Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 38 (1979)

Artikel: Politische Gerechtigkeit : Grundzüge einer naturrechtlichen Theorie

Autor: Höffe, Otfried

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883167

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: 09.12.2025

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

Studia Philosophica 38/1979

OTFRIED HÖFFE

Politische Gerechtigkeit – Grundzüge einer naturrechtlichen Theorie

1. Naturrecht heisst die Idee des richtigen Rechts, die sich mittels der Vernunft erkennen lässt (daher auch: Vernunftrecht) und die als normativer Massstab für das gesamte positive Recht fungiert. Es wird aus der Natur des Menschen *und* dem Begriff der praktischen Vernunft begründet (daher kein naturalistischer Fehlschluss), wobei mit Natur der Inbegriff der Voraussetzungen gemeint ist, die dem individuellen und sozialen Handeln grundsätzlich entzogen sind.

2. Seiner Natur nach ist der Mensch ein endliches Vernunftwesen, das zum einen von Trieben und Bedürfnissen abhängt und zum anderen sich selbst Zwecke setzen und diese methodisch realisieren kann.

3. Im Laufe der Philosophiegeschichte sind vor allem zwei Argumentationstypen entwikkelt worden:

3.1. Nach dem teleologischen Denken des *Aristoteles* kann der Mensch erst in der Polis, im Zusammenleben von Freien um des glücklichen Lebens willen, seine natürlichen Begabungen und Intentionen voll realisieren. Eine Polis zu bilden und in ihrem Rahmen die Verständigung mit seinesgleichen zu suchen, ist daher immanente Intention und Aufgabe des Menschen.

3.2. Das *neuzeitliche Denken* setzt bei der Selbstgefährdung der Menschen an. Mit dem Gedankenexperiment des Naturzustandes, d.h. mit der hypothetischen, nicht historischen Annahme eines Zustands der Rechts- und Verfassungslosigkeit (Recht auf alles), wird gezeigt: Sofern die Menschen bloss ihrer freien Willkür folgen, sind Leib und Leben sowie Hab und Gut ständig bedroht; das angenommene Recht auf alles entpuppt sich als Recht auf nichts. Die Überwindung dieses Zustands, die dem Kriterium der praktischen Vernunft genügt, ist eine vernünftige Rechtsordnung: der Zustand wechselseitiger Einschränkung und Sicherung von Freiheit nach streng allgemeinen Gesetzen.

4. Eine solche Rechtsordnung besteht in der Anerkennung von Grundprinzipien menschlichen Zusammenlebens, den Menschenrechten/Grundrechten (persönliche Freiheits- und politische Mitwirkungsrechte). Diese Rechte werden erst durch gewisse wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Bedingungen wirksam, um die man sich deshalb im Rechtszustand kümmern muss (daher Sozialstaat bzw. soziale Menschenrechte).

5. Die durch das Naturrecht legitimierten allgemeinen normativen Leitprinzipien von Recht und Politik werden erst durch ihre Vermittlung mit den jeweiligen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebensverhältnissen konkret. Diese notwendige Vermittlungsaufgabe lässt sich mit Hilfe institutionalisierter wissenschaftlicher Politikberatung methodisch unterstützen.

Korrespondenz: Prof. Dr. Otfried Höffe, route Joseph-Charley, 7, CH-1700 Fribourg

Vorbemerkung

Der Ausdruck ‹Gerechtigkeit› hat zwei verschiedene, aber aufeinander bezogene Grundbedeutungen. Im objektiven Verständnis ist die Gerechtigkeit das höchste normative Prinzip des äusseren Zusammenlebens der Menschen; die Gerechtigkeit ist der fundamentale Massstab und das letzte Kriterium der politisch-sozialen Welt: die Gerechtigkeit als Rechtsidee. Im subjektiven Verständnis ist die Gerechtigkeit eine persönliche Lebenseinstellung, nämlich jene sittliche Grundhaltung im Verhältnis zu den Mitmenschen, nach der man die Forderungen der objektiven Gerechtigkeit habituell und freiwillig, nicht bloss gelegentlich und aus Angst vor Strafen verfolgt: die Gerechtigkeit als Grunddisposition der Person, die Gerechtigkeit als Tugend. (Die subjektive Gerechtigkeit zeigt sich zum Beispiel dort, wo man trotz grösserer Macht oder Intelligenz andere nicht zu übervorteilen sucht, oder dort, wo man sein Tun und Lassen – sei es als Gesetzgeber, Richter oder Lehrer, sei es als Eltern oder Mitbürger – auch dann an der Idee der objektiven Gerechtigkeit ausrichtet, wenn das Recht Lücken und Ermessungsspielräume lässt oder wenn die Durchsetzung seiner Vorschriften höchst unwahrscheinlich ist.)

Ohne die grosse Bedeutung der subjektiven Gerechtigkeit schmälern zu wollen – Gerechtigkeit als Tugend der Bürger ist eine wichtige Schranke gegen das Abgleiten politischer Gemeinschaften in eklatante Unrechtsverhältnisse –, konzentrieren sich die folgenden Überlegungen auf die Gerechtigkeit als objektives Prinzip des äusseren Zusammenlebens, auf die politische Gerechtigkeit als Kriterium jeder Rechts- und Friedensordnung unter den Menschen.

1. Die Idee des Naturrechts

1.1 Seit der Antike steht das «von Natur» (φυσικόν) Rechte methodisch in Antithese zum bloss gesetzten (νομικόν), zum nur positiven Recht (vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* V, 10, 1134 b 18ff.). Mit Naturrecht bezeichnet man im Gegensatz zur rechtspositivistischen Vorstellung, der Gesetzgeber dürfe jede beliebige Regel in den Rang geltenden Rechts erheben,[1] die Idee des *richtigen* Rechts, die Idee der politischen Gerechtigkeit. Diese Idee ist von universaler Bedeutung. Denn an jedes Recht –

gleich ob es sich naturwüchsiger Sitte, ausdrücklicher Vereinbarung oder willkürlichem Erlass verdankt –, an Richtersprüche, Gesetze, selbst Verfassungen oder die «abendländische Wertordnung» lässt sich die Frage stellen, ob das so Gegebene auch sittlich richtig, ob es gerecht sei. Die Frage «Was ist rechtens, was ist gerecht?» ist unabweisbar, und diese Frage hat nicht bloss akademische, sondern auch und zunächst eminent praktische (sittlich-politische) Bedeutung.

Das Problem des richtigen Rechts bzw. der Gerechtigkeit stellt sich weniger deshalb, weil die Komplexität einer Gesellschaft zunimmt. Sein «Sitz im Leben» ist viel eher die Situation, dass durch diachronen oder synchronen Rechtsvergleich, dass durch persönlich erlebten politisch-sozialen Wandel, dass durch interne Wertkonflikte innerhalb von pluralistischen Gesellschaften oder auch durch die Herausbildung offensichtlicher Unrechtstaaten die vorhandene politisch-soziale Grundordnung ihre selbstverständliche Geltung verliert und unterschiedliche Rechts- und Staatsvorstellungen in Konkurrenz zueinander treten.

Die Idee des Naturrechts fordert uns auf, (a) die Konkurrenz – im Unterschied zum Relativismus und zum Nihilismus – überhaupt zu entscheiden, (b) sie – im Gegensatz zum Dezisionismus, zum Empirismus oder zum ethischen Subjektivismus – nicht beliebig bzw. nach Massgabe der bestehenden Verhältnisse politischer Macht oder gesellschaftlicher Überzeugungen und auch nicht durch das «trockene Versichern» subjektiver Evidenz, das persönliche Bekenntnis zu einem «Wertfühlen», einer «Werteinsicht» oder dergleichen, sie vielmehr durch Argumentation zu entscheiden. Dabei wird (c) – im Gegensatz zu Skeptizismus und metaethischem Nonkognitivismus – die These vertreten, die Konkurrenz sei tatsächlich argumentativ entscheidbar.

Nach der Idee des Naturrechts soll die Grundordnung einer politisch-sozialen Gemeinschaft weder der Willkür der Herrschenden noch dem Zufall geschichtlicher Entwicklungen preisgegeben werden. Ebensowenig sollen die fundamentalen politisch-rechtlichen Handlungslegitimationen einfach übernommen, sie sollen vielmehr allererst kritisch geprüft und aufgrund der argumentativ-kritischen Prüfung anerkannt oder aber verworfen werden. Diese argumentativ-kritische Einstellung gegenüber der politisch-sozialen Welt und gegenüber den sie bestimmenden normativen Leitkriterien begründet das Naturrecht[2]. Weil sich diese Denkweise letztlich nicht auf irgendwelche Autoritäten, sondern auf Vernunft beruft, heisst sie auch Vernunftrecht[3].

1.2 Manche Vertreter des Naturrechts definieren es nicht bloss als Vernunftrecht im Gegensatz zum bloss positiven Recht (so der weitere Begriff des Naturrechts), sondern darüber hinaus als ein Recht, das in der Natur, insbesondere der Natur des Menschen, begründet ist (so der engere Naturrechtsbegriff)[4]. Dabei ist unter ‹Natur› allgemein die Gesamtheit der letzten nicht mehr hintergehbaren Voraussetzungen menschlichen Handelns zu verstehen, Voraussetzungen also, die weder durch früheres Handeln noch durch den institutionellen und kulturellen Rahmen des gegenwärtigen Handelns bestimmt sind. Natur ist das am Menschen und seiner Welt, das der persönlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Verfügung von Menschen prinzipiell entzogen ist.

Insoweit sich das Naturrecht auf anthropologische und andere Konstanten beruft, bezeichnet es eine übergeschichtliche Allgemeinheit, die ewig, unveränderlich, für alle Personen und alle Völker zu allen Zeiten gleicherweise gültig ist. Indessen ist es ein wesentliches Merkmal der menschlichen Natur, nicht wie die animalische oder in ganz anderer Weise die göttliche Natur unbeweglich, vielmehr geschichtlich-gesellschaftlich vermittelt zu sein. So bezeichnet das Naturrecht einerseits die der Willkür und Hybris der herrschenden Individuen, Gruppen und Gesellschaften entzogene Unbeliebigkeit politisch-rechtlicher Ordnungen und Gesetze, andererseits deren Offenheit für die von den verschiedenen Verhältnissen und Bedingungen des menschlichen Handelns abhängige Konkretion. Dieser zweite, der geschichtliche Aspekt des Naturrechts ist gerade für die wegen ihrer angeblichen Ungeschichtlichkeit obsolet gewordene aristotelisch-thomistische Tradition selbstverständlich[5]. Im folgenden sollen die übergeschichtliche und die gesellschaftlich-geschichtliche Seite des Naturrechts nicht als konkurrierende Ansätze, vielmehr als einander ergänzende Aspekte und Teile *einer* umgreifenden Naturrechtsidee entwickelt werden.

1.3 Obwohl nach dem Zweiten Weltkrieg das Naturrecht eine weltweite Renaissance erfuhr[6] und obwohl auch einige der neuesten Beiträge zur Gerechtigkeitstheorie von seiten der normativ-analytischen Ethik die Tradition des Naturrechts zumindest implizit fortführen (etwa Rawls[7]), muss doch heute die Idee des Naturrechts als weitgehend diskreditiert gelten, und dies aus mannigfachen Gründen: Die einen sind schon gegenüber der Vorstellung skeptisch, es gäbe nicht mehr hintergehbare Voraussetzungen

menschlichen Handelns. Andere behaupten, selbst wenn es sie gäbe, so habe doch die Ableitung von Handlungsnormen aus Sätzen über die dem menschlichen Handeln vorgegebene Natur die Struktur eines naturalistischen Fehlschlusses[8] bzw. der Sein-Sollens-Metabasis, so dass die Ableitung schon aus rein formalen Gründen unhaltbar sei[9]: Nach der bis auf Aristoteles zurückgehenden Theorie des praktischen Syllogismus ist es nämlich unmöglich, normative Sätze ausschliesslich aus deskriptiven Sätzen, Sollens-Sätze ausschliesslich aus Seins-Sätzen abzuleiten. Wieder andere bestreiten es, dass allgemeine oder übergeschichtliche Grundsätze der menschlichen Lebenswirklichkeit in ihrer mannigfachen geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingtheit gerecht werden könnten[10]. Weitere Kritiker sprechen von ideologischen Funktionen, von Leerformeln und von Scheinbeweisen (H. Kelsen[11], E. Topitsch[12]).

Im folgenden soll nicht das ganze historische Spektrum naturrechtlicher Theorien entfaltet, sondern eine Naturrechtstheorie skizziert werden, die den methodisch-grundsätzlichen Einwänden nicht ausgesetzt ist, also tatsächlich von unhintergehbaren Voraussetzungen menschlichen Handelns ausgeht, den naturalistischen Fehlschluss vermeidet und auch der Verkürzung oder Vergewaltigung geschichtlich-gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit entgeht.

2. Über die Natur des Menschen

Unabhängig von allen Unterschieden zwischen den verschiedenen Individuen, Gruppen und Weltanschauungen, selbst unabhängig vom jeweiligen Entwicklungsstand der menschlichen Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur ist der Mensch ganz allgemein ein bedürftiges Vernunftwesen bzw. ein vernünftiges Bedürfnis-(Natur-)wesen und darüber hinaus ein Arbeits-, Gesellschafts- und Geschichtswesen. Dieses kennen wir schon aus der eigenen Erfahrung und finden es durch die entsprechenden Wissenschaften (Verhaltensforschung, Sozial- und Kulturgeschichte, Kulturanthropologie, Ethnologie usw.) methodisch erhärtet:

Einerseits hat der Mensch – im Unterschied zu einem reinen Vernunftwesen – Triebe und Bedürfnisse, die zur Befriedigung drängen und deren Mittel der Befriedigung er sich kraft Arbeit selbst beschaffen muss. Dazu gehören primäre, weil elementare Triebe und Bedürfnisse, die sich nicht

erst persönlichen und/oder soziokulturellen Entwicklungen verdanken, weil sie – wie Hunger, Durst, Schlafbedürfnis, Sexualität – physiologisch bedingt sind. Zwar lassen sich solche Triebe und Bedürfnisse je nach Individuum, Gruppe, Gesellschaft und Kultur in unterschiedlicher Form und Stärke gestalten. Man kann sie in ihrer naturwüchsigen Ausprägung belassen oder korrigieren und sublimieren, man kann sie ausdifferenzieren, verstärken oder unterdrücken; vollständig abschaffen lassen sie sich jedoch nicht. Insofern die Erfüllung der Triebe und Bedürfnisse Selbsterhaltung und Glück bedeuten, kann man auch sagen: Indem der Mensch ein Trieb- und Bedürfniswesen ist, hat er ein natürliches Verlangen nach Selbsterhaltung und Glück.

Andererseits steht der Mensch im Unterschied zu reinen Naturwesen zwar unter mannigfachen biologischen Bedingungen; keineswegs ist er absolut frei im Sinne von ‹indeterminiert›. Durch diese Bedingungen ist er aber weder vollständig noch eindeutig festgelegt. Er kann sich vielmehr in ein Verhältnis zu seinen Lebensbedingungen setzen und kraft dieses Selbstverhältnisses die Bedingungen benennen und beurteilen; er kann sie sich aneignen und schöpferisch verarbeiten, er kann sie anerkennen oder verwerfen und sich um ihre Veränderung bemühen. Während Tiere durch spezialisierte Organe und ererbte Verhaltensreaktionen (Instinkte) umweltgebunden sind, ist der Mensch – negativ formuliert – in seinem Organ- und Instinktbereich verarmt und verunsichert, was – positiv gewendet – bedeutet, dass er ohne Erbmotorik und mittels vielseitig verwendbarer Organe seiner Natur nach ein weltoffenes, ein plastisches Wesen mit einem ungewöhnlich weiten Spielraum ist, innerhalb dessen er als Einzelner, als Klein- oder Grossgruppe unterschiedlich sich entwickeln und tätig werden kann. Mit Sprache und Vernunft begabt, kann er sich Vorstellungen vom Lebensnotwendigen, vom Angenehmen, Nützlichen und/oder Guten und Gerechten machen; er kann sich Zwecke setzen, die solchen Vorstellungen entsprechen, und durch sein Tun und Lassen die Zwecke zu realisieren trachten. Dabei kann er erfolgreich sein oder auch, aufgrund widriger Umstände bzw. konkurrierender Bestimmungsgründe, die Zwecke verfehlen. Er kann methodische Verfahren zur Realisierung seiner Zwecke entwickeln und die Verfahren zu Fertigkeiten und Künsten ausbilden.

Der Mensch ist also zugleich Bedürfnis- und Vernunftwesen; er ist ein endliches Vernunftwesen. Man kann es auch so formulieren: Es gehört zur

Natur des Menschen, nicht bloss Natur, sondern auch Sprache und Vernunft zu sein.

Aufgrund der Hilfs- und Erziehungsbedürftigkeit von Neugeborenen und Kindern, aufgrund der Sexualität, der Lebensnotwendigkeit von Arbeit und ihrer Erleichterung durch Arbeitsteilung und Handel, aufgrund der Sprachbegabung (die nicht bloss die Fähigkeit, sondern auch das Verlangen meint, sich anderen mitzuteilen), drängt es den Menschen schon zum Zweck der Erhaltung seiner selbst und seiner Art, dann auch zum sicheren, leichteren und angenehmeren Leben zum Zusammensein mit seinesgleichen. In diesem Zusammenleben werden nicht bloss – durch gemeinsame Arbeit – die Mittel der Befriedigung gewonnen. Es bilden sich ebenso bestimmte Weisen der Befriedigung wie gemeinsame Vorstellungen vom Lebensnotwendigen, vom Angenehmen, Nützlichen, Guten und Gerechten heraus. Das aber wirkt sowohl auf die Triebe und Bedürfnisse als auch auf die Konkretisierung von Sprache und Vernunft zurück. Sobald sich die Triebe und Bedürfnisse erst einmal über das Niveau des physiologischen Existenzminimums erhoben haben und sobald Sprache und Vernunft mehr als blosse Konsistenz und Kohärenz meinen, sind beide Aspekte der menschlichen Natur, die Bedürfnis- sowie die Sprach- und Vernunftnatur, kulturell (gesellschaftlich-geschichtlich) vermittelt. Nicht schon durch biologische Faktoren einerseits und eine gesellschaftlich-geschichtlich abstrakte Sprache und Vernunft andererseits wird man zu einem wirklichen, einem konkreten Menschen. Man wird es erst durch vielfältige kulturelle Vermittlungen, so dass die Variabilität zur Natur des Menschen, so dass die Nichtkonstanz zu den anthropologischen Konstanten grundsätzlich hinzugehört. Der Mensch ist ein offenes, dynamisches Ganzes. Seine Lebensweise ist kein starr vorgegebenes Muster, wohl eine Aufgabe, die der Einzelne in der Gesellschaft mit seinesgleichen in einem nie abgeschlossenen Prozess der Erziehung, Bildung, der Selbstfindung und des Selbstentwurfs näher zu definieren und aus eigenem Antrieb auszuführen hat.

3. Die Notwendigkeit einer politischen Ordnung

Wenn das Naturrecht (im engeren Sinn) im Ausgang von der menschlichen Natur allgemeine Aussagen über die politische Gerechtigkeit gewin-

nen will, der Mensch seiner Natur nach aber ein geschichtlich offenes und kulturell vermitteltes Wesen darstellt – ist das Naturrecht dann nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt? Gewiss lässt sich aus der menschlichen Natur kein konkreter Zweck menschlichen Handelns als allgemein verbindlich ableiten, viel eher die prinzipielle Unmöglichkeit einer solchen Ableitung. Doch stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen es den Menschen überhaupt möglich wird, ihre verschiedenen konkreten Zwecke zu verfolgen. Damit wird ein Meta-Zweck oder Zweck zweiter Stufe gesucht: eine Ordnung des Zusammenlebens, die es den verschiedenen Menschen allererst ermöglicht, ihre konkreten Zwecke (Zwecke erster Stufe) tatsächlich zu verfolgen. Die Legitimation dieses Meta-Zwecks, die Begründung einer politischen Ordnung, die als Rechts- und Freiheitsordnung das Verfolgen konkreter Zwecke sichert, bildet den ersten und grundlegenden Schritt einer Naturrechtstheorie.

Im Laufe der Geschichte sind vor allem zwei Argumentationstypen entwickelt worden. Zunächst die von Sokrates ins Leben gerufene, von Platon, Aristoteles, den Stoikern sowie den christlichen Denkern (Thomas von Aquin, später Suárez) entwickelte *klassische* Naturrechtslehre, dann die von Grotius und Hobbes begründete, von Pufendorf, Thomasius, von Leibniz und Christian Wolff, von Locke, Rousseau, Kant und Fichte weiterentwickelte *neuzeitliche* Naturrechtslehre[13].

3.1 Das klassische Modell: die Polis als Intention und Chance des Menschen. – Der naturalistische Fehlschluss wird vor allem gegenüber der klassischen, hier am Beispiel des Aristoteles erläuterten Tradition des Naturrechts behauptet. Diese Behauptung geht aber schon deshalb fehl, weil sie die neuzeitliche Trennung von (naturalen) Tatsachen und (idealen) Werten voraussetzt; in der klassischen Tradition wird diese Voraussetzung aber gar nicht gemacht, vielmehr – als sachunangemessen abstrakt – unterlaufen. Aristoteles betrachtet die Natur des Menschen nicht als schlicht gegeben, sondern als zugleich aufgegeben.

Ganz allgemein heisst ‹Natur› (φύσις) bei Aristoteles ein Entwicklungsprozess, der mit einem Keim beginnt und erst im Laufe seiner Entfaltung das zur Darstellung bringt, was die Intention und das Wesen der Sache ausmacht (vgl. *Metaphysik* V, 4). So wie zum Beispiel das Wesen eines Baumes weder im jungen Trieb noch im verkrüppelten Exemplar, sondern im ausgewachsenen gesunden Baum voll hervortritt, so gilt es auch für den

Menschen: Das Wesen, die spezifische Leistung und charakteristische Aufgabe des Menschen, sofern er Mensch ist, das ἔργον ἀνθρώπου, wird teleologisch als zweckgerichtetes, nämlich auf die volle Entfaltung (ἐντελέχεια) der grundlegenden humanen Intention und Chance ausgerichtetes Seinkönnen definiert. Dieses Seinkönnen, so die These, soll sich beim Menschen erst im Poliszustand, in einem Zusammenleben von Freien und Gleichen um des vollkommenen, des gelungen-glücklichen Lebens (εὖ ζῆν) willen erfüllen. Nur in der Polis soll es dem Menschen möglich werden, seine volle Wesensform: seine grundlegenden Intentionen, Begabungen und Chancen angemessen zu realisieren.

Dabei kommt die Polisnatur des Menschen im Unterschied zur Natur subhumaner Wesen nicht schon allein aufgrund von biologischen Prozessen zur Offenbarkeit. Es bedarf vielmehr (1) eines geschichtlichen Prozesses der Kulturentwicklung, (2) eines geschichtlichen Ereignisses der Polisstiftung, (3) eines fortwährenden Prozesses der aneignenden Realisierung, der (4) ohne Erziehung und Gewöhnung nicht möglich ist[14].

Die Begründung der These trägt Aristoteles in sehr gedrängten Passagen der *Politik* vor (I, 2, vgl. auch III, 9), Passagen, deren erster Teil (*Pol.* I, 2, 1252 a 6–1253 a 7) als eine dreistufige Genese (Phänomenologie) der Polis aus der menschlichen Sozialnatur zu lesen ist:

Erstens: Weil der Mensch nicht Mensch simpliciter, sondern (a) Mann oder Frau und (b) Herr oder Sklave[15] (neutraler: Mensch mit unterschiedlichen Begabungen für das Arbeitsleben) ist und weil er (c) als Neugeborener und Heranwachsender die Hilfe und Erziehung der Erwachsenen (Eltern) braucht, ist er schon für das blosse *Überleben* der Art (a) und der Individuen (b, c) auf die entsprechenden Formen des Zusammenlebens angewiesen. Die Institutionalisierung dieser dreifachen existentiellen Angewiesenheit der Menschen aufeinander, die Institutionalisierung der drei Elementarbeziehungen konstituiert das Haus (οἶκος), die Grossfamilie.

Zweitens: Als Resultat natürlicher Entwicklung, weil nämlich die Kinder heranwachsen und ihre eigene Familie gründen, verzweigt sich das Haus zum Dorf (im Sinne von Sippe). Als territorial und bevölkerungsmässig grössere Einheit kann das Dorf durch Ausdifferenzierung von Wirtschafts- (Schaffung von Handels-) und Sicherungsfunktionen die Besorgung der Elementarzwecke (Selbst- und Arterhaltung) verbessern und zugleich – etwa durch Dorffeste und eine Dorfversammlung – Zwecke verfolgen, die über das blosse Überleben hinaus in die Dimension des Angenehm- und Gerecht-Lebens reichen.

Drittens: Die Weiterentwicklung zu einer noch grösseren Einheit, die Verbindung von Dörfern (Sippen) zu einer Polis (einem Stadtstaat), ermöglicht es, das Gemeinwesen noch stärker in verschiedene Berufe und Aufgaben auszudifferenzieren und die ausdifferenzierten Funktionen zum Können geregelter Verfahren, zu Künsten (τέχναι) auszubilden. Damit ist nicht nur eine Verbesserung der wirtschaftlichen und der Sicherheitsaspekte des Zusammenlebens verbunden; vielmehr werden auch die «politischen» Ansätze des Dorfes weiterentwickelt, und zwar zu einem gegliederten System öffentlicher Institutionen, das aus Magistraturen, der Volksversammlung und Gerichten besteht und in dem sich die gemeinsamen Vorstellungen vom guten und gerechten Miteinanderleben bilden und realisieren. Dieser funktional gegliederte Zusammenhang der Künste und öffentlichen Institutionen konstituiert aber die Polis (vgl. *Nikomachische Ethik* I, 1, 1094 a 1–b 11).

Im vielfach gegliederten System ‹Polis› werden die Grund- und Sicherheitsbedürfnisse der Menschen zweckmässig erfüllt, und darüber hinaus wird ein gutes und gerechtes Zusammenleben verfolgt. Die Polis ist eine räumliche Gemeinschaft; sie dient dem Schutz der Bürger, der Schlichtung inneren Streits, der Durchführung und Sicherung des Handels; vor allem ist sie dazu da – womit sie alle vorangehenden Bestimmungen als Infrastrukturmomente relativiert und übergreift –, dem Lebensvollzug der Einzelnen in der Gemeinschaft innerhalb des Hauses und der Häuser untereinander auf gelungen-geglückte Weise Wirklichkeit zu geben.

Die Polis ist auch, im neuzeitlichen Sinn des Staates, eine Schutz- und Friedensordnung. Allerdings erschöpft sie sich nicht in dieser mehr negativen Aufgabe, und zwar deshalb nicht, weil der Mensch mehr als ein schutz- und friedensbedürftiges, auch mehr als ein Arbeits- und Sexualwesen ist. Nicht schon in der Verbindung von Mann und Frau, dann Eltern und Kindern, nicht schon in einer arbeitsteiligen Wirtschaft und deren innerem und äusserem Schutz kommt der Mensch zu sich. Das Zusichselbstkommen gelingt ihm vielmehr erst dort, wo er diese Bedingtheiten des Lebens realisierend anerkennt (statt sie zu überspringen) und sie zugleich transzendiert, indem er sie in ein Dasein integriert, das nicht bloss dem Überleben, sondern dem gelungenen, dem glücklichen und gerechten Leben dient.

Dass der Mensch auf das Zusammenleben mit seinesgleichen angewiesen ist und dieses Zusammenleben sich erst in einem Gemeinwesen von

Freien und Gleichen erfüllt: in diesem genetisch explizierten Tatbestand liegt die präzise Bedeutung der politischen Natur des Menschen und damit die aristotelische Begründung einer Rechts- und Freiheitsordnung, die die Gerechtigkeit stiftet und zugleich die Selbstverwirklichung der Bürger, das gelungen-glückliche Leben in Häusern und Geschlechtern, ermöglicht (vgl. *Pol.* III, 1280 b 30–35).

‹Naturrecht› bezeichnet deshalb in der politischen Philosophie des Aristoteles *zuallererst* (auch wenn Aristoteles den bei ihm überhaupt selten verwendeten Ausdruck ‹Naturrecht› dabei nicht nennt) die Intention und gleichzeitige Aufgabe des Menschen, durch das Zusammenleben von Freien und Gleichen, durch die Polis, das Niveau eines Gemeinwesens zu gewinnen, das das gerechte und glückliche Leben seiner Mitglieder ermöglicht. Es besagt ganz allgemein, dass es dem Menschen letztlich nicht auf Selbstbehauptung und Expansion, nicht auf Unterdrückung von und Herrschaft über seinesgleichen, wohl aber auf die Verständigung mit ihnen ankommt.

Man kann diesen Sachverhalt auch neuzeitlich als «subjektives öffentliches Recht» formulieren, um zugleich die – über Aristoteles' expliziten Gedanken hinausgehende – politische Sprengkraft seines normativ-anthropologischen Grundansatzes zu pointieren: Aufgrund seiner Sozialnatur hat der Mensch *als Mensch* (und nicht weil er Mann oder Frau, Grieche oder Barbar usw. ist) das Recht, zum Subjekt seiner politischen Gemeinschaft zu werden.

Naturrecht heisst *weiterhin* das Recht, das sich in einer solchen die Verständigung suchenden Koinonia geschichtlich konkret herausbildet: das aktuale Ethos einer politischen Gemeinschaft. Das Naturrecht ist damit für verschiedene (von den jeweiligen persönlichen und soziokulturellen Bedingungen, Interessen und Sinnvorstellungen abhängige) Ausgestaltung offen.

Das Naturrecht hat also zugleich eine übergeschichtliche und eine geschichtliche Komponente; es fordert sowohl, überhaupt ein Gemeinwesen auf der Grundlage von Verständigung zu etabilieren, als auch, in dem Gemeinwesen je neu diese gemeinsame Verständigung zu suchen und zu realisieren.

Die Polis als strukturell angemessene Lebensordnung des Menschen wird bei Aristoteles nicht nur durch die «natürliche» Entwicklung und Entfaltung der menschlichen Sozialnatur begründet. Sie wurzelt ebenso in

der Begabung des Menschen mit Sprache und Vernunft (λόγος) und in deren Intention und Aufgabe. In einer zweiten Argumentationsreihe, die sich an die erste direkt anschliesst (*Pol.* I, 2, 1253 a 7–18), expliziert Aristoteles die «Natur» der Sprach- und Vernunftbegabung, und zwar – wie die Sozialbegabung – in drei Stufen. Dabei findet sich die erste Stufe – ähnlich wie *ein* Aspekt der ersten Sozialstufe, die Sexualität – schon im vorhumanen Bereich: Während Tiere nur Schmerz und Lust, also momentane individuelle Empfindungen kundtun können (erste Stufe), vermag der Mensch – so die zweite Stufe – Nützliches und Schädliches, also Erfahrungen und Zweck-Mittel-Beziehungen, zu erkennen und mitzuteilen, was über das Momentane und Individuelle hinausreicht und schon etwas Allgemeines bedeutet. Diese zweite Stufe befähigt den Menschen zur Bildung von Interessengemeinschaften (Kriegs- und Handelsbündnisse).

Sprache und Vernunft sind aber nicht an retrospektives und prospektives Denken, an Allgemeinheiten im Dienst partikularer Interessen gebunden. Sie transzendieren den Standpunkt partikularer Interessen und bilden Vorstellungen von einem gemeinsamen Interesse, das heisst vom Guten und Gerechten. Die Gemeinschaft in bezug auf Gut und Schlecht, Gerecht und Ungerecht stellt aber die Polis dar. Das bedeutet: Die Polis ist ihrer Struktur nach die institutionelle Verwirklichung und Vollendung der mit der Sprach- und Vernunftbegabung bezeichneten Intention und Chance des Menschen.

In den Kommunikations- und Interaktionsstrukturen der Polis werden sowohl gemeinsame Vorstellungen von Gut und Gerecht als auch – durch Lob und Tadel, Vorbild und Nachahmen, Erziehung und Gewöhnung – ein Handeln gemäss diesen Vorstellungen gebildet. Ohne die durch das Polisleben vermittelte Erziehung zur sittlichen Tüchtigkeit dagegen ist der Mensch ärger als ein Tier, «das ruchloseste und wildeste aller Wesen und in Liebeslust und Essgier das schlimmste» (*Pol.* I, 2, 1253 a 29ff.). Kurz, das Leben um des gemeinsamen Glücks und um der Gerechtigkeit willen stellt ein natürliches Verlangen des Menschen und zugleich eine Aufgabe dar, die man auch verfehlen kann.

3.2 Das neuzeitliche Modell: Vernünftige Rechtsordnung. – Sowohl aus methodischen Gründen (vor allem wegen des nominalistischen Individualismus der Spätscholastik und wegen des naturwissenschaftlichen Programms einer nicht-finalen Naturbetrachtung) als auch aufgrund spezifi-

scher historischer Erfahrungen (besonders der konfessionellen Bürgerkriege) kehrt das neuzeitliche Denken die teleologische Blickrichtung um und setzt bei der – Aristoteles nicht unbekannten – Gefährdung des Menschen aufgrund seiner Natur an (vgl. Kants anthropologischen Begriff der «ungeselligen Geselligkeit»[16]). Dadurch wird das Naturrecht primär auf eine neue Argumentationsbasis gestellt, sekundär aber auch in seiner Substanz modifiziert.

Die neuzeitlichen Theoretiker des Naturrechts, am deutlichsten Hobbes und Kant, führen ein Gedankenexperiment durch und fragen sich, wie die Situation der Menschen aussähe, sofern die Menschen – ohne jede verbindliche politische Ordnung – nur von ihrer vernünftigen Bedürfnisnatur bestimmt wären. Dieser rein hypothetische (keineswegs historische[17]) Zustand der Rechts- und Verfassungslosigkeit wird Naturzustand genannt. Er schliesst zwar jede verbindliche Herrschaftsordnung, aber nicht notwendig auch jede Sozialbeziehung aus, so dass die folgenden Überlegungen keineswegs an einen anthropologischen Individualismus gebunden, vielmehr auch mit der existentiellen Angewiesenheit der Menschen aufeinander, mit der Sozialnatur, vereinbar sind. Sie gelten nämlich nicht bloss für die Beziehungen zwischen Individuen, sondern ebenso für die Beziehungen zwischen homogenen Kleingruppen (etwa Familien) oder Grossgruppen (zum Beispiel Sippenverbänden).

Im Naturzustand folgt der Mensch seiner freien Willkür. Jeder – sei es ein Individuum, sei es eine Gruppe – kann die von ihm gewählten Zwecke mit den ihm recht erscheinenden Mitteln verfolgen, unabhängig davon, ob er damit nur seinem eigenen Wohlergehen oder auch dem seiner Mitmenschen, ob er allen oder keinem dient. Durch keine öffentlichen Institutionen rechtsverbindlich eingeschränkt, hat jeder, wenigstens im Prinzip, ein Recht auf alles.

Sofern es nun mehr als ein Exemplar oder auch mehr als eine homogene Gruppe der Species Mensch gibt, kann ein solches Wesen nicht umhin, mindestens gelegentlich zur selben Zeit denselben Lebensraum mit seinesgleichen zu teilen und dann in wechselseitigen Einfluss zu geraten. Auch wenn man auf das Zusammenleben nicht hingedrängt wird, sondern es aus sich heraus sucht, gilt: Wer in wechselseitigem Einfluss miteinander lebt, steht grundsätzlich in der Gefahr von Konflikten. Im Unterschied zu liberalen und marxistischen Denkern wäre selbst in einer absoluten Überflussgesellschaft und bei gleichen Interessen die Konfliktgefahr nicht ge-

bannt. Denn man streitet sich nicht allein deshalb, weil es von einer Sache zu wenig Exemplare gibt, sondern – weit grundsätzlicher – weil die Menschen (a) überhaupt Bedürfnisse und Interessen haben, zu deren Befriedigung sie Mittel benötigen, weil sie (b) über die Mittel selbst entscheiden und weil sie (c) angesichts desselben Lebensraumes ihren begehrlichen Blick auf ein und dasselbe Mittel werfen können. Die Konfliktgefahr gründet allein in der freien Willkür, verbunden mit der Gemeinsamkeit des Lebensraumes. Wegen des Fehlens einer angeborenen artspezifischen Tötungshemmung macht das Austragen von Konflikten nicht grundsätzlich vor dem Leben der anderen halt. Dann aber lässt es sich nie ausschliessen, dass sich die Konflikte zum Kampf auf Leben und Tod verschärfen.

Selbst unter gut- und rechtdenkenden, zumal am Wohl ihrer Mitmenschen orientierten Personen oder Gruppen kann es zum Streit kommen, zum Streit nämlich über die *Interpretation* des Guten und Rechten sowie über die Frage, welches Tun und Lassen im Wohlergehen des Mitmenschen liegt. Wegen des Fehlens einer mit Zwangsgewalt ausgestatteten Rechtsordnung gibt es aber keinen autorisierten: keinen gemeinsam anerkannten Richter, der den Streitfall rechtskräftig entscheidet. Jeder ist vielmehr Richter in eigener Sache. Kurz: Solange man sich wechselseitig beeinflusst und dabei ohne öffentlich-rechtliche Ordnung bloss nach dem eigenen Gut- und Rechtdünken handelt, sind weder Individuen noch Gruppen, selbst ganze Völker vor Konflikten untereinander und Gewalttaten gegeneinander sicher. Weder Leib und Leben noch Hab und Gut, überhaupt kein Freiraum persönlicher Lebensführung sind letztlich geschützt.

Es ist offensichtlich, dass niemand diese Perspektive will, jedermann also den Naturzustand zu überwinden trachtet. Den Weg der Überwindung weist das Naturrecht, der Inbegriff der durch Vernunft erkannten und deshalb allgemein gültigen Mittel und Wege, um den Zustand tendentiell gewaltsamer Konfliktlösung, den Zustand des latenten Krieges, nicht bloss vorübergehend, sondern auf Dauer und grundsätzlich zu überwinden. Das Grund-Mittel und damit das Prinzip des Naturrechts ist die wechselseitige Einschränkung und Sicherung der Willkürfreiheit nach einem allgemeinen Gesetz. Nach Hobbes besteht die Lösung in einem vom absoluten Souverän garantierten Friedenszustand, nach Kant in einem Rechtszustand gemäss dem Vernunftbegriff, nicht dem positiven Begriff von Recht, wozu die Übertragung des Gewaltmonopols auf die

Rechtsordnung hinzugehört. Deshalb lautet die erste Forderung des Naturrechts: Verlasse den Naturzustand und errichte den Friedens- bzw. den Rechtszustand.

Genau besehen folgt aus dem Gedankenexperiment ‹Naturzustand› aber bloss die grundsätzliche Bedrohung menschlicher Freiheit (menschlichen Lebens und Glücks), und es folgen weder eine Einsicht in die Defizienz dieses Zustandes noch Kriterien der Überwindung und schon gar nicht Aussagen mit Aufforderungscharakter. Der Übergang vom Naturzustand zum Friedens- bzw. Rechtszustand bedarf eines weiteren methodischen Elementes; der Übergang wird erst aufgrund einer noch zu explizierenden normativen Prämisse argumentativ triftig. Aufgrund dieser genuin normativen (ethischen), nicht (deskriptiv-)anthropologischen Prämisse wird auch im neuzeitlichen Modell des Naturrechts der naturalistische Fehlschluss vermieden. Die normative Prämisse lautet bei Hobbes und Kant unterschiedlich[18]:

a) Sofern man mit *Hobbes* den Menschen letztlich individualpragmatisch motiviert sieht, liegt der Beweggrund, den Natur- und Kriegszustand zu überwinden, im Streben nach Selbsterhaltung und Glück. Der Beweggrund zur Überwindung enthält in sich aber noch nicht den Begriff (den allgemeinen Weg) der Überwindung. Dazu bedarf es der Vernunft (reason), die Hobbes als richtiges Rechnen mit allgemeinen Namen unter Ausschaltung der Leidenschaft des Rechnenden (*Leviathan* I, 5) bestimmt. Die Vernunft sieht die grundsätzliche Defizienz des Kriegszustandes ein und erkennt zugleich im Friedenszustand die grundsätzliche Überwindung dieser Defizienz. Allerdings hat die Vernunft keine handlungsbestimmende Kraft. Sie ist ein rein theoretisches Vermögen. So bedarf es einer affektiven Disposition zum Frieden, die Hobbes aus drei natürlichen Leidenschaften konstituiert sieht: aus der Furcht vor einem gewaltsamen Tod, aus dem Verlangen nach den zu einem glücklichen Leben erforderlichen Dingen und aus der Hoffnung, sich diese Dinge durch Anstrengung wirklich zu verschaffen (*Leviathan* I, 13).

Die naturrechtliche Forderung, den Kriegszustand zu verlassen und den Friedenszustand zu errichten, wird durch die allgemeine Vernunft erkannt und durch individualpragmatisch definierte Klugheit zum Beweggrund persönlichen Handelns gemacht. Die Friedensforderung erhebt sich aufgrund einer Konvergenz von Vernunft (principium diiudicationis) und Leidenschaft (principium executionis): Während im Naturzu-

stand individuelle Selbsterhaltung und persönliches Glück permanent und radikal gefährdet sind, garantiert der Friedenszustand das, was jeder Einzelne für sich persönlich will, ein sicheres Überleben sowie einen persönlichen Freiraum für die Suche nach dem Glück. Die wechselseitige Einschränkung und Sicherung von Freiheit beinhaltet eine wechselseitige Übertragung von Rechten; sie kann deshalb auch als (Gesellschafts-)Vertrag bezeichnet werden.

Damit der Vertrag nicht ein blosses gegenseitiges Versprechen bleibt, das man bei der nächstbesten Gelegenheit bricht, übertragen nach Hobbes alle Personen ihre Rechte auf einen Repräsentanten, den (monarchischen, aristokratischen oder demokratischen) Souverän, der – keinem Gesetz unterworfen (legibus absolutus) – alle staatliche Gewalt hat und kraft dieses Gewaltmonopols den inneren (und äusseren) Frieden garantieren soll.

Bei dieser zu einem untragbaren Absolutismus führenden Argumentation übersieht Hobbes, dass der Souverän (Repräsentant) selbst nicht der *über* allen Kontroversen stehende rein unparteiische Dritte, sondern dass er mindestens teilweise selbst Partei ist: Hobbes' Lösungsvorschlag für den Naturzustand ist keine streng universale (grundsätzliche), sondern eine an partikulare, keineswegs notwendige empirische Randbedingungen gebundene Lösung.

b) *Kant* beurteilt den Naturzustand weder, wie Hobbes, nach dem Zusammenspiel von Vernunft und individualpragmatischer Perspektive, noch, wie der Utilitarismus, nach dem sozialpragmatischen Kriterium, dem allgemeinen Wohlergehen. Sein Massstab ist in begrifflicher wie in motivationaler Hinsicht nur die praktische Vernunft selbst: Das Gedankenexperiment Naturzustand führt zu einem inneren Widerspruch. Die Annahme unbegrenzter Willkürfreiheit, das Recht auf alles, entpuppt sich bei näherer Analyse als Recht auf nichts. Die Grenzen menschlicher Freiheit kommen nicht von ausserhalb der Freiheit. Sie liegen weder in der Güterknappheit noch in Wachstumsgrenzen und auch nicht in der – eventuell selbst ökonomisch bedingten – Depravation des Menschen allein. Sie gründen vielmehr schon in der Freiheit selbst. Ohne eine gleichzeitige Einschränkung und Sicherung von Freiheit nach Massgabe allgemeiner Gesetze, ohne eine verbindliche Rechtsordnung, die sich gegebenenfalls mit Zwang verbindet, ist die Freiheit von jedermann jederzeit der Gefahr der Vernichtung ausgesetzt.

Die Errichtung des Rechtszustandes ist bei Kant unbedingt oder sittlich gesollt, und zwar deshalb, weil allein der Rechtszustand jene Antwort auf die permanente Konfliktbedrohung im menschlichen Zusammenleben ist, die dem Anspruch der (praktischen) Vernunft auf Objektivität und allgemeine Gültigkeit genügt. Der Rechtszustand, verstanden als die wechselseitige Einschränkung und Sicherung von Freiheit nach einem streng allgemeinen, nach einem universal gültigen Gesetz, gilt hier als eine normative Idee der praktischen Vernunft, das heisst als letzter Massstab zur Beurteilung der Rechtmässigkeit positiven Rechts. Er ist selbst *das* Gerechtigkeitsprinzip oder *die* politische Grundnorm, nämlich die Vernunftidee des Zusammenlebens.

Die These der klassischen politischen Philosophie, der Mensch sei von Natur aus zur politischen Gemeinschaft bestimmt, findet durch die neuzeitliche Argumentation eine neue Deutung und Begründung. Der Mensch ist insofern und aus dem Grund von Natur aus ein politisches Wesen, als er sich – wegen der nicht hintergehbaren Konfliktmöglichkeit und wegen des ebensowenig aufhebbaren Mangels an Instinktsicherung – im blossen Naturzustand im latenten Krieg und in Furcht vor einem gewaltsamen Tod befindet, eine Situation, die er nur dadurch grundsätzlich überwindet, dass er sich mit seinesgleichen zu einer rechts- und friedenssichernden politischen Ordnung zusammenschliesst. Eine solche Ordnung zu errichten heisst, jene Selbstgefährdung durch seinesgleichen institutionell zu bändigen, die im naturalen Begriff der menschlichen Natur steckt und zu deren Bändigung der Mensch gemäss seiner Vernunftnatur auch aufgerufen und befähigt ist. Als Vernunftwesen kann der Mensch die Gefährdung einsehen sowie das sittliche bzw. das Vernunftprinzip der Überwindung, den Rechtszustand, sowohl erkennen als auch in geeigneten Institutionen realisieren.

4. Politische Gerechtigkeit als Rechts- und Sozialstaatlichkeit

4.1 Rechtsstaat. – Mit dem Begriff der wechselseitigen Einschränkung und Sicherung von Freiheit nach einem streng allgemeinen Gesetz, das alle in gleicher Weise verpflichtet, ist das a priori-Prinzip des Naturrechts gefunden: das letzte Kriterium zur Beurteilung der Sittlichkeit (Vernünf-

tigkeit)[19], nicht der positiven Geltung und auch nicht der Wohlfahrtsgemässheit öffentlicher Zwangsgesetze. Es betrifft nicht bloss Gesetze erster Ordnung (Gebote, Verbote, Verfahrensvorschriften), sondern auch Gesetze zweiter Ordnung (Regeln zur Lösung von Streitfällen und Vorschriften über die Entstehung und Veränderung von Gesetzen).

Das Prinzip gibt sich nicht damit zufrieden, dass Gesetze auch Gesetze sind, das heisst ohne Eigennamen formuliert werden. Es fordert auch, dass die Gesetze von Grundsätzen bestimmt sind, die als universal gültig gedacht werden können. Solche sittlichen Grundsätze oder Leitprinzipien der politisch-sozialen Welt sind der direkte Gegenstand des Rechtskriteriums. Das neuzeitliche Naturrecht besteht deshalb (1) aus dem höchsten Rechtskriterium und (2) aus der Gesamtheit der von ihm bestimmten sittlichen Grundsätze.

Solche Grundsätze unternehmen es, das eine a priori-Prinzip gemäss den verschiedenen Grundaspekten der politisch-sozialen Welt aufzufächern. Sie bedeuten die universalen Bedingungen der gegenseitigen Einschränkung und Sicherung von Freiheit, das heisst der gegenseitigen äusseren Anerkennung von Personen. Weil es sich um universale Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens handelt, kommen sie dem Menschen vor und unabhängig von jeder individuellen oder öffentlichen Handlung zu. Sie heissen deshalb auch Menschenrechte: angeborene, natürliche, unveräusserliche und unverletzliche Rechte des Menschen als Menschen. Allerdings werden sie nur in dem Mass geschichtlich wirksam, wie sie von einer politischen (Rechts- und Verfassungs-)Ordnung aufgegriffen und garantiert werden. Das Naturrecht begnügt sich deshalb nicht, gewisse Menschenrechte bloss zu proklamieren oder zu deklamieren. Es fordert auch aus sich heraus dazu auf, sie als Grundrechte und/oder als normative Leitprinzipien zum festen Bestandteil der Rechtsordnung zu machen, es fordert ihre Institutionalisierung, ihre Positivierung heraus.

Die Menschenrechte bezeichnen grundsätzliche Grenzen jeder sich tendenziell absolut setzenden Staatsgewalt, sie stellen ebenso das kritische Korrektiv gegenüber totalitären Souveränitätsanmassungen einer monarchischen oder aristokratischen oder demokratischen Politik dar.

Die rechtliche Institutionalisierung der Menschenrechte geschieht durch ein Bündel von Vorsichtsmassregeln und Schutzvorkehrungen. Dazu gehören etwa:

1. die Anerkennung der Menschenrechte nicht nur in Form von Tole-

ranzen oder unverbindlichen Absichtserklärungen, sondern ihre Aufnahme als rechtsverbindliche Grundrechte und normative Leitprinzipien in die (geschriebene oder ungeschriebene) Verfassung;

2. die Bindung der Gesetzgebung an die Verfassung sowie die Überprüfung dieser Bindung durch eine Verfassungsgerichtsbarkeit, die sowohl die an der Legislative beteiligten Parteien als auch die Gesetze auf ihre Verfassungskonformität hin überprüft;

3. die Bindung der Regierung und der Verwaltung an die verfassungskonformen Gesetze und die Überprüfung dieser Bindung durch die Verwaltungsgerichtsbarkeit;

4. die Gewaltenteilung, das System der «checks and balances», dabei vor allem unabhängige Gerichte und Richter sowie eine wirksame Opposition.

Einige Beispiele von Menschen- und Grundrechten:

1. Die elementaren Voraussetzungen des Gebrauchs der Handlungsfreiheit sind Leib und Leben. Das Recht sorgt primär nicht dafür, dass man am Leben bleibt und dass man nicht – wegen Krankheit, eines Unfalls oder des Alters – stirbt oder gebrechlich wird, wohl aber dafür, dass Leib und Leben vor Eingriffen der Mitmenschen und des Staates geschützt werden. Das entsprechende Grundrecht der Unverletzlichkeit von Leib und Leben fordert (a) in bezug auf die Mitmenschen Verbot von Mord und Todschlag, von Vergewaltigung, körperlicher Verstümmelung und Misshandlung, auch vor psychischer Unterdrückung und (b) in bezug auf den Staat Schutz vor willkürlicher Verhaftung und Bestrafung (so das verfassungsgeschichtlich wohl älteste Grundrecht: habeas corpus), dann auch Verbot von grausamen Strafen und von Folter.

2. Eine weitere Grundvoraussetzung zur Realisierung von Freiheit ist die Möglichkeit, Sachen zu gebrauchen, das heisst Eigentum zu haben. Damit ist noch nichts darüber ausgesagt, *wie* man konkret Eigentum erwerben und *was* man als Eigentum erwerben darf. Das Rechtsprinzip gebietet nur, überhaupt den Erwerb von Eigentum zuzulassen und das Erworbene unter öffentlichen Schutz zu stellen, also einerseits Diebstahl und Raub, andererseits willkürliche Enteignung zu verbieten.

3. Insofern ein politisches Gemeinwesen eine Verfassung, Gesetze und eine Regierung braucht, das Prinzip der gleichen Freiheit, aber politische Diskriminierungen (eine politisch minderwertige Unterschicht) und Privilegierungen (eine politisch höherwertige Oberschicht)[20] verbietet, gebie-

tet es – positiv gewendet – freie (sei es direkte, sei es durch Repräsentanten vermittelte) Mitbestimmung bei Verfassungsgebung, Gesetzgebung und Regierung sowie Gleichheit in bezug auf diese Mitbestimmung. Da diese gleiche staatsbürgerliche Freiheit aber das Wesensmerkmal der Demokratie als Staatsform ausmacht, kann man pointiert sagen: Die Demokratie als Staatsform hat den Rang eines Menschenrechts. Die Menschenrechte haben nicht bloss die Funktion, demokratische Politik durch Selbstbegrenzung zu legitimieren. Sie stellen auch die Legitimation der Demokratie als Staatsform dar[21].

Allgemein gesprochen: Das Naturrecht legitimiert ebenso persönliche Freiheitsrechte (vgl. G. Jellinek: status passivus[22]) wie politische Mitwirkungsrechte (vgl. status activus), ferner die persönliche (nicht die wirtschaftliche) Komponente innerhalb der wirtschaftlichen Freiheit.

Ein Gemeinwesen, das diesen Grundsätzen verpflichtet ist, das sie also nicht bloss in ein Verfassungsdokument aufgenommen, sondern zur politischen Substanz des Gemeinwesens gemacht hat, nennt man einen Rechts- und Verfassungsstaat oder eine Republik (im Vernunftsinne dieser Begriffe). Das einen solchen Staat fordernde Naturrecht lehnt ebenso Diktatur und Despotie wie Anarchie ab.

Diese Einsicht ist für Verfassungsgebungen, Verfassungsvergleiche oder Verfassungsrevisionen, dann auch für eine internationale Rechts- und Verfassungsordnung wesentlich: Der politische Grundkonflikt heisst keineswegs, wie es uns in den letzten Jahren und Jahrzehnten eingeredet wurde, Sozialismus versus Kapitalismus bzw. Freiheit versus Sozialismus. Er heisst vielmehr Rechts- und Verfassungsstaat versus Diktatur auf der einen und versus Anarchie auf der anderen Seite. Eine Besinnung auf diesen Tatbestand kann dazu beitragen, die für die westlichen Industriegesellschaften diagnostizierte Orientierungs- und Sinnschwäche zu überwinden; sie kann helfen, den Einzelnen und den Gruppen politische Identität zu stiften, dem Staat innere Anerkennung, das heisst Legitimität, zu verleihen und der Aussenpolitik eine Dimension zu eröffnen, die über das nackte Überleben und das wirtschaftliche Wohlleben hinaus in den Bereich des Sittlichen reicht.

4.2 Sozialstaat. – Wenn es einer politisch-sozialen Ordnung mit den persönlichen und den politischen Grundrechten ernst ist, dann muss sie sich auch um jene generell gültigen empirischen Bedingungen kümmern,

mit deren Hilfe man seine Grundrechte überhaupt oder aber wesentlich leichter realisiert, bzw. um jene Bedingungen, die die Realisierung unmöglich machen, verhindern oder erschweren: um die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen der Grundrechte, um jenes Mass an Bildung, freier Zeit, an Einkommen, Vermögen usw., die es erlauben sich um Leib und Leben, um Eigentum, um die Belange des Gemeinwesens usw. zu kümmern. Sofern aber Armut und Unwissenheit, sofern eine erschöpfende und abstumpfende Arbeitsweise und Arbeitsdauer und anderes deutliche Hindernisse für die tatsächliche Realisierung der Grundrechte sind, fordert uns das Naturrecht auf, für deren Beseitigung oder wenigstens Milderung Sorge zu tragen. Die positive Rechtsordnung muss Verantwortung für die Rahmenbedingungen übernehmen, unter denen Einkommen, Vermögen, Bildung, soziale Stellung usw. erworben, verwendet und weitergegeben werden, für die Rahmenbedingungen der Berufswelt, für Situationen wie Alter, Krankheit, Unfall usw.

Im Gegensatz zu manchen Kritikern und auch Verteidigern der Rechts- und Verfassungsstaatlichkeit[23] steht diese keineswegs im Widerspruch zur Sozialstaatlichkeit, fordert sie vielmehr heraus. Allerdings dürfen die sogenannten sozialen Grundrechte (vgl. status positivus) keineswegs bloss auf Kosten der persönlichen Freiheitsrechte und der politischen Mitwirkungsrechte verfolgt werden. Denn sie sind als Bedingung ihrer Realisierung, nicht aber als deren Beeinträchtigung oder gar Zerstörung naturrechtlich legitimiert. Die sozialen Grundrechte begründen deshalb auch keinen Anspruch auf Versorgung als solche (Wohlfahrtsstaat), sondern einen Anspruch auf Ermöglichung und Schutz persönlicher und politischer Freiheit (freiheitsfunktionalen Sozialstaat).

5. Konkrete Gerechtigkeit in komplexer Gesellschaft

5.1 Die aus den Prinzipien der Rechts- und Sozialstaatlichkeit folgenden Grundrechte und normativen Leitprinzipien gebieten nur zum Teil unmittelbar ein Tun und Lassen. Es finden sich dabei ebenso Grundsätze, die erst eine regulative und noch keine operationale Bedeutung haben. Dies gilt insbesondere für die demokratiefunktionalen Aspekte und für die sozialstaatliche Komponente der Menschenrechte. Dort aber, wo den Menschenrechten noch keine operationale Bedeutung zukommt, haben

sie den methodischen Status allgemeiner normativer Kriterien, auf die das Gemeinwesen sittlich verpflichtet ist; es sind Kriterien im Sinne von Fundamentalnormen oder Normen zweiten Grades. Nach ihrer Massgabe sind die entsprechenden wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Verhältnisses wahrzunehmen, zu beurteilen, zu entwerfen und einzurichten, ohne dass die Grundsätze genau angeben, was aus ihnen für die Bereiche der Presse oder der Bildung, des Strafvollzugs oder der Wirtschafts- und Arbeitswelt an bereichsspezifischen Normen (Normen ersten Grades) folgt und wie man die Menschenrechte als das hier und jetzt politisch Gerechte konkret verwirklicht.

So steht zum Beispiel das Pressewesen unter den Leitkriterien der Pressefreiheit, des Schutzes der Jugend und der persönlichen Ehre sowie – aufgrund der demokratiefunktionalen Bedeutung der Presse – unter dem Demokratiegebot. Gemäss diesen Grundsätzen ist das Pressewesen mit seinem gesamten, höchst komplexen funktionalen Zusammenhang von Beziehungen zu regeln. Überdies stellen die genannten Grundsätze insgesamt ein notwendiges, keineswegs schon das zureichende Prinzip dar. Ohne weitere Kriterien technischer, wirtschaftlicher und sozialer Natur lässt sich ein konkretes Pressewesen nicht konstituieren.

Die Vermittlung von Grundsätzen der Rechts- und Sozialstaatlichkeit mit den weiteren Kriterien sowie vor allem mit den geschichtlich konkreten, deshalb auch geschichtlich veränderlichen Lebensverhältnissen ist die ständige Aufgabe eines der konkreten Gerechtigkeit verflichteten Gemeinwesens. Diese Vermittlung ist nur unter Voraussetzung einer Kenntnis der entsprechenden Lebensverhältnisse (der heutigen Pressewelt, des gegenwärtigen Bildungswesens, der Rechtspflege, der Wirtschafts- und Arbeitswelt) möglich, einer Kenntnis, die sich sowohl auf die allgemeinen Gesetzlichkeiten als auch auf die jeweiligen Randbedingungen erstreckt.

In einer zunehmend komplexen Welt lassen sich diese Kenntnisse nicht ohne die methodische Erforschung der entsprechenden Wirklichkeit gewinnen, so dass eine naturrechtliche Theorie der Gerechtigkeit aus sich heraus auf die Zusammenarbeit mit den relevanten Einzelwissenschaften: mit den Rechts- und Wirtschaftswissenschaften, den Sozialwissenschaften, der Psychologie und Pädagogik verweist. Deshalb gehört die institutionelle Vermittlung von (naturrechtlich legitimierten) Gerechtigkeitsprinzipien mit der entsprechenden einzelwissenschaftlichen Sachkompetenz zu den Wirklichkeitsbedingungen von Gerechtigkeit in einer komplexen Gesellschaft hinzu.

5.2 Man betrachtet Gerechtigkeitsprinzipien häufig als einen idealen Plan, den man schrittweise verwirklichen, oder als ein ideales Vorbild, das man getreu abbilden soll. Eine solche Betrachtungsweise halte ich für methodisch falsch, was sich mit Hilfe einer Analogie erläutern lässt. Die Grundsätze der Gerechtigkeit verhalten sich zur politisch-sozialen Wirklichkeit nicht wie der ideale Entwurf eines Hauses zum tatsächlichen Bauen, wobei sich beim Bauen unvorhergesehene, vielleicht leichtfertig übersehene Schwierigkeiten (der Statik, der Finanzierung usw.) auftun können, was eine Veränderung des ursprünglichen Plans veranlasst. Die Grundsätze der Gerechtigkeit verhalten sich vielmehr zur politisch-sozialen Lebenswirklichkeit wie die normativen Kriterien für den Plan, wie die Forderungen nach Wohnlichkeit, Bequemlichkeit, Wärme- und Lärmschutz zum Entwurf des Plans und seiner Durchführung. Die Gerechtigkeitsprinzipien sind weder ideale Pläne noch konkrete Utopien, aus denen man rechtliche Normen oder institutionelle Strukturen unmittelbar deduzieren könnte. Deshalb lässt sich auch der Vorwurf entkräften, die Aussagen des Naturrechts seien wirklichkeitsfremd. Gewiss begründet das Naturrecht Grundsätze, und diese Grundsätze sind allgemein. Aber die Qualität des Allgemeinen gehört zu jedem Grundsatz. Gleichwohl sind die Grundsätze nicht wirklichkeitsfremd, und zwar deshalb nicht, weil sie keine dogmatischen Vorbilder für die Wirklichkeit sind, vielmehr normativ-kritische Massstäbe, nach denen in Zusammenarbeit mit empirischen Erkenntnissen die politisch-soziale Welt zu beurteilen, zu legitimieren oder zu disqualifizieren und entsprechend zu gestalten ist.

5.3 Die Konkretisierung der naturrechtlich begründeten Grundsätze geschieht nicht nach dem Muster ‹Abbildung eines Vorbilds› oder ‹Durchführung eines Plans›, sondern als ein – in der Regel mühsamer, höchst komplizierter und seines Erfolgs keineswegs sicherer – Beurteilungsprozess. Wegen einer immensen Steigerung des empirisch-analytischen Wissens und der entsprechenden wissenschaftlichen Kapazitäten kann sich dieser Beurteilungsprozess der wissenschaftlichen Unterstützung, der institutionalisierten wissenschaftlichen Politikberatung, versichern. Und wegen der Komplizierung der zeitgenössischen Lebensverhältnisse ist diese Unterstützung auch unerlässlich.

Eine solche Politikberatung beschränkt sich nicht auf Vorschläge für inkrementale Verbesserungen (vgl. Popper)[24] oder für Krisenmanage-

ment. Auch wenn sie durch krisenähnliche Entwicklungen ausgelöst sein mag, verfällt sie doch nicht in einen punktuellen und grundsatzlosen Interventionismus, der den je auftretenden Problemen und ihrer krisenhaften Zuspitzung immer bloss nachläuft. Als grundsätzliche Beratung, als Konzeptplanung institutionalisiert, sucht sie vielmehr die Probleme in ihrem Zusammenhang zu sehen und nach Massgabe normativer Leitideen, vor allem der Grundsätze der Rechts- und Sozialstaatlichkeit, zu lösen.

Eine solche konzeptorientierte wissenschaftliche Politikberatung ist in ihrer *Infrastruktur* durch *wissenschaftliche Rationalität* bestimmt. Durch das Ineinandergreifen der verschiedenen einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse gelangt man über den Weg von Problemanalyse und Zielbestimmung in produktiver Synthese zu konstruktiven Entwürfen.

Die darin eingebundene Zielplanung lässt sich aber nicht auf wissenschaftliche Rationalität reduzieren. Im Gegensatz zu den verschiedenen Varianten von Technokratie und Szientismus ist die Zielplanung ganz wesentlich durch Impulse aus dem politischen Raum, sie ist durch die praktischen Bedürfnisse, Interessen und Zielvorstellungen der Betroffenen sowie durch normative Grundsätze mitbestimmt, Grundsätze, die die Planung in konstitutionellen Demokratien meist schon der Verfassung entnehmen kann. Die (naturrechtlich begründeten und in den Verfassungen niedergelegten) Grundsätze bedürfen jedoch der näheren Interpretation und lassen überdies unterschiedlichen politischen Zielvorstellungen Raum. Deshalb kann die genaue Bestimmung der Ziele nicht lediglich als ein Ableiten aus übergeordneten, noch vagen Zielvorstellungen verstanden werden. Im Ausgang von der Situation legitimer Zielkontroversen hat die Politikberatung vielmehr die Aufgabe, Zielvorstellungen zu erarbeiten, die nicht bloss in sich konsistent, präzis und realisierbar sind sowie mit den Grundsätzen konform gehen, daher einer eventuellen verfassungsgerichtlichen Überprüfung standhalten. Die Politikberatung muss darüber hinaus Zielvorstellungen erarbeiten, die die Grundlage eines gesellschaftspolitischen Konsenses abzugeben versprechen.

Durch die Aufgabe, auch einen Zielkonsens zu erarbeiten, obwohl sie für ihn nicht entscheidungskompetent ist, wird die wissenschaftliche Politikberatung zu einem Kommunikationsprozess, in dem ein Konsens erprobt wird. Die Konzeptplanung muss nicht nur rationale Möglichkeiten entwerfen, sondern auch politische Vorgaben aufgreifen und diese experi-

mentell zu einem aufgeklärten Konsens forttreiben. Dabei sind die Ausdrücke ‹erproben› und ‹experimentell› emphatisch gemeint. Konzeptorientierte Politikberatung ist ein Experiment, dessen Ergebnis zeigen soll, was in der jeweiligen gesellschaftspolitischen Situation an solchen Handlungsentwürfen möglich ist, die unter den (naturrechtlich legitimierten) Kriterien politischer Gerechtigkeit sowie unter den Gesichtspunkten wissenschaftlicher Rationalität und demokratischer Kommunikation einen aufgeklärten Status haben. Kurz: Wissenschaftliche Politikberatung ist ihrer *Binnenstruktur* nach ein *experimenteller Konsens:* die Erprobung eines in relativer Distanz zu den politischen Instanzen, Kontroversen und Querelen gefundenen gesamtgesellschaftlich gültigen Rahmenkonsenses.

Wissenschaftliche Politikberatung kann nur dort gelingen, wo Wissenschaft und Politik aufeinander zugehen, ohne sich einander zu bemächtigen. Sowohl die Herrschaftsanmassung von Wissenschaftlern gegenüber der Politik als auch die konträre Anmassung von Politikern gegenüber der Wissenschaft würde die mit der Politikberatung verbundene Vermittlungsaufgabe unmöglich machen. In dem einen Fall würde die selbst naturrechtlich legitimierte demokratische Willensbildung, im anderen Fall die wissenschaftliche Rationalität manipuliert. Um beiden Gefahren zu entgehen, muss die relative Autonomie von Wissenschaft und Politik sichergestellt werden.

Die Zusammenarbeit unter Wahrung der je eigenen Prinzipien ist terminologisch als partnerschaftliche Kooperation zu fassen. *Kooperation* heisst deshalb die Qualität der *Aussenstruktur* wissenschaftlicher Politikberatung.

Wegen der vielfältigen Verlässlichkeitsgrenzen der Wissenschaften überhaupt und der Humanwissenschaften insbesondere, dann weil die Wissenschaften insgesamt nur eine negative, keine positive Entscheidungsinstanz darstellen, ferner wegen der Fragilität kommunikativer Beziehungen, was auch für die Politikberatung als experimentellen Konsens gilt, schliesslich weil die normativen Leitprinzipien die methodische Bedeutung von Vorgaben haben, kann die wissenschaftliche Politikberatung politische Gerechtigkeit nicht garantieren. Das bedeutet allerdings nicht, dass die Politikberatung gegenüber einer der Gerechtigkeit verpflichteten Politik gleichgültig sei. Der Sinn, den ein wissenschaftlich-konsensuell bestimmtes Entscheidungsverfahren für die Realisierung politischer Gerechtigkeit hat, und die Überlegenheit gegenüber anderen Verfahren, zum

Beispiel gegenüber den Verfahren rationaler Entscheidungstheorien[25], liegen vielmehr darin, dass eine Grundorientierung an Prinzipien politischer Gerechtigkeit bereichs- und situationsgerecht erschlossen werden kann, eine Aufgabe, ohne die die Verpflichtung demokratischer Politik auf die Menschenrechte nicht zureichend erfüllt werden kann.

Wenn demokratische Politik tatsächlich der politischen Gerechtigkeit und ihrer Spezifizierung als Menschenrechte dienen und wenn sie die Realisierung eines solchen Grundinteresses nicht dem Zufall überlassen will, dann braucht es politische Entscheidungsverfahren, die sowohl an Menschenrechtsgrundsätzen orientiert als auch durch die formellen Bedingungen von Rationalität und Kommunikation bestimmt sind. Durch die Verbindung dieser vier Elemente: der natur-(menschen-)rechtlichen Grundsätze, der wissenschaftlichen Rationalität, des experimentellen Konsenses und der Kooperationsbeziehung zur Politik erhält das öffentliche Handeln eine massgebliche Chance, auch unter den Bedingungen komplexer Gesellschaften die politische Gerechtigkeit konkret zu verwirklichen.

Anmerkungen

[1] Damit wird nicht das Interesse der analytischen Rechtsphilosophie von Hobbes und Bentham über Jean Austin bis H. L. A. Hart kritisiert, zwischen dem sittlich richtigen und dem tatsächlich gegebenen Recht begrifflich zu unterscheiden, sondern nur jene Vorstellung, das gegebene Recht sei zugleich Massstab seiner Legitimität.

[2] Vgl. so verschiedene Autoren wie A. P. d'Entrèves: *Natural Law.* An Introduction to Legal Philosophy (London ²1970) Introduction; L. Strauss: *Natural Right and History* (1953); dtsch. *Naturrecht und Geschichte* (Frankfurt a.M. 1977) Einleitung und Abschn. III; E. Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde* (Frankfurt a.M. 1961) Vorwort; R. Spaemann: *Die Aktualität des Naturrechts.* In: *Zur Kritik der politischen Utopie* (Stuttgart 1977) S. 183-198, bes. 198.

[3] Vgl. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten.* Rechtslehre, § 36 u.a. – Analog ist das Naturrecht für Thomas von Aquin der Inbegriff der natürlichen, nicht erst durch göttliche Offenbarung zu erkennenden Sittlichkeit. Die neuere Thomas-Forschung sieht dadurch die praktische Vernunft zu autonomer Sittlichkeit ermächtigt: W. Kluxen: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Mainz 1964); L. Oeing-Hanhoff: Mensch und Recht nach Thomas von Aquin. In: *Philosophisches Jahrbuch* 82 (1975) 10-30.

[4] Für viele: Chr. Wolff: *Philosophia practica unversalis* (1738/39) I, §§ 135, 161f. u.a.

[5] Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* V, 10, 1134 b 24ff.; Thomas von Aquin, *S. theol.* III, Suppl. 41,1,3 (Aristoteles' Ethik zitierend) und ausführlicher: *De malo* 2,4,13; zu Aristoteles: J. Ritter: Naturrecht bei Aristoteles. In: *Metaphysik und Politik* (Frankfurt a.M. 1969) S. 133-179; E. Voegelin: Das Rechte von Natur. In: *Anamnesis* (München 1966) S. 117-133; zu Thomas: Oeing-Hanhoff, *a. O.* (Anm. 2) S. 16; auch M. Müller: Art. ‹Naturrecht (I)›. In: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft ⁶V, 929-932.

[6] Vgl. schon die seit 1956 erscheinende Zeitschrift *Natural Law Forum* (Notre Dame, Ind.). – Eine kleine Auswahl aus der Fülle der Monographien – ausser d'Entrèves, Strauss, Bloch (s. Anm. 2): J. Maritain: *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Paris 1945); J. Leclerq: *Leçons de droit naturel.* 4 Bde. (Löwen [3]1950ff.); H. Coing: *Die obersten Grundsätze des Rechts.* Ein Versuch zur Neubegründung des Naturrechts (Heidelberg 1947); J. Messner: Das Naturrecht. In: *Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik* (Innsbruck u.a. [1]1950, [4]1960); H. Welzel: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit* (Göttingen [1]1951; [4]1962); Giorgio del Vecchio: *Essenza del diritto naturale* (Rom [2]1954); E. Galan y Guttierez: *Jus Naturae* (Valladolid/Madrid 1954); E. Wolf: *Das Problem der Naturrechtslehre.* Versuch einer Orientierung (Karlsruhe [1]1955, [3]1964). – Siehe auch die Sammelbände: A. L. Harding (Hg.): *Natural Law and Natural Rights* (Dallas, Texas 1955); W. Maihofer (Hg.): *Naturrecht oder Rechtspositivismus?* (Darmstadt [1]1969, [2]1972) S. 580-622: Bibliographie zum Naturrechtsschrifttum 1945-1960; auch A. Kaufmann (Hg.): *Die ontologische Begründung des Rechts* (Darmstadt 1965); A. Müller u.a. (Hg.): *Naturrecht und Natur* (Freiburg i. Br. 1972); F. Böckle und E. W. Böckenförde (Hg.): *Naturrecht in der Kritik* (Mainz 1973).

[7] John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass. 1971; dtsch. 1975); *Gerechtigkeit als Fairness* (Freiburg i. Br./München 1977); zur weltweiten Diskussion um Rawls: N. Daniels (Hg.): *Reading Rawls* (Oxford 1975); O. Höffe (Hg.): *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit* (Frankfurt a.M. 1977).

[8] Er geht auf Hume, Kant und neuerdings G. E. Moore zurück; berühmt auch der Beitrag von W. K. Frankena: *The Naturalistic Fallacy.* In: *Mind* 48 (1939) 464-477; dtsch. in: *Seminar: Sprache und Ethik* (Frankfurt a.M. 1974) S. 83-99.

[9] Vgl. W. Röd: *Rationalistisches Naturrecht und praktische Philosophie der Neuzeit.* In: M. Riedel (Hg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. 1 (Freiburg i. Br. 1972) S. 269-295.

[10] So schon K. Bergbohm: *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie,* Bd. I (Leipzig 1892) S. 409ff.; zur Kritik L. Strauss, *a.O.* (Anm. 2) Abschn. I.

[11] H. Kelsen: *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus* (Charlottenburg 1928).

[12] E. Topitsch: Die Menschenrechte als Problem der Ideologiekritik. In: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Neuwied-Berlin [3]1971) S. 71-96.

[13] Zur Geschichte des Naturrechts vgl. Bloch und Strauss (Anm. 2); Welzel (Anm. 6); Röd (Anm. 9); F. Flückiger: *Geschichte des Naturrechts, Bd. I:* Altertum und Frühmittelalter (Zürich 1954); G. R. Morrow: Plato and the Law of Nature. In: M. R. Konvitz und A. E. Murphy (Hg.): *Essays in Political Theory* (Washington 1948) S. 17-44.

[14] Näher in Otfried Höffe: Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles. In: *Ethik und Politik.* Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie (Frankfurt a.M. 1979).

[15] Aristoteles' Sklaventheorie (*Pol.* I, 2, 1252 a 30-34; I, 3-7) ist – zu Recht – ein Ärgernis seiner politischen Philosophie. Sie ist allerdings nicht für die Begründung der Polisnatur des Menschen konstitutiv, mit der zweiten Begründungsreihe sogar inkompatibel: Aristoteles unterscheidet zwei Arten von Sklaven. Die einen seien es durch Gesetz (νόμῳ: wer im Krieg überwunden werde, sei Eigentum des Siegers), die anderen seien es von Natur aus, also nicht durch Gewalt, sondern zu Recht (I, 5). Sie besässen nämlich in erster Linie körperliche Kräfte und Sprache und Vernunft (λόγος) nur in dem Sinn, dass sie ihre Gebote ausführen können, ohne selbst Sprache und Vernunft zu haben (I, 5, 1254 b 21-23). Die Vorstellung, Begabung sei durch Erziehung mitbestimmt und eventuelle Begabungsschwächen seien durch kompensatorische Erziehung auszugleichen, ist Aristoteles ganz fremd. Vor allem steht die These, einige Menschen hätten nicht selbst Sprache und

Vernunft, sondern könnten nur ihre Gebote ausführen (I, 2, 1252 a 30-34), der wenige Abschnitte später ausgesprochenen Bestimmung des *Menschen schlechthin* als eines sprach- und vernunftbegabten Lebewesens (I, 2, 1253 a 9f.) entgegen.

[16] I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,* 4. Satz; vgl. dazu H. Plessners Interpretation in: *Die Frage nach der Conditio Humana* (Frankfurt a.M. 1976) S. 100-110.

[17] Gegen entsprechende Kritik, wie sie etwa schon von D. Hume geübt wurde: Of the Original Contract. In: *Essays. Moral, Political and Literary* (Oxford 1963) S. 452-473, bes. 456ff.

[18] Näher Otfried Höffe: Zur vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit. In: *Ethik und Politik* a.O. (Anm. 14).

[19] Aber nicht der Moralität der Gesinnung.

[20] Macht und Autorität von verfassungsgebender, von gesetzgebender Versammlung und von Regierung dürfen letztlich nicht auf Qualitäten beruhen, die dem Volk unzugänglich sind, seien es Abstammung (vgl. Monarchie und Aristokratie) oder Besitz und Reichtum (Plutokratie),seien es wissenschaftlich-technische Kompetenz (Technokratie) oder militärischer Rang (Militärstaat).

[21] Näher Otfried Höffe: Menschenrechte als Legitimation und Massstab demokratischer Politik. In: J. Schwartländer (Hg.): *Menschenrechte als Fundament und kritischer Massstab der modernen Demokratie* (Tübingen 1979).

[22] G. Jellinek: *System der subjektiven öffentlichen Rechte* (Freiburg i. Br. 1892).

[23] Neuerdings – in den Spuren von M. Friedmann: *Capitalism and Freedom* (Chicago/London [11]1971) – R. Nozick: *Anarchy, State, and Utopia* (Oxford 1975); dtsch. Anarchie, Staat, Utopia (München o.J.); zum Verhältnis von Rechts- und Sozialstaatlichkeit vgl. E. Forsthoff (Hg.): *Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit* (Darmstadt 1968); D. Suhr: Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit. In: *Der Staat* 9 (1970) 67-93.

[24] Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde.* 2 Bde. (Bern [2]1970) Bd. 1, Kap. 9.

[25] Vgl. hierzu und zum Abschn. 5 überhaupt Otfried Höffe: *Strategien der Humanität.* Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse (Freiburg i. Br./München 1975); Strategien politischer Gerechtigkeit: Öffentliche Entscheidungsfindung als methodischer Kommunikationsprozess. In: *Ethik und Politik* a.O. (Anm. 14).