

HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

NATUR – VERNUNFT – FREIHEIT

Zum naturrechtlichen Denken in der Philosophie der Neuzeit

1. Das Naturrecht im Denken der Neuzeit

Das Naturrecht gehört zu den wichtigsten Themen der neuzeitlichen Rechtsphilosophie. Es sind vor allem die allgemeinen Menschenrechte, die in rechtsphilosophisch-juristischen, in politisch-philosophischen und in unmittelbar politischen Kontexten naturrechtlich begründet wurden.¹ Denn wenn die Menschenrechte Rechte aller Menschen sind, dann lassen sich diese, so zumindest zahlreiche Begründungsversuche der Menschenrechte, nur mit Bezug auf die gemeinsame Natur und die sich daraus ergebende Gleichheit aller Menschen und auf ein allem positiven Recht zugrunde liegendes Naturrecht begründen. In John Lockes *Second Treatise of Government* lesen wir zum Beispiel die folgenden Ausführungen zum *state of nature* als eines vorpolitischen *state of perfect freedom and of equality* (§ 4). Dieser habe ein ihm bestimmendes natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet. Und die Vernunft, der dieses Gesetz entspricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, daß niemand einem anderen, da alle *gleich und unabhängig* sind, an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll (*ebd.* § 6, Hervorhebung H.Z.).²

Die Bedeutung von John Lockes staats- und rechtsphilosophischen Überlegungen zeigt sich u.a. auch in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776, in der von der «Selbst-Evidenz» der Wahrheit, dass «alle Menschen gleich erschaffen wurden, dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt wurden» (*all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights*), ausgegangen wird (zu Lockes Naturrechtstheorie und ihrer Nähe zum klassischen Verständnis von Naturrecht vgl. Hancey 1976).

HOLGER ZABOROWSKI; Jg. 1974, Studium der Philosophie, Theologie und klassischen Philologie in Freiburg, Basel und Cambridge; Promotion in Oxford, 2001-2005 wissenschaftlicher Assistent an der Universität Freiburg, lehrt seit 2005 Philosophie an der Catholic University of America in Washington, D.C. Zahlreiche Veröffentlichungen zur klassischen deutschen Philosophie und zur Philosophie des 20. Jahrhunderts, vor allem zur Phänomenologie und Hermeneutik. Er ist u.a. Mitherausgeber des Heidegger-Jahrbuchs.

Während Locke (vgl. § 6) und die amerikanische Unabhängigkeitserklärung die Menschenrechte mit Bezug auf einen Schöpfergott nicht nur naturrechtlich, sondern auch religiös-theologisch rechtfertigen, fehlt dieser Bezug in einem anderen wichtigen Dokument der Geschichte des neuzeitlichen Naturrechts und der Menschenrechte: Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte aus dem Jahr 1789 spricht ohne Bezug auf einen Schöpfergott nur noch «in Gegenwart und unter dem Schutze des höchsten Wesens» (*en présence et sous les auspices de l'être suprême*) von den «natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechte der Menschen» (*les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme*, Präambel; zur französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, vgl. Sandweg 1972).

Vor allem in den Jahren nach der amerikanischen und der französischen Revolution kommt es auch in Deutschland zu einem intensiven Interesse an Fragen des Naturrechts und der Menschenrechte. Das Thema liegt gewissermaßen in der revolutionsschwangeren Luft. So schreibt der Jurist und Rechtsphilosoph Paul Johann Anselm Feuerbach in seiner 1796 erschienenen *Kritik des natürlichen Rechts* in Anlehnung an Immanuel Kants kritische Philosophie (zu Feuerbach vgl. Radbruch 1969): «Keine Wissenschaft hat in unserm Zeitalter ein so allgemeines Interesse gefunden, keine ist mit so vielem Eifer bearbeitet worden, als die Wissenschaft der Rechte des Menschen. [...] Während die Probleme des Naturrechts sonst nur in den Studirstuben der Gelehrten verhandelt, von der spekulirenden Vernunft aufgegeben und als blos für ihr Forum gehörig betrachtet wurden, wurden sie heut zu Tage in den Conventssälen der Volksrepräsentanten einer umgeschaffenen Nation debattirt und die Praxis selbst der theoretischen Vernunft vorgelegt» (3f.).

Das das naturrechtliche Denken im späten 18. wie im frühen 19. Jahrhundert nicht mehr nur eine rein theoretische Bedeutung hat, verweist auf eine Umbruchsituation in der Gesellschaft. In Situationen, in denen überlieferte Gewissheiten radikal in Frage gestellt werden, zeigt sich die Bedeutung des naturrechtlichen Denkens. Ähnliche Zusammenhänge wird man immer wieder feststellen können – von der Herausforderung durch die Sophisten, auf die Platon und Aristoteles mit ihren Versuchen naturrechtlichen Denkens reagierten, bis zu der Renaissance des naturrechtlichen Denkens in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg.

Wer sich allerdings mit der gegenwärtigen philosophischen Diskussion beschäftigt, wird feststellen, dass das Naturrecht im heutigen juristischen und politisch-philosophischen Diskurs nicht mehr die Rolle zu spielen scheint, die Feuerbach ihm vor über zweihundert Jahren zugeschrieben hat. Im politischen und philosophischen Diskurs wird zumindest im deutschsprachigen Bereich nur selten ausdrücklich auf naturrechtliche Argumentationsfiguren zurückgegriffen.³ Das Naturrecht scheint seine Bedeutung, und das bedeutet vor allem seine Aufgabe der kritischen Begründung und Prüfung

des positiven Rechts, verloren zu haben. Andere rechtsphilosophische Argumentations- und Begründungsmodelle sind an seine Seite getreten: neben *transzendentalphilosophischen* Modellen in der Tradition Kants und der nachkantischen idealistischen oder neukantianischen Philosophie auch *diskurstheoretische*, *positivistische* oder *hermeneutische* Modelle.

Aus historischer Sicht gibt es aber bereits im 19. Jahrhundert zunehmend Zeichen einer abnehmenden Bedeutung des klassischen naturrechtlichen Denkens. Das Naturrecht, so scheint es zunächst einmal, hat im späten 19. und im 20. Jahrhundert nur in bestimmten Kontexten überlebt – etwa im Kontext der marxistischen Philosophie⁴ oder im Kontext der christlichen, vor allem katholischen Theologie (zur Geschichte des Naturrechts mit besonderer Berücksichtigung des christlichen Naturrechtsverständnisses vgl. Hollerbach 1973; Herms 2007), in dem auch heute noch Fragen des Naturrechts intensiv diskutiert werden, wenn auch hier deutliche Zeichen einer zunehmenden Scheu vor dem Begriff – wenn auch nicht unbedingt vor der «Sache» – des Naturrechts auszumachen sind (vgl. Schockenhoff 1996, v.a.11-51).

Diese *Kontextualität seines Überlebens* oder *seiner gegenwärtigen Bedeutung* scheint allerdings dem *Geltungs- und Begründungsanspruch* des Naturrechts zu widersprechen: Denn dieser besagt ja, dass das Naturrecht nicht nur universelle Geltung habe, sondern auch von allen Menschen unabhängig von einer bestimmten religiösen, philosophischen oder weltanschaulichen Perspektive verstanden werden könne (vgl. Spaemann 2007). Man könnte nun argumentieren, dass das Naturrecht vielleicht einer bestimmten geistes- oder ideengeschichtlichen Situation, einer bestimmten Perspektive oder des Kontextes einer bestimmten Lebenspraxis bedürfe, und zwar einer Lebenspraxis, die *stricto sensu* nicht zur Erkenntnis des Naturrechts notwendig ist, aber doch das Erkennen des von Natur aus Rechten maßgeblich erleichtert, während andere Formen der Lebenspraxis sich eher als hinderlich erweisen. Aber damit würde man eine Position einnehmen, die in gewisser Weise das naturrechtliche Denken seiner Radikalität beraubt – ganz abgesehen davon, dass selbst innerhalb dieser Kontexte oder theoretisch-praktischen «Lebenszusammenhänge» die Geltung und Begründung des Naturrechts wie auch das genaue Verständnis dessen, was mit Naturrecht eigentlich gemeint ist, alles andere als unkontrovers diskutiert werden. Fragen des Naturrechts sind ja zumindest im christlich-theologischen Kontext bis in die Gegenwart sowohl marxistischer- als auch christlicherseits sehr lebhaft diskutiert worden – und führen nach wie vor zu kontroversen Debatten unter christlichen Denkern.

Die Krise des naturrechtlichen Denkens lässt sich sogar noch früher als erst im späten 19. Jahrhundert ansetzen, und zwar gerade in der Zeit, in der es eine Blüte zu erleben scheint. Denn vor allem im Anschluss an Kants kritische Philosophie wurde das Naturrecht in ein reines *Vernunft- und Frei-*

heitsrecht umgewandelt: Kant selbst hat nur selten von Naturrecht gesprochen und es transzendentalphilosophisch transformiert: Es beruhe, so Kant in kritischer Wendung gegen das aufklärerisch-rationalistische Naturrechtsverständnis, «auf lauter Prinzipien a priori», d.h. dass nicht die Erkenntnis der Natur (und sei es der Natur des Menschen) Grundlage des Naturrechts sein könne, sondern eine rein transzendente Erkenntnis seiner apriorischen, d.h. nicht erfahrungsabhängigen Prinzipien (vgl. *Metaphysik der Sitten* AB 45; zu Kants Naturrechtstheorie vgl. Hoffmann 2001; zum Naturrechtsdenken der frühen Aufklärung vgl. insbesondere Hochstrasser 2006; zum Verhältnis von Kant zum Naturrechtsdenken der frühen Aufklärung vgl. *ibd.*, 197ff.).

Kant steht damit nicht nur in der Tradition der Deutung des Naturrechtes als eines Vernunftrechtes (eine Tradition, in der *mutatis mutandis* u.a. auch Thomas von Aquin und Locke stehen), sondern deutet das Naturrecht in einer zuvor nicht bekannten Weise als Freiheitsrecht: Denn von unserer Freiheit gingen, so Kant, «alle moralischen Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten aus» (*Metaphysik der Sitten* AB 48).

Diese Deutung des Naturrechts als eines apriorischen Vernunft- und Freiheitsrechtes findet sich auch in der Philosophie des u.a. an Kants kritische Philosophie anschließenden deutschen Idealismus: in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* (vgl. *GA* I 3, 291–460; I 4, 1–165; zur Diskussion Merle 2001), in Schellings *Neuer Deduktion des Naturrechts* (1795/96) oder in Hegels *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, dem so genannten «Naturrechtsaufsatz» (vgl. *GW* IV, 417–485). Die Auswirkungen dieser Transformation des Naturrechtsdenkens unter dem Einfluss der kritischen Philosophie Kants zeigen sich sehr deutlich beispielsweise in der Philosophie Hegels. In der *Rechtsphilosophie*, die in ihrem vollen Titel – *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* – zumindest das Wort Naturrecht noch bewahrt hat, sieht man, in welchem Maße Hegel in der Tradition der kantischen Transformation des Naturrechts steht, in deren Zentrum nicht mehr der Begriff der *Natur*, sondern die Begriffe *Vernunft* (bzw. *Geist*) und *Freiheit* stehen: «Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige*, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so dass die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist» (*GW* XIV, 28).

Das Naturrecht ist daher für Hegel letztlich das «philosophische Recht», das vom *positiven Recht* zu unterscheiden sei, aber ihm nicht widerstreitet oder gar entgegengesetzt ist.⁵ Denn die Philosophie solle, so Hegel, nicht darüber belehren, «wie die Welt sein soll» (*ibd.*, 17), sondern lediglich darlegen, was

wirklich ist, und das bedeutet, sie soll das Vernünftige erfassen (vgl. *ibd.*, 14). Daher stellt sich der Rechtsphilosophie die Aufgabe, «den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen» (*ibd.*, 15). Eine *kritische Funktion* – etwa im Sinne eines Verweises auf das, was sein *soll* – kann das naturrechtliche Denken, wenn sowohl das Wirkliche mit dem Vernünftigen zusammenfällt als auch Naturrecht als Vernunft- oder Geistrecht zu verstehen ist, nicht mehr übernehmen. Es ist nur konsequent, wenn dann auch der Begriff «Natur» seine normative Dimension verliert. In der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* von 1830 lehnt Hegel – in kritischer Auseinandersetzung mit der Tradition, in der u.a. auch Locke und Kant⁶ stehen – sogar ausdrücklich jeden Bezug auf die Natur ab, um die Gleichheit aller Menschen zu begründen. «Von Natur», so Hegel, seien «die Menschen vielmehr nur ungleich»: «Daß aber diese Gleichheit vorhanden, daß es *der Mensch* ist, und nicht wie in Griechenland, Rom u.s.f. nur *Einige* Menschen, welcher als Person anerkannt ist und gesetzlich gilt, diß ist so wenig von *Natur*, daß es vielmehr nur Produkt und Resultat von dem Bewußtsein des tiefsten Principes des Geistes und von der Allgemeinheit und Ausbildung dieses Bewußtseyns ist» (§ 539, *GW XX*, 510).

In der nachkantischen idealistischen Tradition zeigt sich also ein *Ende* einer bestimmten, an der zentralen Bedeutung des Naturbegriffs festhalten- den Tradition des naturrechtlichen Denkens – bei teilweiser Beibehaltung des Begriffs «Naturrecht». Ironisch erscheint dieser Befund nur, wenn man sich nicht vergegenwärtigt, dass wir es hier ideengeschichtlich zumindest teilweise mit einer *Transformation* des Naturrechts zu tun haben, die im Wesentlichen wichtige Gehalte des klassischen naturrechtlichen Denkens bewahrt, diese allerdings nun auf der Grundlage eines im neuzeitlichen Kontext verstandenen Vernunft- und Freiheitsrechtes zu begründen sucht.

2. Anfragen an das naturrechtliche Denken

Dass das Naturrecht sich im 19., 20. und frühen 21. Jahrhundert zumindest in bestimmten Kontexten in einer *Geltungskrise* befindet, mag nur auf den ersten Blick erstaunen. Denn ein zweiter Blick zeigt sehr deutlich, dass sich diese Geltungskrise gut als *Begründungskrise* erklären lässt: Das naturrechtliche Denken ist alles andere als ein unkontroverses Denken. Nicht nur der Begriff der *Natur*, sondern auch der Begriff des *Rechtes* selbst sind höchst mehrdeutige und komplexe Begriffe: Ihre Bedeutung lässt sich nicht einfach bestimmen, insofern diese nicht nur von den jeweiligen konkreten Sprachspielen, in denen diese Begriffe konkret Verwendung finden, abhängt, sondern auch von dem weiteren (philosophischen) Horizont, innerhalb dessen das jeweilige Sprachspiel gespielt wird. Die mit diesen beiden Begriffen verbundenen Schwierigkeiten scheinen sich zu potenzieren,

wenn sie kombiniert werden und wenn von «Naturrecht» gesprochen wird. So stellt sich u.a. die Frage, ob von einem engen oder eher weiten Naturrechtsbegriff ausgegangen wird, ob – in anderen Worten – man im Naturrecht so etwas wie einen Kodex von konkreten allgemeinen Normen – das sogenannte Sittengesetz zum Beispiel – findet oder rein metarechtliche Normen, anhand derer positive Gesetze auf ihre Legitimität befragt werden können.

Dass das «Naturrecht» nicht mehr die Rolle spielt, die es einst im rechtsphilosophischen, im politisch-philosophischen und im moralphilosophischen Bereich gespielt hat, hängt daher auch damit zusammen, dass sich – gewissermaßen im Vorfeld von Fragen zur «Sache» des Naturrechtes – der *Begriff* des Naturrechtes selbst als vieldeutig und umstritten erwiesen hat und als wenig brauchbar für die moralphilosophische Reflexion erscheint. Denn die von ihm verlangte *Begründungsleistung* scheint ein derart umstrittener Begriff kaum erbringen zu können. Der Rekurs auf die menschliche Freiheit oder den Konsens einer Diskursgemeinschaft scheint bei den anstehenden Begründungsfragen wesentlich vielversprechender zu sein und auch der in der Neuzeit immer wichtiger werdenden Forderung nach demokratischer Legitimierung weit eher zu entsprechen als der Bezug auf einen seit den Anfängen des naturrechtlichen Denkens in der griechischen Philosophie umstrittenen Begriff.

Verschärft hat sich die Krise naturrechtlichen Denkens aber auch dadurch, dass nicht nur der Begriff, sondern die «Sache selbst» des Naturrechtes fraglich wurde: Nicht nur stellte sich die Frage, was denn überhaupt mit «Naturrecht» gemeint sein könne, sondern auch die Frage, ob überhaupt etwas sinnvollerweise mit «Naturrecht» bezeichnet werden könne und ob das «Naturrecht» nicht letztlich illusionär sei. Aus philosophischer oder rechtsphilosophischer Sicht sind dabei die folgenden *Anfragen* an das naturrechtliche Denken formuliert worden:

(1) *Die Kritik, dass naturrechtliches Denken auf einem illegitimen Fehlschluss vom Sein zum Sollen basiere und daher keine Geltung beanspruchen dürfe:* Vor allem seit David Hume ist gegen das klassische naturrechtliche Denken der Einwand erhoben worden, es setze das voraus, was G.E. Moore später einen «naturalistischen Fehlschluss» (*naturalistic fallacy*) genannt hat: Hume geht davon aus, dass es keinen Übergang vom Sein zum Sollen gebe (vgl. *A Treatise of Human Nature*, 455–470). Aussagen also darüber, was der Fall *ist*, können nicht zu Aussagen darüber, was der Fall sein *soll*, führen. Eine ähnliche Position findet sich bei Immanuel Kant.⁷ Das aber ist gerade die Pointe wichtiger naturrechtlicher Traditionen: dass eine Besinnung auf die Natur, den Kosmos oder die Welt als göttliche Schöpfung im Allgemeinen oder die menschliche Vernunftnatur im Besonderen auch zu normativ relevanten Aussagen führt, dass also «Sein» und «Sollen» einander nicht als zwei von-

einander getrennte und strikt zu trennende Wirklichkeitsbereiche gegenübergestellt sind, sondern derart aufeinander bezogen sind, dass durchaus ein Schluss vom Sein zum Sollen möglich und teils sogar notwendig ist. Auf der Grundlage des neuzeitlichen Naturverständnisses wurde Humes Kritik am naturalistischen Fehlschluss zu einem wesentlichen Faktor für die Krise des naturrechtlichen Denkens in der Neuzeit, wenn es auch Versuche gibt, das Naturrecht *mit* David Hume (und Immanuel Kant) – also nicht in kritischer Auseinandersetzung mit dem Verbot des «naturalistischen Fehlschlusses», sondern in Aneignung der Grundposition Humes – zu begründen.⁸

(2) *Der Einwand, dass entgegen seinem eigenen Begründungsanspruch das naturrechtliche Denken alles andere als Einigkeit in zentralen Fragen sowohl der Begründung als auch der Anwendung des Naturrechts erreicht habe und dass es nicht nur einen Pluralismus, sondern auch einen Widerstreit verschiedener Theorien gebe:* Kritiker des naturrechtlichen Denkens verweisen auch darauf, dass es einen Pluralismus verschiedener «Naturrechte» gebe: Nicht nur müsse man zwischen dem antiken, dem mittelalterlichen und dem neuzeitlichen Naturrecht sorgfältig unterscheiden, auch innerhalb der verschiedenen Epochen der Philosophiegeschichte fänden sich ganz unterschiedliche Weisen, Naturrecht zu verstehen: so steht etwa neben einem (in sich selbst spannungsvollen) platonisch-aristotelischen ein stoisches Naturrechtsdenken, neben einem augustinischen ein thomanisches, neben einem vorkritischen ein nachkritisches, d.h. nachkantisches modernes Naturrechtsdenken – ganz zu schweigen von der Frage, ob wir es auch dort mit einer Form von naturrechtlichem Denken zu tun haben, wo von Natur oder Naturrecht ausdrücklich gar nicht die Rede ist (wie wir es ja, so scheint es, teilweise auch dort, wo ausdrücklich von Naturrecht die Rede ist, nicht mehr mit Naturrecht im traditionellen Sinne zu tun haben). – Diese Einsicht ist zunächst einmal *ideengeschichtlicher* Natur. Sie scheint aber auch Auswirkungen auf den Geltungsanspruch des Naturrechts zu haben. Denn wenn es einen derartigen Pluralismus des naturrechtlichen Denkens gibt, so stellt sich unweigerlich die Frage, ob das Naturrecht letztlich nicht nur Ausdruck bestimmter historisch kontingenter Traditionen oder Konventionen ist. Damit aber wäre der Anspruch des Naturrechts, unabhängig von bestimmten geschichtlichen Kontexten eine universale Grundlage des positiven Rechts und der Moralphilosophie darzustellen, in Frage gestellt. Daher erscheint offen, ob es überhaupt sinnvoll ist, auch weiterhin von Naturrecht zu sprechen, oder ob dieser Begriff nicht vielmehr Zeugnis einer bestimmten, heute allerdings nicht mehr aktualisierbaren Phase der Geistesgeschichte ist, so dass der Anspruch auf Universalität einer allem positiven Recht vorgeordneten normativen «Ordnung» entweder aufgegeben oder anders begründet werden muss.

(3) *Die Frage, ob sich das Naturrecht nicht nur zirkulär begründen lasse und daher nicht in philosophisch befriedigender Weise begründet werden könne:* Ein weiterer wichtiger Einwand gegen das Naturrecht verweist auf die aus philosophiegeschichtlicher Sicht unkontroverse These, dass man nur unter der Bedingung eines bestimmten Natur- und Rechtsverständnisses von Naturrecht sprechen kann: Wer von Naturrecht spreche, setze daher bereits bestimmte und selbst nicht unkontroverse Begriffe von Natur und Recht voraus. – Diese Anfrage bezieht sich vor allem auf den *Naturbegriff*: Lässt sich überhaupt der Geltungsanspruch des Naturrechts halten, wenn er von einem bestimmten Begriff von Natur und damit unter Umständen von metaphysischen Voraussetzungen, die in einer liberalen Gesellschaft nicht von allen Bürgern geteilt werden, abhängt?⁹ Eine ähnliche Anfrage kann man dort formulieren, wo das Naturrecht als reines Vernunftrecht verstanden wird. Selbst wenn man theoretisch eine zirkuläre Begründung des Naturrechts verteidigen könnte, stellt sich die Frage, ob dies nicht nur aufgrund von metaphysischen Voraussetzungen geschieht, die von bestimmten, allerdings nicht allgemeinen und nicht allgemein zu vermittelnden Voraussetzungen abhängen.

(4) *Die Kritik konkreter Ausprägungen des Naturrechts:* Die Kritik an konkreten Ausprägungen des Naturrechts verweist oft auf den Missbrauch oder auf das, was man eine «Überstrapazierung» des Naturrechts nennen kann, darauf etwa, dass das naturrechtliche Denken aus historischer Perspektive oft zur Rechtfertigung einer bestimmten, aus heutiger Sicht eindeutig ungerechten positiv-rechtlichen Situation genutzt wurde. Überdies scheint dem Naturrecht auch eine fortschrittsresistente Dimension zu Eigen zu sein: Es scheint nicht nur den gegebenen politischen, sondern auch den gegebenen wissenschaftlichen oder technischen *status quo* festzuschreiben, ohne dass aus retrospektiver Sicht dies immer konsequent oder vernünftig erscheint. – Dies ist in gewisser Weise die schwächste Anfrage an das naturrechtliche Denken. Denn dieser Anfrage ist nicht nur entgegenzuhalten, dass es neben der konservativen oder restaurativen Tradition des naturrechtlichen Denkens auch eine politisch-progressive, etwa marxistische Tradition des naturrechtlichen Denkens gibt und Revolutionen oft auch eine naturrechtliche Begründung erfahren – man denke nur an das eingangs genannte Beispiel der Französischen Revolution und der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte¹⁰ –, sondern auch, dass – viel wichtiger in diesem Zusammenhang, da man ja auch der revolutionär-marxistischen Tradition des Naturrechts kritisch gegenüberstehen kann – es in keiner Weise ein rechtes Verständnis des Naturrechts ausschließt, wenn das Naturrecht missverstanden oder missbraucht werden kann.

(5) *Die Anfrage aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen, wie etwa der christlichen Theologie, ob es nach wie vor sinnvoll ist, von Naturrecht zu sprechen:* Auch aus der Perspektive anderer wissenschaftlicher Disziplinen als der (Rechts-)Philosophie ist Kritik am naturrechtlichen Denken geübt worden. So wird im Rahmen der theologischen Diskussion über das Naturrecht darauf verwiesen, dass vor allem dem im 19. und 20. Jahrhundert wichtigen neuscholastischen naturrechtlichen Denken ein problematisches Verständnis von *Natur* und *Gnade* und ihrem Verhältnis zueinander zugrunde liege oder dass es gelte, das Naturrecht als eine bestimmte *historisch-kontingente* Ausprägung des «Dialogs» von philosophischer Vernunft und biblisch-christlichem Glaube zu verstehen, an deren Stelle nun andere Dialoge zu treten hätten – also der Dialog mit der neuzeitlichen Subjektphilosophie, der sprachphilosophisch vermittelten Philosophie der Intersubjektivität oder der postmodernen Dekonstruktion. Alternativ dazu gibt es Versuche einer Wiederentdeckung von naturrechtlichen Traditionen und Quellen – wie etwa der biblischen Rechtstheologie oder des naturrechtlichen Denkens Augustins oder Thomas von Aquins¹¹ –, von denen her sich die Probleme des oft rationalistisch verengten neuscholastischen Naturrechtes vermeiden lassen und das Naturrecht selbst – wie auch die Vernunft – in den Rahmen eines theologischen Verständnisses von Wirklichkeit eingeordnet werden.

3. Kritikresistenz und Renaissance des Naturrechts

Wer sich mit der Geschichte und Gegenwart des naturrechtlichen Denkens beschäftigt, wird neben deutlichen Zeichen der Kritik am Naturrecht (und teils auch sehr guten Gründen für diese Kritik) aber auch eine bleibende Kritikresistenz des Naturrechts entdecken. Das immer wieder totgesagte Naturrecht scheint mit einer gewissen Beharrlichkeit lebendig zu bleiben. Heinrich Rommen (1936) hat daher in den 1930er Jahren von einer «ewigen Wiederkehr des Naturrechts» gesprochen. Der zeitgeschichtliche Kontext ist dabei, wie sich schon gezeigt hat, nicht unwichtig: Gerade in Zeiten einer Krise oder Pervertierung des positiven Rechts wie etwa der Zeit des Nationalsozialismus stellt sich mit Dringlichkeit die Frage danach, ob es denn so etwas wie ein von Natur aus Rechtes gebe, das es erlaubt, die Ungerechtigkeit einer positiven Rechtsordnung festzustellen. Es verwundert daher nicht, dass es gerade auch in den Jahren nach der nationalsozialistischen Diktatur eine Renaissance des Naturrechts gegeben hat (vgl. u.a. Coing 1947; Manser 1947; Thieme 1947; Mitteis 1948; Küchenhoff 1948; Stadtmüller 1948; Kipp 1950; Messner 1950; Schrey 1951; Welzel 1951; Wolf 1955; zur «Wiederkehr» des Naturrechts kritisch vgl. Beyer 1947). Auch heutigen Autoren scheint das Naturrecht nicht «verbraucht» zu sein. Es gibt

vielmehr gerade aufgrund der Bedeutung, die die Menschenrechte und der Gedanke einer allen Menschen aufgrund ihrer menschlichen Natur, nicht aufgrund bestimmter aktualisierter, d.h. tatsächlich vorliegender Eigenschaften oder aufgrund der Zuschreibung durch andere Menschen eigenen Menschenwürde haben, so etwas wie eine bleibende «Notwendigkeit des Naturrechts» (zum «unverbrauchten» Charakter des Naturrechts vgl. etwa Brieskorn 2007, 114).

Überdies scheint das Naturrecht, wie sich schon angedeutet hat, auch dort lebendig zu sein, wo nicht ausdrücklich von «Naturrecht» die Rede ist. Die Transformation des Naturrechts in ein Vernunftrecht ist nicht *eo ipso* mit einer Auflösung des Naturrechts gleichzusetzen, sondern kann durchaus auch als Reinterpretation des Naturrechts im Kontext anderer philosophischer Paradigmen gelesen werden. Es scheint, was die Geschichte des naturrechtlichen Denkens in der Neuzeit betrifft, aus historischer Sicht wichtig, auch die Momente der Kontinuität und der Entwicklung und nicht nur das Moment des Bruches zu betonen.¹² Der ideengeschichtliche Prozess einer Transformation des Naturrechts kann – bei allen Problemen – auch als das Geschehen einer Aneignung und Vertiefung verstanden werden. So wie Augustinus und Thomas von Aquin sich wichtige Elemente der vorchristlichen naturrechtlichen Tradition aneigneten, fand eine ähnliche Neuinterpretation des Naturrechts unter den Bedingungen der neuzeitlichen Wende zum Subjekt in der Philosophie Kants und des deutschen Idealismus oder unter den Bedingungen der im 20. Jahrhundert zu beobachtenden Wende zur Sprache und zur Intersubjektivität in der Diskursethik, wie sie etwa Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas entfaltet haben, statt. Davon bleibt die Tatsache unberührt, dass bestimmte Transformationsprozesse zumindest *in the long run* zu einer Aushöhlung des Naturrechtes führen bzw. führen können, da Voraussetzungen, die zunächst noch implizit gemacht werden, zu einem späteren Zeitpunkt in Vergessenheit geraten können und es dadurch zu einem verkürzten Verständnis von bestimmten Theorien oder Theorieelementen kommen kann.¹³ Diese Überlegungen verweisen auf ein wichtiges Moment des naturrechtlichen Denkens, nämlich auf seine *Geschichtlichkeit*. Wie ein jedes Denken steht auch das naturrechtliche Denken in einem engen Bezug zur Geschichtlichkeit – und zwar nicht nur zur Geschichtlichkeit des (rechts-)philosophischen oder juristischen Denkens, sondern auch zur Geschichtlichkeit des Menschen selbst. Es gibt daher eine dem Naturrecht eigene, oft nicht ausreichend berücksichtigte oder gar geleugnete Geschichtlichkeit, die u.a. darauf zurückgeht, dass das Naturrecht sich nicht empirisch-wissenschaftlich beobachten oder erklären lässt, sondern auf eine *verstehende* «Hermeneutik» des *Natürlichen* angewiesen ist. Diese Hermeneutik des *Natürlichen* ist mit einer gewissen «Unschärfe» verbunden, so dass das naturrechtliche Denken sowohl in seiner

Begründung als auch in seiner Anwendung immer auch der je neuen geschichtlichen Aktualisierung im Kontext einer bestimmten historischen Situation bedarf. Dabei ist nicht nur an die je konkrete politisch-gesellschaftliche oder religiös-weltanschauliche Situation zu denken, sondern auch an den jeweiligen Erkenntnisstand in den Sozial- und Naturwissenschaften.¹⁴ An dieser Stelle können diese Überlegungen zum Verhältnis von Naturrecht und Geschichte sowie zum Verhältnis des naturrechtlichen Denkens zu den Sozial- und Naturwissenschaften nicht fortgeführt werden. Wir berühren hiermit höchst komplexe (wie auch kontrovers diskutierte) Fragestellungen und müssen uns hier darauf beschränken, diese Komplexität anzuzeigen, ohne dass wir ihr im Rahmen dieses Aufsatzes auch nur in Ansätzen gerecht werden könnten. Was in diesem Rahmen noch geleistet werden soll und kann, ist, aus *systematisch*-philosophischer Sicht Argumente für die bleibende Bedeutung des naturrechtlichen Denkens zu entwickeln. Der Anspruch liegt dabei nicht darin, eine umfassende Begründung oder gar Ausarbeitung eines naturrechtlichen Denkens, das unter den Bedingungen des frühen 21. Jahrhunderts noch Geltung beanspruchen darf, zu leisten. Vielmehr geht es darum, auf einer ersten Reflexionsstufe *Momente einer möglichen Grundlegung des naturrechtlichen Denkens* aufzuzeigen, an die dann – und zwar in einem Gespräch mit der Tradition naturrechtlichen Denkens wie auch mit anderen Traditionen des Verständnisses und der Begründung des positiven Rechts – angeknüpft werden kann.

4. Grundlegende Überlegungen zur Möglichkeit, Bedeutung und Begründung des naturrechtlichen Denkens

Auch wenn es einige Versuche gibt, mit – und nicht gegen – David Hume und Immanuel Kant an die Tradition des naturrechtlichen Denkens anzuknüpfen, stellt sich doch bei jedem Versuch einer Neuaneignung des naturrechtlichen Denkens zunächst die Frage, ob die These, man könne keinesfalls vom Sein auf das Sollen schließen und müsse radikal zwischen dem *Reich der Natur* und dem *Reich der Freiheit* unterscheiden, plausibel ist – sind doch wichtige Ansätze in der Tradition des naturrechtlichen Denkens von einem derartigen Schluss abhängig. Eine erste Antwort auf diese Frage kann auf der Grundlage unseres alltäglichen Selbst- und Wirklichkeitsverstehens entwickelt werden. Denn dieses verweist darauf, dass es nicht, wie Hume und nach ihm viele andere Kritiker des «naturalistischen Fehlschlusses» dargelegt haben, einen unüberwindbaren Graben zwischen dem, was faktisch der Fall ist, und dem, was sein soll, zu geben scheint: Zwei Beispiele seien genannt, die dies illustrieren, nämlich zum einen (1) die Erfahrung der Gegebenheit von «Seiendem überhaupt» und ihre metaphysische Deutung und (2) die Erfahrung der Negativität des Schmerzes. Im Anschluss an diese

beiden Beispiele werden wir weitere Argumente diskutieren, die für ein Nachdenken über die Bedingungen und Möglichkeiten naturrechtlichen Denkens von zentraler Bedeutung sind, nämlich zum einen (3) ein naturphilosophisches und zum anderen (4) ein moral- und rechtsphilosophisches Argument.

(1) *Die Erfahrung der Gegebenheit von «Seiendem überhaupt» und ihre metaphysische Deutung.* – Die von Leibniz, Schelling oder Heidegger mit dem der Philosophie eigenen Staunen bedachte «Tatsache», dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, ist nicht einfach die Feststellung eines normativ neutralen «Faktums»: Man muss diese Frage nicht mit Leibniz' Gedanken von der «besten aller möglichen Welten» verbinden, um zu urteilen, dass die Tatsache, dass überhaupt etwas ist, besser ist, als dass «vielmehr nichts» ist.

Wir können uns dazu, dass etwas überhaupt ist, gar nicht anders verhalten, als es zu bejahen, und das bedeutet: es gut zu heißen, wollen wir nicht auch unsere eigene Existenz radikal in Frage stellen. Das Staunen, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, ist daher immer auch mit der Anerkennung, dass dies gut ist und so sein soll, verbunden. Dies ist nicht nur eine rein theoretische Überlegung, sondern verbunden mit der praktischen Erfahrung einer Schuld gegenüber dem Sein: «Das Sein, wie es sich selbst bezeugt», so Hans Jonas in seinem Versuch, den «garstig breiten Graben» zwischen Sein und Sollen, zwischen Ontologie und Ethik, zu überbrücken, «gibt Kunde nicht nur davon, was es ist, sondern auch davon, was wir ihm schuldig sind» (Jonas 1992, 130).

Als Menschen stehen wir also nicht in einem Verhältnis des Meister- und Herrseins zur Natur, sondern in einem Verhältnis der *Schuld* und mithin, wie Jonas annahm, der *Verantwortung* – und dies betrifft nicht nur das Verhältnis, das wir als Menschen zueinander haben, sondern auch das, wie die ökologische Krise zeigt, zunehmend gefährdete Verhältnis des Menschen zur nicht-menschlichen Natur.¹⁵

Sollten wir einen radikalen Nihilismus vertreten, werden wir diese Ausführungen nicht teilen können. Aber selbst diese Position verweist darauf, dass es eine andere Möglichkeit gibt, die als «besser» erachtet wird, nämlich die nicht denkbare Möglichkeit, dass «vielmehr nichts» ist, die dann «der Fall» sein soll – und umgekehrt ist dann, dass etwas überhaupt ist, etwas, das *nicht* sein soll. Nur unter der Bedingung, dass «Seiendes überhaupt» keine Alternative zulässt, d.h. dass es die von Leibniz, Schelling und Heidegger bedachte Alternative zumindest als reine Denkmöglichkeit gar nicht gibt, d.h. nur unter der Möglichkeit alternativerer «Faktizität» des Seienden, könnte Humes These stimmen. Diese These steht dann allerdings unter der Voraussetzung einer bestimmten metaphysischen Deutung des «Seienden

überhaupt», die alles andere als voraussetzungsfrei ist, nämlich einer Deutung, die die – rein philosophisch gedachte – Möglichkeit eines welttranszendenten Schöpfers von vornherein ausschließt. Aus dieser Perspektive ist der Streit über den naturalistischen Fehlschluss dann kein Streit über Begründungsfiguren in der Moral- oder Rechtsphilosophie, sondern über metaphysische oder ontologische Grundannahmen über den Charakter von Wirklichkeit und die Möglichkeit eines Begriffes radikaler Kontingenz, d.h. der Möglichkeit, dass auch vielmehr nichts sein könnte.

Wenn wir der metaphysischen Annahme, die einen Schluss vom Sein zum Sollen ausschließt, allerdings folgen, gibt es nicht nur die Möglichkeit, vom Sein auf ein Sollen zu schließen, nicht mehr, sondern es kollabiert auch die Möglichkeit eines Sollens überhaupt, da sich dieses dann auch nicht mehr – wie bei Kant geschehen – durch einen postulatorischen Theismus absichern lässt. Denn in einer Welt der bloßen Positivität gibt es auch kein Sollen, sondern nur das, was der Fall ist. Die einzige Ethik, die sich auf dieser Grundlage entwickeln ließe, wäre eine Ethik des *amor fati* – aber auch dies nur um den Preis des performativen Widerspruchs.

Diese Überlegungen sind nur auf der Grundlage bestimmter metaphysischer Annahmen plausibel. Wem diese Annahmen zunächst zu spekulativ erscheinen, der kann auf einer konkreteren Ebene Anhaltspunkte dafür finden, dass wir in unserem alltäglichen Selbstverstehen nicht von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Sein und Sollen ausgehen.

(2) *Die Erfahrung der Negativität des Schmerzes.* – Wir machen immer wieder die Erfahrung dass etwas, was ist, nicht sein soll, nämlich zum Beispiel der Schmerz (vgl. hierzu auch Spaemann 1996, 55f.). Damit aber erscheint uns die Abwesenheit von Schmerz, also das, was «Gesundheit» genannt werden kann, als etwas, was sein soll. Nur wenn von der lebensweltlichen Erfahrung abstrahiert wird und diese als sekundär, wenn nicht sogar als illusionär gedeutet wird, ist ein Verständnis von Schmerz oder Gesundheit möglich, das keinerlei normative Dimensionen hat: Der Schmerz ist dann ein rein neurophysiologisch zu beschreibendes Phänomen, und Gesundheit beschreibt einfach einen wissenschaftlich festgelegten statistischen Normalzustand, also etwa Blutwerte, die sich in einem bestimmten Rahmen bewegen. Aber auch hier stellt sich die Frage, ob diese Sicht der Dinge tatsächlich so vorurteilsfrei ist, wie sie zunächst erscheint: Denn sie steht ja auch unter bestimmten metaphysischen Voraussetzungen, die etwa das Verhältnis unseres lebensweltlichen Selbstverständnisses zu einem wissenschaftlichen Verständnis unserer selbst betreffen.

(3) *Ein naturphilosophisches Argument.* – Auch aus naturphilosophischer Sicht stellen sich Anfragen an die Kritik des naturrechtlichen Denkens. Man

muss, so zeigt ein Nachdenken darüber, was Natur eigentlich bedeutet, keinesfalls die These, dass es keinen Übergang vom Sein zum Sollen gebe, teilen. Denn man muss eine der Grundvoraussetzungen dieser Sicht, nämlich die Konstruktion eines unüberwindbaren Dualismus von *Natur* und *Freiheit* auf der Grundlage eines nicht-teleologischen Naturverständnisses, nicht teilen. Man kann vielmehr davon ausgehen, dass ein teleologisches Naturverständnis der Art und Weise, wie wir immer schon nicht nur die Natur, sondern auch uns selbst verstehen, wesentlich gerechter wird, als ein nicht-teleologisches Verständnis, das zwar die Mathematisierung der Natur und damit die wissenschaftlich-technische Herrschaft über die Natur möglich macht, aber um den Preis eines abstrakten Naturbegriffes, in dessen Konsequenz es zu liegen scheint, dass wir uns selbst auch nicht mehr verstehen können. Wird allerdings Natur teleologisch verstanden, dann ist auch das Verhältnis von Natur zur menschlichen Freiheit anders zu verstehen als in der Tradition des modernen nicht-teleologischen Naturbegriffes. Natur ist dann nicht als das radikal «Andere» der Freiheit dieser dualistisch entgegengesetzt, sondern die Voraussetzung eines jeden Freiheitsvollzuges. Denn die menschliche Freiheit (als Freiheit der Person) ist nie naturlos, sondern immer eine Weise des «Sich-Verhaltens» zur Natur, die als Bedingung der Möglichkeit von Freiheitsvollzügen gedacht werden muss. Es ist gerade diese Einsicht, an die das naturrechtliche Denken historisch gesehen angeknüpft hat und weiter anknüpfen kann.

(4) *Ein moral- und rechtsphilosophisches Argument.* – Aber nicht nur diese metaphysischen, phänomenologischen oder naturphilosophischen Überlegungen verweisen auf die Möglichkeit, die radikale Trennung von Sein und Sollen abzulehnen und zumindest an wichtigen Momenten der Tradition naturrechtlichen Denkens festzuhalten. Auch der im engeren Sinne moral- oder rechtsphilosophische Diskurs verweist auf diese Möglichkeit. Auch hier müssen wir uns auf einige kurze Anmerkungen beschränken: Wenn man davon ausgeht, dass es universale ethische Normen gibt, stellt sich sogleich die Frage, wie diese verstanden und begründet werden können. Man könnte die Normen etwa als das Ergebnis einer bestimmten Rechts-tradition oder – eng damit verbunden – als Resultat eines bestimmten moral-philosophischen Diskurses interpretieren. Rein begründungstheoretisch lässt sich in einer solchen Weise allerdings ein universaler Geltungsanspruch nicht rechtfertigen: Denn man müsste dann entweder eine bestimmte historisch-kontingente Tradition oder das Ergebnis eines bestimmten, ebenfalls historisch-kontingenten Diskurses absolut setzen, ohne dass dies auch für diejenigen, die außerhalb der zur Debatte stehenden Tradition oder des jeweiligen Diskurses stehen, einsichtig wäre. Gerade angesichts dieser Begründungsfragen hat das naturrechtliche Denken in der Neuzeit ja – sei es

als Naturrecht im engeren Sinne oder als Vernunftrecht – seine bis heute anhaltende Wirkung entfalten können. Denn es erlaubt ja, *unabhängig von bestimmten Traditionen* vermittelt durch eine Reflexion auf die Natur bzw. Vernunftnatur des Menschen einen universalen Anspruch zu begründen und damit u.a. auch dem neuzeitlichen Menschenrechtsdenken gerecht zu werden. Denn Deklarationen der Menschenrechte sind immer Deklarationen, die alle Menschen betreffen und nicht nur solche, die in einer bestimmten Kultur oder geschichtlich-sozialen Situation leben.

Die Bedeutung des naturrechtlichen Denkens wird dabei gerade dort, wo das konkrete Gesetz nicht mit dem, was «von Natur her» gerecht ist, übereinstimmt, deutlich: Wir können «Das ist doch nicht gerecht!» auch mit Bezug auf konkrete Gesetze oder Gesetzeswerke sagen: Die *Idee der Gerechtigkeit* ist nicht einfach nur ein Ergebnis, sondern immer auch eine Voraussetzung und ein Maßstab des konkreten positiven Rechts und der konkreten Gesetzgebung, so dass es in bestimmten Fällen möglich ist, sinnvollerweise von ungerechten Gesetzen zu sprechen – dort nämlich, wo diese unhintergehbare Voraussetzung der Rechtspraxis nicht berücksichtigt wird. Wie Jürgen Habermas anzunehmen, dass sich Legitimität aus Legalität erzeugen lasse, verkennt die Tatsache, dass auch die «autonomen, ihrem Anspruch nach für alle Bürger rational akzeptablen Begründungen der Verfassungsgrundsätze» (2005, 109) Gerechtigkeit nicht diskursiv «erzeugen», sondern implizit immer schon voraussetzen und explizit im Rahmen prozeduraler Verfahren entdecken.

Ansonsten gäbe es ja auch keine Möglichkeit eines Vergleichs verschiedener Rechtsordnungen miteinander, ja: selbst der Begriff der Legitimität wird dadurch in Frage gestellt und letztlich auf Legalität reduziert. Gibt es keinen vorpositiven «natürlichen» Maßstab des Rechtes, dann ist ein Vergleich verschiedener Rechtsordnungen entweder gar nicht möglich oder nur, wenn der im naturrechtlichen Denken bewahrte Maßstab durch ein Äquivalent ersetzt wird – also etwa durch die Zustimmung der Bürger oder durch die Übereinstimmung einer bestimmten Rechtsordnung mit einem bestimmten positiven göttlichen Recht. Allerdings lässt sich ein solcher Maßstab mit dem, was im Gedanken der Gerechtigkeit ausgedrückt ist, nicht notwendigerweise vereinbaren: Die Mehrheit der Bürger kann konsensuell durchaus ungerechte Gesetze beschließen oder gutheißen. In ähnlicher Weise kann die Übereinstimmung einer bestimmten Rechtsordnung mit dem Rechtsverständnis einer bestimmten positiven Religion – wie etwa des Christentums oder des Islams – nicht das Beurteilungskriterium für die Gerechtigkeit einer konkreten Rechtsordnung sein, solange man an der neuzeitlichen Einsicht in die Bedeutung einer autonomen und nicht von einer bestimmten Religion abhängigen Begründung des Rechts festhält. Gerade wenn an dem Gedanken einer Autonomie des Rechts festgehalten

wird und die Einsichten der neuzeitlichen liberalen Rechtstradition nicht aufgegeben werden sollen, wird man auf Formen des naturrechtlichen Denken angewiesen bleiben: Bei der Begründung mögen zwar in bestimmten historischen Zusammenhängen theologische oder religiöse Motive eine wichtige Rolle gespielt haben – etwa der Verweis darauf, dass die Gleichheit aller Menschen in der Intention des göttlichen Schöpfungswillens liege. John Locke wie die an ihn anschließende amerikanische Unabhängigkeitserklärung kann dies noch als Moment der Begründung des Naturrechtes berücksichtigen, weil zumindest noch von einer prinzipiellen Übereinstimmung der Rechtssubjekte im Schöpfungsglauben ausgegangen werden konnte. Im heutigen Kontext einer globalisierten Spätmoderne, der sich nicht nur durch die Pluralität verschiedener Religionen, sondern auch durch die Privatisierung von Religion und einen verbreiteten Atheismus bzw. Agnostizismus in bestimmten Teilen der Welt auszeichnet, wird man auf religiös-theologische Momente bei der Begründung des Naturrechtes so weit wie möglich verzichten müssen, ohne dass damit *a priori* ausgeschlossen sein dürfte, dass die Berücksichtigung dieser Momente ein tieferes Verständnis des «von Natur Rechten» erlauben könnte oder dass es notwendig ist, diese Momente in die Sprache eines allgemein akzeptierten Diskurses – etwa einer im strengen Sinne philosophischen Theologie – zu übersetzen – eine Aufgabe, bei der sich auch aus historischer Sicht das naturrechtliche Denken als fruchtbar erwiesen hat.

Man wird allerdings nicht auf bestimmte metaphysische Annahmen über das, was mit «Natur» und was mit «Recht» bezeichnet wird, wie auch – eng damit verbunden – über die Natur, Vernunft und Freiheit des Menschen im engeren Sinne verzichten können: Menschliche Vernunft und Freiheit bleiben auf die Natur verwiesen. Als Menschen können wir uns nicht von dieser «Voraussetzung» der Freiheit dispensieren, ohne gegen uns selbst zu handeln. Und gerade weil wir, wenn es um uns selbst geht, *Freiheit nicht ohne Natur* und *Natur nicht ohne Freiheit* denken können und nie isoliert, sondern immer in Gemeinschaft leben, ist auch verständlich, warum es einen metaphysisch-naturphilosophisch zu nennenden, einen eher freiheits- oder vernunftphilosophischen und einen dialog- oder diskursphilosophischen Zugang zur Frage nach der Begründung dessen, was in der klassischen Tradition «Naturrecht» genannt wurde, gibt. Diese verschiedenen (hier nicht weiter in ihrem komplexen Verhältnis diskutierten) Zugänge zu dem, was mit dem Begriff «Naturrecht» angezeigt ist, können dort von Erfolg gekrönt sein, wo sie der Gefahr einer naturalistischen Verkürzung des Naturbegriffes wie auch einer subjektivistischen oder auch intersubjektivistischen Verkürzung des Vernunft- oder Freiheitsbegriffes entgehen, wie sie umgekehrt unweigerlich dann scheitern, wenn sie das komplementäre Verhältnis von Natur und Freiheit aus den Augen verlieren. Eine Aneignung des Natur-

rechts bleibt dabei vermutlich auf den Begriff der Natur, aber nicht unbedingt auf den Begriff des Naturrechts angewiesen – es gibt, wie wir bereits gesehen haben, verschiedene Weisen einer Reformulierung des Naturrechts.¹⁶ Denn von zentraler Bedeutung ist die «Sache» des Naturrechts – von Bedeutung nicht zuletzt angesichts der politischen und gesellschaftlichen Fragen, die sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht nur an die Philosophie stellen und die vor allem die allgemeine Menschenwürde und die universalen Menschenrechte betreffen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. hierzu auch Martin KRIELE, *Das Naturrecht der Neuzeit*, in: Kurt RÖTTGERS (Hg.), *Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübke zum 65. Geburtstag*, herausgegeben in Verbindung mit Weyma Lübke und Hans-Martin, Basel 1992, 9–25, 9f.

² [A] law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions.

³ Im englischsprachigen Bereich sieht die Situation insofern anders aus, als naturrechtliches Denken in der englischen und amerikanischen rechtsphilosophischen Diskussion eine nicht unwichtige Rolle spielt. Zu denken ist hier zum Beispiel an L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago – London 1950, oder an die Werke, in denen die *New Natural Law Theory* entwickelt und verteidigt wird (vgl. hierzu auch Anm. 8). Zahlreiche weitere Beiträge mit teils sehr unterschiedlichen Perspektiven wären hier zu nennen, etwa auch die englischen Übersetzungen der Überlegungen von Jacques Maritain zum Naturrecht und zu den Menschenrechten, vgl. hier auch H. ZABOROWSKI (Hg.), *Natural Law in Contemporary Society*, Washington, D.C. 2010.

⁴ Vgl. E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde* (= Werkausgabe, 6), Frankfurt/M. 1999 und sein Verständnis des Naturrechts: «Das naturrechtliche Anliegen war und ist das *Aufrechte als Recht*, so daß es an *Personen* geehrt, in ihrem *Kollektiv* gesichert werde».

⁵ Vgl. ebd., § 3 (GW XIV, 22): «Daß das Naturrecht oder das philosophische Recht vom positiven verschieden ist, dies darein zu verkehren, daß sie einander entgegengesetzt und widerstreitend sind, wäre ein großes Mißverständnis; jenes ist zu diesem vielmehr im Verhältnis von Institution zu Pandekten.»

⁶ Kant spricht etwa von einem einzigen «angeborenen» Recht, «welches, unabhängig von allem rechtlichen Akt, jedermann von Natur zukommt». Dieses Recht, das «jedem Menschen, kraft seiner Menschheit» (d.h. menschlichen Natur) zusteht, ist «Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann» (*Metaphysik der Sitten*, AB 45).

⁷ Vgl. hierzu z.B. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 575f./A 547f.: «Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht notwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt.»

⁸ Zu denken ist hier zum Beispiel an die so genannten *New Natural Law Theory* von G. GRISEZ, J. FINNIS und J.M. BOYLE. Finnis setzt sich in *Natural Law and Natural Rights* ausdrücklich mit David Humes Position auseinander und geht davon aus, dass es nicht notwendig sei, vom Sein auf ein Sollen zu schließen (vgl. 1980, 33f.). Dies stellt sicherlich einen der kontroversesten Aspekte von Finnis' Theorie dar: vgl. hierzu auch R.P. GEORGE, *In Defense of Natural Law*, Oxford 1999.

⁹ J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M 1992 verneint diese Frage und bemüht sich um eine andere Form der Begründung des positiven Rechts.

¹⁰ Revolutionäre Züge des naturrechtlichen Denkens zeigen sich schon vorher, etwa bei der spät-scholastischen Begründung des Völkerrechts; vgl. hierzu A. HOLLERBACH, «Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens», in: F. BÖCKLE (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Frankfurt/M. 1973, 9–38, 21.

¹¹ Vgl. zu Augustinus' Verständnis von Naturrecht die nach wie vor wichtige Studie von K. DEMMER, *Jus Caritatis*, Rom 1961. – Zur Differenz des klassisch-vorchristlichen und des augustini-schen Naturrechtsverständnisses vgl. auch K. M. GIRADET, «Naturrecht und Naturgesetz: Eine gerade Linie von Cicero zu Augustinus», in: *Rheinisches Museum* 138 (1995), 266–298. – Zu Thomas vgl. F.J. BORMANN, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, Stuttgart 1999.

¹² A. HOLLERBACH, «Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens», in: F. BÖCKLE (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Frankfurt/M. 1973, 9–38, 23 und 28, weist daher darauf hin, dass das Vernunftrecht bei Grotius, Pufendorf, Thomasius und Wolff seine Wurzeln in der mittelalterlichen Hochscholastik hat. Viele jüngere Arbeiten zur Geschichte des naturrechtlichen Denkens seit der Hochscholastik zeigen nicht nur dies sehr deutlich, sondern auch, dass das spätere neuscholastische Denken zumindest teilweise von Wolff abhängig ist. E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, Mainz 1996, 296, geht von einer bleibenden Präsenz der «Sache» des Naturrechts auch dort aus, wo nicht ausdrücklich von Naturrecht gesprochen wird.

¹³ Dies gilt u.a. für die Philosophien Kants oder des deutschen Idealismus: Sowohl Kants Philosophie auf der einen als auch Fichtes, Schellings und Hegels Philosophien auf der anderen Seite sind in ihrer Argumentation oft von nicht explizierten Voraussetzungen abhängig, so dass ihre Argumente, sobald diese Voraussetzungen nicht nur im Hintergrund stehen, sondern vergessen sind, nicht mehr angemessen verstanden werden können.

¹⁴ Man darf zum Beispiel den Beitrag der modernen Biologie – vor allem der Genetik und der Evolutionsbiologie – für die Begründung und das tiefere Verständnis der Gleichheit aller Menschen nicht unterschätzen. Es zeigt sich zunehmend die Notwendigkeit eines (in seinen Möglichkeiten und Grenzen neu zu bestimmenden) Gesprächs zwischen Vertretern des naturrechtlichen Denkens und den Sozial- und Naturwissenschaften. Zu denken ist dabei aber nicht nur an die Biologie, sondern auch an die Psychologie oder an die Staats- und Gesellschaftswissenschaften.

¹⁵ Das bedeutet, dass gerade angesichts der ökologischen Krise das naturrechtliche Denken eine erneute Bedeutung erfahren sollte.

¹⁶ Zu denken ist in diesem Zusammenhang auch an die Philosophie von H. Jonas, die als eine Reformulierung bestimmter Motive des naturrechtlichen Denkens gelesen werden kann, ohne dass Jonas selbst auf den Begriff des Naturrechts zurückgreift.

Dieser Beitrag erscheint auch in: Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.), *Natur. Ein philosophischer Grundbegriff*, Darmstadt 2010.