

Das Problem des Naturrechts in der pluralistischen Demokratie

Von Alexander SCHWAN (Berlin)

Mein etwas blaß formuliertes Thema läßt sich auf die pointierte Fragestellung zuspitzen: *Wieviel und welche Art Naturrecht verträgt, ja verlangt die pluralistische Demokratie?* Ich sehe und bewerte mit dieser Frageformulierung das Problem des Naturrechts ausdrücklich aus dem Interesse an pluralistischer Demokratie und muß, um das zu rechtfertigen, von der pluralistischen Demokratie ebenso handeln wie vom Naturrecht. Die dazu nötigen Aussagen sind solche einer *politikwissenschaftlichen Pluralismustheorie*. Von der Warte dieser Theorie her versuche ich also mein durchaus heikles Thema in aller Kürze zu erörtern. Die Erörterung erfolgt in sechs gedrängten Abschnitten.

I.

Das Verhältnis von Naturrecht und pluralistischer Demokratie *scheint* zunächst ein klares *Gegensatzverhältnis* zu sein. Die pluralistische Demokratie basiert auf dem Prinzip der Volkssouveränität in jenem neuzeitlichen, genauer aufklärerischen Verständnis, kraft dessen die Selbstbestimmung der Individuen maßgeblich in sie eingeht, Volkssouveränität mithin zur politischen Artikulation der individuellen Selbstbestimmung in einem staatlichen Verband wird. Das besagt zugleich, daß das politische Zusammenleben von Individuen im Staat entscheidend vom Willen der Subjekte getragen ist und in seiner fortwährenden Gestaltung diesem Willen – ausgedrückt in (revidierbaren) Mehrheitsentscheidungen auf Zeit – entsprechen muß. Diese verfassungspolitische Grundfigur setzt die Annahme der Willensfreiheit vernünftiger Subjekte voraus. Alle rechtlichen Bindungen müssen, wenn sie legitime Geltung haben sollen, mit solcher Willensfreiheit prinzipiell vereinbar sein.

Ein wie auch immer vorgeordnetes Naturrecht scheint dann ebensowenig zugelassen und anerkannt werden zu können, wie es nach Ernst Fraenkels berühmt gewordener Formulierung auch kein a priori vorgegebenes Gemeinwohl für die pluralistische Demokratie gibt; vielmehr ist Gemeinwohl demzufolge die immer von neuem konkret zu erzielende „Resultante“, die sich jeweils erst „aus dem Parallelogramm der ökonomischen, sozialen, politischen und ideologischen Kräfte einer Nation... ergibt“.¹ Gemeinwohl ist also das jeweilige, nie ein für allemal

¹ E. Fraenkel, Deutschland und die westlichen Demokratien (1964) 21. Für die weiteren Ausführungen ist wichtig, daß sich nach Fraenkel das Gemeinwohl als Resultante aus dem Parallelogramm der

fixierbare, ständigem Wandel überlieferte Ergebnis eines dynamischen gesellschaftlichen und staatlichen Willensbildungs- und Entscheidungsprozesses, an dem die Bürger, Gruppen, gesellschaftlichen, kulturellen, ökonomischen Organisationen, politischen Parteien und staatlichen Organe in unterschiedlichen Funktionen teilhaben und teilnehmen. Insofern ist seine inhaltliche Bestimmung aposteriorischen Charakters. An ihr wirken die unterschiedlichsten Kräfte autonom mit. Ein vorgegebenes, absolut richtiges, apriorisches Gemeinwohl und Recht festlegen, dekretieren und durchsetzen zu wollen, würde zur Aufhebung der Pluralität und damit der grundlegenden Freiheit der Selbstbestimmung in der Gesellschaft, würde zur Beseitigung der Volkssouveränität als der verfassungspolitischen Grundlage der pluralistischen Demokratie, würde zu einer autoritären oder totalitären Ordnung führen.

Und in der Tat sind die Prinzipien der Volkssouveränität, der individuellen und politischen Selbstbestimmung und der vertragstheoretischen Staatskonstitution von eben jenen Hauptpromotoren einer Wiederkehr des traditionellen, faktisch aber eines neuscholastischen Naturrechts, also den Päpsten des 19. Jahrhunderts und den klassischen Vertretern der Katholischen Soziallehre in dieser Zeit, massiv verworfen worden. Das hatte fatale Auswirkungen auf die zumindest ambivalente Haltung der Kirche zur Demokratie, überhaupt in der Staatsformenfrage noch in unserem Jahrhundert, die erst durch das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) und jenen Papst Johannes XXIII., der es einberufen hat, grundsätzlich revidiert worden ist – nach vorsichtigen Annäherungsschritten, die Pius XII. seit seiner Weihnachtsansprache aus dem Jahre 1944 (d. h. erst am Ende des Zweiten Weltkrieges) getan hatte.²

Über dieses Spannungsverhältnis von neuscholastischer Naturrechtslehre und den tragenden demokratischen Prinzipien hinaus müssen aus der Sicht der Pluralismustheorie die Rede vom Naturrecht und der dort erhobene Anspruch zunächst deshalb problematisch erscheinen, weil damit ein geschichtlich äußerst diffuses Bild von verschiedenen, durchaus divergenten Positionen, die in ihrem Wahrheitspathos gleichwohl oftmals apodiktisch auftreten, imaginiert wird. Es ist

ökonomischen, sozialen, politischen und ideologischen Kräfte einer Nation jedoch nur „dann ergibt, wenn ein Ausgleich angestrebt und erreicht wird, der objektiv den Mindestanforderungen einer gerechten Sozialordnung entspricht und subjektiv von keiner maßgeblichen Gruppe als Vergewaltigung empfunden wird“ (ebd).

² Vgl. dazu bes. E.-W. Böckenförde, Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln, in: F. Böckle und E.-W. Böckenförde, Naturrecht in der Kritik (1973) 96–125; F.-X. Kaufmann, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, ebd. 126–164; A. Schwan, Katholische Kirche und pluralistische Politik. Politische Implikationen des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Wahrheit – Pluralität – Freiheit. Studien zur philosophischen und theologischen Grundlegung freiheitlicher Politik (1976) 260–276; G. Lindgens, Katholische Kirche und moderner Pluralismus. Der neue Zugang zur Politik bei den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1980); ders., Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche – Dokumente (1985); A. Schwan, Katholische Kirche und pluralistische Demokratie. Über Aufgabe und Möglichkeiten der Christen in unserer Gesellschaft, in: Der Monat N.F. 279 (1986) 171–188.

hier nicht der Ort, diesen Tatbestand breit auszuführen. Es genüge die Feststellung, daß die Geschichte der Naturrechtslehren von den Vorsokratikern und Sophisten über Aristoteles und die Stoa ins Früh-, Hoch- und Spätmittelalter und zu den mannigfachen neuzeitlichen Theorien durch eine für die europäische Geschichte des Denkens überhaupt paradigmatische Vielfalt und Uneinheitlichkeit gekennzeichnet ist. Muß dieser Umstand gerade aus pluralismustheoretischer Warte noch kein abschließender Einwand gegen das Naturrecht als solches sein,³ so eher schon der darin enthaltene historische Sachverhalt, daß unter Rekurs auf das Naturrecht nicht nur Menschenwürde, Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit, Friedenspflicht und Gemeinwohlbindung, sondern auch die Sklaverei, das Imperium von Gottes Gnaden, die absolute Staatsgewalt, schließlich der Vorrang bestimmter Völker, Rassen und Klassen bei Unterprivilegierung (um es milde auszudrücken) anderer begründet und legitimiert werden konnte. Rainer Specht hat – an anderer Stelle⁴ – für die Neuzeit von der „Konfrontierung absolutistischer, konstitutioneller, republikanischer und demokratischer Naturrechtsversionen“ gesprochen. Dieser Katalog ließe sich im Blick auf die Antike wie auf die Gegenwart um solche Versionen erweitern, die Diktaturen und Tyrannen der verschiedensten Prägung, aber jeweils menschenverachtender und freiheitszerstörender Art gestützt haben.

Es kommt darin zum Vorschein, daß die Rede vom Naturrecht und der damit oft verbundene rigorose Anspruch manipulativ verwendet werden können. Naturrechtstheorien sind vielfach interessegeleitet: sie treten zur Stabilisierung oder Durchsetzung partikularer Interessen auf. Sie geben sich zugleich das Ansehen der Objektivität in der Feststellung dessen, was „Natur“ sei und wie aus ihr ein zweifelsfreies Naturrecht abgeleitet werden könne. Insofern sind Naturrechtsbehauptungen besonders leicht in der Gefahr, zur Ideologie zu denaturieren. Ich stimme dem evangelischen Staats- und Kirchenrechtler Axel v. Campenhausen zu, der im Zusammenhang der Grundwerte-Diskussion davor gewarnt hat, die sich gerade in der pluralistischen Demokratie stellende Wertproblematik mittels naturrechtlicher Konstruktionen lösen zu wollen, und dazu ausführte: „Was die Menschen von der Antike an an Wertvorstellungen unbewußt in die Dinge hineinlegen, das holen sie als ‚Naturrecht‘ wieder aus ihnen heraus und nennen den Befund natürlich oder unnatürlich. Hier liegt... die Ursache dafür, daß das vermeintliche ewige Gesetz, das Wesen des Menschen, sich so verschieden darstellt. Hat man mit Aristoteles den Vollbürger einer griechischen Polis im Auge, wenn man vom Menschen spricht, dann gilt von Natur her für den Sklaven etwas anderes als für jenen Bürger. Geht man davon aus, die Frau sei aufs Gehorchen hin angelegt, aber dem Mann stehe es zu, eine Entscheidung zu fällen, dann wird man, auch das ist bei uns geschehen, die Gleichberechtigung in der Ehe aus Naturrechtsgründen ablehnen. Gibt es überhaupt eine Natur, aus der man handfeste Folgerun-

³ So argumentiert vor allem L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte* (1977) 105 u. ö.

⁴ Vgl. R. Specht, *Über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre*, in: F. Böckle und E.-W. Böckenförde (s. Anm. 2) 39–60, hier 54.

gen ziehen könnte? Der Mensch ist von Natur böse, sagt Hobbes im 17. Jahrhundert und rechtfertigt den deshalb notwendig erscheinenden staatsrechtlichen Absolutismus. Der Mensch ist von Natur gut und nur durch verschuldete äußere Umstände verdorben, sagen Rousseau im 18. Jahrhundert und die Marxisten im 19. und 20. Jahrhundert. Sie rechtfertigen damit eine gewaltsame Veränderung der Verhältnisse, die Liquidierung der entgegenstehenden Feinde, und paradoxerweise rechtfertigen sie damit auch wieder die Diktatur.“⁵ Partikulare Perspektiven, mit Hilfe naturrechtlicher Ansprüche verabsolutiert und dogmatisiert, verführen zu unfreiheitlichen und antidemokratischen Einstellungen und Optionen in der Politik.

II.

Ist angesichts solcher in der Geschichte vorherrschenden Folgen das Spannungsverhältnis von Naturrechtstheorien und pluralistischer Demokratie bis zum nahezu unvereinbaren Gegensatz getrieben, so muß nun doch mit gleichem Nachdruck betont werden, daß die pluralistische Demokratie ohne *tragende ethische Prinzipien* nicht auskommt. Ob und wie weit diese naturrechtlicher Qualität sind, bedarf der Erwägung. Zwar ist die Legitimität der staatlichen Ordnung und aller Politik in der pluralistischen Demokratie, wie gesagt, im Willen der Subjekte, in der Selbstbestimmung der Individuen und in der Volkssouveränität begründet. Anders gewendet: Legitime staatliche Ordnung muß sich maßgeblich auf das Prinzip der Freiheit gründen und selbst als freiheitliche Ordnung erweisen. Darin liegt die nicht mehr aufgebare Errungenschaft der Aufklärung, der Bürgerlichen Revolution, der liberalen und der gemäßigt sozialistischen Bewegungen für die moderne politische Kultur. Aber umgekehrt muß die Freiheit – der freie Wille der Subjekte, die Selbstbestimmung der Individuen, die Volkssouveränität – sich darauf richten, eine solche freiheitliche staatliche Ordnung tatsächlich zu begründen und zu entwickeln und in ihr, für sie und von ihr aus freies, zugleich verbindliches politisches Handeln zu realisieren.

Wie aber steht es, wenn die Subjekte entscheiden, ihre Freiheit preiszugeben, indem sie z. B. eine totalitäre Diktatur anerkennen (wie in Deutschland seit 1933 geschehen) oder beschließen, auf jede Ordnung, auf jede bindende Entscheidung und somit auf jedes verbindliche Handeln zu verzichten und sich der totalen Anarchie zu überlassen? Diese Anwendungsformen der Freiheit bedeuten ihre Selbstvernichtung, eine Selbstpreisgabe der Subjekte. Deshalb bedarf die Freiheit ihrer Selbstbegrenzung und ihrer normativen Orientierung aus eigener Einsicht. Dazu ist inhaltliche Reflexion auf ihre Bedingungen, ihre Möglichkeiten und ihre Reichweite vonnöten.

Solche Reflexion ist Aufgabe der *Politischen Philosophie*, die damit einen

⁵ A. v. Campenhausen, Grundwerte in Staat und Gesellschaft, in: G. Gorschenek (Hg.), Grundwerte in Staat und Gesellschaft (1977) 190–218, hier 202.

wesentlichen Beitrag zur Entwicklung einer politischen Kultur freiheitlicher Ordnung, also der pluralistischen Demokratie, leisten kann und muß. Die philosophische Reflexion hat legitimatorische und kritische Wirkung. Sie thematisiert *Grundwerte*, deren inhaltliche Bestimmung und Aneignung und deren stets neu zu versuchende praktische Umsetzung wesentliche Bedingungen für die Lebens- und Entwicklungsfähigkeit der Demokratie darstellen. Dabei kann die Politische Philosophie allerdings nichts dekretieren wollen. Ihre Versuche und Überlegungen können nicht mit zwingender Beweiskraft ausgestattet werden. Sie können und sollten lediglich und durchaus konzeptionelle Überzeugungskraft anstreben, mit der sie in eine offene Diskussion eintreten, um sich in ihr zu bewähren, eventuell zu modifizieren und hoffentlich im Sinne politisch-pädagogischer Wirkung zu behaupten. Dann können sie das individuelle und politische Handeln zwar nicht anleiten, aber doch mitbestimmend orientieren. Sehr richtig formuliert Otfried Höffe: „Philosophische Ethik spricht keine unmittelbaren Aufforderungen zu sittlichem Handeln aus. Selbst eine an sittlich-politischer Aufklärung interessierte praktische Philosophie kann und soll nur indirekt appellative Kraft entfalten.“⁶ Andernfalls verfiere die Politische Philosophie einem metaphysischen oder wissenschaftlichen Dogmatismus. Sie muß entschlossen allen objektivistisch-(schein)wissenschaftlichen Ansprüchen, die aus den verschiedensten Richtungen immer wieder – auch heute – auftreten, entsagen. Das macht ihr Verhältnis auch zu Naturrechtstheorien nicht einfacher.

Gibt es denn nun aber ethische Maßstäbe, wirklich tragende Grundwerte für die pluralistische Demokratie? Verfällt in ihr nicht vielmehr alles der Beliebigkeit einer Pluralität, der gegenüber jede einzelne Größe relativ zu sein und im Verhältnis zu anderen Größen und Komponenten autonome Geltung zu haben, folglich im Grunde beziehungslos neben ihnen zu stehen scheint? Sprengt damit nicht alles auseinander, eben ohne tragendes Fundament, ohne ethische Bindung und Verbindlichkeit?

In der Tat gehört zur pluralistischen, offenen, hochdifferenzierten Gesellschaft zunächst auch eine Pluralität des notwendiger- und legitimerweise in ihr vertretenen Ethos. Den vielen in ihr wirkenden Rollen, Gruppenbildungen, Subsystemen, Sozialisationsformen und Kommunikationsarten kommt eine grundsätzliche Autonomie zu, die ihre gesicherte und zugleich begrenzte Geltung allerdings nur innerhalb des Gefüges einer adäquaten staatlichen Ordnung gewinnen kann. Jede aber hat ihr Ethos: es gibt im Pluralismus nicht die eine, absolute, autoritativ über alles gebietende Norminstanz. Nicht zuletzt dieser entscheidende Wesenszug bringt erhebliche Schwierigkeiten für die Orientierung, Identitätsbildung und Sinnfindung der Individuen in der pluralistischen Demokratie mit sich. Doch bedeutet er nicht nur eine Last, sondern andererseits auch Entlastung, Reichtum und Chance für die individuelle Lebenspraxis. Er ist die Voraussetzung für die freie und selbstverantwortliche Entfaltung des Individuums in der Gesellschaft, wenngleich wiederum dafür noch keine Garantie. Die Pluralität auch der Norminstan-

⁶ O. Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse* (1975) 24.

zen ist in der modernen Lebenswelt etwas Unabdingbares und Wünschenswertes, jedoch kein Lebenszweck, sondern notwendiges Mittel zum Zweck der eigenen verantwortlichen sittlichen Selbstverwirklichung der Individuen.

Doch bedarf die pluralistische Demokratie zugleich eines *Fundamentalbestandes an einheitlichem Ethos*, wenn sie jenen Zusammenhalt, jene Ordnung und jene Verfaßtheit erlangen und wahren soll, von denen ihr Bestand als Bedingung der Ermöglichung eines gedeihlichen Zusammenlebens der Bürger in Freiheit abhängt. Und sie verfügt auch prinzipiell darüber, wo immer sie nur geschichtlich entstanden ist, sich entwickelt hat und trotz aller Schwierigkeiten besteht. Dieser Fundamentalbestand an einheitlichem Ethos, dieser Wertgrundkonsens, ist in jenen Grundwerten gefaßt und festgehalten, wie sie in demokratischen Verfassungen – z. B. dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland oder der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika oder der ungeschriebenen, aber durch konstitutive historische Akte des Common Law faktisch geschaffenen britischen „Verfassung“ – angelegt sind. Damit werden diese Verfassungen nicht zu der *einen*, absoluten Norminstanz für Ethos überhaupt, sondern nur für jenes Fundamentalmaß an einheitlichem Ethos, das das öffentliche Leben und die Politik in der pluralistischen Demokratie leiten muß, insoweit aber *alle* Individuen und Gruppen in der Gesellschaft. Deren Handeln wird dadurch in wichtigen Zügen geprägt, ohne deshalb total davon eingenommen und der Selbstbestimmung beraubt zu sein. Im Gegenteil, wenn zu diesen in den demokratischen Verfassungen verankerten gemeinsamen Grundwerten der Demokratie die Würde der Person, der Schutz des Lebens, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Frieden und Pluralität zentral gehören – worauf hier nicht näher eingegangen werden kann; ich habe dies andernorts im Zusammenhang dargestellt⁷ –, dann bedeutet eine solche verfassungsmäßige Bindung der pluralen Kräfte zuerst und zuletzt deren Verpflichtung auf den Respekt für Freiheit, Selbstbestimmung und Autonomie, und zwar gerade auch auf die Freiheit, Selbstbestimmung und Autonomie der jeweils *anderen* Individuen und Gruppen sowie jener Ordnung, die für *alle* Freiheit, Selbstbestimmung und Autonomie einräumt, aber in Vermittlung mit der jeweils anderen, insofern in den dadurch gegebenen Grenzen. Damit ist den pluralen Kräften zugleich eine prinzipielle Solidarität füreinander und gegenüber der ihnen gemeinsamen Ordnung abverlangt.

III.

Ein solches fundamentales Ethos der pluralistischen Demokratie, solche Grundwerte in ihrer spezifischen Ausrichtung existieren also nicht zufällig und beliebig, und sie können nicht rein subjektivem Gutdünken entspringen. Es handelt sich um einen Kernbestand von für die Entwicklung der pluralistischen Demokratie

⁷ Vgl. A. Schwan, Grundwerte der Demokratie. Orientierungsversuche im Pluralismus (1978) 29ff.; ders., Legitimation, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 27 (1982) 103–136.

unabdingbaren ethisch-politischen Prinzipien. Sie müssen zwar kraft willentlicher, positiver Setzung in Verfassungen verankert werden, um dauerhafte politische Wirksamkeit und konkrete normative Geltung zu erlangen. Sie entspringen aber inhaltlich der Reflexion der Vernunft auf die notwendigen Elemente eines geordneten freien Zusammenlebens. Sie gründen ihrerseits in *Wahrheitsauffassungen*, aus denen sie ihre innere Legitimation und ihre orientierende Kraft gewinnen. Aller Wertschätzung und -geltung liegt ein (mehr oder minder deutliches) Bild vom Menschen, seiner Wesensnatur und seiner Stellung in der Welt zugrunde. Politische Ethik ist daher stets – ob dies jeweils thematisch wird oder nicht – in einer *Philosophischen Anthropologie* fundiert und verweist damit auf Philosophie überhaupt.⁸ Für das fundamentale Ethos der pluralistischen Demokratie erhebt sich dann die Frage, ob die es fundierende Anthropologie und Philosophie einheitlicher oder selbst wiederum vielfältiger, also pluraler Struktur ist und ob in dem Falle, daß sich die Antwort der zweiten Version zuneigt – wofür ich mich ausspreche –, damit gänzlicher Beliebigkeit das Wort geredet wäre oder ob nicht auch hier ein bestimmter Umkreis von anthropologischen und philosophischen Positionen, die dem demokratischen Ethos affin, ja für es konstitutiv sind, auszugrenzen ist.

In diesem Zusammenhang begegnet die pluralistische Demokratie nun auch den *Naturrechtstheorien*, die in solchen Philosophien und ihren Aussagen über die Natur des Menschen und die Natur der Welt enthalten sind. Es könnte sein, daß die pluralistische Demokratie bestimmte Naturrechtsvorstellungen geradezu braucht, um ihr Ethos, die sie tragenden Grundwerte, zu begründen und zu stabilisieren. Ich vertrete diese These. Allerdings ist dabei große Vorsicht und Zurückhaltung zu wahren. Es bleibt die vorher betonte Gefahr der Dogmatisierung von Naturrechtslehren, die in den Gegensatz zur pluralistischen Demokratie führt, zu beachten. Wenn philosophische Wahrheitsauffassungen und Naturrechtsvorstellungen für das demokratische Ethos Begründungs- und Anregungsfunktion gewinnen sollen, so muß es sich um *gemäßigte Theorien* handeln, und innerhalb ihrer ist im Sinne der Methodik einer kritischen Hermeneutik zu unterscheiden zwischen tragfähigen und bedenklichen, überepochal gültigen und zeitbedingten, insofern brauchbaren und unbrauchbaren Elementen. Es müssen also Bedeutung und Grenzen der Begründungsleistung dieser Theorien für das Ethos der pluralistischen Demokratie bestimmt werden. In dem vorliegenden Beitrag kann das nur andeutungsweise geschehen.

Bevor ich unter diesem Betracht kurz auf *Aristoteles*, auf *John Locke* und auf den modernen *Personalismus* eingehe, sei dargetan, daß jene *Philosophien, die als solche einen Pluralismus vertreten*, die sich folglich als in sich pluralistische verstehen, die gesuchte Begründungsleistung *nicht* erbringen können. So ist z. B. der Amerikaner *William James* bekanntlich als „Philosoph des Pluralismus“ hervorgetreten (vor allem in „Pragmatism“ und „A Pluralistic Universe“). James geht von der Darstellung eines pluralistischen Universums aus, mit einer unendlichen Vielfalt begrenzter Fakten, Beziehungen und Systeme. Diese gelangen in unaufhörlichem

⁸ Vgl. dazu A. Bergstraesser, *Politik in Wissenschaft und Bildung. Schriften und Reden* (1961) 17ff.

pluralistischem Fluß zu immer wieder neuen Verhältnissen und Strukturen, für deren Erkenntnis keine stabilen Kategorien und Kriterien, vielmehr jeweils nur partikuläre Perspektiven aufgrund räumlich und zeitlich begrenzter Erfahrung zur Verfügung stehen. Deshalb ist die Welt zwar einerseits das Geflecht pluraler Beziehungen, wegen deren prinzipieller Ungeordnetheit aber recht eigentlich Chaos. In ihr bleibt der Wissenschaft nur ein radikaler Empirismus, dem Handeln ein dezidiertes Pragmatismus als methodologische Richtlinien, um für kurze Zeit jeweils einen Weg zu bahnen. James bekennt sich zwar zu einer pragmatisch betriebenen demokratischen Politik, für die es jedoch wegen des völligen Fehlens allgemeiner Geltungskriterien orientierende und ordnungsstiftende Grundwerte oder Verfassungsprinzipien gerade nicht gibt.

Pluralistische Philosophie als solche hat der ehemalige Popper-Schüler *Paul K. Feyerabend* primär auf die Wissenschaftstheorie übertragen. Feyerabend propagiert einen theoretischen Anarchismus oder – weil der Anarchismus „vielleicht nicht gerade die anziehendste *politische* Philosophie ist“ – einen „leichtsinnigen“ Dadaismus,⁹ dessen Charakteristikum darin besteht, bedingungslos gegen jedes Programm, gegen jeden allgemeinen Grundsatz, gegen jedes allgemeine Gesetz und gegen jede allgemeine Idee (wie Wahrheit, Vernunft, Gerechtigkeit, Liebe usw.) und das von ihnen hervorgerufene Verhalten eingestellt zu sein und anzugehen. Dieser Dadaismus begrüßt den ungeordneten Reichtum der Geschichte – die reich nur ist wegen des in ihr herrschenden Chaos, in dem alles möglich wird und alles erlaubt sein muß, für das es „nur *einen* Grundsatz gibt, der sich unter *allen* Umständen und in *allen* Stadien der menschlichen Entwicklung vertreten läßt“, den Grundsatz „Anything goes (Mach, was du willst)“.¹⁰ Der totale Pluralismus, der aus diesem Grundsatz folgt, beinhaltet dann das Vielerlei und Einerlei von lauter beliebigen, miteinander konkurrierenden, sich wechselseitig verdrängenden, doch einander letztlich gleichgültigen, insofern inkommensurablen Theorien, Denk- und Verhaltensweisen, die sich in ständiger nichtsnutziger Bewegung halten, obwohl Feyerabend behauptet, dadurch werde Erkenntnisfortschritt (Erkenntnis aber wovon? Fortschritt wohin?) erzielt und der Mensch aus dem Sklaventum der Methodologien zur Würde (welchen nichtbeliebigen Gehalts?) der Unabhängigkeit von allen Kategorien und Überzeugungen befreit.¹¹ Damit wird jedoch in Wirklichkeit jedes Ethos zunichte, das auch noch der Freiheit Halt, Orientierung, eine gewisse Verlässlichkeit für ihre Selbstbehauptung geben müßte und könnte.

Dasselbe gilt für die gegenwärtig so viel beredete *Philosophie der Postmoderne*, dessen Hauptsprecher *Jean-François Lyotard* (neben *Jacques Derrida*) aus dem von ihm konstatierten „Niedergang der vereinheitlichenden und legitimierenden Macht der großen Spekulations- und Emanzipationserzählungen“, d. h. der großen Philosophien von der Antike bis zur Aufklärung, zum Deutschen Idealis-

⁹ Vgl. P. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie* (1976) 28 u. 33 ff. (Anm. 12, auf die bereits die Titelseite des Buches verweist).

¹⁰ Ebd. 45.

¹¹ Vgl. ebd. 265.

mus und zum Dialektischen Materialismus, mit Nietzsche folgert, daß alle Wahrheit perspektivisch ist, daß allein die „Idee der Perspektive“ noch erkenntnis- und handlungsanleitend zu sein vermag.¹² Die Geschichte des menschlichen Denkens und Handelns besteht – mit Wittgenstein – aus einer unbestimmten Zahl von Sprachspielen, die einander kreuzen und durchkreuzen, aber füreinander prinzipiell inkommensurabel sind und deshalb einander nicht legitimieren können.¹³ Weder Philosophie noch Religion noch Wissenschaft noch Mythos noch Dichtung und dergleichen können deshalb für die politische Ethik irgendeine legitime Begründungsleistung ergeben. Metadiskursive Synthesen sind unanwendbar für die Sprachspiele Praxis und Politik. Doch sollte die Krise, in die die traditionelle Ethik dadurch stürzt, nicht als Sinnverlust beklagt, sondern als Chance der Heraufkunft von neuartigem, stets neuem und immer wieder anderem Sinn begriffen werden. „Die Sehnsucht nach der verlorenen Erzählung ist für den Großteil der Menschen selbst verloren. Daraus folgt keineswegs, daß sie der Barbarei ausgeliefert wären. Was sie daran hindert, ist ihr Wissen, daß die Legitimierung von nirgendwo anders herkommen kann als von ihrer sprachlichen Praxis und ihrer kommunikationellen Interaktion.“¹⁴

Doch sind bei solch absolut autonomem Insichkreisen und Sichselbstbefriedigen jedes einzelnen in sich abgeschlossenen Sprachspiels keine anderen als bloß formale Strukturen konstatierbar; die Gewähr, nicht der Barbarei zu verfallen, ist auch im Ansatz nicht gegeben, da es sich eigentlich verbietet, eine solche Kategorie von außen auf die immanenten Geschehnisse eines bestimmten Bereichs überhaupt anzuwenden. Ob die Regeln des politischen Spiels zur Demokratie, zur Anarchie oder etwa zur totalitären Herrschaft führen, wird im Grunde ununterscheidbar; es geht auch nur die gerade Spielenden etwas an. Diese sind einerseits in ihrer subjektiven Willkür omnipotent hinsichtlich einer normativen Orientierung, aber zugleich völlig allein gelassen und daher recht eigentlich subjektlos. Sie werden übergreifender Maßstäbe und Institutionen für ihr Handeln beraubt. Sie gehen stets nur raumzeitlich begrenzte „lokale“ Konstellationen ein, schließen zeitweilige Verträge ab, die die permanenten Institutionen des gemeinschaftlichen Lebens ersetzen, und lösen diese wieder nach Gutdünken. Damit gewinnt ihre Existenz aber monadenhafte Züge. Sie entbehrt der Substanz und sozialer Integration.¹⁵

Deshalb ist es ganz konsequent, daß Lyotard schließlich Informationsmaschinen und Datenbanken als die neue „Natur“ für den postmodernen Menschen bezeichnet.¹⁶ Sie füttern ihn für das Spielen eines Spiels, dessen Legitimationsgrundlage von blanker Irrationalität ist. Die postmoderne „Philosophie“ (inwiefern kann es eine solche von allgemeiner Bedeutung überhaupt geben?) entwirft „die Theorie ihrer eigenen Evolution“ als „diskontinuierlich, katastrophisch, nicht zu berichte-

¹² Vgl. J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht* (Graz/Wien 1986) 113 u. 116.

¹³ Vgl. ebd. 119.

¹⁴ Ebd. 122.

¹⁵ Vgl. dazu ebd. 191.

¹⁶ Vgl. ebd. 151.

gen, paradox.“¹⁷ Sofern sie „nicht zu berichtigen“ ist, schlägt sie in einen neuen Dogmatismus um. Gegenüber Kritik vermag sie sich durch „die Betonung auf den Dissens“¹⁸ zu immunisieren. Sie stört fröhlich, aber auch drohend „die Ordnung der ‚Vernunft‘“: „Hinsichtlich eines Ideals von Transparenz bewirkt sie die Bildung von Undurchsichtigkeiten und verschiebt den Zeitpunkt des Konsens(es) auf später.“¹⁹ So lapidar geht mithin die Philosophie der Postmoderne mit der modernen Problemstellung um, wie für die verantwortliche Behandlung und Lösung von zentralen Lebensfragen, die das Überleben, aber auch die Sicherung der Freiheit betreffen, ein Grundbestand an gemeinsamen ethischen Leitlinien in der Gesellschaft gefunden werden kann. Die pluralistische Demokratie kann, wenn sie sich in der Moderne bewähren und behaupten will, auf solche Leitlinien und auf einige elementare Einsichten, die die Philosophie zu ihrer Begründung entwickelt hat, nicht verzichten. Ich benenne sie im folgenden, ohne daß meine Hinweise auch nur entfernt Anspruch auf Vollständigkeit erheben könnten. Ich muß mich auf eine allerdings von mir für paradigmatisch gehaltene Skizze beschränken.

Wenn ich also nun ganz knapp Aristoteles, Locke und die personalistische Philosophie der Gegenwart behandle, so berührt dies zentral auch die Naturrechtsproblematik in diesen Philosophien. Allerdings ist sie eingebettet in einen weiteren gedanklichen Zusammenhang, der für die Grundlegung des Ethos der pluralistischen Demokratie relevanter erscheint als isolierte Naturrechtslehren. Deshalb kann die Naturrechtsproblematik eigentlich immer nur inkludent erörtert werden. Es wäre m. E. inhaltlich fragwürdig und strategisch unklug, heute noch das Thema Naturrecht explizit, isoliert und emphatisch zu behandeln. Es geht lediglich darum, einige Theoriestücke nicht-dogmatischer Art und Wirkung nutzbar zu machen, um aus ihnen zu lernen, d. h. Lehren im Sinne der orientierenden Anregung für ein angemessenes Selbstverständnis des Ethos der pluralistischen Demokratie zu gewinnen.

IV.

Bei *Aristoteles* ist *alles Recht an die Polis gebunden*. Nur in und mit der Polis gibt es legitimes Recht. Aber die aristotelische Polis ist ihrerseits eingefügt in einen in sich geschlossenen göttlichen Kosmos, innerhalb dessen dem einzelnen Seienden Stellung, Stand und Rang gemäß seinem vorgegebenen Wesen, das seine Natur ausprägt, zukommen. Die Welt wird als ein gegliedertes spannungsreiches Gefüge, als ein lebendiger Organismus erfahren. Es gibt für sie (noch) nicht die Vorstellung einer gerichteten Sicht der Geschichte, wohl aber der naturhaften teleologischen Struktur alles Seienden, demzufolge ein jedes Einzelne in seiner δύναμις nach der möglichst vollständigen Verwirklichung seines Wesens, nach seiner ἐνέργεια und

¹⁷ Ebd. 173.

¹⁸ Vgl. ebd. 176.

¹⁹ Ebd. 177.

ἐντελέχεια, strebt. Das gilt in vorzüglicher, repräsentativer Weise vom Menschen. Dem Menschen als dem ζῶον λόγον ἔχον erwächst in der Welt und gegenüber dem Seienden die Aufgabe, die Dinge erkennend in ihrem Wesen zu lichten und sie damit erst in die Helle ihres Wesens zu bringen. Nach der Auskunft des VI. Buches der „Nikomachischen Ethik“ liegt die Entfaltung der eigenen Natur des Menschen, liegt seine ἐνέργεια (die ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον und κατ' ἀρετὴν darin, das ἀληθεύειν zu vollbringen (Eth. Nic. 1139b 12f.): also – mit Heidegger zu reden – das Ins-Werk-setzen der Wahrheit des Seienden, und zwar primär in den Werken der Kunst, der Wissenschaft, der Philosophie und gerade auch der Politik, insgesamt also in den Werken von θεωρία und πράξις.

Der einzelne Mensch übernimmt bei der Leistung dieser Werke immer nur partielle Aufgaben nach seinen Fähigkeiten, die jedoch mit seinem Herkommen, d. h. sowohl seiner gesellschaftlichen Stellung wie seiner biologischen Natur verknüpft sind. Diese Aufgaben bestehen entweder in der direkten Anteilhabe am Vollzug der dianoetischen ἀρεταί der τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις und σοφία bzw. einzelner von ihnen oder in untergeordneten materiellen Dienstleistungen für sie oder in der werkgerechten Übung ethischer Tugenden wie vor allem der Tapferkeit, der Besonnenheit und der Gerechtigkeit.

Unter dem Signum der menschlichen Tugend der Gerechtigkeit kommt bei Aristoteles das Recht zur Sprache (Eth. Nic. V. Buch). Die Gerechtigkeit ist in allen Werken und Tugenden das soziale Wirkprinzip und ordnet sie auf das Ganze der Polis. Damit bindet sie sie an das Recht. Das Polisrecht besteht immer und unveränderlich darin, jedem Einzelnen nach seinen Leistungen, Werken, Tugenden „das Seine“ (τὰ αὐτῶν – κατ' ἀξίαν: das Seinige nach Wert) „zukommen zu lassen“.²⁰ Als Zuteilungsprinzipien unterscheidet Aristoteles die austeilende und – in ergänzender Funktion, hier (noch) beschränkt auf das private Vertragsrecht – die ausgleichende Gerechtigkeit (iustitia distributiva und iustitia commutativa). Darin liegt für Aristoteles – und nur in diesem Kernbestand an allgemeinsten Rechtsprinzipien, die generell beachtet werden müssen – das „Rechte von Natur“, das φύσει δίκαιον. Alles Weitere, alle konkreten Zumessungen und Zuordnungen, gehören in den Bereich des Gesetzesrechtes, des νόμῳ δίκαιον, dessen Verwirklichung die δικαιοσύνη gleichwesentlich auszeichnet. Das νόμιμον aber ist immer je einzelnes Recht, situativ, wandelbar, für jede Polis spezifisch. Es ist – modern gesprochen – zutiefst geschichtlichen Gepräges.²¹ Da alles Recht für Aristoteles an die Polis gebunden ist, verweist das Naturrecht von sich aus auf das positive Recht, dessen jeweiliger Konkretions- und Ausfüllungsfunktion es integral bedarf. Infolgedessen ist es auch den Bürgern und den gesetzgebenden Instanzen der Polis überlassen, die jeweils angemessenen Anwendungsformen des von Natur Rechten und Gebotenen

²⁰ Vgl. dazu Aristoteles, Eth. Nic. 1132a 28 mit 1131a 24.

²¹ Das haben insbesondere herausgestellt: E. Voegelin, Das Rechte von Natur, in: F.-M. Schmözl (Hg.), Das Naturrecht in der politischen Theorie (1963) 38–51; J. Ritter, „Naturrecht“ bei Aristoteles, in: ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel (1969) 133–179; L. Strauss (s. Anm. 3) 10ff.

zu finden und darüber zu entscheiden. Das Naturrecht kann dann nicht dogmatisiert werden. Es hat lediglich grundlegend orientierende Leitfunktion.

Aristoteles geht ja aber noch einen Schritt weiter in der Reflexion über die normativen Grundlagen der Polisordnung, und zwar mit seiner Staatsformenlehre in der „Politik“, allerdings nicht direkt unter naturrechtlichen Auspizien. Die die entscheidenden kulturellen Werke vollbringenden und die ethischen Tugenden, namentlich die Gerechtigkeit, praktizierenden Individuen sollen als freie Bürger in der Polis mitregieren, sie sollen in ständigem Austausch die Rolle der Regierenden und der Regierten unter freiheitlicher Verfassung (der „Politie“) übernehmen, also auch über das Recht in der Polis, dem sie unterstehen, selbst befinden. Die „Politie“, die das einräumt, gilt Aristoteles als die für viele Konstellationen und Situationen brauchbarste und wünschenswerteste Polisverfassung. Aristoteles hat damit nicht als erster, aber maßgeblich den Charakter der freien und gleichen Teilnahme der Bürger nach Verfassung und Recht geprägt und in die europäische Geschichte eingebracht. Darin sehe ich mit Dolf Sternberger seine hauptsächlich zählende politikphilosophische Leistung.²² Sie wird ergänzt durch die verfassungspolitische Forderung, daß das freiheitliche Regieren und Regiertwerden der Bürger sich in einer gewaltenteiligen Ordnung abspiele, in der am besten demokratische und aristokratische, richtiger: elitäre Elemente gemischt werden können. Dieser Gedanke einer gemischten Verfassung ist grundsätzlich – mutatis mutandis – auf das moderne Repräsentativsystem übertragbar.

Aber Aristoteles hat die antike Sklaverei gerechtfertigt, und zwar mit naturrechtlicher Argumentation (vgl. Politik, I. Buch), obwohl diese zu seiner Zeit und vor ihm bereits philosophisch angefochten war.²³ Ich gestehe, daß mir das den großen Philosophen bis zur Hälfte verleidet. Menschen, die aufgrund geschichtlicher Umstände, nämlich als Kriegsgefangene (oder als deren Nachkommen) in diese beklagenswerte Situation gerieten, werden von Aristoteles als Sklaven von Natur (φύσει) hingestellt, sofern sie im Hauswesen den Herren als (immerhin) beseelte Werkzeuge dienen, keine anderen Leistungen als den Haustieren ähnliche körperliche Dienste zu erbringen haben, deshalb der dianoetischen und ethischen ἀρεταί entbehren (die nur sind, wenn sie geübt, wenn sie praktiziert werden!) und sich angeblich sogar in ihrem leiblichen Habitus mehr und mehr verändert zeigen, so daß sie nicht im Vollsinne als Menschen anzusehen sind.

Diese schlimmen und nicht zu rechtfertigenden Auslassungen, bei denen es Aristoteles selbst offensichtlich nicht recht wohl ist – er gibt zu, daß auch die Vertreter der entgegengesetzten Auffassung „in gewisser Weise recht haben“ (οἱ τὰναντία φάσκοντες τρόπον τινὰ λέγουσιν ὀρθῶς: Pol. 1255 a 3 f.) –, sind nur erklärlich, weil alles Menschsein so gänzlich vom Werkgedanken, von der

²² Vgl. dazu D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, 2 Bde. (1978), bes. Bd. 1, 85 ff. (Schriften II, 1 und 2).

²³ Auch in dem zentralen 10. Kap. des V. Buches der Nikomachischen Ethik, das das Naturrecht thematisiert, ist vom Recht des Herrn über den Sklaven die Rede, bei dem es „nicht so einfachhin Ungerechtigkeit“ gibt, weil es sich beim Sklaven um ein Stück Eigentum (κτῆμα) handelt: Eth. Nic. 1134b 8 ff.

ἐνέργεια und der ἀρετή her interpretiert wird. Die Leistung der Werke, der jeweilige Anteil am Ins-Werk-setzen der Wahrheit des Seienden wird für den Einzelnen zum Maß seiner Stellung im Zusammenleben mit den anderen Gesellschaftsgliedern. In der Polis sollen zwar die „Vielen“ (οἱ πολλοί), d.h. die freien Bürger – faktisch die patres familias, die Vorsteher der Hauswirtschaft (des οἴκος) – mitregieren, und zwar deshalb, weil so auch viele ἀρεταί zum Zuge kommen und die Polis dadurch in angemessener Komplexität zur menschlichen Darstellung des göttlichen Kosmos wird, insofern repräsentativ für gelungene politische Gestaltung des Lebens und damit Verwirklichung des Rechten von Natur überhaupt ist. Indem Aristoteles die Polis in solcher Verfaßtheit hervor- und heraushebt, setzt er zwar das Modell freiheitlicher Politik den hierarchischen Zuständen des Oikos entgegen, verschafft er ihm gleichsam Gültigkeit und Geltung für die weitere Geschichte der politischen Ethik und Theorie. Aber dies geschieht in rein funktionaler Betrachtung. Da die anderen Mitglieder der damaligen Gesellschaft – Frauen, Gesinde, Sklaven, Metöken, sonstige rein ökonomisch Tätige sowie ökonomisch Unselbständige – in der Regel nur untergeordnete Dienste verrichten, kommen ihnen die Vollbürgerrechte „von Natur aus“ nicht zu, sie besitzen nur einen abgeleiteten Anteil am Gemeinwohl, an dem alles im menschlichen Leben gelegen ist. Das muß mit im Blick behalten werden, wenn Aristoteles sagt, die Polis sei „der Natur nach“ dem Menschen wie dem Oikos vorgeordnet, sie sei im Verhältnis zu ihnen πρότερον δε τῇ φύσει (Pol. 1253 a 19). Auf den Menschen um seiner selbst willen kommt es dabei also nicht an.

Wenn die Politische Philosophie des Aristoteles dennoch eine Grundlegung für freiheitliche und konstitutionelle Politik bietet, so weil sie dieser Politik zuschreibt, relativ gut – als zweitbesten, aber allgemein empfehlenswerter Weg, wenn der vollkommene, wie fast immer, nicht gelingt – zu verbürgen, daß die dem Menschen aufgegebenen kulturvollen Werke realisiert werden können. Die Herrschaft eines sehr weisen Königs über den Gesetzen, gleichsam dem reinen Naturrecht ergeben, kann nach Aristoteles prinzipiell aber noch Besseres vollbringen, allerdings nur ausnahmsweise und ohne dauerhafte Sicherung (Pol. 1288 a 15 ff.). Die Politische Philosophie des Aristoteles ist somit doch primär Ordnungsphilosophie mit eher sekundär auch freiheitlichen Zügen. Freiheit versteht sich dabei stets als Freiheit-für, nicht Freiheit-von: Freiheit für die Polis, nicht Freiheit von ihr oder ihr gegenüber. Daß aber der Mensch als ζῷον λόγον ἔχον, als das Wesen der Vernunft und der kulturellen Werkleistung, zugleich „von Natur“ unbedingbar ζῷον πολιτικόν, ein in die staatliche Gemeinschaft gehöriges Wesen ist und dieses sein Wesen eben als freier Bürger zur vollen ἐνέργεια und ἐντελέχεια bringt, daß er gerade so und nur so in sein rechtes ἦθος gelangt, das folglich mit dem Ethos menschlichen Lebens und Zusammenlebens unter freiheitlicher Verfassung identisch ist: diese aristotelische Grundauffassung gilt es als unverlierbare, stets erinnerns- und beherzigenswerte festzuhalten. Sie sprengt schließlich die zeitbedingten bedauerlichen Beschränkungen, die Aristoteles ihr selbst mitgibt.

V.

Gleichwohl ist es unzureichend, das Ethos der pluralistischen Demokratie philosophisch allein oder fast ausschließlich auf Aristoteles zu gründen. Insofern bedarf der Revision, was im Anfangsstadium der Wiederbegründung der Politikwissenschaft in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg für möglich gehalten wurde.²⁴ Die aristotelische Ordnungsphilosophie ist nur um den Preis konstitutiver Selbstbestimmung, d. h. aber des Wesenskerns der Freiheit, wie sie neuzeitlich und modern verstanden werden muß, zu haben. Sie muß folglich in diesem entscheidenden Punkt ergänzt, ja überschritten werden. Wir müssen uns deshalb in einem weiteren Schritt, im Sinne solchen Überschritts zunächst der *Politischen Philosophie der Aufklärung* zuwenden, und zwar vorzüglich *John Locke*. Dort erfolgt die Grundlegung der Politik *aus dem Prinzip der Freiheit als dem beherrschenden Wesenszug der Natur des Menschen selbst*.

Nach dem Zusammenbruch des mittelalterlichen Ordo durch Renaissance, Reformation, das Aufkommen der Naturwissenschaften, die Herausbildung der europäischen Nationalstaaten, konfessionell bedingte Bürgerkriege, die Konkurrenz absolutistischer Machtansprüche usw. erschließen sich Welt, Gott, Mensch und Natur, alle Welterkenntnis und alle Handlungsmöglichkeiten nur noch aus der leitenden Perspektive der Subjektivität. Das vorstellende und handelnde Subjekt wird mehr und mehr zum einzig gewissen Träger von Lebensentwürfen und ihren Zielsetzungen. Dieses Subjekt wird als autonom begriffen. Solche Autonomie zeichnet von Natur jedes Individuum in gleicher Freiheit und so begriffener allgemeinsten Gleichheit aus. Da die Individuen allein jedoch zu schwach sind, um sich als autonome Subjekte behaupten und durchsetzen zu können, schließen sie der Theorie der Aufklärungsphilosophen zufolge im wohlverstandenen Eigeninteresse jenen Vertrag, der ihre Sozialität in Verfassung und Ordnung bringt und so allererst fest begründet. Durch ihn entsteht der Staat, dessen Zweck daran gebunden ist, die im anfänglichen Naturzustand – jener Modellvorstellung, mit der die Aufklärung der ursprünglichen Natur des Menschen und zugleich von hier aus seiner geschichtlichen, beeinflussbaren, machbaren Entwicklung habhaft zu werden versucht –, also die im Naturzustand erworbenen individuellen Rechte, die naturhaften Menschenrechte, als Bürgerrechte zu schützen und zu gewährleisten. Kommt der Staat dieser Aufgabe nicht nach, so steht er zur Disposition der Subjekte.

In der Version John Lockes zeigt sich der mit der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie verknüpfte aufklärerische Individualismus zwar ausgeprägt, aber doch gemäßigt. Das Individuum ist schon im Naturzustand nicht nur durch die Freiheit des Sichzueigenseins und der Selbstbestimmung ausgezeichnet; es ist wegen seiner

²⁴ So vor allem von E. Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung* (1959); A. Bergstraesser (s. Anm. 8); W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft* (1963); vgl. auch A. Schwan, *Die Staatsphilosophie im Verhältnis zur Politik als Wissenschaft*, in: D. Oberndörfer (Hg.), *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie* (1962) 153–195; in jüngerer Zeit D. Sternberger (s. Anm. 22).

naturhaften Endlichkeit und darin gründenden Bedürftigkeit zugleich auch immer schon an die anderen Individuen verwiesen, in denen ihm andere Freiheit in prinzipieller anthropologischer Gleichheit begegnet. Aufgrund solcher Verwiesenheit an die gleiche Freiheit der anderen Individuen kann die individuelle Freiheit (liberty) dann im Anfang und Kern nicht als absolute Freizügigkeit und Zügellosigkeit (licence) mißverstanden werden. Sie ist vielmehr originär beschränkt und zugleich inhaltlich erfüllt durch das Erfordernis der Achtung der Freiheit der anderen und ihrer gleichen Rechte (Second Treatise of Government, § 6). Deshalb verbindet sie sich für Locke mit einem natürlichen Bedürfnis des Individuums nach Gerechtigkeit und Liebe im Verhältnis zu anderen Individuen (§ 4 u. 5). Der Naturzustand enthält in sich also schon die positive Spannung von Individualität und Sozialität, von Pluralität und Einheit als Grundzug der Natur endlicher Wesen; und es sind von vornherein mehrere leitende Antriebe in der Natur des Menschen angelegt gesehen: Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Liebe.

Was im Naturzustand jedoch infolge des Fehlens einer die Einheit und damit auch die Freiheit sichernden Ordnungsmacht nur schwach verwirklicht ist, das muß durch die auf Vertrag gegründete Bildung eines politischen Gemeinwesens (commonwealth) verstärkt und besser realisiert werden. Nicht wird wie bei Thomas Hobbes eine Absolutheit abstrakt gegen eine andere gesetzt – die der Staatsgewalt gegen diejenige egoitärer und egoistischer Individuen –, sondern eine komplexe Realität wird mit einer anderen im Sinne kontinuierlicher Entwicklung verflochten. Der zu schaffende Staat ist dann an die im Naturzustand vorgegebenen Rechte und Bindungen freier und gleicher, eines wechselseitigen Verhältnisses der Gerechtigkeit und Liebe bedürftiger Individuen seinerseits verwiesen. Er soll als Rechtsstaat Schutzgemeinschaft für ihre effektivere Aktualisierung sein. Darauf sind seine Aufgaben bezogen, und dadurch sind sie zugleich klar beschränkt.

In der durch den Staat ermöglichten gesicherten Einheit muß die Freiheit zur bestimmenden Geltung kommen. Die Bürger des Gemeinwesens müssen durch frei gewählte Repräsentanten an der Gesetzgebung sowie an der Bestellung und Kontrolle der Regierung beteiligt sein. Der gewaltenteilige konstitutionelle Rechtsstaat mit begrenzten Aufgaben zur Vermittlung der notwendigen Einheit mit möglichst viel Freiheit: das ist der Kerngehalt der gemäßigten frühliberalen Politischen Philosophie des John Locke, die von *Charles de Montesquieu, den amerikanischen Verfassungsvätern* sowie bürgerlichen Theoretikern im 19. Jahrhundert (*Jeremy Bentham, Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill, Walter Bagehot*) in unterschiedlicher Weise weiterentwickelt wurde und entscheidende verfassungsgeschichtliche Bedeutung für die Entwicklung der pluralistischen Demokratie gewonnen hat.

Als konkreten politischen Ausdruck der Vermittlung von Einheit und Vielheit aber formuliert John Locke die Mehrheitsentscheidung auf Zeit. Locke geht von der Zuversicht aus, daß die Mehrheit vernünftiger freier Individuen das am ehesten Richtige auf Zeit herausfinden wird und also jeweils eine relative praktische Wahrheit für das Zusammenleben endlicher Individuen repräsentiert. Ihre Meinungen und Entscheidungen bedürfen aber dann der kontinuierlichen Überprüfung und in der Regel einer oppositionellen Alternative, die als Korrektiv zu dienen

hat und sich je nach Bewährung zur Mehrheitsmeinung entwickeln können soll. Gegenüber jedem Wahrheitsanspruch der Mehrheit ist neben Vertrauen (trust) auch Mißtrauen (distrust) am Platze. Entscheidend für die Wirksamkeit eines freiheitlichen Zusammenlebens wird also der Pluralismus der Meinungen, der Institutionen und der Machtträger, aber auch ein stabiler, im Vertragsschluß und seinen Folgen fundierter Mindestkonsens, der in permanenter freier öffentlicher Diskussion und Entscheidungsfindung immer wieder erneuert werden muß (vgl. *Second Treatise of Government*, 7.–9., 11.–13. Kap.).

Bei *Locke* empfängt der hergestellte Staat im Prinzip seine Aufgabe und sein Recht von den sich zusammenschließenden Menschen – diese sind mit ihren vorstaatlichen, natürlichen Rechten die Träger des Naturrechts –, während bei *Aristoteles* die immer schon zu einem festen Verband zusammengeschlossenen Menschen ihre Aufgabe und ihr Recht in der Polis und von der Polis – die als die Repräsentantin der Seinsordnung im mitmenschlichen Leben alleiniger Hort des von Natur Rechten ist – empfangen. Im einen Falle verfügen die Individuen über die Verfassung, die sie sich geben, im anderen Falle fügen sie sich in ihre vorgegebene Verfaßtheit, deren Form die Polisverfassung ist. Mit der Aufklärungsphilosophie distanziert der Mensch im Namen seines Naturrechtes den Staat von sich, ordnet er ihn sich zu als eine Institution, die ihm durch die Sicherung seiner Freiheiten und Rechte (durch ihre politische Gewährleistung, aber nicht originäre Gewähr) dient; bei *Aristoteles* dagegen ist der Lebenssinn des Menschen mit der Polis identisch, der Mensch ist der Polis zugeordnet als der einzig denkbaren Stätte (ἦθος) seines Lebens, innerhalb deren er seine Funktion erfüllt, die stets Dienst für die Polis bzw. für die in ihr zu vollbringenden Werke ist, ob die Polis ihn nun kraft ihres Rechtes zu einem Aktivbürger oder zu einem Minderprivilegierten macht.

VI.

Die Wahrheit liegt, denke ich, für uns heute gleichsam in der Mitte zwischen diesen beiden herausragenden und so immer noch maßstäblichen historischen Positionen Politischer Philosophie. Fruchtbar ist und bleibt zwar die Erkenntnis der Notwendigkeit und Vorgegebenheit staatlicher Ordnung und des in und mit ihr zu realisierenden „Rechten von Natur“, wie sie *Aristoteles* formuliert hat; unverzichtbar ist und bleibt zugleich die Betonung des Dienstcharakters des Staates für die menschliche Selbstverwirklichung in Freiheit – in Anmessung an deren grundlegendes natürliches Recht, die sich *John Locke* angelegen sein ließ. Doch erscheinen beide Konzeptionen nicht mehr im Ganzen und allein für eine Grundlegung des Ethos pluralistischer Demokratie tauglich. Der Staat der pluralistischen Gesellschaft ist nicht mehr als *civitas completa et perfecta* zu begreifen, sondern als ein System von Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen *unter anderen*, und zwar horizontal (im Verhältnis des politischen Systems zu anderen Systemen wie der Wirtschaft und der Kultur) und vertikal (im Verhältnis des klassischen, des „National“-Staates zu unteren, regionalen Gliederungen und zu

supranationalen Organisationen), so daß die Sicht des Aristoteles heute insgesamt zu objektivistisch und integralistisch wirkt. Der Staat ist auch nicht einfach mehr und primär als „Not- und Verstandesstaat“ (so in Hegels kritischer Version) auf Vertragsbasis zu konzipieren, sondern er ist wesentlich und notwendig Daseinsvorsorge- und Wohlfahrtsstaat geworden, so daß die Theorie des John Locke in manchen Zügen doch zu abstrakt und individualistisch erscheint.

Beide Seiten sind miteinander zu vermitteln und aneinander zu korrigieren.²⁵ Menschliches Leben und Zusammenleben vollzieht sich notwendig und originär im verfaßten politischen Verband, auf mehreren Ebenen, jedoch nach wie vor auch im klassischen „Staat“. Zugleich muß der Staat nach den Prinzipien der Freiheit der Subjekte, der Selbstbestimmung und der Volkssouveränität verfaßt sein. Nicht die Existenz der staatlichen Ordnung überhaupt, wohl jedoch ihre Legitimität ist auf die Volkssouveränität gegründet. Deshalb hängen Verfassung und Gesetz und das mit ihnen gegebene positive Recht von den natürlichen Rechten der Subjekte ab. Sie haben diese – die unveräußerlichen Menschen- und Grundrechte – als Bürgerrechte zu kodifizieren, zu hüten und zu konkretisieren. Insofern ist „Naturrecht“ dominant mit den individuellen Menschenrechten identisch. Die Aufklärungsphilosophie hat in diesem Sinne das erste und maßgebliche Wort. Doch muß sich, wie ich anfangs schon andeutete, die Volkssouveränität zu entsprechender Verfassungs- und Gesetzgebung im Staat entschließen; sie muß sich darüber hinaus zum freiheitlichen Rechtsstaat, zur Demokratie pluralistischer Prägung, um des Erhalts ihrer äußeren Möglichkeiten und um des Vollzugs ihres inneren Sinnes willen bekennen. Der Staat ist also seinerseits „von Natur“, legitim allerdings nur in solcher Verfaßtheit. Er besitzt dann ebenfalls ein wesentliches, naturhaftes Recht, die Bürger zu den Leistungen zu verpflichten, die es ihm erlauben, seine Dienstfunktion für die Verwirklichung der Menschen- und Grundrechte wahrzunehmen. Es sind aber wiederum die Bürger im Staat, die jeweils darüber (mit)zubefinden haben, wie der Staat dies konkret macht. *Wir sind selbst der Staat*: darin treffen sich Aristoteles und Locke, hier aber mit einem stärkeren Ausschlag für Aristoteles. Das zwischen ihnen gleichsam vermittelte Naturrecht enthält dann folglich einen Katalog von individuellen Rechten und Pflichten zugleich. Sie sind inhaltlich wiederum in den früher genannten Grundwerten als dem fundamentalen Ethos der pluralistischen Demokratie aufgehoben.

Dies so zu sehen ist jedoch nur einer Politischen Philosophie möglich, die in ihren anthropologischen Grundlagen über Aristoteles, aber auch über John Locke und die gesamte Aufklärungsphilosophie hinausweist. Sie versteht den Menschen als Person im Sinne jenes *Personalismus*, um den sich in unserem Jahrhundert von *Ferdinand Ebner* bis zu *Romano Guardini*, von *Jacques Maritain* bis zu *Emmanuel*

²⁵ Diese Vermittlung von Aristoteles mit der Aufklärungsphilosophie (wobei *Montesquieu* und insbesondere *Kant* einzubeziehen wären, was in diesem kurzen der Naturrechtsproblematik gewidmeten Beitrag nicht näher ausgeführt werden kann) steht in Differenz zu jenem philosophischen „Neoaristotelismus“ der Ritter-Schule, die Aristoteles primär mit Hegel verknüpft. Vgl. dazu jetzt die kritisch zugespitzte Analyse von H. Schnädelbach, Was ist Neoaristotelismus?, in: W. Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sitlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik* (1986) 38–63.

Mounier viele bedeutende Denker verdient gemacht haben, ganz besonders aber mein verehrter Lehrer *Max Müller*.

Der Mensch ist – in freier Auslegung und Anwendung der Philosophischen Anthropologie Max Müllers,²⁶ die dabei nicht zuletzt auch auf *Thomas von Aquin* rekurriert²⁷ – „Person“ als das Wesen des Durchtönens (*personare*), des Hindurch- und Widertönens, d. h. als das Wesen, dem *gleichursprünglich* und somit in originärer Natur *Individualität und Sozialität* zukommt. In der menschlichen Lebenspraxis ereignet sich die Selbstverwirklichung des Ich immer schon im Austausch, in der Begegnung mit anderem Ich, das, in individueller Vielzahl und in verschiedenen Begegnisweisen und Konstellationen, das (erste) Ich in seinem Eigensein beansprucht und fordert, aber auch unterstützt und fördert, so daß die Selbstverwirklichung des Ich zum Geschehen der Antwort, der Entsprechung, der Korrespondenz gegenüber dem und den Anderen wird. Die Person wird in und mit diesem Geschehen zum geschichtlichen Wesen. Sie muß als dieses geschichtliche Wesen Selbststand in sich, Selbstidentität, Eigensubstanz besitzen und ist doch zugleich ganz und gar Bezogenheit, Vom-Anderen-her-sein, Hin-sein-auf-den-Anderen. Sie hat ihre Substanz in der Bezogenheit, ihre Bezogenheit aus der Substanz. Sie bringt ihr Eigenes in den Dialog ein und verwirklicht es zugleich erst im Dialog, gewinnt es damit überhaupt erst wirklich, weil wirkend, für sich. Sie kann so auch als das *Wesen der Verantwortung* bezeichnet werden: Das Ich „antwortet“ auf den (sich jeweils unterschiedlich artikulierenden) Anruf des und der Anderen, von ihm abhängig und auf ihn eingehend, aber doch aus eigenem Stand mit dem eigenen individuellen „Wort“. Das Gesamtgeschehen ihrer vielen einzelnen Antworten erhebt die Lebenspraxis der Person in den Rang der „Verantwortung“, einer verantwortlichen Lebensführung.²⁸

Diese Person hat ein natürliches Recht auf Selbst- und Eigenständigkeit, zudem auf politische Mitwirkung und auf Teilnahme am Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung, also z. B. auch auf Arbeit, sowohl auf rechtsstaatliche als ebenso auf soziale Sicherung, kurz auf ein menschenwürdiges Leben (wozu Lebenkönnen überhaupt als die allererste elementare Grundbedingung gehört). Sie hat ein natürliches Recht darauf, im Recht und unter freiheitlicher Verfassung zu leben. Die konkrete und je situative Ausgestaltung dieser Rechte in möglichst adäquaten politischen Verhältnissen und Strukturen ist Aufgabe und Recht des Gemeinwesens, in dem die Personen ihrerseits aktiv wirken und das sie so zu gestalten haben, daß es zur Erfüllung dieser Aufgaben möglichst gut befähigt ist. Die Personen, die Bürger können Rechtsansprüche – *cum grano salis* – in dem Maße geltend machen, als sie Pflichten für das Gemeinwesen übernehmen. Dieses Korrelationsverhältnis

²⁶ Vgl. dazu bes. M. Müller, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung* (1971) 83 ff.; ders., *Philosophische Anthropologie*, hg. von W. Vossenkuhl mit einem Beitrag „Zur gegenwärtigen Anthropologie“ (1974) 103 ff., 161 ff.

²⁷ Vgl. M. Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundprobleme und Aufbau mittelalterlicher Ontologie* (2. Aufl., erw. um den Beitrag „Die Aktualität des Thomas von Aquin“, 1981) bes. 242 ff.

²⁸ Für weitere Ausführungen vgl. A. Schwan, *Freiheit in der Sicht politischer Philosophie*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XI (1980) 533–549.

kann und muß gegebenenfalls durch kompensatorische Hilfen, die grundsätzlich und überwiegend Hilfen zur Selbsthilfe sein sollten, gefördert werden. Die Politik in der pluralistischen Demokratie muß eine *Solidargemeinschaft subsidiärer und partizipatorischer Struktur* zustande bringen, um den hier angedeuteten naturrechtlichen Grundbestimmungen gerecht zu werden. Dolf Sternberger hat für ihre generelle ethische Zwecksetzung eine besonders geeignet erscheinende Formulierung gefunden: „Sie wird entdecken, daß im großen wie im kleinen Welttheater ... die *menschliche Person* das erste und letzte Subjekt und der wahre *Corps politique* ist.“²⁹

Da es sich aber um großes und kleines Welttheater mit all seinen Irrungen und Wirrungen, seinen Abenteuern und seinen Konflikten, seinen Schwächen und seinem Imponiergehabe (und Schlimmerem) handelt, ist alles, was in der Politik geschieht, stets der Kritik und oft der Korrektur bedürftig. Das gilt auch für die mühseligen, zerbrechlichen und umstrittenen Versuche, die normativ-ethischen Grundlagen demokratischer Politik von naturrechtlicher Qualität in die Wirklichkeit umzusetzen. Keine einzelne Instanz und kein einzelner politischer Versuch kann dabei als Prinzip für sich in Anspruch nehmen, das Naturrecht allein, integral und adäquat zu vertreten. Wohl aber ist die mutige und kluge Verfechtung unabdingbarer Naturrechte in freier, offener Auseinandersetzung geboten, nicht nur im kleinen, sondern auch im großen Welttheater, also nicht nur im innerstaatlichen Bereich, sondern nicht weniger auch in der internationalen Politik.

²⁹ D. Sternberger, *Lebende Verfassung. Studien über Koalition und Opposition* (1956) 17.