

**Zeitschrift:** 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

**Band:** 38 (1991)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Neuvermessung des Rechts- und Staatsdiskurses : zu Otfried Höffes Theorie der politischen Gerechtigkeit

**Autor:** Sitter-Liver, Beat

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761117>

### **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:** 23.01.2026

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

BEAT SITTER-LIVER

# Neuvermessung des Rechts- und Staatsdiskurses

Zu Otfried Höffes Theorie der Politischen Gerechtigkeit

Die praktische Philosophie, im deutschen Sprachbereich noch zu Beginn der siebziger Jahre der Rehabilitierung bedürftig, hat mittlerweile in vielen Belangen, so in der angewandten Ethik, geradezu Konjunktur: Der Mangel an Wert- und Orientierungswissen wird insbesondere in den durch rasante Entwicklung gekennzeichneten Gebieten von Wissenschaft und Technik als drückend empfunden, gibt Anlaß zur Schaffung von Lehrstühlen und Gründung von Instituten, die sich vielfältigen Problemfeldern und zum Teil recht spezialisierten Forschungsfragen widmen. Auch die philosophische Durchdringung der «Sphäre des Politischen» (H. Ryffel) verursacht lebhaftere Diskussionen, die unterschiedliche Ansatzpunkte und Lösungsvorschläge zur Geltung bringen. Während hier die Debatte im Rahmen des Naturrechtsdenkens auf eine reiche kontinentaleuropäische Tradition zurückgreifen konnte und kann, blieb sie als explizite Gerechtigkeitstheorie bislang auf weite Strecken durch angelsächsische Autoren, in erster Linie durch die maßgebende Arbeit von John Rawls bestimmt.

Otfried Höffe, der zur Vermittlung dieser Diskussion in den deutschen Sprachraum wesentlich beitrug, hat nun seinerseits ein umfangreiches Werk vorgelegt<sup>1</sup>, das als «Neuvermessung des Rechts- und Staatsdiskurses» (19 u.ö.) zeitgemäßes Naturrechtsdenken und Gerech-

<sup>1</sup> O. HÖFFE: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt a.M. 1987. – In Klammern gesetzte Seitenzahlen ohne weitere Angaben beziehen sich immer auf dieses Buch. Auf die Theorie Höffes wird im folgenden, einem Sprachgebrauch ihres Autors folgend, mit dem Namen «Politische Gerechtigkeit» Bezug genommen.

tigkeitstheorie in eins setzt (11, 109), die Thematik in produktiver Interpretation zentraler historischer Quellen systematisch entfaltet und in kritischer Auseinandersetzung mit wichtigen zeitgenössischen Autoren klärt. Er tut dies mit dem hohen Anspruch, das «politische Projekt der Moderne» in der Vermittlung von Rechts- und Staatspositivismus mit dem Anarchismus bzw. der Theorie der Herrschaftsfreiheit zur Vollendung zu bringen (22) und so die «Antinomie des Politischen» aufzulösen (23). Zugleich ergänzt Höffe die laufende Ethikdebatte durch einen bislang vernachlässigten Aspekt, indem er die Bedingungen und Kriterien nennt und begründet, die erst gestatten, den sittlich-politischen Diskurs aus Inselsituationen herauszuholen und in der politischen Öffentlichkeit zu verankern. Er skizziert und legitimiert die hierzu erforderlichen rechtlichen und staatlichen, mit Zwang bewehrten Vorkehrungen, welche jenen Diskurs auf Dauer zu gewährleisten vermögen. Damit bringt er die traditionelle Frage nach legitimem Zwang in das philosophische Rechts- und Staatsdenken zurück.

In der Kantischen Tradition der praktischen Philosophie stehend, mit divergierenden, etwa utilitaristischen und positivistischen Sichtweisen und Theorien jedoch vertraut und für ihre sachlichen wie methodologischen Anliegen offen, rückt Höffe das *Prinzip der individuellen, immer schon gesellschaftlich vermittelten Handlungsfreiheit* ins Zentrum, um von ihm aus jene Grundstrukturen politischer Organisation und Institutionalisierung zu entwerfen, die als gerecht: als für jeden einzelnen vorteilhaft (Abschn. 3.2, z.B. 76, 84 u.ö.) gelten können. Wenn so seine Theorie der politischen Gerechtigkeit ganz klar dem Grundmuster der Prinzipienethik verpflichtet ist, schließt sie doch eudämonistische Aspekte nicht aus: Die rechtlich-staatliche Gewährleistung optimaler Handlungsfreiheit – eine Zielsetzung, die soziale Verpflichtungen des politischen Gemeinwesens, insbesondere gegenüber Benachteiligten, impliziert – zielt letztlich mit darauf ab, essentielle Bedingungen dafür, individuellen Sinn- und Glücksvorstellungen nachzuleben, zu verwirklichen (vgl. 16). Indem Höffe die *Antinomie des Politischen* aufzulösen sich anschickt, entschärft er zugleich die *Antinomie des Moralischen*: Sittlichkeit und Glücksstreben treten nicht länger – wie bei Kant – unversöhnlich auseinander, sondern werden einander in der Rechts- und Staatsethik – wie bei Rawls<sup>2</sup> – in einleuchtender Weise

<sup>2</sup> Abweichend von Höffes – allerdings von ihm selber problematisierter (16, 452) – Kritik (15f. u.ö.), finde ich auch bei Rawls einen expliziten Primat der Freiheit, dem das

zugeordnet. In Analogie zur Vermittlung von Positivismus und Anarchismus im politischen Projekt der Moderne läßt sich vom moralischen Projekt der Moderne als der Vermittlung von Prinzipien- und Glücksmoral reden; Höffes Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat liefert, gleichsam nebenbei, einen gewichtigen Beitrag zu Klärung und Rundung auch dieses Projektes.<sup>3</sup>

### 1. *Systematisches Ziel, Entfaltung der Thematik, Aufbau*

a) Die Grundlegung der kritischen Philosophie von Recht und Staat – einen Sprachgebrauch Höffes aufnehmend, ist im folgenden kurz von der Politischen Gerechtigkeit die Rede – ist geprägt vom Primat der Freiheit (18), verstanden als Handlungsfreiheit der immer schon vergesellschafteten einzelnen. Kernpunkt ihres Interesses ist, neuzeitlich und modern, der einzelne in seiner personhaften Würde; weil indessen *jede und jeder* einzelne sind, schließt dieses Interesse die Reflexion über die Bedingungen einer alle einzelnen zufriedenstellenden Koexistenz von Freiheitswesen notwendig ein. Diese Bedingungen verwirklichen sich für die Politische Gerechtigkeit nicht von selber, sondern müssen durch die vereinten Kräfte aller gewährleistet, gegen möglichen Widerstand einzelner durchgesetzt werden. Entsprechend liegt das *systematische Ziel* der Politischen Gerechtigkeit im Auffinden und in der Begründung von Prinzipien der Existenz von Freiheit unter sittlich legitimer, d.h. gerechter Herrschaft. Mit dieser Thematik gliedert sich Höffes Unternehmen in einen breiten Traditionsstrom ein.

Streben nach Erlangung der für die Realisierung individueller Lebenspläne erforderlichen Güter auch dann *systematisch* nachgeordnet ist, wenn es *genetisch* Anlaß für die Frage nach den Bedingungen der Koexistenz von Freiheitswesen (als aufgeklärt selbstinteressierten Individuen) ist. Ohne den Primat individueller Handlungsfreiheit verlöre Rawls' Utilitarismus-Kritik ihre überzeugende Kraft.

<sup>3</sup> Mit der Idee des höchsten Gutes – Gegenstand moralisch berechtigter Hoffnung – siedelt Kant das Zusammenfallen von Tugend und Glückseligkeit in einem transzendenten Bereich an. Höffes Auflösung der Antinomie des Moralischen bietet hiergegen den Vorteil, daß Tugend – als institutionelle wie als persönliche Eigenschaft verstanden – als Bedingung der Möglichkeit des Gelingens von Lebensplänen noch in dieser Welt präsentiert wird. Die faktische Koinzidenz von Tugend und Glückseligkeit mag, angesichts der Wechselfälle und Widerwärtigkeiten in unserem Alltag, auch bei Höffe ein idealer Zustand bleiben; um seine Herbeiführung wenigstens anzustreben, braucht man sich nicht auf ein Jenseits auszurichten. Höffes Auflösung der Antinomie des Moralischen wird damit im Prinzip universal nachvollziehbar.



Es fällt auf, daß die Politische Gerechtigkeit das Problem der Herrschaftslegitimation eigens aufgreift, Handlungsfreiheit als die alles bestimmende *normative* Voraussetzung aber eher beiläufig diskutiert. Auf empirisch-anthropologischer, insbesondere institutionentheoretischer Ebene wird sie eingehender abgehandelt. Im Blick auf die abendländische, insbesondere auf die neuzeitlich-europäische Geistes-, Wirtschafts- und politische Geschichte ist dies zwar verständlich, darum aber, im Lichte des *universalen* Anspruchs der Politischen Gerechtigkeit und der mit diesem richtigerweise verbundenen Absicht auf (wenn auch schwache) Letztbegründung (vgl. 28) besehen, nicht zugleich problemlos. Das belegen die kulturabhängig unterschiedlichen Interpretationen bzw. Gewichtungen der Menschenrechte; darauf deutet aber auch der noch im kulturellen Umfeld der Politischen Gerechtigkeit verbleibende Hinweis auf Grundhaltung und Handlungsmotivation des religiösen Fundamentalisten oder des politischen Fanatikers, denen die Aufhebung ihrer Person in einem geschlossenen weltanschaulichen System samt dessen politischen Konsequenzen wichtiger ist als die Realisierung eigener oder fremder individueller Lebenspläne.

Dieser Schwierigkeit, auf die zurückzukommen ist, läßt sich mit einem transzendentalen Argument *vorläufig* begegnen; wie weit es sticht, hängt davon ab, ob man auch dem Fanatiker und dem Fundamentalisten Reflexivität zubilligt. Das wird man wohl tun, denn faktische Verblendung ist kein Argument gegen anthropologische Konstanten. Dann aber läßt sich sagen, daß die Handlungsfreiheit selbst Bedingung der Möglichkeit ihrer Negierung ist: Systematisch betrachtet, muß auch der Fanatiker ein Interesse an individueller Handlungsfreiheit besitzen, weil nur deren Wahrung ihm die Möglichkeit bietet, für ein ihm zusagendes System einzutreten und gar sich aufzuopfern. Dazu hat er sich aber spätestens dann explizit zu entscheiden, wenn seine Position in Frage gestellt wird. Den notwendigen Freiheitsakt nicht zu reflektieren bedeutet nicht, ihn als transzendente Bedingung der Möglichkeit eigenen Handelns auszuschalten. Das Interesse an der so verstandenen Handlungsfreiheit trägt seinerseits transzendentalen Charakter.

An der generellen Zielsetzung, insbesondere an der Absicht, das Prinzip der Freiheit zu verteidigen (18), lassen sich die Stoßrichtungen der Politischen Gerechtigkeit ablesen: Wenn sie einerseits gegen den radikalen Anarchismus – die schwärmerische Forderung (24, 26) der Herrschaftsfreiheit als *Gesellschaftsprinzip* – die Unerläßlichkeit

zwangsbewehrter rechtlich-staatlicher Regelungen verteidigt, bemüht sie sich andererseits und mit Vorrang um die Etablierung von Kriterien für eine sittliche Kritik der Herrschaft, in der Folge um die politische Beschränkung und Kontrolle des Leviathan (12, 14).

Herrschaftslegimitation ist damit stets zugleich Herrschaftslimitation (20f. u.ö.); unter dem Primat der Freiheit ist bestenfalls eine *subsidiäre* Rechtfertigung von Recht, Staat und dessen Zwangsbefugnis denkbar: Sie bleiben dem *primären* Ziel der universal vorteilhaften Freiheitskoexistenz (409) instrumentell zugeordnet. Höffe plädiert demzufolge für Bescheidenheit des Staates (vgl. Abschn. 14.2). Gerade wenn er sich um die sittliche Rechtfertigung öffentlicher Zwangsbefugnis – in seinen Augen das zentrale Problem der politischen Philosophie (67f.) – bemüht, steht er dem Grundmotiv des Anarchismus näher als dem auf Funktionalität, Effizienz, Stabilität, Ruhe und Ordnung fixierten Denken positivistischer Observanz (vgl. 335ff., 440).

b) Die Politische Gerechtigkeit setzt nicht unmittelbar mit der systematischen Diskussion konkurrierender zeitgenössischer Entwürfe ein, sondern stellt diese und sich selber zunächst in eine geschichtliche Perspektive: Sie tritt «einen Schritt zurück» (15) und fragt nach den Gründen, die im vergangenen wie in der ersten Hälfte des laufenden Jahrhunderts zur Entfremdung der Philosophie von den Rechts- und Staatswissenschaften sowie beider Seiten von der Rechts- und Staatsethik führten (13ff.). Als Ursache diagnostiziert sie zwei Ereignisse: die Wendung zu Positivismus und Historismus, in der Folge die Preisgabe der sittlichen Perspektive auf Recht und Staat einerseits; andererseits die sittlich fundierte Ablehnung von Rechts- und Staatsverhältnissen, ja von Herrschaft überhaupt, damit den Ersatz der Staatsethik durch kritische Gesellschaftstheorie. Zeitgenössische Gerechtigkeitskonzeptionen, so Höffes Verdikt, stellen sich dieser doppelten Provokation des Gerechtigkeitsdenkens nicht; sie setzen die Gerechtigkeitsperspektive schlicht voraus (Rawls), funktionalisieren sie (Utilitarismus) oder entkleiden sie ihrer traditionellen Relevanz, erklären aber eben dadurch das Gerechtigkeitsdenken für obsolet (Luhmann). Höffe will auch hier einen Schritt zurückgehen und gründlicher arbeiten, indem er die Gerechtigkeitsperspektive legitimiert, sodann vorführt, inwiefern der Gerechtigkeitsdiskurs nicht nur unerläßlich ist, sondern auch philosophisch-wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen vermag, schließlich klar macht, daß die Idee der Herrschaftsfreiheit als Gesellschaftsprinzip

zwar menschlichen Gegebenheiten widerstreitet, als Legitimationsprinzip jedoch für die Konzeption einer menschlichen Möglichkeiten angemessenen Koexistenz von Freiheitswesen unaufgebbbar bleibt (vgl. 19, 21, 395ff., 440f.).

Gegenüber sozialwissenschaftlich-positivistischen Anschauungen auf der Gerechtigkeitsperspektive beharren, besitzt den Geruch des Unzeitgemäßen (17). Angesichts der manifesten Tendenzen, die Würde jedes einzelnen Menschen und seine Position als kritisches Maß und letzten Bezugspunkt aller gesellschaftlichen Veranstaltungen zu vernachlässigen, liegt freilich in diesem Unzeitgemäßen ein Not-Wendiges.

c) Der Aufbau der Politischen Gerechtigkeit ist damit vorgezeichnet: Gegen den Rechts- und Staatspositivismus in seinen verschiedenen Schattierungen verteidigt sie die Gerechtigkeitsperspektive und sucht sie als unabdinglich zu legitimieren (Erster Teil). In der Auseinandersetzung mit verschiedenen Stufen des Anarchismus weist sie die Notwendigkeit von Rechts- und Staatsverhältnissen sowie der zu deren Durchsetzung erforderlichen Zwangsbefugnisse nach (Zweiter Teil). Als eigenständige Theorie leistet sie die Vermittlung der Gegenpositionen, in welcher diese in ihrem jeweiligen Recht aufgehoben werden. Die Theorie erhebt den Anspruch einer Grundlegung; für ihre Umsetzung in die praktische Politik kann sie sich deshalb mit ersten Hinweisen begnügen (Dritter Teil).

## 2. *Auflösung der Problematik*

Unter der dreifachen Voraussetzung, dass a) der moralische Standpunkt, hier als Gerechtigkeitsperspektive auf Recht und Staat, hinreichend begründet ist, b) Gerechtigkeit als distributiver Vorteil (Abschn. 3.2) interpretiert und c) die Handlungsfreiheit als alles Gerechtigkeitsdenken leitendes Prinzip anerkannt werden, gelingt es der Politischen Gerechtigkeit, die umrissene Problemstellung in einleuchtender Weise zu bewältigen:

Freiheitswesen, die zusammenleben, geraten unweigerlich mit einander in Konflikt, weil nicht auszuschließen ist, daß, unabhängig von allfälliger Güterknappheit, sich das Interesse von mehreren auf ein und denselben Gegenstand richtet. Ungeregelte wechselseitige Freiheitsbeschränkung ist für keines von ihnen vorteilhaft, weil jedes ständig

damit rechnen muß, seine Handlungsziele durch andere und Dritte durchkreuzt zu sehen. Die Einwilligung, Grundfreiheiten als notwendige Voraussetzungen jeglichen Handelns für alle in gleicher Weise so einzuschränken, daß eines jeden Handlungsfreiheit sich mit der gleichen Handlungsfreiheit jedes anderen verträgt, empfiehlt sich, ist klug und zugleich moralisch, d.h. für alle distributiv vorteilhaft: Freiheitsverzicht ist gleichbedeutend mit Freiheitssicherung. Verzichte werden gegenseitig ausgetauscht; allen Fragen der distributiven Gerechtigkeit geht ein *negativer Freiheitstausch* voraus; insofern ist die *kommutative Gerechtigkeit* im Zusammenhang der politischen Legitimation die *primär* (nicht ausschließlich, vgl. 388) relevante Gerechtigkeit. Das Grundprinzip politischer Gerechtigkeit heißt demzufolge «*distributiv vorteilhafte Freiheitskoexistenz*» (382).

Nachgewiesen ist damit allerdings erst, daß das, was Höffe als *primären Naturzustand* beschreibt und durch die Herrschaft naturwüchsigen Zwanges charakterisiert – das Zusammenleben von Freiheitswesen, ohne weitere Bestimmungen, wie sie in Naturzustandsdefinitionen anderer Autoren üblicherweise auftreten –, dem *sekundären Naturzustand* unterlegen ist: jenem Zustand *natürlicher Gerechtigkeit*, in welchem gleiche individuelle Freiheitsverzichte wohl geleistet, nicht jedoch systematisch abgesichert werden. Ferner bleibt noch unklar, zugunsten welcher Freiheiten was für Verzichte gegenseitig zu leisten sind. Es fehlen, kurz gesagt, mittlere, auf zentrale Lebensbereiche bezogene Gerechtigkeitsprinzipien. In universal anerkannter Weise lassen sie sich nur gewinnen, indem Interessen namhaft gemacht werden, welche alle Menschen besitzen und die zugleich notwendige Bedingungen freien Handelns darstellen (388ff.). Die erforderliche Untersuchung ist auf einer Ebene anzusiedeln, da jeder sowohl Täter als auch Opfer sein kann, in der Folge alle ein gleiches Interesse an der Garantie eines für alle gleichen Freiheitsspielraumes teilen, ein allgemeiner Freiheitsverzicht darum als distributiv vorteilhaft, d.h. gerecht angesehen werden darf. Solche anthropologisch erhobenen, in diesem Sinne natürlichen und *zugleich* transzendentalen Interessen (391, 393) finden sich in der Tat; den Beleg liefert Höffe am Beispiel des gegenseitigen Respekts und Schutzes von Leib und Leben, wobei das entsprechende Interesse nicht als dominantes (und insofern relativierbares) Begehren, vielmehr eben als universale Handlungsbedingung interpretiert wird (391, 402).

Die Verzichte, die der eine auf Begehren der anderen leistet, geben diesem den anderen gegenüber Anspruch auf analoge Leistungen: In

der kommutativen Kooperation von Freiheitswesen konstituieren sich die *Menschenrechte* als mittlere Gerechtigkeitsprinzipien, als das, was jeder jedem im eigenen Interesse schuldet. Sie kommen nur durch gegenseitige Leistungen der Menschen zustande, werden niemals von Dritten, etwa dem Staate, gewährt, sind aber von diesem zu gewährleisten und als kritischer Maßstab für die eigene Tätigkeit wie für jene Dritter zu beachten (399f.).

Der Verwirklichung von Freiheit stehen Hindernisse entgegen. Gerechtigkeit stellt sich nicht spontan ein. Wenn einerseits primär jeder einzelne befugt ist, Zwang auszuüben, um die Respektierung seiner durch eigene Verzicht erworbenen Ansprüche zu erlangen (404), kann es doch bei dieser natürlichen Befugnis nicht bleiben. Unklarheiten in der Auslegung und Unsicherheit in der Abgrenzung menschenrechtlicher Ansprüche verlangen nach einer gemeinsamen, autoritativ entscheidenden Instanz (410). Zudem muß, das empfehlen spieltheoretische Überlegungen anhand des Gefangenendilemmas (421ff.), die allgemeine Befolgung von Freiheitsverzicht abfordernden Regeln durch eine öffentliche Sanktionsmacht sichergestellt werden. Dazu nötigen immer wieder auftauchende Trittbrettfahrer, welche der Einsicht, der gemäß «im freien Markt ... Unehrlichkeit geboten» ist (425), nachleben. Endlich besitzt Gerechtigkeit einen diachronen Aspekt: Soll Gewähr bestehen, daß das Prinzip des distributiven Vorteils auch auf Kinder, auf Alte und Gebrechliche, also innerhalb der Generationenfolge Anwendung findet, dann müssen Institutionen dafür sorgen, daß die Interessen der nicht unmittelbar Leistungs- und Reaktionsfähigen in den Überlegungen der je aktiven und bestimmenden Generation Beachtung finden (372–374, 426f.).

Herrschaft durch Institutionen erweist sich demnach als unerlässlich. Mit dieser Einsicht anerkennt die Politische Gerechtigkeit zentrale Motive des Rechtspositivismus. Insofern aber mit der Konstitution der Menschenrechte und -pflichten die Sicherung der individuellen Handlungsfreiheit angestrebt wird, bleibt das Anliegen des Anarchismus: Herrschaftsfreiheit, gewahrt. Dem Prinzip der Handlungsfreiheit verpflichtet, sucht die Politische Gerechtigkeit zwar nach den Bedingungen für deren Verwirklichung, hebt indes *eben damit* den Anarchismus in sich auf (395f.). Als Legitimationsinstanz bleibt Herrschaftsfreiheit für sie Leitmotiv, gestaltet sich dadurch zur Schranke jedweder der Durchsetzung von Ansprüchen dienender Zwangsbefugnis: Legitimer Zwang ist limitiert auf die Reichweite der distributiv vorteilhaften Freiheitsverzicht (405).



Das Recht als Institution und der Staat als Inhaber öffentlicher Gewalten (Rechtssetzung, -anwendung und -durchsetzung) werden so in der Tat nur *subsidiär* gerechtfertigt, und der Leviathan muss der Iustitia weichen: «Denn die Staatsgewalten existieren nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern dank den Rechtsverzichtenden derjenigen, die im primären und originären Sinn souverän sind, das sind die Rechtsgenossen. Nur weil für jeden von ihnen die zu den Grundfreiheiten gehörenden Freiheitsverzicht vorteilhaft sind und weil ebenso jeder von ihnen sich besser stellt, wenn für die Grundfreiheiten eine gemeinsame Rechtsmacht verantwortlich ist, *deshalb und nur deshalb sind Staatsgewalten legitim*» (436; Hervorhebung B.S.).

### 3. Offene Fragen

Begründungssystematisch betrachtet, ruht in der Legitimation der Gerechtigkeitsperspektive das *Kernstück der Politischen Gerechtigkeit* als *Fundamentalphilosophie*. Fällt sie nicht hinreichend plausibel aus, bleiben im Boden der «Ersten Philosophie des Politischen» (28) weiche Stellen. Der Anspruch, in der Begründung der Gerechtigkeitsperspektive tiefer als Rawls zu schürfen, wäre zurückzuweisen.

Die offenen Fragen, die im folgenden diskutiert werden, sind allesamt begründungstheoretischer Natur. Drei davon betreffen unmittelbar die gesuchte Legitimation. Es zeigt sich, daß Höffe sie auf unterschiedlichen Wegen anstrebt, wobei diese Wege sich freilich schneiden. Die erste Frage richtet sich allerdings an den originellen Versuch der Politischen Gerechtigkeit, die Menschenrechte zu begründen. Weil sie die Voraussetzung aufdeckt, die auch die übrigen Legitimationsstrategien trägt, wird sie in den gleichen Abschnitt aufgenommen und diesen vorangestellt.

#### 3.1. Vom Grund der Verpflichtung, Menschenrechte zu respektieren

Wie überhaupt, so ist der Gedankengang auch im dritten Teil, welcher die Idee der Politischen Gerechtigkeit als Prinzip einer Freiheitsgemeinschaft entfaltet, offen und klar formuliert. Diese Auszeichnung gestattet, Stellen auszumachen, an denen die sonst dicht gefügte Argumentation eine Lücke läßt. Das scheint dort der Fall zu sein, wo Höffe sich mit der *Notwendigkeit* von Freiheitsverzichtenden, welche die Form mittlerer Gerechtigkeitsprinzipien annehmen, befaßt.

Wir haben gesehen, daß Menschenrechte und -pflichten sich ausschließlich der Kooperation von Freiheitswesen, die sich davon Vorteile versprechen, verdanken. Dieser originelle Versuch einer durch und durch immanenten Begründung der Menschenrechte (400f.) hat allerdings einen Haken: Sich auf die Kooperation und damit auf den gegenseitigen Nutzen einzulassen, mag klug sein; jedoch ist nicht einsichtig, inwiefern eine *Verpflichtung* zur Kooperation besteht. Das betont auch Höffe. Stutzig macht aber, daß er, wenn ich richtig lese, moralische, weil im Blick auf distributiven Vorteil kommentierte Verbindlichkeit aus der *Notwendigkeit* der Kooperation erweisen möchte (402). Wo nämlich Notwendigkeit obwaltet, hat *Verpflichtung*, auch wenn die Beachtung der ersten dem Freiheitswesen zur Disposition stünde, noch keinen Platz. Nun ist nachvollziehbar, daß die in den mittleren Gerechtigkeitsprinzipien gelegenen Freiheitsverzichte unerläßlich sind, also «notwendige Bedingungen dafür, daß die Handlungsfreiheit in sozialer Perspektive möglich wird» (ebd.) – *wenn* die Sozietät als aus in ihren Fähigkeiten vergleichbaren und überdies nicht sonderlich risikofreudigen Individuen zusammengesetzt gedacht wird. Das Argument sticht also nur unter Voraussetzungen, zu denen der allgemeine Wille zur Rücksichtnahme, seinerseits begründungsbedürftig, zählt. Ist somit eine *petitio principii* im Spiel, bzw. doch eine über die Gebote der Klugheit hinausreichende Moralität erforderlich (vgl. 402)? Das scheint so, denn ein Rückfall in den primären Naturzustand ist immer möglich und empfiehlt sich dem Eigeninteresse insbesondere dann, wenn die Kräfteverhältnisse ihn erlauben. Gesellt sich dazu die Überzeugung von einem absoluten eigenen Vorrecht und Vorrang – der frühere Hinweis auf Fanatiker und Fundamentalisten sei in Erinnerung gerufen –, dann drängt sich die Mißachtung der Regel des Freiheitstausches geradezu auf. Von einer *Verpflichtung* läßt sich doch nur dann reden, wenn über Klugheit als Leiterin des aufgeklärten Selbstinteresses hinausgegangen und auf einen Wert oder eine Norm rekurriert wird, die *in jedem Fall* individuellen Bedürfnissen oder Wünschen vorgehen und diesen geradezu widersprechen können.

Das Argument der Verbindlichkeit von Freiheitsverzichteten wird nicht triftiger, wenn diese, insofern sie in der Tat *transzendente* Bedingungen der Möglichkeit von allgemeiner Handlungsfreiheit in Gemeinschaft darstellen, als *absolute Klugheitsgebote* angesprochen werden und daraufhin als Begründung der Behauptung dienen, jeder *müsse* sich ihnen unterwerfen (402). Bedeutet dieses «Müssen» nun eine Ver-



pflichtung oder eine Notwendigkeit? In beiden Fällen bleibt es fragwürdig. Aus transzendentalen Rekonstruktionen *allein* resultieren keine Verpflichtungen; dies kann erst geschehen, nachdem ein bereits sittlicher Wille sie in sich aufgenommen hat. In der Kette der Argumente für die Begründung der Menschenrechte bleibt, so macht es den Anschein, ein schwaches Glied.

### 3.2. *Zum Versuch, den moralischen Standpunkt als Gerechtigkeitsperspektive semantisch zu begründen*

Die Politische Gerechtigkeit versteht sich als Fundamentalphilosophie; die Auseinandersetzung mit Rechtspositivismus und Anarchismus verleiht ihr eine Radikalität (28), die Lücken zu schließen erlaubt, welche andere Beiträge zum Gerechtigkeitsdiskurs offen gelassen haben. So gelingt insbesondere Rawls gegenüber dem Utilitarismus «nur ein halbherziger Neuentwurf» (15f., 46). Die Einführung des Schleiers der Unwissenheit in der Konstruktion des Urzustandes, welche der Herleitung der Gerechtigkeitsprinzipien dient, impliziert die Voraussetzung der Unparteilichkeit als fundamentales Gerechtigkeitselement. Gleiches tun die Eigenheiten der kompetenten Moralbeurteiler und die methodischen Forderungen, die zum Überlegungsgleichgewicht, in diesem zu allgemein anerkannten Gerechtigkeitsprinzipien (47–49). Rawls' Theorie birgt, so Höffe, eine *petitio principii*, weil sie die Gerechtigkeitsperspektive immer schon eingeführt hat, ohne zuvor nachzuweisen, daß wir in der Tat gerecht sein sollen. Diesen Mangel beansprucht die Politische Gerechtigkeit zu beheben. Sie will den moralischen Standpunkt über eine «Semantik in legitimatorischer Absicht» festigen, genauer über eine metalegitimatorische semantische Analyse der ihrerseits legitimierenden Prädikate <gerecht> und <ungerecht> (50, 62).

Gegen diese Absicht erhebt sich sogleich ein grundsätzliches Bedenken: Folgen wir dem üblichen Sprachgebrauch, bezeichnet <Semantik> ein Unternehmen, das der Analyse von etwas Vorgegebenem dient; es ist nicht auf Rechtfertigung von Normen, die einem Gegenstandsbereich eine *fundamental* neue Ausrichtung geben wollen, angelegt. Das gilt offensichtlich für die sogenannte deskriptive Semantik, die «lediglich untersucht, wie normative Begriffe im gewöhnlichen Sprachgebrauch verwendet werden» (50, vgl. 55, 62). Es trifft indessen auch für eine normative Semantik zu, die in der Art einer Grammatik zwar den

richtigen Sprachgebrauch festlegt, diesen jedoch nicht ab ovo schafft, sondern aus historisch gewachsenem Sprachmaterial abzieht. Über die in diesem Material bereits angelegten Möglichkeiten führt sie nicht hinaus. Natürlich ist auch eine andere normative Semantik denkbar, die *völlig neue* Bedeutungen schafft. Doch ihre Rechtfertigung wäre nicht wieder dem vorfindlichen Sprachmaterial zu entnehmen: Sie bedürfte einer von aussen hinzukommenden Legitimation.

Auf das Begründungsvorhaben der Politischen Gerechtigkeit bezogen, besagt dies: Die Legitimität der Gerechtigkeitsperspektive läßt sich nicht dadurch erweisen, daß man aufdeckt, wie die Ausdrücke <gerecht> und <ungerecht> verwendet werden. Daher ist kaum zu erwarten, daß es der Politischen Gerechtigkeit gelingt, in einer – immer von einem *Faktum* abhängigen – «Bedeutungsfrage ... die noch offene Legitimationsfrage zu beantworten und eine wirklich normative Ethik zu begründen» (49)<sup>4</sup>. Die Rekonstruktion von Höffes Argumentation bestätigt diese Vermutung.

Zunächst liefert seine umsichtige semantische Analyse allerdings ein *originelles Ergebnis*: Die Aufdeckung der drei Arten, in denen wir den Ausdruck <gut> (als allgemeiner Ausdruck für praktische Verbindlichkeiten auch <gerecht> umfassend, 53) verwenden, wobei diese drei Arten drei Stufen von Verbindlichkeit signalisieren, läßt erkennen, daß der Utilitarismus die sprachlich nachweisbar intendierte dritte Stufe der Verbindlichkeit, die Stufe der Sittlichkeit, verfehlt. Sozialpragmatisch ausgerichtet, bleibt er in der Reflexion der technischen wie der pragmatischen Verbindlichkeit stecken, vermag nicht zu erläutern und zu klären, was wir meinen, wenn wir mit dem Ausdruck <gut> auf etwas in sich Gutes und damit Unbedingtes verweisen (54f.).

Dieses erste Ergebnis der semantischen Analyse ist darum wichtig, weil es hervorhebt, daß die Reflexion auf der sozialpragmatischen Stufe nicht ohne Willkür stehen bleiben kann. Nur und bestenfalls darum liegt in Höffes anschließender Frage, was denn am Staate legitimationsbedürftig sei, nicht schon eine *petitio principii*; denn die Frage nach dem Legitimationsbedarf schließt offensichtlich die Behauptung in

<sup>4</sup> Auch für W. KERSTING bleibt gerade die Semantik in legitimatorischer Absicht ein im sonst klaren und folgerichtigen Argumentationszusammenhang der Politischen Gerechtigkeit undeutliches Stück. Vgl. Eine Theorie der politischen Gerechtigkeit. Otfried Höffes Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989) 478.

sich, sittliche, nicht bloß sozialpragmatische Legitimation sei geboten (explizit 70), weil nur sie die *im Gegenstand selber*, nämlich im Rechts- und Staatswesen mit seiner Zwangsbefugnis gelegene Legitimationsforderung erfüllen könne (62). Damit ist – das Ungenügen sozialpragmatischer Rechtfertigung von Rechts- und Staatsverhältnissen einmal eingeräumt – das Bemühen um Legitimation der Gerechtigkeitsperspektive als *sinnvoll* erklärt; ob es auch *erfolgreich* sei, bleibt indes nach wie vor offen.

Mit der Frage, was am Staatswesen legitimationsbedürftig sei, verläßt die Politische Gerechtigkeit den Bereich der Semantik; sie begibt sich, wiewohl nach wie vor in legitimatorischer Absicht, auf die philosophisch-anthropologische Ebene. In raschem Durchgang durch historische Erscheinungen konstruiert Höffe zunächst einen allgemeinen Begriff von Staat; er charakterisiert diesen als «Dachinstitution», der u.a. die Elemente Personenverband, Generationengemeinschaft sowie Träger sozialer Institutionen zugehören (64f.). Als «soziale Institution zweiter Ordnung» bedient sich der Staat spezifischer Regelungsmittel (Gebote, Verbote und Verfahrensvorschriften), einer Rechtsordnung, die unter Androhung von Strafen durchgesetzt wird. Er stellt eine Herrschaftsinstitution (Inbegriff der öffentlichen Gewalten) dar und tritt als Willens- und Aktionseinheit auf. Im Innern ist er gekennzeichnet durch den politischen Machtkampf von Personen und Gruppen (651f.).

Zur Bestimmung dessen, was «an diesem so facettenreichen Phänomen legitimationbedürftig» ist, greift Höffe auf den einzelnen Betroffenen zurück: Was diesen in seiner Handlungsfreiheit einschränkt und *deshalb* für ihn von Nachteil sei (67, 70), bedürfe der Rechtfertigung. Die «Legitimationsaufgabe heißt deshalb Zwangsbefugnis» (67). Damit ist ohne weitere Erläuterung der oberste Bezugspunkt aller nachfolgenden Legitimationsargumentation, auch der sittlichen, schlicht gesetzt: Der höchste Wert, dem jegliche gerechtfertigte staatliche Organisation dienen muß, ist die individuelle Handlungsfreiheit. Das ist zwar in hohem Masse plausibel, innerhalb eines Begründungsdiskurses freilich ein Axiom oder, weniger zurückhaltend formuliert, eine *petitio principii*, die nur dadurch zu neutralisieren wäre, daß sie ihrerseits auf ein noch höheres Prinzip zurückgeführt würde. Dieses könnte, denken wir von der individuellen Handlungsfreiheit aus, nur in der Menschenwürde liegen, also wiederum in jenem obersten Wert, von dem her auch Rawls' Überlegungen ihre Stringenz gewinnen. Dieser höchste Wert

rechtfertigte die sittliche Perspektive, wird indessen durch Höffe im Rahmen der Legitimation der Gerechtigkeitsperspektive nicht eigens thematisiert – was insofern nicht verwundert, als er in einer *semantischen* Analyse möglicherweise entdeckt, indes nicht wiederum legitimiert werden kann.

Nachdem feststeht, daß die Legitimationsaufgabe Zwangsbefugnis heißt, muß eine *fundamental*philosophische Rechts- und Staatskritik zunächst aufweisen, inwiefern sich sozialer Zwang *überhaupt* rechtfertigen läßt; sie muß dann prüfen, ob Zwang in Rechts- und Staatsform anderen Zwangsformen überlegen und insofern zu vertreten ist, um schließlich zu fragen, nach welchen Grundsätzen derartiger Zwang gestaltet werden muß, um als legitim gelten zu können (65–67).

Nach dem methodischen Ansatz Höffes darf die moralische bzw. die Gerechtigkeitsperspektive, wie sie die semantische Analyse von «gerecht» als faktisch existierend aufgedeckt hat, als gerechtfertigt gelten, wenn sich nachweisen läßt, daß der der Legitimation anerkanntermaßen bedürftige soziale Zwang sich nur durch sie befriedigend ausweisen läßt (70). Weil festgeschrieben wurde, daß ein Versuch der Legitimation von Zwang nur gelingt, wenn er vor dem Freiheitsanspruch eines jeden einzelnen Zwangsbetroffenen Bestand hat, d.h. *nachdem das Prinzip der jedem Menschen als Menschen in gleicher Weise zukommenden Würde implizit vorausgesetzt ist*, verläuft die Argumentation in dichter, überzeugender Weise: Zwang darf dann als legitim gelten, wenn mehr Gründe für ihn (Nutzen) als gegen ihn (Kosten) sprechen. Da sich der Legitimationsbedarf aufgrund der Einschränkung individueller Handlungsfreiheit ergibt, sind nur freiheitsrelevante Gründe letztlich akzeptabel; eine Rechtfertigung über den Nachweis der Vorteilhaftigkeit von sozialem Zwang für das Wohlergehen einer Gemeinschaft genügt, sollte dieser Nachweis überhaupt gelingen, keinesfalls. Zwang ist erst dann legitim, wenn er für die Freiheit *eines jeden Betroffenen* Vorteile bringt. Erst das *Kriterium des distributiven Vorteils* also vermag Zwang zu rechtfertigen. Dieses Kriterium ist aber moralischer Natur: Nichts Empirisches haftet ihm an, denn es verlangt, daß Zwangsvorkehrungen unterschiedslos für alle Betroffenen – und das sind in ein und derselben Rechts- und Staatsgemeinschaft zugleich alle ihre Mitglieder – in gleicher Weise einen Freiheitsvorteil bringen (70–76). Mit anderen Bewertungen läßt sich das Kriterium nicht verrechnen; es ist nicht kompromißfähig (77). Und nur weil es nachvollziehbar in universaler Weise für Zwang spricht, ist in «der Legitimation einer sozialen

Zwangsbefugnis ... die Gerechtigkeitsperspektive kein überflüssiger Luxus, sondern eine Notwendigkeit» (76). Quod erat demonstrandum.

Damit ist eine sorgfältige Explikation der Gerechtigkeitsperspektive, wie sie für unseren Kulturkreis und das in ihm führende Menschenbild maßgebend ist und sich in unserem Gebrauch der Prädikate <gerecht> bzw. <ungerecht> niederschlägt, gelungen. Mehr jedoch nicht, weil das diesen Sprachgebrauch *tragende* Prinzip der Menschenwürde dahingestellt bleibt. In ihm ist nicht minder als in Rawls' Schleier der Unwissenheit die Forderung der Unparteilichkeit vorausgesetzt. Höffes Darlegungen sind, nochmals sei es gesagt, in hohem Maße plausibel. Weil sie, anders als Rawls, die Zwangsrechtfertigung in den Vordergrund rücken, gelangen sie in der *Erläuterungstiefe*, nicht jedoch in der *Begründungstiefe* tatsächlich hinter Rawls' Grundlegung zurück. Darin liegt, so meine ich, ihr besonderes Verdienst. Im übrigen ist zweifelhaft, ob eine andere Vertiefung bei Theorien mit gleichem Ahnherrn<sup>5</sup> je gelingen kann.

### 3.3. *Zur Analyse der rechtsdefinierenden Gerechtigkeit als endgültige Verabschiedung des strengen Rechtspositivismus*

Im ersten Teil der Politischen Gerechtigkeit befaßt sich Höffe mit dem Rechtspositivismus, soweit er die Zulässigkeit der sittlichen Perspektive in der Legitimationsdebatte um Recht und Staat verwirft oder doch behauptet, Recht überhaupt lasse sich ohne jeglichen Rekurs auf Gerechtigkeit angemessen definieren. Er schließt die Kontroverse mit dem Nachweis, daß sich der Rechtsbegriff ohne jedweden Gerechtigkeitsbezug vollständig gar nicht denken läßt, daß also auch der Rechtspositivismus, wenn er seinen Gegenstand nicht verlieren, d.h. aber Recht gegen nackte Gewalt zuverlässig abheben will, der Gerechtigkeitsperspektive nicht entraten kann. Gelingt damit nun doch deren Legitimation, zwar nicht anhand der Analyse von <gerecht>, doch aber mittels einer Untersuchung von <Recht>? Höffes Argument nimmt seinen Ausgang bei Hobbes als dem vermeintlichen Erzvater positiv-

<sup>5</sup> In seiner glänzenden Replik zur Kritik von Habermas bezeichnet HÖFFE die Diskursethik, Rawls' und seine eigene Theorie als «drei Positionen» innerhalb jener «universalistischen Ethiken, deren <Ahnherr> nicht mehr Bentham, sondern Kant heißt. Die nähere Diskussion trägt deshalb Züge eines Familienstreits». Vgl. Präjudizien des Diskurses: eine Erwiderung, in: *Politische Vierteljahresschrift* 30 (1989) 531.



stischer Grundhaltung, und zwar mit einer feinsinnigen Interpretation des zentralen Diktums «Auctoritas, non veritas facit legem» (Abschn. 6.1). Die Auslegung fördert drei Dimensionen des Begriffs «auctoritas» zu Tage: Wille und Macht zuerst, Ermächtigung bzw. Befugnis als Zweites (Rechtsmacht ist *potestas*, nicht *violentia*, 132), schließlich die Zustimmung aller, die, jeder für sich, aus Interesse an persönlicher Sicherheit der Vergesellschaftung wie der Abtretung ihrer individuellen Freiheitsmacht an den gemeinsam geformten, uneingeschränkt autorisierten Stellvertreter beipflichten (133, 136). Das Recht, das diese Herrschaftsmacht aufstellt und durchsetzt, kann nicht als bloßer Befehl (gegen Austin und die Imperativentheorie, vgl. 138–150), ebenso wenig nur als Ausfluß hierarchisch gestufter Ermächtigungen (gegen Kelsen, vgl. 150–161) verstanden werden, es muß immer auch als jene zuerst gesuchte, also fundamentale Institution aufgefasst werden können, die jedem Rechtsgenossen in gleicher Weise zgedachte Sicherheit garantiert, wenn es denn überhaupt Recht im Unterschied zu partikulär interessierter Willkürregelung heißen will (160). Unabhängig vom jeweiligen konkreten Inhalt einer Rechtsregel muß eine Rechtsordnung, so will es gerade auch das Hobbes'sche Konzept (und, wie sich zeigt, auch Kelsens Rechtsvorstellung, 158f.), in für *jeden* Rechtsgenossen *gleicher* Weise Sicherheit verbürgen. Das aber bedeutet, daß Rechtsregeln nicht im strengen Sinne *beliebige* Inhalte aufnehmen können (mit Kelsen gegen Kelsen, 158f., 160) und, weil an das Kriterium der distributiven Sicherheit (158f.) gebunden, eben deshalb einem *minimalen* Gleichheitsanspruch genügen. Kurz: Recht ohne jegliche Gerechtigkeitsperspektive – Höffe prägt in diesem Zusammenhang den Begriff der *rechtsdefinierenden Gerechtigkeit* (128, 159, bes. 165–171) – läßt sich auch theoretisch nicht zulänglich (113) denken. Rechts- und staatsförmeriger Zwang unterscheidet sich von bloßer Gewalt (etwa einer Räuberbande, wiewohl auch diese nicht ohne Regeln auskommt, vgl. 158–160) durch eben diese für Recht überhaupt (nicht also für jede einzelne Rechtsregel) konstitutive und zugleich limitative Qualität (ebd., 159).

Diese Demonstration ist schlüssig, disqualifiziert damit den strengen Rechts- und Staatspositivismus ein für allemal. Sie ruht jedoch, wie man bemerkt, auf einer nicht diskutierten Voraussetzung. Diese fundiert bereits Hobbes' Konzept, fließt deshalb automatisch in Höffes Interpretation ein. Es handelt sich um das für das neuzeitliche praktische Philosophieren typische Axiom, wonach alle Menschen grundsätzlich in gleicher Weise freiheitsberechtigt sind. Aus dem Axiom folgt

logisch das Urteil, daß eine Rechts- und Staatsordnung nur dann legitim, das heißt aber gerecht sein kann, wenn sie für *alle* ihre Mitglieder *in gleicher Weise* ein Minimum an Freiheit gewährleistet. Mit anderen Worten: Das nicht diskutierte Axiom schließt das Kriterium des distributiven Freiheitsvorteils in sich; eben darum läßt sich dieses aus einer semantischen Analyse des Prädikats *«gerecht»*, wie es seit der Moderne gebraucht wird, gewinnen; und es erst schafft die auch für die Politische Gerechtigkeit maßgebende Möglichkeit eines eleutheristischen Kalküls.<sup>6</sup>

Wenn auch zutrifft, daß die Normativitätsperspektive des distributiven Vorteils «in der Moderne weitgehend unkontrovers ist» (263), liegt in diesem Faktum begründungstheoretisch vielleicht eine topische, indessen keine letzte Sicherung des führenden Axioms. Dieses versteht sich nicht von selbst. Denn warum *muß*, wie es das Prinzip des distributiven Vorteils vorschreibt, der durch zwangsbewehrte Regeln zustandegebrachte Freiheitsvorteil für *alle* (= für jede und jeden) größer sein als die mit der Regel verbundene Einschränkung? Diese Frage sprengt die durch Rechtspositivismus und Anarchismus aufgeworfene Antinomie und suggeriert mit Thrasymachus einen dritten gerechtigkeits-theoretischen Widerpart, der sich – und damit kehre ich zu Ergebnissen des vorangehenden Abschnitts (3.2) zurück – wohl nur unter Beizug des auch die Politische Gerechtigkeit im letzten tragenden, selber nicht weiter zu begründenden Prinzips der Menschenwürde aus dem Felde schlagen läßt.

Unter dieser stillschweigenden Voraussetzung ist am Ergebnis: der Rückweisung des in der Tradition der Moderne stehenden Rechtspositivismus auch als «Restpositivismus» (161), nicht zu rütteln. Der Argumentation haftet indessen noch eine Unklarheit an, die man gerne behoben sähe. Gestützt auf die Interpretation des Sinnes von *«auctoritas»* bei Hobbes und unter Auswertung von Kelsens These, wonach auch eine Räuberbande intern Raub und Mord verbiete, gelangt Höffe zum mittlerweile bekannten Schluß, eine Sozialordnung avanciere dadurch zum Rechtssystem, daß sie «kollektive (bzw. distributive)

<sup>6</sup> Auf den Umstand, daß die Politische Gerechtigkeit auf nicht eigens diskutierten normativen Voraussetzungen ruht, macht auch W. Kersting aufmerksam (Anm. 4, 479). – Vgl. in diesem Zusammenhang auch L. SIEP: Der Nutzen der Gerechtigkeit, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23. Juli 1988. Handeln, so moniert er, wird bei Höffe immer schon als autonomes Handeln verstanden, individuelle Handlungsfreiheit darum als oberstes Motiv für die Politische Gerechtigkeit wirksam.



Sicherheit» verbürge. Mit dieser ist «sowohl ein rechtsbegründendes als auch ein rechtsdefinierendes und dabei zugleich rechtslimitierendes Gerechtigkeitselement» angesprochen (159). Stimmt man zu, genügt diese Explikation. Dennoch soll sie noch nicht «das entscheidende Argument gegen eine gerechtigkeitsfreie Rechtsdefinition» (170) sein; dieses liegt vielmehr im Umstand, daß im Falle von Rechtsregeln «die Differenz der Zwangsbetroffenen von den Zwangsbevorteilten entfällt», was, wenn Sozialzwang überhaupt mehr Vor- als Nachteile erbringt, zu einem «distributiv gemeinsamen Vorteil», also zu primärer Gerechtigkeit führt. Dieser Vorteil birgt Freiheitssicherheit; insofern resultiert das Element kollektiv-distributiver Sicherheit aus dem Identitätsgedanken und genießt bloß abgeleiteten, nicht selbständigen Status.

Eine sorgfältige semantische Analyse des Rechtsbegriffs, wie er in neuzeitlich-abendländisch geprägten Rechtskulturen verwendet wird, muß in der Tat auf das konstitutive Element der Identität von Rechtsetzenden und Rechtsunterworfenen stoßen; Rechtsnormen besitzen in diesem Sinne distributive Geltung und, soweit sie vorteilhaft sind, erfüllen sie das Gerechtigkeitskriterium der Politischen Gerechtigkeit. Das sind lauter analytische Sätze; man wird ihre Relevanz für Regeln auf Verfassungsebene, insbesondere für hier verbrieftete Freiheitsrechte nicht bezweifeln. Und das genügt zur «Definition einer Rechts- und Staatsordnung», zur Legitimation von «Recht und Staat überhaupt» (159) als Freiheitsinstitution. Dennoch wird nicht ersichtlich, inwiefern damit auch ein triftiges Kriterium für die Unterscheidung zwischen Rechts- und Staatswesen einerseits, einer Räuberbande andererseits gewonnen ist – eine Unterscheidung, auf die Höffe wiederholt Wert legt (127f., 146f., 158, 161, 170). Die Abgrenzung gegenüber einem von einem Tyrannen oder eben von einer Mafia *geleiteten* Staat fällt zwar überzeugend aus, doch das steht jetzt nicht zur Debatte. Es sind sehr wohl Räuberbanden denkbar, die sich außerhalb faktischer Rechts- und Staatsordnungen ansiedeln, selber aber über eine Verfassung verfügen, die dem Kriterium des distributiven Vorteils entspricht. Das Argument, sie bildeten darum kein Rechts- und Staatswesen, weil der Zwang, den sie als Gruppe ausüben, nicht sie selber, sondern Außenstehende betreffe (169), sticht nicht, denn das gilt genau gleich für als Rechtsstaaten anerkannte Verbände in ihren Außenbeziehungen (woran Höffe im übrigen kurz erinnert (161)). Es macht den Anschein, als lasse das Kriterium des distributiven Vorteils alleine die Trennung zwischen

Rechts- und Staatsordnungen sowie verbrecherischen Assoziationen erst dann mit ausreichender Schärfe zu, wenn es als *völkerrechtliches* Kriterium Anwendung findet. Das tut zwar seinem Wert keinen Abbruch, führt aber zur Vermutung, das Argument der Räuberbande bleibe für die Politische Gerechtigkeit systematisch unergiebig.

Schließlich soll mit dem Blick auf gruppen- oder eben staatsinterne Regelungen wenigstens erwähnt werden, daß es da auch Rechtsgeltung besitzende Regelungen gibt, von denen nur noch in sehr indirekter Weise behauptet werden kann, sie seien auch auf jene, die sie (in direktem Eigeninteresse oder durch eine Lobby veranlaßt) setzen, anwendbar. Man wird nicht übersehen wollen, daß auch im Rechtsstaat Regelungen häufig vorläufige Endpunkte eines Machtkampfes darstellen, in dem es Unterlegene und also durch das positive Recht in ihren Interessen Verletzte gibt. Die These von der distributiven Geltung solcher Regelungen muß sich darauf berufen, daß diese auch dann Anwendung fänden, wenn die sie institutionell erzwingenden Bevorteilten zu den Benachteiligten gehörten – eine mögliche, aber doch etwas weltfremde Konstruktion. Läßt sich im Falle solcher Regelungen, die den Namen <Recht> tragen, ein rechtsdefinierendes Gerechtigkeits-element noch nachweisen? Wollte man antworten, die Frage sei verfehlt, weil ja nicht einzelne Rechtsregeln, sondern nur Recht überhaupt durch das Gerechtigkeits-element der Einheit von Bevorteilten und Benachteiligten definiert werden, dann wäre zu prüfen, ob das hier führende Konzept von Recht überhaupt die *Rechtswirklichkeit* noch abdecke. Damit wäre dann die Frage nach der Relevanz der Politischen Gerechtigkeit für die Probleme der alltäglichen Politik gestellt. Sie verdient die an diesem Punkt mögliche, wichtige Antwort: Das in der Politischen Gerechtigkeit erarbeitete Rechtsverständnis und das aus diesem entwickelte Prinzip des distributiven Vorteils bleiben in jedem Falle, wo *Freiheitsregelungen* im Rechtssetzungsprozeß getroffen werden, präzises Kriterium für die Unterscheidung von gerechten und ungerechten Dispositionen. Für alle anderen Regelungen ist nicht die politische Fundamentalphilosophie, sondern sind die in ihr verankerten mittleren Gerechtigkeitsprinzipien (Menschen- und Grundrechte zuerst, vgl. 388–403, 458–468) sowie sittlich-politische Diskurse als deren empirisch-wissenschaftlich angeleitete Konkretisierungen zuständig (Abschn. 15.2).

### 3.4. *Zur Anerkennung von Zwangsmacht aus Klugheitsgründen*

Im der systematischen Konstruktion gewidmeten dritten Teil von Höffes Buch spielt legitimatorische Semantik keine Rolle. So läßt sich nochmals untersuchen, ob die Gerechtigkeitsperspektive allenfalls aus dem Aufbau der – empirisch-anthropologisch abgestützten – Gerechtigkeitstheorie selber zu rechtfertigen sei.

Wir haben bereits gesehen, wie das aufgeklärte Interesse jedes einzelnen an größtmöglicher individueller Handlungsfreiheit als Voraussetzung für die Realisierung persönlicher Lebenspläne zur Institutionalisierung eines zwangsbewehrten Rechts- und Staatswesens führt. Weil durch das Interesse jeder und jedes einzelnen gestützt, ist es nur als Herrschaftssystem, das allen mehr Freiheitsvorteile bringt, als sie einzeln zu erlangen vermöchten, akzeptabel. Insofern ist mit dem Kriterium des distributiven Vorteils in der Tat ein universales Maß für die Beurteilung jeglichen Rechts- und Staatswesens gewonnen. Doch trägt dieses Maß, wie es die These von der «Koinzidenz von Moral (als Gerechtigkeit) und Selbstinteresse» (425) nahelegt, moralischen Charakter, belegt es also die Behauptung von der Unerläßlichkeit der Gerechtigkeitsperspektive?

Unter den Hart'schen Bedingungen<sup>7</sup> ist es ohne Zweifel klug, den primären Naturzustand zu verlassen; moralischer Argumente bedarf es für diese Entscheidung nicht. Der negative Freiheitstausch, der dem Selbstinteressierten das Reich der natürlichen Gerechtigkeit erschließt, ist stets auch ein Klugheitstausch (384f.). Nichts anderes gilt für die Einrichtung kontrollierten Zwangs zur Durchsetzung der die natürliche Gerechtigkeit beherrschenden Regeln: Die spieltheoretische Auflösung des «Gerechtigkeitsdilemmas» appelliert an die Klugheit aller an optimaler individueller Handlungsfreiheit Interessierten (425). Darum nämlich empfehlen sich Zwangseinrichtungen, weil nicht damit gerechnet werden kann, daß den Regeln der Gerechtigkeitsgemeinschaft durchwegs aus Respekt vor der Freiheit der anderen, also aus moralischen Gründen nachgelebt wird. Dem auf größtmögliche Vorteile bedachten Selbstinteresse muss klargemacht werden, daß sich das Trittbrettfahren nicht auszahlt (vgl. 424, 435). Das kann im Rekurs auf es selber geschehen, also ohne Rücksicht auf moralische Überlegungen (vgl. 426). Eben diese Feststellung läßt indessen den Schluß zu, die

<sup>7</sup> The Concept of Law. Oxford, Clarendon Press <sup>10</sup>1979, 189–195.

Legitimation von Zwangsbefugnis bedürfe der Gerechtigkeitsperspektive nicht. Und genau dieser Schluß steckt im Diktum Höffes, wonach die Einrichtung einer Zwangsmacht «nicht nur aus Selbstinteresse, aus einer Klugheitsüberlegung dritter Stufe geboten», sondern daneben «auch eine Forderung der (als Gerechtigkeit interpretierten) Moral» sei (426).

Wenn der Standpunkt der Moral für eine ausreichende Legitimation der Zwangsbefugnis nicht unerläßlich scheint, läßt sich weiter fragen, ob er sich wenigstens als unabweislich aufdränge. Daß dies aber nur wieder unter bestimmten Voraussetzungen der Fall ist, kann ohne Schwierigkeiten gezeigt werden:

Schon die Hobbes'schen wie die Hart'schen – empirisch gemeinten – Bedingungen sind zum Teil fragwürdig. Die Behauptung der ungefähren physischen Gleichheit bzw. der Ungleichheiten kompensierenden Koalitionsfähigkeit wird durch notorische faktische Genozide widerlegt. Hinter der anthropologischen Konstruktion beider «Positivisten» steckt, als Prämisse, die Anerkennung einer überpositiven Gleichheit aller Menschen, mithin der Kern des Unparteilichkeitspostulates. Die sittliche Perspektive sitzt, wohl unbewußt und keimend noch, in der Naturzustandskonstruktion sich positivistisch gebender Theorien.

Analoges gilt für den Ansatz Höffes, der die Zwangsbefugnis, wie wir gesehen haben, deshalb für legitimationsbedürftig erklärt, weil sie die Handlungsfreiheit «für den Betroffenen» einschränkt (67). Der bestimmte Artikel ist zweifellos universal zu interpretieren: Gemeint ist jeder Mensch, insofern er von Zwang betroffen werden kann. Doch damit ist jeder Mensch als kritische Instanz für Zwangsvorkehrungen überhaupt anerkannt, ist in der Konsequenz das Unparteilichkeitsprinzip grundgelegt. Denn davon ausgehen, daß jedem Menschen zusteht, Legitimation von ihm betreffenden Zwangsvorkehrungen zu verlangen, bedeutet nichts weniger als allen Menschen einen Status zuzubilligen, welcher eine Verrechnung mit Interessen anderer nicht zuläßt. Die moralische, hier die Gerechtigkeitsperspektive ist von allem Anfang an mit im Spiel, die Herleitung des distributiven Vorteils als oberstes Gerechtigkeitskriterium vorgespurt. Daß am Ende faktische Zwangsmacht «auch eine Forderung der ... Moral sei» (426), ist einleuchtende Konsequenz. Ein Fortschritt gegenüber Rawls Grundlegung der Theorie der Gerechtigkeit unter diesem Aspekt ist auch hier nicht zu verzeichnen.

Das springt ins Auge, wenn wir uns nochmals vergegenwärtigen, daß von einem im Vergleich zu unserem divergenten Menschenbild her die Garantie der individuellen Handlungsfreiheit durchaus nicht oberstes Ziel politischer Vorkehrungen zu sein braucht. Einwandfrei läßt sich dieses Ziel nur für eine geschichtliche Form menschlichen Zusammenlebens aufstellen: für die offene, pluralistische, auf die wertende Auszeichnung bestimmter Lebenspläne und existenzieller Sinnvorstellungen verzichtende Gesellschaft. Mit fundamentalistischen Auffassungen ist sie nicht verträglich, gegen sie aber auch nicht durch bloße Explikation zu verteidigen. Entsprechende Einwände gegen Rawls treffen auch Höffes Theorie. Das gilt überdies für das schon einmal kurz angesprochene Argument der Risikoscheu: Denkbar sind gesellschaftliche Konstellationen, in denen es für die auf den eigenen Vorteil Bedachten durchaus klüger sein kann, den Respekt vor der Freiheit ihrer schwächeren Genossen fallen zu lassen, diese auszubeuten, zu unterdrücken oder gar zu beseitigen. Auch hierfür bietet die Geschichte ausreichend Belege. Und Risikofreudige können diesen Weg auch dann einschlagen, wenn sie unsicher sind, ob er sie zu nachhaltigem Erfolg führe. Gewiß läßt sich ihrem Verhalten mit guten und gewichtigen Gründen begegnen und auch widerstehen, freilich nicht ohne eine sittlich-politische Grundhaltung, die sich anders als im Rekurs auf das aufgeklärte Selbstinteresse und damit auf Klugheitswahlen ausweisen muss.

#### *4. Die Politische Gerechtigkeit im Kontext aktueller Gerechtigkeitsprobleme*

Die Erörterung offener Fragen wäre gründlich mißverstanden, würde ihr unterstellt, sie suche die Politische Gerechtigkeit überhaupt in Frage zu stellen. Die historisch-hermeneutische Verankerung – Höffes Werk erfüllt auf weite Strecken geradezu die Funktion eines Lehrbuches – und die systematische Durchdringung der mit der politischen Gerechtigkeit verbundenen Problematik sind viel zu tiefgründig, die Kraft der Synthese und der kritisch-konstruktive Ertrag zu bedeutend, als daß dies ein sinnvolles Unterfangen sein könnte. Doch auch die hauptsächliche Intention sowie die normative Ausrichtung der Politischen Gerechtigkeit sind im Blick auf die aktuellen und absehbaren politischen Veränderungen und Gefährdungen, in Europa und weltweit, viel zu wichtig. Die Diskussion der Begründungsprobleme bezweckt denn, die Kernvoraussetzung herauszuschälen, auf welcher die Politische Gerechtigkeit letztlich aufruht. Sie tut dies in der hier



nicht weiter zu erläuternden Überzeugung, daß diese Kernvoraussetzung offengelegt und diskutiert werden muß, wenngleich sie sich schließlich nur im Hinblick auf eine ihr selber transzendente, nicht also transzendental rekonstruierbare Instanz begründen, besser vielleicht: sichern läßt.

Hinter das Unternehmen der Politischen Gerechtigkeit ließe sich auf andere Weise ein Fragezeichen setzen: indem man nämlich, die Bedeutung der Theorie im Kontext heute besonders drängender Gerechtigkeitsprobleme untersuchend, zum Schluß gelangt, es hafte ihr in der Tat etwas Unzeitgemäßes an, in anderem Sinne freilich, als Höffe diesen Gedanken selbst erwägt (17f.). Ein entsprechend Fragender müßte sich allerdings davor hüten, den Geltungsbereich der Politischen Gerechtigkeit zu überschätzen<sup>8</sup>; zu explizit grenzt Höffe ihn nicht nur gegen andere Gerechtigkeitsfragen, sondern auch gegen weitere Aspekte der Sozialethik ab, wie sie etwa die Stichworte Solidarität, Wohlwollen, Freundschaft, Liebe, Dankbarkeit andeuten (55–57, 427). Auch das noch junge Bestreben, Gerechtigkeitsaspekte auf das Verhältnis der Menschen zu ihrer natürlichen Umwelt zu beziehen, wird kurz angesprochen, allerdings als aus dem vorgenommenen Problemzusammenhang hinausfallend beiseite gerückt (51f., vgl. 410, 477). Daß es andere als soziale Grenzen für die Handlungsfreiheit gibt, steht fest; doch konzentriert sich die *politische* Gerechtigkeit auf letztere (323).

Ein wichtiges Thema greift Höffe allerdings auf, das den Blickwinkel der Politischen Gerechtigkeit auszuweiten, wenn nicht zu sprengen scheint. Es handelt von der Gerechtigkeit zwischen den Generationen, löst die synchrone durch die diachrone Betrachtungsweise ab (351, 393, 426ff.). Als *Freiheitsproblem* führt es zur Legitimation von Institutionen, welche das gerechtigkeitskonforme Verhalten der jeweils mit Macht- und Drohpotentialen ausgestatteten mittleren Generation gegenüber Kindern bzw. Alten, Gebrechlichen unterstützen (374, Abschn. II.2 und II.3): Eltern versagen Kindern und Großeltern angemessene Handlungsfreiheit darum nicht, weil sie selber einmal in der Rolle der Alten Gegenleistungen ihrer dann erwachsenen Kinder erwarten, bzw.

<sup>8</sup> Das passiert HABERMAS, wenn er Höffe unterstellt, dieser sehe das Zentrum eines gesamtgesellschaftlichen Bewußtseins und einer Selbstprogrammierung der Gesellschaft im politischen System (vgl. O. HÖFFES politische Fundamentalphilosophie. Grenzen des vernunftrechtlichen Normativismus, in: *Politische Vierteljahresschrift* 30 [1989] 327).

die früheren Leistungen ihrer Eltern vergelten (393). «Die Gerechtigkeit besteht hier in einem *Generationentausch* von je einseitigen Freiheitsverzichten» (426).

Die Politische Gerechtigkeit mag zu Recht darauf bestehen, daß es ihr auch zwischen den Generationen um nichts als um die Gewährleistung von Handlungsfreiheit geht, und alltägliche Erfahrung wird bestätigen, daß sie sich dabei eines wichtigen Problems annimmt. Dennoch bleibt ein Unbehagen, weil das Verhalten der jeweils mächtigen Generation (wenn sie sich denn überhaupt zureichend bestimmen läßt) nicht einfach die abstrakte Handlungsfreiheit der beiden anderen Generationen in Frage stellt, vielmehr – und eben damit wird das Familienmodell, d.h. die Beschränkung der Sicht auf jeweils drei Generationen, gesprengt – den durch anthropogene Einflüsse bestimmten Zustand der *natürlichen* Bedingungen der Handlungsfreiheit *nicht abgezahlter* künftiger Generationen beeinträchtigt. Beanspruchte Handlungsfreiheit, die sich auf der Ebene der Freiheitsreflexion mit anderer Handlungsfreiheit durchaus vertragen kann, bringt die faktische Ausübung dieser Handlungsfreiheit durch Beeinträchtigung von deren kulturellen und natürlichen Bedingungen in Gefahr oder macht sie gar gegenstandslos. Eben damit stellt sie den Sinn der als distributiv vorteilhaften Freiheitskoexistenz verstandenen politischen Gerechtigkeit (382, 409) selber in Frage. Das Modell des *Freiheitsstauses* bietet hier keine Lösung mehr an, da die Wirkungen von einseitigen Freiheitsverzichten weit über individuell erlebbare Zeitspannen hinausreichen.<sup>9</sup> Gerechtigkeit gegenüber künftigen Generationen (verstanden als Verzicht auf gewisse Handlungen) zu bedenken, ist im Lichte der zur Zeit erreichten Stufe der wissenschaftlich-technischen Zivilisation mit ihrem immer noch hemmungslos ausbeuterischen Grundzug vordringlich. Das in der Politischen Gerechtigkeit führende Modell der Tauschgerechtigkeit vermag sie nicht zu begründen<sup>10</sup>; eben darum weist die Politische Gerechtigkeit, am angesprochenen Problem reflektiert, über sich selber hinaus. Der Leviathan erhebt sein Haupt neu und streckt es möglicherweise

<sup>9</sup> Ähnlich M. WETZEL: Kann in Höffes Ethik der Politischen Gerechtigkeit eine ökologische Ethik aufgehoben werden? in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990) 603–618.

<sup>10</sup> Das Prinzip des distributiven Vorteils wäre nur unter der Bedingung noch angemessen, daß die Gesellschaft ökologisch korrektes Verhalten sofort und ausreichend prämierte, gleichsam stellvertretend für die kommenden Generationen. Diese Forderung ist grundsätzlich erfüllbar, und zwar – durchaus im Sinne Höffes – durch institu-



höher, als es ihm das Prinzip des distributiven Vorteils gestatten mag. Denn angesichts der notorischen weltweiten Gefährdungen der natürlichen Lebensbedingungen – als durch die Freiheitsreflexion der Politischen Gerechtigkeit nicht erfaßbaren Bedingungen von Handlungsfreiheit überhaupt – wird diese Notwendigkeit zwangsweiser Durchsetzung von Freiheitsverzicht, die jenes Prinzip nicht länger zu legitimieren vermag, zumindest vorstellbar. Der Gedanke meldet sich, es könnte nötig sein, die Polis anders als nur aus Freiheitswesen bestehend aufzufassen, Gerechtigkeit als unverändert oberstes sittliches Prinzip politischer Gemeinschaft neu zu konzipieren.<sup>11</sup> Doch mit diesen Gedanken wird das Gebiet der Politischen Gerechtigkeit endgültig verlassen. Es bietet keinen Anhaltspunkt für den Versuch einer nichtanthropozentrischen Ethikbegründung. Denn Höffes Konzept ist ausschließlich dem Prinzip der Gegenseitigkeit verpflichtet (51f., 384f., Abschn. 12.2, 400f., 427, 448f.), betrachtet demnach nur Verhältnisse, wie sie zwischen wechselseitig verpflichtungsfähigen Freiheitswesen obwalten können.<sup>12</sup> Wenn wirklich «die Testfrage an alle zeitgenössische Ethik» lautete, «ob sie den Belangen einer ökologischen Ethik oder ... den Erfordernissen der Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen ... auch um ihrer selbst willen Rechnung trage und ... dafür eine Legitimation ... zu finden vermag» (Wetzel Anm. 9, 23), dann wäre zu urteilen, daß die Politische Gerechtigkeit *diesen* Test nicht besteht. Indessen scheint ein solcher Anspruch, so wichtig und dringlich das Anliegen, dem er entspringt, auch ist, überzogen: Das Verhältnis der Menschen zu ihrer natürlichen Umwelt ist zentral und prekär zugleich,

tionalisierte Abgeltung. Beispiel hierfür sind die – nach langer Weigerung nun sogar von Bauernverbänden geforderten – Direktzahlungen an Bergbauern für ihre im Interesse der Öffentlichkeit erbrachten landschaftlichen und landwirtschaftlichen Leistungen, die sich über den Verkauf von Produkten nicht ausreichend finanzieren lassen.

<sup>11</sup> Zum Versuch, Gerechtigkeit als *ökologische* Gerechtigkeit zu denken, vgl. B. SITTER: Wie läßt sich ökologische Gerechtigkeit denken?, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 31 (1987) 271–295; auch: In Defence of Nonanthropocentrism in Environmental Ethics, in: *Scientists and Their Responsibility*, ed. by W.R. Shea and B. Sitter. Canton MA, Watson Publishing International 1989, 103–145.

<sup>12</sup> Die Erweiterungsmöglichkeiten, die Wetzel in der Politischen Gerechtigkeit ausmachen möchte, bestehen also nicht: Explizit wird «die Zustimmungsfähigkeit eines jeden zum Legitimationsprinzip erhoben», damit jenes Prinzip gerechtfertigt, «das in der deutschen Diskussion vorherrscht: das von der konstruktivistischen Ethik ... und der Diskursethik ... vertretene Kriterium der *universalen Konsens-* oder *Zustimmungsfähigkeit*» (85).

doch liegt in ihm nicht eine Problematik, die durch jeglichen ethischen Entwurf, der als solcher bestehen will, aufgelöst oder doch wenigstens entfaltet werden müßte.

Richtig bleibt, daß, wenn sittlich-politische Reflexion auf größtmögliche individuelle Handlungsfreiheit zielt, auch Bedingungen solcher Freiheit bedacht werden müssen, die außerhalb des Wirkungskreises des negativen Freiheitstausches liegen. Die entsprechende Reflexion kann diese Bedingungen nicht aus der «Ersten Philosophie des Politischen» (28) heraus entwickeln, wird indessen bei ihr ansetzen, um damit zugleich – von Höffe signalisierte – Grenzen der Politischen Gerechtigkeit zu markieren.

### 5. *Schluß*

Im Blick zurück darf man feststellen, dass Otfried Höffe sein Ziel: die «Neuvermessung des Gerechtigkeitsdiskurses» erreicht hat. Das Problemfeld ist ausgeleuchtet; die zentralen Aspekte sind herausgehoben; traditionelle Fragen gewinnen Kontur durch neue Schattierungen; aktuelle Kontroversen werden geklärt und durch argumentativ bestehende Lösungsvorschläge begleitet; schließlich werden offene Fragen formuliert, wichtige Aufgaben umrissen und – insbesondere im Schlußkapitel, das einen Ausblick auf Strategien politischer Gerechtigkeit bietet – Wege aufgezeigt, auf denen man zu ihrer Auflösung fortschreiten kann. Daß die politische Fundamentalphilosophie an jeder Stelle festen Grund geschaffen hätte, wäre zuviel behauptet; doch überall, wo Fragen bleiben, genießen die vorgebrachten Argumente bzw. die gewählten Grundpostulate hohe Plausibilität. Die Letztbegründung bleibt in der Tat schwach (28), was nichts anderes heißen kann, als daß auch sie noch auf einen notwendigen Grund verweist, der allerdings durch philosophische Reflexion allein nicht einzuholen ist. Am deutlichsten spiegelt sich dieser Umstand vielleicht in der Begründung der Menschenrechte, die ausschliesslich in einem Freiheitstausch von Menschen, nicht also in einer transzendenten Instanz verankert werden. Damit aber erweist sich ihr Grund als prekär: Sie ruht auf Einsicht und Wertwillen von wankelmütigen Wesen. Doch erinnert eben diese Aussage daran, daß der Blick des Menschen allein auf sich selber nicht genügt zur Gewährung und Bewahrung von Freiheit. Das Bestreben der Politischen Gerechtigkeit erreicht mit diesen ganz aus ihm herauswachsenden Überlegungen ein weiteres, wiewohl nicht explizit gestecktes Ziel: Otfried Höffes Werk, um das der künftige Gerechtigkeitsdiskurs

nicht herunkommt, erweist sich als gewichtige Stimme in jenem seit dem neuzeitlichen Aufbruch der Subjektivität unerläßlichen Gespräch, das den Sinn für die Würde des Menschen weckt und bewahrt, diese Würde und den ihr entsprechenden Sinn zugleich als Aufgabe, nicht als vorgegeben begreifend. Die Politische Gerechtigkeit als energischer Antrieb in diesem Gespräch ist eben deshalb höchst modern, zugleich zeitgemäß und notwendig in emphatischem Sinne.

