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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 47 (1988)

Buchbesprechung: Staat und Gerechtigkeit? : Zu O. Höffes "Politische Gerechtigkeit"

Autor: Kleger, Heinz

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: 10.12.2025

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

Rezensionsabhandlungen/Etudes critiques

HEINZ KLEGER

Staat der Gerechtigkeit? Zu O. Höffes ‹Politische Gerechtigkeit›

Für Höffe bezeichnet *politische Gerechtigkeit* den Grundbegriff einer sittlichen Rechts- und Staatskritik. Auf dieser Leitlinie ist die Kritik von vornherein auf eine politische Ordnung bezogen, die zwar als Herrschaftsordnung, nicht aber als Unterdrückungssystem aufgefasst wird. Diese mit dem klassischen Problem politischer Philosophie versöhnte liberale Position geht erneut der Frage nach den Kriterien *gerechter* Herrschaft auf den Grund und das mit einer Gründlichkeit, die auf den folgenden wenigen Seiten nicht angemessen genug gewürdigt werden kann. Die Verengung oder Konzentration der Diskussionen in der praktischen Philosophie seit ihrer glücklich erfolgten ‹Rehabilitierung› auf Ethik-Begründung wird damit überwunden. Die praktische Philosophie wird mit dem Thema ‹politische Gerechtigkeit› wieder politisch, wenngleich ‹fundamentalpolitisch› (Höffe spricht von «politischer Fundamentalphilosophie», 28ff.), was heisst: sie wird wieder staatsphilosophisch auf fundamentalpolitische Art und Weise (nachdem der Disziplinentitel ‹Staatsphilosophie› mancherorts zugunsten von ‹politischer Theorie› schon aufgegeben worden ist). Wir werden uns fragen, auf welchen Prämissen die Herrschaftskritik beruht, mit welchen Methoden sie durchgeführt ist und vor allem, wohin sie führt. Die Prämissen werden klar und schrittweise eingeführt, die rationale Methode ist deutlich, ja sie ist das Vorzeigestück dieser Art politischer Philosophie eines erneuerten Vertragsdenkens. Herausgekommen ist ein Buch – vielleicht ein ‹deutscher Rawls›, der lange unterwegs war –, dessen Gedankengang und dessen philosophiehistorische und anthropologische Abstützungen immanent nur schwer zu kritisieren sein dürften. Am Ende eines Überblicks, der die vertragstheoretischen Ansätze von Hobbes, Kant und Rawls vergleicht, hatte Höffe 1976 geschrieben: «Eine Ausarbeitung der vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit, die gleichermassen dem klassischen wie dem zeitgenössischen Problembewusstsein gerecht wird, steht immer noch aus»[1]. Mit dem vorliegenden Werk ‹Politische Gerechtigkeit› (Frankfurt 1987) liegt eine solche Ausarbeitung vor.

Höffes Neuvermessung des Gerechtigkeitsdiskurses bezieht sich auf zwei gegenläufige Provokationen gleichermassen: zum einen und zuerst auf den Rechtspositivismus (gegen den Höffe die sittliche Perspektive, so wie er sie versteht, erst begründen muss, will er doch wieder Raum schaffen für die Ethik in der politischen Philosophie) und zum anderen gegen den Anarchismus (gegen den zudem *Staats*verhältnisse allererst zu begründen sind). Im kritischen Durchgang durch Rechtspositivismus und Anarchismus ergibt sich die mit einer Ethik streng

1 In: Ethik und Politik, Frankfurt 1979, S. 225.

Korrespondenzadresse: Dr. Heinz Kleger, Obstgartenstr. 31, CH-8006 Zürich

Kantischen Typus versöhnte Staatsphilosophie: der Staat der Gerechtigkeit oder der gerechte Staat. Der ‹Staat der Gerechtigkeit›, auf den diese Staatsphilosophie hinausläuft, ist ein *limitierter* und zugleich sozialstaatlich *erweiterter* Staat. Indem die Limitation vom Prinzip der Freiheit her erörtert wird, schliesst sich dieses staatsphilosophische Denken an das politische Projekt der Aufklärung an. Höffe zufolge vollendet sich die politische Aufklärung in der Vermittlung von ‹Positivismus› und ‹Anarchismus›, die sich auf die Erörterung des Freiheitsprinzips stützt. Dieser Vorschlag einer Vermittlung klingt vielversprechend – nur: lassen sich so unterschiedliche Welten überhaupt vermitteln und wie muss man sie auffassen, um es zu können? Schliesslich: Wie steht es um die Tragkraft einer Kategorie wie der der Vermittlung, die dialektischem Denken entstammt? Um den Anlass dieser Fragen an einem Beispiel zu konkretisieren: Wenn wir heute den neuen Ungehorsam gegen Infrastrukturmassnahmen des Staates mit einem positivistischen Rechtskonzept in Theorie wie Praxis zu vermitteln suchen, dann kann es sich dabei legitimerweise nicht mehr um einen anarchistisch begründeten Ungehorsam handeln. Anarchistisch begründeter Ungehorsam, und sei er noch so zivil, hat auch im neuvermessenen Leviathan keinen Platz[2]. Doch vielleicht sind diese Fragen verfrüht, fahren wir deshalb zunächst weiter im systematischen Kontext von Höffes Überlegungen, bei denen es im ersten Teil, in der Auseinandersetzung mit dem Rechtspositivismus, um die rechtsdefinierende und rechtsnormierende Gerechtigkeit geht. Der erste Teil behandelt gründlich die rechtsphilosophische Seite der Staatsphilosophie, während im zweiten Teil, in der Auseinandersetzung mit dem Anarchismus, sozusagen die staatsphilosophischen Implikationen der Rechtsphilosophie zum Zuge kommen.

1) Höffe erörtert den *Rechtspositivismus* zuerst als eine Position, aus der ein rechtsethischer Relativismus folgt. Gegen diese rechtsphilosophische Position ebenso wie gegen den Utilitarismus als konkurrierende Ethik oder *die* Ethik der modernen Welt wird die Perspektive politischer Gerechtigkeit entfaltet (61 ff.). Höffe begreift dabei Gerechtigkeit als den kategorischen Rechts- und Staatsimperativ und wendet sich im selben Zug gegen die empiristische Kritik am kategorischen Imperativ (78 f.)[3]. Der spezifische Ansatz gegenüber dem rechtspositivistischen wie utilitaristischen Gerechtigkeitsdenken fusst auf Kants Vertragsidee und dessen moralischem Rechtsbegriff; gleichzeitig wird versucht, Rawls' verfahrensmässige Deutung Kants (‹Kantian Constructivism›) insofern zu überbieten, als Rawls mit Kant noch einmal korrigiert werden soll. Das bedeutet: In Höffes Verständnis von Gerechtigkeit kommt es konsequenter oder noch grundsätzlicher gefasst als bei Rawls auf den ‹Vorteil für jeden› an, auf den distributiven Vorteil im Unterschied zum ‹kollektiven Vorteil›. Bei dieser gerechtigkeitstheoretischen Vorteilsbegründung liegt Mackies *dritte Stufe der Verallgemeinerung* vor, die das Gegenprinzip zum utilitaristischen ‹maximalen kollektiven Wohlergehen› markiert[4]. In der Gerechtigkeit als distributivem Vorteil findet Höffe die im Ausgang von Kants Ethikbegründung diskutierten Moralprinzipien wieder (85).

Auf die Begründung der Gerechtigkeitsperspektive folgt die Auseinandersetzung mit dem *Naturrecht*, denn das Naturrecht zielt ebenso wie das Gerechtigkeitsdenken auf eine überpositive Rechts- und Staatskritik, die von der Rechtsphilosophie des Rechtspositivismus verworfen wird. Höffe arbeitet zunächst einen anspruchsvollen Begriff von Naturrecht heraus und zeigt dann, wie eine überpositive Kritik als Naturrechtsdenken überholt ist, als Gerechtigkeitstheorie indessen notwendig und legitim bleiben kann. Das Ergebnis lautet folgendermassen: «Der Gerechtigkeits-

2 Geschweige denn im ursprünglichen ‹Reich des Leviathan›, vgl. dazu B. Willms, Thomas Hobbes, München 1987.

3 Ausführlicher dazu O. Höffe, Der kategorische Imperativ als Grundbegriff einer normativen Rechts- und Staatsphilosophie, in: OIKEIOSIS, Festschrift für R. Spaemann, hg. von R. Löw, Weinheim 1987, S. 87–100.

4 Ethik, Stuttgart 1981, S. 117 ff.

diskurs ist entweder die normative Grundlage oder aber das legitime Erbe der Naturrechtstradition» (109). Darauf folgt unter der Überschrift «Mythos des Rechtspositivismus?» das eigentlich kritische Kapitel zum rechtspositivistischen Programm, in dem nicht mehr der rechtsethische Relativismus, sondern der rechtstheoretische Positivismus im engeren Sinne zur Debatte steht. Wie schon im Kapitel über das Naturrecht finden wir hier eine Reihe von Differenzierungen, die teils wieder kritisch abgestossen, teils kritisch übernommen und auf einem theoretischen Niveau aufgehoben werden. Diese Passagen gehören zu den lehrreichsten des Buches. Nun aber tritt nicht zufällig Hobbes gegenüber dem im Grundsätzlichen inspirierenden Kant in den Vordergrund: An Hobbes' berühmter Formel «auctoritas, non veritas facit legem»[5] arbeitet Höffe die Dreidimensionalität des Rechtsbegriffs heraus. Auf dieser Folie kann er den Rechtspositivismus in einen naiven Positivismus und einen reflektierten Positivismus (Kelsen) scheiden, sowie zusätzlich noch in eine empiristische Anerkennungstheorie (Hart) und einen modernitätstheoretischen Positivismus aufgliedern; letzteren vertritt Luhmann, wenn er für die gesellschaftliche Moderne eine «Institutionalisierung der Beliebigkeit von Rechtsänderungen» behauptet. Höffe entmythologisiert den Rechtspositivismus dadurch, dass er die Ansprüche der widerstreitenden Parteien ‹Positivismus› und ‹Moralismus› auf dasjenige Mass zurückschraubt, das ihnen ernstlich zukommt. Danach verbleibt ein ‹Rechtspositivismus›, der ebenso um die Begrenzung seiner Reichweite weiss wie ein in der Auseinandersetzung mit dem rechtstheoretischen Positivismus selbstkritisch gewordener Rechtsmoralismus. Das ist eine Position, welche die Spannungen und wechselseitigen Herausforderungen im Verhältnis von Recht und Moral nicht ignoriert, sondern wahrnimmt und auszutragen weiss. Ihre virulente Vernünftigkeit hat sich erst kürzlich wieder beispielsweise in den Diskussionen über Widerstand im Rechtsstaat bewährt. Dieser Positionsbezug im Verhältnis von Recht und Moral erscheint insbesondere dann als vernünftig, wenn man ihn im grösseren gesellschaftlichen und politischen Rahmen sieht, denn eine Provokation der Gerechtigkeit stellen Hobbes' und Kelsens Thesen erst dann dar, wenn sie rechtsethisch gelesen werden und in der Konsequenz daraus jeder beliebige Inhalt Gesetz werden könnte und dürfte. Das muss jedoch bei einem selbstkritischen Rechtspositivismus keineswegs so sein. Der Durchgang durch die verschiedenen positivistischen Rechtsbegriffe zeigt vielmehr auf, dass eine Grundschicht von Gerechtigkeit zum Recht gehört. Dies nennt Höffe die rechtsdefinierende Gerechtigkeit, wovon er die rechtsnormierende Gerechtigkeit unterscheidet. Beide gehören sie zur fundamental legitimierenden Sicht der Gerechtigkeit, mit der die Prinzipien mittlerer und konkreter Gerechtigkeit nicht vermengt werden dürfen, nach deren Massgabe ‹sittlich-politische Diskurse› über konkrete Probleme geführt werden[6].

2) Während ‹Positivismus› und ‹Naturrecht› als in sich differenzierte Gestalten gewürdigt werden, erfährt der Anarchismus im zweiten Teil des Buches eine aus der politischen Philosophie bekannte, mehr idealtypische Behandlung[7]. Vom realen Positivismus haben wir erfahren, wie er sich in die Realität eingeschrieben hat und dort wirkungsvoll bleibt; den Anarchismus lernen wir dagegen lediglich als eine Position kennen, die für eine grundsätzliche Auseinandersetzung, die über ihn als Ensemble *realer* Strömungen alsbald hinweggeht, quasi zurechtgelegt wird. Dieses Ungleichgewicht in der originären Stimmenvielfalt zwischen dem ersten und dem zweiten Teil scheint mir *bezeichnend* zu sein.

Die Anarchismuskritik läuft über die politische Anthropologie, von der Höffe allerdings im Unterschied zu den bekannten Kritikmustern annimmt, dass sie jenseits von Pessimismus und Optimismus angesiedelt sei. Der wichtigste Punkt ist die Begründung der Herrschaft aus dem

5 Im lateinischen Originaltext lautet sie vollständig: «doctrinae quidem verae esse posse; sed auctoritas, non veritas facit legem».

6 Siehe dazu das gleichnamige Buch, Frankfurt 1981, und hier S. 478ff.

7 Vgl. z.B. R. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie, Stuttgart 1977.

Konflikt: «der Anarchismus behauptet, es gäbe keine zwangslegitimierenden Konflikte» (290). Die Konfliktgefahr aber führt am Ende zur Staatslegitimation und wird gegen die utopische Perspektive eines ‹Absterbens des Staates›, die freilich in unsere Zeit hineinzustellen wäre, ins Feld geführt. In der Legitimationsdebatte gräbt Höffe zweifellos noch eine Schicht tiefer als Locke, Nozick und Buchanan, indem er bei der grundlegenden Handlungsfreiheit ansetzt. Diese Annahme führt zum systematischen Zentralstück des Buches: dem Gedankenexperiment mit dem primären Naturzustand, in dem auf objektive Glücksdefinitionen verzichtet wird (300).

In diesem Gedankenexperiment geht es nach den «Legitimationsproblemen im Spätkapitalismus» und gegenüber Staatspositivismus wie Staatskritik nunmehr um eine fundamentalphilosophische Legitimationsdiskussion, die der gedankliche Ursprungsort der *liberalen Hegung* des Leviathan-Staates ist. (‹Der Mensch im Naturzustand' – das heisst: wie sähe es in diesem rein hypothetischen Zustand der Rechts- und Staatslosigkeit aus?) Von liberaler Hegung im Sinne von Beschränkung darf deshalb gesprochen werden, weil der Anspruch ja darin besteht, Ethik in die verwilderte Systembehauptung der politischen Philosophie hineinzutreiben. Die Versuchsanordnung des primären Naturzustandes nimmt eine Dekonstruktion von Recht und Staat vor, die Durchführung des Versuchs indes beginnt mit einer Rekonstruktion: mit der Auslegeordnung anthropologischer Befunde zur Handlungsfreiheit und zur Gewaltgefahr (342ff.). Diese bilden die empirische Abstützung des Gedankenexperiments, womit auch in diesem Legitimationsversuch die Staatsphilosophie eine zentrale Untermauerung durch die Anthropologie erhält, deren Stellenwert in dem Masse wächst, als nur noch zurückhaltend oder gar nicht mehr von Utopie oder verändernder Praxis und Geschichte die Rede ist. Das Ergebnis des Gedankenexperiments lautet dahin, dass die Konfliktnatur des Menschen, die sozial zu verstehen ist, notwendigerweise Freiheitsbeschränkungen hervorruft und damit *sozialen Zwang* von aussen: «Die Konfliktgefahr gründet allein in der freien Willkür, verbunden mit der Gemeinsamkeit des Lebensraumes» (411); sie ist auch bei gutmeinenden Menschen mit der ‹conditio humana› als solcher mitgegeben. Höffe übernimmt dafür Kants Lösung, die sich in einer *Ordnung* der Konfliktbewältigung ausdrückt und nicht in einem konsensuellen Paternalismus, gegen den heute im Namen eines Millschen Liberalismus mit inzwischen bereicherten Erfahrungen (auch aus Veränderungsprojekten) Einspruch erhoben werden kann; die Staatsentwicklung *selber* hat dazu geführt, dass sich unter den heutigen gesellschaftlichen Verhältnissen die Staatskritik kompliziert, insbesondere für die Veränderungsparteien, die implizit ‹Staat› immer auch mit einem ‹Erziehungskonzept› verbunden haben. Der von Kant inspirierte Gedanke der ‹wohlgeordneten Freiheit› bedeutet indes: gleichzeitige Einschränkung und Sicherung der Freiheit nach Massgabe allgemeiner Gesetze. Damit ist man jedoch – trotz Kants Kritik und seinem Autonomiegedanken – aus der Falle des erzieherischen oder paternalistischen Staates noch nicht heraus, da gerade *diese* Ordnung, die mit Gewalt sanktioniert ist, häufig *dem* Staat *oder* einer ‹politischen Klasse› in moralischer Arbeitsteilung überlassen wird, was wiederum ein gewisses Mass an Indifferenz gegenüber sozialer Herrschaft und politischer Gewalt voraussetzt.

Nach dem Gedankenexperiment kann sich die Legitimationsdiskussion nicht mehr auf der Ebene anarchistischer Gedanken bewegen, sondern wechselt über auf die Ebene von Vorzugsurteilen innerhalb realexistierender sozialer Zwänge. Daran lässt sich die zuvor begründete Gerechtigkeitsperspektive anschliessen. In der weiteren Legitimationsdiskussion handelt es sich in diesem Horizont sodann um die Frage, ob es Formen sozialen Zwangs gibt, die distributiv vorteilhaft sind. Sozialtheoretisch nimmt Höffe dabei einen interessanten Gedanken Platons aus der ‹Politeia› wieder auf, der behauptet hatte, dass im Feld der Kooperation strenge und durchgängige *Selbst*regulierung möglich sei, nicht jedoch im Feld der Konflikte (337). Als Grundprinzip der politischen Gerechtigkeit stellt sich mithin die distributiv vorteilhafte Freiheitskoexistenz heraus. Mit der durch das Gedankenexperiment widerlegten Utopie der ‹herrschaftsfreien Gesellschaft› ist jedoch noch keine Rechts- und Staatstheorie gewonnen; dazu bedarf es

einer Institutionentheorie als Vermittlungsglied (352–377). Unter dem Gesichtspunkt der liberalen Hegung erfolgt dabei wiederum eine Abgrenzung nach zwei Seiten, hier nach dem Muster der gegenseitigen Durchdringung von Ethik und politischer Philosophie: Kritisiert wird sowohl eine (anthropologisch-biologistische) Institutionentheorie ohne Ethik (A. Gehlen) wie eine (Diskurs-) Ethik ohne Institutionentheorie (Kritische Theorie).

Mit den mittleren Gerechtigkeitsprinzipien der gegenseitigen Freiheitsverzichte sind distributiv universale Vorteile gefunden, von denen sich zeigen lässt, dass sie den Charakter von Menschenrechten haben (399 ff.) und als Grundrechte positiviert sind oder werden können. Im primären Naturzustand liegt noch eine ungeregelte Freiheitskoexistenz zwischen den Menschen vor, die aber aufgrund potentiell tödlicher Konflikte zwangsgeregelt werden muss. Im sekundären Naturzustand herrscht sodann der wechselseitig gleiche Freiheitsverzicht: die ‹natürliche Rechtsgesellschaft›. Naturzustand heisst aber auch im sekundären Naturzustand noch nicht politischer Zustand, da es in ihm zu Interpretationskonflikten kommt, die entschieden werden müssen (411). Im Übergang zur *staatsförmigen Rechtsgesellschaft* fehlt es also zum einen an der ‹Rechts*bestimmtheit*› und zum anderen an der ‹Rechts*durchsetzung*›. In der Diskussion des free rider-Dilemmas tritt ein gewichtiges Argument unterstützend hinzu, welches besagt, dass die distributiv universal vorteilhaften Freiheitsverzichte nur dann Wirklichkeit werden, wenn eine gemeinsame Zwangsbefugnis statthat, die effektiv ist (419).

3) Als vorläufige Zwischenbilanz oder vielmehr nur als Handhabe, eine solche zu ziehen, seien zum Abschluss einige Fragen gestellt. Sie beziehen sich erstens auf die *Realitätswahrnehmung* dieser Philosophie. Grundsätzlich müsste in diesem Zusammenhang nach der gesellschaftlichen Bedingung der Möglichkeit und nach der Realitätsangemessenheit von vertragstheoretischen Modellen gefragt werden. Denn setzt Höffe sich nicht den gleichen Einwänden aus, die Habermas schon gegen die klassische Vertragstheorie formuliert hat? «Jeder Versuch, die Grundlagen des privaten und öffentlichen Rechts theoretisch ein für allemal aus den obersten Prinzipien abzuleiten, musste an der Komplexität von Gesellschaft und Geschichte scheitern. Die Vertragstheorien – und keineswegs nur die idealistischen unter ihnen – waren abstrakt angelegt. Sie hatten sich über die sozialen Voraussetzungen ihres possessiven Individualismus keine Rechenschaft abgelegt»[8]. Letztinstanzlich liegt dem hier angesprochenen Problem natürlich das Verhältnis von Philosophie und Gesellschaftstheorie zugrunde; die Diskussion müsste also auf philosophietheoretischer Ebene weitergeführt werden. Diese bleibt bei Höffe allerdings insoweit abgeblendet, als er an dieser Stelle gewissermassen mit einem ‹orthodoxen Kant› operiert, der es nicht zulässt, dass Gesellschaftstheorie in die Höhen der Philosophie hineinragt (ihr spezifischer Gegenstand, in dem sie sich denkt, ist eben das transzendentale Subjekt). Zur Entschärfung der Realitätswahrnehmung dieser Art normativer politischer Philosophie trägt vielleicht auch bei, wie sie Luhmanns realitätshaltige Rechtssoziologie, in der weniger vom Verhältnis von Recht und Moral als vielmehr vom dominierenden Verhältnis von Politik und Recht / Recht und Politik (‹Verrechtlichung›) und in diesem Zusammenhang ausdrücklich von ‹politischer Gewalt› die Rede ist, gleichsam von sich abstösst (171 ff.). Überhaupt fehlt die Optik auf die «ursprüngliche politische Akkumulation»[9]. Althusser sagt über Machiavellis einsames Denken, das erst duch Marx und Gramsci wieder erlöst worden sei: «Anstatt uns zu erzählen, der Staat sei ein Kind des Rechts und der Natur, spricht er darüber, wie ein Staat entstehen muss, um bestehen bleiben zu können – und um stark genug zu sein, um zum Staat einer Nation zu werden. Er spricht nicht die Sprache des Rechts, er spricht die Sprache der zur Staatsbildung unabdingbar notwendigen bewaffneten Macht; er spricht die Sprache der in den Anfängen des Staates notwendigen Gewalt, die Sprache einer Politik ohne Religion, . . ., die Sprache einer Politik, die zwar moralisch sein, aber auch die

8 J. Habermas, Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?, in: Kritische Justiz 1987, S. 8.
9 L. Althusser, Die Einsamkeit Machiavellis, Schriften Bd. 2, Berlin 1987, S. 24.

Fähigkeit besitzen muss, es nicht zu sein, einer Politik, die zwar den Hass zurückweisen, aber doch zugleich Furcht einflössen muss. . .» Man kann natürlich unterstellen, dass dieser Gesichtspunkt im neuvermessenen Leviathan aufgehoben und unter rechtliche Kontrolle gebracht worden ist; es ist indessen doch auffällig, wie selten im Vergleich zu Moral, Recht und Staat in dieser politischen Philosophie von Politik (und Macht) die Rede ist. Damit kommen die politische Instrumentalisierung des Rechts und die zahlreichen Anrufungen der Moral, Varianten des politischen Moralismus, nicht in den Blick. Recht und Staat vom Konflikt her zu sehen, ist ein produktiver Gedanke; man kann dabei aber nicht ohne weiteres von unterschiedslos Einzelnen ausgehen und die ebenso produktive wie problematische Macht der kollektiven Akteure (Klassen, soziale Bewegungen, Institutionen, Verbände) in Geschichte und Gesellschaft überspringen wollen. Gegen diese Vorbehalte kann wiederum eingewandt werden, dass es ja nicht primär um Realitätsbeschreibung und ein diagnostisches Philosophieren geht, sondern um die normativen Grundlagen der Kriterien von Kritik. Der normative Diskurs bleibt aber von diesen Ausblendungen gleichwohl nicht unberührt; das, was er einschliesst beziehungsweise ausschliesst, bestimmt sein Relief. Der vertragstheoretische Ansatz eines solchen Diskurses hat nun zweifellos eine besondere Transparenz auf seiner Seite, was seine überzeugende Stärke ausmacht.

Ein weiteres Fragenbündel bezieht sich auf das *Verhältnis von Anthropologie und Ethik*. Der Aufbau des Buches ergibt sich aus der Gegenüberstellung dieser beiden Komponenten: Wird im ersten Teil die Sollens-Perspektive ausgearbeitet und gegen den rechtspositivistischen Skeptizismus verteidigt, handelt der zweite Teil von den deskriptiven Anwendungsbedingungen der politischen Gerechtigkeit. Ist dieses Verhältnis hinreichend geklärt (vgl. 381)? Einerseits stuft Höffe die anthropologische Komponente zur empirischen Stütze des Gedankenexperiments herab (342), andererseits rangieren minimalanthropologische Prämissen als Legitimationselemente für den wechselseitigen Freiheitsverzicht (389).

Schliesslich sind Höffes anthropologische Prämissen selektiv ausgewählt; dagegen könnte man den wissenschaftlichen Begründungsversuch des Anarchismus von Kropotkin ins Feld führen, ebenso Marcuses frühe Überlegungen zum Verhältnis von Psychoanalyse und Politik, die schon in den fünfziger Jahren in der Substanz vorweggenommen haben, was heute über postmaterialistische Werthaltungen diskutiert wird, oder die Forschungen der politischen Psychologie (P. Brückner) oder der kritischen Psychologie (K. Holzkamp), möglicherweise auch die Sozialanthropologie von Agnes Heller (vgl. 346 unten), sicherlich aber die ‹Negative Anthropologie› eines Ulrich Sonnemann, in der Adorno ein Parallelunternehmen zu seiner ‹Negativen Dialektik› (und wohl auch zu den ‹Minima Moralia›) gesehen hatte, und in der es primär um die ‹Einübung des Ungehorsams› – so der Titel einer seiner Schriften – geht. Dazu gesellen sich Fragen zum Freiheitsbegriff: Im primären Naturzustand führt Höffe einen Freiheitsbegriff ein, der mit der Handlungsfreiheit im Sinne von Willkür zusammenfällt und den er ausdrücklich gegen die moralische Autonomie Kants abgrenzt (300). Ich sehe nicht, dass Höffe noch einen weiteren, normativ gehaltvollen Freiheitsbegriff ins Spiel brächte; die normative Perspektive kann also nicht am Freiheitsbegriff festgemacht werden.

Ein dritter Fragenkreis bezieht sich schliesslich auf den *Vernunftbegriff* beziehungsweise auf das in diesem Denkansatz namhaft gemachte *Vernunftpotential*. Auf S. 416 oben setzt Höffe «rational» ausdrücklich mit «vorteilhaft» gleich; das legt den Verdacht nahe, dass Höffe seinen Vernunftbegriff nutzenkalkulatorisch festlegt. Das Gebot der Klugheit, das zum wechselseitigen Freiheitsverzicht bewegen soll, bemisst sich am eigenen Vorteil und keinesfalls an der Moralität (402). Dadurch soll jene Korrelation unverzichtbarer Ansprüche und Schuldigkeiten begründet werden, die den Rang von Menschenrechten haben. Der derart auf Zweckrationalität basierenden Verfügung über die Handlungsfreiheit anderer wird eine Seite später eine moralische Dignität zugesprochen, die als Abgrenzungskriterium gegen illegitime Gewaltanwendung fungieren soll. An dieser Stelle wird meines Erachtens folgendes deutlich: Das Kriterium der Gerechtigkeit

(distributiver Vorteil) kann mit der von Höffe eingeführten dritten Legitimationsstufe (‹Zweck an sich›) nicht kompatibel sein, insofern das Gerechtigkeitskriterium auf Zweckrationalität eingestellt ist (Zweck: Vorteil *für* jeden Einzelnen). Laut Höffe beansprucht die Gerechtigkeitsperspektive aber, über blosse Pragmatik und Selbstinteresse hinauszuweisen (54). Um nicht allzusehr in die Nähe von Hobbes zu geraten, muss er diesem eine Gerechtigkeitsperspektive unterstellen (134). Dazu Hobbes: «Diese Weisungen der Vernunft werden von den Menschen gewöhnlich als Gesetze bezeichnet, aber ungenau. Sie sind nämlich Schlüsse oder Lehrsätze, die das betreffen, was zur Erhaltung und Verteidigung der Menschen dient, während ein Gesetz genau genommen das Wort dessen ist, der rechtmässig Befehlsgewalt über andere innehat»[10].

Man kann sich mithin nicht Hobbes' Welt annähern und gleichzeitig kantisch daherkommen. Oder man kann es doch: dann geht es in diesem Gerechtigkeitsdiskurs buchstäblich um die Neuvermessung des Leviathan, und Justitia hat den Leviathan nicht verdrängt, sondern lediglich erläutert.

10 Leviathan, Schluss des 15. Kap.