STUDIEN ZUR VERTEIDIGUNGSPÄDAGOGIK, MILITÄRWISSENSCHAFT UND SICHERHEITSPOLITIK

4

Edwin R. Micewski

Grenzen der Gewalt Grenzen der Gewaltlosigkeit

PETER LANG
Europäischer Verlag der Wissenschaften

Edwin R. Micewski

Grenzen der Gewalt - Grenzen der Gewaltlosigkeit

Zur philosophischen Begründung der Gewaltproblematik im Kontext philosophischer Ethik und politischer Philosophie

Wien 1997

Vorwort des Autors

Die vorliegende Arbeit widmet sich der elementaren Frage nach der Gewalt in zweifacher Hinsicht: Zum einen im Kontext individueller Lebensbezüge als Frage nach Gewaltanwendung oder Gewaltvermeidung im Sinne von Moralität als persönlicher tugendhafter Grundhaltung; zum anderen in politisch-militärischer Perspektive als Frage nach einem fundamentalen Maßstab für den Gebrauch staatlicher Macht- und Gewaltmittel, sei es inner- wie zwischenstaatlich. Dabei wird von der Voraussetzung ausgegangen, daß das Problem der Gewalt in der zeitgenössischen politischen und gesellschaftlichen Realität zu einem so besorgniserregenden Faktor geworden ist, daß die Entfachung einer Diskussion darüber prinzipiell vertretbar, wenn nicht sogar geboten erscheint.

Das erkenntnisleitende Interesse und die akademische Intention für diese Untersuchung liegen darin begründet, ein zwischen Rationalität und sittlichem Engagement vermitteltes und vermittelndes Konzept vorzustellen, das die gegenwärtige Diskussion erweitern, weiterführen und im Idealfall bereichern sollte. Mit diesem Buch soll demnach ein Beitrag zu jener aus der Sicht des Autors dringend gebotenen Neubesinnung geleistet werden, die auf der Basis eines ethischen Fundamentes gesellschaftliches und staatliches Handeln *sittlich* zu dimensionieren und *humanistisch* zu bestimmen trachtet. Sie sieht sich darüber hinaus aber auch im Geiste von Kants Überlegung, daß es nicht einerlei sein kann "*Gleichgültigkeit* in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur *nicht gleichgültig* sein kann" (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Beilage 1).

Die mannigfachen Herausforderungen an die internationale Politik und die Staatengemeinschaft rücken insbesondere die Frage des Einsatzes staatlich-militärischer Gewalt in den Mittelpunkt der Überlegungen, da diese Gewaltform, falls ihr Ursprung nicht überhaupt in der Anwendung von Gewalt liegt, so doch durchwegs mit Anwendung oder Abwehr von Gewalt und dem damit untrennbar verbundenen Leiden von Menschen in Verbindung steht. Denn: Obzwar in Hinsicht auf die friedliche Überwindung der globalen Gegensätze sich immer mehr souveräne Staaten zu einer Ethik des friedlichen Zusammenlebens bekennen, die auf den Prinzipien und Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen beruht, besteht ein beträchtlicher Unterschied zwischen *Anspruch* und *Wirklichkeit*, zwischen der theoretischen Friedensordnung und der alltäglichen weltweiten Realität, die mit den

bestehen gebliebenen Risiken offensichtlich auch die Existenz von Streitkräften nach wie vor unverzichtbar macht.

Die Behandlung der gewählten Themenstellung im philosophischen Kontext wird als besonders vorteilhaft erachtet, da die Stärken philosophischer Untersuchungsweise - auf Anthropologisches und Metaphysisches Bezug nehmen zu können, nicht an einzelwissenschaftliche Methoden gebunden sowie nicht allein auf den Erfahrungsbereich und empirisch Beobachtbares angewiesen zu sein - für eine tiefgreifende Erfassung unabdingbar erscheinen. Die Nachteile der mangelnden Exaktheit und der reduzierten Möglichkeit objektiver Nachprüfbarkeit gegenüber der einzelwissenschaftlichen Vorgangsweise werden dabei durch den gesamtheitlichen Plausibilitätshorizont, den die philosophische Untersuchung eröffnet, mehr als ausgeglichen. Zumal, wenn man bedenkt, daß die Ergebnisse durch jeden Rezipienten frei geprüft werden und diesen im Wege auch subjektiver Intuition und Introspektion zu neuen Erkenntnissen führen können. Wie überhaupt im "Wagnis zu subjektiver Selbstbesinnung", zu dem die philosophische Untersuchung ermuntert, einer der wertvollsten Aspekte dieser Form der intellektuellen Auseinandersetzung liegen dürfte. Allerdings hat auch die Philosophie, wie jede andere Wissenschaft, eine Wertungsfreiheit in ihren Ergebnissen insoferne anzustreben, als es sie nicht kümmern darf, ob ihre Ergebnisse dem Menschen schmeicheln, tiefverwurzelte Denkgewohnheiten in Frage stellen, erfreulich oder beunruhigend wirken oder wider den Zeitgeist sind.

Die Reflexion über das gestellte Thema wird daher - ungeachtet des subjektiv maßgeblichen Erkenntnisinteresses des Autors - sehr stark von diesen Gesichtspunkten geleitet sein, im besonderen metaphysische (also im eigentlichen Sinne philosophische) Überlegungen miteinbeziehen und immer wieder auf klassische Denker der neuzeitlichen Philosophie rekurrieren. Vorwiegend der phänomenologischen Methode folgend wird besonders das Denken und Werkschaffen des Philosophen Arthur Schopenhauer in den Vordergrund gestellt, nicht nur, weil dies dem für eine umfassende Untersuchung unerläßlichen Zusammenhang von Metaphysik und Erfahrung in höchstem Maße gerecht wird und vor allem seiner Moraltheorie hoher Aussagewert für die zu untersuchende Thematik zukommt, sondern weil die Modernität des Schopenhauer’schen Denkens aufgezeigt und zumindest in der Bescheidenheit dieses Versuchs einer längst überfälligen Renaissance zugeführt werden soll.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG 15

I. KAPITEL: HINFÜHRUNG ZUM THEMA UND FRAGESTELLUNG 22

1. ZUR FRAGESTELLUNG UND FORSCHUNGSLEITENDEN ÜBERLEGUNGEN 22
2. DIE ETHISCHE FRAGE 24
3. EXKURS ZUM VERHÄLTNIS VON METAPHYSIK UND ERFAHRUNG 26
4. BEGRIFFSTHEORETISCHE ABKLÄRUNGEN - ZUR ETYMOLOGIE UND IDEENGESCHICHTE DER WÖRTER ETHIK, MORAL UND SITTE 33
5. ANTHROPOLOGISCHE GRUNDLEGUNG 35
6. ZUR FRAGE DER NORMATIVEN LETZTBEGRÜNDUNG VON MORAL 39
7. ZUR VERANTWORTUNGSRELEVANZ ETHISCHER HANDLUNGEN 44

II. KAPITEL: ZUR BESTIMMUNG DES ETHISCH- MORALISCHEN (INDIVIDUELLEN) FUNDAMENTALKRITERIUMS 47

1. MORALPRINZIP UND ZEITGENÖSSISCHE ETHIKDISKUSSION - RATIONALE UND EMPIRISCHE ANALYSE 47
   1.1. ZUM UTILITARISMUS 49
   1.2. ZUR THEORIE DER GERECHTIGKEIT 52
   1.3. ZUR KOMMUNIKATIONS- (KONSENS-, DISKURS-) THEORETISCHEN MORALBEGRÜNDUNG 63
      1.3.1. PROPÄDEUTISCHE ÜBERLEGUNGEN 63
      1.3.2. HABERMAS DISKURSETHISCHER ANSATZ 67
   1.4. ZU EVOLUTIONSTHEORETISCHEN MORALTHEORIEN 75
      1.4.1. DER ENTWICKLUNGSPSYCHOLOGISCHE ANSATZ KOHLBERGS 75
2. DAS MORALPRINZIP IN PHILOSOPHISCH-METAPHYSISCHER ANALYSE 80
   2.1. DIE MORALTHEORIE SCHOPENHAUERS 85
      2.1.1. DIE STUFE DER GERECHTIGKEIT 88
      2.1.2. DIE STUFE DER MENSCHENLIEBE 89
      2.1.3. EXKURS ZUM SCHEINBAR UNLÖSBAREN WIDERSPRUCH ZWISCHEN WILLENSVERNEINUNG UND LEBENSWIRKLICHKEIT 92
3. WÜRDIGUNG UND RELEVANZ DER ERGEBNISSE FÜR DIE UNTERSUCHUNG 97
4. DER BEGRIFF DES RECHTS 99
5. DER ETHISCHE LEITBEGRIFF DER GERECHTIGKEIT AM SCHNITTPUNKT VON RECHT UND UNRECHT UND DIE MORALISCHE DIMENSION DER ABWEHR VON UNRECHT 102

6. Exkurs zur Gewalt 105

III. Kapitel: Zur Bestimmung des ethisch-sittlichen (staatlichen) Fundamentalkriteriums 113

1. Recht und Staat 113
2. Staat, Recht und Gewalt 117
3. Exkurs zur Durchbrechung des staatlichen Gewaltmonopols - Notstand und Selbsthilfe 122
4. Gerechtigkeit als sittliches Prinzip politischen Handelns 128
5. Kurzes Resümee und Überleitung 131

IV. Kapitel: Die Frage der Internationalität - das Verhältnis der Staaten aus philosophischer Sicht 133

1. Das Verhältnis von Staat zu Staat 134
   1.1. (Völker-) Recht und Gewalt 136
   1.2. Philosophische Theorien zur Gestaltung des internationalen Staatenverhältnisses 138
2. Das Gewaltanwendungsproblem zwischen den Staaten 145
3. Ableitung, Abgrenzung und Begründung der Gewaltanwendungslegitimität zwischen den Staaten 149

V. Kapitel: Zur Frage der moralisch-sittlichen Legitimität militärischer Gewalt und soldatischen Handelns 154

1. Die *militärische* Frage - Zur Legitimität staatlich-militärischer Gewaltanwendung 155
   1.1. Bedingungen, Einschränkungen und Voraussetzungen für die sittliche Legitimität staatlicher Gewalt 155
   1.2. Die sittliche Abhängigkeit staatlicher Gewaltmaßnahmen von der politischen Zielsetzung 159

2. Die *soldatische* Frage - Zur moralischen Legitimität individuell-soldatischenHandelns 162
   2.1. Die *äußeren* Bedingungen für die Moralität individuell-soldatischen Handelns 162
      2.1.1. Die ethische Legitimitätsebene der Politik 162
      2.1.2. Die ethische Legitimitätsebene des Militärischen 164
   2.2. Die *inneren* Bedingungen für die Moralität

INDIVIDUELL-SOLDATISCHEN HANDELNS 166
2.2.1. DIE HANDLUNG FOLGT DEM MORALISCHEN MINIMALPRINZIP 166
2.2.2. DIE HANDLUNG FOLGT DEM GRUNDSATZ DER ANGEMESSENHEIT 166
2.2.3. DIE HANDLUNG IST UNAUSWEICHLICH 168
2.2.4. DIE HANDLUNG ÜBERSTEIGT DAS MORALISCHE MINIMALERFORDERNIS 168

VI. KAPITEL: ZUR FRAGE DER INTERNATIONALITÄT - DAS VERHÄLTNIS DER STAATEN AUS EMPIRISCH-RECHTLICHER SICHT 171

1. VÖLKERRECHT UND INTERNATIONALE ORGANISATIONEN 171
2. ZUR GENESE DER INTERNATIONALEN ORGANISATIONEN AUS IDEENGESCHICHTLICHER SICHT 173
3. DIE REGELUNG DER GEWALTANWENDUNG IN DER UN-CHARTA 181
4. DAS AKTUELLE PROBLEM DES (GEWALT-) EINGRIFFS IN INNERSTAATLICHE (UNRECHTS-) VERHÄLTNISSE 185

VII. SCHLUßPERSPEKTIVE UND AUSBLICK 192

BIBLIOGRAPHIE 202

Einleitung

In den drei Jahren nach der großen politischen Wende in Europa (1989) fanden weltweit 82 bewaffnete Konflikte in 60 verschiedenen Regionen statt, in die mehr als ein Drittel der UN-Mitgliedstaaten unmittelbar involviert waren. Von diesen Konflikten wurden 35 als *Kriege* qualifiziert, während im selben Zeitraum auch die Zahl der *bewaffneten Konflikte niedriger Intensität* sprunghaft auf beinahe das Doppelte anstieg.[1] Abgesehen davon beschäftigen die mannigfachen Erscheinungsformen von sozialer Gewalt und Gewaltkriminalität nicht nur Kriminologen und Soziologen. Die Gewaltformen im Mikrobereich der Gesellschaft - also auf der Ebene des alltäglichen Lebens, wie etwa im Familienbereich - bringen letztlich jeden, spätestens durch die mediale Behandlung des Themas, mit dem Problem der Gewalt in Berührung.

Davon ausgehend, daß mit einer als absolut utopisch einzustufenden Veränderung menschlicher Genetik nicht zu rechnen ist, wird das Problem der Gewalt die Menschheit noch für Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte begleiten, bevor vielleicht eine "auf die Erfahrung von Jahrtausenden gestützte Klugheit" (Arthur Schopenhauer) wenigstens die Gewaltanwendung großen Stils überwunden haben wird. Ob das Phänomen der Gewalt, nicht zwischen Staaten und Völkern, sondern als gleichsam unliebsamer “Daseinsfaktor” im mikrosoziologischen Verkehr der Menschen untereinander, je ausgeschaltet werden kann, bleibt zumindest in Generationenperspektive zu hoffen, muß aber im Lichte obiger Anmerkung bezweifelt werden. Jedenfalls wird diese Problemperspektive im anthropologischen Grundlegungsteil dieser Arbeit einem Erklärungsversuch unterzogen.

Die hier thematisierte Herausforderung stellt sich in einer Zeit, in der es um die allgemeine moralische Orientierung nicht zum Besten steht. In Erziehung und Bildung drückt man sich durchwegs um das Problem der Gewalt herum, indem man dieses stigmatisiert oder es einfach damit bewenden läßt, Gewalt zu etwas prinzipiell Verabscheuungswürdigem zu erklären. Von diesem allgemeinen Sozialisierungs- und Erziehungsklima bleiben naturgemäß die Instrumentarien des staatlichen Gewaltmonopols nicht verschont; eine

[1] Parameter *Krieg*: Mehr als 1000 Tote, die aus unmittelbaren Kampfhandlungen pro Jahr bzw. Konflikt hervorgehen. Parameter *Minor Armed Conflict*: Unter 1000 Kampftote im Konfliktverlauf. (Vgl. hiezu Peter Wallensteen&Karin Axell, *Armed Conflict at the End of the Cold War*, 1989-92 in: Journal of Peace Research, vol 30, No 3 1993, S. 331-346).

ethische Fundierung der dieses Gewaltmonopol tragenden Kräfte - Polizei und Militär - fehlt nahezu völlig und diese werden höchstens noch im Rahmen legalistischer Überlegungen als notwendiges Übel hingenommen. Ungeachtet dessen steigen Gewalt und Gewaltbereitschaft weiter und die Potentiale aggressiver und gewaltvoller Entladung drohen außer Kontrolle zu geraten. Die Demokratie ergeht sich in einem moralischen Werterelativismus, der langsam den Zweifel aufkommen läßt, ob überhaupt noch jemand bereit ist, für die demokratischen Institutionen und die Erhaltung des Gemeinwesens einzutreten.

Vor dieser Gefahr der Wertbeliebigkeit, welche die Demokratie bedroht, hatte bereits Platon in seiner Politeia gewarnt. Ihm zufolge ergibt sich die Krise der Demokratie aus dem moralischen Relativismus - der im antiken Griechenland in Form der Sophistik Gestalt angenommen hatte -, der die Bedeutung staatlicher Institutionen aushöhlt und die Übernahme staatstragender Aufgaben mit zunehmender Tendenz der individuellen Beliebigkeit anheim stellt. Am Ende steht die Tyrannis, der niemand mehr bereit ist entgegenzutreten, um die dekadent gewordenen demokratischen Institutionen zu verteidigen. Dieser Gefahr vorzubeugen kann nach Platon nur darin bestehen, der Demokratie einen ethischen Bedeutungsgehalt auf Basis des absoluten Wertes der menschlichen Person zu verleihen.[2]

Es scheint demnach unausweichlich, der Demokratie ethische Inhalte (wieder)zugeben und normative Grundpositionen aufzufinden, die von allen Kräften der Gesellschaft auf Basis eines "sittlichen Minimalkonsenses" akzeptiert und national wie international zum Maßstab des politischen Verkehrs gemacht werden können.

Die Frage nach moralisch-sittlicher Vertretbarkeit von Maßnahmen, die der politischen Macht- und Gewaltkultur zuzurechnen sind, stellt sich dabei in einem auf Pazifizierung und Humanisierung abzielenden Kontext modernen gesellschaftlichen Wertehorizonts in einem gesamtheitlich-weltumspannenden Sinn in bisher nie gekannter Brisanz. Die Berechtigung dieser Annahme wird durch die Tatsache unterstrichen, daß die sittliche Dimension der Gewaltanwendung im Golfkrieg II des Jahres 1991 und dem Balkankonflikt eine entscheidende Rolle spielte bzw. spielt. Zeugnis dafür legen die Forderungen nach militärischem Gewalteinsatz ab, die mit Bezug auf diese Konflikte selbst von eingefleischten Pazifisten in Politik und

[2] Vgl. Platon, *Der Staat*, besonders das Ende des 8. Buches 557b - 565c.

öffentlichem Leben gestellt wurden und werden, und die auch auf ein Überdenken bisheriger dogmatischer Gewaltablehnung hinweisen, aber auch die Aktualität des ethischen Bezuges in gewaltrelevanten Fragen hervorheben.[3]

Im Rahmen der aktuellen politischen Veränderungen weltweit und insbesondere in Europa haben wir mit Gewalt in Form von Terrorismus, Bürgerkrieg, begrenzten militärischen Konflikten, aber auch als partielle Begleiterscheinung von ethnisch und religiös motivierten Auseinandersetzungen oder etwa im Zusammenhang mit Migrations-, Ökologie- und Ökonomieproblemen zu rechnen. Diese möglichen Äußerungen von Gewalt bringen in umfassender Form sicherheitspolitische und soziale Auswirkungen mit sich. Fragen im Zusammenhang mit Aufgabenzuordnungen und dem Einsatz staatlicher Gewaltpotentiale wird daher nicht allein realpolitische Relevanz, sondern insbesondere auch bewußtseinstheoretische und gesellschaftspolitische Brisanz zukommen.

Der in diesem Kontext zu erwartende und teilweise schon eingeleitete Paradigmenwechsel[4] in bezug auf ein neues, umfassendes, sich nicht mehr allein auf klassisch-militärische Kategorien beschränkendes Verständnis von Sicherheitspolitik und die Funktionalität von Streitkräften, wird neben den traditionell-funktionalen Herausforderungen auch moderne, global-umfassende, an die Politikgestaltung der Staaten herantragen, die nicht nur politisch-praktisch gelöst und umgesetzt, sondern auch im Sinne eines demokratischen Konsenses gesellschaftspolitisch verantwortet werden müssen.

Erzieher und Politiker, aber auch militärisches Führungspersonal, sind mit einer sich in der modernen Gesellschaft ausbreitenden Sinn- und Wertekrise und einer ständig wachsenden Gewaltbereitschaft konfrontiert. Eine

---

[3] Abgesehen von der reinen Gewaltproblematik liegt es angesichts der mannigfachen Bedrohungen des Globus nahe, in der Herausbildung eines "Weltethos" (Hans Küng) überhaupt, die (letzte) Chance für ein Überleben der Menschheit zu sehen.

[4] Darunter ist eine Umfunktionierung militärischer Instrumentarien in Richtung von Schlichtungs- und Befriedungsaufgaben, eine Zuordnung ursprünglich nicht-militärischer Aufgabengebiete, wie weltweiter Einsätze zur Behebung aktueller Überlebensprobleme, humaner Hilfestellung bei industriellen Katastrophen und Umweltzerstörungen oder auch Verifikationsaufgaben im Zuge von Abrüstungsprozessen zu verstehen, beinhaltet aber auch die Einsatzmöglichkeit nationaler Streitkräfte zur Bereinigung exterritorialer Konflikte und somit die Abkehr von bisher gewohnten militärischen Aufgabenzuordnungen, die sich ausnahmslos auf die Verteidigung des eigenen Landes beschränkten.

Entwicklung, die von ihnen in der Zukunft noch mehr als bisher die Fähigkeit verlangen wird, angemessen im Sinne fundierter Aufklärungs- und Überzeugungsarbeit argumentieren zu können, sowohl um eigenes Tun als auch die Orientierung der ihnen Anvertrauten auf ein tragfähiges gemeinsames ethisches Fundament zu stellen, welches Grundlage und Voraussetzung für die Erfüllung sowohl zukünftiger binnenstaatlicher Aufgaben wie auch außenorientierter Verpflichtungen des demokratischen Staates sein kann.

Es ist unübersehbar, daß sich die Grundfrage der Moral, das "Was soll *ich* tun?" des Immanuel Kant, angesichts der weltumspannenden Herausforderungen der Gegenwart für die Menschheit immer mehr ins *Wir*-hafte des “Was sollen *wir* tun?” wandelt. Wie soll sich der Einzelne, dessen Wohlergehen immer mehr mit dem Wohle aller verknüpft zu sein scheint, als Teil einer mittlerweile schicksalhaft verbundenen Gesamtheit verhalten?

In zunehmendem Maße wird moralische Orientierung gesucht, die aber gleichzeitig durch den herrschenden Gesellschafts-, Staats- und Kulturpluralismus erschwert wird. Insbesondere die innere Zersplitterung der modernen Gesellschaft mit ihrer organisationstheoretischen und wertorientierten Differenzierung in Subsysteme und Interessensgruppierungen läßt auf den ersten Blick eine universelle Integration sittlicher Grundnormen als unmöglich erscheinen. Jedoch resultiert gerade aus dieser Zustandsanalyse in Verbindung mit den globalen politischen Herausforderungen der Gegenwart die Forderung nach grundlegender Universalisierung ethischer Normen. Die Zwänge unseres Zeitalters entfachen das Interesse, wenn nicht die Verpflichtung, zu allgemein verbindlichen und gültigen moralischen Werten und Zielsetzungen zu gelangen. Nicht zuletzt dieser Umstand dürfte zu dieser jüngst feststellbaren "Renaissance der praktischen Philosophie" geführt haben, die der Notwendigkeit der ethischen Hinterfragung bzw. Grundlegung politischen Handelns Rechnung trägt und der Philosophie eine praktisch-integrative Rolle zurückzugeben trachtet.

Der zeitgenössische Sozialphilosoph Otfried Höffe ortete bereits vor Jahren in seinen Untersuchungen zu Grundmodellen und -problemen der praktischen Philosophie die weltweit wachsende Beschäftigung der Philosophie mit Fragen der Moral, der Gesellschaft und der Politik und erkennt die ethisch-pragmatische Grundaufgabe, die sich zeitgenössischer Politik stellt darin, Prinzipien der Humanität, insbesondere jene der

politischen Gerechtigkeit, mit den Funktionsanforderungen hochkomplexer Industriegesellschaften zu verbinden.[5] Dies bringt eine Auffassung zeitgenössischen Philosophierens zum Ausdruck, der sich auch die vorliegende Arbeit verpflichtet fühlt. Auch ich halte es für die unabweisbare Aufgabe einer praktischen Philosophie der Gegenwart, zu sittlicher Orientierung auch und insbesondere im gegenständlichen Bereich in Anbetracht der zeitgenössischen Lebensverhältnisse beizutragen.

Aus diesen Überlegungen, aber auch aus persönlicher Bekanntschaft mit den Bewußtseins- und Verdrängungshaltungen, wie sie in Gesellschaft, Politik und Streitkräften der Thematik gegenüber herrschen, erwächst die Überzeugung, das Ziel von Sozialisation, Erziehung sowie staatsbürgerlicher Meinungsbildung für die Bevölkerung nicht darin zu sehen, *kein* Verhältnis zur Gewalt zu finden, sondern das *richtige* Verhältnis zu ihr. Ohne im geringsten Gewalt an sich oder das staatliche Gewaltmonopol und die diesem zuzuzählenden Instrumentarien verherrlichen zu wollen, soll kritisch geprüft und aufgezeigt werden, ob es - innerhalb einer lebenszugewandten Ethik - eine Grenze gibt und gegebenenfalls wo diese liegt, ab der Gewaltanwendung aus dem Bereich des Unmoralischen in die Sphäre der ethischen Legitimierbarkeit tritt, oder mit anderen Worten: ab der Gewaltvermeidung zu moralischem Unrecht und ethisch illegitimem Handeln wird.

Die Thematik spitzt sich konkret auf die Beantwortung der extremen Gegenpositionen zu, die da lauten: Gibt es eine “Moral der Gewalt” und eine “Immoralität der Gewaltlosigkeit”, oder ist Gewalt in jedem Fall - zumindest in moralischem Sinne - unvertretbar?

Bezüglich Aufbau und Methode der Untersuchung werden den drei Hauptabteilungen der Arbeit im I. Kapitel forschungsleitende Überlegungen vorangestellt, wobei vor allem der Zusammenhang von Metaphysik und Erfahrung beleuchtet wird. Als gleichsam unabdingbare Voraussetzung für die Behandlung ethisch-normativer Fragestellungen werden im weiteren begriffstheoretische Abklärungen gegeben, gefolgt von einer kurzen anthropologischen Phänomenologie[6] zum Menschen und seiner existentiellen Lebens-

[5] Vgl. Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, Frankfurt a. M. 1979.

[6] Im Sinne von Kants Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten, derzufolge "... alle Moral, [...] zu ihrer *Anwendung* auf Menschen der Anthropologie bedarf ..." (Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1984, S. 55 [S. 412].

situation sowie Gedanken zur Problematik des Versuchs einer normativen Letztbegründung von Moral.

Der *erste Hauptabschnitt* der Arbeit (II. Kapitel) setzt sich zum Ziel, einen normativen und fundamentalen ethischen Grundsatz aufzufinden, der weniger absolute Verbindlichkeit als vielmehr weltliche Gültigkeit für sich beanspruchen soll. Dieser Grundsatz wird dabei von zwei Richtungen her erschlossen: Zum einen durch Darstellung, Kritik und Würdigung der in der zeitgenössischen Diskussion gängigen und hauptsächlich verwendeten Moralkonzeptionen sowie deren allfälligem Aussagewert und ihrer thematischen Hilfestellung für die zur Untersuchung vorgegebene(n) Fragestellung(en), woraus sich eine Reflexion vornehmlich in *rationaler* Hinsicht ergibt; zum anderen durch die *metaphysische* Perspektive, die den bereits besprochenen Schopenhauer'schen (moral-) philosophischen Wahrheitsbegriff mit den bis dorthin aufgefundenen Resultaten zusammenführt, um schließlich die Konzeption eines normativ-formalen, prinzipiell nicht mehr überbietbaren "Moralkriteriums" zu entwickeln.

Der *zweite Hauptabschnitt* (III. Kapitel) wird dazu dienen, mit Hilfe des ethischen Fundamentalkriteriums Leitprinzipien für die politisch-soziale Welt zu bestimmen. Das bedeutet, das aufgefunde Moralkriterium auf die Ebene der Sittlichkeit zu erheben und die Besonderheiten dieses Verfahrens sowie die Differenzierung der Ergebnisse aufzuzeigen, oder anders formuliert: das ethisch-moralische Fundamentalkriterium zur Bestimmung des ethisch-sittlichen (staatlichen) Fundamentalkriteriums heranzuziehen. In diesem Kapitel werden daher vorwiegend rechts- und staatstheoretische Aspekte behandelt werden. Im weiteren widmet sich dieser Abschnitt der eigentlichen Gewaltfrage, sowohl im individuellen wie staatlichen Rahmen, wobei auf Ebene der staatlichen Dimension besonders die Thematik des (inner-staatlichen) Gewaltmonopols besprochen wird. Überdies kommen allgemeine philosophische und rechtliche Überlegungen zum Gewaltgebrauch durch den Einzelmenschen, zu Notwehr und Nothilfe, zur Sprache.

Der *dritte Hauptabschnitt* (IV. Kapitel) wendet sich der Fragestellung der Gewaltanwendung nach außen, also zwischen den Staaten zu. Auf dieser Ebene wird der Theorieaspekt des Verhältnisses der Staaten und des Gewaltanwendungsproblems aus philosophischer Sicht behandelt und eine zeitgenössischen Ansprüchen gerecht werdende politisch-ethische Konzeption abgeleitet. Diese versucht festzulegen, ob und wenn ja wie, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen, nach welchen normativ und

universal gültigen Maßstäben und ethischen Kriterien beim Einsatz von (über-) staatlichen Gewaltinstrumentarien vorgegangen werden darf bzw. werden muß.

Des besseren Verständnisses und der Übersichtlichkeit wegen wird die Besonderheit der Frage nach der moralischen und sittlichen Legitimität soldatischen und militärischen Handelns in einem eigenen, dem *vierten Hauptabschnitt* (V. Kapitel), gesondert besprochen, bevor im *fünften Hauptabschnitt* (VI. Kapitel) auf den empirisch-rechtlichen Anwendungsaspekt von Gewalt im zwischenstaatlichen Verhältnis - Völkerrecht und internationale Organisationen - eingegangen wird. Dabei wird auch die Besonderheit des militärischen Eingriffes in innerstaatliche Gegebenheiten behandelt.

Was die Form der Darstellung betrifft, so stelle ich, um den Fußnoten- und Anmerkungsapparat nicht überzustrapazieren, die Hinweise und Angaben von Werken Schopenhauers, als dem meistzitierten Autor, unmittelbar in abgekürzter Form dem Text hintan. Der Schlüssel zu diesen Kürzeln samt den bibliographischen Angaben ist dem Quellen- und Abkürzungsverzeichnis zu entnehmen. Wenn ich, um die Aufmerksamkeit auf im Zusammenhang mit dem Arbeitsthema hervorzuhebende Sentenzen zu lenken, in den Zitaten Hervorhebungen durchführe, die vom Original abweichen, so weise ich in einem Klammerausdruck gesondert darauf hin. Die Orthographie der Zitatstellen aus dem Werk Schopenhauers, die ich der historisch-kritischen "Zürcher Ausgabe" entnehme, passe ich dort, wo es angebracht erscheint, vorsichtig der heutigen Schreibweise an.

I. Kapitel:
Hinführung zum Thema

1. Fragestellung und forschungsleitende Überlegungen

Zunächst wird zu klären sein: Warum eigentlich die Verbindung von Politik und Ethik, warum überhaupt (wiederum aufs neue) politische Ethik, und warum die Verknüpfung dieser Frage mit Gewalt und der Verwendung politischer Gewaltpotentiale, namentlich des Militärs?

Das hier geplante Vorhaben scheint stark in Zweifel gezogen zu werden durch die in der Geschichte der Philosophie allmählich vollzogene Auflösung der Verschränkung von Ethik und Politik, die zu einer Neutralisierung der Ethik bis auf den Status einer "politisch belanglosen Moralphilosophie"[7] führte, oder auch den Bedeutungswandel des Begriffs der Tugend, der seinen sittlichen Gehalt schrittweise verlor und im Sinne von Klugheit und Energie schließlich bei Machiavelli den Sinngehalt von Rücksichtslosigkeit und kämpferischer Tüchtigkeit als militärische und politische Kraft zur Selbstbehauptung annahm.

Ausgerichtet auf diese (extrem kontroversielle) Betrachtungsweise politischen aber auch ethischen Denkens könnte man die Verbindung von Politik (politischer Ethik) und Militär (Wehr-[Gewalt]ethik) nach wie vor als von vornherein verfehlt betrachten. Sei es, weil man der Ansicht ist, daß Politik nichts mit *Ethik* und *Moral* zu tun hat (oder haben darf) oder vielleicht weil, wenn es schon in der Politik Ethik geben darf, vielleicht sogar geben sollte, in dieser kein Platz für eine Gewaltethik, also eine Ethik der sittlichen Rechtfertigung von Gewalt, vorhanden wäre?

Der erste denkbare Einwand ist bereits mit den einleitenden Ausführungen als unannehmbar qualifiziert worden, indem auf den gegenwärtigen globalen Problemkontext verwiesen wurde, der eine Reduzierung von Politik auf ein ethisch weitgehend neutralisiertes instrumentell-rationales Herrschafts- und Machtgeschehen als mit der Idee und dem Erfordernis nach vernünftigem und human gestaltetem Zusammenleben unter den Bedingungen der Gegenwart unvertretbar erscheinen läßt. Was den zweiten denkbaren Einwand betrifft, so ist festzustellen, daß es immer noch Denker gibt, die sich zu solchen Absurditäten versteigern, im Militär schlechthin unter anderem

[7] Otfried Höffe, *Strategien der Humanität*, Frankfurt 1985, S. 12.

auch "die Organisation von Massenmord durch kollektive Gewalt im Namen der Obrigkeit"[8] zu sehen oder sich zur Behauptung bekennen: "Die Militärs aller Staaten sind aus *demselben Holz* geschnitzt, aus *demselben Geist* geboren, sind *demselben Weltbild* (Hervorhebungen d. Verf.) verpflichtet - sie sind austauschbar".[9]

Ihnen muß selbstverständlich jede *Moral der Gewalt* - und im vorliegenden Versuch wird der Frage nachgegangen, ob es eine solche tatsächlich gibt - als ein untragbarer und nicht näher beachtenswerter Versuch der Rechtfertigung einer als unmenschlich längst abgetanen Staats-Logik erscheinen, die keine wirkliche Alternative zum Modell der militär- und gewaltfreien "schöpferischen Konflikttransformation"[10] bilden kann - was immer man darunter angesichts den sich schöpferischen Lösungsversuchen durchwegs verweigernden Tatsachen und Realentwicklungen, in denen sich Gewalt aus nicht immer rational faßlichen, vor allem aber nicht voraussehbaren Entwicklungen entlädt, verstehen mag. Außerdem: Schöpferische Konflikttransformation ist wohl das, was in der politischen Theorie unter *Konfliktprävention* und *Konfliktmanagement* verstanden wird und - unbeschadet der je situativen Effizienz - existiert und in der internationalen Politik stattfindet. Dies soll nicht nur so bleiben, vielmehr sollten alle Möglichkeiten gewaltfreier Konfliktlösung weiter ausgebaut und perfektioniert werden. Aber wo bleibt die Antwort darauf, was geschehen soll, wenn - was durch niemanden ausgeschlossen werden kann - friedliche Streitbeilegung versagt und Gewalt zur Erreichung (kollektiver) politischer Ziele ins Spiel kommt? Mögliche Antworten auf diese Frage legen die Vermutung nahe, daß sittlich bedenkliches Handeln wohl auch durch "Nichthandeln" möglich scheint.

An dieser Stelle ist ein Einwand angebracht, der gleichzeitig die wichtige Funktion eines weiteren Parameters des Zuganges zur vorliegenden Untersuchung bildet. Die Überlegung bezieht sich auf den Umstand, daß es politisch-staatliches Gewaltpotential - also etwa Militär oder Polizei *an sich* - nicht gibt. Diese potentiell gewaltfähigen Instrumentarien staatlicher Politik haben ihren spezifisch gesellschaftlich-politischen Auftrag und sind eingefügt in eine spezifische, vom Primat der Politik dominierte Sicherheitspolitik. Der Staat und die Instrumentarien seines Gewaltmonopols bedingen sich

---

[8] Johan Galtung im Vorwort zu Ekkehart Krippendorffs, *Militärkritik*, Frankfurt a. M. 1993, S. 7.

[9] Krippendorf selbst a.a.O., S. 134.

[10] Galtung, a.a.O.

gleichsam gegenseitig, das eine ist ohne das andere nicht denkbar. Natürlich müssen von der Betrachtung all jene bewaffneten Gruppierungen ausgeschlossen bleiben, die keiner übergeordneten, staatlichen Autorität unterliegen, sowohl was die Festlegung ihres Auftrages als auch die Kontrolle über sie betrifft, auch wenn sich diese nach ihrem eigenen Selbstverständnis als militär- oder militärähnlich begreifen.[11]

Gerade das Militär ist aus diesem Grund keineswegs - schon gar nicht in demokratisch verfaßten Staaten - die große, wenn auch geheime Verführerin der Politik und jene von einschlägigen Kreisen vielbeschworene *Gegenwelt* zu demokratischer Kultur,[12] zu gesellschaftlicher Komplexität und kreativer Politik. Als noch immer integrierter, weil offensichtlich notwendiger Bestandteil staatlicher und internationaler Politik muß es daher vom Standpunkt philosophischer Reflexion legitim sein, sich mit politisch-ethischen Theorieaspekten der Verwendung und Verwendbarkeit dieses Instrumentariums zu beschäftigen.

2. Die ethische Frage

Ich gehe davon aus, daß Ethik auf die sinnvolle Gestaltung menschlichen Lebens und Zusammenlebens abzielt. Für diesen Zweck versucht eine normative Ethik die obersten Prinzipien des moralisch Guten und Richtigen herauszufinden, welche als letztes Kriterium Richtschnur für unser Handeln sein sollen. Normative Ethik sucht also nach den grundlegenden Normen menschlichen Verhaltens und stellt einen Bezug zwischen Normen und Handlungen her, was besonders für die Sphäre des Praktisch-Politischen von bedeutender Relevanz ist. Insofern die Ethik die Prinzipien und Ursachen ihres Untersuchungsgegenstandes erforscht, hat sie, ungeachtet aller methodischen Differenzierungen, mit den theoretischen Disziplinen gemeinsam, eine Höchstform des Wissens zu sein, nämlich die Höchstform für den Gegenstandsbereich "sittliches Handeln".[13]

Die ethische Reflexion ist aber auch behilflich, in Distanz zu sich selbst zu treten, faktisches Handeln zu transzendieren, mancherlei subjektive (Vor-)

---

[11] Die sittliche Dimension des Handelns solcher Formationen wird ethisch schwer rechtfertigbar sein, wäre aber in jedem einzelnen Fall - nach den ethischen Gesichtspunkten, die in der Arbeit herausgearbeitet werden - gesondert zu bewerten.

[12] Vgl. hiezu Wolfgang R. Vogt (Hrsg.), *Militär als Gegenkultur? Streitkräfte im Wandel der Gesellschaft* (I), Opladen 1986.

[13] Vgl. mit Aristoteles, *Metaphysik*, I. Buch (A), 1-2, besonders 981b- 982a.

Urteile, vorschnelle Meinungen und ideologische Verzerrungen zu überwinden und bewußter und deutlicher zu sehen, worauf es themenbezogen letztlich ankommt. In Anlehnung an Aristoteles formuliert Otfried Höffe die Bedeutung sittlicher Erkenntnis mit den Worten: "In der Steigerung sittlicher Erkenntnis, neuzeitlich gesprochen: im Zu-sich-selbst-kommen der sittlichen Vernunft wird das Sittliche zum ausdrücklichen Selbstbesitz; die theoretische Vollendung erweist sich als eine praktische".[14] Sittlichkeit bedeutet demnach die Realisierung dessen, was für den Menschen wesentlich ist - die Aktualisierung von Humanität.

In Anlehnung an diese Überlegungen werde ich versuchen ein normatives Ethikmodell vorzustellen, das dem Anspruch *weltlicher Gültigkeit* und *konsensfähiger Plausibilität* gerecht werden soll. Zunächst werde ich mich der *Begründung* des Moralprinzips zuwenden und im Anschluß den Gesichtspunkt der *Anwendbarkeit* in den Mittelpunkt der Betrachtungen rücken. In dieser Hinsicht wird die normativ-kritische Kompetenz ethischer Reflexion für den konkreten Bereich der Gewaltanwendungsproblematik vom individuellen bis zum staatlichen und auch internationalen Rahmen behandelt werden. Ich sehe mich mit dieser Intention der empirischen Anwendbarkeit einer sittlichen Leitverpflichtung im Einklang mit der Absicht, die Otfried Höffe in seinem Werk zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse entwickelt. Allerdings steht bei ihm der innerstaatliche Entscheidungsprozeß im Hinblick auf humane Gestaltung des öffentlich-politischen Lebens im Vordergrund, während ich mich auf den Gewaltaspekt mit besonderem Blickpunkt auf militärisch-soldatische Herausforderungen ethischer Natur und überstaatlich-internationale Beziehungsfelder konzentriere.[15]

Im Wissen um die Problematik der absoluten Letztverbindlichkeit eines Moralprinzips muß festgestellt werden, daß der Anspruch normativer Gültigkeit mit der Erscheinung höchster Abstraktion einhergeht und somit konkreter Inhalte entbehrt. Normative Gültigkeit ist daher in erster Linie *formale* Gültigkeit und hat dies auch zu sein, da sich das normative Prinzip auf alle denkbaren empirischen Situationen anwenden lassen muß. Diese Überlegung unterbindet auch die Annahme, daß etwa verschiedene ethische Prinzipien beispielsweise für das Individuum, ein anderes für die Dimension der Gemeinschaft oder des Staates Gültigkeit haben könnten. Ist das

---

[14] Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 55f.

[15] Vgl. Otfried Höffe, *Strategien der Humanität*, Frankfurt 1985.

normative Prinzip “wahr”, so hat es sich durchgehend für alle Lebensphänomene zu bewähren.

Die Untersuchung wendet sich somit entschieden gegen den Relativismus und Skeptizismus zeitgenössischer Szientisten und Philosophen, die sich gegen jede normative Position stellen und moralische Fragen als solche qualifizieren, die eigentlich gar nicht gestellt werden dürften, zumindest aber nicht rational diskutierbar und daher letztlich nicht beantwortbar sind. Hinter dieser Haltung verbirgt sich nicht nur eine eminente politische Gefahr, sondern auch eine intellektuelle Inkonsequenz. Die Wissenschaft setzt zwar entsprechende Normen voraus, falls sie zu allgemeingültigen Erkenntnissen gelangen will, beantwortet aber die Frage nicht, warum sie kognitive Normen - etwa methodologischer Art - akzeptiert, ethische Normen jedoch nicht.[16] Und es ist geradezu absurd zu fordern, daß wir uns dem Versuch der Problemlösung enthalten sollten, nur weil die Fragestellung, die zu ihm führt, bereits Probleme beinhaltet.

Für diese Auffassung bildet gewissermaßen die verhängnisvolle These Max Webers die Voraussetzung, daß der Prozeß der Rationalisierung zur Aufgabe der Idee von der Objektivität normativer Wertmaßstäbe zwingt. Nur liegt ihr die fälschliche Annahme zugrunde, daß die Pluralität von Lebensformen und der scheinbare moralische Partikularismus das Vorhandensein bzw. Zustandekommen moralischer Normen mit universellem Charakter unmöglich macht, während es plausibel erscheint, daß Menschen, unterschiedlichsten Lebensformen zugehörig, sich auf der Ebene höchster und universell gültiger normativer Prinzipien mit ihren Überzeugungen treffen können.

3. Erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Exkurs zum Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung

Das philosophische System Schopenhauers gibt bereits in seinen Grundzügen wichtige Hinweise für die Annäherung an die vorliegende Thematik, weshalb gewisse erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Ansätze dieses Denkens gleichsam den Stellenwert eines *Apriori* für die geplante Untersuchung einnehmen.

Daß die Fragestellung mit erfahrungswissenschaftlichen Methoden nicht ausreichend beantwortbar ist, wird einsichtig, sobald man sich vor Augen

16 Vgl. hiezu Hilary Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt a. M., 1982.

hält, daß die Ethik, wie übrigens jede andere Wissenschaft, Prinzipien voraussetzt, die nicht selbst der Erfahrung entstammen können. Dazu Schopenhauer: "Bei der Ethik ist das Bedürfnis einer metaphysischen Grundlage um so dringender, als die philosophischen und religiösen Systeme darüber einig sind, daß die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen zugleich eine metaphysische, das heißt, über die bloße Erscheinung der Dinge und somit auch über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausreichende, demnach mit dem ganzen Dasein der Welt und dem Lose des Menschen in engster Beziehung stehende sein müsse".[17]

Dies steht auch mit Kants Devise "die(se) Metaphysik (muß) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben"[18] im Einklang, und zeigt uns die gegenseitige Abhängigkeit der metaphysischen Disziplinen - in der klassischen Unterteilung von Metaphysik der Natur, des Schönen (Ästhetik) und der Sitten - unter Voraussetzung der erkenntnistheoretischen Prinzipien, die im Falle Schopenhauers, in Anlehnung an Kant, transzendentalphilosophisch begründet werden. Unter Rekurs auf Kant, der unter *transzendental* alle Erkenntnis versteht, "die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt" (KrV B 25), definiert Schopenhauer *Transzendentalphilosophie* als jene Philosophie "welche sich zum Bewußtsein bringt, daß die ersten und wesentlichsten Gesetze dieser sich uns darstellenden Welt in unserm Gehirn wurzeln und dieserhalb *a priori* erkannt werden" (P I/96). [19]

Allerdings ergänzt Schopenhauer die subjektive, transzendentalidealistische Betrachtungsweise durch eine objektive, empirisch-materialistische.[20] Dadurch ergibt sich eine gegenseitige Reflexion zwischen diesen beiden Standpunkten, die allerdings keineswegs eine absolute, gleichsam göttlich-objektive Erkenntnis usurpiert, da der Mensch eben aus den Beschränkungen seines Bewußtseins niemals heraustreten kann. Aber die Erkenntnistheorie als Voraussetzung der Metaphysik wird eben durch dieselbe wieder bestätigt und die verschiedenen Spielarten des

---

17 E II/302.

18 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vorrede.

19 Schopenhauer verwendet den Begriff *transzendental* in seinem Werk häufig synonym mit *a priori* in der Bedeutung von "vor aller Erfahrung" im Unterschied zu transzendent als "über alle Erfahrung hinaus".

20 Vgl. hiezu die Einleitung von Volker Spierling zu Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, Philosophische Vorlesungen Teil 1, München 1986, S. 20ff.

Dogmatismus werden in ihrer reduktiven Einseitigkeit entlarvt. Die Anmaßungen einseitiger Welterklärungsmodelle aus vorausgesetzten ersten Ursachen, einerseits dem *Spiritualismus* - Geist erschafft ursächlich Materie - und andererseits dem naiven *Materialismus* - Materie erschafft ursächlich Geist - werden damit ideologiekritisch zurückgewiesen. Schopenhauers metatheoretischer Ansatz enthält nicht nur in sich eine konstitutive Systematik, die auch die ihm immer wieder vorschnell vorgeworfenen Widersprüche von vornherein für unangebracht erklären, er markiert darüber hinaus vielmehr die (auch) wissenschaftstheoretische Aktualität seines Denkens, die sich in jüngster Zeit in Karl Poppers Diktum bestätigt findet, daß wir zwar *Wahrheit*, aber nicht *Sicherheit* haben können.

Der hier zur Anwendung kommende Metaphysikbegriff bedarf einer näheren Erklärung und Abgrenzung hinsichtlich teilweise vorherrschender analytischer Ansätze in Philosophie und Wissenschaft.[21] Das hier verwendete Verständnis von Metaphysik läßt sich prinzipiell auf Kants Definition zurückführen, wonach die Metaphysik Fragen und Probleme behandelt, welche die Vernunft nicht abweisen kann, weil sie eben aus ihrer eigenen Natur hervorgehen, auch wenn sie sie aus eigener Kraft nicht (absolut und letztgültig) beantworten kann. Dieses formale Metaphysikverständnis gestattet es, stets und immer wieder aufs neue Metaphysik zu treiben.

Nun ist an Schopenhauers Metaphysikverständnis bahnbrechend und daher (nicht nur) für die hier gestellte Aufgabe so besonders nutzbringend, daß Schopenhauer die Philosophie (die im eigentlichen Sinne durch und durch Metaphysik ist) zwar von den Wissenschaften unterscheidet, dieselbe aber auf diese und ihre Ergebnisse bezieht und damit die empirische Verankerung der Metaphysik herstellt. Die Erkenntnisse der Metaphysik beziehen sich auf dieselbe Welt, die auch die Wissenschaften als den Gegenstandsbezug für ihre Forschungen thematisieren, allerdings betreffen sie diese als ganze.[22]

Darin darf man sich auch durch Schopenhauers Diktion, mit der er - wie sich dies im Titel seines Hauptwerkes in den Termini "Wille" und "Vorstellung"

---

[21] Vgl. zu den folgenden Ausführungen Günter Abel/Jörg Salaquarda (Hrsg.), *Krisis der Metaphysik*, Berlin 1989; daraus vor allem Jörg Salaquarda, *Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer*, S. 258-282.

[22] "Das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflektiertes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieses und nichts anderes ist Philosophie" (W I/ § 68).

ausdrückt - nicht beirren lassen. Schopenhauer vertritt ganz eindeutig einen "metaphysischen Monismus", in dem das Kantische Ding an sich, das dieser als der Erscheinungs- und Vorstellungswelt als das schlechthin Entgegengesetzte und Unerkennbare gegenübergestellt hatte, zum Willen wird und die Erscheinung, die Welt der Vorstellung, lediglich die Objektivation dieses Willens verkörpert, jene "eine" Welt, wie sie sich durch die Erkenntnisformen des Subjekts angeschaut darstellt.

Diesem Metaphysikverständnis zufolge handelt die metaphysische Betrachtung daher nicht von einer jenseitigen, transzendenten, einer Art "zweiten" Welt, sondern eben von dieser, sich vor uns empirisch ausbreitenden, uns allen zugänglichen Welt. Zählt man nun zu diesem Aspekt einer empirisch fundierten Metaphysikauffassung noch hinzu, daß Schopenhauer, wie kaum ein anderer Philosoph, mit seiner Philosophie eine aus (metaphysischer) Einsicht entspringende moralische Absicht verfolgte, nämlich, daß diese Welt wesentlich eine *moralische Bedeutung* hat, oder anders, das menschliche Dasein nur als "moralisches Phänomen" rechtfertigbar erscheint, wird die nicht allein themenbezogene Aktualität von Schopenhauers Denken besonders evident.

Beachten wir die Werkgliederung der "Welt als Wille und Vorstellung", so ist zu ersehen, daß Schopenhauer diesem gedanklichen Ansatz folgt, indem er die Gesamtkonzeption seiner Weltdeutung beginnend mit den erkenntnis-theoretischen Voraussetzungen, über die Naturphilosophie, Ästhetik und Ethik expliziert und damit auch deutlich macht, daß offenbar ein unabweisbarer Zusammenhang zwischen dem "Sittlichen" und dem "Natürlichen" besteht, der uns auf eine wesenhafte Verbundenheit von Metaphysik und Ethik, von Logos und Ethos, hinweist und uns zur Einsicht führt, daß das sittliche und das theoretische Urteil nicht getrennt werden können.[23]

Schopenhauers Theorie philosophischer Wahrheit und der Wahrheits-anspruch, den er für sein philosophisches Denken erhebt, machen den auf den ersten Blick paradox anmutenden *Bedingungscharakter*, den die Erfahrung für eine metaphysische Betrachtung aufweist, verständlich. Der zunächst überheblich wirkende Wahrheitsanspruch, den der Denker Schopenhauer für den richtig verstandenen philosophischen Wahrheitsbegriff

[23] Vgl. Johannes Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck-Wien-München, 1966.

erhebt,[24] entpuppt sich dann allerdings bei vorurteilsfreiem Hinsehen als die einzige plausible Lösung, das Beziehungsfeld zwischen Wissenschaft-Erfahrung-Metaphysik zu erklären, ohne den originären Erkenntnisanspruch eines dieser Bereiche aus dem Erkenntnisprozeß auszuklammern.
Schopenhauer versteht daher seine philosophische Wahrheit nicht im Sinne moderner Wahrheitstheorien als logisch-erkenntnistheoretische, sondern vielmehr als *umfassend-metaphysische*. Dies veranlaßte etwa Ludwig Marcuse dazu, Schopenhauers Philosophie als die "zeitlose Wahrheit eines zeitlosen Denkens"[25] zu bewerten, und Thomas Mann beschreibt die *subjektive Wahrhaftigkeit* des Denkers, der durch seine Fähigkeit zu genialer Auffassung auch das *objektiv Wahre* erfaßt und mit Worten unvergleichlichen Nachdrucks zum Ausdruck bringt, mit den Worten: "Daß man, was Schopenhauer sagt, nie wieder vergißt, wird daran liegen, daß es nicht gerade an die Worte gebunden ist, die er dafür braucht, daß man dem Gesagten auch andere Worte unterlegen könnte, - und doch würde ein Gefühlskern, ein *Wahrheitserlebnis* (Hervorhebung d. Verf.) bleiben, so annehmbar, so hieb- und stichfest, so richtig, wie ich es sonst in der Philosophie nicht gefunden habe".[26]

Daß es geisteswissenschaftlich legitim und wertvoll sein kann, in einer kontemporären philosophisch-akademischen Untersuchung, die sich einer praktisch-philosophischen Themenstellung widmet, auf Schopenhauer zu rekurrieren, sei auch mit einer Aussage Hans-Georg Gadamers unterstrichen: "Er [Schopenhauer] war es, durch den in den Begriff des Willens die neue Bedeutung des Blinden und Vernunftlosen gekommen ist, die dann über Nietzsche bis in unsere Gegenwart hinein die Unterscheidung von Unbewußtem und Bewußtsein, von Wille und Vernunft und die gesamte Wirklichkeitserfahrung der Moderne beherrscht."[27]

Schopenhauer geht es in seinem Wahrheitsanspruch also nicht um die der "Welt als Vorstellung" zugehörigen und auf diese beschränkten Vernunft-wahrheiten, sondern um die *Totalanschauung* der Welt, um die metaphysisch-philosophische Grundwahrheit schlechthin. Im Kapitel 17 des

---

[24] Der Philosoph läßt in seinem gesamten Lebenswerk keinen Zweifel darüber aufkommen, daß dieses *stets* und *umfassend* die Wahrheit, und zwar die philosophisch-metaphysische Wahrheit κατ εξοχεν (KAT EXOCHEN - schlechthin), enthält.

[25] Ludwig Marcuse, Das Gespräch ohne Schopenhauer, in: *Schopenhauer und Marx*, hrsg. von Ebeling und Lütkehaus, Hain 1980, S. 85.

[26] Thomas Mann, Schopenhauer, Essay aus *Adel des Geistes*. Versuche zum Problem der Humanität, in: Über Schopenhauer, hrsg. von Gerd Haffmanns, S. 112.

[27] Hans-Georg Gadamer, *Philosophisches Lesebuch*, Frankfurt a. M. 1970, S. 169.

2. Bandes seines Hauptwerkes nimmt er Bezug auf das metaphysische Bedürfnis des Menschen und spricht aus, was Metaphysik in seinem Verständis bedeutet: "Unter Metaphysik verstehe ich jede angebliche Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu erteilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne bedingt wäre; oder, populär zu reden, über das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht" (W II/191).

Die metaphysische Wahrheit hat sich demnach auszuzeichnen durch die Möglichkeit der "Beglaubigung in sich", wozu der diese Wahrheit Nachvollziehende, sofern er in ausreichendem Maße darüber verfügt, lediglich seine eigenen Fähigkeiten - Denk-, Urteilskraft und Bildung - benötigt. Die Beglaubigung kann nicht "von außen", durch äußere Faktoren wie z.B. Autoritäten, begründet und gesichert werden, sondern erfolgt allein im Wege eines subjektiv-innerlichen Erkenntnisaktes.[28]

Die Aufgabe der Metaphysik liegt für Schopenhauer demzufolge darin, eine richtige Erklärung des gesamten Wesens der Welt, mithin der Erfahrung im Ganzen, zu geben. Der Bezug zur Erfahrung, als einer für unseren zeitgenössischen Zugang zur Welt unerläßlichen wissenschaftlichen Kategorie, wird damit immer transparenter. Der Grund, warum jeder philosophisch Reflektierende in der Erfahrung die Grundlage und Voraussetzung der Metaphysik zu sehen hat, liegt darin, daß die Erfahrung die "Urquelle der Anschauungserkenntnis" darstellt. Er kann damit - wegen der Induktionsbedingtheit der Erfahrung - zwar nicht apodiktische Gewißheit, aber philosophische Wahrheit auffinden, die ihre Beglaubigung *in sich* trägt.[29]

---

[28] Im Zusammenhang mit der Bewährung der Wahrheit aus sich selbst spricht Paul Deussen, der erste Präsident der Schopenhauer-Gesellschaft, über die Bewährung des, aus seiner Sicht, von Kant gegründeten und von Schopenhauer zu Ende gedachten Idealismus von einer dreifachen Übereinstimmung. Die Wahrheit bewährt sich durch Übereinstimmung "mit sich selbst", "mit der Natur" und "mit den Gedanken der Weisesten aller Zeiten" (Paul Deussen, *Die Elemente der Metaphysik*, 2. Aufl. 1890, S. IV).

[29] Es mag ungewöhnlich klingen für heutige Ohren, muß aber unmißverständlich ausgesprochen werden: Jede Wahrheitsfindung ist nur durch die *anschauende Auffassung* der Dinge und Verhältnisse möglich. Alle Weisheit und Wahrheit gründet letzlich nur in der Anschauung, welche durch die "schlechteste Erkenntnis", nämlich die abstrakten Begriffe, Urteile und Schlüsse gleichsam "übersetzt" werden muß, weswegen "den Begriff aus der Anschauung zu bereichern,...Poesie und Philosophie unablässig bemüht sind" (W II/89). Für die Niederlegung von Wahrheit in Begriffen, welches die Aufgabe des Philosophen ist, ist "vor-abstraktes Verstehen", eine quasi "vor-vernünftige Tätigkeit des Intellekts", ein "Urdenken...in Bildern" (E II/149), die

Schopenhauer rechnet es zu den einmaligen Vorzügen seiner Philosophie, immer und ausschließlich von dieser gegebenen und vorliegenden Welt und vom erkennenden und wollenden Menschen zu handeln, weshalb er feststellt: "Meine Philosophie wird nie im mindesten das Gebiet der Erfahrung, d.h. des Wahrnehmbaren, im ganzen Umfang des Begriffs, überschreiten. Denn sie wird, wie jede Kunst, bloß die Welt wiederholen" (HN 1/256).

Daher vereinigt der höchste metaphysische Standpunkt alle Vorgänge in der Welt und findet sie in Übereinstimmung. Die philosophische Wahrheit, das metaphysische System, bewährt sich in bezug auf alles Erscheinende "aus sich selbst" in innerer Folgerichtigkeit. Schopenhauer gibt einen Versuch der Erklärung, worin die "Lösung des Rätsels", der grundlegende "Entzifferungscode"[30] für die Welt innerhalb der Grenzen unserer Erkenntnis-möglichkeiten besteht. Für diesen fundamentalen Wahrheitsanspruch gilt, daß er sich im Gesamtablauf des Weltgeschehens im Ganzen wie in allen einzelnen Phänomenen "bewähren" muß, woraus im weiteren das Verständnis resultiert, daß jedes Ergebnis, welches folgerichtig und stringent aus dieser homogenen metaphysischen Auslegung des Daseins hervorgeht, von zwingender Bedeutung für dieses Dasein selbst sein und sich darin auch bestätigen muß.

Exakt dieser Anspruch der "Bewährung in der Welt", den Schopenhauer seinem philosophischen Denken als absolute Stärke und bedeutenden Vorteil gegenüber den meisten anderen philosophischen Lehren zuerkennt, soll dazu beitragen, in dieser Untersuchung eine annehmbare Perspektive für die zu behandelnde Gesamtthematik zu begründen.

---

unabdingbare Voraussetzung. Die "Urquelle aller Erkenntnis" (W II/449), aller wahrhaft originellen Gedanken über den Haupt- und Grundcharakter der Natur, des wahren Verständnisses der Welt, kurzum, aller Grundwahrheiten, die den innersten Kern jeder wahren Philosophie abgeben, liegt in dieser vorvernünftig-anschaulich-intuitiven Auffassung begründet. (Vgl. hiezu auch Günther Mollowitz, *Philosophische Wahrheit aus intuitivem Urdenken*, in 69. Jb. 1988, S. 193).

[30] Günther Mollowitz, *Bewährung-aus-sich-selbst als Kriterium philosophischer Wahrheit*, in 70 Jb. 1989, S. 221.

4. Begriffstheoretische Abklärungen - Zur Etymologie und Ideengeschichte der Wörter Ethik, Moral und Sitte

Der Begriff Ethik geht auf das griechische Wort εθος (ETHOS) zurück und weist ursprünglich verschiedene Bedeutungen auf. Zum einen bedeutet es Wohnsitz, Heimat; zum anderen bezeichnet es die Lebensgewohnheiten, Bräuche und Sitten. Es verweist also neben dem Ort des Wohnens auch auf das, was am gemeinschaftlichen Ort Brauch und Sitte ist und erlangt davon ausgehend die Bedeutung des sittlichen Bewußtseins, in der es schließlich die Gesinnungshaltung des einzelnen betrifft. Davon ausgehend lassen sich zwei Deutungen des Wortes Ethos auffinden, nämlich εθος (ETHOS) im Sinne von Brauch und Sitte - ethisch handelt, wer die allgemein anerkannten Verhaltensnormen, gleichsam den ungeschriebenen Moralkodex befolgt; im anderen Sinn (ηθος) - handelt derjenige ethisch, der nicht einfach den überlieferten Wertmaßstäben fraglos folgt, sondern aus eigener Einsicht das erforderliche Gute tut. In praktischer Hinsicht bedeutet dies, daß es Menschen gibt, die sittlich eher durch das Gewordene gebunden werden und solche, die sich wiederum der eigenen moralischen Logik verpflichtet fühlen.

Zur Bezeichnung einer eigenen philosophischen Disziplin hat als erster Aristoteles den Begriff Ethik verwendet. Ausgehend von sokratisch-platonischen Thesen über die menschliche Praxis bzw. das Gute grenzt er damit die theoretische Philosophie zur praktischen ab. Eine systematisch-umfassende Betrachtung dieser Disziplin gibt er in seiner Nikomachischen Ethik. Allerdings wurde philosophische Ethik auch schon von Sokrates und Platon betrieben. Ein Großteil von Platons Dialogen beispielweise enthält ethische Überlegungen. Andererseits finden sich bereits in den Dichtungen eines Homer oder Hesiod, oder aber in den indischen Veden, ethische Überlegungen, die den Schluß zulassen, daß solche Überlegungen schon immer angestellt wurden. Insbesondere die Auseinandersetzung um ethische Fragestellungen in der griechischen Antike läßt erkennen, daß diese in nicht unbedeutendem Maße aus historischen und gesellschaftlichen Tatsachen erwachsen sind.

Das Wort Moral leitet sich vom lateinischen *mos* her, was soviel wie Wille, auch im Sinne von guter Wille und Bereitwilligkeit, bedeutet. Es geht auf den von Cicero neugeprägten Terminus "philosophia moralis" (laut Ciceros Selbstzeugnis), als Übersetzung von ηθικη (ETIKE), zurück. Es bezieht sich auch auf den von Göttern oder Herrschern den Menschen auferlegten Willen, drückt aber auch den Sitte und Brauch entsprechenden, zur Regel

gewordenen Willen aus und kann letztendlich auch, ähnlich wie εθος, die Bedeutung von Charakter oder persönlicher Gesinnung haben.

Der deutsche Begriff Sitte ist mit den beiden Varianten des griechischen εθος und dem lateinischen Verb *suescere* (sich gewöhnen, gewohnt sein, pflegen) verwandt. Diese Wörter verweisen auf einen indogermanischen Reflexivstamm, der "sich zu eigen machen" oder "nach seiner Art leben" bedeutet.[31] Sitte in der ursprünglichen Form meint also das aufgrund des Herkommens Gewohnte.

Man kann generalisierend feststellen, daß die prinzipielle Moralentwicklung von der Heteronomie hin zur Autonomie verläuft. Der alltagssprachliche Bedeutungsgehalt von Ethik und Sitte entspricht eher der ersten Ethos-Variante (εθος), während die Begriffe Moralität und Sittlichkeit der zweiten Auslegungsebene zuzuordnen wären (ηθος). Die Adjektive sittlich, moralisch, ethisch werden umgangssprachlich meist synonym verwendet bzw. es wird ein Begriff zur Unterstreichung und Verdeutlichung des anderen herangezogen. Was die wissenschaftliche Diskussion betrifft, ist die Verwendung der Begriffe nicht einheitlich geregelt. Grundsätzlich bietet sich aber die Unterscheidung an, die Begriffe Ethik und ethisch für die wissenschaftliche Erörterung moralischer Sachverhalte im Sinne von Ethik als Moralphilosophie heranzuziehen, Moral hingegen als Inbegriff für moralische Normen und Werturteile zu verstehen.

Die Geschichte der Philosophie zeigt, daß verschiedene Philosophen die Termini unterschiedlich interpretieren und handhaben, wie zum Beispiel Kants Moralitätsbegriff, der sich auf reine Gewissensgemäßheit bezieht, oder Hegels Differenzierung von Sittlichkeit und Moralität, in der bekanntlich die subjektive Moralität der objektiven Sittlichkeit (des Staates) untergeordnet ist.[32] Ich werde - wie bereits in den einführenden Anmerkungen getan - den Begriff Moralität grundsätzlich im Sinne Kants auf den Einzelmenschen beziehen und Sittlichkeit - im Sinne Hegels - auf das Kollektiv in Staat und Gesellschaft anwenden.

---

[31] Vgl. Alois Walde, *Lateinisch etymologisches Wörterbuch* (2. Band), Heidelberg 1954, S. 114f.

[32] Vgl. hiezu Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Basel/Stuttgart 1984, S. 184-192.

5. Anthropologische Grundlegung

Der erste Theoretiker der modernen Gesellschaft, der den neuen Staatsbegriff nicht aus politischen Argumenten, sondern aus einer Anthropologie herleitete, ist Thomas Hobbes gewesen.[33] Er zersetzte damit nicht nur die herkömmliche Legitimation von Herrschaft, sondern auch die traditionelle Lehre vom Wesensbegriff des Menschen. Im Gegensatz zu Aristoteles, für den alles Seiende danach strebte, die ihm eigentümliche Wesensvollkommenheit zu erreichen, in welchem Zustand alles Verlangen und Streben nach anderem hin zur Ruhe kommt, liegt für Hobbes das Wesen des Menschen in der *Selbsterhaltung*. Der Mensch widersetzt sich der Gefahr der Zerstörung und will sich in seinem Dasein behaupten, weshalb Leben vor allem Bewegung und Begehren ist, bedroht von der schlimmsten Gefahr, daß die Bewegung des Begehrens zum Erliegen kommen könnte. Im übrigen sind die Ziele des Handelns nicht bestimmt; man kann sie weder vorhersehen noch nach Dringlichkeit ordnen.

Für Hobbes zeichnet dieselbe Struktur der Selbsterhaltung auch den vereinigten Willen der Bürger im Staate aus, dessen Aufgabe es nicht ist, seine Bürger an ihr wesentliches Lebensziel zu bringen, als vielmehr für die Entfaltung ihres Willens die Voraussetzungen zu schaffen. In der Gesellschaft vereinigt wird der Wille des einzelnen sogar besser vor Vernichtung geschützt sein, sich besser durchsetzen und seiner eigenen Kraft stärker bewußt sein als im Zustande der Natur. Auf diese Weise wird die *conservatio sui* zum vernünftigen Prinzip, sowohl des individuellen als auch des staatlichen Lebens unter der Voraussetzung, daß eine deutliche Erkenntnis vom eigentlichen Zusammenhang von Mensch und Welt gewonnen wurde.

Die oppositionelle und polemische Note des Gedankens der Selbsterhaltung ist nicht zu übersehen, der sich gegen die teleologische Deutung der menschlichen Natur in einem als Zwecksystem aufgefaßten Universum wendet. Schließlich sollte Schopenhauer diesen Gedanken zur Grundlage einer Metaphysik erweitern, die dem hegelianischen Versuch, eine neue Einheit von Vernunft und Wirklichkeit zu konstruieren, entgegentrat. Nietzsche, der von ihm ausging, ebenso wie Darwin, Marx und Freud sollten

[33] Vgl. hiezu Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, S. 83ff.

ihn dabei in Folge unterstützen. Im 20. Jahrhundert ist Heidegger zu nennen, der ebenfalls zur Überzeugung von der "grenzenlosen Macht der Subjektivität"[34] gelangt.

Der Gedanke vom Streben des Menschen nach Selbsterhaltung und Wohlbefinden, das Ruhelose seiner Existenz als Grundbedingung des menschlichen Daseins, scheint vor allem angesichts der praktischen Phänomene des Weltgeschehens, die einzige, auch empirisch haltbare anthropologische Seinstheorie zu bilden. Ich glaube, daß sowohl Hobbes als auch Schopenhauers Grundannahmen über den Menschen kein fragwürdiges metaphysisches Postulat abgeben und sich auch nicht einem bloß pessimistischen Menschenbild verdanken. Sie zeichnen vielmehr jene gedankliche Sicht des Menschen, die durch Erfahrung bestätigt als unveränderbarer Kern des Menschseins hervortritt, und die den Menschen jenseits aller spezifischen gesellschaftlichen und staatlichen Überbauungen, gleichsam im Naturzustande, bestimmt.

Die tragende Rolle dieses Gedankens hat bisher kaum jemand mit größerem Nachdruck hervorgehoben als Arthur Schopenhauer. Wie bereits angedeutet, hat er dieses Streben des Menschen nach Selbsterhaltung als "Drang zum Dasein und Wohlsein" bezeichnet. Für ihn ist dieses Streben aber nicht nur ein ursprünglicher Handlungsantrieb im Menschen, sondern macht im Grund sogar den eigentlichen Kern seines Wesens aus, weshalb Schopenhauer ihn als Willen zum Leben bzw. überhaupt nur als Willen[35] bezeichnet. Diesem Urprinzip alles Seienden ist aber nun eigen, daß es sich positiv-wissenschaftlich nicht erschließen läßt, vielmehr nur durch Introspektion, durch Innenerfahrung des einzelnen Subjekts, erfaßt werden kann. Natürlich kann durch aufmerksame Beobachtung der Vorfälle und Abläufe in der Welt dieser Erkenntnis Vorschub geleistet werden, aber letztlich ist ein intuitiver Erkenntnisvorgang im Individuum erforderlich, um die entsprechende ontologische Einsicht zu gewinnen.

Beim Willen handelt es sich offensichtlich um etwas Metaphysisches, welches selbst empirisch nicht erkannt wird, dessen Auswirkungen aber sehr wohl empirisch feststellbar sind. Man hat daher nicht umsonst Schopenhauers Lehre vom blinden, ziellosen Drang, der allem Wirklichen innewohnt, als "Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen" bezeichnet.

---

[34] ebenda S. 96.

[35] Wille nicht als vernünftige Neigung, sondern als rein naturwüchsige Antriebskraft (Anmerkung d. Verf.).

Und scheint nicht eine solche Auffassungsweise eine äußerst konsensfähige zu sein? Denn Metaphysik alleine, ein theoretisches, gedankliches, auch humanistisch noch so wertvolles und erhabensten Ansprüchen genügendes Konstrukt, könnte wohl nicht zufriedenstellen, wenn dabei die Erfahrung auf der Strecke bliebe. Andererseits ist der Gesamtzusammenhang unseres Seins mit empirischen Mitteln alleine nicht aufzuhellen. Wie Max Adler bereits sagte, wird unser Interesse an der Welt durch rationale Erkenntnis alleine nicht erschöpft.[36] Es werden also, wie wir bereits feststellten, philosophische - im eigentlichen metaphysische - und empirisch-wissenschaftliche Erkenntnisse komplementär zusammenwirken müssen, um den tiefsten Fragen unserer Existenz Sinn und Erklärungsgehalt zu geben.

Wenn in der Moderne Ontologie und Ethik ebenso wie Staatsphilosophie und Anthropologie im Begriff der Selbsterhaltung, dem individuellen Drängen und Begehren, im Wollen des individuellen Subjekts begründet liegen, so tut man gut daran, diesen Befund als eine gemeinsame Grundstruktur der modernen intellektuellen Welt zu verwenden. Denn wer wollte, angesichts der aktuellen Weltsituation, das Obwalten eines scheinbar irrationalen, individuellen wie kollektiven Egozentrismus, in Abrede stellen? Wem fällt es nicht schwer, die "Wirklichkeit des Unvernünftigen" einfach als notwendiges, "vernünftiges" Durchgangsstadium des Zu-sich-selbst-Kommens der Weltvernunft hinzunehmen?

Der Drang zur Selbsterhaltung hat durchaus dramatische und unübersehbare Konsequenzen. Der Egoismus des Lebenwollens veranlaßt den Einzelnen um des eigenen Daseins und Wohlseins wegen immer wieder einschränkend und schädigend in die Lebenssphäre anderer Lebewesen einzugreifen, wodurch Entzweiung, Widerstreit der Interessen, Kampf und Vernichtung zu immanenten Bestandteilen des Lebens werden. Aber auch unterhalb der Stufe des offenen Kampfes ums Dasein prägen durchwegs Zwist und Feindseligkeiten das Leben und der Wille zum Leben wird offenkundig eher zur Quelle des Leidens als des Glücks. Tendenziell bringt er Gewalt, oft sogar Grausamkeit und damit wiederum nichts anderes als Leiden in die Welt.

Es steht außer Frage, daß diese Deutung der Ansicht der meisten Menschen zuwiderläuft, die das Leben wohl grundsätzlich positiv beurteilen. Aber, wie

[36] Max Adler, *Über den kritischen Begriff der Religion*, Wien 1919 in: Norbert Leser, *Sozialphilosophie*, Wien-Köln 1984, S. 25.

uns wiederum Schopenhauer mit feinem psychologischen Einfühlungsvermögen lehrt, wirkt sich die blinde Irrationalität des Willens auch in der menschlichen Erkenntnis aus, die durchwegs emotionsdiktiert bleibt und den Menschen veranlaßt, Schlußfolgerungen und Urteile zu treffen, die seinem Willen genehm sind. Da dem Einzelnen überdies die negativen Faktoren des Daseins auch nicht immer unmittelbar anschaulich ins Bewußtsein treten, tendieren die meisten verständlicherweise dazu, das Leben als Ganzes positiv einzuschätzen.

Eine rein philosophische Beurteilung des Lebens muß freilich bemüht sein, das Gesamtfeld der Daseinsfaktoren objektiv zu überblicken und sämtliche Vorurteile auszuschalten. Wenn man von eigenen Neigungen und Schicksalsfügungen Abstand nimmt und sich zu einem offenen Blick in die Welt durchringt, wird man um eine tendenziell negative und pessimistische Weltsicht nicht umhinkommen. Der österreichische Philosoph Robert Reininger (1869-1955) gelangt in seiner anthropologischen Seinsbefassung zu dem Ergebnis, daß dieser theoretische Pessimismus auf der Ebene der rationalen Argumentation schlichtweg unwiderlegbar ist. Er formuliert: "Was die Optimisten gegen die Gründe des Pessimismus vorzubringen haben, steht zumeist auf recht schwachen Füßen. Es läuft gewöhnlich nur darauf hinaus, daß es mit dem Leben doch nicht so schlimm bestellt ist, wie die Pessimisten sagen. Daran ist zweifellos richtig, daß uns die negativen Instanzen der Lebensbewertung nicht so oft, so nachhaltig und auch nicht immer so eindrucksvoll zu Bewußtsein kommen, wie man nach den pessimistischen Darstellungen eigentlich erwarten sollte. Der Lebensschwung, die Interessen und die Arbeit des Tages lassen sie oft vergessen. Das entscheidet aber doch nichts über die Gesamtbewertung des Daseins, und dessen Nachtseiten pflegen gerade dann um so erschütternder zu wirken, je länger wir uns über sie hinweggetäuscht haben".[37]

Gerade der die pessimistische Theorie bestätigende Robert Reininger deutet uns aber zugleich einen Weg an, mit der Tragik des Daseins, welches uns die Unvollkommenheit des Menschen und der Welt ständig vor Augen führt, auf diesseitsorientierte Weise aktiv fertig zu werden. Dieses Lebensideal ist zwar individuell verschieden und schwerlich konkret festzulegen, hat aber mit dem Streben nach "höherem Menschentum" zu tun. Reininger legt nahe, daß ein solches Ideal nur in Richtung der Vollkommenheit und nicht in der

[37] Robert Reininger, *Philosophie des Erlebens* (ausgewählt, herausgegeben und eingeleitet v. Karl Nawratil), Wien 1976, S. 186.

Richtung des Glücks gesucht werden kann, wobei für ihn die "Selbstvervollkommung als sittliche Persönlichkeit" im Vordergrund steht. Damit ist ein Gedanke ausformuliert, der weder in theologischem Sinne das irdische Leben abwertet und den letzten Sinn des Daseins in ein zukünftiges Heilsgeschehen verlegt, noch das zweifelhafte teleologische Postulat voraussetzt, daß das Sein in seiner Gesamtheit auf den Menschen hin ausgerichtet sei.

Mit dieser These kann die ontologische Grundlegung für den Zweck der hier angestellten philosophische Untersuchung, die sich einem an sich zeitlosen humanistischen Problem mit hoher zeitgenössischer humanitärer Aktualität widmet, beschlossen werden. Die Darlegung sollte vor Augen führen, daß die anthropologische Grundstruktur menschlichen Seins zwar nicht permanente Manifestation von Gewalt (schon gar nicht militärische) nach sich ziehen muß, aber die latente Gefahr hiezu der (Menschen-) Natur tendenziell immanent zu sein scheint.

6. Zur Frage der normativen Letztbegründung von Moral

In der Geschichte der Philosophie findet sich eine Fülle *partikularethischer* Modelle neben *universalethischen* Entwürfen. Diese reichen von den Naturrechtstheorien über die Transzendentalphilosophie bis zu den Moralenzykliken der Päpste, jene von den Nominalisten über die Empiristen des 18. und 19. Jahrhunderts bis hin zu den Utilitaristen der zeitgenössischen Philosophie. Dabei steht außer Zweifel, daß der zeitgenössische Zustand der kulturwissenschaftlichen Orientierung - oft mit dem vagen Terminus der Postmoderne umschrieben - jener Denkweise nähersteht, die darauf verzichtet, Wirklichkeit einheitlich zu gestalten.

Allerdings ist aus dem geschichtlichen Überblick, aber auch aus den beschriebenen Tatbeständen einer immer interdependenter werdenden Menschheit abzuleiten, daß sich die Frage nach einer universalen Ethik als offensichtlich unentrinnbares Dauerproblem für philosophische Ethik und politische Philosophie immer wieder aufs neue stellt. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Tendenzen, zu universellen Modellen im Politischen zu gelangen, mit solchen im Philosophischen einhergehen. So wendet sich beispielsweise die im angloamerikanischen Sprachraum entstandene philosophische Denkrichtung des Kommunitarismus (Taylor, Rawls, McIntyre) mit ihrer Kulturkritik gegen die von der Postmoderne entfesselte Partikularität

und Pluralität und versucht unter Berufung auf aristotelische Quellen neuerlich an Ideen von Gemeinschaftlichkeit, Erfahrbarkeit und menschlicher Identität anzuschließen.

Daß die ethische Begründung, besser: der Begründungsversuch, als gleichsam existentielles Streben zu verstehen ist, wird auch in Ernst Tugendhats These deutlich: "Nur mit Bezug auf die Moral ist das Begründungsproblem eine Notwendigkeit des konkreten Lebens".[38] Mit Ausnahme der Ethik kann bei allen anderen Arten von Urteilen, wie etwa den wissenschaftlichen oder den ästhetischen, das Problem ihrer Begründung als rein akademische Angelegenheit angesehen werden. Ein Phänomen, das sich schon in der antiken Philosophie darin zeigte, daß in der Sophistik und bei Sokrates die Moral jene Stelle markierte, an der die philosophische Reflexion im Verständnis einer λογον διδοναι (LOGON DIDONAI - Rechenschaftsgebung), im konkreten Leben einzusetzen beginnt. Damit war die Unausweichlichkeit der Frage nach der Begründung moralischer Urteile vorgegeben und sie wurde und wird immer erneut in jenen historischen Momenten gestellt, in denen die moralischen Überzeugungen einer Gesellschaft ihre vielleicht traditionelle oder religiöse Grundlage verlieren und als historisch relativ wahrgenommen werden.

Die Begründungsnotwendigkeit unter den Bedingungen historischer Relativität wird deshalb unausweichlich, weil die Begründung der eigenen moralischen Urteile *altruistischen* Charakter trägt und in gegenseitigen Forderungen zu Handlungen und Unterlassungen besteht. Denn während in der Antike die Fragestellung der Ethik noch lautete: Was ist es, was ich für mich wahrhaft will; lautet sie in der modernen Philosophie: Was ist es, was ich mit Bezug auf die anderen soll?[39] Denn folgendes ist evident, logisch wie empirisch - sobald unsere moralischen Überzeugungen divergieren, sind wir mit der Tatsache konfrontiert, voneinander zu fordern, die Freiheit des jeweils anderen in einer Weise einzuschränken, die gemäß der Moralauffassung des anderen *nicht* selbstverständlich erscheint. Bei kleineren Alltagsproblemen, im *Mikrobereich* (K.O.Apel) der Ethik, wird dies zu keinen allzu großen Schwierigkeiten führen, aber in der *Makrodimension* der Ethik, wenn es um menschheitsrelevante Moraldimensionen geht, wird nach dem Scheitern gewaltfreier Konfliktlösungsversuche nur allzuoft die zumeist einzige Alternative zur fehlenden moralischen Begründung manifest - die Gewalt.

---

[38] Ernst Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, S. 57.
[39] ebenda, S. 44.

In einer Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, wie sie der Philosoph P.F. Strawson in seinem Aufsatz "Freedom and Resentment" zu entwerfen versuchte, wird zum Ausdruck gebracht, daß erst der Anspruch auf *allgemeine Geltung* einem Interesse, einem Willen oder einer Norm die Würde moralischer Autorität verleiht.[40] Daß insbesondere ethische Überlegungen, wenn auch nicht immer bewußt intendiert, vom Anspruch nach Universalisierbarkeit begleitet zu sein scheinen, unterstreicht auch R. Spaemann mit dem Gedanken, daß "jede Philosophie einen praktischen und theoretischen Totalitätsanspruch stellt", wobei "ihn nicht zu stellen" gleichzusetzen wäre mit "nicht Philosophie zu treiben".[41] Ich füge hinzu, daß sich in meinem Verständnis dieser Totalitätsanspruch allerdings nur auf das intrasubjektive Streben nach philosophischer Wahrheitserkenntnis beziehen und nicht als Aufforderung zu einem totalitär-dogmatischen Umgang im Menschlichen wie Politischen mißverstanden werden darf.

Einen im abendländischen Denken und der westlichen Moderne fußenden moralischen Universalitätsanspruch werde ich daher als theoretisches Kriterium der Arbeit zugrundezulegen versuchen, da ohne diesen universellen Bezugsrahmen die philosophisch-ganzheitliche Intention der Arbeit im Sinne der Ausführungen von Spaemann nicht erfüllbar wäre.

Dem Erfordernis der Universalisierbarkeit trachte ich überdies durch den Versuch zu entsprechen, ein *System von Moral* zu entwerfen, das gewisse Kriterien von Grundsatz- und Formalbedingungen komplementär mit inhaltlichen Bedingungen auf universaler Basis *rational-konsensfähig* verbindet. Dies entspricht auch meinem Verständnis von Philosophie, nicht utopisch-abgehobene Idealziele zu formulieren, sondern für die Lebens-wirklichkeit rational-pragmatisch verwertbare Modelle zu skizzieren.

Ich werde dabei von der Überlegung ausgehen, daß jeder *moralischen Wertungsdivergenz* auf Ebene praktizierter Alltagsnormen, wie sie aus unterschiedlicher Sozialisation oder kultureller Zugehörigkeit entspringen mag, eine *Wertungsübereinstimmung* auf fundamentaler Ebene zugrunde liegt, bzw. daß sich eine solche herstellen oder auffinden läßt.

---

[40] P.F. Strawson, *Freedom and Resentment*, London 1974, zitiert in: Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, S. 59.

[41] R. Speamann, *Der Streit der Philosophen*, in: H. Lübbe (Hrsg.), Wozu Philosophie? Berlin 1978, S. 96.

Allerdings erhebt dieser Ansatz nicht den Anspruch, moralischen Relativismus in allen Bereichen der Lebensführung aufzuheben. Vielmehr wird er sich darauf beschränken, auf einen Kernbestand fundamentaler Normen zu verweisen, der quasi als "ethischer Minimalbereich" ungeachtet individueller Wertungen und Interessen, gesellschaftlicher Zugehörigkeit und weltanschaulicher Orientierung, allen Menschen und menschlichen Gemeinschaften als außerempirische Form der Wirklichkeit gleichermaßen vorgegeben ist.

Bezüglich der Idee einer *Minimalmoral* - zwar bezogen auf den individuellen Lebensbereich, aber vom Grundgedanken transferierbar auf die hier gegebene Aufgabenstellung - werde ich durch Ausführungen Ernst Tugendhats bestärkt, der eine wichtige Voraussetzung dafür im historischen Ereignis der Aufklärung zu erkennen glaubt. Durch sie nämlich haben alle höheren Wahrheiten ihre intersubjektive Überzeugungskraft verloren, was sie allerdings in ihrem Begründungsanspruch *nicht relativ* werden läßt.[42] Infolge dieses Prozesses beschränkt sich diese Moral auf Aspekte menschlichen Selbstverständnisses, die *allen* von *allen* zugestanden werden, wodurch sie einen kommunikativen Anstrich erhält und letztlich, da die *zwischenmenschliche Ursituation* als solche sichtbar wird, auch die Möglichkeit von Kooperation und Kompromiß einschließt.

Die Tatsache aber, daß diese Moral ein Minimalfundament darstellt, bedeutet nicht, daß sie in ihren Konsequenzen ineffizient wäre. Umsomehr ein System gegenüber jedem begründet zu sein beansprucht, ohne sich auf höhere Wahrheiten zu berufen, muß es wenigstens dem Erfordernis genügen, unparteiisch und im Interesse aller zu sein. In diesem zeitgemäßen Kontext, in dem Letztbegründungsversuche von vornherein mißtrauisch machen und abschrecken, wird die Frage, ob ein normatives System begründet ist, in die Frage gewandelt, ob es (für alle Parteien, Staaten, Staatenbündnisse) gute Gründe gibt, es zu akzeptieren.

Ich werde also einen philosophischen Versuch zur "Überwindung eines ethischen Relativismus" entwickeln, welcher auf die Idee eines moralischen supranationalen *Staats- oder Sozialvertrages* hinausläuft, der unter den zeitgenössischen politischen Bedingungen ein Minimalinstrumentarium für ethische Orientierung verkörpert und vor allem die grundsätzlichen Moralkriterien für den Einsatz staatlicher Gewaltpotentiale festschreibt. Die

[42] E. Tugendhat, a.a.O, S. 129f.

Konzeption wird sich naturgemäß sehr stark an anthropologischen und empirischen Gesichtspunkten orientieren und auf elementare Grundbedürfnisse und Interessen, wie sie de facto jedem Menschen zukommen, Bezug nehmen. Der angesprochene Kernbestand an fundamentalen Moralnormen wird sich im wesentlichen auf Bereiche wie individuelle (und staatliche) Freiheitsrechte, Recht auf Leben, Selbstverwirklichung und Selbstbehauptung erstrecken und dabei die stets möglichen und sich empirisch immer wieder manifestierenden Dimensionen des Widerstreits von Interessen, die potentiell gewaltvoll ausgetragen werden können, berücksichtigen. In keinem Fall wird die Darstellung auf all jene Facetten persönlich-individueller Lebensführung eingehen, die nicht nur in ihrer Mannigfaltigkeit schwer zu erfassen sind und mit dem hier gestellten Thema unmittelbar auch nichts zu tun haben, sondern auch nicht unbedingt der Notwendigkeit einer moralphilosophischen Würdigung und normativen Abklärung unterliegen.
Daß dieser Entwurf eines mit universeller Dimension behafteten Moralsystems aus einem der abendländischen Geistestradition verpflichteten Denken erwächst, soll aber keineswegs als unkritische Voraussetzung oder gar vermessene Borniertheit gewertet werden, wofür im folgenden die profunde Autorität gewisser Denker zur Unterstützung herangezogen wird.

Die Angemessenheit dieses Anspruches wird beispielsweise durch die Worte des Sozialphilosophen Max Weber deutlich, der bezüglich der universellen Bedeutung der westlichen Moderne auf die Stellung der empirischen Wissenschaften, auf die Schönen Künste, auf rationale Systeme wie Gesetz und Verwaltung, den modernen Staat und den "rationalen bürgerlichen Kapitalismus" verwies. Weber schloß daraus, daß die Kombination dieser Faktoren ein einzigartiges soziokulturelles System mit unvergleichlichem Anpassungsvermögen darstelle.[43] Diese gedanklichen Ansätze wurden durch den von Max Weber tief beeinflußten Soziologen Talcott Parsons weitergeführt. Nach der Überwindung einer vorübergehend "imperialistischen" Phase in den Beziehungen zwischen der westlichen Gesellschaft und der übrigen Welt erkennt er nunmehr in der gesamten Welt den Trend zur Modernisierung. Zumindest die Eliten der meisten nichtmodernen Gesellschaften erkennen entscheidende Aspekte der Wertewelt der Moderne an, besonders die ökonomische Entwicklung, die Bildungspolitik, die politische Unabhängigkeit und die Spielform der

[43] Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* in: Talcott Parsons, *Das System moderner Gesellschaften*, München 1985, S. 9ff.

Demokratie. Diese Gedanken stehen auch im Einklang mit weltweiten theologischen Grundtendenzen, wie sie Hans Küng in seinem "Projekt Weltethos" ortet. Darüber hinaus ist eigentlich in einem staatstheoretischen Sinn keine Höherentwicklung denkbar, als der auf liberal-demokratischer Basis verfaßte und funktionierende Staat. Ein Prinzip, zu dem sich mittlerweile deutlich mehr als die Hälfte aller Staaten dieser Welt bekennen. Überdies sprechen auch namhafte Kommentatoren von weltweiten Konvergenzprozessen, die trotz des Fortbestandes nationaler Eigenheiten und teilweise heftiger Gegenbewegungen stattfinden und die von der Expansion der europäisch-abendländischen Kultur gekennzeichnet sind. So ortet beispielsweise der Kultursoziologie Walter L. Bühl "die Entwicklung zu einer europäisch-amerikanisch-russisch-japanischen Welt(misch)kultur, die in historisch einmaliger Weise universal und global abläuft".[44]

7. Zur Verantwortungsrelevanz ethischer Handlungen

In der normativen Ethik geht es um handlungsrelevante Entscheidungen. Dabei dreht es sich, wie F. Böckle feststellt, immer wieder um Entscheidungen zwischen *Gütern* und *Werten*, die üblicherweise kaum differenziert werden.[45] Unter *Gütern* versteht er reale Gegebenheiten, die zwar unabhängig von von persönlichen Intentionen existieren, aber unserem Handeln vorgegeben sind, wie beispielsweise die leibliche Integrität, geistiges wie materielles Eigentum, aber auch institutionelle Größen wie Ehe, Familie und Staat. Alles Dinge, die verantwortlichem menschlichen Handeln zur Beachtung aufgegeben sind. *Werte* hingegen sind als "bestimmte stereotype Werthaltungen (Tugenden)" zu bezeichnen, "die nur als Qualitäten des Willens als real existent angesehen werden können." Solche sind etwa das subjektive Verständnis von Gerechtigkeit, oder auch Treue oder Solidarität. Wann immer nun eine sittliche Handlung gefordert ist, befindet sich das handelnde Subjekt in einer Situation der Wahlentscheidung, welchem der in einer Konkurrenzstellung zueinander stehenden Werte und Güter es den Vorzug einräumt. Unausweichlich in die Lage versetzt, zwischen zwei Gütern oder Werten wählen zu müssen, steht der Mensch immer in der Dilemmasitutation, sich situationsbedingt für eine Option entscheiden zu müssen. Es ist also unausweichlich, auch im Ethischen in Alternativen zu denken und zu handeln. Sieht man es negativ, besteht die

---

[44] Vgl. Walter L. Bühl, *Kulturwandel. Für eine dynamische Kultursoziologie*, Darmstadt 1987, bes. 154ff.

[45] Vgl. hiezu und im folgenden F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1978, S. 259ff.

Entscheidungssituation immer darin, das kleinere von zwei Übeln wählen zu müssen.

Nun ist es für die im Rahmen der Entscheidung zum Handeln getroffene Wahl wichtig, Ausgewogenheit in der Wertbeachtung und Wertverwirklichung anzustreben und vor allen Dingen einer "Tyrannei der Werte" (N. Hartmann), der Vermeidung der Dramatisierung eines Übels, aus dem Weg zu gehen.[46]

Für die Bestimmung der Rangordnung weist wiederum F. Böckle auf eine beachtenswerte Unterscheidung hin, indem er vom *Prinzip der Fundamentalität* - das demjenigen Gut den Vorzug gibt, welches die notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung eines anderen ist - und dem *Prinzip der Dignität* - dieses ordnet die Werte nach ihrer jeweiligen Sinnfülle, die wiederum das Fundamentalgut in einen Sinnkontext bringen - unterscheidet. Natürlich sind sittliche Urteile sehr oft gemischte Urteile, zusammengesetzt aus *Wert*- und *Tatsachenurteilen*, und auch wenn es insbesondere bei letzteren zu unterschiedlichsten Ansichten kommen mag, so führt uns diese Überlegung zu jener Unterscheidung, die auf den Sozialphilosophen Max Weber zurückreicht und für das Verständnis dieser Untersuchung sehr wichtig ist, weil es auf die empirisch-praktische Tendenz unmittelbar Bezug nimmt. Es handelt sich um die Unterscheidung von *Gesinnungs*- und *Verantwortungsethik*.

Weber gelangte zu dieser Typologisierung von Ethik auf der Suche nach einem haltbaren Konzept für politische Ethik.[47] Unter der Position der *Gesinnungsethik* versteht Weber diejenige des Schwärmertums, welche, getragen von ethischem Utopismus, zwar Lauterkeit der Gesinnung, aber keinen moralischen Realitätssinn für sich in Anspruch nehmen darf. Unter *Verantwortungsethik* jene, die ethisches Handeln in den Kontext sozial übergreifender Daseinsbedingungen stellt und die beiden Schlüsselpositionen des Sittlichen - die ethischen Grundhaltungen der *Klugheit* (Bedingtheit) und der *Pflicht* (Unbedingtheit)[48] - im konkreten Handeln einer teleologischen Strukturierung unterwirft und vereinigt.

Die Verantwortungsethik gewinnt demgemäß ihre moralische Überlegenheit aus zwei Faktoren: Zum einen verweigert sie sich nicht der Realität, sondern versucht diese in ihren oft skeptisch einzuschätzenden Gestaltungs- und

---

[46] V. Zsifkovits, *Ethik des Friedens*, a.a.O., S. 18.
[47] Max Weber, *Politik als Beruf* (1919), Stuttgart 1992.
[48] Wilhelm Korff, *Wie kann der Mensch glücken?*, München 1985, S. 10.

Handlungsmöglichkeiten richtig zu erfassen und sich in ihnen angemessen zu entfalten; reflektiert aber andererseits in dieser Position auf einen zukunftsgestaltenden Unbedingtheitsanspruch menschheits- und menschlichkeitsbezogenen Sollens und Handelns. Die Verantwortungsethik stellt sich demgemäß stets der unausweichlichen Konfrontation mit der pluralen Struktur der Lebens- und Handlungswirklichkeit und ist bereit, die von der empirischen Wirklichkeit der Dinge und Verhältnisse erfahrenen Beschränkungen, Eingrenzungen und Zumutungen zu ertragen und konstruktiv zu verarbeiten. Dermaßen orientiertes moralisches Handeln beinhaltet daher auch Momente wie Werte und Differenzierung, Anerkennung von Unterschiedlichkeiten und Prioritäten, Inkaufnahme von Übeln, um vielleicht noch größeren Übeln zu wehren, zwingt zur Herausarbeitung von Vorzugsgesichtspunkten und zur Abweisung kompromißloser Ideale.[49]

R. Spaemann bestärkt diese Thesen, wenn er schreibt: "Tatsächlich würden beide Arten von Ethik in Reinform das Sittliche zum Verschwinden bringen. Reine Gesinnungsethik wäre nicht einmal Gesinnungsethik, weil jedes als gut oder schlecht qualifizierbares Handeln intentional ist, d.h. auf die Hervorbringung einer Wirkung zielt und eben durch diese Hervorbringung definiert ist. Es gehört zu einer sittlichen Gesinnung, auch die Folgen des Handelns zu bedenken. Eine reine Verantwortungsethik wäre keine Verantwortungsethik, weil sie ohne bestimmte nicht funktionale Wertvorstellungen gar nichts hätte, wofür oder wogegen sie verantwortlich wäre".[50]

Nach Maßgabe dieser Überlegungen wird die zu entwickelnde Ethik demnach als eine einer humanistischen Gesinnung verbundene Verantwortungsethik zu bezeichnen sein. In jedem Fall soll die zu entwerfende Ethik eine humane und allgemein einsehbare sein, was nicht bedeutet, daß man sie glauben soll oder gar muß, die aber, als eine ethisch-normative Konzeption, mit Hilfe bloßer Vernunft nachvollziehbar und auch prüfbar zu sein beansprucht. Mit diesem Maßstab will sie den Erfordernissen eines in einer offenen und pluralistischen Gesellschaft ablaufenden rationalen Diskurses gerecht werden.

---

[49] Vgl. zur näheren Betrachtung dieser politisch-ethischen Kategorien meinen Aufsatz *Das Dilemma von ethischem Ideal und realer Politik*, in: Jahrbuch der politischen Erneuerung, Wien 1993, S. 81-90.

[50] R. Spaemann, *Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977, S. 17f.

II. Kapitel
Zur Bestimmung des ethisch-moralischen (individuellen) Fundamentalkriteriums

In diesem Abschnitt erfolgt nach einer Skizzierung und Würdigung der im zeitgenössischen philosophischen Diskurs vorherrschenden und für die Thematik besonders relevanten Ethikmodelle die Herausarbeitung des ethisch-normativen Fundamentalkriteriums, wobei dieser Schritt unter Zusammenführung der rationalen und empirischen Ergebnisse aus diesem Untersuchungsabschnitt mit einer metaphysischen Analyse erfolgt. Anschließend wird das erkannte Prinzip auf die staatliche wie internationale Ebene transferiert und die sozialphilosophischen wie politischen Rahmenbedingungen und Voraussetzungen für die nähere Befassung mit der Gewaltproblematik dargelegt.

1. Moralprinzip und zeitgenössische Ethikdiskussion - Rationale und empirische Analyse

Die einer philosophischen Ethik angemessene Rationalität bleibt auch nach den Versuchen, sie *objektivistisch* (Wertethik) oder *subjektivistisch* (Relativismus), *transzendental* (Kant, Fichte) oder *empiristisch* (ethischer Naturalismus) zu deuten, noch immer umstritten. Auch die in den letzten Jahrzehnten unternommenen Versuche, die Ethik angesichts der methodischen Schwierigkeiten in den Rahmen einer analytischen Philosophie zu holen und sie unter Einklammerung aller normativen Probleme als kritische Ethik oder Metaethik zu betreiben, blieben unbefriedigend. Gerade in letzterem Bereich verlor die Philosophie ihre sittliche Bedeutung, indem sie sich in Reduktion auf eine kritische Funktion nur mehr darauf beschränkte, jene moralischen Probleme festzustellen und aufzulösen, die sich aus Mißverständnissen der Sprache ergaben.

In der zeitgenössischen Diskussion zur Begründung normativer Grundsätze von Moral und Recht stehen zwei Familien moraltheoretischer Ansätze im Mittelpunkt: a) der *nutzenkalkulatorische* und b) der *kommunikative* Ansatz.[51]

Während der eine Theorieansatz, zu dem der *Utilitarismus*, *Sozialwahltheorien* (z. B. Wohlfahrtsökonomie) und Rawls *Gerechtigkeitstheorie* zählen, sittlich richtiges Handeln bzw. moralische

[51] Vgl. mit O. Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 243ff.

Grundsätze aus der Kalkulation individuellen oder kollektiven Nutzens zu begründen suchen, sieht der andere, zu dem die *konstruktivistische Ethik* (P. Lorenzen), Apels Ansatz der *idealen Kommunikationsgemeinschaft* und Habermas Theorie *herrschaftsfreien Diskurses* gehören, das Prinzip von Moral und Recht in Prozessen gelingender Kommunikation. Daneben sind evolutionstheoretische Moralentwicklungsmodelle, wie etwa das von Piaget, der die moralische mit der allgemein kognitiven Entwicklung zu verbinden und zu erklären suchte, und dasjenige Kohlbergs, der in Anlehnung an Piaget eine stark empiristische kognitivistisch-entwicklungspsychologische Theorie der Entwicklung des Moralbewußtseins entwirft, nicht nur in naturwissenschaftlichen Kreisen stark im Gespräch. Ihre philosophisch interessante Dimension erhalten diese Theorien aus dem Umstand, daß sie universell-formale Moralansprüche, die sich im Gewissen des einzelnen konkretisieren, ableiten und dadurch sehr stark an die Moralphilosophie Kants heranrücken.

Ich halte diese Theorien allesamt für bemerkens- und beachtenswerte Perspektiven, die geeignet sind, das weite Feld der philosophischen Ethik auszuleuchten und zu eigenem Nachdenken darüber anzuregen; insbesondere in der Auseinandersetzung mit Rawls ergibt sich dabei ebenfalls die Gelegenheit, mit den klassischen (Vertrags-) Theorien wie etwa denjenigen von Locke, Hobbes, Rousseau oder Kant in Berührung zu kommen, die Rawls laut eigener Aussage bloß "verallgemeinert und auf eine höhere Abstraktionsebene hebt".[52]

Dabei verdient festgehalten zu werden, daß beispielsweise sowohl Rawls als auch Habermas ihre Theorien nicht für völlig abgeschlossen und ausgereift erachten, daher selbst immer wieder mit Neuerungen, Erweiterungen und Verbesserungen ihrer Theorien aufwarten und diese in den stetigen rationalen philosophischen Diskurs einbringen. Auch der Utilitarismus ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten ständig weiterentwickelt worden und in vielen Formen an die wissenschaftliche Öffentlichkeit getreten.

Zwei Momente gilt es allerdings hervorzuheben, die für das Verständnis und den Kontext dieser Arbeit von besonderer Bedeutung sind:

1. Alle Theorien beziehen sich ausnahmslos auf das Individuum und die Einbindung desselben in den gesellschaftlichen Kontext. Überlegungen

[52] John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (A Theory of Justice), 8. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, S. 21.

hinsichtlich einer politischen Ethik, die das Verhältnis der Staaten untereinander oder den Einsatz von staatlichen Gewaltpotentialen behandelt, fehlen völlig.
2. Die Theorien sind allesamt extrem rationalistisch-sozialwissenschaftlich überhöht, in ihrer gesamten Tragweite schwierig zu erfassen und für eine nachhaltige Vermittlung außerphilosophischem Publikum gegenüber sowie für Zwecke der Politikberatung schwerlich bis gar nicht geeignet.

In der Folge soll eine Skizzierung, Kritik und Würdigung der wichtigsten Theorieansätze erfolgen, um schließlich die eigene Alternative systematisch zu entwickeln und für die gestellte Aufgabe zu strukturieren.

1.1. Zum Utilitarismus[53]

Der klassische Utilitarismus erklärt zum Prinzip allen persönlichen und politischen Handelns das *größte Glück*. Die ethische Grundkategorie der Gerechtigkeit ist für den Utilitarismus seit J. Bentham und J. S. Mill dann erfüllt, wenn sie das Wohlergehen aller Betroffenen maximiert. Historisch steht der Utilitarismus in der Tradition der Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts, vor allem der britischen Moral- und Rechtsphilosophie, die besonders seit Thomas Hobbes eine normative Begründung von Moral und Recht suchte, ohne auf die fragwürdig gewordenen Auskünfte der Religion oder Metaphysik zurückgreifen zu müssen.

Daher werden die Anfänge des Utilitarismus weniger als Versuche, eine spekulatives philosophisches System zu gründen, angesehen, als vielmehr als rechts- und gesellschaftskritische Antwort auf die damalige Konzentration von Macht und Reichtum in den Händen einer dünnen Schicht von Adeligen, Geistlichen und Juristen. Bereits bei Bentham findet sich eine ausdrücklich gesellschaftskritisch motivierte Polemik und - allerdings sehr oberflächlich und wenig überzeugend - auch eine Kritik an den Ansprüchen von Religion, Naturrecht, Gewissen, moralischem Gefühl, wie überhaupt jeglicher Form intuitiver Einsichten. Die Berufung auf höhere Instanzen oder Intuition, so befürchtet der frühe Utilitarismus, könnte als Vorwand zur Errichtung von

[53] Ich beziehe mich für die Darstellung des Utilitarismus und dessen Kritik in überwiegendem Maße auf O. Höffes *Ethik und Politik* (S. 120-159), und auf John Rawls *Theorie der Gerechtigkeit* (S. 40ff).

Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen oder zur Instrumentalisierung von Unterdrückung mißbraucht werden.[54]
Zunächst bestimmt der Utilitarismus die Natur des Menschen als *hedonistisch*. Vor allem Bentham nimmt als fraglos gültige Grundtatsache an, daß alle Menschen zu jeder Zeit durchgängig der souveränen Herrschaft von *Lust* und *Unlust* unterworfen seien. Methodisch wird der Hedonismus dabei in doppelter Funktion verwendet: als höchstes Beurteilungsprinzip des richtigen Handelns, sozusagen als *ethischer* Hedonismus, für den nichts in sich oder an sich gut ist, außer der Lust; aber auch als gleichsam *psychologischer* Hedonismus, als der er die Grundstruktur der menschlichen Motivation beschreibt, die eben in nichts anderem besteht, als dem Streben nach Lust bzw. Glück. Die These der Vereinbarkeit der beiden Bedeutungen des Hedonismus wird sowohl bei Bentham als auch Mill implizit vertreten und ist für den klassischen Utilitarismus als konstitutiv anzusehen.

Auf dieser anthropologischen Grundlage soll nun ein System vernünftiger Gesetze errichtet werden, das die Erzeugung des größten Glücks aller Betroffenen zum Ziel hat. Der Utilitarismus stützt sich dabei auf die allgemeine sittliche Erfahrung der Überzeugung der Menschheit, allein jene Praxis sei sittlich einwandfrei, die nicht nur dem Glück der jeweils individuell Handelnden, sondern dem größten Glück aller dient. In diesem Prinzip des "größten Glücks der größten Zahl"[55] findet die Umlenkung und Ausdehnung des natürlichen Glücksverlangens vom eigenen Wohl auf das der Mitmenschen statt, was den Utilitarismus zwar in Konflikt mit seiner hedonistischen Anthropologie bringt, allerdings auf einen Gedanken Bezug nimmt, dem im Fortgang der Untersuchung noch größeres Gewicht zukommen wird.

In philosophischer Hinsicht beansprucht der Utilitarismus schließlich, die Moralphilosophie auf den Pfad der Wissenschaft zu führen. In diesem Verständnis als *Moralwissenschaft*, die nach dem als vorbildlich betrachteten Muster der Naturwissenschaft Lust-Unlust-Erfahrungen empirisch erhebt und nach Maßgabe des hedonistischen Kalküls unparteiisch auswertet, wird das allgemeine Glück einer rationalen, d. h. empirisch-analytischen Verfügung unterworfen. Im Gegensatz zum Vernunftbegriff von Glück ist das Glück im Utilitarismus kein prinzipiell höchstes Ziel, ein absolutes Lebensoptimum und die endgültige Erfüllung menschlichen Verlangens, es bedeutet auch nicht -

---

54 Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780), London 1970, vor allem Abschnitt II/11-19.

55 J Bentham, a.a.O., I 1 Anm.

wie beim Glück als Ideal der Einbildungskraft - die vollständige Erfüllung aller je auftretenden Interessen und Sehnsüchte, das Heil und die totale Versöhnung; vielmehr ist Glück die maximale (eventuell sogar negativ ausfallende) *Gesamtlustbilanz*, die sich, vermindert um die Unlustempfindungen, bei einer Handlung einstellt.

Der moralische Grundsatz im Utilitarismus lautet also: bestmögliche Förderung und Befriedigung der individuellen Bedürfnisse; und in Analogie lautet er für die *Gesellschaft:* bestmögliche Förderung des Wohlergehens und Befriedigung der Bedürnisse der Gemeinschaft, welches sich aus den Bedürnissen und Glücksvorstellungen der einzelnen Glieder der Gesellschaft ergibt. Die richtige Beschaffenheit einer Gesellschaft ist dann gegeben, wenn ihre Institutionen die Summe des Nutzens maximieren.

Wenn man nun die Hauptbegriffe der Ethik, das Rechte und das Gute, von deren In-Beziehung-Setzung die Struktur und auch der Wert einer ethischen Theorie abhängt, auf die teleologische Konzeption des Utilitarismus anwendet, so ersieht man: zunächst wird das Gute (also hier: das Glück) unabhängig vom Rechten definiert, und das Rechte wird schließlich als das definiert, was das Gute maximiert.[56] Teleologische Theorien wirken intuitiv sehr überzeugend, denn es scheint vernünftig zu sein anzunehmen, daß Rationalität in der Maximierung eines Gutes oder Wertes besteht, und in der Moral kann dies nur der Wert des Guten sein.

Diese prima facie plausible Maxime führt allerdings bei näherer Betrachtung zu Resultaten, die offensichtlich mit der Forderung nach Gerechtigkeit und sittlich-autonomer Selbstbestimmung in Widerspruch stehen. Da im Utilitarismus die Gerechtigkeit als Funktion des kollektiven Wohlergehens gilt, kommt dem Postulat des kollektiven Befriedigungsniveaus absolute Priorität vor individueller Freiheit zu. Wenn nun eine Feudalgesellschaft oder ein Polizei- oder Militärstaat so geschickt organisiert wäre, daß zwar extreme Eingriffe in den persönlichen Freiheitsraum und große Ungleichbehandlung geschehen, gleichwohl aber ein maximaler Nutzeneffekt entsteht, würde dies nicht nur das Regime legitimieren, sondern sogar die Unterwerfung zum sittlichen Gebot machen. Eine Verletzung von individuellen Menschenrechten wäre dann gerechtfertigt, wenn sie nur von einem überwiegenden ökonomischen oder sozialen Vorteil der Mehrheit begleitet wäre.

---

[56] Vgl. W. K. Frankenas Beschreibung der teleologischen Theorie in: *Ethics*, Englewood Cliffs (N.J.) 1963, S. 13.

Dieser kollektivistische Ansatz der utilitaristischen Theorie steht damit aber nicht nur mit der Idee der individuellen Selbstbestimmung in Freiheit in schärfstem Widerspruch. Indem die sittliche Leistung des einzelnen auf die Befolgung der empirisch ermittelten und verordneten ethischen Maxime reduziert wird, gerät die gesamte Konzeption mit den Menschen-, Grund- und Minderheitenrechten in Konflikt, die selbst durch das Bemühen um das Wohlergehen der ganzen Gesellschaft nicht übergangen werden dürfen.

Auch wenn der zu gewisser Zeit berechtigte gesellschaftskritische Impuls des Utilitarismus ebenso nicht unberücksichtigt bleiben soll wie die Qualität der Erweiterung des Glücksbegriffes (wie dies vorwiegend bei Mill geschieht) auf ein erfülltes Leben, zu dem auch die Entwicklung, Erweiterung und Verfeinerung der humanen, sprachlichen wie formalen, sozialen wie emotionalen Fähigkeiten gehört, so machen die immanenten Schwierigkeiten des Gesamtsystems - vor allen Dingen die Annahme des Moralprinzips eines *subjektiv-ethischen* Hedonismus, der noch dazu in einem empiristischen Fehlschluß in einen *objektiv-ethischen* Hedonismus übergeleitet wird - und insbesondere die inakzeptablen Konsequenzen in bezug auf Gerechtigkeit, Moralität und individuelle Selbstbestimmung und Gewissensentscheidung das utilitaristische Glückskonzept zu einer weder theoretisch noch sittlich-politisch tragfähigen ethischen Theorie.

Überdies enthält die Konzeption keine Glücksverpflichtungen in bezug auf andere Staaten; im übrigen eine Besonderheit der Betrachtung, die, wie leicht abzusehen, das Klugheitskalkül der Glückstheorie in weitere unauflösbare Antinomien treiben würde.

1.2. Zur Theorie der Gerechtigkeit[57]

Rawls Theorie der Gerechtigkeit ist keine Variation der im anglo-amerikanischen Sprachraum vorherrschenden Richtung normativer Ethik, des Utilitarismus, vielmehr kritisiert sie diesen und tritt als systematische Alternative dazu auf. Gerechtigkeit im Rawl'schen Sinne wird nicht in der Maximierung kollektiven Glücks, sondern darin gesehen, daß durch die Grundordnung einer politischen Gemeinschaft ihre Mitglieder *gleichermaßen* an den Vorteilen und Lasten beteiligt werden. Zudem beschränkt sich Rawls

[57] Ich greife zur Darstellung auf das Originalwerk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* von John Rawls, 8. Aufl., Frankfurt a. M. 1994 und auf die Rezensionen von Otfried Höffe in: Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1977, und: "Kritische Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit" in *Ethik und Politik* (Abschnitt 5) zurück.

Analyse nicht auf metaethische Untersuchungen zur Auflösung sprachlicher Konfusionen der Moralphilosophie, sondern bezieht sich auf normative Probleme selbst. Rawls geht nicht ahistorisch unter Geringschätzung klassisch-philosophischer Ethiktheorien vor, vielmehr bezieht er sich nachdrücklich auf solche (wenn auch nicht explizit auf alle, die direkt oder indirekt zur Sprache kommen), stützt sich aber keineswegs allein auf Philosophen der britischen Tradition ab. Im besonderen beruft er sich auf Rousseau und Kant, versteht diese aber nicht als Autoritäten, die er bloß richtig zu deuten hätte, sondern verwendet die noch heute gültigen Einsichten dieser Denker, um sie auf gegenwärtigem wissenschaftlichem Niveau neu zu interpretieren und für das eigene System fruchtbar zu machen.

Rawls formuliert im wesentlichen zwei Prinzipien einer humanen Gesellschaft, versucht diese wissenschaftlich zu legitimieren und analysiert die resultierenden Konsequenzen bis in die Bereiche von Politik und Ökonomie. Er wendet sich sogar so aktuellen Problemen zu, ob und unter welchen Bedingungen man auch einer demokratisch gewählten Regierung Widerstand leisten dürfe.

Als Grundbegriff einer humanen Gesellschaft gilt ihm die Gerechtigkeit, verstanden nicht als subjektive Kategorie einer Tugendlehre, sondern als objektive Gerechtigkeit im Sinne einer normativen Rechts- und Sozialphilosophie. Für Rawls ist die Gerechtigkeit,[58] in Übereinstimmung mit der philosophischen Tradition seit Platon und Aristoteles, die "erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen". Zwar gehören zu einer lebensfähigen Gesellschaft auch Stabilität, Koordination und Effizienz, und Gerechtigkeit gilt nicht als einzige, wohl aber notwendige Bedingung und zugleich als solche, der die absolute Priorität gebührt, denn: Wie effizient und stabil Gesetze und Institutionen auch sein mögen - sie müssen, nach Rawls, abgeschafft oder verändert werden, wenn sie ungerecht sind.

Gerechtigkeit bezeichnet also die unbedingte, sittliche Forderung schlechthin. Und im Verständnis von Rawls kann auch das Leitprinzip der neuzeitlichen Philosophie und Politik, die *Freiheit*, das Prinzip der Gerechtigkeit nicht aufheben. Denn wenn man nach Kant und dem deutschen Idealismus

[58] Fragen der kommutativen und der legalen Gerechtigkeit werden allenfalls beiläufig behandelt. Wenn von Gerechtigkeit gesprochen wird, ist prinzipiell immer die *distributive* gemeint.

Freiheit als Prinzip der praktischen Vernunft denkt, konkurrieren Gerechtigkeit und Freiheit in der Politik nicht in ihren Ansprüchen. Die Gerechtigkeit, als sittlich-politischer Begriff, erfährt durch den transzendentalen Begriff der Freiheit ihre Präzisierung und Begründung, oder anders: Die Freiheit einer politischen Ordnung verwirklicht sich in ihrer Gerechtigkeit.

Zum Gegenstand der Gerechtigkeit wird Rawls das, was er als *soziale Gerechtigkeit* bezeichnet. Diese wird durch die Grundstruktur der Gesellschaft, vornehmlich ihre politische Verfassung und die Hauptkomponenten des wirtschaftlichen und sozialen Systems, bestimmt. Er geht nun daran, die Theorie eines Gesellschaftvertrages bis in die Einzelheiten durchzukonstruieren, um Prinzipien der Gerechtigkeit zu bestimmen, die Anspruch auf allgemeine Zustimmung erheben können.

Die Grundfrage der vertragstheoretischen Begründung lautet: "Welche Prinzipien würden freie und rationale, nur an ihrem eigenen Interesse ausgerichtete Personen wählen, wenn sie in einem ursprünglichen Zustand der Gleichheit zusammenkommen, ihre Gesellschaftsform definieren und sich für Grundregeln entscheiden sollen, an die alle weiteren Vereinbarungen gebunden sind?" Die Grundthese besteht also darin anzunehmen, daß Gerechtigkeitsprinzipien dann aus dem rationalen Selbstinteresse ableitbar sind, wenn dies unter idealen Bedingungen geschieht. Nur unter diesen Bedingungen gelangt man zu jenen Grundsätzen, die freie wie vernünftige Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundstruktur ihrer Beziehungen annehmen würden. Dieses Ergebnis einer freien, gleichen und rationalen Wahl, welches für jeden gleichermaßen vorteilhaft ist, nennt Rawls die *Gerechtigkeit als Fairneß*.

In dieser Theorie der *Gerechtigkeit als Fairneß* spielt die ursprüngliche Situation der Gleichheit dieselbe Rolle wie der Naturzustand in der herkömmlichen Theorie des Gesellschaftsvertrages, wie etwa bei Hobbes oder Kant. Aber der Naturzustand ist wie der Urzustand der Gleichheit kein wirklich historischer Zustand im Sinne eines primitiven Stadiums der Kultur; er ist eine rein theoretische Konstruktion, in der sich die Menschen ohne jegliche Sozialisationseinflüsse in der gleichen Lage befinden. Da hinter einem "Schleier des Nichtwissens" über die eigene Stellung in der Gesellschaft oder die eigenen natürlichen Talente und Veranlagungen im Verhältnis zu den anderen Mitgliedern die Grundsätze der Gerechtigkeit

festgelegt werden, sind die in diesem Urzustand getroffenen Entscheidungen *fair*. Gegen den Utilitarismus gerichtet zieht Rawls stark in Zweifel, ob bei freier Einigung auf Grundsätze der Gerechtigkeit in einer Situation der Gleichheit das Nutzenprinzip anerkannt würde. Denn ohne beständige altruistische Motive, die in diesem rationalen Urzustand nicht unterstellt werden können, würde niemand eine Grundstruktur akzeptieren, die ohne Rücksicht auf seine Interessen die Summe der Annehmlichkeiten für alle erhöht.

Zwei Prinzipien sind es nach Rawls, die Menschen im Urzustand vor allem wählen würden: zum einen die Gleichheit der Grundrechte und -pflichten, und zum anderen den Grundsatz, daß soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten, etwa verschiedener Reichtum oder verschiedene Macht, nur dann gerecht sind, wenn sich aus ihnen Vorteile für jedermann, insbesondere für die schwächsten Glieder der Gesellschaft ergeben. Aus diesen Annahmen wird klar ersichtlich, daß Institutionen und Prozesse nicht dadurch rechtzufertigen sind, daß den Unbilden einiger ein größerer Gesamtnutzen gegenübersteht, während nichts Ungerechtes an den Vorteilen weniger ist, falls es dadurch auch den nicht so Begünstigten besser geht.

Schon bei Kant, dem sich Rawls am stärksten verbunden fühlt, bestand die Aufgabe des Staates darin, Freiheit durch Recht und Gesetz zu schützen, nicht aber die Bürger glücklich zu machen. Auch der Vorteil, den alle aus einer durch Gerechtigkeitsprinzipien bestimmten Gesellschaft ziehen sollen, liegt nicht im glücklichen oder gelingenden Leben selbst. Vielmehr sollen jene *sozialen Primärguter* zur gerechten Verteilung kommen, die im Unterschied zu natürlichen Primärgütern wie Intelligenz, Gesundheit, Kreativität überhaupt als gesellschaftlich bedingt angesehen werden müssen, und von denen man annehmen kann, daß sie die Voraussetzung und Grundlage für die Verwirklichung der persönlichen Wünsche jedes rationalen Menschen bilden. Während also die letzten Zielvorstellungen und Ideen jedes Menschen in hohem Maße differieren und die Rechtsordnung hier auch nicht eingreifen soll, lassen sich nach Rawls Auffassung allgemeine Vorbedingungen angeben, die für die verschiedensten Vorstellungen von Nutzen sind, wie zum Beispiel: Rechte und Freiheiten; Chancen und Macht; Einkommen und Wohlstand; Selbstachtung.

Die beiden Prinzipien, die nun die Verteilung der Primärgüter regeln sollen, lauten in ihrer ersten Bestimmung:[59]

1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.
2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedermann offenstehen.

Die endgültige Bestimmung lautet daher:[60]

Erster Grundsatz

Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.

Zweiter Grundsatz

Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein:

a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und
b) sie müssen mit Ämtern und Postitionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen.

Beide Prinzipien zusammen gelten nicht unmittelbar unseren Alltagsproblemen, die sich oft nicht ohne genauer Kenntnis der jeweiligen empirischen Bedingungen und nur unter schwierigen Beurteilungsprozessen lösen ließen, sondern begründen die fundamentalen Strukturgegebenheiten eines liberalen und sozialen Rechtsstaates.

Das *erste Prinzip* bezieht sich auf die Grund (Menschen)-Rechte, auf Freiheits- und politische Mitwirkungsrechte, nicht aber auf soziale Rechte, die dem zweiten Prinzip zufallen, welches sowohl *materielle* wie *nichtmaterielle* Interessen betrifft. Das erste Prinzip, als Prinzip der größten gleichen Freiheit, bestimmt, daß alle denkbaren Menschenrechte (Gewissens-, Rede- und Versammlungsfreiheit, aktives und passives Wahlrecht, Recht auf Leben und Eigentum ...) für alle Mitglieder gleichermaßen gelten. Damit wird jede Form von Sklaverei und Leibeigenschaft abgelehnt, überhaupt jede Diskriminierung in religiöser oder politischer Hinsicht. Positiv gewendet

---

[59] J. Rawls, a.a.O., S. 81.

[60] ebenda, S. 336.

fordert das erste Prinzip für alle neben einem Raum der unantastbaren Selbstentfaltung die gleichen Partizipationsmöglichkeiten an den gesellschaftlichen Prozessen.

Das *zweite Prinzip* will besagen, daß Ungleichheiten, die sich aus natürlichen und sozial bedingten Ausgangsbedingungen ergeben, nicht grundsätzlich auszuschließen oder als ungerecht zu werten sind. Allerdings sind diese nicht im Bereich der Grundfreiheiten, sondern ausschließlich im wirtschaftlichen und sozialen Raum zugelassen. Dort sind sie aber nur dann als legitim anzusehen, wenn sie dem Nutzen der aufgrund ihrer natürlichen und sozialen Startchancen Benachteiligten dienlich sind, wenn sie daher den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, also das Minimum maximieren (daher: Maximin-Prinzip).

Vereinfachend könnte man sagen, daß das erste Prinzip für *formale* Gleichheit und Freiheit steht, das zweite für *inhaltliche*. Beide Prinzipien werden einander aber nicht nebengeordnet, was schon rein formallogisch ein drittes Prinzip zur Bewältigung von eventuell auftretenden Konflikten zwischen den beiden ersten erfordern würde; vielmehr kommt dem ersten Prinzip absolute Priorität zu, wofür Rawls den Begriff der *ersten Vorrangregel* (Vorrang der Freiheit) einführt. Die Freiheit als absolut höchstes menschliches Gut darf nicht gegen andere Güter ausgehandelt werden. So ist etwa die Einschränkung von Grundrechten für partikulare oder ökonomische Vorteile in jedem Fall ungerecht. Die Freiheitsansprüche dürfen nur gegen konkurrierende Freiheitsansprüche anderer, Grundfreiheiten dürfen nur wegen Grundfreiheiten und zur Sicherstellung der größten gleichen Freiheit eingeschränkt werden.

Rawls formuliert die *erste Vorrangregel* so:[61]
Die Gerechtigkeitsgrundsätze stehen in lexikalischer Ordnung; demgemäß können die Grundfreiheiten nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden, und zwar in folgenden Fällen:

a) eine weniger umfangreiche Freiheit muß das Gesamtsystem der Freiheiten für alle stärken;
b) eine geringere als gleiche Freiheit muß für alle davon Betroffenen annehmbar sein.

[61] ebenda, S. 336f.

Für den zweiten Grundsatz wird eine *zweite Vorrangregel* (Vorrang der Gerechtigkeit vor Leistungsfähigkeit und Lebensstandard) eingeführt, die dem zweiten Teilprinzip, der Forderung nach Offenheit aller Ämter und Positionen, die Priorität vor dem ersten Teilprinzip einräumt. Dies wird folgendermaßen zum Ausdruck gebracht:[62]

Der zweite Gerechtigkeitsgrundsatz ist dem Grundsatz der Leistungsfähigkeit und Nutzenmaximierung lexikalisch vorgeordnet; die faire Chancengleichheit ist dem Unterscheidungsprinzip vorgeordnet, und zwar in folgenden Fällen:

a) eine Chancen-Ungleichheit muß die Chancen der Benachteiligten verbessern;
b) eine besonders hohe Sparrate muß insgesamt die Last der von ihr Betroffenen mildern.

Seine Interpretation der Gerechtigkeit als Fairneß will Rawls nicht nur mit intuitiv plausiblen Darstellungen, sondern auch auf dem Wege wissenschaftlicher Argumentation untermauern. Er entwickelt ein Prüfungsverfahren, mit Hilfe dessen nicht nur das konkurrierende Gerechtigkeitsprinzip des Utilitarismus ad absurdum geführt werden kann, das es vielmehr auch ermöglichen soll, die richtigen Gerechtigkeitsprinzipien bestimmen zu können. Dieser Test wird als *rationale Klugheitswahl* bezeichnet und geht davon aus, die klassische Idee des Gesellschaftsvertrages in den Denk- und Sprachrahmen der zeitgenössischen rationalen Entscheidungs- und Spieltheorie zu übertragen.

In der modernen *Entscheidungstheorie* steht die Rationalität im Vordergrund, Rationalität verstanden als Gegensatz zu willkürlichem, emotionalem oder habituellem Bestimmtsein. Für eine rationale Klugheitswahl ist eine Entscheidung dann rational, wenn sie in einem leidenschaftslosen Informations- und Kalkulationsprozeß ausschließlich den eigenen Vorteil zu maximieren trachtet. Dabei werden aus einer gegebenen Menge alternativ möglicher Handlungen jene ausgewählt, die aufgrund der eigenen Wert- und Zielvorstellungen den maximalen Wert oder Nutzen versprechen. In allen ihren Varianten ist die Theorie rationaler Entscheidung ein logische Operation auf Basis empirischen Wissens und subjektiver Spekulation auf Erfolg, sozusagen ein "vom Selbstinteresse diktierter rein sachlicher Gewinn-kalkül".[63]

---

62 ebenda, S. 337.

63 O. Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 174.

Bei der *Spieltheorie* handelt es sich um einen wissenschaftstheoretischen Zweig der mathematischen Wirtschaftswissenschaften, der Verfahren zur rationalen Analyse von Entscheidungen angesichts mehrerer Entscheidungsträger entwickelt hat. Auch die Spieltheorie legt ihren Berechnungen rationale und emotionslose Entscheidungsparameter zugrunde. Sie hat vor allem für besonders komplizierte Fälle von in Interdependenzen stehenden und in zumindest einigen Interessen kollidierenden Entscheidungsträgern eine Vielzahl von Lösungsmodellen entwickelt.[64] Gerade in den USA wird die Entscheidungstheorie und Spieltheorie im Rahmen der praktischen Philosophie sehr häufig verwendet.

Indem Rawls den Gesellschaftsvertrag als rationale Klugheitswahl interpretiert gelangt er zu dem Ergebnis, daß es vorteilhafter ist in einer nach Fairneß-Prinzipien bestimmten Gesellschaft zu leben, als in jeder denkbaren anderen. Dies deshalb, weil es erstens zum Begriff der Rationalität gehört, die verschiedenen Spielarten von Egoismus[65] auszuschließen und sich überhaupt für Gerechtigkeitsprinzipien zu entscheiden. Zweitens ist es rational, Gerechtigkeit im Sinne von Fairneß[66] zu wählen.

Da es bei einer rationalen Wahl darauf ankommt, aus vorgegebenen Handlungsstrategien diejenige auszuwählen, die für einen selbst die beste ist, setzt der entscheidungstheoretisch interpretierte Gesellschaftsvertrag eine Aufstellung, die zumindest alle relevanten Handlungsalternativen umfaßt, voraus. Deshalb schlägt Rawls 5 *Haupt-Ansätze* mit insgesamt 15 *Wahlmöglichkeiten* vor: neben seinen eigenen Gerechtigkeitsprinzipien vor allem die beiden Hauptvarianten des Utilitarismus, sowie verschiedene Varianten intuitionistischer und egoistischer Vorstellungen. Obwohl Verbesserungen nicht auszuschließen sind enthält die Auflistung die wichtigsten Positionen der angloamerikanischen Ethikdiskussion. Mit dem gewählten operationalen Prüfungsverfahren ergibt sich nun unter den idealen Bedingungen einer rationalen Klugheitswahl wissenschaftlich verbindlich die Vorrangstellung der Fairneß-Interpretation gegenüber den konkurrierenden Varianten.

---

64 Detaillierte Darstellungen dazu finden sich bei W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, Bd. IV, I: Personelle Wahrscheinlichkeit und rationale Entscheidung, Berlin-Heidelberg-New York 1973; oder bei O. Höffe, *Strategien der Humanität*. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Freiburg-München 1975, Teil 1: Kritik am Paradigma Nutzenkalkulation.

65 J. Rawls, a.a.O., S. 155ff.

66 ebenda S. 159.

Die Bedingungen des rationalen Verfassungsspiels, mit dem der Gesellschaftsvertrag identifiziert wird, werden selbst jedoch nicht rational abgeleitet, was nur in einen infiniten Regreß geführt hätte. Formallogisch wäre die Festlegung eines prinzipiell ersten Spieles, das die Regeln für alle weiteren Spiele festlegt, auch nicht möglich. Rawls unternimmt aber auch nicht den Versuch einer transzendentalen Begründung, weshalb das Verfahren seinen Ausgang von Bedingungen nimmt, die selbst nicht rational begründet sind. Diesen aus einem vorwissenschaftlich-intuitiven Raum stammenden Bedingungen kommt allerdings ein hohes Maß an Plausibilität zu, weil sie die für den allgemeingültigen Test vorauszusetzende Haltung der Unparteilichkeit operationalisieren. So sind zum Beispiel durch das Gebot der Einstimmigkeit die Möglichkeiten von Privilegien, Koalitionsbildungen und Herrschaftsverhältnissen eliminiert, und auf Grund des Informationsdefizits alle natürlichen oder sozialen Zufälligkeiten als möglicher Bestimmungsgrund ausgeschlossen. Auch kennt keiner der Beteiligten seine tatsächlichen Triebe und Neigungen, jeder weiß nur, daß er Bedürfnisse und Ziele hat und daß man die zur Erfüllung der eigenen Wünsche erforderlichen Primärgüter zu maximieren trachtet. Dadurch scheidet nach dem reinen Egoismus auch der Utilitarismus, der den Nutzen des Kollektivs maximieren will, in der Wahl als rationale Option aus. Übrig bleibt letztendlich das allgemeine *Fairneß*-Konzept.

Nun werden zur endgültigen Legitimierung des Prinzips von Rawls noch präzise Entscheidungsregeln eingeführt, die einer Dreiteilung folgen. Es werden die Entscheidung unter (subjektiver) *Sicherheit*, die Entscheidung unter *Risiko* (die Resultate der Handlungsalternativen sind nicht gewiß, jedoch wahrscheinlich) und die Entscheidung unter *Unsicherheit* unterschieden. Für die Entscheidung unter Unsicherheit gibt es bloß eine Entscheidungsregel (maximiere deinen Nutzen), für die Entscheidung unter Risiko die Maxime, maximiere den erwarteten Nutzen, für die Entscheidung unter Unsicherheit jedoch mehrere rationale Entscheidungskriterien. Als prominenteste Entscheidungskriterien gelten die sogenannte *Maximax*-Regel (maximiere den Nutzen der vorteilhaftesten Situation) und die *Maximin*-Regel (minimiere den Nachteil der ungünstigsten Situation).

Nun soll vor einer abschließenden Kritik der Rawls'schen Theorie noch der letzte Schritt seines sehr umfangreichen und schwer zu fassenden Gedankengebäudes angesprochen werden, nämlich das *methodische Ziel* seines Theorems - das *reflektive Gleichgewicht*. Obwohl Rawls seine Ethik in praktischer Absicht entwirft, versucht er mit seiner Methode auch

wissenschaftstheoretischen Erfordernissen gerecht zu werden. Der Weg zum reflektiven Gleichgewicht besteht nun darin, zunächst aus den alltäglichen Gerechtigkeitsvorstellungen durch Abstraktion inhaltsärmere, schwächere Prinzipien aufzufinden, die wegen ihres höheren Abstraktionsgrades auf breitere Zustimmung zählen können. Methodologisch mit wissenschaftlichen Hypothesen vergleichbar werden diese in hohem Maße bereits konsensfähigen Prämissen dann mit einer empirischen Wirklichkeit - dem in der Gesellschaft aufzufindenden Minimalkonsens über Gerechtigkeit - konfrontiert und nach den Erfordernissen dieser Wirklichkeit revidiert. Entsprechend dem Ergebnis werden dann auch die Prämissen, also die ursprüngliche Wahlsituation, verändert. Das Resultat dieses Rückkoppelungsprozesses, nämlich ein zunehmend kohärentes System von Gerechtigkeitsüberzeugungen aufzufinden, ist das *reflexive Gleichgewicht*.

Diese Aufgabe ist solange durchzuführen, bis die rational legitimierten Prinzipien mit den Gerechtigkeitsüberzeugungen übereinstimmen und einer wissenschaftlichen Analyse standhalten. Durch das Prozeßhafte des reflexiven Gleichgewichts sollen schließlich Überzeugungen, zu denen man gelangt ist, nicht nur legitimiert werden, sondern vor allem zur sittlichen Orientierung dienen. Mit dieser Konzeption wird die philosophische Untersuchung gleichsam in einen revolvierenden Denkprozeß verwandelt, in dem den ursprünglichen Urteilen auch ein Lern- und Veränderungsgeschehen zugemutet wird; ein Lernprozeß, der sich auch in der ständigen Weiterentwicklung der Theorie, deren ersten Entwurf Rawls bereits 1958 vorgelegt hat, widerspiegelt.

Der Zweck dieser Theorie darf nun nicht einfach in der Bestätigung der politisch-sozialen Wirklichkeit der westlichen Welt gesehen werden. Zweifellos können durch das reflexive Gleichgewicht gewisse Aspekte vorhandener Rechtsordnungen legitimiert werden, für andere mag es aber Grund zur Veränderung oder Verbesserung sein. Rawls scheint überall dort wissenschaftlich begründete Kritik möglich zu machen, wo die politische Wirklichkeit mit den reflektierten Gerechtigkeitsprinzipien in Widerspruch steht. Diese Erkenntnis hat allerdings - worauf ich an dieser Stelle besonders hinweisen will - noch nichts mit der Frage des Willens zur Veränderung und vor allem der politischen Kraft zur Veränderung, die zumeist nicht auf seiten der Philosophen liegt, zu tun.

In Rawls Theorie drückt sich auch das unhintergehbare Dilemma aus, in das jeder rationalistische Begründungsversuch von Ethik gerät. Denn natürlich

sind die Prinzipien der Gerechtigkeit als Fairneß nicht die schlechthin richtigen Prinzipien von Gerechtigkeit, sondern nur relativ, in bezug auf die berücksichtigten Alternativen, gültig. Die fundamentalen Prämissen, von denen der Begründungsversuch seinen Ausgang nimmt, entspringen einem Akt willkürlicher Entscheidung. Es ist daher Otfried Höffe zuzustimmen, wenn er sagt: "Trotz aller Rationalität im Detail sind rein rationalistische Theorien als ganze irrational".[67]

Eine zweite Überlegung betrifft den Punkt, daß durch den vertragstheoretischen Ansatz als auch durch die entscheidungstheoretische Neuformulierung die aufgefundenen Prinzipien von Gerechtigkeit als gleichsam ahistorisch gültige Bestimmungen humaner Gesellschaften überhaupt erscheinen. Durch das methodische Ziel des reflexiven Gleichgewichtes wird klar, daß auch jene Urteile, die kompetente Personen nach reiflicher Überlegung fällen, auf historisch gewachsene Gestaltung des Gerechtigkeitsbewußtseins bezogen sind, wenngleich dieses auch im günstigsten Fall das am weitesten entwickelte ist. Es ist also stark in Zweifel zu ziehen, ob die explizierten Prinzipien *kulturinvariante* Gültigkeit beanspruchen können.

Ebenso setzt die mit dem reflexiven Gleichgewicht beanspruchte normativ-kritische Kompetenz philosophischer Ethik als empirisches Faktum eine gewisse Übereinstimmung voraus über das, was Gerechtigkeit inhaltlich bedeutet. Wenn dieser Minimalkonsens durch krisenhafte Entwicklungen abhanden käme, wäre mit Rawls Methode in moralischer Hinsicht ebenso nichts mehr auszurichten.

Auch wenn die Theorie der Gerechtigkeit auf den gesellschaftlichen Rahmen nationalstaatlicher Organisation zurechtgeschnitten ist, wird jedenfalls - so viel läßt sich jetzt schon festhalten - in der Transferierung auf die zwischenstaatliche Ebene das moralische Prinzip der Gerechtigkeit erhebliche Bedeutung haben, und es wird sich zeigen, inwieweit dabei auf Rawls zurückgegriffen werden kann.

---

[67] O. Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 180.

1.3. Zur kommunikations- (konsens-, diskurs-) theoretischen Moralbegründung[68]

Die kommunikativen Ansätze der Ethik zählen neben Rawls Theorie der Gerechtigkeit und den Modellen der konstruktivistischen Ethik von Lorenzen oder Kambartel zu den kognitivistischen Theorien, die sich in der Tradition Kants in unserem Jahrhundert entwickelten. Sie treffen sich alle in der Absicht, die Bedingungen für eine unparteiliche, allein auf Gründe gestützte Beurteilung praktischer Fragen zu analysieren. Unter den kommunikativen Ansätzen der Ethik hält deren wohl bekanntester Vertreter, Jürgen Habermas, den bei Karl-Otto Apel in Umrissen erkennbaren Ansatz einer Diskursethik für den aussichtsreichsten, den er zu immer wieder neuen Ansätzen seiner Theorie herrschaftsfreier Kommunikation ausweitet.

Habermas, sowohl der Philosophie als auch der Soziologie verpflichtet, fügt seine Diskursethik in den Kreis der "rekonstruktiven" Wissenschaften ein, also dort, wo mit den rationalen Grundlagen von Erkennen, Sprechen und Handeln operiert wird. Der Begriff Rekonstruktion steht im Gegensatz zu Restauration und Renaissance und bedeutet, "daß man eine Theorie auseinandernimmt und in neuer Form wieder zusammensetzt, um das Ziel, das sie sich gesetzt hat, besser zu erreichen ...".[69]

1.3.1. Propädeutische Überlegungen

Nach Ansicht von Habermas scheiterten bisherige Versuche eine Diskursethik zu begründen daran, daß *Argumentationsregeln* mit *Argumentationsinhalten* und *Argumentationsvoraussetzungen* vermischt und verknüpft wurden. Auch der Letztbegründungsanspruch, an dem Apel für seine Transzendentalpragmatik festhält, ergibt sich in der Kritk von Habermas durch eine inkonsequente Rückkehr zu Denkfiguren, die mit einem (Paradigmen-) wechsel von der Bewußtseins- zur Sprachphilosophie einhergehen. Durch diese Vorgangsweise stützt Apel den Letztbegründungs-anspruch seiner Theorie auf eine Identifikation von Aussagenwahrheit und Gewißheitserlebnis, die aber nur im reflexiven Nachvollzug einer vorgängig

---

[68] Die Darlegung stützt sich vorwiegend auf folgende Werke ab. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Band 1 und 2), Frankfurt a. M. 1988; derselbe, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1992; Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., Abschnitt 8: Sind Moral- und Rechtsbegründung kommunikations-(konsens-, diskurs-) theoretisch möglich? und Abschnitt 15: Öffentliche Entscheidungsfindung als methodischer Kommunikationsprozeß.

[69] Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, a.a.O., S. 9.

intuitiv vollzogenen Leistung, d. h. nur unter Bedingungen der Bewußtseinsphilosophie, geleistet werden kann. Bewegt man sich hingegen auf der analytischen Ebene der Sprachgrammatik, ist diese Identifikation verwehrt.

Habermas will mit seiner Theorie zeigen, daß moralische Phänomene sich einer formal-pragmatischen Untersuchung kommunikativen Handelns dann erschließen, wenn sich die Aktoren an Geltungsansprüchen orientieren. Im Gegensatz zur Erkenntnistheorie versucht er für die Ethik nachzuweisen, daß diese ohne weiteres die Gestalt einer speziellen Argumentationstheorie annehmen kann. Habermas erhebt aber im Unterschied zu Apel keinen Anspruch darauf, den Status einer Letztbegründung zu erheben und macht klar, daß und warum ein so starker Anspruch auch gar nicht erhoben werden muß. Durch die Zurückweisung des fundamentalen Anspruches der Transzendentalphilosophie werden für die Diskursethik neue Wege zur Überprüfung gewonnen. "Sie kann, in Konkurrenz mit anderen Ethiken, für die Beschreibung empirisch vorgefundener Moral- und Rechtsvorstellungen eingesetzt, sie kann in Theorien der Entwicklung des Moral- und Rechtsbewußtseins, sowohl auf der Ebene der soziokulturellen Entwicklung wie der Ontogenese, eingebaut und auf diese Weise einer indirekten Überprüfung zugänglich gemacht werden".[70]

Als Voraussetzung für den ethischen Kontext versteht man unter Kommunikation ganz allgemein, weder einander gleichgültig zu sein noch gegeneinander, vielmehr *miteinander* zu agieren. Als Grundstruktur für Normenbegründung verstanden bedeutet Kommunikation, angesichts konkurrierender Normen bzw. normativer Grundsätze weder eine gewaltsame noch autoritäre Lösung anzustreben, sondern das *Sich-Beraten* in den Vordergrund zu stellen, verbunden mit dem Grundinteresse, zu gemeinsamen, von allen Beratungsteilnehmern anerkannten Ergebnissen und Überzeugungen zu gelangen. Der Konsensus wird somit zum höchsten normativen Kriterium für die sittliche Richtigkeit der Grundsätze von Moral und Recht.

Habermas greift zunächst, um die propädeutischen Voraussetzungen für die Konstruktion seiner Diskursethik zu klären, auf die linguistische Phänomenologie von P. F. Strawson zurück, um, wie er sich ausdrückt, "dem

---

[70] Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1992, S. 108.

als moralischen Skeptiker auftretenden Empiristen für die eigenen moralischen Alltagsintuitionen die Augen [zu] öffnen".[71] Strawson gelangt in seiner phänomenologischen Analyse des Moralischen nämlich zu dem Ergebnis, daß der Sinn praktisch-moralischer Rechtfertigungen von Handlungsweisen nur dann nicht verfehlt wird, wenn die in der moralischen Alltagspraxis verankerten moralischen Gefühle beachtet und die Frage des "Was soll(en) ich (wir) tun?" richtig lokalisiert wird. Strawson gelangt, gestützt durch verschiedene Beobachtungen zu seiner These, daß die Welt moralischer Beurteilungen nur aus der performativen Einstellung und Sichtweise der Interaktionsteilnehmer erschlossen werden kann, mit anderen Worten, die moralische Rechtfertigung einer Handlungsweise aus einem anderen Aspekt als dem der gefühlsneutralen Beurteilung von Zweck-Mittel-Zusammenhängen erwachsen muß. Er schreibt *Gefühlen* eine ähnliche Bedeutung für die moralische Rechtfertigung von Handlungsweisen zu, wie sie *Wahrnehmungen* für die theoretische Erklärung von Tatsachen zukommt; eine Parallele, die insbesondere auch von Toulmin[72] untersucht und gestützt wird.

Diese und weitere Vertreter kognitivistischer Ethik vertreten klar die Ansicht, daß die subjektivistische Antwort auf das Versagen des ethischen Objektivismus ein und demselben Fehler unterliegt - beide Seiten gehen von der falschen Prämisse aus, daß allein die Wahrheitsgeltung deskriptiver Sätze den Sinn festlegt, in dem Sätze überhaupt begründet akzeptiert werden können. Auf Grund der Erkenntnis, daß intuitionistische Versuche,[73] moralische Wahrheiten dingfest zu machen deshalb scheitern mußten, weil sich normative Sätze nicht verifizieren bzw. falsifizieren, also nach derselben Regel wie deskriptive Sätze prüfen lassen, wurde die Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen von Skeptikern generell verworfen.

Zur Erklärung der Funktionalität der Gefühle im moralischen Urteil traten in weiterer Folge linguistische Modelle auf den Plan. Sowohl der *emotivistische* und der *imperativistische* Ansatz wollten plausibel machen, daß sich die unklare Bedeutung normativer Sätze, die in ihren Aussagen eine bestimmte Präposition (wahr oder falsch; gut oder böse) aufweisen, aus dem Verhältnis zwischen diesen Aussagen und der Bedeutung von Erlebnis- bzw.

---

71 ebenda, S. 55.

72 St. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge 1970, S. 121ff.

73 Etwa zu Moores Intuitionismus oder Schelers materiale Wertethik vgl. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M. 1983.

Aufforderungssätzen, oder auf die Kombination beider, zurückführen läßt. Durch diesen praktischen Syllogismus werden in der normativen Bedeutungskomponente von Sollsätzen in verschlüsselter Form entweder subjektive Einstellungen oder suggestive Überredungsversuche oder beides zum Ausdruck gebracht.[74] Der *präskriptivistische* Ansatz von R. M. Hare[75] erweitert diese Theorien insoweit, als Sollaussagen nach dem Modell einer Verknüpfung von Imperativen und Bewertungen analysiert werden. Hare's Ansatz läuft damit auf einen ethischen Dezionismus hinaus, da mit normativen Aussagen eine bestimmte Wahl zwischen Handlungsalternativen empfohlen oder vorgeschrieben wird, die auf einer weiteren, der Rechtfertigung unzugänglichen, (intuitiven) Prinzipienwahl basieren.
Das gemeinsame Resultat der metaethischen Ansätze besteht darin, daß sich hinter der Vorstellung von moralischen Wahrheiten eine Täuschung verbirgt, die uns vom intuitiven Alltagsverständnis eingegeben wird. Die nicht-kognitivistischen Theorien beschränken sich mit dieser Einsicht allerdings darauf, lediglich die Funktion der Urteile und Gefühle zu beschreiben, die vom Urteilenden oder Beschreibenden als moralische qualifiziert werden. Dadurch können sie aber mit philosophischen Ethiken im eigentlichen Sinn nicht konkurrieren; sie ebnen zwar den Weg für empirische Untersuchungen, dies aber erst, nachdem sie die Voraussetzung postulierten, daß praktische Fragen *nicht* wahrheitsfähig und ethische Untersuchungen im Sinne einer normativen Theorie gegenstandslos sind.

Dem stellt nun Habermas entgegen, daß diese Argumentation dann entkräftet wird, wenn sich a) ein Prinzip namhaft machen ließe, das Einverständnis in moralischen Fragen grundsätzlich herbeizuführen erlaubt und b) die Prämisse aufgegeben würde, daß normative Sätze, die mit Geltungsanspruch auftreten, nur im Sinne propositionaler Wahrheit gültig oder ungültig sein können.

Habermas kehrt zurück zur schwächeren Annahme eines wahrheitsanalogen Geltungsanspruches und faßt das Problem für die Ethikbegründung nicht länger aus der semantischen Analyse von Ausdrücken und Sätzen, sondern konzentriert sich auf die Begründung normativer Sätze nach den Kriterien für Argumente, die kraft Einsicht zur Anerkennung moralischer Verpflichtungen motivieren.

---

74 Vgl. C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, London 1945, besonders Kap. 2.
75 R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1964.

1.3.2. Habermas diskursethischer Ansatz

Weil kommunikatives Handeln Diskurse impliziert, in denen Verständigung erfolgt, ist der Begriff der Lebenswelt zentral für Habermas Ansatz. Mit dieser Thematisierung trägt er den je unterschiedlichen kulturellen Grundvoraussetzungen Rechnung. Die Lebenswelt ist gleichsam das Fundament eines jeweils kulturellen Vorverständnisses, auf dem kommunikatives Handeln stattfindet. Der Terminus Lebenswelt umfaßt im wesentlichen sozial akzeptierte Normen, Systeme und Deutungsmuster. "Wir können uns die Lebenswelt soweit sie als Interpretationsressource in Betracht kommt, als sprachlich organisierten Vorrat von Hintergrundannahmen vorstellen, der sich in der Form kultureller Überlieferung reproduziert. Das kulturell überlieferte Hintergrundwissen nimmt gegenüber den kommunikativen Äußerungen, die mit seiner Hilfe erzeugt werden, eine gewissermaßen transzendentale Stellung ein. Es sorgt dafür, daß die Kommunikationsteilnehmer den Zusammenhang zwischen objektiver, sozialer und subjektiver Welt bereits inhaltlich interpretiert finden."[76]

In der Entwicklung seines Ethikmodells erinnert Habermas zunächst an die Rolle normativer Geltungsansprüche in der Alltagspraxis, erklärt den Unterschied zwischen dem *deontologischen*, mit Geboten und Normen versehenen, und dem *assertorischen* Geltungsanspruch, und folgert daraus, warum es sinnvoll erscheint, eine Moraltheorie auf die Untersuchung moralischer Argumentation zu gründen. An diese moralphilosophischen Präludien schließt sich die Einführung eines *Universalisierungsgrundsatzes* als Brückenprinzip an, welches Einverständnis in moralische Argumentationen in einer Fassung, die eine monologische Anwendung ausschließt, ermöglichen soll. Schließlich versucht er zu zeigen, daß moralische Begründungen - nicht aus Gründen des Machtausgleichs, vielmehr aus internen Gründen der Ermöglichung moralischer Einsichten - auf die tatsächliche Durchführung von Argumentationen angewiesen sind.

Habermas ist sich im Hinblick auf die Form seiner Logik moralischer Argumentation mit Strawson einig, daß diese nur unter der Voraussetzung erfolgversprechend sein kann, wenn die mit Geltungsanspruch versehenen Normen bereits auf einer Ebene identifiziert werden, auf der moralische Dilemmata ursprünglich entstehen - im Horizont der Lebenswelt. Wenn also

---

[76] Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., S. 591.

nicht bereits vor aller Reflexion normative Ansprüche im Plural auftreten, ist mittels Argumentation eine Differenzierung normativer Wahrheitsansprüche nicht zu erwarten.

Nun scheint es sinnvoll, an dieser Stelle einige Anmerkungen von Habermas bezüglich des "verständnisorientierten Handelns"[77] einzuschieben, die für die weitere Erfassung seiner Theorie von ausschlaggebender Bedeutung sind.

Welt bezeichnet - im Gegensatz zu Lebenswelt - jenen Bereich, der in einer gegebenen Situation der Thematisierung zugänglich ist. Der Habermaschen Auffassung zufolge kann der Weltbezug des *verständnisorientierten Handelns* ein dreifacher sein. Deshalb erheben im Falle sprachlicher Verständigungsprozesse alle Beteiligten in ihren Sprachhandlungen Geltungsansprüche, die unterschieden werden können in

- *Wahrheitsansprüche* (erstrecken sich auf objektive Sachverhalte, auf etwas in der objektiven Welt, als der Gesamtheit existierender Sachverhalte, Liegendes);
- *Richtigkeitsansprüche* (beziehen sich auf etwas in der gemeinsamen sozialen Welt, als in der Gesamtheit legitim geregelter interpersonaler Beziehungen einer Sozietät Befindliches); und
- *Wahrhaftigkeitsansprüche* (nehmen Bezug auf etwas in der eigenen subjektiven Welt, als der Gesamtheit privilegiert zugänglicher Ereignisse).

Kommunikation erfolgt somit immer in bestimmten lebensweltlichen Kontexten, in denen ein sozialer Rahmen kultureller Tradition verschiedenste gemeinsame Überzeugungen zur Geltung bringt. Auf Basis dieses lebensweltlichen Hintergrundes soll nun Verständigung hergestellt und sollen Interessen und Zielsetzungen überall dort vereinigt werden, wo lebensweltliche Geltungsansprüche problematisch werden und in sozialer Dissonanz stehen. Die Alternativen für den Verständigungsprozeß lauten: entweder Umstellung auf herrschaftsfreien Diskurs oder Kommunikationsabbruch.

Im kommunikativen, eben *verständnisorientierten Handeln*, wird ein Partizipant vom anderen zu dialogischen Anschlußhandlungen rational motiviert, während in dem von Habermas bezeichnenderweise als

[77] Jürgen Habermas, *Soziales Handeln, Zwecktätigkeit und Kommunikation*, Frankfurt a. M. 1981, S. 367ff.

strategisches Handeln bezeichneten Diskurs, der eine vom anderen empirisch, mittels Androhung von Sanktionen oder Inaussichtstellung von Gratifikationen zur Fortführung der Interaktion veranlaßt wird.

Die Motivierung aus rationalen Gründen ergibt sich - und darin liegt der große Unterschied zu Rawls - nicht aus der Gültigkeit, sondern der "koordinationswirksamen Gewähr" des Gesagten, weil der Sprecher für seinen Anspruch einsteht und diesen erforderlichenfalls einzulösen sich bemühen wird. Im Falle von Wahrheits- und Richtigkeitsansprüchen kann der Sprecher seine Garantieerklärung *diskursiv*, also durch Begründungen, im Falle von Wahrhaftigkeitsansprüchen durch *konsistentes* Verhalten, durch die Konsequenz seines Tuns, nicht aber durch Angabe von Gründen, abgeben. Sobald sich die (der) Hörer auf die vom Sender angebotene Gewähr verlassen, treten "interaktionsfolgenrelevante Verbindlichkeiten" in Kraft, die in der Bedeutung des Gesagten enthalten sind. Dank der Geltungsbasis der auf Verständigung ausgerichteten Kommunikation kann der Sprecher durch Gewährsübernahme einen Hörer leichter zur Annahme eines diskursiv vermittelten Angebotes bewegen und damit für die Fortsetzung der Interaktion den Grundstein legen.

Die beiden für unser Thema wichtigen diskursiv einlösbaren Geltungsansprüche - propositionale Wahrheit und normative Richtigkeit - stehen nun aber unter asymmetrischen Koordinierungsvoraussetzungen. Dies erklärt sich daraus, daß Wahrheitsansprüche *nur* in Sprechhandlungen, *normative* Geltungsansprüche primär aber in Normen und erst sekundär in abgeleiteter Weise, in Sprechhandlungen, ihren Sitz haben. In ontologischer Sicht könnte man dies damit erklären, daß die Ordnungen der Gesellschaft, denen wir wertend gegenüberstehen, nicht wie die Ordnungen der Natur, zu denen wir allein eine objektivierende Haltung einnehmen, geltungsfrei konstituiert sind. Normative Geltungsansprüche vermitteln offensichtlich eine "wechselseitige Abhängigkeit" zwischen Sprache und sozialer Welt, die für das Verständnis von Sprache und objektiver Welt nicht besteht. Die Durchsetzung von Normen erscheint also gleichsam "doppelt kodiert" zu sein, indem keine eindeutige Beziehung zwischen dem Bestehen der Norm und ihrer Gültigkeit besteht. Der Unterschied und die Schwierigkeit der Begründung liegen also in der Differenz von intersubjektiver Anerkennung und der Anerkennungswürdigkeit oder faktischen Anerkennung, die einer Norm zuteil wird.

Motive für die Anerkenung von normativen Geltungsansprüchen werden also entweder im Bereich der Überzeugungen oder auf der Ebene des Zwanges liegen können, natürlich ist auch eine Mischung möglich. Bezüglich dieser Verbindung verweist Habermas darauf, daß eine positivistische Inkraftsetzung von Normen nicht ausreicht, deren soziale Geltung auf Dauer zu verbürgen.[78]

Für das Folgende führt Habermas nun eine Argumentationstheorie in Form einer dringend benötigten "informellen Logik" ein, die er deshalb für erforderlich erachtet, weil ein Einverständnis über theoretische oder moralisch-praktische Fragen weder deduktiv noch durch empirische Evidenzen erzwingbar ist. Sofern Argumente nämlich aufgrund formallogischer Beziehungen zwingend sind, fördern sie nichts substantiell Neues zutage; soweit sie aber substantiellen Gehalt haben, stützen sie sich auf Erfahrungen, Intuitionen oder Bedürfnisse und können im Lichte unterschiedlicher Theorien different interpretiert werden, weswegen sie keine ultimative Grundlage bieten.

Während der theoretische Diskurs die Kluft zwischen Einzelbeobachtung und allgemeiner Hypothese induktiv überbrückt, bedarf der praktische Diskurs eines entsprechenden *Brückenprinzips*.[79] Dieses übernimmt in Untersuchungen zur Logik der moralischen Argumentation als Argumentationsregel jene Rolle, wie sie das Induktionsprinzip im erfahrungswissenschaftlichen Diskurs innehat.

Als Argumentationsregel wird in Habermas Konzept nun der *Universalisierungsgrundsatz* eingeführt, der als Prinzip unparteilicher Urteilsbildung verstanden wird, mit der Aufgabe, jeden im Kreise der vom Diskurs Betroffenen zu zwingen, bei der Interessensabwägung die Perspektive aller anderen einzunehmen und zu berücksichtigen. Dieses Universalisierungsprinzip ist etwa gleichbedeutend mit dem von G. H. Mead als "ideal role-taking" bzw. "universal discourse"[80] Beschriebenen, durch das

---

[78] Dieses interessante Phänomen ist besonders bedeutsam für den Geltungsanspruch gesellschaftlicher und staatlicher Einrichtungen, also für die Bereiche Legitimation und Akzeptanz. In nuce: "Ohne Legitimität keine Loyalität" (Vgl. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im modernen Staat*, in: derselbe, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. 1976, S. 271ff).

[79] Zur Logik des praktischen Diskurses vgl. Th. A. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt a. M. 1980, S. 352ff.

[80] G. H. Mead, *Fragments on Ethics*, in: *Mind, Self, Society*, Chicago 1934, 379ff.

im Diskurs ein *universeller Rollentausch* möglich bzw. erzwungen werden soll.

Daher muß jede gültige Norm der Bedingung genügen, daß die "Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können".[81] Dieser Universalisierungsgrundsatz stellt demgemäß eine Vorbedingung für die eigentliche Diskursethik statt, im Sinne der Voraussetzung, daß die Wahl von Normen überhaupt begründet werden kann, d. h. daß Materien im gleichmäßigen Interesse aller Betroffenen geregelt werden können.

Da Habermas eine monologische Anwendung dieses Grundsatzes ausschließt und nur auf die Argumentationen zwischen verschiedenen Teilnehmern abstellt, unterscheidet er sich in dieser Hinsicht von Rawls (und natürlich auch von Kants) Vorstellung, demzufolge jeder Einzelne den Versuch der Rechtfertigung von Normen ja für sich alleine unternehmen kann. Damit lehnt Habermas aber auch den subjektphilosophischen Akzent der Kantischen Moralphilosophie ab, indem er anstatt die Prüfung der Maxime dem einzelnen zu überlassen diese in das Verfahren eines Diskurses überträgt. Im Verständnis Habermas dienen moralische Argumentationen aber der Beilegung von Handlungskonflikten, die nur konsensual erfolgen kann und in jedem Stadium des Diskurses die je erreichte Ebene *gemeinsamer* Willensbildung zum Ausdruck bringen soll. Nur wenn die intersubjektive Einsicht reflexiv in einen Verständigungsprozeß eingebracht wird, können die Beteiligten schließlich wissen, daß und worauf sie sich gemeinsam überzeugt haben.

Die Konsequenz daraus ist, daß Habermas auch eine Umformulierung des Kategorischen Imperativs von Kant fordern muß: "Statt allen anderen eine Maxime, von der ich will, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, als gültig vorzuschreiben, muß ich meine Maxime zum Zweck der diskursiven Prüfung ihres Universalitätsanspruchs allen anderen vorlegen".[82] Die Rationalität des ethischen Diskurses ist prinzipiell zwar analog der Rationalität der Kantischen praktischen Vernunft im autonomen Gewissen des Individuums, aber die Gewissensüberzeugung wird sozusagen im Diskurs externalisiert.[83] Das

---

[81] J. Habermas, *Moralbewußtsein*, a.a.O., S. 76f.
[82] ebenda S. 77.
[83] J. Habermas, *Moralbewußtsein*, a.a.O., S. 193.

Gewicht verschiebt sich also von dem, was jeder *Einzelne* ohne Widerspruch als allgemeines Gesetz wollen kann, auf das, was *alle* in Übereinstimmung als universale Norm anerkennen wollen. Seinem Verständnis nach hat Habermas mit seiner Konzeption auch den Grundvorwurf, der an die Moralphilosophie Kants immer wieder gerichtet wurde, den des bloßen Formalismus, entkräftigt und vor allem den Einwendungen Hegels entsprochen. Dieser hatte ja kritisiert, daß bei Kant durch den einseitigen Blick auf das moralische Sollen die sittliche Realität verkannt oder überhaupt nicht berücksichtigt wird. Habermas glaubt nun den Einwänden Hegels insofern entsprochen zu haben, als durch den lebensweltbezogenen Diskurs sowohl die soziale Sittlichkeit als auch die moralische Gesinnung des einzelnen in der Normenbildung berücksichtigt wird. Im Sinne der weiter oben angesprochenen Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik schließt die diskursethische Fassung des Moralprinzips auch jede gesinnungsethische Verengung des moralischen Urteils aus. "Die Berücksichtigung der Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus der allgemeinen Anwendung einer strittigen Norm in bestehenden Kontexten voraussichtlich ergeben, bedarf keiner zusätzlichen verantwortungsethischen Gesichtspunkte".[84]

Eine Diskursethik steht und fällt daher mit den beiden Annahmen, daß
- normative Geltungsansprüche einen kognitiven Sinn haben und wie Wahrheitsanspüche behandelt werden können und
- zur Begründung von Normen und Geboten monologisch-intersubjektive hypothetische Argumentationen nicht ausreichen, sondern der Durchführung eines realen Diskurses bedürfen.

Da nun Diskurse den Beschränkungen von Raum und Zeit unterliegen, als Teilnehmer an ihnen keine intelligiblen Wesen fungieren, sondern endliche Charaktere, die auch von anderen Motiven als dem einzig zulässigen - dem nach kooperativer Wahrheitssuche - bewegt sind, schließlich Themen und Beiträge geordnet, Kompetenzen bewertet und Relevanzen gesichert werden müssen, bedarf es institutioneller Vorkehrungen, um unausweichliche empirische Bechränkungen zumindest soweit zu neutralisieren, daß die vorauszusetzenden idealen Bedingungen wenigstens in hinreichender

[84] Vgl hiezu auch T. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, a.a.O., S. 371.

Annäherung erfüllt werden können. Die dafür erforderlichen *Diskursregeln* sind nun in Anlehnung an R. Alexy:[85]

1. Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen.
2. a) Jeder darf jede Behauptung problematisieren.
   b) Jeder darf jede Behauptung in den Diskurs einführen.
   c) Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern.
3. Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine unter 1. und 2. festgelegten Rechte wahrzunehmen.

Aus diesen Diskursregeln ergibt sich, daß eine strittige Norm unter den Teilnehmern eines praktischen Diskurses nur Zustimmung finden kann, wenn der Universalisierungsgrundsatz Gültigkeit erlangt hat, wenn also "die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer allgemeinen Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können".[86] Einziges *Moralprinzip* in der Diskursethik ist also der Grundsatz der Verallgemeinerung, der als Argumentationsregel notwendig zur Logik des praktischen Diskurses gehört.

Es ist wichtig festzuhalten, daß die Diskursethik prinzipiell also eine formale Ethik darstellt. Der diskursethische Kerngedanke ist *prozedualer* Natur, da er sich auf die diskursive Einlösung normativer Geltungsansprüche, die bereits *vor* dem Diskurs inhaltlich hypostasiert werden müssen, erstreckt. Der praktische Diskurs gibt keine Inhalte an, sondern ein Verfahren; dieses freilich dient *nicht* der Erzeugung von gerechtfertigten Normen, sondern allein der Prüfung der Gültigkeit vorgeschlagener Normen. Praktischen Diskursen muß also ihr Inhalt gegeben werden, weshalb dieses Modell moralphilosophischer Begründung vom Horizont der Lebenswelt einer sozialen Gruppe oder den Handlungskonflikten bestimmter Situationen abhängig ist.

Man kann sagen, daß die Diskurstheorie der Ethik sehr starke, mit universalistischem Anspruch auftretende Thesen vertritt, für diese Thesen allerdings einen verhältnismäßig schwachen Status beansprucht. Sie besteht im wesentlichen nur aus zwei Schritten, nämlich der Einführung des

---

[85] R. Alexy, *Eine Theorie des praktischen Diskurses*, in: W. Oelmüller (Hrsg.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn 1978.

[86] J. Habermas, *Moralbewußtsein*, a.a.O., S. 103.

Universalisierungsgrundsatzes - dem Pendant zu Rawls' *reflektivem Gleichgewicht* - als Regel für den praktischen Diskurs, die dann in einem zweiten Schritt durch die Verbindung der pragmatischen Voraussetzung für Argumentation überhaupt mit der Explikation des Sinngehaltes normativer Geltungsansprüche begründet wird.

Eine umfassende Kritik der Habermaschen Diskursethik ist für den hier zu verfolgenden Zweck nicht erforderlich. Die Erkenntnis, daß ein diskursives Verfahren aus sich keine materialen Wahrheiten oder moralisch-normative Ansprüche erzeugen, sondern lediglich auf Basis der in den Diskurs eingebrachten Prämissen Plausibilitäten vermitteln und formale Übereinstimmung herbeiführen kann - dieser elementare Kritikpunkt wird wie aufgezeigt von Habermas auch gar nicht bestritten - , zeigt die Grenzen der Theorie markant auf.

Daß der Diskurstheorie aber innerhalb ihres potentiellen Wirkungsbereiches speziell unter den Bedingungen demokratisch-pluralistischer Lebenshaltungen und Werthorizonte eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Evaluierung moralrelevanter gesellschaftlich-politischer Problemstellungen zukommt, ist schwerlich bestreitbar. In modernen, aufgeklärten, durch kommunikative Technologie sowohl intern wie extern auf komplexeste Weise vernetzten Gesellschaften ist keine politische Entscheidung mit sozialethischer Bedeutung mehr denkbar, die nicht vorher in einem gesamt- oder (bei spezielleren Materien) teilgesellschaftlichen Diskurs, der konsensualem Anspruch unterliegt, abgehandelt worden wäre. In Hinsicht politischer Relevanz gewinnt die Diskursethik daher vor allem für die Bereiche moralisch-praktischer, fundamentaler Regelungen des Sozial- und Rechtssystems zweifellos handlungsorientierende Bedeutung; allerdings nicht als wertschöpfende Ethik, sondern als gleichsam "kritische Gesellschaftstheorie", die zur besseren Differenzierung von Individual- und Gemeinschaftsansprüchen oder dem Ausgleich zwischen partikulären und verallgemeinerbaren Interessen dient.

Einen weiteren Vorteil für das diskursive Verfahren erkenne ich im Hinblick auf Lern- und Vermittlungsprozesse, wie sie insbesondere in Ethikunterrichten oder Management- bzw. Führungskursen statthaben. Der universell-formale Gehalt der Diskursivnorm kann - gleichsam durch kognitiven Brückenschlag - beispielsweise zur Überwindung reduktiver, selektiver oder parteilicher Standpunkte beitragen und zu objektiv-distanzierter Sichtweise und höherer sittlicher Kompetenz führen.

Die für unser Thema wichtigste Schlußfolgerung besteht aber in der Einsicht, daß bei Diskursverweigerung von Beteiligten bzw. der Zurückweisung des Anspruches konsensueller Regelung einer strittigen (moralrelevanten) Materie, das Verfahren von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Was dies für den zwischenstaatlichen Diskurs über kulturelle und weltanschauliche Gegensätze jeglicher Art hinweg bedeutet, ist so evident, daß sich jegliche nähere Ausführung dazu erübrigt.

1.4. Zu evolutionstheoretischen Moraltheorien

Das Beispiel der Diskursethik zeigte, daß sich diese wie jede andere rekonstruktive Wissenschaft auf hypothetische Nachkonstruktion(en) stützen muß, für die plausible Bestätigungen gesucht und gefunden werden müssen. Diese können entweder gesucht werden im Bereich anderer (naturrechtlicher, transzendentaler, kognitiver ...) Moraltheorien, oder auch bei konsonantischen Theorien, die zumindest indirekte Bestätigung erwarten lassen.

Für Bestätigungen solcher Art bieten sich zum Beispiel die Entwicklungstheorien des *moralischen Bewußtseins* von Piaget und Kohlberg an. Ich greife das Modell von Kohlberg heraus, weil in der Vorstellung seiner Theorie Rückgriffe auf Piaget ohnehin zu erfolgen haben und ein zumindest kursorisches Eingehen auf dieses Modelle nicht nur der besseren Reflexion der bisher erläuterten Ethiken dienlich ist, sondern vor allem die Darstellung der in der zeitgenössischen Ethikdiskussion vorherrschenden Denkansätze komplettiert. Überdies wird eine weitere wichtige inhaltliche Voraussetzung für das zu entwerfende Moralkonzept in den Gesamthorizont der Betrachtung eingefügt.

1.4.1. Der entwicklungspsychologische Ansatz Kohlbergs

Lawrence Kohlberg hat nicht nur in gewisser Weise die Arbeiten Jean Piagets fortgeführt, er hat auch eine Fülle von anderen Forschungsdisziplinen - die zu übereinstimmenden aber auch höchst kontroversiellen Entwicklungen führten - zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung angeregt.

Kohlberg ist, wie sein Lehrmeister Piaget, ein Vertreter der kognitivistischen Entwicklungspsychologie. Diese setzt bei der Entwicklung des Kindes[87] an und erkennt es als ein Wesen, das in aktiver Auseinandersetzung mit seiner Umwelt versucht, die mannigfachsten Erfahrungen zu ordnen und zu strukturieren.

Kohlberg und seinen Mitarbeitern zufolge findet in diesem allgemeinen Entwicklungsprozeß auch die Entwicklung des moralischen Bewußtseins statt. Die Theorie zeigt auf, daß sich die Entwicklung der moralischen Urteilsfähigkeit von der Kindheit bis ins Erwachsenenalter nach einem invarianten Muster vollzieht, das sich allerdings an einem (in der Diskursethik wiederzufindenden) normativen Bezugspunkt einer prinzipiengeleiteten Moral orientiert.

Als ein in der Tradition des amerikanischen Pragmatismus stehender Wissenschaftler verwendet Kohlberg vor allen Dingen eine an Rawls, Kant und das rationale Naturrecht anknüpfende Ethik, um die philosophischen Grundlagen seiner Theorie zu definieren. Die der Philosophie entlehnten Prämissen sind: a) Kognitivismus b) Universalismus c) Formalismus.

Kohlberg ist auch bemüht, seine Theorie gegen die Ansätze des sozialen Lernens oder auch die Psychoanalyse - die, sehr vereinfacht ausgedrückt, das Individuum als passiven Empfänger sozialen Geschehens ansehen, welches Umfeldeindrücke wie Gebote, Verbote und sonstige Regeln einfach internalisiert - deutlich abzugrenzen. Er geht von der Annahme aus, daß die Entwicklung der kognitiven Struktur durch eine Interaktion von Organismus und Umwelt äquilibiriert wird, daß also die kognitive und affektive Entwicklung parallel verlaufen und das Individuum in seiner Entwicklung stets in einem Gleichgewicht zwischen Eigen- und Fremdbestimmung gehalten ist. Die intellektuelle Grundstruktur resultiert daher aus einer "Interaktion zwischen bestimmten strukturierenden Tendenzen des Organismus und der Struktur der Außenwelt".[88] Seine Theorie stellt sich damit eindeutig gegen milieu-theoretische Konzepte, die den Reifungsprozeß als direkte Folge des Lernens und der Außeneinflüsse definieren.

---

[87] Jean Piaget begreift in seinem genetischen Strukturalismus die "reflektierende Abstraktion" als einen Lernmechanismus, der in der Ontogenese den Übergang von einer Stufe der Kognition zur nächsten erklären kann (Vgl. J. Habermas, *Moralbewußtsein*, a.a.O., S. 16).

[88] Lawrence Kohlberg, Zur kognitiven Entwicklung des Kindes, Frankfurt a. M. 1974, S. 8f.

Die Interaktion entwickelt sich in Anlehnung an Piaget in kognitiven Stufen, die bestimmten Spezifikationen unterliegen. Primär implizieren sie qualitative Unterschiede in den Denkformen, die als invariante Sequenzen durch kulturelle Einflüsse beschleunigt oder verlangsamt werden können. Diese kognitiven Stufen tragen den Charakter hierarchischer Integrationsinstanzen, in dem sie, zunehmend differenzierter werdend, niedrigere Stufen integrieren. Durch empirische Untersuchungen gestützt zeigt sich, daß das Individuum Problemlösungen auf der Ebene des für es höchst erreichbaren Niveaus anstrebt und niedrigere, bereits überwundene Denk- und Handlungsstrukturen meidet. Der Einzelne wird durch die jeweils bessere Kompetenz motiviert, auf dem Entwicklungspfad fortzuschreiten. Habermas folgert daraus, daß die Entwicklungslogik "kein bloß äußerlich konstruiertes und importiertes Ordnungsschema darstellt, sondern einer psychologischen, auch motivational bedeutsamen, Realität entspricht".[89]

Kohlberg entwickelt sechs Stufen für die Entfaltung des moralischen Bewußtseins, die sich auf drei Hauptniveaus verteilen. Diese seien im folgenden dargestellt:[90]

Niveau I: Moralische Bewertung beruht auf äußeren, quasi physischen Geschehnissen, schlechten Handlungen, oder auf quasi physischen Bedürfnissen statt auf Personen und Normen.

Stufe 1: *Orientierung an Bestrafung und Gehorsam*
Egozentrischer Respekt vor überlegener Macht oder Prestigestellung bzw. Vermeidung von Schwierigkeiten. Objektive Verantwortlichkeit.

Stufe 2: *Naiv egoistische Orientierung*
Richtiges Handeln ist jenes, das die Bedürfnisse des Ich und gelegentlich die der anderen instrumentell befriedigt. Bewußtsein für die Relativität des Wertes der Bedürfnisse und der Perspektive aller Beteiligten. Naiver Egalitarismus und Orientierung an Austausch und Reziprozität.

Niveau II: Moralische Wertung beruht auf der Übernahme guter und richtiger Rollen, der Einhaltung der konventionellen Ordnung und den Erwartungen anderer.

---

[89] Jürgen Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, a.a.O., S. 90.
[90] Lawrence Kohlberg, a.a.O., S. 60f.

Stufe 3: *Orientierung am Ideal des "Guten Jungen"*.
Bemüht Beifall zu erhalten und anderen zu gefallen und ihnen zu helfen. Konformität mit stereotypischen Vorstellungen vom natürlichen oder Mehrheitsverhalten, Beurteilung aufgrund von Intentionen.

Stufe 4: *Orientierung an Aufrechterhaltung von Autorität und sozialer Ordnung*.
Bestrebt, "seine Pflicht zu tun", Respekt vor der Autorität zu zeigen und die soziale Ordnung um ihrer selbst willen einzuhalten. Rücksicht auf die Erwartungen anderer.

Niveau III: Moralische Wertung beruht auf Konformität des Ich mit gemeinsamen (oder potentiell gemeinsamen) Normen, Rechten oder Pflichten.

Stufe 5: *Legalistische Vertrags-Orientierung.*
Anerkennung einer willkürlichen Komponente oder Basis von Regeln und Erwartungen als Ausgangspunkt der Übereinstimmung. Pflicht definiert als Vertrag, allgemein Vermeidung der Verletzung von Absichten oder Rechten anderer sowie Wille und Wohl der Mehrheit.

Stufe 6: *Orientierung an Gewissen oder Prinzipien.*
Orientierung nicht nur an zugewiesenen sozialen Rollen, sondern auch an Prinzipien der Entscheidung, die an logische Universalität und Konsistenz appellieren. Orientierung am Gewissen als leitendes Agens und an gegenseitigem Respekt und Vertrauen.

Laut Kohlbergs Untersuchungen befinden sich die meisten Kinder unter neun Jahren, einige heranwachsende und wenige Erwachsene auf dem präkonventionellen Niveau (Stufe 1/2). Der Großteil der Jugendlichen und Erwachsenen in den meisten Gesellschaften bewegt sich auf dem konventionellen Niveau (Stufe 3/4). Lediglich eine Minderheit von Erwachsenen erreicht das postkonventionelle Niveau (Stufe 5/6), durchwegs aber erst ab dem Alter von zwanzig Jahren. Es zeigte sich auch, daß prinzipiengeleitetes Denken im Erwachsenenalter nicht mehr zu erreichen ist, wenn es nicht wenigstens ansatzweise in Jugendjahren grundgelegt wurde. Die *konventionelle* Stufe ist ein Stadium sittlichen Bestimmtwerdens und besagt, daß Normen und Regeln eingehalten werden, weil es sich um Konventionen und die Moral der Gesellschaft handelt. Sich auf *präkonventionellem* Niveau zu bewegen bedeutet, noch nicht imstande zu

sein, konventionelles oder gesellschaftliches Regelwerk zu verstehen oder zu billigen. Auf *postkonventionellem* Niveau werden gesellschaftliche Normen deshalb oder dann akzeptiert, wenn ihre Anerkennung auf der Anerkennung allgemeiner moralischer Prinzipien basieren kann. Das dem *postkonventionellen* Stadium zuzuzählende Individuum neigt zur Orientierung am eigenen moralischen Prinzip und richtet sich nicht nach der Konvention. Es stellt gleichsam Moral über Sittlichkeit.

Kohlberg erhebt für seine Theorie den Anspruch, *universell* zu sein, was er bekanntlich auch durch verschiedene interkulturelle Studien unterstrichen hat. Die Resultate dieser Studien zeigten innerhalb der universell-kulturunabhängigen Stufen allerdings hohe kulturabhängige Invarianzen, die Kohlberg für "abhängig von der sozialen und kognitiven Stimulierung, welche die jeweilige Kultur bietet" befindet.[91]

Es gibt also im moralischen Urteil einen altersmäßig gestaffelten, universell gültigen Entwicklungstrend, der auf einer formal-kognitiven Basis beruht. Es ist für spätere Überlegungen nicht unbedeutend festzuhalten, daß dabei Umwelteinflüsse jene Faktoren repräsentieren, die für eine moralische Höherentwicklung ausschlaggebend sind.

Diesem Theorieansatz können nun zahlreiche denkbare Einwände - die von der Kritik bisher auch zumeist schonungslos formuliert wurden - entgegengehalten werden, von denen lediglich einige angedeutet seien. Konkrete Kritik trifft zum ersten die Zuordnungsproblematik zu den einzelnen Stufen. Obwohl Kohlberg hiezu verschiedene Aspekte anführt, bleibt die Zuordnung problematisch, da sie mehr oder weniger stets auf einer Interpretation beruhen muß. Damit im Zusammenhang steht der Vorwurf der Reduktivität. Stufenmodelle sind reduktionistisch, weil sie die Komplexität der Welt sprunghaft erfassen. Dem Schablonenhaften versucht Kohlberg selbst zu entgehen, indem er Übergangsstufen einführt. Einen zentralen Kritikpunkt bildet auch die Differenz zwischen moralischem Urteil und moralischem Handeln, also zwischen der Einsicht und der persönlichen Kraft, gemäß dieser moralischen Einsicht auch zu handeln.

Was bleibt ist zweifellos, daß diesem eher als empirisch-sozialpsychologisch zu bezeichnenden Ansatz Kohlbergs für die Moraltheorie veranschaulichende und abrundende Funktion zukommt, weshalb es angebracht erscheint, noch

[91] L. Kohlberg, a.a.O., S. 58.

einmal kurz auf Habermas Theorie zu rekurrieren. Vielfach wird Habermas Beitrag nämlich als Weiterführung des Kohlberg'schen Modells angesehen. Nicht zuletzt, weil Habermas kommunikativer Ansatz zu Kohlbergs Theorie quasi die *siebente* Stufe darstellt. Habermas durchleuchtet insbesondere den Zusammenhang zwischen der Entwicklung des Subjekts und dem Entwicklungsniveau der Gesellschaften und man kann in gewissem Sinne die entwicklungspsychologische Theorie der Moralstufen von Kohlberg als empirische Bestätigung der Diskursethik[92] fassen - der Diskurs (in Erziehung und Sozialisation) ist es, der die Entwicklung reiferen moralischen Denkens und Urteilens stimuliert.

2. Das Moralprinzip in philosophisch-metaphysischer Analyse

Eine klassisch-philosophische Grundlegung ist für eine erschöpfende Behandlung dieses Themas unabdingbar und neben der thematischen Bereicherung überdies geeignet, das Ethikgebäude auf ein sichereres Fundament zu stellen. Nun wird der bereits als essentiell erkannte moralphilosophische Parameter der Gerechtigkeit in keinem System neuzeitlicher Philosophie einer so tiefgreifenden Prüfung unterzogen, wie in dem Arthur Schopenhauers.[93]

Die Gerechtigkeit wird bei Schopenhauer zur ersten und grundlegendsten von zwei zentralen Kategorien seiner Moralphilosophie, die er aus einer fundamentalen Naturphilosophie, einer Art "anthropologischen Metaphysik" entspinnt. Sein Zugang zur Moralphilosophie deckt sich mit dem, der oben bereits in der anthropologischen Grundlegung verwendet und als unerläßlich erkannt wurde - nämlich, daß die Ethik der unabdingbaren Voraussetzung eines Menschenbildes bedarf.

Für Schopenhauer kann und darf die Ethik allein auf wahren Einsichten in die Natur des Menschen und der ehrlichen Aufdeckung der Beweggründe für sein Handeln beruhen. Seine Modernität dokumentiert sich u.a. auch in der

---

92 Vgl. Arno Anzenbacher, *Einführung in die Ethik*, Düsseldorf 1992, S. 249.

93 Außerdem sollte Schopenhauer jene intellektuelle Gerechtigkeit zuteil werden, die ihm im zeitgenössischen Diskurs nicht zukommt, obwohl die bleibende und aktuelle Relevanz von Schopenhauers Thesen, ohne ausdrückliche Bezugnahme auf ihn, in diesem Diskurs offensichtlich eine große Rolle spielt. (Vgl. hiezu auch den Aufsatz von Jörg Salaquarda, *Erwägungen zur Ethik*, in: Schopenhauer-Jahrbuch, Frankfurt a. M. 1975, besonders S. 63; oder auch Ulrich Podhast, *Die eigentlich metaphysische Tätigkeit*. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett, Frankfurt a. M. 1989, vor allem S. 16-23 und S. 367-372).

Auffassung, daß es "die Moral [...] mit dem wirklichen Handeln des Menschen und nicht mit apriorischem Kartenhäuserbau" (E II/183) zu tun hat, weshalb er alle rein abstrakten und nicht auf die Menschennatur bezogenen, moralphilosophischen Überlegungen, die ethische Regeln, Verhaltensvorschriften oder Imperative aufstellen, eindeutig zurückweist.

In einem sehr zeitgemäßen Anspruch fordert er generell für den Ethiker wie für den Philosophen , sich "der Erklärung und Deutung des Gegebenen, also des wirklich Seienden oder Geschehenden" zuzuwenden. Da die Natur des Menschen[94] die Gesamtheit der letzten, nicht mehr weiter hinterfragbaren Voraussetzungen menschlichen Handelns bildet, die unabhängig von kulturellen oder institutionellen Rahmenbedingungen für menschliches Handeln bestimmend sind - mithin das verkörpert, was am Menschen ohne sein Zutun an und in ihm existiert - muß, wenn es gelingt, die eigentümliche Triebkraft aufzufinden, die den Menschen zu moralischen Handlungen bewegt oder von unmoralischen abhält, in diesem natürlichen moralischen Antrieb schließlich der letzte Grund der Moralität, ihr Fundament, aufzufinden sein.

Dabei unterscheidet Schopenhauer ausdrücklich zwischen der *Grundlage* der Ethik, dem διοτι (DIOTI); dem *Deshalb* der Tugend, und dem *Grundsatz* einer Ethik, dem οτι (OTI), dem *Daß* derselben. Während das eine den Grund, die Voraussetzung für ethisches Verhalten ausdrückt, besagt das andere, welche Handlungsweise die Ethik vorschreibt oder welcher Handlungsweise sie eigentlich moralischen Wert zuerkennt. In der Verwechslung bzw. Vermengung dieser beiden liegt für Schopenhauer übrigends der Grund dafür, daß die philosophische Disziplin der Ethik nie zu einem deutlichen Ergebnis gelangen konnte, weil "Grundsätze und abstrakte Erkenntnis" zwar für einen "moralischen Lebenswandel" unentbehrlich sind, aber niemals die "Urquelle, oder erste Grundlage der Moralität bilden" (E II/176 bzw. 254). Und wer wollte angesichts eines empirischen Befundes über diese Welt dieses Moment metaphysischer Besinnung von sich weisen?

Nun könnte man einwenden, daß Schopenhauers Position nur eine von vielen im Streit der Philosophen und Anthropologen über die menschliche Natur ist, der seit den Kontroversen darüber in der altgriechischen Philosophie tobt. Von der Menschennatur als einer prinzipiell gutartigen und

---

[94] Als Natur gilt das am Menschen und seiner Welt, das der persönlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Verfügung prinzipiell entzogen ist (Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 406).

friedliebenden, die sich milieubedingt erst im Verlauf der phylogenetischen Entwicklung mißbildet, sprechen die einen, davon, daß der Mensch von Natur bösartig und tendenziell gewalttätig ist, dessen allfällige altruistische soziale Tendenzen sich als versteckte Eigenliebe entlarven lassen, reden die anderen. Dabei zog und zieht man zur Bestätigung der Theorien immer wieder Erfahrungen heran, die den Menschen jedoch nicht in seiner natürlichen Wesenhaftigkeit, als vielmehr in der jeweiligen soziokulturellen Überformung zeigen. Dies macht diese Theorien aber nicht nur erwartungsgemäß untereinander widersprüchlich, sondern läßt auch Fragen und Ungereimtheiten offen, die eben durch Erfahrung allein nicht zu lösen sind; denn es ist nur zu verständlich, daß der Mensch in der Erfahrung niemals im Naturzustand anzutreffen ist.

Es bedarf daher des philosophischen Blicks, um einen rein intuitiv-rational, keineswegs historisch gewachsenen Zustand der Gesellschafts-, Rechts- und Verfassungslosigkeit zu hypostasieren, in dem der Mensch als bloß seiner natürlichen *conditio humana* folgend anzutreffen ist. Diesen Zustand bezeichnete die klassische politische Philosophie (Hobbes, Locke, Rousseau oder Kant) als *Naturzustand*, John Rawls spricht von *ursprünglicher Lage* (original position).

In seiner Zuwendung auf die unverfälschte Menschennatur in ihrer "ursprünglichen Lage" erkennt Schopenhauer nun als Haupt- und Grundmotiv für Handlungen den *Egoismus*, den er als "Drang zum Dasein und Wohlsein" (W II/235) beschreibt. Dieser Egoismus, der auch schon auf der niedrigeren Lebensstufe der Tierwelt das dominierende Lebensprinzip verkörpert, ist seiner Natur nach grenzenlos, woraus sich auch erklärt, warum das persönlich-individuelle Interesse in der Welt dominiert.

Aber auch wenn man gerechterweise im Naturzustand des Menschen den vernünftigen Überbau seines Wesens in Anschlag bringt, also zum Menschen als Bedürfnis-, Trieb- und Selbsterhaltungswesen seine endliche Vernunftnatur hinzufügt, so kann diese das natürliche menschliche Verlangen nach Selbsterhaltung und Glück nicht aufheben. Ohne öffentliche Gemeinschaftsorganisation oder übergreifend tätige Institutionen verbindlich eingeschränkt zu sein, hat jeder einzelne prinzipiell ein Recht auf alles und sieht sich auch mit denselben Ansprüchen seitens aller anderen konfrontiert. Dadurch finden sich die Menschen in steter Konfliktgefahr, die noch dazu wegen fehlender angeborener, wenigstens artspezifischer tötungs-

hemmender Instinkte eine Ausweitung auf permanente Gefährdung des eigenen Lebens erfährt.

Es ist unschwer einzusehen, daß diese Sichtweise keineswegs ein einseitig pessimistisches Menschenbild voraussetzt, denn auch unter der Annahme, der Gegensatz zur egoistischen, machtbesessenen und tendenziell gewalttätigen Menschennatur wäre absehbar, ist auch bei zum Guten veranlagten Menschen, die nicht nur am eigenen, vielmehr auch am Wohle des Mitmenschen orientiert sind, ein Streit beispielsweise über die Interpretation des Guten und Rechten und über etwaige Vorzugs-gesichtspunkte nicht auszuschließen. Ohne Zwangsmonopol einer Rechtsgewalt fänden sich auch solcherart naturveranlagte Menschenwesen mit der ständigen Gefahr konfrontiert, in manifesten Konflikten und Streithändeln ihr individuelles Recht durchzusetzen.

Otfried Höffe faßt diese naturanthropologischen Überlegungen mit folgenden Worten bestätigend zusammen: "Solange es praktische Vernunftwesen gibt, die sich wegen des gemeinsamen Lebensraumes wechselseitig beeinflussen und dabei - ohne öffentlich-rechtliche Ordnung - bloß nach dem eigenen Gut- und Rechtdünken handeln, sind weder Individuen oder Gruppen oder ganze Völker vor Konflikten untereinander und Gewalttaten gegeneinander sicher. Weder Leib und Leben, noch Hab und Gut, überhaupt kein Freiraum persönlicher Lebensführung sind letztlich geschützt. Und darin liegt die Dialektik oder der innere Widerspruch des Gedankenexperiments eines wirklich herrschaftsfreien, eines vollständig anarchischen Miteinanderlebens. Das Recht auf alles entpuppt sich bei näherer Analyse als Recht auf nichts".[95]

Dies führt uns schon zur unmittelbaren Idee des Gesellschaftsvertrages, der dem Menschen die Aussicht eröffnet, durch (Ver-)Wandlung in ein politisches Wesen, sich dem von ihm allein nicht überwindbaren Zustand latenter Konfliktgefahr, verbunden mit Furcht vor Gewalt und Tod, zu entheben und in eine Frieden und Recht verbürgende politische Ordnung einzutreten. Aber bevor wir uns der politischen Gerechtigkeit als sittlicher Kategorie zuwenden, muß noch die Gerechtigkeit als moralische Kategorie zu Ende erschlossen werden.

[95] O. Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 412.

Der dem Menschen im Naturzustand zuerkannte Egoismus entspringt bei Schopenhauer nicht nur einer naturphilosophischen, sondern auch einer höheren, metaphysischen Welteinsicht, infolge derer die jedem individuellen Bewußtsein wesentliche Subjektivität den einzelnen geneigt macht, sich zum "Mittelpunkt der Welt" zu machen und alles Geschehen letztlich "auf sich" zu beziehen. Gemäß Schopenhauers Willensmetaphysik gelangt der Weltwille[96] als "Urprinzip alles Seienden" in die Vereinzelung, in die Individuation, wenn er die Stufe von Bewußtsein und Erkenntnis erlangt.

Durch den Existenzgrund der Einzelwesen, Raum und Zeit, wird "das dem Wesen und dem Begriff nach Gleiche und Eine" (W I/157) in das Neben- und Nacheinander der Erscheinungswelt gedrängt, mit der bereits erwähnten unausweichlichen Folge von Entzweiung, Widerstreit, Kampf und Vernichtung, die zu als dem Leben immanenten Bestandteilen werden. Auf der höchsten Stufe der Individuation, dort wo die Natur von Vernunft begleitet ist, wird der Gegensatz und Widerstreit aber nicht gemildert, sondern im Gegenteil: das menschliche Individuum als erkennendes Subjekt erlebt die ganze übrige Welt außerhalb seines Organismus nur vorstellungshaft, also mittelbar, während es in der eigenen Existenz das Ansich der Welt gleichsam als die subjektive Bedingung und Voraussetzung der Existenz alles übrigen vorfindet. Durch dieses Phänomen bedingt erhebt sich das Individuum notgedrungen zum Mittelpunkt der Welt und sieht sich "als einen Mikrokosmos, der dem Makrokosmos gleich zu schätzen ist" an. Der Ausdruck dieses Verständnisses ist der Egoismus, der eigentlich nichts anderes als den innersten Widerstreit des Willens mit sich selbst zum Ausdruck bringt, weshalb "in dem auf den höchsten Grad gesteigerten Bewußtsein, dem menschlichen, [..] wie die Erkenntnis, der Schmerz, die Freude, so auch der Egoismus den höchsten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerstreit der Indivduen auf das entsetzlichste hervortreten [muß]" (W I/414f).
Der Egoismus ist nach dieser Darstellung leicht bis zum Übelwollen und zur Grausamkeit steigerbar, als den höchsten antimoralischen Hauptpotenzen, die moralischem Verhalten entgegenstehen und von denen völlig frei zu sein wahrscheinlich kein in der Endlichkeit verhaftetes Wesen behaupten kann.

---

[96] Der Wille bei Schopenhauer ist nicht eine Ursache der Welt, sozusagen ein anderer Ausdruck für das Absolute (Hegel) oder gar ein verschleierter Gottesbeweis; er erklärt auch nicht, *wie* die Welt enstanden ist, sondern allein *was* sie ist. Der Wille ist nicht der Grund der Welt, sondern der Ausdruck für die Deutung des Kerns und Wesens der Welt in jener Tiefe der Auffassung, die uns mit unseren Erkenntnismitteln maximal möglich ist.

2.1 Die Moraltheorie Schopenhauers

Schopenhauer stellt daher die Frage, ob in der Natur des Menschen neben der mächtigen und im empirisch-menschlichen Handlungsvollzug so unverkennbar wirksamen Kraft des Egoismus, die den Menschen stets in die Gefahr unmoralischer (= unmenschlicher) Verhaltensweisen setzt, auch eine Triebkraft aufzufinden ist, die als moralische Instanz in der menschlichen Natur gleichsam als wirksame Gegenkraft dem Egoismus entgegentreten kann. Mit kurzen Worten: Gibt es neben der naturwüchsigen Veranlagung zum Egoismus eine moralische Qualität in der menschlichen Natur, gleichsam eine ethische Gegenkraft, ein Prinzip der Moral?

Schopenhauer nähert sich der Lösung dieses Problems - der Mensch noch immer als Naturwesen ohne soziale Einwirkungen betrachtet - über eine Untersuchung der Grundstruktur menschlicher Handlungshorizonte an, in der er in einer auf dem höchsten Abstraktionsgrad geführten Analyse die grundlegenden Antriebe für menschliches Handeln herausfiltert. In einem allgemeinen Schema lassen sich diese leicht faßlich folgendermaßen darstellen:

	Wohl	**Wehe**
Eigenes		
Fremdes		

Auf Grund dieser Darstellung ist sogleich zu erkennen, daß von den vier Handlungsmöglichkeiten jene, die sich ausschließlich auf das eigene Wohl richtet und die, welche fremdes Leid zum Ziel hat, als moralisch irrelevante Handlungen ausscheiden. Der dritte mögliche Handlungsantrieb, der auf eigenes Wehe zielt, kommt entsprechend Aristoteles *volenti non fit iniuria*[97] für eine moralische Bewertung ebenfalls nicht in Betracht; logischerweise kann daher nur im vierten denkbaren Handlungsantrieb - dem, der fremdem Wohl dient - das eigentlich Moralische zu finden sein.

---

[97] "Dem, der es so will, geschieht kein Unrecht", nach Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, V. Kap. 15, 1138a. Dieser Gedanke scheint richtig, solange sich das, was einer (für sich) will, auch allein auf ihn bezieht und nur für ihn Auswirkungen hat. Wird allerdings durch eine gegen das eigene Wohlergehen gerichtete Handlung das Wohl anderer beeinträchtigt, würde die Verhaltensweise in den Status moralischer Relevanz und ethischer Bedeutsamkeit gelangen.

Um die Beweisführung seiner Handlungstheorie abzurunden, faßt Schopenhauer die allein existierenden Axiome, unter denen unsere Handlungen stehen müssen, zusammen. Sie lauten (E II/245):

1. Keine Handlung kann ohne zureichendes Motiv geschehen.
2. Ebensowenig kann die Handlung, zu welcher ein für den Charakter des handelnden ausreichendes Motiv vorhanden ist, unterbleiben, falls nicht ein stärkeres Gegenmotiv die Unterlassung notwendig macht.
3. Was den Willen bewegt, ist im weitesten Sinne das Wohl und Wehe überhaupt. Wohl und Wehe bedeutet einem Willen gemäß oder entgegen.
4. Folglich bezieht sich jede Handlung auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Wesen.
5. Dieses Wesen ist entweder der Handelnde selbst, oder ein anderer, dann passiv Beteiligter.
6. Jede Handlung, deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden selbst ist, ist eine egoistische.
7. Alles hier Gesagte gilt gleichermaßen auch für die Unterlassung solcher Handlungen, zu welchen Motiv oder Gegenmotiv vorliegt.
8. Egoismus und moralischer Wert einer Handlung schließen einander schlechthin aus.
9. Die moralische Bedeutsamkeit einer Handlung kann nur liegen in ihrer Beziehung auf andere.

Diese Betrachtung führt uns zu der auf den ersten Blick geradezu paradox anmutenden Einsicht, daß als das einer moralischen Handlung Eigentümliche und Charakteristische eben genau die Ausschließung jener Art von Handlungsmotivation anzuerkennen ist, durch welche normalerweise menschliche Handlungen hervorgerufen werden - nämlich die eigennützigen.

Die Aufdeckung eines egoistischen Motivs als des ausschlaggebenden Handlungsantriebes hebt daher den moralischen Wert einer Handlung gänzlich auf oder schmälert diesen zumindest. Als Kriterium für moralisch wertvolle Handlungen muß daher die "Abwesenheit aller egoistischen Motivation"(E II/244) erkannt werden. Handlungen von echtem moralischen Wert können nur jene sein, die *gegen* die Antriebe des Egoismus gesetzt werden und nicht (allein) auf das eigene Wohlsein abzielen.

Die Antwort auf die Frage nach jener mächtigen moralischen Triebkraft in der menschlichen Natur zeichnet sich damit immer deutlicher ab. Da durch

abstrakte Reflexion des Intellekts allein altruistische Handlungen nicht zustande kommen können, muß es eine urwüchsige, sozusagen *vorvernünftige* Tendenz in der Menschennatur geben, die solche Handlungsintentionen hervorruft - und als diese natürliche Grundlage für moralisches Verhalten erkennt Schopenhauer das *Mitleid* (moderner gesprochen: die Empathie, das Sich-Einfühlen in den anderen, das Verständnis und die Aufmerksamkeit für die Belange des Mitmenschen), welches uns das Wohlergehen des anderen und die Verhinderung seines Leidens zum unmittelbaren Motiv für eigene Handlungen werden läßt.

Für diesen Schritt ist nun die Überwindung des Egoismus auf seinem natürlichen Standpunkte Vorbedingung, also jene Aufhebung der ausschließlich subjektiv-egozentrischen Individuation, über die eingangs dieses Abschnittes ausführlich gehandelt wurde. Die Voraussetzung für moralisches Handeln ist also in einer Identifikation mit dem anderen, einer gewissen Aufhebung der gänzlichen Unterscheidung zwischen dem in der Welt handelnden *Ich* und dem *Du* zu sehen. Schopenhauer noch einmal selbst dazu: "Dieser Vorgang aber ist kein erträumter, oder aus der Luft gegriffener, sondern ein ganz wirklicher, ja, keineswegs seltener: es ist das alltägliche Phänomen des Mitleids, d.h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Teilnahme zunächst am Leiden eines andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens,[98] als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht. Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe" (E II/248).

Mit dem letzten Satz dieser Sequenz wird der Begriff der Gerechtigkeit eingeführt, der sich uns bei näherem Blick als eine der zwei unterschiedlichen Ausformungen offenbart, die das "ethische Urphänomen des Mitleids" annehmen kann: zum einen in dem Sinn, daß es jemanden abhält, einem anderen Leid zuzufügen; zum anderen in jenem höheren Maße, wo es, positiv leitend, zu tatkräftiger Hilfe und Unterstützung anhält. *Gerechtigkeit* und *Menschenliebe*, als die beiden Sphären des Mitleids, werden von Schopenhauer als moralische Kardinaltugenden aufgestellt, denen sich alle anderen denkbaren Tugenden subordinieren lassen.

---

[98] Schopenhauer spricht hier eindeutig und unmißverständlich den aktiven Gehalt seiner moralphilosophischen Konzeption an und verweist darauf - was seiner Mitleidsethik immer wieder zum (ungerechtfertigten) Vorwurf gemacht wurde - daß darunter keineswegs nur ein passives "Mitleiden" zu verstehen ist.

2.1.1. Die Stufe der Gerechtigkeit

Die Gerechtigkeit, als erste Stufe des Mitleids, trägt an und für sich noch rein *passiven* Charakter. Da Ungerechtigkeit oder Unrecht immer in der Verletzung eines anderen bestehen, liegt die moralische Grenze zwischen Recht und Unrecht, deren Erfassung Voraussetzung für freiwillig geübte Gerechtigkeit ist, ganz allgemein am Schnittpunkt zwischen der Bejahung des eigenen und der Verneinung des fremden Willens. Wer in der Bejahung seines eigenen Willens - auch dort wo kein Gesetz oder äußerer Druck ihn zwingt - nie so weit geht, den sich in einem anderen Individuum äußernden und bejahenden Willen zu verneinen - ist gerecht. Wer diesen verneint - tut Unrecht. Es ist zu ersehen, daß dem Gerechten das *principium individuationis* keine absolute Trennwand zwischen sich und den anderen mehr ist; und "durch seine Handlungsweise zeigt er an, daß er sein eigenes Wesen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an sich, auch in der fremden, ihm bloß als Vorstellung gegebenen Erscheinung wiedererkennt, also sich selbst in jener wiederfindet, bis auf einen gewissen Grad, nämlich dem des Nicht-Unrechttuns, d.h. des Nichtverletzens" (W I/460).

Ursprünglich, im natürlichen Zustand, sind wir alle zu Ungerechtigkeit und Gewalt geneigt, weil unser Egoismus, im principium individuationis verfangen, unsere Wünsche und Begehrungen unmittelbar in unser Bewußtsein treten läßt, während hingegen fremdes Leiden, welches durch unser ungerechte Handlungsweise hervorgerufen wird, nur mittelbar, im Wege der Vorstellung, in unser Bewußtsein tritt. Die Durchschauung der egoistischen Vereinzelung, der Form der Erscheinung, bildet den ersten Schritt zu moralischem Verhalten, weshalb als *gerecht* derjenige anzusehen ist "welcher jene bloß moralische Grenze zwischen Unrecht und Recht freiwillig anerkennt und sie gelten läßt, auch wo kein Staat oder sonstige Gewalt sie sichert" (W I/459).

Aus diesem ersten Grad des Mitleids leitet Schopenhauer die Maxime "neminem laede" (Verletze niemanden) als Grundsatz der Gerechtigkeit ab. Er drückt aber auch klar aus, daß nicht in jedem einzelnen Fall gerechten Handelns das Mitleid tatsächlich erregt werden muß, vielmehr geht "aus der ein für alle Mal erlangten Kenntnis von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung notwendig über andere bringt.. ..in edeln Gemütern die Maxime *neminem laede* hervor, und die vernünftige Überlegung erhebt sie zu dem ein für alle Mal gefaßten Vorsatz, die Rechte eines jeden zu achten" (E II/254). Diesem Vorsatz zufolge wirkt "in den einzelnen Handlungen des Gerechten, das Mitleid nur noch indirekt, mittels der Grundsätze" (E II/255), obgleich der

intuitive moralische Urquell des Mitleids stets bereit bleibt, zur Unterstützung und Belebung der Grundsätze hervorzutreten.

2.1.2. Die Stufe der Menschenliebe

Die Durchschauung des principium individuationis kann nun aber auch in jenem höheren Grade stattfinden, der zu "positivem Wohlwollen und Wohltun, zur Menschenliebe treibt" (W I/461). Diese Stufe zeichnet sich gegenüber der ersten durch den *positiven Charakter* ihrer Handlungen aus, indem diese den Handelnden nicht nur von der Verletzung des anderen abhalten, sondern ihn sogar antreiben, diesem zu helfen. In der selbstlosen Teilnahme am Schicksal des anderen liegt das Geheimnis der Menschenliebe, der αγαπη, caritas, als deren Maxime Schopenhauer das "omnes, quantum potes, juva" (Hilf allen, soviel du kannst) erkoren hatte.

Besonders eindrucksvoll für die Mächtigkeit dieser paradoxen Kardinaltugend der Menschenliebe ist folgende Bemerkung aus dem § 18 der Preisschrift *Über die Grundlage der Moral*: "Je nachdem nun teils jene unmittelbare Teilnahme lebhaft und tiefgefühlt, teils die fremde Not groß und dringend ist, werde ich durch jenes rein moralische Motiv bewogen werden, ein größeres oder geringeres Opfer dem Bedürfnis oder der Not des Andern zu bringen, welches in der Anstrengung meiner leiblichen oder geistigen Kräfte für ihn, in meinem Eigentum, in meiner Gesundheit, Freiheit, sogar *in meinem Leben* (Hervorhebung d. Verf.) bestehn kann" (E II/266f).

Betont zu werden verdient das Faktum, daß Unglück und Leiden geradezu als Bedingungen des Mitleids anzusehen sind. "Denn an dem Glücklichen als solchem nehmen wir nicht teil" und "keiner wird von andern Beweise echter Menschenliebe erhalten, so lange es ihm in jedem Betracht wohl geht" (E II/276f). Hierin erkennen wir eine Lebensweisheit Schopenhauers, mit der er bezweckt, uns vor Augen zu führen, daß "jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, kein gebrachtes positives Glück ist" und die Freuden in Wahrheit "nur negativer Natur sind und das Ende eines Übels" (W I/465). Daher kann zu Werken und Taten der Nächstenliebe immer nur die "Erkenntnis des fremden Leidens" bewegen, welches zu lindern das Ziel der moralischen Handlung sein wird. Mitleid ist für Schopenhauer kein moralisches Postulat, sondern Ausdruck einer starken Selbsterfahrung der Wesensidentität aller Erscheinungen. Wer Mitleid empfindet, dem ist "der Schleier der Maja durchsichtig geworden, und die Täuschung des principium

individuationis hat ihn verlassen. Sich, sein Selbst, seinen Willen erkennt er in jedem Wesen, folglich auch in dem Leidenden" (W I/462).

Für den Zweck unserer Untersuchung nicht von vorrangiger Bedeutung sei der Abrundung der Darstellung wegen erwähnt, daß die Sphäre des Mitleids in letzter Konsequenz bis zum Kern von Schopenhauers Metaphysik führt, nämlich der Verneinung des Willens zum Leben, als der höchsten "Selbsterkenntnis" zu der der individuelle Wille des vernunft- und erkenntnisbegabten Lebewesens fähig ist. Von der Mitleidsethik gelangen wir direkt zur Mystik der Verneinung und Askese.

Dieses beschriebene Phänomen verkörpert den "Übergang von der Tugend zur Askesis" und mündet in die oben beschriebene vierte Triebfeder des Handelns, die das eigene Wehe will. In diesem Stadium genügt es dem Individuum nicht mehr, den Nächsten wie sich selbst zu lieben und für ihn soviel zu tun, wie für sich selbst; "sondern es entsteht ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt" (W I/470). Das Ideal solcher Erscheinung ist der Heilige, der in ethischer Hinsicht "Geniale" (W I/489), den das Leben im ganzen, als Leiden aufgefaßt, zur völligen Resignation bringt und in einen Zustand versetzt, in dem er sich, da er den in seiner Person erscheinenden Willen verneint, auch der Verneinung seines Willens durch andere *nicht* widersetzen wird.

Mit seiner Mitleidslehre steht Schopenhauer in der humanistischen Tradition Jean-Jacques Rousseaus,[99] dessen Mitliedsgedanken er aufgreift und in den Gesamtzusammenhang einer philosophischen Lehre stellt. Infolge seiner Willensmetaphysik erstreckt sich seine Ethik konsequent auf alle Erscheinungsformen der Natur und bezieht insbesondere - was Schopenhauer häufig und mit Nachdruck betont - die Tierwelt mit ein.

Schopenhauers Mitleidsethik ist mit recht als "praktische Mystik" (Lütkehaus) bezeichnet worden. Der erste Schritt zu ethisch wertvollem Verhalten geschieht mit der Durchschauung, oder besser, Überwindung des principii individuationis und trägt keine egoistischen, auf eigenen Vorteil bedachten Züge mehr an sich. Ethisches Verhalten im Sinne Schopenhauers liebäugelt nicht mit Belohnungen und Verheißungen für moralisches Tun; weder im

---

99 Schopenhauer beruft sich ausdrücklich auf Rousseau und zitiert ihn zur Bestätigung für sein dargelegtes Fundament der Moral in E II/285ff.

Diesseits, noch im Jenseits: Es ist im wohlverstandenen Sinne selbstlos. Die Mitleidsethik als homogener Bestandteil einer pessimistischen Gesamtmetaphysik erwartet aber auch keine historische Überwindung des leidensvollen Zustandes dieser Welt und steht damit in völliger Kongruenz mit der geschichtsfeindlichen Grundtendenz der Schopenhauerschen Philosophie. Die Perspektive dieser Ethik ist ergo keine fortschrittlich-zukunftsbezogene, sondern eine bewahrend-unveränderliche, die zwar zur Linderung des Leids und zum Kampf gegen Ungerechtigkeit und unreflektierten Egoismus aufruft, gleichzeitig aber entschieden feststellt, daß Leid, Qual, Niedertracht, kurz, die antimoralischen Antriebe schlechthin, der Welt immanent sind und die Aufhebung dieses Zustandes, die Verwirklichung innerweltlichen Heils, nicht in unserer Disposition steht.

Aber noch eine metaphysische Betrachtung ist vonnöten. So sehr dieses Mitleid als natürliche Orientierungs- und Handlungstendenz auch im Wesen des Menschen verankert sein mag, bleibt es selbst für Schopenhauer ein Mysterium, etwas "wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann, und dessen Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln sind" (E II/269). Es ist etwas, wovon der schillernde Biograph Schopenhauers und Wittgensteins, Rüdiger Safranski, sagt: "Es [das Mitleid, Anm d. Verf.) ist eine Art Seinsverbundenheit, die höher ist denn alle Vernunft der Selbstbehauptung".[100]

Zum besseren Verständnis sei aber folgende Stufenfolge skizziert, die der anschaulichen Erfassung von Schopenhauers metaphysischem Denken dienen und uns die Einordnung der ethischen Kategorie Gerechtigkeit erleichtern soll. Stark vereinfachend läßt sich Schopenhauers metaphysisches System in moralphilosophischer Absicht in der Abfolge der ontologischen Stufen

Egoismus - Gerechtigkeit - Menschenliebe - *Askese*

darstellen.

Prinzipiell sind die ersten drei Stufen der Sphäre der Willens (=Lebens= Leibes)bejahung zuzuordnen und erst die vierte markiert jene Sphäre, in der eine beträchtliche Reduzierung bzw. überhaupt Verneinung des Willens zum

[100] Rüdiger Safranski, Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie, Hamburg 1990, S. 475.

Leben vorliegt. Der Egoismus erstreckt sich als allgemeines Lebensprinzip zwar über alle Stufen, erscheint auf der ersten ungehemmt, beginnt sich auf der Stufe der Gerechtigkeit aus Respekt vor der Willensbejahung des anderen einzuschränken, setzt auf der dritten Stufe diese Steigerung der Eigenbeschränkung bis zur Beförderung des fremden Willens und Wohlergehens fort und kann schließlich auf der letzten Stufe in jenen Zustand gelangen, in der er auf der Höhe eines quietistischen Ideals der Weltverneinung völlig erlischt.

Ich ordne daher die ersten drei Stufen der Sphäre der Willensbejahung und somit der natürlichen Lebenswirklichkeit zu und die weiterführende Untersuchung wird zeigen, daß insbesondere diese lebenszugewendeten Stufen kein Mysterium für die menschliche Vernunft darstellen und eine Bestätigung auch aus dem rational-dikursiven Denken zu erwarten haben. Zuvor jedoch noch einige Anmerkungen zum scheinbaren Widerspruch zwischen Lebensbejahung und der Lebensüberwindung als Erscheinungsformen ein und desselben Welterlebens.

2.1.3. Exkurs zum scheinbar unlösbaren Widerspruch zwischen Weltverachtung (Willensverneinung) und Lebenswirklichkeit

Die bisherige Betrachtung führte uns als Grundzug der Schopenhauerschen Lehre einen Seinsdualismus vor Augen, der sich im Spannungsverhältnis zwischen der Lebenswirklichkeit der Welt als Vorstellung und der überrealen Höhe eines sittlichen Ideals manifestiert. In moralphilosophischer Hinsicht wurde diese Spannung durch das oben skizziierte Stufenmodell veranschaulicht.

Die dualistische Seinsspannung in Schopenhauers System, die auf der Stufe der Menschenliebe spürbar wird, gelangt auf der Höhe des quietistischen Ideals der Weltverneinung zur deutlichsten Erkennbarkeit, wodurch sich in der Entwicklung der Gedankengänge ein scheinbarer Widerspruch zwischen dem irrationalen und unablässigen Drängen des Willens einerseits, und seiner erkenntnisgeleiteten Verneinung durch das allein vernunftbegabte Wesen, den Menschen, andererseits, zu offenbaren scheint. Die Differenz zwischen der Erscheinungswelt, in der, eingebunden in die Erkenntnisformen des principium individuationis, ein beständiges Drängen und Fortschreiten vorherrscht, und der Welt jenseits der Erscheinung, der Welt zunächst der Ideen, dann der Durchschauung und schließlich der Überwindung des Prinzips der Vereinzelung, wird augenscheinlich. Wir haben es mit zwei

Welten zu tun, von denen die erste *in* der zweiten statthaben, gleichsam in diese interferieren soll.

Die Welt des Wollens und Begehrens, des Egoismus und des Optimismus, trifft, in ein und demselben Welterklärungsmodell, auf eine Welt, in der die Erkenntnis vorherrscht, daß diese Welt und dieses Leben im gesamten besser nicht wäre, als daß es sei, und in der der einzige Fortschritt in der Erkenntnis besteht, daß besser nicht fortgeschritten würde. Noch dazu ist die Welt auf dem gewöhnlichen Standpunkt, unser gewohntes Dasein, in all der Nichtigkeit seines Strebens und Fortkommens, das minderere, und der zweiten Welt, mit ihrer Losgelöstheit vom Lebenswillen und dem typischen Weltordnungsdenken, die paradoxerweise den höheren Daseinsrang einnimmt, nachgereiht. Das Leben auf dem gewöhnlichen Standpunkt ist ein Irrtum, der wirkliche Sinn liegt auf der metaphysisch-ethischen Ebene.

Um Mißverständnissen vorzubeugen muß unmißverständlich festgehalten werden, daß diese dualistische Spannung eindeutig auf einem metaphysischen Monismus beruht, in dem sich Geist und Materie, Seele und Welt, Wille und Vernunft, nicht als gänzlich unterschiedene Seinskategorien gegenüberstehen, sondern vielmehr ein und derselben Wurzel entstammen.

Aber trotz allem ist dieser dualistische Seinsknoten in Schopenhauers Philosophie mitsamt der auf ihm angeblich beruhenden Antinomie nur ein scheinbarer. Der Dualismus ist zwar unzweifelhaft vorhanden, aber auflösbar. Und wir müssen nicht auf Schopenhauers Leben zurückgreifen oder ihn selbst zu Hilfe nehmen, um mit diesem Problem zu Rande zu kommen. Beim aufgezeigten Gegensatz handelt es sich nicht um eine Antinomie - also einen für unsere *theoretische Vernunft* nicht mehr weiter auflösbaren Gegensatz zwischen zwei scheinbar gültigen Sätzen - , sondern um eine für unsere *praktische Vernunft* nicht lösbare sittliche Aufgabenstellung. Lebenspraktisch kann ich mich der Askese zuwenden - oder nicht. Aber warum sollte unsere theoretische Vernunft nicht ruhig einsehen, was der ganze Mensch nicht zu verwirklichen imstande ist?

Wir haben uns in Erinnerung zu rufen: Schopenhauer stellt mit seinem metaphysisch-sittlichen Ideal kein Postulat auf, welches es für uns durch vernünftige Einsicht und dementsprechendes Handeln zu erreichen und zu verwirklichen gilt; er führt uns lediglich zur Erkenntnis, daß am tiefsten, erhabensten Punkt unseres Daseins die Verneinung eben desselben steht, oder, anders ausgedrückt, unser Dasein wesentlich negativ angelegt ist. Aber

dies ist keine intellektuelle Konsequenz, nicht das Werk vernünftiger Einsicht. Wem die Gnade *intuitiver Ergriffenheit* zuteil wurde, der wird in seinem praktischen Lebenswandel, in seinem ganzen Tun und Lassen, diesen einsichtsvollen Zustand verwirklichen. Wir können rein begrifflich die Gedanken nachvollziehen, aber die Bekehrung, die in Leibesaktion und Lebensführung sich niederschlagende Erkenntnis, die radikale Konsequenz, bleibt ohne Hinzutreten willensbedingter, vorvernünftiger, überrationaler Momente aus.

Aber muß das Denken stets im Handeln aufgehen? Nietzsche drückt den Gedanken aus, daß es besser sei, gewisse Wahrheiten nicht verwirklichen zu wollen; zumindest nicht um jeden Preis. Warum sollten wir immer nur denken dürfen, was wir auch glauben, leben zu können! Und steckt dahinter nicht eine immense Gefahr? Können wir nicht vielmehr in dem uns allen aufgegebenen "Erkenne dich selbst", dem Aufspüren unserer Grenzen im physischen, intellektuellen und moralischen, den Blick darüber hinaus wagen - und ist dieser Blick nicht ein sehr heilsamer? Es gibt mehr als nur lebbare Wahrheiten. Ein Satz, für den Schopenhauer selbst einen Beweis liefert, indem er gegenüber seinem Gesprächspartner Frauenstädt äußerte: "Ich habe wohl gelehrt, was ein Heiliger ist, bin aber selbst kein Heiliger" (Ge/127).

Wir können, behaupte ich, auch im Bewußtsein unseres "Lebenwollens" die negativen Momente unseres Daseins erkennen, ohne uns diesen hinzugeben. Vielmehr haben wir von diesem Blick Läuterung zu erwarten und er wird uns vor Fanatismus, diesseitigen Heilserwartungen und verhängnisvollen Projektionen bewahren. In dieser Hinsicht kann Erkenntnis und vernünftige Einsicht sehr viel bewerkstelligen und uns zumindest bis zur zweiten Stufe der Moralität führen, uns diese erfahrbar machen, wenn nur irgend ein Quäntchen dafür empfänglicher Charakterstruktur vorhanden ist.

Bis zur Stufe der Menschenliebe kann durch Reflexion und vernünftige Darlegung etwas bewirkt werden, wenngleich uns Vernunft allein nicht zur Willensverneinung führen kann. Aber wir müssen Schopenhauers metaphysischen Pessimismus nicht bis zum Ende mitgehen, um seine Philosophie akzeptieren zu können. Weltimmanenz und Welttranszendenz ruhen versöhnt in unserem Verständnis auch dann, wenn die praktische Lebensbewältigung ausschließlich in der weltimmanenten Sphäre vor sich geht.

Obwohl wir die existentielle Spannung in Schopenhauers Metaphysik für unser Wirklichkeitsverständnis aufgelöst haben, scheidet die Stufe der Verneinung des Willens, der Archetypus des Asketen, für unsere weitere Betrachtung aus. Vor der vierten Ebene der Schopenhauerschen Seinslehre muß jede Untersuchung, die sich der Lösung weltimmanenter Vorgänge verschrieben hat, haltmachen. Jedem, der zum Zustand der eigenen Willensverneinung gelangt ist, werden von außen herangetragene Einflüsse, die diesen Verneinungsvorgang verstärken, willkommen und nicht Grund zur Auflehnung, sondern zur Duldung sein. In diesem Stadium der Welttranszendenz ist das Verhalten von Menschen nicht mehr mit den rationalen Maßstäben innerweltlichen Selbstbehauptungsstrebens zu messen. Wer den Schritt von der Tugend zur Askesis getan hat, wird "durch stetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu töten" versuchen, da er diesen "als die Quelle des eigenen und der Welt leidenden Daseins erkennt und verabscheut". Wenn dann endlich, durch anhaltende Mortifikation des Willens, der Tod sich einstellt "der diese Erscheinung jenes Willens auflöst, dessen Wesen hier, durch freie Verneinung seiner selbst, schon längst, bis auf den schwachen Rest, der als Belebung dieses Leibes erschien, abgestorben war; so ist er, als ersehnte Erlösung, hoch willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Andern, bloß die Erscheinung; sondern das Wesen selbst ist aufgehoben, welches hier nur noch in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Dasein hatte; welches letzte mürbe Band nun auch zerreißt. Für den, welcher so endet, hat zugleich die Welt geendigt" (W I/473).

Die Ebene der höchsten Einsicht, für die "das beneidenswerte Leben gar vieler Heiligen und schöner Seelen unter den Christen, und noch mehr unter den Hindus und Buddhaisten, auch unter anderen Glaubensgenossen" (W I/474) Zeugnis abgibt, bleibt somit der ferneren Untersuchung enthoben. In der Anerkennung und Ehrfurcht vor der trefflichen ethischen Gesinnung asketischer Persönlichkeiten gewinnen wir die Erkenntnis, daß die "bedeutsamste Erscheinung, welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Welteroberer ist, sondern der *Weltüberwinder* (Hervorhebung d. Verf.)" (W I/477), und müssen akzeptieren, daß die ontologische Stufe der Askese für die Beurteilung der dieser Arbeit zugrundeliegenden Fragestellung ausscheidet.

Im Wissen um dieses metaphysische Phänomen können wir uns - beruhigt und gefestigt - auf den Bereich weltimmanenter Lebensbewältigung beschränken, im Rahmen dessen die Lösung gegenständlichen Problems

gesucht werden muß. Wir werden daher im weiteren Fortgang der Untersuchung die "ethisch geniale" Stufe der Askese und Weltverneinung ausklammern und uns auf die weltimmanente Ethik der Gerechtigkeit konzentrieren, aber auch die Menschenliebe, als praktisches Phänomen der Lebenswirklichkeit, das noch nicht den Totalcharakter der Willensverneinung angenommen hat, in unsere Überlegungen an passender Stelle einbeziehen.

Wie Schopenhauer stellt auch der jüngst verstorbene Philosoph *Emmanuel Levinas* die Frage, ob das Ethische im konkreten Sein selbst unmittelbar und unumgänglich evident ist und ob es möglich ist, die ethische Sprache des Seins zu vernehmen und zu verstehen. Völlig im Sinne unserer Bemühungen um ein plausibles und akzeptables Konzept moralphilosophischer Grundlegung legt Levinas einen Entwurf vor, der aus der uns umgebenden Wirklichkeit phänomenologisch hervorgeht und - geistig wie sprachlich - der mentalen Stimmung unserer Zeit in hohem Maße Rechnung trägt. Darüber hinaus weist sein System bezüglich des Grundgedankens überraschende Parallelen und Bestätigungen zu Schopenhauers Moralkonzeption auf. Levinas geht von der These aus, daß das Sein des Menschen im theologischen Sinne ursprünglich *atheistisch*, im *ethischen* Sinn egoistisch ist; der Mensch lebt nicht nur, als wenn es Gott nicht gäbe, er lebt auch von der Welt und dem anderen absolut getrennt. Genau diese Verstrickung in die Isoliertheit der menschlichen Existenz wirft die Frage auf, wie der Atheismus des Seins und der Egoismus in der Beziehung zum Mitmenschen überwunden werden können? Levinas geht der Frage nach, ob es wirklich nichts anderes gibt als das isolierte Leben und ob uns jeder Zugang zum anderen verwehrt ist. Für ihn gilt es in der Welt der Endlichkeiten und Totalitäten ein Phänomen aufzufinden, das nicht auf das Ich reduziert werden kann und der Suche nach der Idee des Unendlichen gerecht wird. Nach Levinas Auffassung kann dieses Unendliche nicht Objekt meines Denkens werden, aber es ist erfahrbar. Die "Intuition des Unendlichen" nennt Levinas das metaphysische Verlangen, das nach der Überbrückung der Relation zwischen dem Menschen und dem Unendlichen strebt.

Die Art und Weise, wie Levinas den Primat der Ethik zum Ausdruck bringt, ist für den hier entwickelten Kontext höchst aufschlußreich. Er entwickelt die Theorie, das das Anders-Sein des Unendlichen, das Anders-Sein Gottes, sich im Antlitz des anderen Menschen manifestiert. Es ist ein unbegreifliches Mysterium, daß ich Gott, dem Unendlichen, nur in der Beziehung zum Anderen begegnen kann; außerhalb dieser Sphäre des Ethischen ist jedes transzendente Verhältnis illusorisch. Der Andere manifestiert sich als

Signifikation des Unendlichen und in der Begegnung mit ihm bekommt das Leben erst seine Bedeutung und seinen Sinn. Der Andere ist bei Levinas nicht mein Feind, der mich, wie bei Sartre der Fall, meiner Freiheit beraubt; im Gegenteil, für Levinas ist er derjenige, der meiner Freiheit eine Richtung und einen Sinn gibt.

Wie bei Schopenhauer führt auch hier die Struktur des Interpersonalen zu einer inhaltsvollen Ethik, die von ihrer Beschränkung auf mikro-ethische Beziehungen auf die makro-ethische Dimension ausgedehnt und angewendet werden sollte. Und noch eine bemerkenswerte Parallele im Denken Schopenhauers und Levinas': Das Ethische darf, Levinas zufolge, nicht begriffsmäßig aufgefaßt werden. Die abstrakten Beziehungen zu den menschlichen Wesen bringen nicht automatisch ein ethisches Verhältnis zustande. Natürlich bedeutet die Intentionalität des allgemein-menschlichen Bewußtseins bis zu einem gewissen Grade eine Aufgeschlossenheit für die anderen; sie werden, im abstrakten Sinne, ins Auge gefaßt, thematisiert, beurteilt. Das Intentionale wird aber dann erst zum Ethischen, wenn sich die Relation zum anderen von einem Subjekt-Objekt-Verhältnis zu einem Subjekt-Subjekt-Verhältnis wandelt, ganz im Sinne von Kierkegaards für die Ethik äußerst wichtigen These: "Die Subjektivität ist die Wahrheit".[101]

3. Würdigung und Relevanz der Ergebnisse für die Untersuchung

Ein kurzer Rekurs auf die vorgestellten Ethik-Modelle des zeitgenössischen Diskurses zeigt zumal vor dem Hintergrund der zuletzt entwickelten Perspektive, daß nach Auffindung dieses schlechthin höchsten, durch nichts substituierbaren moralischen Minimalkriteriums der Gerechtigkeit nach der *egoistischen* auch die *utilitaristische* Position der *intuitiven* wie *diskursiven* Übermacht des Gerechtigkeitsprinzips weichen muß - das Prinzip Wohlergehen, ob individuell oder kollektiv angesetzt, kann niemals als ein unbedingtes Moralkriterium formuliert werden, welches prinzipiell durch keinen höheren Wert mehr überbietbar wäre.

Aus der überblicksartigen Darstellung der zeitgenössischen ethischen Theorien und ihrer kurzen Würdigung stechen zwei Aspekte besonders

---

[101] Vgl. für eine nähere Befassung mit Levinas' Ethik: Emmanuel Levinas, *Die Spur des Anderen*, München 1983, besonders S. 209-235; ders., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989; Frans van Raalten, *Versuch zu einer neuen Grundlage der Ethik*, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie I, Berlin 1969, S. 245-268.

hervor, die es im Hinblick auf den Weitergang der Untersuchung, nochmals besonders herauszustellen und zu betonen gilt - die *Gerechtigkeit* und der *Diskurs*.

a) Aus der Sicht rationaler Deduktion wurde bei Rawls die Gerechtigkeit zum normativen Kardinalaspekt der Ethik, zum unumgänglichen Kriterium für jeden Anspruch, der dem Gedanken der Moralität entsprechen will. Die Kategorie der Gerechtigkeit wird damit auch zum einzigen Parameter, der mit den Rechten des Subjekts und der Vorrangstellung des Individuums und seines Selbstbestimmungsanspruches, aber auch mit dem Leitbegriff der modernen Philosophie, der Freiheit, in Einklang steht.

   Rawls liefert mit seiner rationalen Deduktion - nachdem der Utilitarismus die Kriterien, die an eine normative Moraltheorie zu stellen sind, nicht erfüllen konnte - jene Schlüsselkategorie einer Moraltheorie, die zufolge ihres hohen Abstraktionsgrades und ihrer Allgemeingültigkeit auf alle empirisch-praktischen Situationen anwendbar bleibt und somit das wesentlich Materiale, den "Inhalt" einer normativen Ethikkonzeption verkörpert.

b) Die Theorien von Habermas und Kohlberg lieferten gleichsam zu dem der Vernunft sehr einleuchtenden Gerechtigkeitsbegriff den formalen Aspekt einer Moraltheorie. Ihre Ansätze können kein Moralprinzip, keine materiale ethische Richtschnur liefern, die moralisch relevantes Handeln unmittelbar anleiten und orientieren könnte, sind aber von großer Bedeutung, was die Vermittlung von ethischen Werten, Normen und Theorieaspekten betrifft. Sie liefern zwar keine normativen Leitgedanken für moralische Urteile, eröffnen aber - aus rationaler wie empirischer Sicht - die Aussicht darauf, daß im moralischen Bewußtsein des einzelnen eine Weiterentwicklung möglich ist und Impulse im Sinne ethischer Reifung und Bildung sinnvollerweise gegeben werden können, wenn nicht müssen. Der Diskurs kann moralisches Denken stimulieren und Einsichten wecken, wohl mit dem Ziel, moralisches Wohlverhalten nicht aus gesetzlichem Zwang, sondern aus innerer Einsicht zu erzielen.

   Damit nähren diese Theorien aber auch die Hoffnung, daß ein dem Reininger'schen Gedanken vom "höheren Menschentum" entsprechendes, reiferes moralisches Denken, Urteilen und Handeln entwickelt werden kann.

Neben der rationalen Würdigung auf Basis des menschlichen Naturzustandes (original position) hat der moralphilosophische Leitbegriff der Gerechtigkeit in der Moraltheorie Schopenhauers schließlich auch seine metaphysische Plausibilitätserklärung erfahren. Der rational deduzierte moralphilosophische Theorieaspekt konnte damit einer empirisch fundierten metaphysischen Prüfung standhalten, wodurch der unumstößliche Leitbegriff einer normativen Moralkonzeption aufgefunden scheint, der sich im Sinne der in der Einleitung gegebenen Darlegung in allen Daseinsaspekten und Lebensphänomenen bewähren und einen normativ-ethischen Befund zu verkörpern imstande ist, welchem jenseits kultureller, religiöser und politischer Schranken invariante Gültigkeit zukommen müßte.

4. Der Begriff des Rechts

Infolge der bis hierher gewonnenen Erkenntnisse und Einsichten ist es nur logisch und konsequent, wenn wir auch den Begriff des *Rechts* - wie dies wiederum Schopenhauer tut - zunächst nur als *Negation* des unabweisbar Positiven, dem die allein ursprüngliche Kraft der Faktizität im Weltgeschehen zukommt - dem *Unrecht* - ansehen. Gemäß unserer Darstellung ist ja der bereits hinlänglich dargelegte, allen Individuen einwohnende Egoismus als primärer und im ungeläuterten Zustand des Bewußtseins übermächtiger Handlungsantrieb jederzeit geneigt *Unrecht*, d.i. ganz allgemein ausgedrückt die Verletzung eines anderen bzw. von anderen, zu begehen.

Philosophisch ausgedrückt tritt Unrecht dann ein, wenn die Lebensentfaltung eines Individuums durch ein anderes beeinträchtigt wird, ohne daß eine äußere Notwendigkeit dafür vorhanden wäre. Die Beeinträchtigung entspringt also beim Unrechtsakt nur einer egozentristischen Tendenz, einer übermäßigen Bejahung des eigenen Willens. Die Verletzung, als ausgeübtes Unrecht, kann natürlich *physische* Komponenten - die körperliche Integrität oder auch das Eigentum einer Person - aber auch *immaterielle* Faktoren wie Freiheit oder Ehre betreffen.

Auf dieser abstraken Ebene ist leicht einzusehen, daß die Rechte aller Menschen gleich sind. Jeder hat das Recht in seiner Willens- (Leibes-, Lebens-) bejahung nicht eingeschränkt zu werden; niemand hat das Recht, andere in ihrer Lebensbejahung zu behindern.

Im Ergebnis scheint nicht der geringste Widerspruch zu Kants Rechtsauffassung zu bestehen, wenn dieser sagt: "Das Recht ist also der

Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann"; und weiters: "Wenn also meine Handlung oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so tut der mir unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hindernis (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen".[102]

Diese an Schopenhauers und Kants Rechtsdenken angelehnte Betrachtungsweise führt uns zu der eminent bedeutsamen Einsicht, daß der Grundcharakter und der Ursprung des Rechts ein *moralischer* ist, der metaphysisch gewendet darauf beruht, daß "in jedem derselbe Wille zum Leben, auf der gleichen Stufe der Objektivation, sich darstellt". Allgemein philosophisch sind daher auch die Menschenrechte leicht festzulegen: "Jeder hat das Recht, alles das zu tun, wodurch er keinen verletzt" (P II/262).

Inhaltlich differenziert sich der Rechtsbegriff in der Lebenswirklichkeit natürlich aus, weil "das Eigentum, wie auch die Ehre, welcher jeder, mittelst seiner Kräfte, sich erwirbt, [...] sich nach dem Maße und der Art dieser Kräfte [richtet] und gibt dann seinem Rechte eine weitere Sphäre". Die (inhaltliche) Gleichheit endet hier also, obwohl der in diesen Dingen "besser Ausgestattete, oder Tätigere, [...] durch größeren Erwerb, nicht sein (formales/Anm. d. Verf.) Recht, sondern nur die Zahl der Dinge, auf die es sich erstreckt [erweitert]" (ebenda/263).[103] Nun gilt es noch einen denkbaren Einwand zu zerstreuen, der sich darauf bezieht, daß aus dem Gesagten zwingend zu folgen scheint, daß jedes Unrecht ein positiver Akt, ein Angriff, eine Tat sein müsse. Tatsächlich gibt es allerdings Handlungen, deren bloße Unterlassung allein genügt, um Unrecht zu begehen, und dies sind die Handlungen aus *Pflicht*, die als Handlungen definiert werden können "durch deren bloße Unterlassung man einen anderen verletzt, d.h. Unrecht begeht" (E II/260).

Dieser philosophischen Darstellung zufolge sind Unrecht und Recht zunächst moralische Bestimmung, deren Bedeutung eine grundlegende und

---

102 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S. 67 [230-231].

103 Dieser Gedanke nimmte grundsätzlich Rawl's Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß vorweg. Rawls erstes Prinzip der Verteilung der Primärgüter regelt die formale Gleichheit aller Menschen, während das zweite Prinzip besagt, daß Ungleichheiten, die über die Grundfreiheiten hinausreichen, moralisch legitim sein können (Vgl. mit Kapitel II, Abschnitt 1.2., S. 50f).

naturrechtliche ist, die sich auf den "Menschen als Menschen" und (noch) nicht auf den Menschen als Staatsbürger bezieht. Diese Perspektive eröffnet eine fundamentale Zugangsmöglichkeit zur Thematik, unabhängig von aller positiven Gesetzgebung und sozial-gesellschaftlichen Überbauung.

Es läßt sich also ein von empirischen Gegebenheiten unabhängiges Recht auffinden, eine *reine* Rechtslehre, die sich auf die Intentionalität, auf den Gesinnungsgehalt einer Handlung bezieht und als ethische Disziplin auftritt. Die Aufgabe dieser reinen Rechts- und Morallehre bestünde daher darin, jene Grenze festzulegen, bis zu welcher ein Individuum (eine Gemeinschaft, eine Sozietät, ein Staat) seine Lebensgestaltung vorantreiben kann, ohne diejenige eines anderen zu verneinen (zu stören) und die Bestimmung jener Handlungen, die in Überschreitung dieser Grenze als unrechtmäßig einzustufen wären und die auch - ohne moralisches Unrecht zu begehen - abgewehrt und zurückgewiesen werden dürfen. Die moralische Legitimität dieser Abwehr entspringt dabei einer Überlegung, die uns eine einfache Vernunftüberlegung *a priori* an die Hand gibt, nämlich: "causa causae est causa effectus",[104] was nichts anderes besagt, als daß alles, was der dem Unrecht Ausgesetzte tun muß, um den Unrechtsakt des anderen abzuwehren, dieser sich selbst zuzuschreiben hat; er also selbst die Ursache für eine - an und für sich moralisch unrechtmäßige Handlung - ist, die durch diese ursächliche Verknüpfung in den Stand moralischer Rechtmäßigkeit erhoben wird.

Diese Schlußfolgerung bringt die naturrechtliche Begründung des Notwehrrechts auf den Punkt: Eine Abwehrhandlung, isoliert betrachtet Unrecht, wird durch ihre Beziehung auf die Handlung eines anderen zum (moralischen) Recht. Sowohl durch den Anlaß, der sie hervorruft, als auch durch das Motiv, infolgedessen sie geschieht, wird die Handlung gerechfertigt.

Im primären Blickpunkt der moralischen Bestimmung des Rechts steht zwar unverkennbar der innere Gesinnungsgehalt einer Handlung - die Frage nach dem Unrecht-*Tun* - und *nicht* nach dem Resultat einer Handlung - die Frage nach dem Unrecht-*Leiden,* trotzdem stellt dieser naturrechtliche Zugang keine einseitige Gesinnungsethik dar, die in der Handlungsintention nicht auf den empirischen Erfolg Rücksicht nähme. Die Einzelentscheidung ist stets mit einem äußerlichen Ergebnis verknüpft und steht in einem interaktiven

---

104 Die Ursache einer Ursache ist auch die Ursache ihrer Wirkung (E II/257f).

Zusammenhang, der entweder mit dem Wohl eines Mitmenschen, der Gemeinschaft oder dem Wohle des Staates zu tun hat.

Die handlungsbestimmende Dimension moralrelevanter Entscheidungen ergibt sich für den einzelnen aus einem sozialen, gesellschaftlichen oder politischen Bezugsrahmen. Allerdings - das soll die Gerichtetheit auf den inneren Gesinnungsgehalt ausdrücken - wird durch ein Ausbleiben des Handlungserfolges, etwa verursacht durch Zufall oder äußere Faktoren, die in der Handlung nicht berücksichtigt werden konnten, der moralische Wert der Handlung nicht geschmälert. Das Bedauern über das Ausbleiben des Handlungserfolges ist nicht von derselben moralischen Qualität, die sich im Gewissensbiß und der Reue ausdrückt, wenn dem Handelnden seine unmoralische Intentionalität zu Bewußtsein gelangt.

Da uns die Kenntnis der Totalität aller empirisch möglichen Handlungen mitsamt den diesen zugrundeliegenden subjektiven Handlungsintentionen aber nie gegeben ist, kann die naturrechtliche Grenze zwischen Unrecht und Recht stets nur philosophisch-abstrakte Grundlage für die Festlegung ethisch gerechtfertigter positiver Gesetzesvorgaben bleiben, oder dem einzelnen Individuum als intersubjektiver Maßstab für die Grenzen und die moralische Bewertung des eigenen Handelns dienen.

5. Der ethische Leitbegriff der Gerechtigkeit am Schnittpunkt von Recht und Unrecht und die moralische Dimension der Abwehr von Unrecht

Ungerechtigkeit oder Unrecht sind infolge der bisherigen Erkenntnisse nur in der Beeinträchtigung oder Verletzung eines anderen zu denken. Die moralische Grenze zwischen Recht und Unrecht, deren Erfassung Voraussetzung für freiwillig geübte Gerechtigkeit sein muß, kann daher nur - in höchster Verallgemeinerung und wiederum in der Terminologie Schopenhauers ausgedrückt - am Schnittpunkt zwischen der *Bejahung* des eigenen und der *Verneinung* des fremden Willens liegen.

Wer in der Bejahung seines eigenen Willens, also seines gesunden Lebensegoismus - auch dort wo kein Gesetz oder äußerer Druck ihn zwingt - nie so weit geht, den sich in einem anderen Individuum äußernden und bejahenden Willen zu verneinen - ist gerecht. Wer den Willen des anderen unter diesen Voraussetzungen verneint - tut Unrecht.

Aus diesem Zusammenhang leitet Schopenhauer - wie oben näher ausgeführt - den Grundsatz der Gerechtigkeit, als jenes Minimalerfordernis, das für moralrelevantes Verhalten eingefordert werden muß, ab und trifft sich übrigens an diesem entscheidenden Argumentationspunkt des Gerechtigkeitsgrundsatzes als dem elementaren Begründungsprinzip der Ethik mit der Handlungstheorie von Kants praktischer Vernunft, dem Sittengesetz, dessen vor allem dritte Formulierung des Kategorischen Imperatives das deduzierte Minimalkriterium für Moralität bestätigt. Diese lautet: "Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest".[105]

Die Klärung dieses Zusammenhanges auf der hier vorliegenden moralphilosophisch-individuellen Ebene ist als unerläßliche Voraussetzung dafür anzusehen, die Frage nach der Gerechtigkeit, wie dies später erfolgen wird, auf die zwischenstaatliche Ebene zu transferieren, auf der wir uns auch der Gewaltfrage im internationalen Kontext zuwenden werden.

Der Begriff des Rechts als abgeleiteter vom Unrecht, als bloße Negation des Unrechts, wird am augenscheinlichsten in jenen Fällen, in denen das von einer Seite geübte Unrecht - das von Täuschung und Lüge bis zu physischen und psychischen Einwirkungen, die schwere körperliche und seelische Schäden hervorrufen können, reichen kann - von der betroffenen Seite mit Gewalt abgewehrt wird. In dieser Sphäre der Ausübung von Unrecht wird nämlich durch eine einfache moralisches Besinnung sofort erkennbar, daß eine Handlung, die *reaktiv* der Abwehr dient, obwohl sie für sich betrachtet unrecht wäre, durch ihre Beziehung auf die Handlung eines anderen in den Stand der (moralischen) Rechtmäßigkeit erhoben wird. Sie wird sozusagen durch den Anlaß, der sie hervorrief und durch die Intention, die ihr zugrunde liegt, gerechtfertigt.

Damit ist die Frage der Notwehr unmittelbar thematisiert und eigentlich auch schon geklärt. Es ist einleuchtend, daß ein Verhalten, welches, durch einen Angreifer provoziert in Reaktion auf diesen Angriff im Dienste des eigenen Schutzes gesetzt wird, legitim ist, da es ja ohne vorausgehenden Angriff unterbleiben würde. Weil die "Verteidigung des eigenen Lebens ihrem Wesen nach doch etwas anderes ist als die Gewalttätigkeit, die der Zerstörung um

---

105 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S. 79.

ihrer selbst willen dient",[106] muß die Verteidigung oder Abwehr wohl eine andere moralische Qualität aufweisen als der Angriff, aus dem heraus sie als Reaktion erst erfolgt. In naturrechtlicher Betrachtung hat sich der Angreifer daher die Folgen seiner Handlung selbst zuzuschreiben, da er eigentlich selbst die Ursache für die Abwehrhandlung bildet, worauf wieder besonders Schopenhauer hinweist.[107]
Das wesentliche Merkmal von Abwehr oder Verteidigung besteht - im Gegensatz zum Angriff - im Faktor der *Unvermeidbarkeit*.[108] Es hat zwar in der Geschichte der Menschheit gelegentlich Ausnahmeerscheinungen wie Märtyrer oder Heilige[109] gegeben, die sämtliche Übergriffe gegen ihre Person hinnahmen ohne Widerstand zu leisten, im Normalfall einer weltzugewandten Lebensauffassung muß aber davon ausgegangen werden, daß der Schutz der eigenen (oder einer bedrohten Person) über das Wohlergehen des Angreifers gestellt wird, letztlich auch, um das Unrechte in seiner Denkorientierung und Handlungsweise nicht zu ermutigen.

Auf Basis dieses fundamentalen ethischen Erkenntnis wird einsichtig, warum Verteidigung - realistisch gesehen - unvermeidlich wird und weshalb sie auch volle moralphilosophische Legitimitation für sich in Anspruch nehmen kann. Da Abwehr und Verteidigung in diesem Sinne meistens als Gegengewalt in Erscheinung treten, besteht allerdings die Gefahr, über das Maß des zur Abwehr unbedingt erforderlichen Gewalteinsatzes hinauszuschreiten, weshalb für die moralische Legitimität von Notwehr der Einschränkung der *Angemessenheit der Mittel* ausnahmlose Gültigkeit zukommt.

Zur tiefgründigen Belegung und Zusammenfassung des Gesagten und zur Betonung dessen, wieweit die Notwehrhandlung insbesondere im Bereich des Militärischen von ihrer Möglichkeit her gehen kann, eine Perspektive von Arthur Schopenhauer hiezu, der in der ersten Ausgabe seines Hauptwerkes das *Notwehrrecht* sogar noch als *Zwangsrecht* bezeichnet: "Wenn ein Individuum in der Bejahung seines eigenen Willens so weit geht, daß es in

---

106 Erich Fromm, *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*, München 1990, S. 20.

107 Bei Schopenhauer fokusiert sich dieser Gedanke in dem bereits oben erwähnten moralischen Reperkussionsgesetz: "Causa causae est causa effectus" (Die Ursache einer Ursache ist auch die Ursache ihrer Wirkung).

108 Vgl. G. Wagner, *Die ganzheitliche Dimension des Friedens.* Grundlagen für eine umfassende Erforschung und Förderung des Friedens, Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1994, S. 77.

109 Die ihr Handeln auf der vierten ontologischen Seinsstufe Schopenhauers angelegt haben (Vgl. mit der Darstellung auf S. 92).

die Sphäre der meiner Person als solcher wesentlichen Willensbejahung eindringt und damit diese verneint; so ist mein Abwehren jenes Eindringens nur die Verneinung jener Verneinung und [...] folglich nicht Unrecht, mithin *Recht*. Dies heißt: ich habe alsdann ein *Recht*, jene fremde Verneinung mit der zu ihrer Aufhebung nötigen Kraft zu verneinen, welches, wie leicht einzusehen, bis zur *Tötung des fremden Individuums* (Hervorhebung d. Verf.) gehn kann, dessen Beeinträchtigung [...] nur Negation der Negation, also Affirmation nicht selbst Negation ist. Ich kann also, ohne *Unrecht*, den meinen Willen, wie dieser in meinem Leibe und der Verwendung von dessen Kräften zu dessen Erhaltung, ohne Verneinung irgend eines gleiche Schranken haltenden fremden Willens, erscheint, verneinenden fremden Willen *zwingen*, von dieser Verneinung abzustehen: d.h. ich habe so weit ein *Zwangsrecht*" (W I/423).

In reaktiven Abwehr- und Notwehrsituationen wird das Unrecht (die für sich alleine - außerhalb des Kausalkontextes - unrecht verkörpernde Handlung) also zum moralischen Recht bzw. in logischer Konsequenz: jede mögliche (auch gewaltvolle) Hilfeleistung zur Abwehr von Unrecht, das andere bedroht, wird zur moralischen Pflicht. Dies natürlich unter der Voraussetzung, daß kein anderes Mittel vorhanden ist, das Unrecht abzuwehren. Die Hilfsmaßnahme selbst muß wieder unter der Bedingung der Angemessenheit der Mittel stehen, darf also nur jene Maßnahmen umfassen, die als Minimalerfordernis zur Beseitigung des Unrechts situativ erforderlich sind.

6. Exkurs zur Gewalt

Auf die beherrschende Rolle der Gewalt in der menschlichen Existenz hat uns Kant hingewiesen, indem er speziell den Krieg als "Geißel des menschlichen Geschlechts"[110] bezeichnete.

Es ist offenkundig, daß uns für den hier behandelten Kontext Gewalt nur insoferne interessiert, als sie in Verbindung mit dem menschlichen Willen auftritt. Aus der allgemeinsten Unterteilung der Gewalt in *außermenschliche* (alle Beeinträchtigungen, die durch physikalische Vorgänge in der Natur z.B. Naturgewalten oder durch nicht-menschliche Kreaturen hervorgerufen werden) und *menschliche*, d.h. vom Menschen verursachte oder mitverursachte Gewalt, können wir daher die erstgenannte für die weiteren

[110] Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 30, Anmerkung.

Überlegungen von Anbeginn bereits ausscheiden. Aus der Sicht der menschlichen Gewalt, die wir in allgemeinster Überhöhung als verletzendes Eindringen in die Sphäre der Lebensentfaltung eines Individuums kennen lernten, wurde die Frage von Recht und Unrecht bereits aus der Sicht des Anderen (des Nicht-Ich), des Opfers bestimmt, das eine einschränkende, schädigende Einwirkung auf die Sphäre seiner Lebensgestaltung erfährt.

Für Hugo Grotius ist Gewalt (vis) legitim, "solange sie nicht das Recht eines anderen verletzt".[111] Gewalt gilt für ihn nicht - wie etwa bei Cicero - als Quelle des Unrechts an sich, vielmehr erkennt er jedem Menschen einen naturrechtlich begründeten Raum eigener Gewalt zu; demnach unterscheidet er drei Arten von Gewalt: *erstens* die naturrechtlich gesicherte, für das positive Recht irrelevante Gewalt, als Eigenschaft des freien Menschen; *zweitens* die unrechtmäßige, die auf die Rechtssphäre des anderen übergreift und *drittens* die legitimierte, die der Abwehr der Gewalt eines anderen dient. Im staatlichen Kontext wird die Freiheit, Gewalt der dritten Art auszuüben, durch die Einführung der Gerichtsbarkeit eingeschränkt und gilt nur noch in dem von dieser ausgesparten Raum.

Nun läßt sich die menschliche Gewalt noch weiter ausdifferenzieren, was auch für die gegenständliche Thematik als weitere wichtige Voraussetzung geleistet werden muß.

Die menschliche Gewalt, von der hier gehandelt wird, kann in *direkte* und *indirekte* (strukturelle) Gewalt unterteilt werden.[112] Während bei der strukturellen Gewalt kein personaler Täter, sondern vielmehr ein gesellschaftliches oder kulturelles System in Erscheinung tritt, liegt direkte Gewalt dann vor, wenn ein Täter ein Opfer unmittelbar schädigt. Der Begriff der strukturellen Gewalt wurde von Johan Galtung geprägt, der diese Form der Gewalt, bei der es keine direkt identifizierbaren Täter gibt, als in die Struktur gesellschaftlicher Systeme eingebaut versteht. Sie äußert sich prinzipiell "in ungleichen Machtverhältnissen und folglich in ungleichen Lebenschancen". Diese Auslegung von Gewalt gerät sehr nahe an den Terminus von der "sozialen (Un)Gerechtigkeit" heran und gestattet letztlich, tendenziell beinahe jedes Organisationselement von Staat und Gesellschaft

---

111 H. Grotius, a.a.O., S. 60.

112 In der Kategorisierung der Gewalt folge ich den Überlegungen, die Gerald Wagner in seinem Buch: *Die ganzheitliche Dimension des Friedens*, a.a.O., besonders S. 50ff. und 190f, anstellt.

unter diesem Gewaltaspekt einzuordnen, weshalb ein wissenschaftlicher Umgang mit diesem extrem weit gefaßten Gewaltbegriff schwerfällt.[113]

Da für unseren Zweck die strukturelle Gewalt aber von keiner unmittelbaren Bedeutung ist, verzichte ich hier auf eine nähere Kritik, weise jedoch darauf hin, daß extreme Zustände struktureller Gewaltbedingungen die Vorstufe zu manifesten Gewaltausbrüchen, gleichsam deren Ursache, bilden können. Dem Begriff der strukturellen Gewalt ist daher partielle Berechtigung zuzugestehen, allerdings wird der Terminus bei zu weiter Fassung inoperabel, da ihm letztlich jedes zwischenmenschliche Verhältnis zuzuordnen wäre.
Galtung regte in den 1980er Jahren die Einführung eines weiteren Gewaltbegriffs an, nämlich den der "kulturellen Gewalt". Damit ist gemeint, daß nicht nur die sozialen und ökonomischen Verhältnisse eine Schädigung von Menschen nach sich ziehen können, sondern diese auch durch den kulturellen Überbau - etwa aus den Bereichen von Wissenschaft, Kunst, Religion oder Ideologien - erfolgen können. Für diese kulturelle Gewalt ist charakteristisch, daß sie in Symbolsystemen der genannen Kulturbereiche ihren Ursprung hat, weshalb Hans Saner auch von der "Theorie der symbolischen Gewalt" gesprochen hat.[114]

Diese Überlegung findet sich schon bei Aristoteles, der Gewalt als eine von außen kommende Wirkung auf ein Opfer ansieht, ohne daß das betroffene Individuum zu dieser Wirkung beiträgt noch sich ihr entziehen kann. Der die Einwirkung Erleidende kann sich auch nicht für oder gegen dieses Erleiden entscheiden und eine gewaltvolle Handlung ist eine, die der Neigung und dem Wohlbefinden des Opfers grundsätzlich zuwiderläuft.[115] Mit dieser Beschreibung der Gewalt als physische Einwirkung nähert sich Aristoteles' Auffassung bereits der Bedeutung des lateinischen Ausdrucks "violentia" an, der explizit die Anwendung von physischer Kraft und Stärke auf ein Individuum bzw. auf dessen materiellen Besitz gegen dessen Willen bezeichnet. Der Gewaltbegriff in der Bedeutung von violentia schließt eine Beziehung zwischen einem Täter und einem Opfer ein, und zwar insofern, als der Täter in direkter Weise dem Opfer Schaden zufügt. Dieser besteht primär darin, die "Integrität seines Organismus" durch physische Einwirkung zu

---

113 Vgl. Johan Galtung, *Strukturelle Gewalt*. *Beiträge zur Friedens- und Konflikforschung*, Reinbeck 1975, S. 12.

114 Vgl. Hans Saner, *Hoffnung und Gewalt. Zur Ferne des Friedens*, Basel 1982, S. 77f.

115 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, a.a.O., III 1, 1109 b - 1110 b; sowie ders., *Schriften zur Ersten Philosophie*, Stuttgart 1984, V 5, 1015a.

beeinträchtigen.[116] Diese engere Fassung der direkten Gewalt im Sinne von *violentia* ist wichtig, um die später bedeutende Unterscheidung von der (gewaltvollen) Abwehr eines gewaltvollen Angriffes und dem gewaltsamen Angriff selbst treffen zu können.

Die direkte (personale) Gewalt läßt sich nun sinnvollerweise weiter unterteilen in direkte *physische* und direkte *psychische* Gewalt. Die physische Gewalt besteht in der Einwirkung auf den Körper eines Opfers, wobei diese körperliche Einwirkung von der Einschränkung der Bewegungsfreiheit bis zur Verletzung oder Tötung reichen kann. Direkte psychische Gewalt liegt dann vor, wenn die Einwirkung von außen auf Seele und Gemüt des Opfers zielt. Eine Übergangsstufe von der physischen zur psychischen Gewalt stellt dabei die *Androhung* physischer Gewaltakte dar oder auch die phyische Zerstörung materieller Gegenstände, die jemandem gehören bzw. bei denen anzunehmen ist, daß sie jemandem viel bedeuten.

Mit besonderer Ausprägung kommt die direkte physische Gewalt in Verbindung mit gewissen Elementen psychischer Einwirkungen in militärischen Auseinandersetzungen, also im Kriege, zum Ausbruch. Wenngleich der Krieg natürlich nicht die einzige Erscheinungsweise direkter physischer Gewalt verkörpert,[117] so läßt sich in ihm die ganze Tragweite unmittelbarer Gewalteinwirkung auffinden, wegen der Vielfältigkeit der Erscheinungsformen von Gewalt und dem Ausmaß der Wirkungen, die mit den im Krieg verwendeten militärischen Waffen und Kampfmitteln erzielt werden. Nun scheint es mir wichtig, für die Position des Soldaten eine Besonderheit anzuführen, auf die in der einfachen Beziehung von direkter Gewalt auf das Militärische zu wenig bedacht genommen wird. Sie bezieht sich auf die besondere Zuordnung, die den Soldaten der staatlichen Gewalt verpflichtet. Obwohl die Aufgabe des Soldaten im Kriege darin besteht, direkte physische Gewalt anzuwenden, so ist militärische Gewalt doch deutlich - von der Intentionalität her betrachtet - nicht unmittelbare, sondern mittelbare, gleichsam *domestizierte* Gewalt. Der Soldat ist in der Anwendung physischer Gewalt daher von einem z. B. Gewaltverbrecher oder gar Mörder ganz eindeutig unterschieden. Wollte man dieses an sich so ernste

---

116 Dies wird hervorgehoben von Maximilian Forschner, Gewalt und politische Gesellschaft, in: Alfred Schöpf (Hrsg.), Aggression und Gewalt. Anthropologisch-sozialwissenschaftliche Beiträge, Würzburg 1985, S. 17.

117 Man denke nur an die mannigfachen Erscheinungsformen der Gewaltkriminalität und die Gewaltpraktiken im Mikrobereich der Gesellschaft - also auf der Ebene des alltäglichen Lebens, wie etwa im Familienbereich.

Verhältnis mit einer persiflierenden Wendung charakterisieren, so könnte man in Anlehnung an Kant (bzw. Schiller) sagen, daß der aus verbrecherischen Motiven Gewaltanwendende aus *Neigung*, der Soldat erforderlichenfalls - wie übrigens jeder andere im Bereich staatlichen Gewaltmonopols Tätige - aus *Pflicht* Gewalt anwendet.

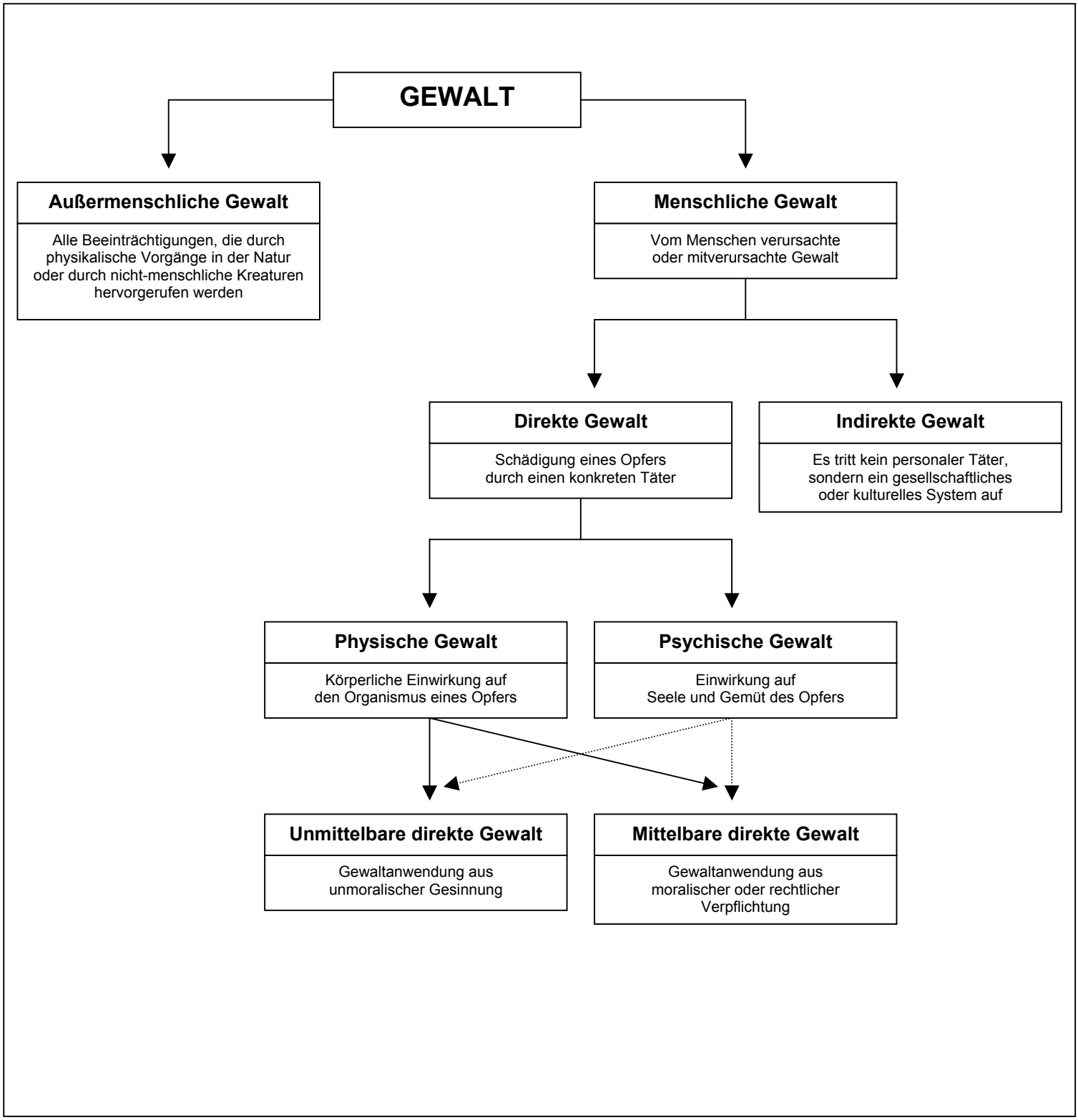
In der Anwendung direkter Gewalt scheint eine differenzierte Betrachtung, die den Ausgangspunkt von der Intention, der menschlichen Ursächlichkeit für situativ erfolgende Gewaltanwendung nimmt, unerläßlich. Innerhalb des Kontextes direkter Gewalt würde ich daher als Ergänzung zu der von G. Wagner getroffenen, sehr sinnvollen Ausdifferenzierung des Gewaltbegriffs eine Erweiterung im Sinne von *unmittelbarer* und *mittelbarer* Gewalt vorschlagen, wobei unter letztere jede Gewaltanwendung fällt, die der Einzelne setzt, weil er *soll* (weil ihn die Situation zur Gewaltanwendung moralisch verpflichtet), nicht weil er *will*. Unter diesen mittelbaren Gewaltbegriff fiele die vom Staat hiezu domestizierte genauso wie die aus Notwehr oder aus einer Situation der Hilfeleistung erfolgende. In diesem Bezug ist es interessant darauf zu verweisen, daß der Staat bemerkenswerterweise sein Gewaltmonopol ausschließlich nur für jene Situationen öffnet und dem einzelnen Bürger gleichsam einen gesetzesfreien Raum zur Verfügung stellt, in denen mangels Wirkungsmöglichkeiten staatlicher Gewalt Nächstenhilfe zur Bürgerpflicht wird. In den Fällen domestizierter und hilfeleistender Gewaltanwendung handelt es sich daher um eine vom Staat erwünschte und daher auch nicht mit Sanktion und Strafe, sondern im Gegenteil oft mit Belohnung belegte Handlungsweise.

Um einen naheliegenden Einwand sofort zu entkräften, sei angemerkt, daß natürlich auch der Soldat (oder Polizist) zum Mörder werden kann, nämlich dann, wenn er die Grenzen der ihm zuerkannten Gewaltermächtigung überschreitet, indem er gegen das nach dem individuellen Moralprinzip als Minimalerfordernis zu beachtende Gerechtigkeits- und Fairneßgebot verstößt. Wie wir feststellten, reicht die moralische Rechtfertigbarkeit nur so weit, als die eingesetzten Kräfte und Mittel zur Abwehr von Unrecht und zur Sicherstellung des Erfolges - Hinderung des Angreifers an der weiteren Zielerreichung - notwendig sind. Verwirft der Soldat den Grundsatz der Angemessenheit der Mittel und begibt er sich auf den Status von Unmenschlichkeit und Grausamkeit, indem er z. B. einen bereits kampfunfähigen Gegner oder Gefangene exekutiert, so wird auch er zum Mörder. Liegt solches Verhalten vor, so hat der Soldat aber infolge eines persönlichen, unmittelbaren Antriebes gehandelt und daher die *mittelbare*

Intentionalität, die durch die Übertragung des staatlichen Gewaltmonopols auf ihn gegeben war, verlassen und durch eine *unmittelbare* ersetzt, die ihn dann zumindest formal nicht mehr von einem Mörder unterscheidet. Natürlich hat hier ebenso wie im Staate eine differenzierte Betrachtung und Bewertung des Gewaltaktes zu erfolgen und es müssen psychologische Einflüsse und situative Bedingungen im Einzelfall berücksichtigt werden, bevor von Mord gesprochen werden darf. Von der prinzipiellen Zuordnung her kann das Töten, das der Soldat in Erfüllung seiner Einsatzaufgabe potentiell nicht ausschließen kann, aber niemals von vornherein dem Morde gleichgesetzt werden.[118]

Die bis hierher entwickelte Theorie der Gewalt findet in nachstehender Graphik ihre Veranschaulichung:

[118] Als weiteres Argument muß erwähnt werden, daß der Soldat - im Gegensatz zum Mörder - in der Erfüllung seiner Aufgabe, die übrigens primär nicht den Tod des anderen, sondern die *Kampfunfähigkeit* des Gegners zum Ziel hat, nicht nur potentiell *töten*, sondern auch *getötet* (verwundet, verstümmelt) werden kann. Eine Herausforderung und Gefahr, auf die sich der Mörder grundsätzlich nicht einläßt.



Für unseren Zweck ist weiters die grundsätzliche Analyse, die Kant dem Gewaltbegriff widmet, von analytischer Bedeutung. Das Neue seiner Bestimmung ist, daß Gewalt zu einem bloßen Komparativ zur Macht wird. In der Kritik der Urteilskraft definiert Kant: "Macht ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist. Eben dieselbe heißt eine Gewalt, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist".[119]

[119] Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart 1986, S. 159 [102].

Mit dieser Definition rekurriert Kants Gewaltbegriff nicht nur auf Grotius, indem sie wieder ein Begriff zur Beschreibung von Phänomenen zwischen sozialen Interaktionseinheiten wird, sondern bringt nochmals Konsequenzen für das Verhältnis von Gewalt und Recht. Die Vernunft gewährt zwar Einsicht in die Notwendigkeit der Errichtung einer bürgerlichen Gesellschaft, doch bedarf es jenseits des bloß subjektiven Wollens der Gewalt, die sich über die Macht der beschränkten Interessen erhebt und mit diesem Akt erst das Recht für alle begründet.

Rein intuitiv neige ich auch dazu anzunehmen, daß bei der Entstehung des Staates über die vertragstheoretischen Überlegungen hinaus unbedingt Gewalt- und Machtansprüche mit im Spiel gewesen sein müssen. Die Geschichte insbesondere unseres Jahrhunderts steuert überdies zahlreiche Belege zu dieser These bei, wenn man die Genese der Staatswerdung konkreter historischer Staaten verfolgt. So wies die Staatenwelt zu Beginn des Ersten Weltkrieges 53 Staaten auf, im Jahr 1993 waren es bereits 192.[120]

Stellt man allerdings die Frage nach der Entstehung der *Staatlichkeit* als gesellschaftlichem Phänomen überhaupt, reicht das historische Material nicht aus, um eine Gewalttheorie der Staatsentstehung ausreichend zu stützen.

120 Vgl. *Militärstrategisches Umwelt- und Konfliktbild* - Synopse, Landesverteidigungsakademie Wien 1994, S. 30.

III. Kapitel
Zur Bestimmung des ethisch-sittlichen (staatlichen) Fundamentalkriteriums

Nach Erschließung der Gerechtigkeit als moralphilosophisches Fundamental- (und Minimal-) kriterium wird es nun auf die Ebene des Staates erhoben und geprüft, inwieweit es auf dieser angewendet werden kann. Ein Schritt, der dann für den zwischenstaatlichen und internationalen Verkehr der Völker erweitert wird - wobei durch Beschränkung auf die philosophische Analyse die Fülle je empirisch gegebener praktischer Anwendbarkeits- und Umsetzbarkeitsprobleme ausgespart bleiben soll.

1. Recht und Staat

Wird nun die ursprünglich moralische Bedeutung der Begriffe von Unrecht und seiner Negation, des Rechts, durch die Verlegung des Ausgangspunktes von der *aktiven* (Gesinnung/Unrecht-Tun) auf die *passive* (Unrecht-Erleiden) Seite verlegt, so wandelt sich die moralische Dimension der Rechtsthematik in eine juridische. Die Gesetzgebung als Kernelement staatlicher Identität bezieht sich nämlich (beinahe) ausschießlich auf den Aspekt der realen Handlungsauswirkungen und des Handlungsgeschehens. Während also im moralischen Naturrecht die Frage nach der Begehung von Unrecht den zentralen Punkt bildet, kommt es der positiven Rechtslehre auf den Aspekt des Erleidens, bzw. Vermeidens von Unrecht an. Gesetze werden demnach gebildet, um all jene Handlungen festzulegen und zu beschreiben, die bereits im Naturzustand moralisches Unrecht bedeuten würden und denen keiner, eben weil er sich des Schutzes im Staate anvertraut, ausgesetzt sein soll.

Eine einfache Besinnung über die bisher entwickelte Konzeption macht deutlich, daß die Strafe das Vorhandensein von Gesetzen voraussetzt. Strafe und Gesetz sind daher untrennbar miteinander verbunden und setzen die Staatseinrichtung voraus, als eine im Idealfall von allen Bürgern anerkannte und sanktionierte Institution. Wegen der vertraglichen Übereinkunft im Staate, mit der die Bürger das positive Gesetz des Staates anerkennen und sich zu dessen Einhaltung bzw. zur Duldung der Vollziehung der Gesetze bekennen, wird gewiß, daß der Staat die Einhaltung der Gesetze durch Androhung (und gegebenenfalls Setzung) von Sanktionen *erzwingen* darf. Die bürgerliche Pflicht, die aus der vertragstheoretischen Begründungstheorie des Staates resultiert, ist daher als "eine reine

Vertragsleistung zur gegenseitigen Notwehrhilfe und zur Sicherung des zukünftigen Miteinanders der beteiligten Subjekte"[121] anzusehen.

Das Verlassen des Naturzustandes (die Anarchie der Zustände im Sinne von Hobbes *bellum omnium contra omnes* aufzugeben) und die Bereitschaft, sich im Wege des Gesellschaftsvertrages zur staatlichen Gemeinschaft zusammenzuschließen entspringt der Reflexion des vernunftbegabten Egoismus, gegen das Erleiden von Unrecht geschützt zu sein, wofür sogar eine Beschränkung der ungehemmten persönlichen Lebensentfaltung in Kauf genommen wird.

Um dieser Schutzfunktion gerecht zu werden erläßt der Staat nun Gesetze, die von Unrechtshandlungen abschrecken und die Sicherheit aller Bürger gewährleisten sollen. In logischer Konsequenz der grundlegend moralischen Dimension von Recht und Unrecht muß das vom Staat errichtete positive Gesetz in allen seinen Bestimmungen auf die moralische Rechtslehre Bezug nehmen.[122] Ist dies nicht der Fall, so wird die Gesetzgebung eines Staates umso mehr positives Unrecht verkörpern, als das gesatzte Recht von der moralischen Naturrechtslehre entfernt ist.[123] Dies gilt umso mehr, als die Gesetzgebung zwar unter Berücksichtigung der besonderen und eigentümlichen Verhältnisse eines Volkes festgelegt werden darf, dem sie begründenden Staat aber nur dann der Stellenwert eines rechtlichen Verbandes - eines moralisch zulässigen Staatswesens - zukommt, wenn die Satzungen der positiven Gesetzgebung durchgängig nach Anleitung der reinen Rechtslehre bestimmt sind. Mit moderneren Worten: Die Bestimmung staatlichen Rechts auf rein positivistische Weise gerät unweigerlich an jenen Punkt, ab dem sie nur mehr auf Bezugssysteme stößt, die mit empirischen und positivwissenschaftlichen Mitteln und Methoden nicht mehr hinterfragbar sind.

---

121 Vgl. hiezu Michael Hopf, *Ansätze zu einer Theorie des Minimalstaates auf der Basis der Rechts- und Staatsvorstellungen Schopenhauers*, in: Wolfgang Schirmacher (Hrsg.) *Zeit der Ernte*. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.

122 Vgl. hiezu Werner Maihofer (Hrsg.), *Naturrecht und Rechtspositivismus*, Darmstadt 1962, S. 322ff, zit. in: Norbert Leser, Sozialphilosophie, a.a.O., s. 79f.

123 Auch John Locke verweist darauf, daß die bloße Existenz einer niedergeschriebenen Rechtsssatzung nicht unbedingt auch einen gerechten Zustand garantiert (Vgl. John Locke, *Über die Regierung*, Stuttgart 1974, Kap. III, S. 17.) Staatsgewalt, die von Ungerechtigkeit geprägt ist, kann selbstredend nie im Sinne der hier herausgearbeiteten Grundsätze von Moral und Recht ethisch *legitime* Gewalt üben.

Es besteht kein Zweifel, daß die positive Gesetzgebung unter Berücksichtigung der besonderen und eigentümlichen Verhältnisse eines Volkes beruhen darf und auch soll. Daß empirische Rechtskonstruktionen aber auf einen Gerechtigkeitsmaßstab, der selbst außerhalb der Empirie steht und nicht mehr weiter hinterfragbar ist, reflektieren müssen, um die je erfolgende Rechtssetzung "moralisch" zu evaluieren, wird wohl nur mehr von radikal-dogmatischen Realisten bezweifelt werden.

Ich halte überdies die hier vorgestellte Konzeption für tauglich, eine versöhnende Position zwischen dem Naturrechtsdenken und dem Rechtspositivismus einnehmen zu können. Nach Hugo Grotius, der als erster die Naturrechtslehre von der Annahme eines Schöpfergottes und die Verbindlichkeit naturrechtlicher Gerechtigkeitspostulate von der Anerkennung der sie begründenden metaphysischen (und/oder theologischen) Annahmen unabhängig machte,[124] beansprucht auch die hier explizierte Theorie, trotz der sie fundierenden metaphysischen Voraussetzungen, am Maßstab der Rationalität bzw. - wie fallweise im Text bereits verwiesen - durch transzendentalphilosophische Ansätze geprüft werden und an den kongruenten Berührungspunkten gegenseitige Stützung und Bestätigung erfahren zu können. Weil er inhaltlich unbestimmt ist, beansprucht der vorliegende Naturrechtsentwurf auch nicht, ein zweites, gleichermaßen gültiges Rechtssystem zu sein, wie dies z. B. von Hans Kelsen dem Naturrecht vorgeworfen wurde.[125]

Er beansprucht nicht mehr als ein trotz des metaphysischen Zugangs auch rational und argumentativ haltbarer und schwerlich mit Gründen widerlegbarer Prüfstein für moralisches Recht und dadurch auch Reflexionsmaßstab für positives Recht zu sein. Abgesehen davon wird eine einfache Überlegung jedem einleuchtend erscheinen lassen, daß der höchst zeitgemäße Gedanke des Vorrangs des Individuums, die Souveränität von Persönlichkeit und Gewissen, die weder vom modernen Staat noch von abendländischen Religionen in Zweifel gezogen wird, automatisch ein moralisches Rechtsempfinden abseits oder jenseits der mit Zwangscharakter behafteten positiven Rechtsnorm einrichtet, da ja Situationen und Handlungsweisen nicht auszuschließen sind, in denen ein Individuum gegen die mit Sanktionsandrohung versehene Rechtsnorm handelt, wohl wissend, daß es dafür die vom positiven Gesetz angedrohte Sanktion in Kauf nehmen

---

124 Vgl. Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis*, Prolegomena § 11.

125 Vgl. Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Wien 1960, S. 357ff.

muß. Mittlerweile wird die Naturrechtstheorie auch empirisch gestützt - übrigens in einem weitaus stärkeren Ausmaß als die Position des Rechtspositivismus - weil es in vielen Fällen dort, wo die Rechtsordnung des Staates dem moralischen Recht zuwiderlaufende Normen verkörperte, zur Manifestation von Widerständen kam, die sich erst beruhigten, als dem höheren Recht Geltung verschafft und Verhältnisse geschaffen waren, in denen die Staatsgewalt den Anforderungen politischer Gerechtigkeit entsprach.

Den Zusammenhang von Staatsgewalt und Freiheit finden wir besonders bei Kant, der die Freiheit in der gesellschaftlichen Verfassung des Menschen als Bürger begründet. Der Mensch hat "die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt".[126]

Kant entzieht durch diese Transposition der Staatsgewalt auf die Ebene der Idee den ursprünglichen Gesellschaftsvertrag überdies der praktischen Legitimation und unterstreicht dies mit den Worten: "Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht unerforschlich: d.i. der Untertan soll nicht über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht [...] werktätig vernünfteln".[127] An dieser Stelle scheint der Hinweis angebracht, daß die Frage nach der Legitimation des Staates für immer der letztendlich metaphysischen Spekulation anheim gestellt bleibt. Der Staatsrechtstheoretiker Georg Jellinek unterscheidet z. B. fünf Rechtfertigungstheorien des Staates, deren Begründung sich nur auf Plausibilitätsüberlegungen, aber nicht auf handfeste Beweise stützen läßt.[128]

Die Idee "eines ursprünglichen, jedoch notwendig zu schließenden, Vertrages" auf Basis der "Übereinstimmung Aller" konstituiert auch für J. G. Fichte den Staat. Bei ihm gipfeln die staatstheoretischen Überlegungen sogar in der Aussage: "Der Staat selbst wird der Naturzustand des Menschen, und seine Gesetze sollen nichts anderes sein, als das realisierte Naturrecht."[129]

---

126 I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, § 47 [314-315].

127 ebenda, § 49 [318].

128 Vgl. hiezu Georg Jellinek, *Reine Rechtslehre*, a.a.O., S. 186ff. und Norbert Leser, *Sozialphilosophie*, a.a.O., S. 37ff.

129 J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796), Akad.-A. I/3, S. 325 bzw. 432ff.

Die generelle Übereinstimmung aller impliziert auch hier eine prinzipielle Verpflichtung, die freilich eine gewollte sein soll, und darin mündet, daß "dieser gemeinsame Wille [..] mit einer Macht, und zwar mit einer Übermacht, gegen die die Macht jedes Einzelnen unendlich klein sei",[130] versehen werden muß.

Diese Annahmen und Bekräftigungen finden Bestätigung durch die zeitgenössische Diskussion in der sich eindeutig zeigt, daß weder reine Naturrechtstheorien - Festlegung gesetzlicher Normen ohne Berücksichtigung empirischer Bedingungen -, noch rein positivistische Theorien - Festlegung gesetzlicher Normen ohne Reflexion auf naturrechtliche Überlegungen - wirklich dogmenfreie Rechtssysteme schaffen können.

Der Zusammenhang von (positivem) Recht und Sanktion zeigt eindeutig auf, daß es außerhalb des Staates kein Recht zu strafen, kein *Strafrecht* gibt. Strafe setzt also Gesetz voraus bzw. alles Recht zu strafen wird allein durch staatliches Gesetz begründet. Während im Naturzustand die Setzung von Sanktionen bei Vorliegen von moralischen Verfehlungen - der Begehung moralischen Unrechts - von der Zufälligkeit äußerer Kräfteverhältnisse abhängig wäre und nur auf Rache, also auf Sühne für begangenes Unrecht, bezogen wäre, da wegen des nicht vorhandenen zentrierten Gewaltmonopols eine auf die Zukunft gerichtete präventive Wirkung ausbliebe; so sind im vertraglichen Zustand des Staates Gesetz und Strafe wesentlich auf die Zukunft und nicht auf die Vergangenheit gerichtet.

Niemand hat eine der unvoreingenommenen Vernunft unmittelbarer einleuchtende Theorie der Strafe aufgestellt als Seneca, der die Theorie von Gesetz und Strafe mit den einprägsamen Worten beschreibt: "Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur".[131] Diese prinzipielle Überlegung steht im Einklang mit den Ansichten Platons ebenso, wie mit den Theorien von Hobbes oder Feuerbach. Wie nicht nur die Menschennatur erwarten läßt, sondern auch die Mannigfaltigkeit der Erfahrung bestätigt, muß der Staat notgedrungenerweise seine Gesetzgebung durch Sanktionen absichern.

2. Staat, Recht und Gewalt

---

130 ebenda, S. 435.

131 "Kein weiser Mann straft, weil gefehlt worden ist, sondern damit nicht gefehlt werde", nach Seneca, *De ira*, I,16.

Der Grund für die Zweckbestimmung des Staates wird einleuchtend, sobald man erkannt hat, daß das (moralische) Recht an sich machtlos ist. Der primär zu erwartende Antrieb zu menschlichem Handeln ist nicht ein moralischer, sondern ein egoistischer. Überall dort, wo die echte moralische Triebfeder selbstgeübter Gerechtigkeit durch zumindest teilweise Aufhebung des Prinzips der Vereinzelung nicht wirksam wird, verfolgt der Egoismus seine Zwecke mit unbedingter Vehemenz. Bei der zu erwartenden großen Zahl egoistischer Individuen würde ohne staatliche Lenkungskraft das *bellum omnium contra omnes* des Thomas Hobbes sofort auf die Tagesordnung geraten. Aber auch wenn man nicht gleich Hobbes extreme Auffassung über den Krieg aller gegen alle teilt, wäre doch die Gefahr von auch gewaltvollen Übergriffen größer, wenn die Individuen keine staatlichen Gesetze und Regelungen zu beachten hätten. In jedem Fall wäre zu befürchten, daß der physisch Stärkere (oder durch irgenwelche Faktoren [Gewandtheit, Schlauheit, Ausstattung mit Waffen etc.] Überlegene) zwischenmenschliche Auseinandersetzungen "im Sinne seiner Interessen und Triebregungen entscheiden [würde]".[132]

All jenen, die nun leugnen wollten, daß es außerhalb des Staates kein Recht gäbe, ist vorzuwerfen, daß sie das Vermögen, das Recht geltend machen, also durchsetzen zu können, mit dem Recht selbst verwechseln. Das Recht als moralisches ist eindeutig, wie hinreichend aufgezeigt, unabhängig vom Staate vorhanden, seines Schutzes aber nur in diesem, durch die Verbindung mit der Sanktion und dem daraus resultierenden Zwangscharakter, versichert. Damit wird auch das Ziel der Politik transparent, das in einem klassischen Sinn darin besteht, das Unrecht aus dem Gemeinwesen soweit wie möglich zu verbannen. Der Politik bleibt nicht viel mehr, als das bonum commune zu fördern und die Menschen "durch das Labyrinth des Lebens zu führen" (P II/269).

Durch die Abgabe der Straf- und Sanktionskompetenz an den Staat entäußert sich der Einzelne auch der Möglichkeit persönlicher Gewaltanwendung zur Durchsetzung von persönlichen Zielen und tritt das Monopol der Gewalt an den Staat ab. Dadurch soll sichergestellt werden, daß die Gewalt nur gepaart mit dem Recht in Erscheinung tritt. Somit ist auch erklärt, warum es neben dem *Staatsgebiet*, dem *Staatsvolk*, als drittes konstitutionelles Element für den Staat die *Staatsgewalt* geben muß. Ohne

---

132 Sigmund Freud, *Abriß der Psychoanalyse*. Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt a. M., 1988, S. 90.

letztere wäre der Zusammenschluß zum Staate und die Einordnung in denselben sinnlos, weil nur moralisches Recht vorläge, dem durch die fehlende Verbindung mit einem (Gewalt) Sanktionsmonopol nicht zum Durchbruch verholfen werden könnte. Strafe für erlittenes Unrecht würde damit nicht nur von den Zufälligkeiten individueller Kräfte und Machtmöglichkeiten abhängig sein, sondern auch zur reinen Sühne ausarten; zur Ordnung des Gemeinwesens würde sie jedoch kaum etwas beitragen.

In Verbindung mit den Ausführungen zur Gewalt wird einleuchtend, daß Gewalt als direkte physische Gewalt entweder
- gepaart mit (moralischem) *Unrecht*
- auf der Seite (moralischen) *Rechts* oder
- als Sanktions-(Straf)gewalt in Verbindung mit (positivem) *staatlichem Recht*

auftreten kann.

Wie wir schon feststellten, würde von Natur tendenziell die Gewalt herrschen und das Recht wäre nur als moralisches vorhanden, welches von sich aus aber machtlos, d.h. ohne Möglichkeit der Gewährleistung der als moralisch richtig erkannten Grundsätze innerhalb einer Gemeinschaft[133] sein würde und bei Bruch des moralischen Rechts durch Sanktion auch keine Neutralisierung der Rechtsbrecher erreichen und andere von unrechten (=unmoralischen) Handlungen abhalten könnte.

Es ist nun schon wiederholt zum Ausdruck gebracht worden, daß für ein erträgliches und für alle annehmbares Zusammenleben von Menschen verschiedene Regelungen unabdingbar sind, die von den einzelnen Individuen eingehalten werden sollen. Dabei sind Regelungen in Gestalt von informellen Sitten und Gebräuchen denkbar, aber auch niedergeschriebene Rechtssatzungen, an deren Nichtbeachtung explizit Sanktionen gebunden sind.[134]

---

133 Der Soziologie Ferdinand Tönnies unterscheidet zwischen *Gemeinschaften*, als mehr oder weniger natürlich gewachsenen menschlichen Zusammenschlüssen wie etwa die Nachbarschaft oder die Sippe; und *Gesellschaften*, als bewußten, künstlich geschaffenen menschlichen Assoziationen. Vgl. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, zitiert in: Norbert Leser, *Sozialphilosophie*, a.a.O., S. 17.

134 Eine grundlegende Unterteilung gesellschaftlicher Regelungen in Brauch, Sitte und Recht wird in der Soziologie verwendet. Vgl. dazu Erwin Karl Scheuch/Thomas Kutsch, *Grundbegriffe der Soziologie*. Grundlegung und elementare Phänomene, Stuttgart 1975, S. 243ff.

In neuzeitlich organisierten Gesellschaften ist es der Staat "als die mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüstete Verbandseinheit seßhafter Menschen",[135] der verbindliche Regelungen in Form des Rechts festlegt und erforderlichenfalls Verstöße gegen das Recht ahndet.[136] Um Rechtsverletzungen hintanzuhalten bzw. um bereits begangene zu sanktionieren und dadurch allen Bürgern die Rechtssicherheit zu garantieren, wendet der Staat auch Gewaltmittel an, die sowohl die Androhung als auch die tatsächliche direkte Gewaltanwendung umfassen. Diese Fähigkeit des Staates ist es, die gemeinhin mit dem Begriff "staatliche Gewalt" gemeint und umschrieben wird. In der Wahrnehmung dieser staatlichen (Macht) Gewalt beansprucht der Staat ein Gewaltmonopol, d. h. er behält sich den Einsatz von Gewalt zur Rechtsdurchsetzung vor, während er dem einzelnen die Ausübung von (in erster Linie wiederum direkter) Gewalt verbietet. Man könnte auf der Ebene des Staates sehr wohl davon sprechen, daß im Staat bzw. durch den Staat - in der Wahrnehmung seines Monopols - Gewalt in *Macht* verwandelt wird.

Wenn der Rechtszustand unter dem der Staat seine Gewalt übt ein gerechter ist - wenn also politische Gerechtigkeit herrscht, was bedeutet, daß die staatlichen Instanzen die Mitglieder des Staatsverbandes gleich und ohne Willkür behandeln und allein an der Gewährleistung des Gemeinwohls interessiert sind - dann ist diese Monopolisierung der Gewalt im Staate im Interesse des Einzelnen gelegen, da durch sie "eine verläßliche Ordnung gewaltfreien Miteinanderlebens"[137] geschaffen wird. Das rechtsstaatliche Gewaltmonopol ist also unabdingbar, um die gesetzestreuen Bürger vor Übergriffen gesetzesbrechender, tendentiell gewalttätig vorgehender Krimineller zu schützen. Kants Staatsphilosophie zufolge reicht die Latenz der Staatsgewalt aus, den Rechtszustand im Staate hereizuführen. Die Vernünftigkeit des Rechtszustandes und die subjektive Einsicht in diese Vernünftigkeit sind gemeinsam hinreichende Gewährleistung dafür, daß sich das Recht gegenüber der subjektiven Willkür behauptet, und damit seine "Gewalt" beweist.

---

135 Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin-Zürich-Bad Homburg 1966, S. 180f.

136 Dies legt auch ausführlich Kant dar. Am Beginn des § 45 des 2. Abschnitts der Rechtslehre führt er aus: "Ein *Staat* (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen" (I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, a.a.O.; zur Rechtslehre des Staates vgl. besonders die §§ 43 - 49).

137 M. Forschner, *Gewalt und politische Gesellschaft*, a.a.O., S. 26.

Die *Staatsgewalt* wird damit zu einem unabdingbaren Wesenselement des Staates, das für seine Existenz als konstitutiv anzusehen ist. Denn Staatlichkeit ohne ein gewisses Element der Macht und Durchsetzungsgewalt ist nicht nur nicht vorstellbar, es würde überdies auch gemäß den herrschenden völkerrechtlichen Doktrinen von keinem Staat als vollwertigem Mitglied der Staatengemeinschaft gesprochen werden können, wenn diese Kategorie der Staatlichkeit abginge. Die weiteren, gleichsam natürlichen Wesenselemente des Staates, das *Staatsvolk* und das *Staatsgebiet*, werden eigentlich erst durch die Staatsgewalt zu einer Einheit verschmolzen.
Das Phänomen der Rechtsordnung in Verbindung mit dem Gewaltmonopol des Staates ist jener Aspekt, der den Staat eigentlich erst zum Staate macht und ihn in der politischen Wirklichkeit auszeichnet. Aus der Tatsache, daß Recht und Rechtsdurchsetzung die entscheidende Aufgabe des Staates bilden, darf aber nicht gefolgert werden, den Staat auf diese Funktion zu beschränken. Der moderne Staat ist sicher mehr als nur Machtstaat und sein Zweck reicht über die Elementaraufgabe des Schutzes der Bürger nach innen und außen hinaus; der Staat hat über die Sicherheits- und Bewachungsfunktion hinaus in einem zeitgenössischen Verständnis auch aktive Leistungen für die Bürger im Sinne von "Daseinsfürsorge" sicherzustellen.[138] Das Prinzip der Sozialstaatlichkeit ist als Bestandteil gerechter Herrschaftsordnungen aus dem modernen Staatsgebilde nicht mehr wegzudenken.

Die Hauptaufgabe des Staates besteht aber unausweichlich darin, das Unrecht aus dem Gemeinwesen so weit wie möglich zu verbannen und wenn möglich allein durch "die Herrschaft des Rechts die Gewalt zurückzudrängen".[139]

Nach all dem Gesagten kann nicht die Herrschaftsfreiheit, sondern nur die *gerechte* Herrschaft das sinnvolle Ziel philosophischer und politischer Bemühungen sein. Ganz verzichtet werden kann auf Herrschaft (und Macht) nie, weil das Recht ansonsten unverbindlich und in seiner Wirkung erheblich eingeschränkt bliebe, was letztlich nur zum "Vorteil des Bösewichts"[140] und zum Nachteil derjenigen Menschen wäre, die das Gesetz auch ohne Androhung von Sanktionen, eben aus *Moralität* und nicht aus *Legalität*

---

138 Ernst Forsthoff, *Die Daseinsfürsorge und die Kommunen*, zitiert in: N. Leser, *Sozialphilosophie*, a.a.O., S. 49.

139 Valentin Zsifkovits, *Ethik des Friedens*, Linz-Passau 1987, S. 152.

140 Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart 1986, 2. Buch, Kap. 6, S. 39.

befolgten. Vor dem Hintergrund dieser Darstellung wird transparent, wie geradezu lächerlich das Infragestellen des Gewaltmonopols und des Herrschaftsanspruches des Staates, wie dies von gewissen Kräften mit anarchischer Tendenz immer wieder versucht wird, ist, wo sich zumindest der demokratische Staat aus dem Willen seiner Bürger stets regenerieren, erneuern und in der Rechtmäßigkeit seiner Herrschaftsansprüche bestätigen lassen muß. Jenseits von diesem ist aber kein geordnetes gemeinschaftliches Zusammenleben mit geringerem Herrschaftscharakter möglich.

3. Exkurs zur Durchbrechung des staatlichen Gewaltmonopols - Notstand und Selbsthilfe

Die beschriebene Fähigkeit des Staates, durch staatliche Macht das Gewaltmonopol mit der Rechtsordnung zu einer funktionierenden inneren Staatsordnung zu verbinden, ist naturgemäß keine allumfassende und lückenlose. Der Staat ist sich bewußt, daß er mit seinem Gewaltmonopol bzw. mit den im Rahmen dieses tätig werdenden Organen, die Rechtssicherheit des einzelnen Bürgers nicht in jedem Fall gewährleisten kann. Auch ein gut funktionierender und wohlorganisierter Rechtsstaat kann nicht ausschließen, daß der einzelne Bürger in Situationen unmittelbarer Bedrohung gerät, die er nur durch selbsttätiges Handeln bereinigen kann.

Der Einzelne befindet sich in solchen Fällen in einem "Notstand" (status necessitatis), der sowohl im rechtsphilosophischen wie strafrechtlichen Sinn eine Situation bezeichnet, in der die Befolgung (für den Normalfall geltender) positiv-rechtlicher Bestimmungen die Abwehr einer unmittelbaren Bedrohung des privaten Eigentums oder der körperlichen Unversehrtheit nur unzureichend oder überhaupt nicht gewährleisten würde. Aus diesem Grund darf dieser Zustand mit außergewöhnlichen Mitteln abgewehrt werden, die auch die Verletzung eines fremden Rechtsgutes umfassen können. Dem Einzelnen wird also in diesen Ausnahmesituationen eine Vorgangsweise zugebilligt, die im Normalzustand allein den Organen staatlicher Exekutivgewalt zusteht. Dies läßt bereits eine erste Übereinstimmung - was sich bei einem vergleichenden Blick auf westeuropäische Verfassungs- und Rechtssysteme bestätigt - mit den im moralrechtlichen Teil dieser Arbeit aufgefundenen Prinzipien erkennen.

Da der Staat selbst an seine Verfassungs- und Rechtsordnung gebunden ist und überdies mit seinen durch das Prinzip der Gewaltentrennung

zuständigkeitsmäßig limitierten Gewalten dem von ihm zu verwaltenden Gewaltmonopol zu entsprechen hat, ist auch für den Staat als ganzes ein "Not(zu)stand" denkbar, welcher die Anordnung oder Durchführung bestimmter Maßnahmen erforderlich macht, die mit den im staatlichen Regelwerk "normalerweise" vorgesehenen Kompetenzen und Verfahrensweisen nicht zu bewältigen sind.

Es ist daher vom *Individualnotstand* der Begriff des *Staatsnotstandes* deutlich abzugrenzen und zu unterscheiden. Der Staatsnotstand, der als eine "Ausnahme, Not- oder Krisensituation, der mit dem 'normalen', d. h. in der Verfassung und den Gesetzen vorgesehenen, rechtlichen Instrumentarium nicht oder nicht wirkungsvoll begegnet werden kann"[141] bezeichnet werden kann, berührt unser Thema nur insoferne, als das praktisch-politische Interesse an Notstandsregelungen in der Staatstheorie stets die Diskussion nach der Existenz eines überpositiven, naturrechtlichen und ungeschriebenen Notstandsrechts aufwarf und somit auf den hier ausführlich behandelten Zusammenhang von Naturrecht und positivem Recht Bezug nimmt.

Nachdem gegen metajuristische Auffassungen von überpositivem Notstandsrecht, das den höchsten Staatsorganen notfalls auch Befugnisse zuerkennen wollte, *außerhalb* der Rechtsordnung alles zur Rettung und Erhaltung des Staates unternehmen zu dürfen, bald Widersprüche und Bedenken sowohl in rechtstheoretischer wie machtpolitischer Hinsicht erhoben wurden, geht die Tendenz in allen demokratisch-rechtsstaatlichen Systemen generell dahin, auch die Ausnahmesituation eines staatlichen Notstandes an positiv-rechtliche Gesetzesvorgaben - Notstandsgesetze, Notverordnungsrechte, Ermächtigungsgesetze - zu binden. Es ist dabei die Bemühung erkennbar, nicht nur unlimitierten Mißbrauch politischer Macht zu verhindern, als vielmehr den Rechtsstaat und dessen bedeutendsten Ordnungsfaktor, das staatliche Gewaltmonopol, auf die Ausnahmezustände besonderer Notlagen auszudehnen und in diesen Situationen aufrechtzuerhalten.

Am Beispiel der Genese des österreichischen Staatsnotstandsrechts ist der Zusammenhang von Staatsform bzw. Staatsverfassung und den Befugnissen der Exekutivgewalt für die Situation des Notstandes besonders markant abzulesen. So waren in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie nach §

---

[141] Friedrich Koja, *Allgemeine Staatslehre*, Wien 1993, S. 397.

14 des Staatsgrundgesetzes kaiserliche Notstandsmaßnahmen mit vorläufiger Rechtskraft zulässig, während die Bundesverfassung der Republik vom 1. Oktober 1920 keine Notstandsbefugnisse vorsah. Diese wurden erst wieder mit der Bundesverfassungsnovelle vom 7. Dezember 1929 eingeführt, denen zufolge der Bundespräsident auf Vorschlag der Bundesregierung sofortige Maßnahmen treffen darf, die zur Abwehr eines offenkundigen, nicht wiedergutzumachenden Schadens für die Allgemeinheit notwendig sind; dies jedoch nur, wenn der Nationalrat als gesetzgebende Körperschaft nicht versammelt ist oder nicht zusammentreten kann.[142]

Die staatstheoretische Kontroverse um die Notstandsbefugnisse, die von Staatstheoretikern und Juristen seit dem 16. Jahrhundert geführt wurde, spiegelt im wesentlichen jene Mißverständnisse und Fehldeutungen wider, die sich bereits in der allgemeinen Auseinandersetzung um die grundsätzlichen Zusammenhänge zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus artikulierten. Hier wie dort wird die notwendige und unausweichliche *Reflexion* auf naturrechtliche Überlegungen - auf eine *reine* Rechtslehre -, die zur Festlegung gerechter positiver Gesetzesbestimmungen eine unabdingbare Voraussetzung bildet, mit der *Existenz* einer quasi gleichberechtigten naturrechtlich-metapositiven Gesetzesnorm verwechselt.

Die individualistisch-strafrechtliche Seite des Notstandes wird hingegen - wenn auch noch nicht systematisch - bereits seit der griechischen und römischen Antike behandelt.[143] Die Überlegungen begrenzen sich allerdings vorerst auf den Gedanken der Notwehr und erst Aristoteles sieht im Notstand eine Kollision zweier Rechtsgüter, in der entschieden werden muß, "welches von zwei Dingen man wählen, und welches von zwei Übeln man ertragen soll."[144] Bei Cicero verkörpert die Notwehr ein angeborenes Recht, das im Gegensatz zum geschriebenen Recht steht und zweifelsfrei jene Handlungen von einer strafrechtlichen Verfolgung ausschließt, die im Fall der äußersten Not begangen werden. Diese "ratio naturalis" des Cicero ist schießlich ins Römische Recht als jene Bestimmung eingegangen, die dem zu schützenden Rechtsgut einen höheren oder zumindest gleichen Wert zuerkennt wie dem

---

142 Vgl. hiezu G. Hasiba, *Das Notverordnungsrecht in Österreich 1848-1917*, Wien 1985, bes. S. 39-45; W. Brauneder, *Österreichische Verfassungsgeschichte* 6. Aufl., Wien 1992, S. 163ff u. 215ff.

143 Vgl. J. Ritter u. K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel-Stuttgart 1984, S. 940ff.

144 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, a.a.O., III, 1, 1110a.

Gut, das zu seiner Erhaltung vernichtet wurde, sofern die Bedrohung nicht anders abzuwenden gewesen wäre.

Hugo Grotius wird schließlich, nachdem er die Bestimmung des Notstandes und Notrechtes auf naturrechtliche Grundlage zurückgeführt hatte, den Notwehrgedanken vom privaten Recht zur Selbstverteidigung auf den Fall militärischer Auseinandersetzungen zwischen Nationen ausweiten. Bei ihm gilt für den Individualbereich die Abwehr von Unrecht bereits nur dann als zulässig, wenn die Hilfe von seiten öffentlicher Institutionen unerreichbar ist. Im neuzeitlichen Denken erweitert sich der Notstandsbegriff schlußendlich hinsichtlich einer differenzierten Behandlung unterschiedlicher Notstandsmaterien. Die Notwehr erscheint jetzt neben anderen Gründen in einer Theorie der Unzurechnungsfähigkeit von Handlungen nur mehr als einer von mehreren Fällen, in denen der Staat einen im Notstande Handelnden entschuldigt. Darauf aufbauend entwickelt sich jene bis heute durchwegs gebräuchliche Unterteilung der Strafausschließungsgründe in *rechtfertigende*, *entschuldigende* und *rechtlich unerhebliche* Notstandshandlungen.

Trotz dieser Ausweitung des Nothilfebegriffes über die Notwehr hinaus ist einleuchtend, daß das Notwehrrecht am deutlichsten das innerstaatliche Gewaltmonopol durchbricht, indem es Gewaltanwendung durch private Personen zuläßt. Seine Ausgestaltung wird daher maßgeblich davon abhängen, wieviel private Gewaltanwendung der Staat tolerieren kann und will bzw. welche Rolle der Eigeninitiative gegenüber der staatlichen Daseinsvorsorge einräumt. Im Sinne der umrissenen Staatstheorie ergibt sich aus diesen rechtstheoretischen Überlegungen eine weitere unerwartete Bestätigung für die auf den Vorrang des Individuums und die Minimalaufgaben des Staates gestützte Konzeption, da in historischer Perspektive die Anerkennung eines weitreichenden Notwehrrechtes nicht zuletzt einen Sieg der Privatinitiative über den absoluten Staat darstellt.[145] Das je konkret bestehende Notwehrrecht wird daher letzten Endes zum Spiegelbild bürgerlicher, in einem staatlichen Gemeinwesen herrschender Freiheit.

Der individuelle Notstand (Notwehr, Nothilfe) selbst stellt die Situation eines Interessenskonfliktes zwischen Rechtssubjekten dar, die nach dem Grundsatz der Interessensabwägung (rechtlich) gelöst wird. Diese Lehre vom

---

145 G. Arzt, Notwehr, *Selbsthilfe, Bürgerwehr*, Göttingen 1975, S. 77.

rechtfertigenden Notstand steht damit in der von Hegel wieder aufgenommenen Tradition, derzufolge im Notfalle die Erhaltung überwiegender, d. h. qualitativ höherer oder quantitativ umfangreicherer Rechte auch dann rechtmäßig ist, wenn dadurch die Rechte und Interessen anderer eingeschränkt werden. Die Tatsache, daß das höherwertige Interesse dem geringerwertigen vorzuziehen ist, stellt einen elementaren Grundsatz dar, der zeigt, daß das positive Recht in der Entscheidung von Konfliktfällen ebensowenig auskommen kann, wie die Ethik.[146]

Das Notwehrrecht ist also eine Regel zur Lösung des Interessenkonfliktes, der in einer durch den rechtswidrigen Angriff geschaffenen Notsituation zwischen einem Angreifer und einem Verteidiger besteht. Die Notwehr stellt also die zur Abwehr eines gegenwärtigen und rechtswidrigen Angriffes erforderliche Verteidigung dar, die selbst nicht rechtswidrig und daher auch weder strafbar noch zivilrechtlich unerlaubt ist. Sie ist nicht nur dem Angegriffenen, sondern zu dessen Schutz auch jedem anderen gestattet (Nothilfe). Verständlicherweise führt einerseits das Interesse der Allgemeinheit, Gewaltanwendung grundsätzlich nur durch staatliche Organe zuzulassen, und andererseits der Aspekt des Interesses des Einzelnen an sofortigem Schutz seiner Güter und Interessen dazu, Einschränkungen zur Notwehrbefugnis einzuführen. Die erste bezieht sich darauf, daß der Verteidiger nur individuelle Interessen - pesönliche Interessen (Notwehr), Interessen anderer Beteiligter (Nothilfe) - und keine Interessen der Allgemeinheit (Staatsnotwehr)[147] für sein Handeln ins Spiel bringen darf.

Notwehrfähig sind daher nur die sogenannten *Individualrechtsgüter*, auf die sich die Verteidigung zu beschränken hat. Das österreichische Strafrecht (§ 3 StGB) nennt hier beispielsweise Leben, Gesundheit, körperliche Unversehrtheit, Freiheit und Vermögen. Dem im Notwehrakt unbedingt einzuhaltenden moralischen Gebot der Angemessenheit der Mittel trägt das positive Gesetz durch den Begriff der *Notwendigkeit* Rechnung, der sowohl die obere als auch die untere Grenze der Gegenwehr festlegt. Nowendig ist allein jene "*hinreichend wirksame* Verteidigungshandlung, die den Angreifer *am geringsten schädigt*".[148] Das Gesetz kennt daher auch den Begriff des

---

146 Vgl. hiezu die Ausführungen im Exkurs zur Verantwortungsrelevanz ethischer Entscheidungen (Kapitel I/Abschnitt 7); zur rechtlichen Sicht vgl. Theodor Lenckner, *Der rechtfertigende Notstand*, Tübingen 1965, bes. S. 84.

147 So wäre die Verhinderung des Landesverrates, wenn etwa ein Spion im Begriffe ist, mit geheimem Material über die Staatsgrenze zu entfliehen, nach Notwehrgesichtspunkten unzulässig.

148 Vgl. H. Fuchs, *Grundfragen der Notwehr*, Wien 1986, S. 122ff.

Notwehrexzesses, der dann vorliegt, wenn der Verteidiger das zur Abwehr erforderliche Maß an Gewaltanwendung überschreitet, also z. B. verwundet oder tötet, wo ein Zurückstoßen ausreicht. Handeln im Notwehrexzeß kann nur dann straflos bleiben, wenn es auf Bestürzung, Furcht oder Erschrecken beruht.

Hält man sich die Erfordernisse der Nothilfe vor Augen, so wird noch deutlicher verständlich, warum das positive Gesetz in seiner grundlegenden Orientierung den im moralphilosophischen Teil dieser Arbeit entwickelten, der einfachen und vernünftigen Besinnung einleuchtenden Prinzipien folgen muß. Das Bedürfnis nach einer klaren und einfachen Regelung wird nämlich dann umso dringender, wenn es darum geht, nicht sich selbst zu helfen, sondern einem anderen beizustehen. Kaum jemand würde nämlich bereit sein, einem Mitmenschen zu helfen, wenn auf Grund unklarer Gesetzgebung neben die Gefahr, vom Angreifer verletzt zu werden, auch noch ein höheres Strafbarkeitsrisiko tritt.[149] Außer dem juristischen Experten würde wohl kaum jemand Nothilfe üben, wenn die Gesetzesbestimmung dem intuitiv-naturrechtlichen Gedanken (moralisch) gerechtfertigter Gegenwehr widerspräche.

Es ist darauf hinzuweisen, daß die gesetzlichen Bestimmungen für Selbsthilfe und Notwehr neben der individual- oder strafrechtlichen Bedeutung auch eine sozialrechtliche Dimension aufweisen. Indem ein Gesetzeskodex im wesentlichen general- und spezialpräventive Wirkung haben soll und das Wesen der Strafe wesentlich in die Zukunft gerichtet ist, kommt dem Institut der Notwehr und der Nothilfe auch die Funktion zu, die *Rechtssicherheit* im Staate zu verdichten. Es ist für den Gesetzgeber als wirksames Mittel anzusehen, jedem die Gewißheit zu geben, sich gegen rechtswidrige Angriffe auf elementare Rechtsgüter verteidigen zu dürfen,[150] ohne mit dem Gesetz in Konflikt zu geraten. Dies trägt entscheidend dazu bei, die Häufigkeit solcher Angriffe in erträglichen Grenzen zu halten. Es tritt also zur individual-rechtlichen Seite der Notwehr auch eine überindividuelle Zielsetzung, die nach allgemeiner Auffassung auch der "Bewahrung der Rechtsordnung im ganzen"[151] dient.

---

149 ebenda, S. 18.

150 Natürlich *muß* ein unmittelbar Angegriffener *nicht* Notwehr üben, aber er *darf* es innerhalb der beschriebenen Grenzen bei Straffreiheit tun; Nothilfe allerdings *muß* geleistet werden.

151 H. Fuchs, *Grundfragen der Notwehr*, a.a.O., S. 15 und 37f.

Diese kurzen Überlegungen zur Frage von Notstand und Nothilfe zeigen, daß diese Formen der Durchbrechung des Gewaltmonopols, die der Staat in Ausnahmesituationen zuläßt, zumindest *mittelbar* wiederum zur Stabilität des Gemeinwesens beitragen und damit der fundamentalen Staatsaufgabe des Schutzes nach Innen dienlich sind. Auf weitere, außergesetzliche Formen der Durchbrechung des staatlichen Gewaltmonopols, wie etwa Blutrache, wird nicht näher eingegangen. Deren rechtliche, vor allem aber moralische Illegitimität ist nach den bisherigen Ausführungen bereits deutlich hervorgetreten. Insbesondere die im staatsrechtlichen Teil begründeten Zusammenhänge von Staat und Recht zeigten auf, daß es außerhalb des Staates kein Recht zu strafen geben darf, weil Strafe Gesetz und somit den Staat voraussetzt. Aus diesen Gründen hat der Staat, solange er seine Hauptaufgabe der Gewährleistung der Sicherheit und des Schutzes der Bürger erfüllen will, jegliche Form von Selbstjustiz im Keime zu ersticken.

4. Gerechtigkeit als sittliches Prinzip politischen Handelns

Zu den bedeutendsten und zugleich höchst kontroversen Problemen der politischen Ethik gehört die Rechtfertigung von Prinzipien politischer *Gerechtigkeit*. Das Hauptproblem der klassischen politischen Philosophie wird damit zum Grundproblem der politischen Welt, nämlich: diese Prinzipien zu legitimieren.[152] Hier ergibt sich auch eine Übereinstimmung mit dem Bestimmungswert des Friedens, der ebenfalls in der Gerechtigkeit zu sehen ist. Gerade die Störung dieser gerechten Ordnung durch Gewalt und Krieg und die Überwindung dieses Zustandes auf sittlich legitime Weise führt zur Auseinandersetzung mit den Fragen, deren Beantwortung sich diese Arbeit zur Aufgabe gemacht hat. Bereits bei Thomas von Aquin findet sich der Gedanke des Friedens als "Werk der Gerechtigkeit",[153] der auf Basis der Wesensgleichheit der Menschenwürde das *Suum cuique* (jedem das Seine) gewährleistet.

Die Möglichkeit des Krieges macht aber auch die Herausforderung und die Problematik des Friedens deutlich, die darin besteht, die Konkurrenzsituation der divergierenden Freiheitsansprüche der Individuen, der Gruppierungen, Staaten und Staatenbündnisse friedfertig zu regeln. Dies führt zur Frage der Freiheit, die mit der Gerechtigkeit insofern in engster Verbindung steht, als

---

152 O. Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 195.

153 Thomas von Aquin, *Summa theologiae II-II,* q 180 a 2.

es, in Anlehnung an Kant, um die Verwirklichung jenes allgemeinen Gesetzes und jener Ordnung geht, in der die Freiheit des einen mit der Freiheit jedes anderen zusammen bestehen soll.[154]

War also Gerechtigkeit die unbedingte Grenze, ab der der Anspruch von *Moralität* in die Welt menschlichen Handelns trat, soll nun gezeigt werden, daß Gerechtigkeit als politische Kategorie exakt jenen Anspruch bezeichnet, ab dem die *Sittlichkeit* in die Welt politisch-gesellschaftlichen Handelns gelangt.

Es wäre befremdend und den logischen Denkgesetzen widersprechend, wenn das ethische Prinzip, das für die Moral des Individuums aufzufinden war, für den Bereich von Gesellschaft und Staat keine Gültigkeit hätte, bzw. wenn für diese Bereiche menschlicher Assoziation ein anderes Prinzip gelten würde.

Die Idee der Gerechtigkeit gibt uns nämlich eine ethische Norm an die Hand, die als formales Kriterium jedem Inhalt der lebensimmanenten Konfliktbewältigung gegenüber offen ist und prinzipiell auch durch keinen anderen Wert überbietbar scheint. Durch die Gerechtigkeit wird ein Prinzip praktischer Vernunft definiert, das alle Ansprüche eines Individual- oder Gruppeninteresses übersteigt und diese auf der allgemeingültigen und universellen Ebene jener Grundsätze auflöst, auf der die (Handlungs-) Freiheit aller Individuen wechselseitig und für alle Seiten in gleicher Weise eingeschränkt als auch gesichert wird.

Eine Ordnung der Konfliktbewältigung, die dem Kriterium der universalen Gesetzlichkeit genügt, würde eine Ordnung darstellen, die vom gemeinschaftlichen Willen aller getragen wäre. Aus diesem Grund kann man - wie dies etwa Hobbes, Rousseau, Kant und auch Rawls tun - die Begründung politischer Gerechtigkeit auf den Begriff des *Gesellschaftsvertrages* zurückführen. Der Gesellschaftsvertrag nicht als historisches Ereignis, sondern als normativ-kritischer Vernunftbegriff[155] genommen, legitimiert eine politische Ordnung als *gerecht*. Bereits der erste Theoretiker der modernen Gesellschaft, Thomas Hobbes, hatte das Gedankenexperiment des Gesellschaftsvertrages angestellt und vom Staat

---

154 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S. 66 [230].

155 O. Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 416.

als einem Gebilde gesprochen, das nichts anderes als die Vereinigung des Willens aller seiner Bürger sein sollte.[156]

Er hatte dabei auf eine zweifache Gefahr, die gerade heute dem hochentwickelten Nationalstaat existentiell zu schaffen macht, aufmerksam gemacht. Der Staat darf nämlich weder als eine Art Instrument zur besseren Verwirklichung individueller Zwecke mißbraucht, noch als ein Abbild oder die bildliche Verwirklichung einer idealen Weltordnung, die absolute Verbindlichkeit für den Mikrokosmos des individuellen Daseins beansprucht, angesehen werden. Wäre er letzteres, würde er immer nur als Forderung an den Willen des Bürgers, niemals aber als dessen eigener Ausdruck auftreten können. Ist aber der Wille eines jeden Quelle und Kriterium des allgemeinen Willens, so sind Gesetz und Freiheit, Individualität und Institution nicht im Konflikt. Sie stehen in Übereinstimmung, die nicht aus der Allgemeinheit der Menschennatur und Weltordnung, sondern der Willensenergie jedes einzelnen Menschen stammt. Hobbes leitete seine politische Theorie nicht von politischen Argumenten, sondern aus jener bereits erwähnten Natur-anthropologie her, die im Gegensatz zur traditionellen Lehre das Wesen des Menschen in die Selbsterhaltung setzt, derzufolge der Mensch in seinem Dasein primär darauf aus ist, sich gegenüber seiner Umwelt zu behaupten.
Den Naturzustand zu verlassen und eine auf Gerechtigkeit beruhende Friedens- und Rechtsordnung zu errichten ist eine Forderung der Vernunftnatur des Menschen, die aus der Absicht der Überwindung der Selbstgefährdung, die der Triebnatur des Menschen immanent ist, entspringt. Der Mensch kann die Gefährdung im Verhältnis zu seinesgleichen einsehen und institutionelle Mittel der Überwindung erkennen und realisieren. Gerechtigkeit besteht daher nicht in der Überwindung von Herrschaft, sondern in ihrer vernunftgemäßen Struktur.

Nun enthält auch eine durchwegs gerechte Ordnung Gebote und Verbote, denen erforderlichenfalls mit Zwang Geltung verschafft werden muß, was ohne Zweifel die freie Willkür jedes von ihr Erfaßten beeinträchtigt. Insofern erhebt also jede auf Gerechtigkeit beruhende politische Grundordnung den Anspruch, auch *Herrschaftsordnung* zu sein. Entgegen den Thesen sozialutopischer Fortschrittsgläubiger, die - in inadäquatem Grundverständnis von Mensch und Welt - dazu neigen, nur *herrschaftsfreie*

156 Vgl. Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, a.a.O., S. 83f.

Gesellschaftsformen[157] für sittlich legitim anzusehen, gehen Konzeptionen politischer Gerechtigkeit davon aus, daß die Erfüllung der gestellten Ansprüche an eine politische Ordnung *nicht* in der Überwindung, sondern allenfalls der *qualitativen Umgestaltung*[158] von Herrschaft oder Herrschaftsverhältnissen besteht. Diese Theorie muß daher auch die Frage nach der Selbstbeschränkung bzw. Einschränkung des einzelnen Menschen oder Staates beantworten.

Ist die Begründung des höchsten Prinzips der Gestaltung des politischen - sprich gerechten - Zusammenlebens vollzogen, so kann dann die Bestimmung spezifischer Grundsätze für verschiedene Organisationsbereiche - Bildung, Arbeit, Sicherheit etc. - daraus abgeleitet werden.

Wie es sinnvoll war, das Problem der Moral als einem vorrangigen für die menschliche Existenz einer Beurteilung im Naturzustande zu unterwerfen, gilt dies auch für das Problem des Rechts und der Gewalt. Ohne vorangehender Untersuchung auf der Ebene höchster Abstraktion und Allgemeinheit würde wiederum - bei sofortiger Betrachtung im Zustand soziokultureller Überformung - die eigentlich philosophische Grundlegung fehlen und ein Untersuchungsdefizit spürbar werden.[159]

5. Kurzes Resümee und Überleitung

Das Verhältnis des Individuums zum Staate ist durch die anthropologischen Grundkonstanten und die daraus im weiteren abzuleitenden rechtsphiloso-phischen und staatstheoretischen Überlegungen klar zutage getreten. Wir haben die Einordnung des Einzelnen in den Staat nicht - wie dies Hegel tun würde - auf moralische Pflicht oder sittlichen Auftrag zurückgeführt, sondern diesen Schritt insoferne als unausweichlich erkannt, als er durch die Eigenart der menschlichen Natur notwendig wird. Der Staat schützt den Menschen

---

157 Darunter wäre entweder das Fehlen jeder Rechts- und Verfassungsordnung zu verstehen, oder aber eine solche politische Ordnung, die sich, obwohl selbst durch und durch gerecht, in keinem Fall mit Hilfe von Sanktionen durchsetzen darf.

158 O. Höffe, ebenda.

159 Was die Überlegungen zur Frage des Rechts (und wegen der engen Bindung des Gewaltbegriffs an diese wohl auch die Frage nach der Gewalt) betrifft, ermuntert uns Kant ebenfalls zu dieser Vorgehensweise, wenn er sagt: "Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade! daß er kein Gehirn hat." (Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S. 66 [229]).

gleichsam vor sich selbst, bewahrt ihn vor den oft nachteiligen Folgen seines mit Vernunft begabten Egoismus und ermöglicht ihm ein relatives Maximum an Daseinsverwirklichung.

Wir sahen auch, daß durch die Verbindlichkeit der Rechtsordnung und sein Gewaltmonopol der Staat nach innen eine Herrschaftsordnung errichten und, soweit erforderlich, durch Zwang aufrechterhalten kann, die ihm eine lückenlose Wahrnehmung seiner Schutzfunktion und Sicherstellung der Rechtssicherheit für alle Bürger ermöglicht. Auf Basis dieser Kompetenz ist der Staat auch imstande, den neuzeitlicheren sozialen Erfordernissen im Sinne einer Daseinsfürsorge gerecht zu werden. Im Gang der Untersuchung sind uns auch die sozialphilosophischen Zusammenhänge von moralischem und positivem Recht, von Gewalt und Strafe, sowohl bezogen auf das Individuum wie auch auf den Staat bewußt geworden.

Bedenken wir nun, daß sich der Staat in einer seiner elementaren Funktionen, dem Schutz nach außen, auf das Völkerrecht beruft oder bezieht, für das es keine dem innerstaatlichen Recht adäquate Herrschaftsorganisation gibt, an die die einzelnen Staaten in Analogie zum Bürger das Gewaltmonopol abgetreten haben, führt uns diese Überlegung nun zu jenem Abschnitt, der sich der Hauptfragestellung nach den Grenzen staatlicher Gewalt in ihrem Bezug nach außen, in die Internationalität der Staatengemeinschaft, widmet. Wir haben hiefür aber die fundamentale Vorarbeit geleistet, indem wir uns die Kriterien moralischer wie politischer Gerechtigkeit ergründeten, die uns nun direkt zur Frage führen, wie es um die sittliche Kategorie der politischen Gerechtigkeit im internationalen Bereich, im Verkehr der Staaten untereinander, bestellt ist und welche Besonderheiten wir hinsichtlich Moral, Recht und Gewalt zu gewärtigen haben. Da die Welt im derzeitigen Zustand von einem lückenlosen Netz von Nationalstaaten bedeckt ist, wird nun das Verhältnis von Staat zu Staat zu beleuchten und in den Kontext der hier zu untersuchenden Gewaltfrage zu stellen sein.

IV. Kapitel
Die Frage der Internationalität - das Verhältnis der Staaten aus philosophischer Sicht

Wir haben die Rechtfertigung und die Aufgaben des Einzelstaates im Denken einer "Minimaltheorie" des Staates angelegt. Trotz der im wesentlichen erfolgten Berufung auf Denker, die ihre Konzeptionen vor Hunderten von Jahren vorstellten, hat damit aber ein äußerst zeitgemäßer Trend, in dem die Bewegung von einer umfassenden zur beschränkten Machtausübung des Staates erfolgt, eine Abwendung von Nietzsches "kältestem aller Ungeheuer", dem allmächtigen Staat, seine philosophisch-metaphysische Grundlegung erfahren. Es zeigte sich, daß expansive Auslegungen von Staatszweck- und -ziel, in welchen der Staat nicht nur alle Bereiche des sozialen Lebens mit seinen Gebots- und Verbotsnormen durchdringt, sondern auch Seele und Geist des Bürgers einzunehmen sucht, als obsolet und unmenschlich erkannt und als Modelle gesellschafts- und staatspolitischer Organisation zurückgewiesen werden müssen.

So treten Maximalkonzeptionen von Staat und Recht im Geistesleben modernen politischen Denkens in ihrer Bedeutung eindeutig zurück.[160] Die historischen und zeitgeschichtlichen Vorgänge in diesem Jahrhundert bewiesen die Untauglichkeit der Totalkonzeptionen staatlicher Macht, was sich in einer Bewegung von der umfassenden zur beschränkten Machtausübung des Staates niederschlug. Infolge dieser Entwicklung wurde sichtbar, daß der Staat und ihm verpflichtete Poltik dem Menschen zu dienen und primär für den Einzelnen da zu sein hat, und nicht dieser für jenen. Dies führte zu einer nüchterneren Einschätzung der Reichweite politischer Gestaltungsmöglichkeiten und erteilte der politischen und sozialen Verwirklichungseuphorie des denkenden modernen Menschen eine heilsam-läuternde Wirkung. Dies führte in einem neuzeitlichen Kontext in der politischen Praxis moderner demokratisch-pluralistischer Staaten zur Betonung des Individuellen, eine Entwicklung, die im Verlauf dieser philosophischen Untersuchung anthropologisch wie metaphysisch eindeutig bestätigt wurde.

Der neuzeitliche, freiheitliche Rechtsstaat wurde damit zur einzigen staatlichen Organisationsform, deren politisch-rechtlich-soziale Ordnung auf

---

160 Empirische Bestätigung hiefür gibt der Zusammenbruch der Länder des realen Sozialismus, dessen Zeitzeugen wir geworden sind.

der autonomen Sittlichkeit und Freiheit des Einzelnen gründet und welche den Anspruch des Vorranges des Individuums - als existentiell bedeutsame Tatsache für wahres Menschsein - gesellschaftlich und staatspolitisch einzulösen bereit, aber auch potentiell fähig ist.[161]

1. Das Verhältnis von Staat zu Staat aus philosophischer Sicht

Trotz dieser Betonung des Individuellen wurde bei den einleitenden Überlegungen zu dieser Arbeit das Wir-hafte der zeitgenössischen Herausforderungen, vor denen die Menschheit steht, hervorgehoben. Durch den Hinweis auf die zunehmende Verflechtung weltweiter Abhängigkeiten sowie die Komplexität internationaler Beziehungen wurde klar, daß kein Staat dieser Welt mehr in der Lage ist, seine Interessen autonom zu bestimmen oder seine Wirtschafts-, Umwelt-, Entwicklungs- und auch Sicherheits-probleme alleine zu lösen. Als eine Folge davon nimmt die Bedeutung internationaler Handlungseinheiten zu.

Die Frage nach der Gestalt des Rechts im Verkehr der Staaten untereinander veranlaßt uns zunächst, nach Analogien zu bisher angestellten Überlegungen hinsichtlich Organisation und Bedeutung von Recht und Gewalt zu suchen. Wir vergegenwärtigen uns, daß der naturrechtliche Zustand zwischen den Individuen im Staate durch das positive Gesetz, das in Verbindung mit dem Gewalt- und Sanktionsmonopol auftritt und dem sich alle in gleichsam vertragstheoretischer Freiwilligkeit unterordnen, aufgehoben wird.

Als nächstes stellt sich die Frage, ob in der Stellung der Nationalstaaten zueinander eine Parallele zum Verhältnis der Individuuen im Staate aufzufinden ist und weiters, wie es um Aufgaben bzw. politische Reichweite von Recht und Gewalt im Verhältnis der Staaten untereinander bestellt ist.

---

[161] Die Einsicht, daß der Mensch nicht erst kraft staatlich-rechtlicher Satzung, sondern von Natur aus sittlich-autonom handelndes Wesen ist, hat ihren Ursprung bereits maßgeblich bei Platon. Die Fähigkeit zur Unterscheidung von Recht und Unrecht, von gut und böse ist normativ mit der menschlichen Natur gegeben und leitet sich als solche nicht von äußeren Vermittlungen her. Das Wahre und Gerechte erweist sich durch sich selbst als wahr und gerecht, nicht erst aufgrund heteronomer Vermittlung. Platon hält dies seinen sophistischen Gegenspielern vor Augen und wirft ihnen vor, sie unterstellten ein Sittlichkeitsverständnis als gäbe es "ganz und gar kein in der Seele ursprünglich gelegenes Wissen und sie setzten es hinein, als wenn sie blinden Augen Sehkraft einsetzten." (Platon, *Politeia*, 518b).

In den zur Erläuterung des Staatswesens bisher herangezogenen Theorien finden sich deutliche Hinweise dafür, daß die Welt, der Makrokosmos von Gesellschaft und Staat, nur durch die Manifestation der Einzelerscheinungen wirklich wird; eine Auffassungsweise, deren ausschlaggebendes, höchst zeitgemäßes Moment der vorrangigen Bedeutung des Individuums, bereits weiter oben betont wurde. Thomas Hobbes hatte in seiner politischen Theorie den modernen Staatsbegriff aus einer Übereinstimmung entstehen lassen, die nicht aus der Allgemeinheit der Menschennatur und Weltordnung, sondern aus der Willensenergie jedes einzelnen Menschen stammt. Für Arthur Schopenhauer ist seiner Metaphysik zufolge, aus der wir essentielle Anregungen für unser Thema entnehmen konnten, das Individuum überhaupt Träger und Repräsentant des einen und unteilbaren Wesenskerns der Welt, und dies sowohl im erkenntnistheoretischen als auch moralischen Sinn. Daraus begründet sich, daß in der Masse nicht mehr zu finden ist, als die Summe der Einzelnen einbringt und auch das Schicksal der Völker durch die und in der Moralität des Individuums entschieden wird. Völker und Staaten sind daher nur als Abstraktionen zu betrachten, weil das eigentliche Wollen nur im Individuum vor sich geht.[162] Und selbst Hegel, der in der Einschätzung des inneren Stellenwerts und der sittlichen Bedeutung des Staates Schopenhauers Auffassung völlig entgegengesetzt ist, erkennt letztlich den Staat als im Wesen des Menschen begründet. Der Staat als die "Wirklichkeit der sittlichen Idee"[163] erschließt sich in der substantiellen Verwirklichung der patriotischen Gesinnung als die Manifestation der Gesamtheit der einzelnen Gewissen. Daß Hegel den Staat nicht als Vertrag auffaßt, sondern als die sich selbst wissende Einheit auf Wissen gründet und den zureichenden Grund des Staates in der Verwirklichung von Freiheit sieht, tut dieser prinzipiellen Bestätigung der Individualität als Fundamentalvoraussetzung für die Konstitution des Staates grundsätzlich keinen Abbruch.

Gestützt auf diese Belege können wir nun, in allgemeinster Sicht, das Verhältnis von Individuum und Individuum auf das Verhältnis von Staat zu Staat ausweiten, auf dieser Basis in weiterführender Betrachtung die Besonderheiten des Staatenverhältnisses aufzuzeigen und zu ergründen versuchen, warum es in der Entwicklung des Verhältnis der Staaten untereinander bis in unsere Zeit hinein nicht gelungen ist, eine annähernd

---

162 Vgl. W II/692.

163 Vgl. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt 1986, § 257.

gleich hohe politische Stabilität zu erzielen, wie dies im nationalstaatlichen Rahmen verwirklicht werden konnte.

1.1 (Völker-) Recht und Gewalt

Nach der Analogie mit dem Individuum ist nun als zweiter Parameter für das Verhältnis der Staaten untereinander die Kategorie des Rechts zu untersuchen. Das moralische Recht, das unabhängig vom Staate, dann allerdings ohne Straf- und Sanktionsgewalt, vorhanden ist, wird im Staat zur positiven Rechtssatzung gewandelt und verbürgt (im Verein mit der Herrschaftsgewalt des Staates) die innere Sicherheit und die gewaltfreie Konfliktaustragung innerhalb des Gemeinwesens. Das Pendant zum staatlichen Recht, daß das Verhalten und die Beziehungen aller dem Staat zugehörigen Rechtssubjekte regelt, ist im internationalen Bereich das *Völkerrecht*, das *ius gentium*. Es ist die Gesamtheit der Rechtsnormen, welche die Beziehungen der Staaten (als allein ursprünglichen Mitgliedern [und Individuen] des Völkerrechts) und sonstiger Rechtssubjekte des Völkerrechts (internationale Organisationen und in begrenztem Umfang auch Einzelpersonen wie z. B. Kriegsverbrecher) untereinander regelt.

Die Eigenart des Völkerrechts als internationales Recht und seine Schwäche gegenüber dem nationalen Recht liegt in seinem Geltungsanspruch begründet. Der Geltungsgrund des internationalen Rechts ist nämlich nicht die hoheitliche Herrschaftsgewalt einer allen Teilnehmern und Einzelgliedern übergeordneten und überlegenen Zwangsorganisation, sondern allein der rechtschaffene (moralische) Konsens der Staatenwelt. Dies hat auch Auswirkungen auf die Entstehung des Völkerrechts, dessen Rechtsquellen durchwegs nur Gewohnheitsrecht und Vertrag sind, weshalb - und auch wegen der Ermangelung einer verbindlichen Sanktionsgewalt - dem Völkerrecht immer wieder der Rechtscharakter abgesprochen worden ist.[164] Daß diese Annahme, wonach die Eigenschaft der Sanktionsfähigkeit dem Charakter des Rechts untrennbar zugehörig ist, aber nicht überbewertet werden darf und bei Nichtvorhandensein der exekutiven Gewalt das Recht trotzdem seine Wirkung nicht ganz einbüßt, muß und wird im weiteren noch erläutert werden.

---

[164] Dies hängt in erster Linie mit der Identifizierung von Recht und der Rechtsidee der *Rechtssicherheit* zusammen, die in der Schutzfunktion des Rechts auch seine Elementarfunktion sieht. Das Recht gewinnt seinen Wert dann fast ausschließlich aus der Fähigkeit realisiert, also durchgesetzt werden zu können.

In abstrakt-philosophischer Betrachtungsweise kommt dem Völkerrecht - als, neben dem Konzept der internationalen Organisation, zweiten Entwurf zur Stabilisierung des internationalen Friedens - lediglich der Status eines moralischen Rechts zu, da es an einer über den Staaten stehenden Schiedsinstanz mangelt, die über eine von allen Staaten anerkannte Gewalt zur Durchsetzung der völkerrechtlichen Bestimmungen verfügte. Damit ist aber auch schon die dritte Analogiefrage, nämlich die nach der Gewalt, wenn auch vorläufig nur in philosophischer Reflexion, beantwortet.

Die Rolle der Gewalt im Verhältnis der Staaten zueinander ist prinzipiell der im Naturzustande vergleichbar verblieben. Die Staaten entäußern sich bei weitem nicht in einem vergleichbaren Ausmaß ihrer Gewalt- und Machtkompetenz, wie dies der einzelne Bürger tut, auch wenn sie gewisse Souveränitätsansprüche an internationale Bündnisse und Organisationen abgeben. Die empirische Untersuchung und, wie sich zeigen wird, Bestätigung dieser These in den tatsächlichen politischen Verhältnissen der internationalen Politik folgt im nächsten Kapitel. In den rechtsphilosophischen Überlegungen findet diese Besonderheit des Staatenverhältnisses den philosophisch vollendeten Ausdruck. Neben Kant äußern sich auch die beiden grundsätzlich antagonistischen philosophischen Denker, Hegel und Schopenhauer, die uns bereits bei der Beurteilung des Verhältnisses zwischen den Individuen und Staaten behilflich waren, unmißverständlich zum Verhältnis der Staaten untereinander. Bevor wir auf die empirischen Gegebenheiten der praktischen Umsetzung des Völkerrechts in der internationalen Politik eingehen, um zu sehen, inwieweit philosophische Ideen dort Fuß gefaßt haben, sei zur Verdeutlichung der Problematik des zwischenstaatlichen Verhältnisses die staatstheoretische Grundlegung der genannten Philosophen zitiert, die durch die erstaunenswerte Übereinstimmung dieser an und für sich großen Widersacher, eine besondere Legitimation erfährt.

Schopenhauer nimmt auf die Thematik Bezug in der zweiten Ausgabe seines Hauptwerkes und sagt: "Dieses [das Völkerrecht; Anm. d. Verf.] ist im Grund nichts anderes, als das Naturrecht, auf dem ihm allein gebliebenen Gebiet seiner praktischen Wirksamkeit, nämlich zwischen Volk und Volk, als wo es allein walten muß, weil sein stärkerer Sohn, das positive Recht, da es eines Richters und Vollstreckers bedarf, nicht sich geltend machen kann. Demgemäß besteht dasselbe in einem gewissen Grad von Moralität im Verkehr der Völker miteinander, dessen Aufrechterhaltung Ehrensache der Menschheit ist. Der Richterstuhl der Prozesse auf Grund desselben ist die

öffentliche Meinung" (W II/697). Die außerordentliche Zeitgemäßheit insbesondere des letzten Satzes verdient besondere Aufmerksamkeit. Es ist an dieser Stelle darauf zu verweisen, daß für die Gestaltung des Weltgemeinwohls und den von vielen Krisen und Rückschlägen begleiteten Werdegang der internationalen Beziehungen der öffentlichen Meinung eine sehr bedeutende Rolle insoferne zukommt, als das Gelingen friedensstiftender und -stabilisierender Entwicklungen immer wieder von Bewußtseins- und Gesinnungsbildungsprozessen abhängig ist.

Bei Hegel erlangt der einzelne Staat überhaupt erst seine Identität als Staat, indem er sich des Naturzustandes bewußt wird, mit allen anderen Staaten ohne Rücksicht auf die tatsächliche Bedeutung gleich und in einem Macht- und nicht Rechtsverhältnis zu ihnen zu stehen. Im Bewußtsein ihrer Unabhängigkeit von positiven Rechtssatzungen müssen sich die Staaten der zwanglosen Verständigung des Vertrages bedienen, um das Gleichgewicht der Macht zu erreichen, das allein Ruhe und Frieden sichert.[165]

1. 2. Philosophische Theorien zur Gestaltung des internationalen Staatenverhältnisses

Wenn man bedenkt, daß die dringendsten Probleme der Menschheit von heute und morgen durchwegs internationalen Charakter tragen und in vielen Bereichen die Möglichkeiten des Einzelstaates übersteigen, so wird der Wunsch nach einer internationalen Weltautorität, die analog der Bewahrung des nationalen Gemeinwohls das internationale verbürgen sollte, verständlich. Es liegt nahe anzunehmen, daß eine effektive universelle Autorität die besseren Chancen hätte, die dringendsten Weltprobleme zu lösen. Eine Transferierung der für den Nationalstaat nach innen zu realisierenden politischen Gerechtigkeit, zu deren optimalen Verwirklichung ihn seine Rechts*setzungs*- und Rechts*durchsetzungsfähigkeit* autorisiert, auf die internationale Ebene, wird zu einer verlockenden Variante der Gestaltung des Zusammenlebens der Staatengemeinschaft. Auch die Überlegung, daß die Menschen auf der ganzen Welt allein wegen ihres Menschseins über mehr Gemeinsames als Trennendes[166] verfügen, macht die Forderung nach einem globalen Zentralstaat einsichtig.

---

[165]Vgl. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 476f.
[166]Daniel Frei, *Kriegsverhütung und Friedenssicherung*, Stuttgart 1970, S. 55.

Diese oder ähnliche Überlegungen sind natürlich nicht neu und wurden bekanntermaßen in vielerlei Hinsicht angestellt. Die Idee des Weltstaates stammt von Dante Alighieri, tauchte also erstmals bereits im 13. Jahrhundert auf, und die weniger radikale Forderung nach einem (Welt-)Staatenbund ist spätestens seit Immanuel Kant Allgemeingut philosophiegeschichtlichen Wissens geworden. In diesen Bemühungen großer Denker wird sichtbar, daß die Erhaltung des Friedens zweifellos der beherrschende Faktor internationaler Politik ist und es kommt nicht von ungefähr, daß gerade seit Ausbildung der Staatenwelt Versuche zu beobachten sind, diesen Frieden durch Verträge, Pakte, Unterhandlungen, Abkommen jeglicher Art wie auch sonstige Maßnahmen praktischer Politik sicherzustellen, während Philosophen und Staatstheoretiker dem Frieden durch Anstrengungen der Vernunft beizukommen versuchten. Sie beabsichtigten, durch geistige Reflexion und vernünftige Betrachtung Entscheidungshilfen und Handlungsanleitungen aufzufinden, die den politisch Verantwortlichen zur Sicherung des Friedens dienlich sein hätten können. Ein kurzer Blick auf diese geistesgeschichtlichen Entwürfe wird dazu dienen, das Problem des zwischenstaatlichen Verhältnisses, das es als Voraussetzung für die Behandlung der Gewaltproblematik zu erklären gilt, deutlich zu akzentuieren.

Ursprünglich bezogen sich übernationale Modelle zur Friedenssicherung auf den zivilisierten Teil der Menschheit, der zunächst ausschließlich mit Europa identifiziert wurde. Im ausgehenden 13. Jahrhundert treffen wir auf die erste große ideengeschichtliche Konzeption, die in abgewandelter Form bis in unser Jahrhundert, zuletzt vertreten durch C. F. v. Weizsäcker, immer wieder auftauchen sollte. Es handelt sich um das Modell des "Weltstaates", das von Dante Alighieri vorerst als Konzept der "Universalmonarchie" entworfen wurde. Dante, der dem Staat erstmals eine unabhängige weltliche Stellung zuerkennt, markiert damit das Ende des mittelalterlichen Staatsdenkens, das noch völlig vom Gedanken des "Augustinischen Gottesstaates" beherrscht war. Er leitet seine Forderung eines Universalreiches von der Überlegung ab, daß das Menschengeschlecht eine Einheit bildet, das zur Wahrung dieser Einheit und zur bestmöglichen Gestaltung die Aufgabe der "universalis civilitas"[167] wahrnehmen muß, mithin einen sozialen, kommunikativen Verband bilden soll, der unter herrschaftlicher Organisation steht. Trotz der Eigentümlichkeiten der verschiedenen Staaten und Völkerschaften müssen alle Menschen im Hinblick auf gemeinsame Dinge, die alle Völker und Nationen gleichermaßen betreffen, von einem Gesetz regiert und zum

[167]H. W. Schlüter, *Diplomatische Versöhnung*, Stuttgart 1966, S. 49.

Frieden geleitet werden. Dieses oberste und für alle verbindliche Gesetz müssen die Teilherrscher vom Weltmonarchen empfangen, es muß von einem einzigen ausgehen, damit "jede Verwirrung über die Prinzipien unmöglich sei." In einem Vergleich zu Aristoteles müssen die Teilherrscher die Handlungsanweisung, das Gesetz vom obersten Monarchen empfangen, "so wie die praktische Vernunft zu einem praktsichen Entschluß den Obersatz von der spekulativen Vernunft empfängt und für den besonderen Fall den praktischen Schluß zieht".[168]

Inhaltlich ist der Entwurf des Weltstaates natürlich logisch konsequent und verführerisch. Im Konzept der Weltmonarchie könnte das Charakteristikum des internationalen Systems, seine anarchische Machtorientiertheit und prinzipielle Offenheit, aufgehoben und durch "Weltinnenpolitik" ersetzt werden. Carl Friedrich von Weizsäcker geriet auf seiner Suche nach Wegen aus der militärischen und wirtschaftlichen Gefahr unseres Jahrhunderts "zur Konsequenz der Forderung einer staatsähnlichen Weltorganisation",[169] aber auch er mußte die Forderung nach dem Weltstaat als utopisch erkennen und zurückweisen, da die Bedingungen dafür heute nicht gegeben sind und wahrscheinlich auch nie gegeben sein werden.

Obgleich Dantes Modell ohne nennenswerte praktische Auswirkungen blieb, ist es als ideengeschichtlicher Ansatz, der in verschiedensten Ausformungen bis in unser Jahrhundert politische Weltanschauungen prägte oder doch sehr stark beeinflußte, von großer Bedeutung, zumal es zeigt, wie sehr nach allgemeinen Prinzipien entworfene - in sich logische und konsequente - theoretische Leitbilder für internationale Ordnungen abstrakt und irrelevant bleiben müssen, wenn ihr zugrundeliegendes Menschenbild nicht entspricht und ihre Verknüpfung mit lebenspraktischen Absichten und Interessen unberücksichtigt bleibt.

So wurde Dantes Idee vom Universalreich in ihrer radikalen Form bald zum Anachronismus und das Entstehen der souveränen Nationalstaaten leitete das Zeitalter ein, in dem sich das politische Bewußtsein von übergeordneten Autoritäten und vom Reichsgedanken löste. Es war der Abbé Castel de Saint-Pierre, der den Unionsgedanken in seinem "Traktat vom ewigen Frieden" aufbrachte. Er schlägt die Gründung einer organisierten Rechtsgemeinschaft, einer Union, vor, deren Leitungsorgan ein Bundesrat

---

[168] Dante Alighieri, *Über die Monarchie*, in: R. H. Foerster, *Die Idee Europa*, München 1963, S. 31.

[169] Vgl. E. O. Czempiel, *Friedensstrategien*, Paderborn 1986, S. 84.

mit je einer Stimme für die zughörigen Staaten sein soll. Die primäre Aufgabe dieses Bundesrates ist die Streitschlichtung. Er kann, wenn er keinen Erfolg hat, Schiedssprüche fällen und notfalls durch Exekutionsmaßnahmen durchsetzen.

Saint-Pierres Vorschlag, der auch Schlichtungs- und Rechtsprechungsinstanzen für Streitfälle privatrechtlicher Art vorsah, erregte zu Beginn des 18. Jahrhunderts viel Aufsehen und entfesselte breite Diskussionen in der damaligen Bildungsspitze Europas.[170] Seine politische Friedenssicherungstheorie, die in ihrer Gesamtkonzeption in vielen Details an die Struktur und Organisation der Europäischen Union erinnert,[171] war der Entwurf eines Staatenbundes, den er jedoch noch auf Europa beschränkt hielt, da er eine Union unter Einbeziehung nichtchristlicher Staaten für unförmig und ineffektiv erachtete. Voltaire meinte dazu, daß er zwar eine "Europäische Beratende Versammlung" für erstrebenswert hielte, die Friedenssicherung allerdings einer Föderation bedürfe, die weit über Europa hinausgreifen müßte.

Auf sehr modern anmutende Weise wurden die Gedanken des Abbé von Jean-Jacques Rousseau weitergeführt. Erstmals richtete er die Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang zwischen innerstaatlicher Herrschafts- und überstaatlicher Friedensordnung. Rousseau erkannte, daß die Verfassungszustände der an einer politischen Union beteiligten Länder für deren Wirksamkeit von ausschlaggebender Bedeutung sind und daß zwischenstaatliche Konflikte oftmals die Folge fragwürdiger innerstaatlicher Verhältnisse zu sein pflegen. In einer ungemein zeitgemäßen Überlegung sieht er im Krieg zwischen den Staaten nur ein sekundäres Phänomen, hervorgerufen durch machthungrige Fürsten und Herrscher, die sich außenpolitisch betätigen, nach innen aber das Entstehen akzeptabler Regierungsformen verhindern.[172] Er erkennt also, daß supranationale Organisationen von der Infrastruktur geeigneter politischer Zustände in den Einzelstaaten abhängig sind. Im Christentum und im römischen Recht sieht er die Grundlagen einer gemeinsamen politischen Kultur, die sich infolge der geographischen Verhältnisse und der technischen Entwicklung rasch

---

170 Vgl. H. W. Schlüter, a.a.O., S. 54.

171 Vgl. für einen nähere Betrachtung dieser und auch der sonstigen in diesem Abschnitt gegebenen Darstellung meinen Aufsatz: *Friedenssicherung und Konfliktregelung*. Philosophische Theorien und Praxis internationaler Organisationen in: Österreichische Militärische Zeitschrift Heft 4, Wien 1992, S. 335-342.

172 J. J. Rousseau, *Urteil über den ewigen Frieden*, in: Foerster, a.a.O., S. 86.

fortentwickelt. Rousseau erfaßt die Notwendigkeit einer nationalen gesellschaftlichen Basis, deren internationale Organisationen zur ihrer Funktionsfähigkeit bedürfen.

Saint-Pierre und Rousseau hatten mit ihren Ideen den Weg für Immanuel Kants Staatenbund als Voraussetzung für den "ewigen Frieden" bereitet. Kant selbst bezeichnete die beiden französischen Denker, die am Beginn der aufklärerischen Epoche Europas gestanden waren, sinngemäß als "Phantasten der Vernunft",[173] da ohne kühne Entwürfe, wie er meinte, in der Welt niemals etwas wirklich Bedeutendes auszurichten sei. Mit seiner Konzeption gibt Kant die philosophische Begründung dafür, daß nicht nur die innerstaatliche, sondern auch die außerstaatliche Ordnung nach der Idee des Rechts auszurichten sei. Der Gedanke, daß es nunmehr das Recht des Menschen ist, sich in seiner Höherentwicklung als Glied der staatlichen Gesellschaft eine eigene Verfassung zu geben, repräsentiert den Stand höchsten aufklärerischen Denkens.

Für Kant wäre ein Weltbürgertum nur dann möglich, wenn sich alle Staaten der Welt die in Europa entstandenen politischen Grundsätze zu eigen machten. Er hält eine dauerhafte, friedliche Koexistenz zwischen Staaten mit völlig disparaten Staatsformen für undenkbar, auch dann, wenn diese Länder eine vergleichbare Kulturstufe erreicht hätten. In seiner "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" umreißt Kant die unveränderbaren und festgeschriebenen Voraussetzungen, die der Schaffung einer überstaatlichen Friedensorganisation zugrunde liegen müßten. Zu den wichtigsten Aspekten, zugleich "das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt", zählt "die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft".[174] Wie wir schon sagten, ist das, was den für ungezwungene Freiheit empfänglichen Menschen in diese Form des Zusammenlebens treibt, die Not, im Zustand ungezügelter Freiheit nicht neben dem anderen leben zu können, weshalb die Ungeselligkeit genötigt wird, sich zu disziplinieren und ihre Freiheit unter äußere Gesetze einzuordnen.

Eine vollkommene Lösung hält Kant allerdings für unmöglich, denn "aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden", weshalb uns auch "nur die Annäherung zu

---

173 H. W. Schlüter, a.a.O., S. 55.

174 Dieses und die folgenden Zitate nach I. Kant, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1980, S. 27ff.

dieser Idee" von der Natur auferlegt ist. Die Schwierigkeit dieses Unterfangens liegt aber nicht nur in der Natur des Menschen begründet, sondern auch darin, daß zur Verwirklichung "richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung, große, durch viele Weltläufe geübte Erfahrenheit und über das alles ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille erfordert wird".

Kant befindet, daß dieselbe Notwendigkeit, die den einzelnen in das staatliche Gemeinwesen sich einzuordnen nötigt, den einzelnen Staat veranlaßt, einen gesetzmäßigen Zustand zu den anderen Staaten zu finden. Schlußendlich muß jeder Staat, nach Kriegen, Verwüstungen und auch Erschöpfung seiner inneren Kräfte, zu dem gelangen, was ihm "die Vernunft auch ohne so viel traurige Erfahrung hätte sagen können, nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinaus zu gehen und in einen Völkerbund zu treten; wo jeder, auch der kleinste Staat, seine Sicherheit und Rechte nicht von eigener Macht oder eigener rechtlicher Beurteilung, sondern allein von diesem großen Völkerbunde (Foedus Amphictyonum), von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte." Hier postuliert Kant die Notwendigkeit der Aufgabe bestimmter Souveränitätsansprüche des einzelnen Staates, ohne die der Eintritt in eine Frieden und Sicherheit verbürgende internationale Ordnung unmöglich ist.

In seiner Schrift "Zum ewigen Frieden" führt Kant diese Grundsätze dann in den "Definitivartikeln" für einen ewigen Frieden unter den Staaten zusammen. Ausdrücklich betont er dabei, daß der Friedenszustand unter den Menschen kein "Naturzustand" (status naturalis) sei, sondern im Gegenteil der naturgemäße Zustand eher als Zustand des Krieges gesehen werden muß, wenngleich dies nicht ständige manifeste Gewalt, aber doch immerwährende Bedrohung bedeutet, weshalb der Frieden stets "gestiftet" werden muß.

Unter vernünftiger Betrachtung kann es also demnach für die Staaten im Verhältnis zueinander, als einem machtdominierten gesetzlosen Zustand, der die Möglichkeit zum Krieg permanent in sich enthält, nur einen Ausweg geben, nämlich wie einzelne Menschen ihre "wilde Freiheit" aufzugeben, sich unter Gesetze zu begeben und "so einen (freilich immer wachsenden) Völkerstaat (civitas gentium), der zuletzt alle Völker der Erde umfassen

würde"[175] zu bilden. Freilich kann an die Stelle der positiven Idee einer "Weltrepublik" nur die negative Variante eines sich stets ausweitenden Bundes treten, der den Krieg zwar abwehrt, wenngleich er die Gefahr des Ausbruchs kriegerischer Auseinandersetzungen nicht aus der Welt schaffen kann.

In Ansehung der menschlichen Vernunft ist nur ein freier und gerechter Staat menschenwürdig, und Entsprechendes muß auch für die Ordnung auf zwischen- bzw. überstaatlicher Ebene gelten. Kants Entwurf läuft also auf einen "Föderalismus freier Staaten" hinaus. Seine Ideen betreffen Menschen und Staaten überhaupt. Europa hat zwar Vorbildwirkung, aber seine Forderung betrifft die Welt als Ganzes. So wie der Rechtsstaat dem einzelnen Bürger die sittliche Selbstbestimmung und Lebensführung ermöglichen soll, so bedarf es einer überstaatlichen Ordnung, die dem einzelnen Staat seine Autonomie beläßt. Jeder Mensch und jeder Staat hat das Recht auf eigene Lebensführung und Autonomiegestaltung, insofern er nicht das gleiche Recht anderen Menschen oder Staaten abstreitig macht. Kant leitet die Forderung nach einem internationalen Zusammenschluß der Staaten aus dem Republikanismus ab, in dem er die eigentliche Grundlage internationaler Friedenspolitik sieht. Die weltweite Organisation der Staaten ist nur als Analogon zur bürgerlichen Gesellschaft zu bilden und wird erst dann effizient in Erscheinung treten können, wenn es überall auf der Welt republikanische Gemeinwesen gibt.

So wie bei Kant an die Stelle der positiven Idee einer "Weltrepublik" nur die negative Variante eines sich stets ausweitenden Bundes treten kann, der den Krieg zwar abwehrt, aber die Gefahr des Ausbruchs kriegerischer Auseinandersetzungen nicht aus der Welt schaffen kann, ist auch bei Hegel eine Alternative zu dem machtdominierten "labilen Weltgleichgewicht" nicht zu verwirklichen. Hegels Grundgedanke ist die "Endlichkeit der menschlichen Natur", die sich auch in den Beziehungen zwischen den Staatengebilden zeigt. Allerdings ist für Hegel die Souveränität des Einzelstaates übermächtig und nicht aufhebbar, wodurch der Weltstaat ohnehin, aber auch Kants Staatenbund unmöglich wird, weil es keinen absoluten Schiedsrichter (Prätor), der jeden Streit schlichtete und von jedem Staat anerkannt wäre, geben kann.

---

[175] Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, a.a.O., S. 10ff.

Hegel geht sogar soweit, wie bereits oben erwähnt, daß der einzelne Staat erst durch die Unterscheidung zu anderen Staaten seine Identität gewinnt, also erst in der Beziehung zu anderen Staaten, in der Unterscheidung der eigenen politischen Gesinnung und Eigenart, wirklich Staat wird.[176] Infolge dieser Überlegung sind die Staaten untereinander, ohne Rücksicht auf ihre tatsächliche Bedeutung, gleich, weshalb zwischen ihnen kein Rechts-, sondern ein Machtverhältnis herrscht. Sie befinden sich untereinder im "Naturzustand" und bedienen sich im Bewußtsein ihrer Unabhängigkeit von positiven Rechtssatzungen einer Form zwangloser Verständigung, des Vertrages, mit dem sie die Machtunterschiede ausbalancieren und einen Zustand gewährleisten wollen, der allen Ruhe und Frieden sichert. Hegel zufolge werden Einzelstaaten und Konflikte zwischen ihnen immer Wirklichkeit bleiben und es verbleibt nur das Bemühen, latente Konflikte nicht in manifeste Zustände eskalieren zu lassen. Der potentielle Grund für kriegerische Auseinandersetzungen liegt also in der unausweichlichen Natur des Verhältnisses von Staaten zueinander begründet, das der Maßnahmen zur Beherrschung der Machtwidersprüche und Sicherstellung des Friedens-zustandes bedarf. Für Hegel ist daher ein Staatenbund lediglich als Verhandlungsforum ohne jede rechtliche und exekutive Macht denkbar. Eine Einbindung in vertragliche Abmachung kann nur dem Eigeninteresse des Einzelstaates entspringen.

2. Das Gewaltanwendungsproblem zwischen den Staaten aus philosophischer Sicht

Obwohl unzweifelhaft seit den Zeiten Kants das politische Verhältnis zwischen den Staaten durch globale Bedrohungen, auch durch gewisse Effizienzsteigerungen von Bündnissen und internationalen Organisationen, insbesondere aber durch Veränderungen im Gefüge der Weltvernunft - denken wir nur an die Reformbewegungen und -bemühungen in ehemals einer dogmatisch-radikalen Ideologie verschriebenen Ländern Europas - eine Änderung erfahren hat, weshalb von einem Naturzustand in dieser rigorosen Form faktisch-politisch nicht mehr gesprochen werden kann, soll das Problem der Legitimität von Gewaltanwendung zwischen Staaten der bisherigen Vorgehensweise der Untersuchung entsprechend zunächst auf der naturrechtlichen Abstraktionsebene einer fundamentalen ethischen Klärung zugeführt werden, bevor auf die empirischen Zustände, Bedingungen und Möglichkeiten eingegangen wird.

---

176 Vgl. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 446ff.

Wenn wir von der Fähigkeit des internationalen Rechts in Verbindung mit dem Einfluß internationaler Organisationen, einen Beitrag zur Rationalisierung und Stabilisierung der internationalen Politik leisten zu können, absehen und von der prinzpiellen Nichtnormierbarkeit der zwischenstaatlichen Beziehungen ausgehen, so sind die gegebenen Machtverhältnisse zwischen den Staaten und das nationale Interesse bzw. der jeweilige staatliche Egoismus die Parameter, die den Naturzustand unter den "Individuen" der Völkergemeinschaften konstituieren. Dieses Verhältnis der Staaten im Naturzustand zueinander zu stehen bedeutet zwar nicht ständige manifeste Gewalt, aber doch immerwährende Bedrohung, denn eine über die Erhaltung und Bewahrung des eigenen Staates hinausgreifende Vorgangsweise zur Umsetzung gewisser "offensiver" politischer Zielsetzungen, kann - in potentia - im Kräftespiel der Staaten nie ganz ausgeschlossen werden.

Legen wir nun die im moralphilosophischen und im Abschnitt über die Gewalt aufgefundenen ethischen Prinzipien auf das Verhältnis der Staaten untereinander um, so ist sofort festzustellen, daß Gewaltanwendung wiederum nur als *Gegengewalt* im Sinne von Verteidigung und Abwehr ethisch legitimierbar erscheint. Der staatliche Organismus, der in der Verfolgung seiner Interessen und Zielsetzungen soweit geht, in die berechtigten Ansprüche eines anderen Staates einschränkend einzugreifen, setzt Unrecht, welches, ethisch gerechtfertigt, abgewehrt werden darf.

Wir ersehen also schon, daß sich aus den erarbeiteten normativen Maßstäben für ethisches Verhalten eine Legitimierung von offensiver Gewalt und Übergriffen zur Erreichung politisch-weltanschaulicher Zielvorstellungen, von revolutionärem Fanatismus oder zur Durchsetzung oder Verbreitung religiöser Glaubenslehren im Sinne eines sittlichen Auftrages zum "heiligen Krieg" als gänzlich unmöglich herausstellt. Das Kriterium für auch zwischenstaatliche Gewaltanwendung bleibt die staatliche (politische) Intention, die in der Hinsicht eine defensiv-bewahrende zu sein hat, als sie dem Grundsatz der Gerechtigkeit an der Grenzlinie zwischen Unrecht und Recht treu bleibt, also zum einen *aktiv* die Grenzlinie der eigenen staatlichen Entfaltungsmöglichkeit nie in dem Sinn überschreitet, daß dadurch einem anderen Staat Schaden zugefügt wird; zum anderen, daß der Staat *reaktiv* nur Gewalt übt, um ihn betreffendes Unrecht abzuwehren bzw. bei allgemein verübten Unrechtshandlungen, soweit es in seinen Kräften steht und von den Gesamtumständen her vertretbar und sinnvoll erscheint, an der Bereinigung dieser mitzuwirken.

Auch von Immanuel Kant erhalten wir Bestätigung für diese Einsichten. In der Rechtslehre zweitem Teil, in dem sich Kant mit dem Völkerrecht beschäftigt, stellt er die Frage, wer nach den Begriffen des Völkerrechts, in welchem analog dem Naturzustande ein jeder Staat sein eigener Richter ist, eigentlich als ungerechter Staat zu werten ist? Es ist für Kant derjenige, "dessen öffentlich (es sei wörtlich oder tätlich) geäußerter Wille eine Maxime verrät, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müßte".[177]

Aus rein naturrechtlicher Perspektive muß sich das äußere Verhalten der Staaten untereinander, sofern dieses ethischen Ansprüchen zu genügen beabsichtigt, nach dem Prinzip der *politischen Gerechtigkeit*, das bereits als sittliches Prinzip (innen-)politischen Handelns besprochen und erkannt wurde, richten. Sicherheitspolitische und militärische Maßnahmen, die Gewalt vorsehen oder erforderlichenfalls zur Anwendung bringen, dürfen daher nur auf und zur Abwehr von Beeinträchtigungen der staatlichen Souveränität gesetzt werden. Im Sinne der erarbeiteten Grundsätze ist der Krieg als rechtmäßiges und sittlich vertretbares Mittel der Politik ausnahmslos nur zum Schutze des Gemeinwesens und zur Durchsetzung oder Aufrechterhaltung unmittelbar bedrohter politischer Gerechtigkeit zulässig. Daß dabei dem Gedanken der "ultima ratio" entsprochen werden muß, als der Gewalteinsatz des Staates nur erfolgen darf, wenn alle anderen (friedfertigen) Mittel und Möglichkeiten ausgeschöpft bzw. aller Voraussicht nach wirkungslos sind, läßt sich aus der moralischen Bedingung der *Angemessenheit der Mittel* ableiten.[178] Der reaktive Aspekt ethisch legitimierbaren gewaltvollen Handelns darf also ausschließlich nur in Hinsicht des Prinzips der politischen Gerechtigkeit dahingehend erweitert werden, daß die legitimierte Gewalt als letzte Zuflucht der Politik durch den zu erwartenden Erfolg im Sinne der

---

177 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, II. Abschnitt § 60 [349], S. 214.

178 Es muß im Zusammenhang darauf verwiesen werden, daß in einem zeitgemäßen Denken das ethische Postulat der "Angemessenheit der Mittel" sich nicht allein auf die Beschränkung der Gewaltanwendung einem Aggressor gegenüber bezieht, sondern auch auf den Schutz der eigenen Soldaten im Sinne der Minimierung von Verlusten. Den Soldaten als "Kanonenfutter" zusehen, wie dies in totalitären Systemen üblich war (und ist), ist für hochentwickelte Staatsgebilde nicht tragbar. Daraus resultiert nicht nur die Forderung an das Militär, entsprechend angemessene und geeignete Kampfverfahren anzuwenden und das Dilemma von Auftragserfüllung und Überlebensfähigkeit bestmöglich zu lösen, sondern auch die Verpflichtung für die Politik, dem militärischen Instrument des staatlichen Gewaltmonopols die nötigen Mittel für adäquate Verfahren, Ausrüstung und Schutzmaßnahmen für die einzelnen Soldaten zur Verfügung zu stellen.

Menschlichkeit das Leid und Grauen, das sie selbst heraufbeschwört, aufwiegt.

Es steht eben außer Streit, daß "die Verteidigung des Lebens ihrem Wesen nach doch etwas anderes ist als die Gewalttätigkeit, die der Zerstörung um ihrer selbst willen dient",[179] woraus sich einwandfrei ergibt, daß die Gewalt, die zur Abwehr eines Angriffes eingesetzt wird, von einer anderen Qualität ist, als die des Angriffes selbst. Denn im Gegensatz zum Angriff erfolgt die Verteidigung als Reaktion zum eigenen Schutz und würde ja ohne Provokation des vorausgehenden Angriffes unterbleiben. Auf zwischenstaatlicher Ebene ergibt sich daher wiederum die schon bekannte Schlußfolgerung im Sinne des moralischen "Reperkussionsgesetzes" Schopenhauers, daß die Ursache für die Verletzung, die einem Angreifer im Zuge der Verteidigung zugefügt wird, der Angreifer selbst trägt, und nicht derjenige, der durch bloße Verteidigung eine Schädigung seines Gemeinwesens abzuwenden versucht.

Als ein wesentliches Kriterium für Verteidigung auf zwischenstaatlicher Ebene können wir als logische Schlußfolgerung ebenso das Merkmal der *Unvermeidbarkeit*[180] ableiten, wie dies schon bei der moralischen Rechtfertigung der Abwehr von individueller Bedrohung hervorgehoben wurde.

Der Naturzustand, in dem wir diese internationale Seite des Gewaltanwendungsproblems ebenso wie zuvor schon die individuelle Dimension betrachteten, verdeutlichte die Thematik aus dem denkbar abstraktesten und auch formalsten Blickwinkel. Daß damit anstehende, praktische Problemstellungen des Lebens oder der Politik noch lange nicht gelöst sind, ist nicht zu bestreiten. Aber es ist festzuhalten, daß ohne einer guten Theorie auch kein Erfolg in der Praxis erwartet werden darf. Da der Naturzustand der Staaten ebenso wie der einzelner Menschen ein an sich ungerechter Zustand ist, da er die Durchsetzung von (moralischem oder als solchem beanspruchten) Recht von der Willkür zufälliger Machtverhältnisse abhängig macht, wird das Bedürfnis, diesem an sich labilen und tendentiell gewalttätigen Zustand zu entfliehen, sich beim Staat ebenso einstellen, wie dies auch schon für die Individuen anzunehmen war.

---

[179] Erich Fromm, *Die Seele des Menschen.* Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen, München 1990, S. 20.

[180] Vgl. hiezu G. Wagner, *Die ganzheitliche Dimension des Friedens*, a.a.O., S. 77ff.

3. Ableitung, Abgrenzung und Begründung der Gewaltanwendungslegitimität zwischen den Staaten

Nach der Betrachtung der Aufgabe des Staatswesens muß nun noch, als wichtige Voraussetzung für die weitere Argumentation, das Verhältnis des Staates zum Individuum hervorgehoben und herausgestellt werden. Es hat sich nämlich ein ausschlaggebendes, höchst zeitgemäßes Moment im Verlauf der Untersuchung zunehmend in den Vordergrund geschoben: der *Vorrang des Individuums*, die Bedeutung des Einzelnen.

Die Welt ist nur im Individuum wirklich, welches als Repräsentant des einen und unteilbaren Weltgrundes, der Träger der Welt, sowohl im erkenntnistheoretischen als auch moralischen Sinne, ist. Inmitten jedes Einzelnen, im Kern jedes Subjekts, liegt der Wille zum Leben, das Wesen der Welt an sich, weshalb der Mikrokosmos dem Makrokosmos gleichzusetzen ist. Dadurch ist begründet, daß "die Massen ... nicht mehr Inhalt als jeder Einzelne" haben und sich "nicht das Schicksal der Völker, welches nur in der Erscheinung da ist, sondern das des Einzelnen ... moralisch" (W II/692) entscheidet.

Im Verständnis der entwickelten Metaphysik sind die Völker bloße "Abstraktionen", weil das Wollen "nur im Individuum" vor sich geht, wodurch sich auch die Unhaltbarkeit der Positionen, jener "Attentate gegen den menschlichen Geist" (W II/692) aufs neue bestätigt, die der Ethik nicht das Handeln des Einzelnen, sondern das der Völker als ihren Gegenstand zuordnen.

Wir können demzufolge, in allgemeinster Sicht, die mit Blick auf das Individuum aufgefundenen Grundsätze von Moral und Recht, nicht nur auf den Staat ausweiten, sondern das Verhältnis von Staat zu Staat grundsätzlich mit dem Verhältnis von Individuum zu Individuum vergleichen, um in der weiterführenden Betrachtung die Besonderheiten des Staatenverhältnisses aufzuzeigen und die Voraussetzungen aufzufinden, unter denen - an sich unrechte - Gewalt zum Recht erhoben wird und angewendet werden darf.

Während der naturrechtliche Zustand zwischen den Individuen im Staate durch das positive Gesetz, dem sich alle durch die staatsvertragliche Übereinkunft unterordnen, aufgehoben wird, bleibt das Naturrecht im Verhältnis der Staaten untereinander aufrecht. Dem Völkerrecht - als einem

Konzept zur Stabilisierung des internationalen Friedens - kommt lediglich der Status eines moralischen Rechts im Sinne Schopenhauers zu, da es an einer über den Staaten stehenden Schiedsinstanz mangelt, die über eine von allen Staaten anerkannte Gewalt zur Durchsetzung des Völkerrechts verfügte.

Wie bereits weiter oben dargestellt, sind sich, obwohl Schopenhauers Staatsphilosophie der seines großen geistigen Antipoden Hegel, vor allem was den inneren Stellenwert des Staates und dessen sittliche Bedeutung betrifft, völlig entgegengesetzt ist, beide Denker in Hinsicht des naturrechtlichen Verhältnisses der Staaten zueinander im Grunde einig, wobei diese partielle Kongruenz in der Ansicht der beiden unterschiedlichen Denker zweifellos als Indiz für die Berechtigung dieser Annahme gewertet werden darf.

Auch für Hegel ist die Souveränität des Einzelstaates übermächtig und letztlich nicht aufhebbar, was in der "Endlichkeit der menschlichen Natur" begründet liegt, die sich auch zwischen den Staatengebilden zeigt. Der einzelne Staat gelangt sogar erst durch die Unterscheidung zu anderen Staaten zu seiner Identität, wird also erst in der Unterscheidung der eigenen politischen Gesinnung und Eigenart wirklich Staat. Die Souveränität des Staates ist gewissermaßen auf die Existenz anderer Staaten angewiesen, wird von diesen zur Kenntnis genommen, anerkannt, aber auch bedroht. Infolge dieser Überlegung sind die Staaten untereinander, ohne Rücksicht auf ihre Größe und tatsächliche Bedeutung, gleich, weshalb zwischen ihnen kein Rechts-, sondern ein Machtverhältnis herrscht.

Wie bei Schopenhauer stehen die Staaten in einem "Naturzustande"[181] zueinander, unabhängig von positiven Rechtssatzungen, nur ihrem Eigeninteresse verpflichtet. Auf Grund dieser Verhältnisse verständigen sich die Staaten durch die zwanglose Form des Vertrages, mit dem sie den Zustand eines "Machtgleichgewichtes" zu erreichen trachten, der ihnen Ruhe und friedliches Zusammenleben gewährleistet.[182]

---

181 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., § 333.

182 Daß es trotzdem zu Kriegen kommt oder kommen kann, liegt darin begründet, daß sich die zwischenstaatlichen Machtverhältnisse - diese "Verhältnisse der Selbständigkeit als besondere Willen gegeneinander" (G.W.F. Hegel, a.a.O, §336) -, und somit die Bedingungen für Verträge und Pakte, laufend ändern und einzelstaatliche politische Interessen nicht mehr in akzeptable Vertragsbestimmungen einzufügen sind. Im Aufeinanderprallen zweier Interessen, die durch Unterhandlung nicht mehr zu vereinen sind, muß schließlich - in der Konzeption Hegels - in der kriegerischen Auseinandersetzung die Macht und Stärke über das Recht entscheiden.

Unzweifelhaft hat seit den Zeiten Schopenhauers und Hegels das politische Verhältnis zwischen den Staaten durch globale Bedrohungen ungeahnten Ausmaßes eine Änderung erfahren. Die Auswüchse moderner Hochtechnologie und das weltumspannende Ökologieproblem machten im Sinne einer gemeinsamen Problemlösung die Aufgabe bestimmter Souveränitätsansprüche der Einzelstaaten unerläßlich. Die globale Interdependenz der Staatenwelt hat erheblich zugenommen, und die Existenz der nuklearen Massenvernichtungswaffen, deren Vernichtungskraft zu Ende des Zweiten Weltkrieges sichtbar geworden war, läßt Friedenserhaltung nicht mehr zum politischen Ziel allein, sondern zum existentiellen Problem für die gesamte Völkergemeinschaft werden.

Die Entwicklung ging in unserem Jahrhundert - insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg - in jene Richtung, die Immanuel Kant in seiner "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" vorgezeichnet hatte. Kant befindet, daß dieselbe Notwendigkeit, die den einzelnen in das staatliche Gemeinwesen sich einzuordnen nötigt, den einzelnen Staat veranlaßt, einen gesetzmäßigen Zustand zu den anderen Staaten zu finden.

Kants philosophische Theorie für einen Staaten- und Völkerbund zielte auf die Idee des "ewigen Friedens". Er war sich klar, daß die Menschheit viele Versuche wird unternehmen müssen, bis endlich "einmal teils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, teils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äußerlich ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, ... sich selbst erhalten kann", und er bezeichnet dieses Problem als "das schwerste und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöset wird".[183]

Und daß dieses Problem zu Ende des zwanzigsten Jahrhunderts noch nicht als aufgelöst betrachtet werden kann, ist unübersehbar. Die Einzelstaaten haben zwar die von Kant vorgezeichnete Richtung eingeschlagen und sich mit den Vereinten Nationen eine Organisation geschaffen, derer sie sich zur gemeinsamen Verwirklichung bestimmter Aufgaben und Zielvorstellungen vor allem im Bereich der internationalen Sicherheit, aber auch in wirtschaftlichen, sozialen und humanitären Belangen, bedienen können.[184]

---

[183] ebenda, S. 31 bzw. 28.

[184] H.W. Schlüter, *Diplomatie der Versöhnung*, Stuttgart 1966, S. 49ff.

Aber die UNO regelt ausschließlich das weltweite Zusammenspiel souveräner Einzelstaaten. Sie begründet keinen "Weltstaat" und ist nicht als "Weltregierung"[185] anzusehen, die in Analogie zum Einzelstaat durch "Weltinnenpolitik" die Spannungen und Streitigkeiten zwischen den Einzelstaaten durch ein verbindliches Rechts- und Strafsystem aufzulösen fähig wäre. Die UNO-Charta kennt zwar das Instrument kollektiver Sicherheit, mit dem die internationale Sicherheit im Falle eines gewaltsamen Friedensbruches wiederhergestellt werden soll; dieses ist aber von breitem politischen Konsens in den Gremien - insbesondere im Sicherheitsrat - abhängig, und ihm kommt kein zwingender Charakter, der einer positiven innerstaatlichen Rechtssprechung vergleichbar wäre, zu.

Im Grunde hat sich bis heute daher am naturrechtlichen Verhältnis der Staaten untereinander nichts geändert. Das Charakteristikum des internationalen Systems, seine anarchische Machtorientiertheit und prinzipielle Offenheit, ist nach wie vor aufrecht. Die Einhaltung der zwischenstaatlichen Verträge und die Einordnung in die internationale Staatengemeinschaft wird nicht durch Strafrecht erzwungen, sondern geschieht auf Grund souveräner einzelstaatlicher Entscheidung. Die "Moralität im Verkehr der Völker miteinander" ist nach wie vor ein wichtiger Faktor in den internationalen Beziehungen.

Ob es sich daher nun um einen bilateralen Vertrag oder die vertragsmäßige Einordnung des einzelnen Staates in ein internationales Gremium handelt - wir sind wieder auf das Gebiet der Moral verwiesen. Wer vertragsbrüchig wird, begeht moralisches Unrecht. Der staatliche Organismus, der - theoretisch und in Schopenhauers Diktion ausgedrückt - in der Bejahung des eigenen Willens so weit geht, den Willen eines anderen Staates zu verneinen, tut Unrecht, welches, moralisch gerechtfertigt, abgewehrt werden darf. Da die Staaten im Naturzustand zueinander stehen, bedeutet dies zwar nicht ständig manifeste Gewalt, aber doch immerwährende Bedrohung. Die über die naturrechtlich vertretbare "Bejahung des eigenen staatlichen Willens" hinausgreifende Vorgangsweise zur Erreichung gewisser politischer Ziele, kann - in potentia - im Kräftespiel der Staaten nie ausgeschlossen werden.[186]

---

185 E. O. Czempiel, *Friedensstrategien*, Paderborn 1986, S. 84.

186 Auch Kant gesteht ein, daß die vollkommene Erreichung des Zieles einer perfekten bürgerlichen Gesellschaft und eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses unmöglich ist, weil "aus so krummem Holze, als woraus der Mensch geschnitzt ist, ...

Wird diese Grenze, die die Morallehre vorgibt und bis zu der man nicht Unrecht begeht, überschritten, so frägt die Staatslehre, von der passiven Seite aus, was "einer sich nicht gefallen zu lassen [braucht], wenn er nicht *Unrecht leiden* soll?" (VMS/166). Diese Bewertung von der Kehrseite des moralischen Rechts aus zeigt uns die Rechte, die behauptet und "ohne Unrecht auf das äußerste verteidigt" (W I/432f) werden dürfen.

Schopenhauers Begründung der Notwehr, die er im Hauptwerk von 1818 noch als "Zwangsrecht" (W I/423) bezeichnet hatte, läßt eindeutig erkennen, daß dieses Recht allein schon aus begrifflicher Notwendigkeit ausnahmslos gegen jedes Unrecht statthaft ist. Jeder hat das Recht, die "fremde Verneinung ..., als eindringende äußere Gewalt, ... ohne alles Unrecht, folglich mit Recht [zu verneinen], ... weil alles, was von meiner Seite geschieht, immer nur die Sphäre der meiner Person als solcher wesentlichen und schon durch sie ausgedrückten Willensbejahung liegt (welche der Schauplatz des Kampfes ist), nicht in die fremde eindringt, folglich nur Negation der Negation, also Affirmation, nicht selbst Negation ist" (W I/423).

---

nichts ganz Gerades gezimmert werden [kann]" (vgl. I. Kant, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, a.a.O., S. 29).

V. Kapitel
Militär-Gewalt-Ethik
Zur Frage der moralisch-sittlichen Legitimität militärischer Gewalt und soldatischen Handelns

Als Voraussetzung für diesen Abschnitt der Untersuchung ist darauf zu verweisen, daß sich die Ableitung der sittlichen Legitimität soldatischen Handelns im vorgegebenen Untersuchungsrahmen ausschließlich auf den *Idealtypus* des Soldaten beziehen kann. Unter diesem idealen Typus wäre jener zu verstehen, der intellektuell die natur- bzw. moralrechtlichen Zusammenhänge gefaßt hätte und charakterlich fähig wäre, diese in seinem Handeln umzusetzen und in jedem einzelnen Anlaßfall auch zu *leben*. An diesem normativen sittlichen Wertmaßstab hätte sich dann das moralisch relevante Verhalten jedes einzelnen Soldaten - in der Autonomie seines sittlichen Gewissens - zu messen.

Bevor wir auf die Moralität soldatischen Handelns eingehen, müssen wir uns zu Bewußtsein bringen, daß uns das menschliche Individuum als Soldat gleichsam *doppelt instrumentalisiert* entgegentritt. Der Soldat ist zum einen Teil eines militärischen Kollektivs, und - weil dieses seinerseits sicherheits- und wehrpolitisches Mittel staatlicher Politik ist - zum anderen personales Instrument politischer Machtausübung. Der Einzelne ist als Soldat zwei Ebenen untergeordnet, und es ist daher abzuleiten, daß sich die individuelle moralische Legitimitätsfrage auf insgesamt drei Ebenen wird entscheiden müssen - der Legitimitätsebene der *Politik*, des *militärischen Kollektivs* und des *persönlichen Gewissens.*

Idealerweise hätte demnach jeder Soldat vor Einordnung in eine militärische Organisation zunächst *für sich* die Frage klären, ob der Mißbrauch im moralischen Sinn wahrscheinlich ist und zudem in jedem konkret angeordneten Fall militärischer Gewaltanwendung, ob dieser den beschriebenen Kriterien der sittlichen Vertretbarkeit entspricht und mit seiner persönlichen Gewissensautonomie vereinbar ist.

Diese Dreiteilung läßt auch erkennen, daß es für den Soldaten *äußere* Bedingungen oder Voraussetzungen für sein moralisches Handeln gibt, die politik- und systemabhängig sind, und *innere*, die in seiner persönlichen Entscheidungsautonomie begründet liegen. Zur deutlichen Darstellung wird sich die weitere Untersuchung daher auch an dieser Unterteilung orientieren.

Wegen der Verstrickung der persönlichen Ebene mit der des politischen und militärischen Kollektives erfolgt als erster Schritt die Beantwortung der Frage nach der sittlichen Legitimität staatlicher Gewalt.

1. Die militärische Frage - Zur Legitimität staatlich-militärischer Gewaltanwendung

1.1. Bedingungen, Einschränkungen und Voraussetzungen für die sittliche Legitimität staatlicher Gewalt

Sowohl wegen des entwickelten Abstraktionsmodells des Staates, der selbst nur in den ihn bildenden Individuen wirklich ist, wie auch hinsichtlich der beherrschenden Rolle des Notwehrgedankens in der deduzierten moralischen Rechtslehre, scheint kein Hindernis zu bestehen, diese Erkenntnisse auf den besonderen Fall des Verhältnisses der Staaten untereinander anzuwenden, wodurch die *sittlich-moralische Legitimität* der *staatlichen Gewaltanwendung* aus der entwickelten Theorie - unter folgenden Einschränkungen und Bedingungen - als erwiesen angesehen werden kann:

1. Die sittliche Vertretbarkeit von staatlicher Gewaltanwendung gegenüber anderen Staaten ist *ausschließlich* in defensiver Hinsicht ableitbar. Sicherheitspolitische und militärische Maßnahmen, die Gewalt vorsehen oder zur Anwendung bringen, dürfen nur in Reaktion *auf* und zur Abwehr *von* Beeinträchtigungen der staatlichen Souveränität - Verneinung der im eigenen Staatssubjekt sich äußernden Willensbejahung - gesetzt werden. Im Sinne der aufgestellten Rechtslehre und des Staatsdenkens ist der Krieg als rechtmäßiges und sittlich vertretbares Mittel der Politik ausnahmslos nur zum "Schutz nach außen", als Verteidigungskrieg, respektive als *ultima ratio* zur Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung des Zustandes politischer Gerechtigkeit zulässig.[187]

2. Hinsichtlich der sittlichen Vertretbarkeit muß die Anwendung und Einschränkung auf den Fall der [kollektiven] Notwehr streng eingehalten

[187] Vom Standpunkt seines Naturrechts aus stellte Hugo Grotius, der Begründer der modernen Völkerrechtslehre, die Frage nach dem "gerechten Krieg" und gelangt zu einem Ergebnis, das Schopenhauer wahrscheinlich beeinflußt hat, in jedem Fall aber bestätigt. Der Hauptgedanke seiner Antwort lautet: "Ein Krieg kann gerecht sein, wenn er der Rechtsverfolgung, insbesondere der Verteidigung gegen einen widerrechtlichen Angriff dient" (*De jure belli ac pacis*, Vorrede, Nr. 25 I 2; II 22 ff).

werden, "da außerdem diese Lehre abscheulichem Mißbrauch offenstünde" (E II/264).

3. Auch für das staatliche Widerstandsrecht gilt der Grundsatz der *Angemessenheit der Mittel* zum Zweck ausnahmslos. Die fremde Verneinung darf nur "mit der zu ihrer Aufhebung nötigen Kraft" und "mit einer diese etwas überwiegenden Gegenwirkung" (W I/423) verneint werden. Auf Grund dieses Prinzips richtet sich die Heftigkeit der Abwehrmaßnahme gänzlich nach der Stärke des Angriffs.

   Ein mit dem Aspekt der Angemessenheit der Mittel eng im Zusammenhang stehender Gesichtspunkt ist jener der *Unausweichlichkeit*. Die auch sittlich legitimierbare und legitimierte Gewalt muß als unabdingbare Notwendigkeit und quasi letzter Ausweg zur Anwendung kommen.

4. Offensive staatliche Gewaltanwendung zur Erreichung politisch-weltanschaulicher Zielvorstellungen, revolutionärer Fanatismus oder die Rechtfertigung des Krieges zur Durchsetzung und Verbreitung religiöser Glaubenslehren im Sinne des sittlichen Auftrages zum "heiligen Krieg" haben gemäß der entwickelten philosophischen Theorie keinen Platz und scheinen moralphilosophisch keinesfalls legitimierbar.[188]

Abschließend ist auf eine wichtige Besonderheit in der sittlichen Einschätzung und Beurteilung von Handlungs- und Verhaltensweisen - individuellen wie kollektiven - hinzuweisen. Die ethische Bedeutung des Handelns, auch des politischen, ist, wie aus der Darstellung der Moral- und Rechtslehre klar hervorging, eine *innere*, für die die Handlungsintention, die Absicht, das Wollen, und nicht der Handlungserfolg, entscheidend ist. Daraus

---

[188] Es ist darauf zu verweisen, daß diese im Naturrecht fußenden Überlegungen und Ergebnisse der Rechts- und Staatsphilosophie, die im wesentlichen mit Schopenhauers Denken begründet wurden, sich grundsätzlich in der Charta der Vereinten Nationen widerspiegeln. Diese verbietet zwar nicht explizit den Krieg, stellt ihn aber als legitimes Mittel zur Erreichung politischer Ziele ex lege. Konkret untersagt die Charta die Gewaltandrohung, die Aggression, den Angriffskrieg und die Gewaltanwendung zur Durchsetzung von politischen Zielen, schließt aber Gewalt im Sinne von Verteidigung nicht aus. Vgl. hiezu die Zielsetzung der UN-Charta (Art. 1), abgedruckt in: Wichard Woyke (Hrsg.), *Handwörterbuch Internationale Politik*, Opladen 1990. Dieser Artikel der UN-Charta wird allerdings durch verschiedene Resolutionen aufgeweicht, in denen offensive Gewalt gegen ungerechte Staatsgewalt und terroristische Aktivitäten im Sinne politischer Selbstbestimmung legitimiert werden. Die Einzelregelungen (z.B. SWAPO, PLO) beeinträchtigen jedoch nicht die prinzipielle empirische Bestätigung, die Schopenhauers Rechtslehre durch die Verfassung der Weltorganisation erfährt.

ist zwingend abzuleiten, daß die wahre Gesinnung, die hinter einer Tat steht, in der persönlichen Autonomie des Handlungsträgers verborgen liegt und letztlich nur durch diesen selbst am Maßstab seines Gewissens und sittlichen Bewußtseins beurteilt werden kann.[189] In kurzen Worten: der tatsächliche und letztendlich über jeden Zweifel erhabene Nachweis für den sittlich-moralischen Wert einer Handlung kann von außen *nie* gegeben werden.

Selbstverständlich versucht man bei moralisch relevanten Handlungen durch Aufdeckung der Motive die Beweggründe auszuforschen und die sittliche Bedeutung der Tat zu erkennen. Durch diese Vorgangsweise kann man im Sinne einer *negativen Auslese* zumeist all jene Handlungen herausfiltern, die aufgrund offensichtlich äußerlich-materieller Antriebe mit Sicherheit als moralisch unvertretbar einzustufen sind. Mit Eintritt in den Handlungsbereich, der mit verinnerlicht-idealistischem Anspruch auftritt, wird diese Beurteilung des moralischen Handlungswerts jedoch immer schwieriger und letztlich mit der Forderung nach Unfehlbarkeit und Verbindlichkeit des Urteils nicht mehr vereinbar.

---

189 Die Frage, ob das Gewissen einen absoluten Wertmaßstab - als unfehlbarer innerer Gerichtshof (I. Kant, *Metaphysik der Sitten* II, § 13) - im Sinne Kants abgibt oder durch empirisch-gesellschaftliche Einflüsse ausgebildet wird, muß für die Unumstößlichkeit der Tatsache der inneren Bedeutung moralischen Handelns nicht beantwortet werden. Daß der Mensch in seinem Gewissen einem unmittelbaren Zugang zur Gerechtigkeit habe, lehrte auch *Augustinus*: "Gott hat das natürliche Gesetz in die Herzen aller Menschen geschrieben, die ihrer Vernunft mächtig sind. Es heißt uns, anderen nichts zuzufügen, was wir selber nicht erleiden wollen" (Augustinus, *Epistolae*, CLVII 15). Für Schopenhauer ist das Gewissen wesentlich *tatbezogen*. Nur die Taten, im Gegensatz zu den Gedanken, sind unveränderlich und gewiß. Darauf scheint auch die Ethymologie des Wortes Gewissen zu beruhen, indem nur das Geschehene *gewiß* ist. Das Gewissen ist für Schopenhauer zwar ein individuell-innerlicher moralischer Maßstab, dessen angeborenen Ursprung er jedoch bestreitet. Vielmehr wird es auf empirischem Wege durch Gewinnung von Überzeugungen, Vorsätzen und Grundsätzen konstruiert, und die Regung des Gewissens entsteht durch die in Beziehung auf diese Überzeugungen und Grundsätze vorgenommene Prüfung der eigenen Handlungsweise. Aufgrund seiner Analyse der menschlichen Natur sagt Schopenhauer daher vom Gewissen: "Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwa aus 1/5 Menschenfurcht, 1/5 Deisidämonie, 1/5 Vorurteil, 1/5 Eitelkeit und 1/5 Gewohnheit" (E II/232).

Im engeren Sinn und für unseren Zweck können wir unter Gewissen das sittlich urteilende Bewußtsein verstehen, welches über das eigene, hier und jetzt zu vollziehende oder vollzogene Handeln entscheidet. Vor der Tat hat es, indirekt und vermittels der Abstraktion, bestärkende, warnende, gebietende oder verbietende Funktion; nach der Tat lobende, richtende oder verurteilende Macht.

Dieses Faktum bezieht sich jedoch ausschließlich auf die Letztbegründung von Moral und bedeutet nicht eine Reduzierung der Sittlichkeit zu moralischer Innerlichkeit, die bestenfalls die Privatsphäre des einzelnen Handlungsträgers beträfe. Durch die Möglichkeit der Verschränkung der Einzelentscheidung mit dem Wohl der Gemeinschaft und der Verflechtung der politischen Entscheidung mit dem innerstaatlichen bonum commune oder Wohl der gesamten Staatengemeinschaft erlangen moralrelevante Entscheidungen handlungsbestimmende Dimension durch ihren gesellschaftlichen und politischen Bezugsrahmen.

Die Entscheidung fällt zwar der moralischen Beurteilung der inneren autonomen Gewissensinstanz anheim, diese mißt sich aber am Kriterium der individuellen, gesellschaftlichen oder politischen Gerechtigkeit. Die direkte Verflechtung der sittlichen Entscheidung mit dem gesamtgesellschaftlichen und politischen Geschehen gibt der individuellen Entscheidung des Bürgers, Politikers und Militärs eine über das Private hinausreichende Bedeutung, die jedoch nicht mit verbindlicher moralischer Bewertung von außen gleichgesetzt werden darf.[190]

Gegen diese zwingende Konsequenz wird häufig verstoßen, sowohl was die moralische Verurteilung individueller Handlungsweisen betrifft, als auch diejenigen staatlicher Verantwortungsträger.[191] Die Absicht, die - bewußt

---

[190]Diese Überlegung führt uns auch zur Unterscheidung von *ethisch gut* und *ethisch richtig*. *Ethisch gut* (gleichbedeutend mit moralisch oder sittlich) ist eine Handlung dann, wenn sie den normativen ethischen Anforderungen gerecht wird, also das Denken und Handeln der rechten, dem eigenen Gewissen folgenden Absicht, entspricht. Als *ethisch richtig* ist sie einzustufen, wenn die Entscheidung in richtiger Abschätzung der Verhältnisse und Zusammenhänge, also dem gebildeten und informierten Gewissen, folgt.

[191]Die jüngste geschichtliche Entwicklung gibt dafür mit dem Golfkrieg II des Jahres 1991 ein eindrucksvolles Beispiel. Als sich die Völkergemeinschaft - durch das Aufbrechen des östlich-totalitären Machtbündnisses und der demokratischen Tendenz der östlichen Führungsmacht erstmals im Sicherheitsrat der Vereinten Nationen handlungsfähig geworden - zu einem politischen Konsens gegen einen internationalen Friedensbrecher, den Diktator des Irak, durchgerungen hatte, kam es sofort zur moralischen Beurteilung, besser Aburteilung, dieser unter Führung der USA ablaufenden internationalen gewaltvollen Befreiungsaktion für das vom Irak annektierte Kuwait. Gewisse politische Kreise reduzierten sofort - mit dem Anspruch absoluter Verbindlichkeit - unter dem Slogan "Kein Blut für Öl" die Unternehmung auf ein rein materiell-wirtschaftlich intendiertes Vorhaben zur Ausweitung der amerikanischen Einflußsphäre im Nahen und Mittleren Osten. Die politischen Vorgänge rund um den Golfkonflikt der Jahre 1991/92 veranlaßten mich zur Darstellung einer philosophisch-politologischen Perspektive, die unter dem Titel "*Kein Blut für Öl - Unvernunft als >scheinbare Humanität*<?" (erschienen als Artikel in

oder unbewußt - hinter dieser unverständigen Agitation steckt, liegt, wie die Erfahrung zeigt, oftmals darin, sich einen persönlichen oder politischen Vorteil zu verschaffen. Es wäre wünschenswert, wenn es gelänge, durch philosophisch fundierte Einflußnahme hinsichtlich der Unterscheidung zwischen *moralischer* und *rechtlicher* Verantwortlichkeit, von *Unrecht-Tun* und *Unrecht-Leiden*, aufklärend zu wirken, um den mißverständlichen Überzeugungen Einhalt zu gebieten. Dies vor allem auch deshalb, weil der Soldat bzw. überhaupt das Militärische in der Legitimierung der eigenen Positionen von diesem Phänomen destruiert werden.

1.2. Die sittliche Abhängigkeit staatlicher Gewaltmaßnahmen von der politischen Zielsetzung

Daß sich die *sittliche* Legitimität der Anwendung staatlicher Gewalt zum Schutz nach außen als Analogon zur *moralischen* Legitimität individueller Notwehr ergibt, ist mit der philosophischen Betrachtung des Staatenverhältnisses und der Untersuchung über die Kriterien für die sittliche Legitimität staatlicher (militärischer) Gewalt klar geworden. Allerdings ergeben sich mit dem Einsatz von Staatsgewalt in Situationen der Verteidigung bzw. Abwehr gewaltvoller Angriffe eine Fülle von Problemen.

Hauptsächlich tritt das Wort "Verteidigung" im Konnex zu *militärischen*, in einem neuzeitlicheren Sinne mit *sicherheitspolitischen* Vorkehrungen des Staates auf. Das Besondere der militärischen Verteidigung bzw. des staatlich-militärischen Gewaltbegriffs, als einem Akt "kollektiver Notwehr", nämlich die Analogie zur personalen Notwehr, war ein Kernresultat der philosophischen Analyse.

Im Zusammenhang mit den erhobenen sittlichen Postulaten, der *Angemessenheit der Mittel* und der *Unvermeidbarkeit* der (gewaltvollen) Abwehr, kann von einer ethisch legitimierten Verteidigung aber nur solange gesprochen werden, als Maßnahmen gesetzt werden, die zum unmittelbaren Eigenschutz und zur Abwehr der unrechtmäßigen Gewalthandlung erforderlich sind.

Es frägt sich, ob das Sittlichkeitsprinzip der Defensivität bereist aufgegeben wird, wenn Staaten "bei der geringsten Gefahr eines feindlichen Einfalls ihrer Sicherheit wegen auf Erweiterung ihres Gebietes sinnen, und ihre Feinde [...]

Truppendienst, Heft 2/1991, S. 108) auch andere, im Ethisch-Moralischen angesiedelte Werte, als denkmöglich in die Diskussion einzubringen versuchte.

mit Gewalt und List zu bekriegen und damit zu schwächen suchen".[192] Es bleibt immer die Frage offen, ob denn ein feindlicher Angriff tatsächlich erfolgt wäre, oder ob etwa nur gewisse gesellschaftliche Kräfte einen Anlaß zu militärischer (Präventiv-)Verteidigung durch Verfälschung von Tatsachen oder Aufstellung sich letztlich als unhaltbar herausstellender Behauptungen gaben - wie dies in der Geschichte öfters vorgekommen ist. Nicht zu unrecht behauptet daher Erich Fromm, daß es "kaum einen Angriffskrieg gegeben [hat], den man nicht als Verteidigungskrieg hinstellen konnte".[193]

Die Entscheidung über einen staatlichen Gewalteinsatz treffen üblicherweise eingie wenige politische Führungspersonen, deren politisch-moralische Handlungsintention schlußendlich ebenso in deren persönlicher Autonomie verborgen liegt, wie dies bei einer nur auf das Individuelle bezogenen Gewissensentscheidung der Fall ist. In einem tiefgründigen Sinn ist diese Problematik auch im Politischen nicht zur Gänze auflösbar.[194] Allerdings ergeben sich bezüglich der Internalität der Entscheidung gegenüber dem individuellen Bereich zumindest im demokratisch-pluralistisch organisierten Gemeinwesen einige Vorteile, auf die kurz eingegangen sein soll.

Schon Kant hat uns erklärt, daß die Menschen, sofern sie "alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müßten, [...] sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen",[195] weshalb der republikanische Staat besser in der Lage sein wird, politischen Mißbrauch im Sinne

---

[192] Thomas Hobbes, *Leviathan*, Stuttgart 1980, Kap. 17, S. 152. Hobbes vertritt übrigens die Auffassung, daß vorauseilende Maßnahmen (faktische Präventivverteidigung) rechtens (sei)en.

[193] Erich Fromm, *Die Seele des Menschen*, a.a.O., S. 21.

[194] Es nützte zum Beispiel den Spitzenrepräsentanten jener europäischen Nationen, die das größte Kontingent für die aliierte Streitmacht im Golfkrieg II der Jahre 1991/92 stellten, Frankreich und Großbritannien, nichts, daß sie beim Einsatz gegen den irakischen Aggressor in Kuwait mehrfach in der Öffentlichkeit beteuerten, der Einsatz sei im Sinne der westlichen Werthaltungen auch zur Bewahrung von Gerechtigkeit, Freiheit und Selbstbestimmung der Völker zu führen und sei daher auch aus dieser ethischen Perspektive gerechtfertigt. Ungeachtet dessen erfolgte in nahezu allen Medien, Stellungnahmen und Diskussionen eine Ausschaltung jeglicher ethischer Implikationen durch Reduzierung der politischen Absichten auf die Formel "Kein Blut für Öl". Dieses Beispiel zeigt die Problematik in voller Schärfe. Natürlich kann man nie wirkliche Gewißheit erlangen darüber, ob die politischen Statements lediglich Lippenbekenntnisse waren oder einer tatsächlichen moralischen Überzeugung entsprangen. Andererseits ist die Unkenntnis bezüglich des Problems der Bewertung moralisch relevanter Äußerungen offenkundig, indem "von außen" einfach - zumeist in der Absicht, politischen Einfluß und Macht zu gewinnen - moralisch abqualifiziert.

[195] I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, a.a.O., S. 12f.

vorschnellen Gewalteinsatzes zu verhindern. Das aufgeklärte politische Bewußtsein der Staatsbürger nimmt entsprechenden Einfluß auf den politischen Willensbildungsprozeß und ist tendentiell weniger geneigt, sicherheitspolitisch unrechtmäßiges Vorgehen hinzunehmen.[196]

Diese These, als auch die sittliche Bedeutung des Defensivcharakters staatlicher Gewaltmaßnahmen, wird bestätigt durch die empirische Tatsache, daß nach dem Zweiten Weltkrieg demokratische Staaten westlicher Prägung gegeneinander nicht mehr Krieg geführt haben.

Als Maßstab oder Bewertungskriterium für die hier vorgestellte Theorie des sittlich unbedenklichen Einsatzes staatlicher (militärischer) Gewalt bleibt nur die offene, unvoreingenommene Beurteilung der politischen Zielsetzung, die hinter den getroffenen oder beabsichtigten Maßnahmen steht. Ob von Angriff oder Defensive als politisch (nicht militärischen) Kategorien gesprochen werden kann, ist allein abhängig von der *politisch-strategischen* Zielsetzung. Lautet diese Eroberung, Besetzung, ideologische Missionierung, Ausweitung des eigenen Territorums oder politischen Einflußbereiches, Einverleibung fremden Territoriums oder eines anderen Staates, so liegt *Offensive* im politisch-strategischen Sinn[197] vor, die bereits hinlänglich als *ethisch nicht rechtfertigbar* erkannt wurde.

Richtet sich die Zielsetzung auf politische Selbstbestimmung und Bewahrung bejahter politisch-staatlicher Strukturen und Verhältnisse, so handelt es sich

---

196 Selbstverständlich kann dies auch eine Gefahr im gegensätzlichen Sinne heraufbeschwören, nämlich die, daß die Bürger in der Mehrzahl überhaupt nicht mehr bereit sind, sich zu verteidigen. Aber gegen diese Haltung, die das Erreichen eines Stadiums der gesellschaftlichen Auflösung markieren würde, ist die vorliegende Arbeit in ihrer Gesamtheit bemüht, angemessene Argumentationshilfen für staatstheoretische und gesellschaftspolitische Erziehungs- und Sozialisations-maßnahmen vorzustellen.

197 Dieser besonder Hinweis auf *Offensive* im *politisch-strategischen* Sinn ist deshalb erforderlich, weil im *militärischen* Rahmen (hier wird dann von der *taktischen* und *operativen* Ebene gesprochen) - auch bei Vorliegen einer Defensive im politisch-strategischen Entscheidungsbereich - oftmals *angriffsweise* Aktivitäten gesetzt werden müssen. Daraus wird erklärlich, warum bei von der westlichen Wertegemeinschaft geführt offensiven militärischen Operationen in der jüngsten Vergangenheit - vom Golfkrieg bis zur Invasion in Grenada - zwar angriffsweise Verfahren angewendet wurden, es sich aber von der politisch-strategischen Zielsetzung her betrachtet, um *Defensive* handelte, weil politische Ungerechtigkeitsstrukturen in den *status quo ante* im Einklang mit den in der Charta der Vereinten Nationen verankerten Werthorizonten rückverwandelt werden sollten. In keiner dieser Operationen haben die "Angreifer" offensiv-strategische Zielsetzungen verfolgt oder solche sozusagen nach dem Erfolg im nachhinein zu implementieren versucht.

um Abwehr oder Zurückweisung der genannten politisch-militärischen Offensivaktivitäten, und es liegt Verteidigung bzw. *Defensive* im eigentlichen Sinn vor, die als *ethisch legitim* eingestuft werden kann.

2. Die soldatische Frage - Zur moralischen Legitimität individuell-soldatischen Handelns

2.1. Die *äußeren* Bedingungen für die Moralität individuell-soldatischen Handelns

Wie bereits hervorgehoben, ist der Soldat Teil eines militärischen Instruments, welches wiederum seinerseits sicherheits- und machtpolitisches Mittel staatlicher Politik ist. Wann immer der Soldat im Rahmen dieses Kollektivs zum Einsatz kommt, dann kämpft er *für* etwas, *gemeinsam* mit anderen, *gegen* etwas. Die sittliche Vertretbarkeit seines Handelns ist demzufolge zunächst abhängig von der sittlichen Rechtmäßigkeit der politischen Entscheidung, die den Einsatz militärischer Gewalt anordnet. Die Voraussetzungen, denen entsprochen werden muß, um dieser Forderung gerecht zu werden, wurden in den vorangegangenen Abschnitten ausführlich dargelegt.

2.1.1. Die ethische Legitimitätsebene der Politik

Als *erste* äußere Bedingung für die moralische Legitimität individuell-soldatischen Handelns muß daher die Voraussetzung der sittlich legitimen *politischen* Gewaltanordnung genannt werden. Nur unter dieser Voraussetzung - als einer von einem einheitlichen staatlichen Willen getragenen und verantworteten Entscheidung, die der *sittlichen Norm politischer Gerechtigkeit* im dargestellten Sinn entspricht - ist die äußerste sittliche Sphäre gesichert, in der individualverantwortetes moralisches Handeln stattfinden kann.

Nun kann in der Immanenz erfahrungsweltlichen Lebens, Erlebens und Handelns nicht ausgeschlossen werden, daß der Einzelne

- die sittliche Legitimität (bzw. Illegitimität) der politischen Gewaltanwendung, zu deren Mitvollziehung er aufgerufen ist, nicht erkennen kann (oder nicht erkennen will) oder
- diese Illegitimität zwar erkennt, aber nicht die individuelle Courage (aus Furcht vor wie immer gearteten persönlichen Nachteilen) aufbringt, dieser Einsicht entsprechend zu handeln.

Hier tut sich nicht nur das große Dilemma und der oftmals himmelweite Unterschied auf zwischen ethischem Denken und ethischem Handeln (als Diskrepanz zwischen [moralischer] Einsicht und Vollzug), sondern überdies im Sinne jener Deutung des εθος (ETHOS)-Begriffes, der ethisches Handeln als die Befolgung allgemein anerkannter Verhaltensnormen eines gleichsam ungeschriebenen Moralkodexes versteht. Dies führt naturgemäß in die Vorstellung eines heteronom orientierten Gewissensbegriffes und verschiebt diese erste Voraussetzung für ethisch legitimiertes Handeln aus der Sphäre der Moralität in die Region der Legalität.

Das politische "Mitmachen" wird im Sinne einer sittlichen Verpflichtung als "Mitmachen müssen" ausgelegt, vor dem eigenen Gewissen ebenso wie zur Legitimierung eigenen Handelns nach außen.

Wenngleich diese Strategie der ethischen Rechtfertigung vor den in dieser Untersuchung herausgearbeiteten idealtypischen Moralkriterien für individuelles Handeln nicht bestehen kann und daher auch nicht dem hohen Anspruch des der Theorie inhärenten autonomen Gewissensbegriffes gerecht wird, stellt die heteronome Bewältigung dieser ersten Legitimitätsebene in historisch-empirischer Perspektive die durchaus übliche Vorgangsweise dar. Dies aber nicht nur wegen der moralischen Schwäche vieler Menschen, sondern zweifellos auch wegen der Tatsache, daß die Möglichkeiten des Einzelnen, diese politische Ebene auch wirklich umfassend analysieren und politisch-sittlich bewerten zu können, äußerst begrenzt sind.

In praktisch-politischer Hinsicht muß daher festgestellt werden, daß individuelles Handeln, das auf dieser Ebene zwar den Anforderungen der *Legalität* - sofern es den Bestimmungen des je geltenden positiven Rechts folgt - nicht jedoch dem Maßstab für *Moralität* gerecht wird, grundsätzlich zu akzeptieren ist. Die moralphilosophische Bedenklichkeit darf nicht - etwa durch spätere Generationen - zur menschlichen oder gar rechtlichen Ab (Ver-) urteilung führen, da die moralische Intentionalität von Handlungsweisen in jedem Fall in der Autonomie des Individuums verborgen liegt.

Es ist nochmals darauf hinzuweisen, daß offene, liberal organisierte Gesellschaftssysteme besser in der Lage sind, politischen Mißbrauch zu verhindern oder, wenn er passiert, abzustellen, da das aufgeklärte politische Bewußtsein des einzelnen Staatsbürgers auf den politischen Willens-bildungsprozeß entsprechenden Einfluß nimmt und offensichtlich positives

sicherheitspolitisches Unrecht nicht hinzunehmen bereit ist.[198] Diese These wird unterstrichen von der empirischen Tatsache, daß in den demokratisch-republikanisch orientierten Staaten der Welt in unserer Zeit eine politische Gesinnung Einzug gehalten hat, die in beinahe vollständiger Delegitimierung des Krieges diesen als rechtmäßiges Mittel der Politik höchstens noch als reinen Verteidigungskrieg toleriert.[199]

Also paradoxerweise gerade unter jenen Sozialisationsbedingungen und politischen Verhältnissen, unter denen die Individuen potentiell am ehesten in der Lage sind, politische Ziele und Entscheidung vor der ethischen Instanz des eigenen Gewissens autonom zu reflektieren, ist die Wahrscheinlichkeit des Mißbrauchs politischer Gewalt in großem Stile unwahrscheinlich. Aber dies unterstreicht umsomehr den Gedanken Kants von der Relevanz des republikanischen politischen Bewußtseins für, wenn schon nicht den ewigen Frieden, so doch für den verantworteten Einsatz von Gewalt in einem auf das notwendige Mindestmaß beschränktem Ausmaß.

2.1.2. Die ethische Legitimitätsebene des Militärischen

Entsprechend der im Verlauf der Untersuchung herausgearbeiteten Bedeutung des Individuums im erkenntnistheoretischen und metaphysischen Sinn ist klar geworden, daß es dem Soldaten als Mensch und Individuum obliegt, die moralische Analyse der übergeordneten Bereiche seines beruflichen Handelns - Politik und Streitkräfte - durchzuführen.

---

198 *Otfried Höffe* unterstreicht in seinem Buch *Strategien der Humanität* den humanen Anspruch der Politik, den diese zumindest in westlich orientierten Demokratien aufweist. Er verweist auf den sittlichen Legitimationszusammenhang der parlamentarischen Demokratie, als auch deren Orientierung an der "Idee der Humanität" durch Verpflichtung der Politik auf *Menschenwürde*, die *Grund-* und *Menschenrechte* und den *sozialen Rechtsstaat.* (Vgl. hiezu O. Höffe, *Strategien der Humanität*: zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Frankfurt a.M. 1985, S. 316f.).

199 In seiner Schrift "Zum ewigen Frieden" hatte Kant interessanterweise als *ersten Definitivartikel* für den ewigen Frieden gefordert: "Die bürgerliche Verfassung in jedem Staat soll republikanisch sein" (Vgl. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, a.a.O., S. 10f.). Nach Kant gibt allein die republikanische Staatsordnung Aussicht auf Frieden - in logischer Konsequenz für unseren Kontext Aussicht darauf, daß keine sittlich illegitime staatliche Gewalt angewendet wird - weil in ihr als einziger der Bürger den Krieg und alles, was dieser in seinem Gefolge mit sich bringt, beschließen und auf sich nehmen muß. Hier trifft sich Kants Verständnis mit dem "vernunftbegabten Egoismus" von Schopenhauers Staatstheorie. (Vgl. hiezu auch meinen Aufsatz *Friedenssicherung und Konfliktregelung* in: Österreichische Militärische Zeitschrift, Heft 4/Wien 1992, S. 335-342).

Die Sphäre moralisch verantworteter Politik und die sittlich rechtmäßige politische Entscheidung zur Gewaltanwendung sind aber kein automatischer Garant für die sittliche Legitimität der Handlungsweise des militärischen Kollektivs, sei es der Gesamtstreitkräfte oder von Teilen davon. Der Mißbrauch des Militärapparates oder einzelner Teilformationen kann nicht ausgeschlossen werden.

Als *zweite* äußere Bedingung für die moralische Legitimität individuell-soldatischen Handelns ist daher die *sittliche Rechtmäßigkeit* des *Einsatzes des militärischen Kollektivs* festzustellen.

Zu denken ist hier vor allem an Einsatzbefehle für militärische Formationen, die entweder der sittlich rechtmäßigen politischen Entscheidung zuwiderlaufen oder strafgesetzwidriges Verhalten anordnen (z.B Exekutionen, Plünderungen o.ä.). Es verdient festgehalten zu werden, daß die naturrechtlich abgeleiteten moralphilosophischen Forderungen in den positivrechtlichen Militärstrafbestimmungen der westlichen Demokratien durchwegs ihre Entsprechung finden. Das österreichische Militärstrafgesetz untersagt zum Beispiel konkret im § 3 die Befolgung und Ausführung von Befehlen, die strafgesetzwidriges Verhalten nach sich ziehen, bzw. daß strafgesetzwidrige Handlungen einem Soldaten auch dann anzulasten sind, wenn sie auf Befehl begangen wurden. Diese Gesetzesbestimmung unterstreicht indirekt auch die Bedeutung und Vorrangstellung des Individuums im an und für sich streng reglementierten Kollektiv, die als ein Ergebnis der vorliegenden Untersuchung unverkennbar zutage getreten ist.

Während auch auf dieser zweiten Ebene der Handelnde in moralischer Hinsicht vor dem Maßstab seines persönlichen Gewissens nicht bestehen kann, kann ihn die allfällige Berufung auf ein "Mittun müssen" in diesem Bereich moralrelevanten Verhaltens auch juristisch von seiner persönlichen Verantwortung nicht entbinden. Auf dieser Legitimitätsebene wird der Aufruf unausweichlich, die Lücke zwischen dem moralisch-rechtlichen Sollensanspruch und der Fähigkeit zum persönlichen Vollzug zu schließen.

Aber auch die prinzipiell sittlich legitimierbare politische Entscheidung zur Anwendung militärischer (politischer) Gewalt (1. ethische Legitimitätsebene) und das sittlich adäquate Vorgehen militärischer Kräfte (2. ethische Legitimitätsebene) begründet nicht automatisch die moralische Legitimität der persönlichen Handlungsweisen des einzelnen Soldaten. Unzweifelhaft bleibt innerhalb militärischer Aufgabenerfüllung, die der einzelne Soldat in

persönlicher Gewissensentscheidung gutheißen konnte, das Verhalten in individuell relevanten Handlungssituationen der persönlichen Entscheidungsautonomie überantwortet.

Innerhalb der Grenzen der moralischen Rechtmäßigkeit von staatlicher und militärischer Gewalt ist unmoralisches, sittlich illegitimes individuelles Verhalten möglich, und der Einzelne ist keineswegs automatisch persönlicher Verantwortung und Schuld enthoben.

2.2. Die *inneren* Bedingungen für die Moralität individuell-soldatischen Handelns

2.2.1. Die Handlung folgt dem moralischen Minimalprinzip

Will der Soldat als autonomes personales Subjekt - unter Voraussetzung der genannten äußeren Bedingungen - moralisch handeln, so hat er sich zumindest auf der ersten Stufe der Morallehre Schopenhauers, der *Gerechtigkeit*, zu bewegen. Dieser Satz wird sofort einsichtig, wenn wir uns die Struktur von Schopenhauers Moralphilosophie in Erinnerung rufen. Moralisch gerechtfertigt handelt, wer in der Bejahung seines eigenen Willens - mit der Einschränkung, durch keinen äußeren Umstand dazu gezwungen zu werden - nicht so weit geht, fremden Willen zu verneinen. Anders ausgedrückt: gerecht ist, wer andere nicht grundlos verletzt; ungerecht, wer dies tut. Die Abwehr von Unrecht - für sich selbst betrachtet eine Unrechtshandlung - wird durch den verletzenden Charakter der versuchten Willensverneinung in den Stand der Rechtmäßigkeit erhoben.

Wir befinden uns in der klassischen Situation der *Notwehr*, in der Unrecht zum Recht wird und die als *erste innere* Bedingung für die Moralität individuellen militärischen Handelns festgestellt werden muß.

2.2.2. Die Handlung folgt dem Grundsatz der Angemessenheit

Die moralische Rechtfertigbarkeit reicht infolge unserer Darstellung aber nur so weit, als die eingesetzten Kräfte und Mittel zur Abwehr des Unrechts notwendig sind. Wir haben davon gesprochen, daß lediglich "jene fremde Verneinung mit der zu ihrer Aufhebung nötigen Kraft" (W I/423f) mit moralischem Recht abgewehrt werden darf, weshalb als *zweite innere* Bedingung für die moralische Legitimierbarkeit einer Handlung daher die *Angemessenheit* der Notwehrmaßnahme festzuhalten ist. Das Eindringen in

die Sphäre der eigenen Willensbejahung darf nur mit dem nötigen Aufwand abgewehrt werden, was aber "wie leicht einzusehen, bis zur Tötung des fremden Individuums" (W I/ebd.) reichen kann.

Natürlich gibt es in militärisch-kriegerischen Auseinandersetzungen eine breite Palette von Maßnahmen, die nicht unmittelbar in einer "Duellsituation", einer direkten Notwehrlage, gesetzt werden. Denken wir nur an Fliegerangriffe, Luft- oder Artilleriebombardements, die oft ohne akute Bedrohung mit großer Flächenwirkung und geringer Präzision ihre verheerende Wirkung nicht nur über militärische Kräfte bringen. Hier stellt sich die Frage nach militärischer und sittlicher Vertretbarkeit in heikelster Form und muß in jedem Einzelfall verantwortet und beantwortet werden. Eine Orientierungshilfe gibt auch hier Schopenhauers "moralisches Reperkussionsgesetz" des "causa causae est causa effectus", infolge dessen sich der Angreifer die Folgen meiner Gegenwehr selbst zuzuschreiben hat.[200]

In diesem Wirkungsbereich seines Handelns ist der Soldat als *Soldat* gefordert. Er tritt dem gegnerischen Soldaten in seiner militärischen Funktionalität entgegen, und die Einhaltung der Minimalerfordernisse des aufgezeigten defensiven Prinzips der Gerechtigkeit genügt, um der Forderung nach moralischer Vertretbarkeit im Handeln gerecht zu werden. Es ist deutlich auszusprechen, daß unter diesem, und *nur* unter diesem, Gesichtspunkt die implizite, potentielle Tötung menschlichen Lebens als moralisch rechtfertigbar angesehen werden kann. In diesem Stadium kriegerischer Auseinandersetzung steht für den Soldaten das unmittelbare Überleben im Vordergrund. Er hat das Optimum seiner kämpferischen Qualitäten zur ökonomischen Erreichung der militärischen Zielsetzung zur Anwendung zu bringen. Für die Bewährung in dieser funktionalen Rolle ist qualitativ anspruchsvolle, leistungsfordernde und einsatzorientierte soldatische Ausbildung die unabdingbare Voraussetzung dafür, dem Soldaten hohe Kampfkraft und militärische Effizienz zu verleihen, aber auch seine persönliche Überlebenschance in einem militärischen Konflikt zu steigern.[201]

---

200 Vgl. hiezu E II/257f.

201 Als Grundsatz für wohl alle Zeiten militärischer Ausbildung kann hier die Forderung des Kriegstheoretikers Carl von Clausewitz gelten, die er im ersten Buch seines Werkes "Vom Kriege" aufstellt: "Es ist unendlich wichtig, daß der Soldat, hoch oder niedrig, auf welcher Stufe er auch stehe, diejenigen Erscheinungen des Krieges, die ihn beim erstenmal in Verwunderung und Verlegenheit setzen, nicht erst im Kriege zum erstenmal sehe; sind sie ihm früher nur ein einziges Mal vorgekommen, so ist er

2.2.3. Die Handlung ist unausweichlich

Im Rahmen der Grenzen des militärischen Auftrages und der persönlichen Aufgabenzuordnung an den Soldaten muß seine persönlich-militärische Verhaltensweise auch dem Grundsatz der *Unausweichlichkeit* entsprechen, welcher daher als die *dritte innere Bedingung* für die Moralität individuell-soldatischen Handelns aufgestellt werden muß.

Innerhalb der vorgegebenen militärischen Handlungsgrenzen, die selbst vor den aufgestellten Kriterien legitimiert sein müssen, darf der Soldat den zur Erreichung des Handlungserfolges erforderlichen Minimalaufwand nicht überschreiten. In diesem Bereich des militärischen Handlungsgeschehens wird dem Einzelnen situativ deshalb sehr viel moralische Kompetenz abverlangt, als sein soldatisches Handeln potentiell in Situationen abläuft, die ihn höchster psychischer Belastung aussetzen. Das im innerstaatlichen Strafrecht eine große Rolle spielende Phänomen der "Notwehrüberschreitung" wird in kriegerischen Situationen für den Soldaten zur allgemeinen Gefahr der *Gewaltüberschreitung*, die ihn in seinem persönlichen Handlungsvollzug in die Sphäre der moralischen wie rechtlichen Illegitimität abdrängen kann.

2.2.4. Die Handlung übersteigt das moralische Minimalerfordernis

Auf diese Besonderheit der Untersuchung ist hinzuweisen, da die militärisch-kriegerische Auseinandersetzung nicht nur Momente beinhaltet, die den Soldaten als Soldaten, sondern auch solche, die ihn als *Mensch* fordern. Die daraus resultierende Frage, ob der Soldat auch auf die zweite Stufe von Schopenhauers Mitleidsmoral - die Menschenliebe - gelangen kann, ist daher unschwer zu beantworten.

Über den Bereich moralisch gerechtfertigter militärischer Abwehrmaßnahmen hinaus bietet das Feld militärischer Konfliktaustragung paradoxerweise - durch den gewaltsam sich entladenden und bis zum Äußersten führenden Widerstreit des Willens auf der höchsten Stufe seiner Objektivation - mannigfache Gelegenheit für den einzelnen, Taten auf der Ebene der *Menschenliebe* zu setzen. Die Fülle des Leidens, die kriegerischen

---

schon halb damit vertraut. Das bezieht sich selbst auf *körperliche Anstrengung* (Hervorhebung d. Verf.). Sie müssen geübt werden, weniger, daß sich die Natur, als daß sich der Verstand daran gewöhne" (Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Berlin 1963, S. 52).

Auseinandersetzungen typisch ist, kann den Soldaten in Situationen bringen, in denen er nicht nur von der Verletzung eines anderen Abstand nimmt und Gerechtigkeit walten läßt, sondern in denen er zu tätiger Hilfe und Unterstützung angehalten wird.[202] Diesen positiven Charakter der Handlungen hatte Schopenhauer als das Kriterium für die Kardinaltugend der Menschenliebe, als der höhergradigen Stufe der Moralität, festgelegt.

Wenn der leidensvolle Zustand des Gegners das Eindringen in die eigene Willenssphäre unmöglich macht, das Zwangsrecht zur Abwehr von Unrecht nicht mehr begründbar ist und weitere Gewaltanwendung unmoralisch wäre, sind Unglück und Leid, die Bedingungen des Mitleids, gegeben und können zu Taten der Nächstenliebe bewegen. An dieser Stelle ist es angebracht, nochmals Schopenhauers eindringlichen Gedanken über die selbstlose Teilnahme am Schicksal des anderen aus seiner Preisschrift über die Grundlage der Moral wiederzugeben. "Je nachdem nun teils jene unmittelbare Teilnahme lebhaft und tiefgefühlt, teils die fremde Not groß und dringend ist, werde ich durch jenes rein moralische Motiv bewogen werden, ein größeres oder geringeres Opfer dem Bedürfnis oder der Not des Andern zu bringen, welches in der Anstrengung meiner leiblichen oder geistigen Kräfte für ihn, in meinem Eigentum, in meiner Gesundheit, Freiheit, sogar in meinem Leben bestehn kann" (E II/266f).

Hatte sich auf der Stufe der Gerechtigkeit bereits ergeben, daß dem Gerechten das *principium individuationis*, dieses Prinzip der Vereinzelung, kraft dessen die Vielheit des Gleichartigen möglich und anschaulich wird, keine absolute Scheidewand zwischen sich und anderen mehr ist und er sein eigenes Wesen, den Willen zum Leben, auch in der fremden Erscheinung wiederfindet und in dem noch eingeschränkten Grad des nicht unnötig Verletzens anerkennt, so durchschaut der von der Intuition der Menschenliebe Erfüllte diesen metaphysischen Zusammenhang in dem höheren Grad, der ihn sein Selbst auch in dem leidenden Wesen wiedererkennen läßt und zu positivem Wohltun anhält.[203]

---

[202] Es ist an dieser Stelle daran zu erinnern, daß die Moralität einer Handlung nur dann relevant sein kann, wenn sie sich auf einen anderen bezieht. Das Kriterium liegt ausschließlich in der Beförderung fremden Wohls bzw. Verhinderung fremden Leidens.

[203] Eine empirische Bestätigung findet dieser metaphysische Zugang durch die Bestimmungen, die in die *Genfer Konventionen* Eingang gefunden haben. Diese internationalen Abkommen bezwecken den Schutz von Verwundeten, Kriegsgefangenen und der Zivilbevölkerung sowie der Angehörigen des Roten Kreuzes in Kriegszeiten. Durch sie soll jene Menschlichkeit in der Ausnahmesituation des Krieges

In der empirischen Wirklichkeit militärischer und kriegerischer Auseinandersetzung äußern sich diese philosophisch abgeleiteten moralischen Phänomene in der populären Haltung der Fairness und Ritterlichkeit, für die die Kriegsgeschichte eine Fülle von Beispielen bereithält.

Diese Sicht der Thematik zeigt, daß der Soldat eine moralische und menschliche Größe *sein* und gerade auch unter den Bedingungen bewaffneter Auseinandersetzung *bleiben* kann. Es gibt keine Notwendigkeit aber auch keine Entschuldigung für ihn, auf den Status von Unmenschlichkeit und Grausamkeit abzusinken.

Es ist wiederum Schopenhauer, der den sittlichen Anspruch, den seine Philosophie allen Berufenen, die bereit sind, sich für Gemeinschaft und Staat einzusetzen, in einer Anmerkung in jenem Abschnitt seiner Preisschrift über das Fundament der Moral zuerkennt, in dem die metaphysische Grundlage für die Moralität angesprochen wird. In höchster philosophisch-poetischer Überhöhung heißt es da: "Wer für sein Vaterland in den Tod geht, ist von der Täuschung frei geworden, welche das Dasein auf die eigene Person beschränkt: er dehnt sein eigenes Wesen auf seine Landsleute aus, in denen er fortlebt, ja, auf die kommenden Geschlechter derselben, für welche er wirkt; - wobei er den Tod betrachtet, wie das Winken der Augen, welches das Sehn nicht unterbricht" (E II/313 und HN IV/2,6).

---

gefördert werden, von der Schopenhauers Mitleidsethik spricht und in der sie den wahren Grund für Moralität erkennt.

VI. Kapitel
Zur Frage der Internationalität - das Verhältnis der Staaten aus empirisch-rechtlicher Sicht

Mit der Darstellung der philosophischen Theorien, die im vorigen Kapitel gegeben wurde und an die nun in diesem empirischen Abschnitt angeschlossen wird, wurde zweierlei bezweckt: Zum einen sollte gezeigt werden, daß mit der Herausbildung der Staatenwelt und der Steigerung der internationalen, weltweiten Verflechtungen das Problem der Konfliktregelung und der Verhinderung des Ausbruchs manifester Gewalttätigkeiten zwischen den Staaten immer virulenter wurde; daß es andererseits trotz der sich über Jahrhunderte erstreckenden Versuche, das Problem des Verhältnisses der Staaten einerseits durch praktische Maßnahmen internationaler Politik bzw. andererseits Anstrengungen philosophisch-staatstheoretischer Natur friedfertig zu gestalten, nicht ausreichend gelungen ist, die große Herausforderung der Friedenserhaltung und Kriegsverhinderung in den Griff zu bekommen. Dies obwohl sich die Staatengemeinschaft fast ausnahmslos dazu entschloß, die Aufgabe der Erfüllung und Einhaltung des Völkerrechts in zunehmendem Maße an internationale Organisationen zu übertragen.

1. Völkerrecht und internationale Organisationen

Die stabilisierende Funktion des nationalstaatlichen Rechts, nämlich in Verbindung mit dem Sanktionsmonopol durch seine Herrschaft die Gewalt zurückzudrängen, wurde schon nachdrücklich hervorgehoben. Ein Blick auf die Rechtsgeschichte belehrt uns, daß es durch die Bindung des öffentlichen Rechts an die Gesetze und strenge Kontrolle letztlich in der Demokratie durch das ganze Staatsvolk dazu gekommen ist, daß "die Gewaltanwendung in zunehmendem Maße durch die Rechtsanwendung ersetzt wurde".[204] Je mehr die Rechtsverhältnisse der Idee der Gerechtigkeit angenähert werden konnten, desto höhergradiger war die Funktion des Rechts im Dienste eines gewaltfreien und friedfertigen Zusammenlebens.

Daß diese Funktion des Rechts dem übernationalen Recht nicht im selben Maße zuerkannt werden kann, wurde mit dem Hinweis auf das Fehlen einer allgemein anerkannten Autorität, die auch über die Durchsetzungsmacht und

[204] O. Kimminich, *Die Funktion des Rechts bei der Verhinderung, Verursachung und Beilegung von Konflikten*, in: Weiler/Zsifkovits (Hrsg.), *Unterwegs zum Frieden*, Wien 1973, S. 453.

-fähigkeit verfügte sowie die mangelnde Solidarität und Loyalität der Einzelstaaten einem internationalen Recht gegenüber, bereits weiter oben begründet. Für den Prozeß der Beziehungen zwischen den aus Menschen sich konstituierenden Sozialgebilden muß daher die Formel J. G. Fichtes "Recht ist Friede"[205] stark in Zweifel gezogen werden. Allerdings ist zu bedenken, daß in den ersten zwei Dritteln der etwa dreihundertjährigen Geschichte des Völkerrechts die staatliche Souveränität durch das supranationale Recht unangetastet und die Entscheidung über die Zulässigkeit und Rechtmäßigkeit des Krieges dem souveränen Staat überantwortet blieb.[206] Aber generalisierend läßt sich feststellen, daß sich die geschichtliche Entwicklung des Staatenverhältnisses prinzipiell auch im jeweiligen Zustand des Völkerrechts widerspiegelt.

So ergab es sich, daß während im 18. und frühen 19. Jahrhundert ein starkes Bewußtsein gegenseitiger Abhängigkeit, Zugehörigkeit und weltweiter Gemeinsamkeiten unter den Staaten zu beobachten war, in der Folge der Gedanke der Gemeinsamkeit zurücktrat und zunehmende staatliche Isolierung einsetzte. Im späteren 19. Jahrhundert verringerte sich die Bedeutung aller nicht positiv-rechtlich belegbaren Grundsätze gegenseitigen Verhaltens in den Staatenbeziehungen und man gelangte wieder zum Begriff der "zivilisierten Nationen", mit dem der Kreis der Staaten, die am Völkerrecht teilnahmen, prinzipiell auf das europäische Staatensystem - nur zum Teil durch selbständig gewordene Nationen in Nord- und Südamerika erweitert - beschränkt wurde. Erst viel später, nach dem Zweiten Weltkrieg, sollte die Staatenwelt "universal" im eigentlichen Sinne verstanden werden.[207]

Daher war zunächst die Periode bis zum Ersten Weltkrieg gekennzeichnet von völligem Souveränitätsdenken unter den Staaten, welches die Isolierung förderte, die Eigeninteressen betonte, überstaatliche Einwirkungsversuche als interventionistisch abqualifizierte und auch staatsübergreifende Wirtschaftsinitiativen der privaten Hand überantwortete. Im Sinne von Hegels staatstheoretischen Überlegungen war in dieser Epoche der Friede zwischen den Staaten den "Zufälligkeiten" meist bilateraler Verträge und Abkommen anheimgestellt.

---

205 Vgl. J. G. Fichte (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke*, Bd. 13, Berlin 1864, S. 433.

206 Vg. A. Verdroß/B. Simma, *Universelles Völkerrecht*. Theorie und Praxis, Berlin 1976, S. 74ff.

207 U. Scheuner, *Schriften zum Völkerrecht*, München 1974, S. 397f.

Das klassische Völkerrecht entsprach dieser allgemeinen Entwicklung völlig. Es gab den Staaten als Ausdruck ihrer Souveränität das Recht *zum* Kriege (ius *ad* bellum), versuchte allerdings parallel bereits durch das humane Völkerrecht und das Recht *im* Kriege (ius *in* bello) die Wirkungen des Krieges zu begrenzen. Erst die Satzung des Völkerbundes erklärte den Krieg zur Bundessache und beendete damit die Periode des klassischen Völkerrechts. In der Folge begann sich das geltende Völkerrecht - im Briand-Kellog-Pakt von 1928 etwa erklärten sich die Vertragsstaaten des Völkerbundes bereit, auf den Krieg als Mittel der internationalen Politik zu verzichten -, zu entwickeln, das eine Reihe von Regeln und Maßnahmen zur internationalen Konflikregelung und Kriegsverhinderung umfaßt.

Das geltende Völkerrecht enthält ein generelles Kriegs- und Gewaltverbot, gestattet den Krieg nur mehr in Form individueller und kollektiver Selbstverteidigung und stellt die Sicherung und Durchführung schutzwürdiger Interessen dem System der kollektiven Sicherheit anheim. Das aktuelle Völkerrecht kennt also eine Friedenspflicht der Staaten und ächtet den Krieg als - im Sinne Clausewitz' - "wahres politisches Instrument ... [zur] Fortsetzung des politischen Verkehrs".[208]

Dabei soll vor allem auch die UNO unter Einsatz ihrer Organe und Mittel die friedliche Streitbeilegung fördern und kriegerische Auseinandersetzungen verhindern. Es ist also zu ersehen, daß das neue Völkerrecht von den gesatzten "Unrechts"-Bestimmungen des klassischen Völkerrechts Abstand nimmt und die als ethisch relevant und legitim erkannten Grundsätze der Gewaltanwendung im Verhältnis der Staaten untereinander in seine Satzungen aufnimmt. Diese Entwicklung verläuft parallel - in Erkenntnis der Notwendigkeit, die Verwaltung des Rechts an eine zur Durchsetzung potentiell fähige Instanz zu übertragen - mit der Herausbildung internationaler Gremien und Organisationen.

2. Zur Genese der internationalen Organisationen aus ideengeschichtlicher Sicht

Erst nach dem Ersten Weltkrieg sind also die ersten Versuche der Völkergemeinschaft zu beobachten, den Krieg als Mittel zur Erreichung politischer Zwecke aus der internationalen Politik zu verbannen und ernsthafte Schritte zu weltweiter Konfliktregelung zu setzen. Wegen der

[208]Carl v. Clausewitz, *Vom Kriege*, a.a.O., S. 210.

Ermangelung entsprechender Durchsetzungsfähigkeit einer auf Recht fußenden Friedensstrategie beabsichtigte man durch Schaffung entsprechender internationaler *Organisationen* und weiterer internationaler *Institutionen* das Völkerrecht, das selbst eine internationale *Institution* verkörpert, zur wirksamen Durchsetzung zu bringen.

Terminologisch sind die beiden eng verwandten und auch häufig synonym verwendeten Begriffe Institution und Organisation jedoch deutlich zu unterscheiden. Unter *Institution* im sozialwissenschaftlichen Sprachgebrauch sind "ausgestaltete, der unmittelbaren Disposition des einzelnen Individuums und des einzelnen Staates weitgehend entzogene, kulturell und meist auch rechtlich festgelegte Wege zur Befriedigung international-sozialer Bedürfnisse" gemeint, während unter dem Begriff Organisation, der sich etymologisch vom griechischen "organon" herleitet, im allgemeinen "eine Verbindung von sachlichen und personellen Kräften und Mitteln zur Erreichung bestimmter Zwecke" zu verstehen ist. Eine internationale Organisation ist demnach ein soziales Gebilde "in welchem eine Mehrzahl von Personen, Gruppen oder Staaten zur Erreichung internationaler Ziele arbeitsteilig, bewußt und zielgerichtet zusammenarbeitet".[209] Das Recht ist zum Beispiel eine Institution, aber keine Organisation. Während sich Organisation auf das geordnete Zusammenwirken in sozialen Gruppen bezieht, legt Institution die Art und Weise fest, wie die Prozesse und Handlungen innerhalb der organisierten Gruppe ablaufen. Gewissermaßen bedingen sich also Institutionen und Organisationen gegenseitig, will man bestimmte Ziele erreichen oder dauerhaften Erfolg sicherstellen.

Die seit dem Ende des Ersten Weltkrieges gesetzten Schritte zeigen, daß letztlich von den vorgestellten theoretischen staatsphilosophischen Entwürfen nur die Idee des *Staatenbundes*, als einer internationalen Gemeinschaft in verschiedenster Ausformung, in der Geschichte der internationalen Politik das friedensstrategische Denken bestimmen konnte. Was Saint-Pierre, Rousseau und Kant gefordert hatten, fand im *Völkerbund*, der im Gefolge des Ersten Weltkrieges aus realpolitischen Gründen entstanden war, die erste Realisierung.

Nachdem die Haager Konferenz der Vorkriegsjahre und die Versuche der Zusammenarbeit der Staaten auf verschiedensten Gebieten den Ersten Weltkrieg nicht hatten verhindern können, ließen die Schrecken des

[209]Vgl. Valentin Zsifkovits, *Ethik des Friedens*, a.a.O., S. 166f.

Weltkrieges bei fast allen Kriegführenden den Wunsch nach einem Völkerbund laut werden. Es war US-Präsident Woodrow Wilson, der den entscheidenden Beitrag zur Verwirklichung des Völkerbundgedankens leistete; gut 150 Jahre, nachdem Saint-Pierre und Rousseau, sozusagen als Urheber, erstmals diese Idee und die gedanklichen Voraussetzungen hiezu veröffentlicht hatten. Vergleicht man Struktur, Satzungen, Mitglieder des Völkerbundes und die damaligen Zeitumstände mit den ideengeschichtlichen Voraussetzungen, die die Philosophen für das Gelingen eines Staatenbundes aufgestellt hatten, ersieht man aber, daß der Völkerbund scheitern mußte.

Der Völkerbund schuf zwar einen Staatenbund mit den beiden Kammern der Bundesversammlung und des Rates und ergänzte das Schiedsgerichts-verfahren durch die Bildung eines Ständigen Internationalen Gerichtshofes; er berücksichtigte aber nicht - was ihn schlußendlich zu Fall brachte - die einzurichtenden Voraussetzungen in den Verfassungen der einzelnen Staaten. Es war dem Völkerbund nicht möglich, mit der Mitgliedschaft totalitärer Staaten fertig zu werden und die von Kant als unerläßlich erachtete Forderung nach republikanischer Verfassung aller Mitglieder sicherzustellen. Wegen der Nichteinbeziehung bedeutender Staaten und Großmächte - so wurden die besiegten Mächte des Ersten Weltkrieges nicht zugelassen; wegen der Nichtratifizierung des Versailler Vertrages im amerikanischen Senat traten die USA dem Völkerbund nicht bei - wurde eine weitere bedeutende Voraussetzung für das Gelingen einer internationalen Vereinigung im Sinne von Kants "Föderalismus freier Staaten" nicht erfüllt.[210] Die Völkerbundsatzung forderte die Mitglieder zwar auf, sich bei zwischen-staatlichen Streitigkeiten jeglicher manifester Aggression zu enthalten, verbot aber den Krieg als Mittel der Politik nicht generell, sondern knüpfte diesen lediglich an bestimmte Bedingungen zeitlicher und organisatorischer Art. Die Art. 12, 13 und 15 der Satzung gestanden den Staaten implizit zu, Gewalt anwenden zu dürfen, wenn sich ein Konflikt nicht innerhalb einer Frist von drei Monaten auf friedlichem Wege lösen lasse.

Der Völkerbund konnte zwischen 1920 und 1931 zwar einige Streitfälle friedlich beilegen und die wirtschaftliche und soziale Zusammenarbeit fördern und die Mitgliedstaaten rangen sich wie erwähnt 1928 auch zum Kellog-Briand-Pakt durch, der zwar ein allgemeines Kriegsverbot enthielt, sich aber

---

[210] Vgl. für eine detailliertere Darstellung der Umsetzung philosophischer Friedenstheorien in der internationalen Politik: der Verf., *Philosophische Theorien und Friedenssicherung*, a.a.O., S. 339f.

die Schwäche leistete, jede nicht als Krieg deklarierte Gewaltanwendung unerfaßt zu lassen. Aber der Eindruck eines gefestigten Bündnisses und einer effizienten Friedenssicherung in den Zwanzigerjahren unseres Jahrhunderts täuschte; der Völkerbund funktionierte nicht wegen der Stärke und Ausgereiftheit des Bündnisses, sondern wegen der Gunst der Umstände. Die Bannversuche des Krieges erwiesen sich bald als wirkungslos, wenn sie einzelnen Staaten nicht in die politische Konzeption paßten, denn nationalstaatlicher Egoismus wurde allemal über die gemeinsamen Zielsetzungen des Bündnisses gestellt.

Das Scheitern des Völkerbundes ist zweifellos auch darauf zurückzuführen, daß in der Phase der "relativen Stabilität" der internationalen Beziehungen von 1924 bis 1931 keine Versuche unternommen wurden, eine satzungsmäßige Revision der Friedensverträge des Ersten Weltkrieges herbeizuführen. Aber bereits Kant hatte in seinen Präliminarartikeln zum ewigen Frieden die Warnung ausgesprochen: "Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen gemacht worden".[211] Denn geschieht dies, dann ist jeder Friedensvertrag nur als Waffenstillstand anzusehen, der lediglich als Aufschub der Feindseligkeiten, nicht aber als dauernde Friedensoption zu werten wäre.

Obwohl der Völkerbund das klassische Konzept des Staatenbundes nur bedingt verwirklichte, gelang ihm der Durchbruch im internationalen Denken aber insoferne, als er aufzeigte, daß dem Egoismus und Anarchismus im internationalen System ein Ende gesetzt werden muß, will man die Beziehungen zwischen den Staaten verändern. Gerade an seinem Scheitern ist hingegen abzulesen, daß die Nichtbeachtung elementarer theoretischer Forderungen in der Praxis keinen Erfolg erwarten läßt. Gewisse positive Aspekte der Arbeit des Völkerbundes, wie die über die eingeschränkte Universalität der Organisation hinausgreifende, auch Nichtmitgliedstaaten in wirtschaftliche, soziale und humanitäre Bereiche miteinbeziehende Bündnis-politik, konnten aber von den Vereinten Nationen aufgenommen und weitergeführt werden.

Mit Gründung der *Vereinten Nationen* wurde nach dem Zweiten Weltkrieg ein weiterer Versuch unternommen, die internationale Interdependenz mit einer weltumspannenden Organisation in den Griff zu bekommen. Im Gegensatz

[211] I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, a.a.O., S. 3.

zum Völkerbund mußten die Vereinten Nationen ein Instrument werden, dessen sich die Staaten zur gemeinsamen Verwirklichung bestimmter Aufgaben und Zielvorstellungen in Fragen vor allem der internationalen Sicherheit bedienen können sollten; überdies war durch die Existenz der Atomwaffe, deren Vernichtungskraft zu Ende des Zweiten Weltkrieges sichtbar geworden war, die Friedenserhaltung nicht mehr nur zum politischen Ziel, sondern zum existentiellen Problem für die gesamte Völkergemeinschaft geworden.

Die Charta der Vereinten Nationen - eigentlich ein multilateraler Vertrag - regelt das weltweite Zusammenspiel souveräner Einzelstaaten; die UNO ist also nicht als Weltregierung anzusehen. Als wichtigstes Ziel der Gemeinschaft wurde die Aufrechterhaltung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit formuliert. Überdies soll die UNO die freundschaftlichen Beziehungen unter den Nationen fördern, die internationale Zusammenarbeit auf möglichst vielen Gebieten entwickeln und auch der Mittelpunkt der Harmonisierung der verschiedenen staatlichen Interessen sein.

Von den sieben Grundsätzen der Charta ist der erste und wohl wichtigste die souveräne Gleichheit aller Mitglieder. Ihm zufolge haben die Organe der UNO nur die Vollmachten inne, die ihnen von den Mitgliederstaaten eingeräumt werden. Die Mitgliedstaaten können also grundsätzlich nicht gegen ihren Willen zu bestimmten Handlungen gezwungen werden; die Ausnahme bildet die bindende Entscheidung des Sicherheitsrates zu Zwangsmaßnahmen im Falle akuter Friedensbedrohung nach Artikel 7. Außerdem ist es der UNO untersagt, "in Angelegenheiten einzugreifen, die ihrem Wesen nach zur inneren Zuständigkeit eines Staates gehören". Diesen Rechten der Mitgliedstaaten stehen eine Reihe von Verpflichtungen gegenüber, so z. B. die Verpflichtung der Staaten, ihre internationalen Streitigkeiten mit friedlichen Mitteln beizulegen oder sich in den internationalen Beziehungen der Drohung mit oder der Anwendung von Gewalt gegen die territoriale Unversehrtheit oder die politische Abhängigkeit eines Staates zu enthalten.

Das Gewaltverbot der UN-Charta ist also weit umfangreicher als es noch dasjenige des Völkerbundes gewesen war. Der Krieg wird zwar nicht explizit verboten, aber als legitimes Mittel zur Erreichung politischer Ziele ex lege gestellt. Konkret untersagt die Charta der Vereinten Nationen die Gewaltandrohung, die Aggression, den Angriffskrieg und die

Gewaltanwendung zur Durchsetzung von politischen Zielen. Gewalt zum Zweck der individuellen oder kollektiven Verteidigung wird jedoch nicht ausgeschlossen. Kontinuierliche Kommunikation und Kooperation sollten einen bleibenden Bestand an gemeinsamen Interessen schaffen, der die Existenzaufhebung nicht mehr zuläßt, Konflikte relativiert und Gewalt verhindert oder zumindest einschränkt. Das Verhalten des Gegners soll nicht mehr durch Macht erzwungen, sondern durch politischen Dialog sichergestellt werden.

Ein wichtiges Ziel der Vereinten Nationen resultiert aus den Greueln des Zweiten Weltkrieges, die in Mißachtung der Menschenwürde auch und vor allem abseits unmittelbar militärisch-kriegerischer Auseinandersetzungen geschehen waren. Die UNO legte ein Bekenntnis zu den grundlegenden Rechten und Freiheiten der menschlichen Person, den *Menschenrechten*, ab. In Art. 1 Abs.3 der Charta wird die internationale Zusammenarbeit zum Zwecke des Friedens und zur Festigung der "Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion"[212] zu einem der wichtigsten Ziele der Organisation erklärt. Auch dies zeigt den Eingang eines fundamentalen ethischen Kontextes, den wir bei der Besprechung der Gerechtigkeit als Grund- und Minimalerfodernis für Moralität als elementar kennenlernten, in positive Rechtssatzungen mit weltweiter Gültigkeit. Diese UN-Menschenrechtsdeklaration, die bereits 1948 beschlossen worden war, wurde schließlich richtungsweisend für spätere, partielle wie universelle Völkerrechtsregelungen, wie etwa die 1950 unterzeichnete und 1953 in Kraft getretene Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten oder die rechtlich zwar nicht verbindliche aber sehr bedeutende und relevante Schlußakte der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa aus dem Jahre 1975.

Den Vereinten Nationen, die ebenso wie schon der Völkerbund den Versuch darstellen, weltweite Kriegsverhütung und Friedenssicherung auf Basis des Konzepts *kollektiver Sicherheit*[213] zu gewährleisten, war jedoch, verfolgt man

---

212 Vgl. P. Pulte (Hrsg.), *Menschenrechte*. Texte internationaler Abkommen, Pakte und Konventionen, Leverkusen 1976, S. 26.

213 Mit dem Prinzip der Kollektiven Sicherheit wurde nach dem Zusammenbruch des "Europäischen Konzerts" im Ersten Weltkrieg ein neues konstitutives Prinzip - die Machtkontrolle - in die internationale Ordnung eingeführt (Vgl. Wichard Woyke (Hrsg.), *Handwörterbuch Internationale Politik*, a.a.O.,S. 195f.). Gemeinhin versteht man darunter eine auf dem Völkerrecht beruhende internationale Ordnung, deren Schutz einer internationalen (Staaten-) Organisation übertragen wird. In den aktuellen

die Versuche internationale Sicherheit zu verwirklichen, auf globaler Ebene kaum Erfolg beschieden. Durch die Bipolarisierung der Staatenwelt nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Einhelligkeit unter den Großmächten,[214] verhindert. Die Erzwingung des Friedens mit dem Konzept kollektiver Sicherheit, das notfalls auch gewaltsame Maßnahmen und Sanktionen vorsieht, erwies sich bald als nicht exekutierbar.

Daniel Frei hat drei wesentliche Funktionsbedingungen genannt, ohne die das System kollektiver Sicherheit nicht verwirklichbar ist. Diese Bedingungen sind: "1. eine objektive, eindeutige Definition der Situation, in der die kollektive Sicherheit überhaupt aktuell wird, d. h. eine Definition der Situation, die als 'casus belli' der Staatengemeinschaft gegen einen Rechtsbrecher gilt; 2. eine bestimmte Verteilung der Macht, damit das System überhaupt funktioniert und nicht blockiert wird; 3. der Wille aller am System Beteiligten, auch tatsächlich im Sinn des Systems zu handeln, d. h. im konkreten Fall tatsächlich gegen den Rechts- und Friedensbrecher vorzugehen".[215] Ein Blick auf diese Bedingungen zeigt, warum das Konzept in den ersten Jahrzehnten des Bestehens der UNO nicht funktionieren konnte.

Die Realität eines "relativen Naturzustandes" in den Beziehungen zwischen den Staaten, die das System kollektiver Sicherheit nicht zur Wirksamkeit gelangen ließ, veranlaßte die Vereinten Nationen von der Erzwingung des Friedens auf das Prinzip des Konsenses umzustellen. Dies führte zum Modell des "peacekeeping", mit dem die Organisation auf Schuldzuweisung und Bestrafung verzichtete und den Einsatz von UNO-Truppen an die Zustimmung der Konfliktparteien knüpfte.

Nun lassen die Veränderungen der politischen Gegebenheiten in Europa nach der großen Wende 1989 und der damit entstandenen demokratischen

---

sicherheitspolitischen Diskussionen wird darunter ein System verstanden, in dem im Rahmen einer weitgehend allumfassenden Zugehörigkeit von Staaten auf globaler oder regionaler Ebene die individuelle Gewaltanwendung verhindert werden soll, indem der Friedensbrecher durch gemeinsames Verhalten der anderen am Friedensbruch gehindert oder dafür bestraft bzw. der rechtmäßige Zustand wiederhergestellt wird. Im Unterschied zu einem Militärbündnis, das nur gegenüber Nichtmitgliedern in Funktion tritt, kann ein kollektives Sicherheitssystem auch gegenüber Mitgliedern zur Anwendung kommen.

214 Beide Organisationen bürdeten die Verantwortung für den Frieden in erster Linie den Großmächten auf, von denen jedoch keine überstimmt werden durfte und unter denen stets Einstimmigkeit herrschen mußte. So sah es der Art. 4 der Völkerbundsatzung und so sieht es der Art. 27 der UN-Charta vor.

215 Daniel Frei, *Kriegsverhütung und Friedenssicherung*, a.a.O., S. 72.

Tendenz in den Refomstaaten des ehemaligen Ostblocks auf eine größere Effizienz der Weltorganisation hoffen, und zwar nicht nur, was ihren diplomatischen Einfluß auf internationale Interaktion, sondern auch was ihre Mittel zur direkten Veränderung des internationalen Kontextes betrifft. Im Golfkonflikt 1990/91 konnte erstmals das Prinzip kollektiver Sicherheit andeutungsweise verwirklicht und ein Konsens gegen einen Friedensbrecher hergestellt werden. Blickt man hingegen auf die Balkanregion, auf die nationalistischen Tendenzen in Ost- und Südosteuropa, auf die Tendenzen des islamischen Fundamentalismus, auf den internationalen Terror, die Krisenregionen im Nahen Osten und auf dem afrikanischen Kontinent, erkennt man, wie relativ ohnmächtig die Weltorganisation in bezug auf wirkungsvolle Streitschlichtung und Konfliktlösung noch immer ist.

Der ideengeschichtlich-staatstheoretisch zu konstatierende Naturzustand zwischen den Staaten ist demnach in der Handlungswirklichkeit der internationalen Politik nicht in dieser Rigorosität, wie sie bei Hegel zum Ausdruck kommt vorhanden, aber durch die Beschränktheit der praktischen Gestaltungsmöglichkeiten internationaler Gremien und Organisationen auch gewiß nicht völlig überwunden. 200 Jahre nach Kant sind seine und seiner Vordenker Ideen nur ansatzweise verwirklicht und der (den) internationalen Organisationen bleibt nichts anderes, als im Sinne Kants für die fortschreitende Republikanisierung der Staaten die Rahmenbedingungen zu gewährleisten und die zu erhoffende Transformation vom Nationalismus zum Internationalismus im politisch-strategischen Denken der Einzelstaaten mit den situativ je gegebenen Möglichkeiten und Mitteln abzusichern bzw. zu befördern. Daß dabei der Einsatz von Gewalt, wie dies bereits in der Einleitung zur Sprache kam, nicht ausgeschlossen werden kann, ist unzweifelhaft; auf dem Weg zu einer möglichst friedfertigen, gesamtheitlich-weltumspannenden Koexistenz der Staaten wird das Recht (politische Gerechtigkeit) durch Macht gesichert und erforderlichenfalls durchgesetzt werden müssen.

Nach welchen Gesichtspunkten die auf der Ebene der nationalstaatlichen Innenorganisation aufgefundene und philosophisch grundgelegte politische Gerechtigkeit im internationalen Rahmen zur Gestaltung kommen soll, welche normativen Prinzipien idealtypisch das Verhältnis der Staaten und die Grenze zwischen Gewaltlosigkeit und Gewaltanwendung bestimmen sollten, wird nun im nächsten Abschnitt zu klären sein. Dabei wird sich herausstellen, inwieweit die in der UN-Charta niedergelegten Regelungen den erarbeiteten ethisch-normativen Maßstäben entsprechen bzw. von diesen abweichen.

3. Die Regelung der Gewaltanwendung in der UN-Charta

Als erstes Ziel nennt die Charta der Vereinten Nationen (ChVN) in Art. 1/1 die Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit. Die Defizite, die das Gewaltanwendungsverbot des Völkerbundes aufgewiesen hatte, führten bei der ChVN dazu, das Gewaltverbot zu einer allgemeinen Friedenspflicht auszuweiten. Demgemäß lautet der Art. 2/4 der ChVN: "Alle Mitglieder unterlassen in ihren internationalen Beziehungen jede gegen die territoriale Unversehrtheit oder die politische Unabhängigkeit eines Staates gerichtete oder sonst mit den Zielen der Vereinten Nationen unvereinbare Androhung oder Anwendung von Gewalt".[216]

Diese Bestimmung verbietet die Gewalt der Staaten in ihren internationalen Beziehungen und zwar unabhängig davon, ob eine Form von Gewaltanwendung von den beteiligten Staaten als Krieg deklariert wird oder nicht. Die Gewaltanwendung innerhalb eines Staates wie z.B. durch Bürgerkrieg, ist vom Gewaltverbot nicht erfaßt und fraglich bleibt auch, ob dies für die Einmischung von außen in einen Bürgerkrieg gilt. Auf dieses Spezialproblem wird im nächsten Abschnitt noch kurz eingegangen.

Die Intention des Art. 2/4 der ChVN liegt nicht darin, Gewalt als Mittel der Rechtsdurchsetzung in den internationalen Beziehungen schlechthin zu verbieten, es soll lediglich der Einsatz von einzelstaatlicher Gewalt zur Durchsetzung außenpolitischer Zielsetzungen eingedämmt bzw. verhindert werden. In exakter Auslegung ist der Art. 2/4 daher in enger Wechselwirkung mit dem in der Charta verankerten System der kollektiven Sicherheit zu sehen. Das System kollektiver Sicherheit hat Schutzfunktion für das Gewaltverbot und die Interdependenz und das gleichzeitige Paradoxon besteht darin, daß der Schutz des Gewaltverbots durch (potentielle) Anwendung von Gewalt erfolgt.[217]

Idealiter liegt der Sinn eines Systems kollektiver Sicherheit darin, den Einsatz von Gewalt der Souveränität der Staaten zu entheben und auf ein überstaatliches Kollektivorgan zu übertragen. Diese idealtypische Forderung läßt die Nähe zum (inner-)staatlichen Gewaltmonopol erkennen. In Analogie ließe sich sagen, daß ein System kollektiver Sicherheit einen Versuch darstellt, ein günstigstenfalls weltweites Gewaltmonopol für die Staaten-

---

216 Vgl. Bruno Simma (Hrsg.), *Die Charta der Vereinten Nationen - Kommentar*, München 1991, S. 67.

217 Thomas M. Menk, *Gewalt für den Frieden*, Berlin 1992, S. 46.

gemeinschaft zu errichten. Warum dieses im Vergleich zum einzelstaatlichen Gewaltmonopol nicht so effizient funktionieren kann bzw. warum dieses Weltsicherheitssystem in den fast fünfzig Jahren des Bestehens der UNO faktisch funktionsunfähig war, wurde bereits hinlänglich klargestellt. Im Bewußtsein, daß die Idee der kollektiven Sicherheit, in dem an und für sich jeder Rückgriff auf einzelstaatliche Gewalt ausgeschlossen werden soll, nicht immer ausreichend bzw. rechtzeitig zur Wirksamkeit kommen wird, enthält naturgemäß auch die Satzung der Vereinten Nationen ein Recht auf individuelle und kollektive Selbstverteidigung.

Ein historischer Rückblick zeigt, daß die völkerrechtlich anerkannte Freiheit, Kriege führen zu dürfen, automatisch auch das Recht zur Selbstverteidigung miteinschließt. Das Notwehrrecht der Staaten erhielt daher erst mit der Implementierung der ersten Kriegsverbote in den zwanziger Jahren rechtliche Bedeutung. Allerdings umfaßte das damals gültige Selbstverteidigungsrecht eines Staates nicht ausschließlich den Bereich der Notwehr gegen unmittelbar stattfindende Angriffe eines anderen Staates, sondern reichte bis weit in den Bereich der Selbsthilfe hinein. Zulässig waren u.a. die Verfolgung vitaler Interessen außerhalb des eigenen Hoheitsgebietes, die gewaltsame Durchsetzung eigenen Rechts sowie auch die präventive Verteidigung gegen einen vermuteten Angriff.

Das mit dem System kollektiver Sicherheit aus idealtypischer Sicht unvereinbare Recht auf Selbstverteidigung wurde in der Charta der Vereinten Nationen stark eingeschränkt und lautet im Original folgendermaßen (Art 51 ChVN): "Diese Charta beeinträchtigt im Falle eines bewaffneten Angriffs gegen ein Mitglied der Vereinten Nationen keineswegs das naturgegebene Recht zur individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung, bis der Sicherheitsrat die zur Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erforderlichen Maßnahmen getroffen hat. Maßnahmen, die ein Mitglied in Ausübung dieses Selbstverteidigungsrechts trifft, sind dem Sicherheitsrat sofort anzuzeigen; sie berühren in keiner Weise dessen auf dieser Charta beruhende Befugnis und Pflicht, jederzeit die Maßnahmen zu treffen, die er zur Wahrung oder Wiederherstellung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit für erforderlich hält".[218]

Für die Bestimmung des Angreifers ist demzufolge auf den Grundsatz der Priorität zurückzugreifen: Angreifer ist, wer zuerst Gewalt anwendet. Aus dem

[218] Vgl. Bruno Simma (Hrsg.), *Die Charta der Vereinten Nationen*, a.a.O., S. 617.

Art. 51 ChVN kann im Zusammenhang mit dem traditionellen Selbstverteidigungsrecht kein Recht auf präventive Verteidigung abgeleitet werden, abgesehen davon, daß eine solche mit den allgemeinen Intentionen der Satzung unvereinbar wäre. Allerdings beruht die Entscheidung für einen Einsatz von Gewalt in Ausübung des Notwehrrechts auf einer letztendlich subjektiven Einschätzung der Sicherheitslage durch den einzelnen Mitgliedstaat der Vereinten Nationen.[219]

Die Gremien der Vereinten Nationen selbst sind natürlich an die Grundsätze der Charta genauso gebunden, wie alle Mitgliedstaaten. Es ist daher - im Sinne des gewaltethischen Grundsatzes der Angemessenheit der Mittel - wichtig zu erwähnen, daß die Charta der Vereinten Nationen den Sicherheitsrat als Entscheidungsorgan in sicherheitspolitisch bedeutsamen Angelegenheiten verpflichtet, die Setzung von (militärischen) Gewalt- oder Zwangsmaßnahmen an die Voraussetzung zu binden, daß er selbst zur Auffassung gekommen ist, daß nichtmilitärische und gewaltlose Maßnahmen (nach Art. 41 ChVN) unzulänglich wären oder sein würden.[220] Dementsprechend lautet die Bestimmung für das Setzen militärischer Zwangsmaßnahmen (Art. 42 ChVN): "Ist der Sicherheitsrat der Auffassung, daß die in Artikel 41 vorgesehenen Maßnahmen unzulänglich sein würden oder sich als unzulänglich erwiesen haben, so kann er mit Luft-, See- oder Landstreitkräften die zur Wahrung oder Wiederherstellung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erforderlichen Maßnahmen durchführen. Sie können Demonstrationen, Blockaden und sonstige Einsätze der Luft-, See- oder Landstreitkräfte von Mitgliedern der Vereinten Nationen einschließen".

Der Sicherheitsrat muß also keineswegs nichtmilitärische Maßnahmen ergreifen, bevor er zu militärischen schreitet. Der Einsatz von militärischer Gewalt muß aber unumgänglich notwendig sein, wobei eine Gewaltmaßnahme dann als notwendig einzustufen ist, wenn sie objektiv erforderlich ist, d.h. wenn aller Voraussicht nach keine anderen Mittel zum Ziel führen können.

Obwohl dem Sicherheitsrat mit dieser Bestimmung ein weiter Ermessensspielraum zugestanden wird, hat er dennoch den Einsatz von Gewalt als *ultima ratio* anzusehen, weil jede andere Auslegung mit dem Geist der

---

[219]Vgl. L. Brock/T. Elliesen, *Zivilisierung und Gewalt*, Hessische Stiftung f. Friedens- und Konfliktforschung, Report 9/1993, Frankfurt a. M., S. 21ff.

[220]ebenda, S. 36.

Charta, wie er im Gewaltverbot und dem Prinzip der friedlichen Streitbeilegung zum Ausdruck kommt, unvereinbar wäre. Damit befindet sich die Rechtslage der UN-Charta in einem weiteren relevanten Gesichtspunkt wieder im Einklang mit den ethischen Grundsätzen, die für den allgemeinen Einsatz von Gewalt und Militär weiter oben bereits erarbeitet wurden.

Mit diesen keinesfalls alle rechtlichen Aspekte erfassenden Hinweisen auf die Regelung der aktuellen Gewaltanwendungsproblematik, wie sie im geltenden Völkerrecht und der UN-Charta verankert ist, sollte gezeigt werden, in welch starkem Ausmaß dem Anspruch von (politischer) Gerechtigkeit genüge leistende positive Rechtssatzungen davon abhängig sind, sich auf philosophisch-ideengeschichtliche und naturrechtlich haltbare Positionen abstützen zu können. Insbesondere die Entwicklungsgeschichte des internationalen Rechts bis heute verkörperte die stete Annäherung an die ursprünglich schon in den staatstheoretischen und moralphilosophischen Einsichten grundgelegten Normen, wie sie in dieser Arbeit zur Darstellung gelangten. Natürlich darf die Tatsache, daß das geltende positive Völkerrecht in geradezu idealtypischer Art und Weise die philosophischen Erkenntnisse zu Staat und Recht in den Satzungen verwirklicht hat, nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Umsetzung der Bestimmungen in der Praxis der internationalen Politik mit großen Schwierigkeiten verbunden ist. Ein Problem und eine Herausforderung, die allerdings dazu angetan ist, auf empirische Weise jenen Teil dieser Arbeit zu stützen, der sich der Frage nach der Menschen- und Weltnatur als Grundlage und Voraussetzung von ethischer Reflexion, die auch vor dem Prüfstein der empirischen Lebenswirklichkeit bestehen möchte, widmete.

Jedenfalls zeigt sich, daß das Recht und die Gewalt in der internationalen Politik weder unter- noch überschätzt werden sollten. Sie würden unterschätzt werden, wenn man von einer prinzpiellen Nichtnormierbarkeit der zwischenstaatlichen Beziehungen ausginge. Denn auch wenn das Recht es nicht leisten kann - wie hinlänglich erörtert - ungleiche Machtverhältnisse in den Beziehungen zwischen den Staaten auszugleichen, so trägt es doch dazu bei, diesen Verhältnissen entspringendes willkürliches und von subjektiven Interessen geleitetes Verhalten einzelner Staaten aber auch internationaler Organisationen zu *rationalisieren* und auf diese Weise die internationale Poltik zu *stabilisieren*.[221] Dies erweist sich auch daran, daß in den letzten Jahrzehnten die Bedeutung des internationalen Menschenrechts

[221] ebenda, S. 46f.

stark gestiegen ist und sich dadurch zeitgemäße Erwägungen ethischer Natur im geltenden Völkerrecht und den UN-Satzungen widerspiegeln konnten. Der Konsenscharakter des internationalen Rechts steigt dadurch stark an und seine Einflußsphäre erweitert sich beständig, gestützt auf die Kraft der öffentlichen Meinung, die durch die weltweite kommunikative Vernetzung in zunehmendem Maße auch die geistigen Barrieren tendenziell geschlossener Gesellschafts- und Kultursysteme überschreiten kann.

Diese prinzipiell begrüßenswerte Entwicklung darf aber nicht zu einer Überschätzung dessen führen, was die überstaatlichen Normen zu leisten vermögen, denn die Autorität einer Rechtsnorm des allgemeinen Völkerrechts ist eben abhängig davon, inwieweit sie universelle Geltung für sich in Anspruch nehmen kann. Womit wir wieder bei jenem Problembereich angelangt sind, der in der Abteilung über die Frage der normativen Letztbegründung von Moral einer Lösung zugeführt wurde. Wenn man bedenkt, daß von einer universellen Geltung einer Rechtsnorm nur dann gesprochen werden kann, wenn sie, wie im Falle des Gewaltverbots oder des Schutzes und der Einhaltung fundamentaler Menschenrechte, auf einem Prinzip beruht, das ein universell gültiges Verhältnis von "Gerechtigkeit" widerspiegelt, dann wird klar, warum ich davon sprach, ein System von Moral vorstellen zu wollen, das gewisse Kriterien von Grundsatz- und Formalbedingungen komplementär mit elementaren inhaltlichen Bedingungen auf universeller Basis rational-konsensfähig verbindet.

Ethische Normen und Erwägungen können demnach nur dann Autorität im Sinne verbindlicher Rechtsnormen entfalten, wenn sie auf einem denkbar breiten Konsens darüber beruhen, was als *gerecht* und *ungerecht* gilt. Das Problem der moralischen Rechtsnormen, die universelle Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen, liegt daher in einem Faktor begründet, der uns ebenfalls schon beschäftigt hat, nämlich im grundsätzlich formalen Charakter, d.h. der inhaltlichen Schwäche, die den Universalnormen eigen ist. Je universeller - staaten- wie kulturkreisübergreifender - eine Norm zu sein beansprucht, umso mehr gibt sie nur "grob" jenen Konsens wieder, dem die Mehrheit der Staaten zuzustimmen bereit ist.

4. Das aktuelle Problem des (Gewalt-) Eingriffs in innerstaatliche (Unrechts-) Verhältnisse

Die Tatsache, daß die Eingriffsrechte der Gremien der Vereinten Nationen beschränkt bleiben und sich auf konkrete Sachverhalte und spezifische

Bedrohungen beschränken, da die UNO selbst natürlich an jene Grundsätze und Bestimmungen (Gewaltverbot, Friedenspflicht) gebunden ist, die sie den Mitgliedstaaten gegenüber durchzusetzen hat, führt uns zu einer weiteren besonders aktuellen Fragestellung, auf die aus der Sicht der entwickelten Ethik und auch der Charta der Vereinten Nationen noch kurz reflektiert werden soll.

Seit dem Ende des Ost-West-Konflikts haben die Vereinten Nationen ihr Engagement gegenüber militanten Konflikten in der Dritten Welt und dem ehemaligen Block sozialistischer Länder ausgeweitet; und dies nicht nur die Zahl der Eingriffe, sondern auch deren Methoden und Reichweite betreffend. Das Prinzip des einvernehmlichen Handelns, das den klassischen Blauhelmeinsätzen im Rahmen des Peacekeeping zugrunde lag, wurde durchbrochen und spätestens in Somalia sind UN-Einheiten auch zur kämpfenden Truppe geworden.

Die faktischen Voraussetzungen für die gestellte Frage nach dem gewaltvollen Eingriff in innerstaatliche Konflikte, die sich nicht auf Auseinandersetzungen zwischen Staaten, sondern innenpolitische Verhältnisse von Staaten beziehen, ergeben sich aus den jüngsten Ereignissen im ehemaligen Jugoslawien und Somalia. In beiden Fällen hat der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen grobe Menschenrechtsverletzungen und einen Zusammenbruch der öffentlichen Ordnung als Bedrohung des Friedens interpretiert und kollektive Zwangsmaßnahmen aus dieser Beurteilung gerechtfertigt. Überdies stellt sich das Problem deswegen, weil eine weltweite Zunahme militanter innerstaatlicher Konflikte, aus der ein wachsender Bedarf an internationalen Maßnahmen zur Verhütung solcher Konflikte, zum Schutz der Zivilbevölkerung und zur Herbeiführung von Verhandlungslösungen abgeleitet werden muß.[222]

Bezugspunkt der aktuellen Debatte ist also nicht der klassische Ernstfall kollektiver Sicherheit - die zwischenstaatliche Aggression -, sondern der innerstaatliche Krieg und die Reaktion des internationalen Umfeldes darauf. Die Problematik berührt eine der Grundfragen des Völkerrechts - nämlich die Reichweite des Interventionsverbots. Jeder Staat hat nach Art. 2, Abs. 7 der ChVN das Recht, seine inneren Angelegenheiten selbst und frei von äußerer Einmischung zu regeln. Nun erhebt sich die Frage inwieweit dieses Recht

[222]L. Brock/T. Elliesen, *Zivilisierung und Gewalt*, a.a.O., S. 48.

einem Engagement der internationalen Staatengemeinschaft entgegensteht, in innerstaatliche Konflikte einzugreifen.
Verweilen wir für eine erste Beurteilung zunächst im moralischen Rechtsbereich, so würde eine Lösung nach ethischen Kriterien nicht schwerfallen. Wenn eine Intervention in innerstaatliche Unrechtsverhältnisse erforderlich wäre, also eine moralische Verpflichtung im Sinne des Zurgeltungbringens von politischer Gerechtigkeit vorläge, so wäre nach Abwägung aller Handlungsmöglichkeiten und Risken und der unausweichlichen Schlußfolgerung, daß durch keine anderen Möglichkeiten eine Lösung herbeizuführen ist, der Einsatz von Gewalt rechtzufertigen. Damit sind wir allerdings wieder beim Problem der Bewertungs- und Beurteilungsmaßstäbe angelangt, die in den je gegebenen Einzelfällen anzulegen wären.

Ein Veto unter Berufung auf nationale Souveränität und das Nichteinmischungsprinzip des Art. 2 wäre zumindest moralisch in all jenen Fällen illegitim, in denen offensichtlich der völkerrechtliche Tatbestand des Verbrechens gegen die Menschheit vorliegt. Wenn beispielsweise systematische Massaker gegen die Zivilbevölkerung erfolgen, wird kaum jemand die ethische Berechtigung, ja die moralische Verpflichtung zum gewaltvollen, militärischen Eingriff abstreiten.[223] Aus moralphilosophischer Sicht wären demnach "humanitäre Kampfeinsätze" im Sinne des Prinzips der ultima ratio - nach Versagen bzw. bei Ineffizienz aller politischen Mittel unterhalb der Schwelle der Gewalt - relativ einfach zu legitimieren: Sie sind dann gerechtfertigt, wenn die Verbesserung, die der erfolgreiche Gewalteinsatz bringt, höher zu veranschlagen sind, als die Zumutungen des Krieges.[224]

Als Schwierigkeit erweist sich die Grenzziehung zur Frage der Intervention in Fällen, in denen es "nur" um politische Menschenrechte geht, wenn etwa demokratische Selbstbestimmung, Partizipation oder Meinungsäußerung verletzt werden, Fälle, in denen die Gewaltintervention nicht bereits durch die moralische Intuition nach Menschlichkeit und Gerechtigkeit legitimiert wird.

---

[223] Dieser Gedanke noch völlig ohne Berücksichtigung der Frage nach dem Vorhandensein entsprechender Ressourcen auf Seiten der UNO bzw. der pragmatischen Beurteilung der Erfolgsaussichten einer Intervention.

[224] Vgl. hiezu die aufschlußreichen Ausführungen von Adi Sollberger, *Gibt es den "gerechten Krieg"*, in: Die Weltwoche Nr. 37 v. 12. September 1996, S. 13.

Zu bedenken sind in diesem Zusammenhang die Argumente des liberalistischen Philosophen John Stuart Mill, daß Menschen grundsätzlich nicht befreit werden können, sondern die Freiheit selbst erlernen, d. h. erkämpfen müssen. Was uns Mill damit sagen will ist, daß die Implementierung der Freiheit von außen bei weitestgehender Abwesenheit des Bedürfnisses danach bzw. der manifesten Bereitschaft bei den zu Befreienden, sprich: ohne mutiger Demonstration des Willens hiezu und Manifestation eines den Möglichkeiten adäquaten Engagements, letztlich einen unsinnigen Versuch darstellt, der auch die Gefahr für eingesetzte Kräfte und den Aufwand an Mitteln nicht rechtfertigt.

Diese Überlegungen machen einleuchtend, warum sowohl in der UNO als in der politologischen Fachliteratur breitgefächerte Diskussionen zu dieser Thematik stattfinden.[225] Der zurzeit amtierende Generalsekretär der Vereinten Nationen, Boutros Boutros-Ghali fordert in seiner "Agenda für den Frieden" vom Juni 1992 als Zwischenschritt für die tatsächliche Verwirklichung des Systems der kollektiven Sicherheit die Aufstellung einer schnellen Eingreiftruppe der Vereinten Nationen, deren Aufgabe die "Friedensdurchsetzung" wäre. Seit der Einrichtung einer Schutzzone für die Kurden im Norden des Irak, die im Rahmen des Golfkrieges 1991 installiert wurde, haben sich in der Praxis der internationalen Organisation neue Formen des internationalen militärischen Engagements herausgebildet. Während früher die Blauhelm-Soldaten darauf beschränkt waren, mit dem Einverständnis der Konfliktparteien durch ihre bloße Präsenz für die Einhaltung von Waffenstillständen und Demarkationslinien zu sorgen, gehören heute die Einrichtung von Schutzzonen, die Durchsetzung von Flugverboten, die Entwaffnung von Konfliktparteien, die militärische Durchführung und Absicherung humanitärer Hilfe, der militärische Selbstschutz und schließlich auch regelrechte Kampfmaßnahmen zum Repertoire externer Eingriffe in innerstaatliche Eingriffe. In der "Agenda für den Frieden" hat der Generalsekretär auch den Versuch unternommen, dieser Entwicklung ein Konzept zur Erweiterung des Handlungsspielraumes und zur Stärkung der Handlungsfähigkeit der UNO in militanten Konflikten entgegenzustellen.

---

225 Vgl. etwa Winrich Kühne, *VN-Friedenssicherung in einer turbulenten Welt*, Ebenhausen 1993; Adam Roberts, *Humanitarian War*: Military Intervention and Human Rights, in: International Affairs, Vol. 69/3, 1993, S. 429-449; Dieter Senghaas, *In welchen Fällen eine militärische Intervention legitim ist*, in: Frankfurter Rundschau v. 13. 4. 1993, S. 10. oder Ulrich Menzel, *Globale Sozialpolitik statt Entwicklungshilfe*, in: ders., *Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie*, Frankfurt 1992.

Trotz der diesbezüglichen legalistischen Schwächen des Völkerrechts und der UN-Charta und auch in Anbetracht der Prinzipien der Wahrung der nationalen Souveränität und der Nichteinmischung in innere Angelegenheiten eines Staates entbehrt jedoch die Idee eines "humanitären Kampfeinsatzes" nicht jeglicher völkerrechtlicher Grundlage. Es erscheint plausibel, daß die im Kapitel VII der ChVN angeführte Bestimmung, daß "zur Wahrung oder Wiederherstellung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit" der Einsatz von Gewalt gestattet ist, auch zur Legitimierung humanitärer, innerstaatlicher Interventionen herangezogen wird. Dies insbesondere dann, wenn sich aus dieser üblicherweise auf internationale Konflikte bezogenen Bestimmung der Tatbestand ableiten läßt, daß die innerstaatlichen Zustände durch ihre transnationale Wirkung zur Gefährdung des internationalen Friedens eskalieren könnten.

Den obersten Wert der Völkerorganisation - die Aufrechterhaltung des Weltfriedens - zum maßgeblichen Kriterium auch für Eingriffe in nationale Souveränitätsansprüche zu machen, scheint aber auch bei unzureichender rechtlicher Abstützung von Gewaltinterventionen in der Charta der Vereinten Nationen völkerrechtlich ziemlich unbedenklich. Sowohl durch die sich in der jüngsten Zeit zeigende UN-Interventionspraxis als auch durch Präzedenzfälle - wie etwa das militärische Mandat in Bosnien - könnten humanitäre Kampfeinsätze gewohnheitsrechtlichen Charakter erlangen, da die Verbindlichkeit des Gewohnheitsrechts für das vertraglich stets unvollständig ausformulierte internationale Recht unbestritten ist.

Die Kategorie der (politischen) Gerechtigkeit beginnt in einem solch bemerkenswerten Ausmaß eine Rolle zu spielen, daß die einzige Weltorganisation, die sich dem Ziel der Aufrechterhaltung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit verschrieben hat, diese nunmehr, nachdem das über Jahrzehnte lahmgelegte System der kollektiven Sicherheit in Ansätzen zu funktionieren beginnt, auch auf innerstaatliche Prozesse ausdehnt, um der Achtung und Verwirklichung der Menschenrechte und der Einhaltung der Regeln für den Schutz der Zivilbevölkerung gegenüber Kriegsereignissen zum Durchbruch zu verhelfen. Allerdings fehlt bei vielen der Mitgliedstaaten die Akzeptanz gegenüber humanitär motivierten militärischen Eingriffen in innerstaatliche Konflikte, was sich insbesondere darin dokumentiert, daß die Staaten nicht bereit sind, dem Sicherheitsrat die

in der Charta vorgesehenen militärischen Zwangsmittel zuzugestehen.[226] Die Notwendigkeit der Aufgabe bestimmter Souveränitätsansprüche des einzelnen Staates, ohne die eine Frieden und Sicherheit verbürgende internationale Ordnung nicht effizient bestehen kann, hatte bereits Kant postuliert. Auch an diesem Phänomen des einzelstaatlichen Egoismus erkennt man, daß die Nichtberücksichtigung einer elementaren theoretischen Forderung große Probleme in der praktischen Politik verursacht.

Aus diesem Grund hat der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen nach wie vor keine Möglichkeit, einzelne Staaten zur Durchführung der von ihm beschlossenen Maßnahmen unter seinem Kommando zu verpflichten.[227] Der Nichtabschluß diesbezüglicher inhaltlicher Abkommen - zu denen der Generalsekretär in seiner "Agenda für den Frieden" ebenfalls aufgefordert hatte - führen zur derzeit gängigen Praxis, die Durchführung militärischer Zwangsmaßnahmen an einzelne Staaten zu delegieren. Dies ist mit den Intentionen der Charta aber nur schwer vereinbar und birgt die Gefahr in sich, zur Instrumentalisierung des Sicherheitsapparates für nationale Interessen beizutragen; ein Vorwurf, der in jüngster Zeit immer wieder gegen die USA erhoben wurde.

Auf die Fülle an rechtlichen Detailproblemen einzugehen kann nicht Aufgabe einer philosophischen Untersuchung sein. Im Gesamtzusammenhang sollte lediglich gezeigt werden, daß sich heute kein Staat mehr auf die Unverletzlichkeit seiner Souveränität berufen kann, wenn er die Menschenrechte mißachtet und den Schutz der Zivilbevölkerung in innerstaatlichen Konflikten nicht sicherstellt. Sowohl regionale als auch globale Organisationen befassen sich mit zunehmender Tendenz auch mit der Einhaltung völkerrechtlicher Verpflichtungen und gehen den Weg

---

226 Bezüglich militärischer Zwangsmaßnahmen sollte eine weitere Schwäche des Sanktionssystems des Völkerbundes in den Satzungen der Vereinten Nationen durch den Abschluß von Sonderabkommen zwischen den Mitgliedstaaten und dem Sicherheitsrat ausgeschlossen werden, wie sie gemäß Art. 43 ChVN vorgesehen sind. In diesen Abkommen sollen sich die Staaten dazu verpflichten, dem Sicherheitsrat Streitkräfte zur Verfügung zu stellen, auf die er im Falle eines Beschlusses nach Art. 42 (militärische Zwangsmaßnahmen) zurückgreifen kann. Der Art. 106 aus Kap. XVII ChVN enthält daher Übergangsbestimmungen zur Regelung von Maßnahmen zur Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit bis zur Implementierung von Art. 43. (Vgl. L. Brock/T. Elliesen, *Zivilisierung und Gewalt*, a.a.O., S. 37). Die Gründungsväter der UNO waren sich in ihren Befürchtungen also offensichtlich einig, was die Frage einzelstaatlicher Machtansprüche und Unabhängigkeitstendenzen betrifft.

227 Vgl. L. Brock/T. Elliesen, ebenda, S. III.

politischen oder wirtschaftlichen Drucks, der im Sinne des auch im internationalen Recht gültigen Prinzips der Verhältnismäßigkeit von intervenierenden Maßnahmen als moralisch wie rechtlich legitim zu erachten ist. Moralisch wie rechtlich könnte man daher zum Schluß kommen, daß der Schutz von Menschen (Menschenrechten) in militanten innerstaatlichen Konflikten ein Eingreifen von außen erforderlich machen kann. Insbesondere die Territorialisierung und Ethnisierung sozialer Konflikte rücken immer weiter in den Brennpunkt der Weltpolitik und neue, häufig militante Formen der politisch-gesellschaftlichen Abgrenzung stellen sich ein. Nationalismus und politisch-religiöser Fundamentalismus breiten sich aus in einer Zeit, in der die Weltgemeinschaft wegen der steigenden ökonomischen, ökologischen und sicherheitspolitischen Verflechtungen eigentlich näher zusammenrücken, dem Zerfall entgegenwirken, die politische Fragmentierung eindämmen und die Integration fördern sollte.

Trotzdem dürfen gewaltvoll vorgetragene Interventionen aus humanitären Motivationen heraus nicht leichtfertig erfolgen. Soferne Maßnahmen auf keinem wirklich elementaren Wertekonsens der Staatengemeinschaft beruhen, sollten sich militärische Maßnahmen in innerstaatliche Einflußsphären auf die Abwehr unmittelbarer lebensbedrohender Gefahren für die Zivilbevölkerung und des UN-Personals beschränken. Eine vorschnelle Missionierung im Sinne der gewaltvollen Verbreitung von dominanten Werthaltungen und Kulturauffassungen sollte tunlichst unterbleiben, nicht nur weil dies dem Weltfrieden abträglich und in einer konkreten Situation kontraproduktiv in der Entschärfung eines bestehenden Konfliktes sein könnte, sondern auch, weil es den erarbeiteten Grundsätzen ethisch legitimierten Verhaltens widersprechen und der Manifestierung (moralischen) Unrechts gleichzusetzen wäre.

VII. Schlußperspektive und Ausblick

Die primäre Intention für diese Untersuchung bestand darin, für ein Kernproblem moderner Politik - der Gewalt und des (staatlich-militärischen) Gewalteinsatzes - eine sich auf die Vorteile philosophischer Methodologie abstützende, mehr auf die Tiefe der Erkenntnis als die Breite mannigfacher Einflußfaktoren und Darstellungsformen gerichtete Lösung zu finden und aufzuzeigen. Nicht wissenschaftlicher Komplexität wurde der Vorrang in der Untersuchung eingeräumt, sondern thematischer Plausibilität.

Leitüberlegung dafür war, daß jede auf einzelwissenschaftlichem Gebiet vorgetragene Untersuchung zu diesem tiefgründigen Problemkreis Fragen offen lassen und vor allem die für eine ethische Untersuchung unabdingbare Voraussetzung der fundamental anthropologisch-naturphilosophischen wie auch naturrechtlichen Grundlegung nur bedingt, wenn überhaupt, hätte gewährleisten können. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen oder Studien zu diesem Thema kann daher nur bestärkende, erläuternde oder auch hinterfragende Funktion bezüglich der hier vorgelegten Untersuchung zukommen. Trotz des metaphysisch-intuitiven Ansatzes wurde aber nach einem logisch-systematischen und analytisch nachvollziehbaren Aufbau gestrebt, und wo immer es möglich und notwendig war, wurde das Gesagte durch empirische Veranschaulichungen erläutert und untermauert.

Nur in Verfolgung des Diktums Hans-Georg Gadamers, daß es ja "in der Geisteswissenschaft [...] keine [ausschließliche und allgemeingültige] Methode"[228] gibt, war es möglich, die Untersuchung nicht an eine bestimmte Methode zu binden und vielmehr in eher intuitiv-synthetischer denn induktiv-analytischer Weise vorzugehen. Dadurch war es auch möglich, Anthropologisches und Metaphysisches auszuwählen, um es der kritischen Prüfung und dem Prozeß des Überdenkens anheim zu stellen.

Die Überzeugung, daß die Spannung zwischen den Tendenzen zur *Universalisierbarkeit* in der Welt, wie sie global durch die technische Entwicklung, die ökologische Herausforderung und die weltweite kommunikative Vernetzung gefördert werden, und den Strömungen der *Partikularität*, welche in mannigfachen Ausformungen kulturellen, ethnischen und ökonomisch motivierten Nationalismus und Regionalismus ihre

---

[228] Ich halte es hier mit H.-G. Gadamer; vgl. hiezu: *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke Bd. I, Tübingen 1990, S. 12f.

Verwirklichung finden, nicht restlos ausgeräumt werden kann, sondern partiell ertragen werden muß, bildete eine wesentliche Leitüberlegung für diese Arbeit. Das auf absehbare Zeit, wenn nicht überhaupt, unaufhebbare Spannungsfeld zwischen Universalismus und Partikularismus ist für die moderne Politik mit der Forderung nach "optimaler Gestaltung" unddem Streben nach je möglicher, erreichbarer Perfektion verbunden. Man könnte auch sagen, daß die Aufgabe, die prinzipielle Spannung zwischen der theoretischen und praktisch-politischen Existenzmöglichkeit des Einzelnen wie des Staates möglichst niedrig zu halten, eine immerwährende Herausforderung und Aufgabe für die Politik darstellt.

Die *politische Ethik* ist sich dabei bewußt, daß nicht jede Rivalität und jeder Konflikt zwischen Staaten ausgeschlossen werden kann, die Beziehungen zwischen diesen jedoch vom Grundsatz gegenseitiger Anerkennung und Verständigung bestimmt sein sollten, weshalb eine Ausgangshypothese für die Untersuchung darin bestand, einen Prozeß der gewaltvollen Konfliktaustragung, für welchen es die ethischen Kriterien aufzufinden galt, eindeutig als *ultima ratio* anzusehen.

Es wurde aber auch von der hypothetischen Annahme ausgegangen, daß der Weg zu einer möglichst friedfertigen, gesamtheitlichen und weltumspannenden Koexistenz der Staaten wird - mehr oder weniger - von klassischen Ordnungsmustern, die auch Gewaltpotentiale und deren Anwendung implizieren, begleitet und abzusichern sein wird, was bedeutet: Das Recht wird durch Macht gesichert und eventuell durchgesetzt werden müssen, und zwar nicht nur im Sinn innerstaatlicher Freiheits- und Wohlfahrtsordnung, sondern auch und vor allem Dingen im völkerrechtlichen Bereich.

Das zentrale Element der Arbeit war in der forschungsleitenden Fragestellung, die gleichzeitig als grundlegende Hypothese für die Untersuchung diente, zu sehen: Gibt es eine "Moral der Gewalt" und eine "Immoralität der Gewaltlosigkeit", oder ist Gewalt an sich und für sich im ethischen Sinne in jedem Fall unbegründbar und in keinem Fall moralisch legitimierbar? Diese Frage ist im Rahmen einer lebenszugewendeten Ethikauffassung eindeutig beantwortet worden. Gewaltvolles Handeln kann - individuell wie kollektiv - unter bestimmten Voraussetzungen und bei Einhaltung gewisser Kriterien nicht nur rechtlich, sondern auch ethisch legitimiert werden.

In diesem Zusammenhang hatte eine persönliche Intention für diese Arbeit auch darin bestanden, eine ethische Konzeption vorzulegen, die nicht nur verständlich und vermittelbar ist, sondern auch allgemeine Gültigkeit insoferne beanspruchen darf, als sie sich auf die ethische Legitimation elementarer Verbindlichkeiten konzentriert. Zur Erreichung des politisch-sozialen Zieles, nämlich zum Bestand einer pluralistischen Sozietät beizutragen, gehört eine entsprechende moralische Orientierung der dieser Sozietät zugehörigen Mitglieder. Eine aufgeklärte pluralistische Gesellschaft akzeptiert zwar keinen Moralkodex, der detaillierte Handlungsanweisungen für alle Lebenssituationen enthält, benötigt aber zu ihrem Fortbestand gewisse elementare Regeln, Orientierungsmuster und Kriterien, die dem Widerstreit partikulärer Interessen und Daseinsforderungen enthoben und nicht nur für einzelne Gruppen gültig sind. Die inhaltliche Bestimmung des erfüllten persönlichen und politischen Lebens muß allerdings der freien Entscheidung der einzelnen überlassen bleiben. Aber die traditionelle Aufgabe der Ethik, Sinndeutungen und ideale Möglichkeiten des menschlichen Lebens[229] aufzuzeigen, muß auch und insbesondere für die pluralistische Gesellschaft geleistet werden.

So konnte ausgehend von einem anthropologischen Zugang zum Thema die tendenzielle und potentielle Gewaltfähigkeit der Menschennatur - ohne einen misanthropischen Pessimismus zu entwerfen - begründet und gezeigt werden, wie gerade in der einsichtsvollen Überwindung des rücksichtslosen Strebens die Basis sowohl für das individuelle als auch staatliche und überstaatliche Wohlergehen gelegen ist. Dabei ist für den praktisch-politischen Effekt die Überlegung nur von sekundärer Bedeutung, ob die Überwindung des Egozentrismus im Individuellen wie Kollektiven durch (moralisch-metaphyische) Einsicht erfolgt oder durch rationale Momente dahingehend gewährleistet wird, daß die unausweichliche Verknüpfung des eigenen mit dem fremden Wohl, die sich in der modernen Lebenswelt in mannigfacher Hinsicht herstellen läßt, als ausschlaggebendes Motiv für einen Einstellungswechsel verantwortlich zeichnet.

Nach der Vorstellung der im gegenwärtigen Diskurs vorherrschenden Ethikmodelle bestand der erste Schritt darin, die Bestimmung des ethisch-moralischen Fundamentalkriteriums durchzuführen, also jene ethische Dimension aufzufinden, die das elementarste Kriterium für moralisches Verhalten definiert. Dieses war schließlich auf metaphysischem Wege in der

[229]Vgl. O. Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 472f.

Kategorie der Gerechtigkeit möglich. Anhand dieses Grund- und Minimalprinzips von Moralität konnte in einem weiterführenden Schritt die moralische Dimension der Abwehr von Unrecht klargestellt und die damit eng verknüpfte Problematik der Beurteilung und Bewertung von moralisch relevanten Handlungsweisen besprochen werden. Die Erhebung des ethischen Grundbegriffes der Gerechtigkeit auf die Ebene des Staates zeigte dann, daß die Gerechtigkeit als Fundamentalkriterium für sittliches Verhalten auch im Politischen das Richtmaß für ethische Verhaltensweisen bildet, wenngleich es für den Staat und das Verhältnis zwischen den Staaten auch zugleich das Maximum in den ethischen Maßstäben darstellt, die sinnvollerweise an die Sittlichkeit des Staates oder eines Staatenbündnisses herangetragen werden können. Für das einzelne Individuum gibt es allerdings eine Vertiefung der ethischen Dimension eigenen Handelns durch die Ausweitung gerechten Verhaltens auf die tätige Mithilfe und Anteilnahme am Schicksal des anderen.

Im Verlauf der Untersuchung stellte sich heraus, daß auf der Ebene der gesellschaftlichen Organisation des Staates eine allgemeine Übereinstimmung mit der Ethik von John Rawls, der Theorie der Gerechtigkeit, gegeben war, die das in der Arbeit metaphysisch und transzendentalphilosophisch deduzierte Prinzip der Gerechtigkeit als der elementarsten Kategorie moralrelevanten Handelns aus der Sichtweise rationaler Erwägungen bestätigte. Vor dem Hintergrund der entwickelten Perspektive bewährte sich die Gerechtigkeit als unbedingtes und nicht mehr weiter zu überbietendes Kriterium für die Gestaltung des Politischen, sodaß neben der egoistischen auch die utilitaristische Position als letztendlich unmoralisch zurückgewiesen werden mußte, da das Prinzip individuellen wie kollektiven Wohlergehens niemals die Bedingungen formaler Unbedingtheit erfüllen kann.

Das Prinzip der Gerechtigkeit selbst muß als kulturinvariant bezeichnet werden und stellt(e) sich als Leitprinzip für einen staats- und zivilisations-übergreifenden Wertekonsens heraus, dem als politisch-ethischer Norm schlechthin die inhaltlichen Gegebenheiten der Menschenrechte, der (staatlichen) Gewaltgrenzen als auch sozialethischer Implikationen zugeordnet werden können.

Ebenso erwies sich das diskursethische Modell, das von vornherein nicht den Anspruch erhebt, moralisch-normative Wahrheiten erzeugen zu können, als mit dem aufgefundenen moralisch-sittlichen Grundkriterium für die personale

wie soziale Welt *nicht* im Widerspruch. Denn gerade der Diskurs ist imstande, die in ihn eingebrachten Prämissen - materiale Wahrheiten, die durch andere Verfahren der Erkenntnisgewinnung gewonnen wurden - plausibel zu vermitteln und formale Übereinstimmung und Konsens herzustellen. Wir erkannten daher die Bedeutung und politische Relevanz der Diskursethik für handlungsorientierte Regelungen im Bereich des Sozial- und Rechtssystems im Sinne einer "kritischen Gesellschaftstheorie", die besonders zum Ausgleich zwischen individuellen und allgemeinen Interessen und Ansprüchen gute Dienste leisten kann. Im Bewußtsein der speziellen Problematik staatenübergreifender Kommunikation, für welche die Grundlagen erst in einem späteren Stadium der Untersuchung erarbeitet wurden, gewinnt das diskursive Verfahren zur Vermittlung von staatsübergreifenden Gemeinsamkeiten, die der Herausbildung eines interkulturellen Fundamentalkonsens, der als Voraussetzung für zwischenstaatliche und internationale Stabilisierung anzusehen wäre, auch über das Innergesellschaftliche hinaus große Bedeutung.

Das Modell der entwicklungspsychologischen Moralkonzeption, dem wir vor allem Veranschaulichungs- und Verdeutlichungsfunktion für die vorgestellten philosophischen Moraltheorien zuerkannten, erbrachte aber für den hier zu behandelnden Kontext insoferne wichtige Gesichtspunkte, als sich in der Vielzahl der dieser Konzeption zugrundegelegten empirischen und interkulturellen Untersuchungen ein altersmäßig gestaffelter, aber universell gültiger Entwicklungstrend erkennen ließ, der u.a. auf einer formal-kognitiven Basis beruht. Diese wissenschaftliche Erkenntnis erbringt Auswirkungen für die Vermittlung von ethischen Bildungsinhalten, vor allem wenn man bedenkt, daß die kulturabhängigen Invarianzen, die in Kohlbergs Untersuchungen zu finden waren, mit höchster Wahrscheinlichkeit von den von der jeweiligen Kultur gesetzten sozialen als auch kognitiven Anregungen zur Auseinandersetzung mit ethischen Lebensfragen abhängig waren. Daß offensichtlich Umwelt- und Milieueinflüsse eine moralische Höherentwicklung nicht unmaßgeblich beeinflussen, erhärtet die Forderungen nach einer Ethikerziehung bzw. einem Ethikunterricht.

Die Frage nach der Gewalt im zwischenstaatlichen Verhältnis wurde in zweifacher Hinsicht, nämlich in philosophischer und historisch-rechtlicher, behandelt. Dabei wurde zu zeigen versucht, inwieweit die erste Untersuchungslinie auf die zweite Einfluß nahm bzw. sich diese in jener verwirklichte. Zunächst erbrachte ein Blick auf das Staatenverhältnis aus philosophischer Sicht die naturrechtliche Analogie zum Verhältnis der

Individuen untereinander, sofern sie nicht unter vertragstheoretischer Organisation stehen. Während der Staat nach innen das Naturrechtsverhältnis der Individuen aufhebt, verbleibt dieses, wenn auch nicht in absoluter Ausformung, im Verhältnis der Staaten untereinander aufrecht. Daher wurde im nächsten Abschnitt zu zeigen versucht, welche ideengeschichtlichen Theorien von philosophischen Denkern entworfen wurden, um Anregungen für die Gestaltung der äußeren Staatenverhältnisse zu geben. Das philosophische Kapitel zur Frage der Internationalität wurde beschlossen mit der Grundlegung des staatlichen Notwehrrechts und der Legitimierung von Gewalt ausschließlich in defensiver Hinsicht. Hiezu wurde als letztes Kriterium für die Abhängigkeit sittlich legitimierbarer Gewaltmaßnahmen die politische Zielsetzung erkannt, die im allgemeinsten Verständnis von Offensive und Defensive charakterisiert wurde.

Es wurde deutlich, daß sich die Gestaltung des Verkehrs unter den Völkern am Ideal eines universalethischen Modells orientieren muß, das vor allem dem Gesichtspunkt der Vereinbarkeit mit den empirischen und politisch-praktischen Realbedingungen in der Welt zu entsprechen hat. Bezogen auf das Staatenverhältnis ist als die entscheidende Dimension des sittlich Richtigen die *politische Gerechtigkeit,* als höchstes normatives Prinzip des äußeren Zusammenlebens von Menschen und Staaten, den Bemühungen zugrunde zu legen.

Dem besonderen persönlichen Anliegen, Orientierung für die ethische Legitimität soldatischen und militärischen Handelns zu geben, wurde im folgenden Abschnitt entsprochen. Ausgehend von den sittlichen Kriterien für die staatlich-militärische Gewaltanwendung erbrachte die Analyse das Ergebnis, daß der Soldat, trotz der militärischen Spezifikationen, denen er unterliegt, sittlichen Ansprüchen - bei Erfüllung *äußerer* und *innerer* Bedingungsfaktoren - entsprechen kann; mit anderen Worten: daß sich moralisches Verhalten und Soldatsein *nicht* ausschließen!

Die historisch-rechtliche Würdigung des internationalen Staatenverhältnisses erfolgte zunächst durch Beschreibung der Entwicklungsgeschichte von Völkerbund und Vereinten Nationen. In einer speziellen Vorgangsweise wurde besonders das Verhältnis von (philosophischer) *Theorie* und (politischer) *Praxis* beleuchtet, wobei zu erkennen war, daß die Nichtbeachtung elementarer theoretischer Implikationen das unausweichliche Scheitern der praktisch-politischen Bemühung zur Folge hatte. Bestätigung erfuhr dieses Ergebnis auch durch die derzeit gültigen Regelungen des

Völkerrechts und der UN-Charta, welche die Kernaussagen der ethischen Deduktionen der Untersuchung in Form positiver Rechtsbestimmungen widerspiegeln. Anhand gewisser Aspekte und Besonderheiten wurde auf die immerwährende Herausforderung der Politik hingewiesen, nämlich die Diskrepanz von Theorie und Praxis, von Anspruch und Wirklichkeit, von Idee und Tatsache bestmöglich zu überwinden. Daß hinsichtlich einer menschengerechten Lösung politischer Problemstellungen für die Verantwortlichen die Kenntnis elementarer staatstheoretischer, ideengeschichtlicher und ethischer Denkansätze eine wichtige, wenn nicht unerläßliche Voraussetzung darstellt, blieb unverkennbar, wenngleich natürlich festzustellen ist, daß philosophische Theorie allein nicht in der Lage ist, staatsmännisches Geschick zu ersetzen.

Es folgte eine theoretische wie empirische Reflexion über die spezielle Problematik des Eingriffs in innerstaatliche Verhältnisse durch internationale Organisationen, die uns die Bedeutung des Schlüsselbegriffs der Analyse, den der "(politischen) Gerechtigkeit" nochmals aus gänzlich anderer Richtung bestätigte. Insbesondere dieser Teil führte uns die Schwierigkeit, die Grenze zwischen gewaltlosem und gewaltvollem Vorgehen ethisch vertretbar zu ziehen, drastisch vor Augen.

Mit dem Hinweis auf fehlende völkerrechtliche Regelungen zum Eingriff in innerstaatliche Verhältnisse und der Forderung nach einem ethischen Gesichtspunkten folgenden Gewohnheitsrecht, zeigte sich in diesem speziellen Problembereich besonders markant, wie sehr ohne entsprechende theoretische Einsicht in das Grundproblem des Staatenverhältnisses und das Gewaltanwendungsproblem eine verantwortungsbewußte Orientierung im Praktischen schwerlich möglich ist. Daß das internationale Gesetz nach wie vor nahezu völlig auf den traditionellen militärischen Gewalteinsatz bezogen ist und noch nicht auf die neuen Dimensionen der Verwendung von Streitkräften für humanitäre (Kampf-)Einsätze reagiert hat, dürfte nicht nur in der erst kurzweiligen Aktualität der Herausforderung, sondern vor allem in der politisch wie ethisch heiklen Brisanz des Problems und seiner praktisch-politischen Umsetzung gelegen sein.

Die hier vorgestellte Ethik mit den daraus resultierenden elementaren Verbindlichkeiten für den Problemkreis von Staat, Macht, Gewalt und Militär beabsichtigt(e) nicht, in die ethische Pluralität der existentiellen Lebens-gestaltung einzudringen. Sie hofft auf die Kommunikationsbereitschaft und die naturwüchsigen Urteile derjenigen, an die sie sich richtet und

beansprucht die Basisbedingungen für einen Kommunikationsprozeß zu geben, wie er in einer ethischen Schulung oder einem moralphilosophischen Diksurs denkbar wäre. Folgendes scheint unbestreitbar: Die Grundlagen humaner Konfliktbewältigung und soziale Kompetenz für öffentliches Handeln in Prozessen der Sozialisation und Erziehung zu vermitteln bleibt, ohne das Daseinsfaktum Gewalt - einschließlich der Frage des Einsatzes dem staatlichen Gewaltmonopol zuzuordnender Kräfte - wenigstens elementar behandelt zu haben, unausweichlich defizitär.

Der hier thematisierte Bildungsbedarf stellt sich vor allen Dingen auch deshalb, weil die Streitkräfte als militärisches Instrument staatlicher Sicherheitspolitik im Begriff sind, eine neue Entwicklung einzuschlagen, die sie vom Instrument der Stützung der klassischen Machtfunktion des Nationalstaates zu einer *Stabilisierungs*- und *Schutzaufgabe* in der internationalen Politik führt. Im Vordergrund militärischer Aufgabenerfüllung wird hinkünftig positive Konfliktlösung und dauerhafte Friedenserhaltung stehen, und die Politik wird unter anderem dafür zu sorgen haben, daß ihre Streitkräfte auf Basis eines breiten Konsenses in der Bevölkerung im internationalen Ordnungsgefüge im beschriebenen Sinne tätig und wirksam werden. Dies bedeutet aber nur, daß die klassischen Militäraufgaben an die sekundäre Stelle der Prioritäten rücken; die Fähigkeit zum Kampf muß aufrecht bleiben, weil die Ausschaltung des Potentials des Ungerechten aus den beschriebenen Gründen nicht ausgeschlossen werden kann. Allerdings bestimmt sich die Identität des Soldaten des dritten Jahrtausends aller Voraussicht nach nicht mehr allein aus der Sicht des bewaffneten Verteidigers des eigenen Landes.

Die neue Entwicklung der internationalen Politik leistet der Vermittlung der ethischen Dimensionen militärischen Handelns positiv Vorschub. Neben die klassisch-militärische Aufgabenstellung, in welcher der Soldat, wie aufgezeigt, als sittlich legitimierte Ordnungskraft wirksam werden kann, tritt nämlich die Mission des Soldaten des 21. Jahrhunderts, die in erster Linie im *Schützen*, *Helfen* und *Retten* bestehen und die Streitkräfte in die Lage versetzen wird, einen wirksamen und gezielten Beitrag im nationalen wie internationalen Bereich zur Verwirklichung eines lebenswerten Daseins der Menschheit zu leisten.[230] Die für das Militär der Zukunft zu erwartende

[230] Dieser Denkansatz ist einem Vortrag des Militärpublizisten Gustav Däniker entnommen, den dieser zum Thema "*Vom Wesen und Gebrauch zukünftiger Streitkräfte*" am 8. November 1994 im Rahmen eines Symposions der

Priorität der Präventions-, Interventions- und Ordnungsfunktion gegenüber klassischen Kampfaufgaben, die an die zweite Stelle des Aufgabenspektrums von Streitkräften rücken werden, liefern das Militärische zwar zur eigenen Legitimation nicht allein der Destruktivität von Gewaltandrohung und -anwendung aus, bringen die Frage nach Gewaltandrohung und Gewaltanwendung aber nicht zum Verschwinden. Wo immer dem Unrecht gewehrt werden muß, wird das Problem der Gewalt in seiner ganzen ethischen Dimension stets aufs neue zur moralischen wie intellektuellen Herausforderung werden.

Diese thematischen Aspekte stehen im Kontext der immerwährenden Herausforderung an die Politik, die Diskrepanz von Theorie und Praxis, von Anspruch und Wirklichkeit, von Idee und Tatsache bestmöglich zu überwinden. Daß hinsichtlich einer menschengerechten Lösung politischer Problemstellungen für die Verantwortlichen die Kenntnis elementarer staatstheoretischer, ideengeschichtlicher und ethischer Denkansätze eine wichtige, wenn nicht unerläßliche Voraussetzung darstellt, blieb unverkennbar, wenngleich deutlich gesagt werden muß, daß philosophische Theorie allein nicht in der Lage ist, staatsmännisches Geschick zu ersetzen.

Der Versuch, staatliche (militärische) Gewalt unter gewissen Voraussetzungen ethisch zu legitimieren - also auch den (gerechten) Krieg unter den kontemporären Bedingungen des Politischen zu rehabilitieren - führte letztlich auch zur Thematisierung der aktuellen Frage nach einer Erweiterung der UN-Kompetenzen hinsichtlich des militärischen Eingriffes in innerstaatliche Unrechtsverhältnisse.

Aber es zeigte sich auch hier, daß ohne entsprechende theoretische Einsicht in das Grundproblem des Staatenverhältnisses und das Gewaltanwendungsproblem eine verantwortungsbewußte Orientierung im Praktischen schwerlich möglich ist. Allerdings weist das positive Gesetz des Völkerrechts oder auch die Charta der Vereinten Nationen bezüglich dieses Problembereiches noch kaum Bestimmungen auf, die als rechtlich verbindliche Entscheidungsvorgabe gelten könnten. Der Grund hiefür dürfte nicht nur in der erst kurzweiligen Aktualität der Herausforderung, sondern vor allem in der politisch wie ethisch heiklen Brisanz des Problems gelegen sein. Das internationale Gesetz ist nahezu völlig auf traditionellen militärischen

---

Wissenschaftskommission des österreichischen Bundesministeriums für Landesverteidigung am Semmering gehalten hat.

Gewalteinsatz bezogen und hat noch nicht auf die neuen Dimensionen der Verwendung von Streitkräften für humanitäre Einsätze reagiert.

Nichtsdestoweniger können internationale Organisationen ihre Friedensfunktion nur dann erfüllen, wenn von seiten der Nationalstaaten eine verstärkte internationale Solidarität und Loyalität und eine damit verbundene Relativierung der nationalen Souveränität an das internationale System herangetragen wird. Dafür wird als Voraussetzung eine Verbreitung gewisser gemeinsamer und allgemein anerkannter Objektivwerte und internationaler Standards zumindest langfristig erfolgen müssen, um das Trennende zu überwinden, das Gemeinsame zu finden und jenes Maß an Völkerverständigung herbeizuführen, das für den Frieden unerläßlich ist.

Auf dem Weg dorthin bleibt zu wünschen, daß sich in zunehmendem Maße in der internationalen Staatengemeinschaft die Auffassung durchsetzt, daß (politisch-staatliche) Gewalt nur dann verwendet werden darf, wenn dies in den situativen Anlaßfällen zur Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit nach den hier geäußerten normativ-ethischen Maßstäben notwendig ist. Würde dieser Zustand erreicht, so wäre Kants "gegründete Hoffnung" auf den "ewigen Frieden" an ihr Ziel gelangt, da mit der Übernahme des Prinzips in die politischen Entscheidungsgrundsätze jeder positive Akt der Gewaltsetzung, der durch ethisch legitime Gegengewalt zu negieren wäre, wegfiele. Aber leider ist anzunehmen, daß sich diese schöne Hoffnung nicht so bald erfüllen wird.

BIBLIOGRAPHIE

Adorno, Theodor W., Philosophie und Gesellschaft, Stuttgart 1984.

Anzenbacher, Arno, Einführung in die Ethik, Düsseldorf 1992.

Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, München 1991.

Böckle, F., Fundamentalmoral, München 1978

Brauneder, Wilhelm, Österreichische Verfassungsgeschichte, 6. Auflage, Wien 1992

Brock L./**Elliesen** T., Zivilisierung und Gewalt, Frankfurt 1993.

Clausewitz, Carl von, Vom Kriege, Berlin 1963.

Czempiel, Ernst Otto, Friedensstrategien, Paderborn 1986.

Dexheimer W./**Royl** W., Die pädagogische Mitverantwortung für die Sicherheitspolitik der freien Welt, Baden-Baden 1992.

Fichte, J.G. (Hrsg.), Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke, Berlin 1864.

Foerster, R.H., Die Idee Europa, München 1963.

Frei, Daniel, Kriegsverhütung und Friedenssicherung, Stuttgart 1970.

Freud, Sigmund, Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt 1988.

Fromm, Erich, Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen, München 1990.

Fuchs, Helmut, Grundlagen der Notwehr, Wien 1986.

Gadamer, H.-G., Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990.

Galtung, Johan, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbeck 1975.

Giller, **Danzmayr**, **Rumerskirch** (Hrsg.), Sicherheitspolitik und Bedrohungsbewußtsein, Wien 1990.

Göbel, Dieter, Das Abenteuer des Denkens - Abendländische Geistesgeschichte von Thales bis Heidegger, Wiesbaden 1989.

Habermas, Jürgen, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1992.

Habermas, Jürgen, Zur Rekonstruktion des Historischen Nationalismus, Frankfurt 1976.

Habermas, Jürgen, Soziales Handeln, Zwecktätigkeit und Kommunikation, Frankfurt 1981.

Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns (Band 1 und 2), Frankfurt 1988.

Habermas, Jürgen, Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt 1996.

Hasiba, Gernot D., Das Notwehrrecht in Österreich 1848-1917, Wien 1992.

Hegel, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt 1986.
Henrich, Dieter, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982.
Hobbes, Thomas, Leviathan, Stuttgart 1980.
Höffe, Otfried, Ethik und Politik, Frankfurt 1979.
Höffe, Otfried, Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Freiburg-München 1975.
Höffe, Otfried, Über John Rawle's Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1977.
Huntington, Samuel, Krieg der Kulturen, München 1996.
Jellinek, Georg, Allgemeine Staatslehre, Berlin-Zürich-Bad Homburg 1966.
Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 1985.
Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1984.
Kant, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1990.

Kant, Immanuel, Schriften zur Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1980.
Kant, Immanuel, Zum ewigen Frieden - ein philosophischer Entwurf, Stuttgart 1984.
Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Stuttgart 1981.
Kohlberg, Lawrence, Zur kognitiven Entwicklung des Kindes, Frankfurt 1974.
Koja, Friedrich, Allgemeine Staatslehre, Wien 1993.
Korff, Wilhelm, Wie kann der Mensch glücken?, München 1985.
Leser, Norbert, Sozialphilosophie, Wien-Köln 1984.
Locke, John, Über die Regierung, Stuttgart 1974.
Lübbe, H. (Hrsg.), Warum Philosophie?, Berlin 1978.
McCarthy, T., Kritik der Verständigungsverhältnisse, Frankfurt 1980.
Menk, Thomas M., Gewalt für den Frieden, Berlin 1992.
Messner, Johannes, Das Naturrecht, Innsbruck-Wien-München 1966.
Oelmiller, W. (Hrsg.), Normenbegründung, Normendurchsetzung, Paderborn 1978.
Parsons, Talcott, Das System moderner Gesellschaften, München 1985.
Platon, Staat, Stuttgart 1982.
Podhast, Ulrich, Die eigentliche metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett, Frankfurt 1989.
Pulte, P. (Hrsg.), Menschenrechte. Texte internationaler Abkommen, Pakte und Konventionen, Leverkusen 1976.

Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 8. Auflage, Frankfurt 1994.

Reininger, Robert, Philosophie des Erlebens (ausgewählt, herausgegeben und eingeleitet von Karl Nawratil), Wien 1976.
Rousseau, Jean Jacques, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart 1986.
Safranski, Rüdiger, Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie, Hamburg 1990.
Schenner, U., Schriften zum Völkerrecht, München 1974.
Schirmacher, Wolfgang (Hrsg.), Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung, Stuttgart-Bad Cannstadt 1982.
Schlüter, H.W., Diplomatie der Versöhnung, Stuttgart 1966.

Schopenhauer-Werkverzeichnis

Schopenhauer, Arthur, Werke in zehn Bänden, "Zürcher Ausgabe". Der Text folgt der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher (3. Auflage, Brockhaus, Wiesbaden 1972 - Nachdruck Zürich 1977)

Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1	W I
Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 2	W II
Kleinere Schriften I	
Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde	G
Über den Willen in der Natur	N
Kleinere Schriften II	
Die beiden Grundprobleme der Ethik:	
Über die Freiheit des menschlichen Willens	E I
Über die Grundlage der Moral	E II
Parerga und Paralipomena, Band 1	P I
Parerga und Paralipomena, Band 2	P II

Schopenhauer, Arthur, Philosophische Vorlesungen. Herausgegeben von Volker Spierling. Vier Bände. München/zürich 1985.

Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens	VTE
Metaphysik der Natur	VMN
Metaphysik des Schönen	VMSch
Metaphysik der Sitten	VMS

Schopenhauer, Arthur, Der handschriftliche Nachlaß. Herausgegeben von Arthur Hübscher. Fünf Bände, Frankfurt a. M. 1966 - Nachdruck 1985.

Frühe Manuskripte (1804-1818)	HN I
Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)	HN II
Berliner Manuskripte (1818-1830)	HN III
Die Manuskripte der Jahre (1830-1852)	HN IV/1
Letzte Manuskripte	HN IV/2
Randschriften zu Büchern	HN V

Schopenhauer, Arthur, Gesammelte Briefe. Herausgegeben von Arthur Hübscher, Bonn 1978	B
Schopenhauer, Arthur, Gespräche. Herausgegeben von Arthur Hübscher, Stuttgart 1971	Ge
Schopenhauer-Jahrbuch. Herausgegeben von Paul Deussen u. a., Frankfurt a. M	Jb. (mit Jahreszahl)

Spaemann, Robert, Kritik der politischen Utopie, Stuttgart 1977.

Tugendhat, Ernst, Probleme der Ethik, Stuttgart 1984.

Verdroß A./**Simma** B. (Hrsg.), Universelles Völkerrecht. Theorie und Praxis, Berlin 1976.

Wagner, Gerald, Die ganzheitliche Dimension des Friedens. Grundlagen für eine umfassende Erforschung und Förderung des Friedens, Wien 1994.

Weber, Max, Politik als Beruf (1919), Stuttgart 1992.

Woyke, Wichard (Hrsg.), Handwörterbuch Internationale Politik, 5. Aufl., Opladen 1993.

Whrigt Robert, Diesseits von Gut und Böse (The Moral Animal). Die biologischen Grundlagen unserer Ethik, München 1996.

Zsifkovits, Valentin, Ethik des Friedens, Linz-Passau 1987.