

Felix Ekardt und Cornelia Richter, Bremen<sup>1</sup> (ARSP 2006, 552 ff.)

## **Ockham, Hobbes und die Geburt der säkularen Normativität**

### **Zur Genese von Säkularität, Individualität und Rationalität in Recht und Moral**

#### **Zusammenfassung**

*Der vorliegende, (rechts-)philosophiehistorische Beitrag untersucht den ideengeschichtlichen Hintergrund eines modernen säkularen, individualistischen und rationalen Rechts. Dabei wird auf einer historisch-faktischen Ebene die verbreitete These kritisiert, daß dessen geistige Ursprünge erst bei Theoretikern wie Hobbes, Locke und Kant lägen. Vielmehr werden latente Bezüge schon der Ockhamschen Rechtsphilosophie zur modern-liberalen Demokratie nachgewiesen. Gleichmaßen wird gezeigt, dass der gängige interdisziplinäre Diskurs über Thomas Hobbes an den zentralen Einwänden gegen seine Philosophie vorbeigeht. Gleichzeitig wird auf einer normativen Ebene gefragt, was eine hobbesianische (oder z.B. eher eine kantianisch-diskursethische) Konzeption zur normativen Rechtfertigung der liberalen Demokratie, national wie transnational, beizutragen vermag.*

#### **Summary**

This article examines the rise of modern secular, individualistic and rational legal thought from a historical point of view. It will be argued that the well known assumption needs to be criticized, that the philosophical background of this development can only be traced back to Hobbes, Locke and Kant. Instead, the two authors of this article will point out that it was rather Ockham who first mentioned notions of modern liberal democracy in his philosophical opus. Furthermore, it will be shown that the traditional interdisciplinary discourse on Thomas Hobbes falls short of a serious discussion of the most critical arguments. On a normative level it will be asked, what a Hobbesian (or for example Kantian discourse-ethical) conception can do for a normative justification of liberal democracy, nationally and transnationally.

#### **A. Rationalisierung und Säkularisierung der Normativität erst in der Neuzeit?**

Normen in Recht und Moral sind nach einer heute verbreiteten Ansicht, die etwa im Kruzifix- oder im Kopftuchstreit zum Zuge kommt, nur noch rational und säkular begründbar. Unabhängig davon, dass dies – wenn man unter Rationalität das Richtige versteht<sup>2</sup> – in der Tat *normativ* korrekt ist<sup>3</sup>, entsteht die davon streng zu trennende Frage, wo jene Ansicht *faktisch* ihren Ursprung hat.<sup>4</sup> Diese Ursprungs-Frage beantworten wir heute gern mit dem Hinweis auf Denker wie Hobbes, Locke oder Kant sowie auf die sozialen Bewegungen der bürgerlichen Revolutionen. Thomas Hobbes (1588-1679<sup>5</sup>) gilt vielen, auch jüngst im ARSP, als neuzeitlicher<sup>6</sup> Denker, der Vernunft, Empirie und Individualismus geradezu „erfindet“. Die scharfen

Grenzen zwischen der neuzeitlichen Philosophie z.B. eines Hobbes und den „vorneuzeitlichen“ Philosophien werden freilich unscharf, wenn man das Augenmerk darauf lenkt, dass auch ein Rechts-, Politik- und Moraltheoretiker wie Hobbes neben sozioökonomischen auch von ideengeschichtlichen Einflüssen geprägt ist, selbst wenn er sie offiziell wenig aufnimmt und sie im Falle der mittelalterlichen Scholastik<sup>7</sup> sogar drastisch ablehnt wie in der folgenden Sentenz gegen den Spätscholastiker Suárez: „Was bedeuten diese Wörter: Die erste Ursache flößt nicht notwendigerweise kraft der wesentlichen Unterordnung der zweiten Ursachen der zweiten Ursache etwas ein, wodurch sie deren Wirkung unterstützen könnte? Dies ist die Übersetzung der Überschrift des sechsten Kapitels des ersten Buches von Suarez' Werk ‚Über die Mitwirkung, Bewegung und Hilfe Gottes‘. Sind Leute, die ganze Bände mit solchem Zeug vollschreiben, nicht wahnsinnig oder beabsichtigen sie nicht, andere wahnsinnig zu machen?“<sup>8</sup> Diese Polemik steht beispielhaft für Hobbes' in der Tat vorhandene Abneigung gegenüber der scholastischen (aristotelisch geprägten) Philosophie des Mittelalters, die nur kurze Zeit vor ihm – nicht zuletzt verkörpert in den Werken Thomas von Aquins – quasi allgemein verbindlich war und noch zu seinen Lebzeiten an den Universitäten gepflegt wurde.<sup>9</sup> Das genannte Zitat attackiert letztlich die im Grunde fideistische mittelalterliche (thomistisch-hochscholastische) Interpretation eines aristotelischen Prinzips, nach dem alles, was bewegt wird, von einem Anderen (hier von Gott) bewegt wird; letztlich bedeutet ein solches Prinzip faktisch eine völlige Unterordnung des Menschen unter die Macht Gottes. Und es bedeutet auch die Unterordnung von Philosophie und Recht unter die Theologie.<sup>10</sup>

Dieser Beitrag möchte zeigen, dass Hobbes als *spiritus rector* einer modernen (rechtlichen und moralischen) Normativität gleichwohl in wichtigen Punkten von religiös-scholastischen Denkern inspiriert war.<sup>11</sup> Dabei geht es vorliegend nicht um calvinisches Gedankengut, das sicherlich eine hohe Relevanz für den Liberalismus bei Hobbes, Locke und den bürgerlichen Revolutionären hat.<sup>12</sup> Vorliegend soll statt dessen gezeigt werden, welchen Einfluss der spätscholastische Nominalismus des franziskanischen Theologen und Philosophen Wilhelm von Ockham auf die Hobbessche Idee einer säkularen und rationalen Normativität in Recht und Moral hatte – der mit dem dominikanisch-thomistischen Denken in verschiedener Weise bricht und das Verhältnis von *Wissen und Glauben*, *Vernunft und Wille* und *Mensch und Gott* neu bestimmt.<sup>13</sup> Der Nominalismus lenkte den Blick auf das Konkrete, das Einzelne und eben auf das mit den Sinnen Erfassbare. Damit trennte er scharf zwischen – mit den Sinnen und dem Verstand – unbegründbaren Glaubenswahrheiten und dem Wissen. Im Folgenden gilt es zu verfolgen, wie daraus zunächst eine Schwächung, langfristig aber eine massive Stärkung der Vernunft wurde – und eine Befreiung des Individuums von metaphysischen Instanzen. Diese Ingredienzen „Vernunft“ und „Freiheit“ werden sodann später zu den zentralen Elementen eines in den Menschenrechten kulminierenden individualistischen, liberal-demokratischen Rechts- und Moraldenkens, wie es heutige westliche Grundordnungen ausmacht.

## **B. Nominalismus, Vernunft und Subjektzentrierung bei Wilhelm von Ockham:**

Der Begriff „Nominalismus“ bezeichnet im engeren Sinne die Namentheorie des Allgemeinen

im Universalienstreit. In diesem Streit geht es darum, ob der Ort der Wahrheit in den Dingen *oder* in den Aussagen über die Dinge zu suchen ist – und ob die Allgemeinbegriffe wie „die Idee eines Pferdes“ eine Art Realität genießen *oder* nur eine Bezeichnung für Gemeinsamkeiten realer Einzeldinge seien. Nominalisten betrachten hierbei die (a) *Universalien als bloße Namen* (*universalia sunt nomina*) und kennen (b) nur eine Wahrheit von *Aussagen über* die Dinge. Man kann den „Nominalismus“ freilich auch als etwas Komplexeres begreifen – als einen logischen, semantischen, ontologischen und erkenntnistheoretischen Theoriezusammenhang: „*Logisch* handelt es sich um eine Theorie, welche im wissenschaftlichen Diskurs über die Dinge ausschließlich Individuenvariablen zulässt. *Semantisch* bedeutet dies, dass Allgemeinbegriffe als Zeichen zwar etwas allgemein bezeichnen (nämlich eine mehr oder weniger große Anzahl von Einzeldingen), aber nichts Allgemeines benennen (weil es in den Einzeldingen nichts gibt, was allgemein wäre). *Ontologisch* ist der Nominalismus als Theoriezusammenhang dadurch gekennzeichnet, dass es für ihn in der Wirklichkeit nur Einzelseiendes gibt. *Erkenntnistheoretisch* schließlich ist der nominalistische Theoriezusammenhang dadurch charakterisiert, dass für ihn Erkenntnis und Wissen, weil auf Notwendigkeit und Allgemeinheit angelegt, nicht durch Abschilderung von Realitätsstrukturen, sondern durch einen von den Regeln der Logik und Grammatik kontrollierten Umgang mit rein intramentalen Allgemeinbegriffen gewonnen werden.“<sup>14</sup>

Schon Platon beschäftigte sich mit der Frage, ob dem Einzelnen oder dem Allgemeinen mehr Wirklichkeit zukomme, und entschied sich für die allgemeinen Ideen in der Ideenwelt („das ideale Pferd“), nach denen die Einzeldinge („die einzelnen konkreten Pferde“) abgeleitet und nur unvollkommen nachgebildet werden. Für seinen Schüler Aristoteles bezog sich das Allgemeine demgegenüber auf die in Zeit und Raum existierenden Einzeldinge, in denen es inkorporiert ist. Er blieb aber – wie Platon – bei der Ansicht stehen, dass man etwas vom *Wesen* des Seienden (und nicht nur von *Aussagen* über die Dinge) erfassen müsse; ergo rekurrierte er doch wieder auf allgemeine „metaphysische Gehalte“, die mehr Wirklichkeit haben als die Einzeldinge. Der Neoplatonismus und die spätantike Patristik blieben dem treu.<sup>15</sup> Erst in der Frühscholastik entwickelte sich die Frage nach der den Allgemeinbegriffen (Universalien) oder den Einzeldingen zukommenden Wirklichkeit zum sogenannten Universalienstreit. Zwei Grundansichten standen sich dabei gegenüber: Zum Einen die platonisch-augustinische begriffsrealistische Ansicht, dass dem Allgemeinen bzw. den allgemeinen Ideen die höhere Wirklichkeit als den Einzeldingen zukommt (*universalia ante rem*) – verbunden mit der Ansicht, dass der Ort der Wahrheit in den Dingen liegt. Zum Anderen die Ansicht, zunächst vertreten von Johannes Roscellinus von Compiègne (etwa 1050-1120), dass nur die Einzeldinge wirklich sind und die allgemeinen Begriffe (*universalia post rem*) nichts weiter als Bezeichnungen sind – die dann als Aussagen über Dinge wahr sind nur durch deren logische Verknüpfung (so dass der Bezug zur Realität nur bei den Einzeldingen und nicht bei den Allgemeinbegriffen liegt: das konkrete Einzelpferd hat seine Entsprechung in der Realität, nicht dagegen die Allgemeinidee des Pferdes an sich). Die Universalien sind also bloße *Namen* oder nach Roscellinus „Worthauche“ (*flatus vocis*).<sup>16</sup> In diesem ursprünglichen Diskurszusammenhang fand zwar noch keine explizite Reflexion auf das – für die spätere individualistische, rationale und säkulare Normativität zentrale – erkennende Subjekt statt; dieses spielt jedoch bereits eine Rolle als die Instanz, welche die Namen aus eigenem Interesse bestimmt

und hierbei nicht allein die Struktur der Dinge wiedergibt.<sup>17</sup> Ab dem frühen 14. Jahrhundert konkretisierte sich dann der Nominalismus – in Frontstellung zum Realismus, wie er durch Thomas von Aquin (etwa 1225-1274) geprägt wurde. Johannes Duns Scotus (1270-1308) etwa lehrte, obschon er Realist in der Universalienfrage war, dass in jedem Ding neben der Allgemeinnatur (*natura communis*) bzw. dem allgemeinen „Was“ (*quiditas* – Washeit) ein einmaliges und besonderes „Dies“ (*haecceitas* – Diesheit) läge – so auch im Menschen.<sup>18</sup>

Doch erst Wilhelm von Ockham (etwa 1287-1348) artikulierte und radikalisierte den Nominalismus in einem Maße, dass man in den Auswirkungen auf das Gottes-, Menschen- und Weltbild von einem Zeichen für den Anbruch einer neuen Zeit, hin zu einer letztlich rationalen und säkularen Normativität, sprechen kann. Ockham wandte sich zunächst einmal gegen den platonisch-augustinisch-thomistischen Realismus – da eine allgemeine *Idee* anders als die Einzeldinge gerade *nicht* extramental wirklich sei.<sup>19</sup> Für Ockham ist nur das Einzelne wirklich, die Universalien sind dagegen „mögliche Prädikate, die die Funktionen von Zeichen haben“<sup>20</sup>. An dem Beispiel der Ähnlichkeitsbeziehung zwischen zwei Personen A und B („Zwischen A und B besteht (die Beziehung) der Ähnlichkeit“) vergegenwärtigt, heißt das: Der universale Begriff „Ähnlichkeit“ hat für Ockham keine Realität, die in A und B existiert, sondern A und B haben ein Prädikat gemeinsam, dass ihre Beziehung zueinander verdeutlicht. Der allgemeine Begriff (Wesen, Sein, etc.) wird so als ein Hervorgebrachtes des erkennenden Geistes gedeutet und hat keine eigene extramentale Realität.<sup>21</sup> Diese Ansicht steht in Verbindung zu Ockhams *Ökonomieprinzip*<sup>22</sup>, das unter der Metapher „Occam’s razor“ sinngemäß so bekannt geworden ist: Ziehe niemals mehr (Argumente, Wesenheiten etc.) heran, als zur Begründung bzw. Erhärtung einer These notwendig ist.

In dieser Sichtweise sind nun mehrere wichtige Elemente enthalten, die für die Genese von Säkularität, Rationalität und Individualismus in Recht und Moral eine wesentliche Rolle spielen. Im nominalistischen Grundgedanken ist zunächst einmal die Vorstellung einer wissenschaftlichen *Methode* enthalten, die alle unbegründeten metaphysischen Annahmen entfernt und nur das betrachtet, was unmittelbar einsichtig gemacht werden kann. Der Ausgangspunkt ist nicht länger wie bei Thomas von Aquin die zu beweisende (oder eher zu bestätigende – da durch die Offenbarung schon vorgegebene) „These“, dass nämlich letztendlich doch alles von Gott abhängt und von ihm bestimmt wird. Damit wird eine Art früher „Kritizismus“ generiert (ohne Ockham sogleich mit Kant zu verwechseln), der eine genaue Prüfung von Erkenntnis impliziert. Mit dieser Skepsis gegenüber allgemeinen metaphysischen Evidenzen kommt aber zugleich die menschliche Erkenntnisfähigkeit und damit das individuelle Subjekt ins Spiel. Ockham lenkt durch sein „frühkritizistisches“ Ökonomieprinzip und seine „Realität nur in den Einzeldingen“ den Blick ab von den *universalia* und der alles durchdringenden göttlichen Allmacht hin auf das Einzelne, das Konkrete, das Subjekt. Damit ändert sich auch die Perspektive; neben der göttlichen Perspektive existiert nun noch in gewissem Sinne die Perspektive des Subjekts.<sup>23</sup> Diese Tendenz zur kritizistischen Prüfung sowie zur nominalistischen Leugnung eines „physisch“ in der Welt präsenten Allgemeinen hatte aber auch zur Folge, dass Gott – bei dem sich noch für Augustinus alle Ideen befanden – immer transzendenter verstanden wurde. Dies aber stellt neben die Betonung des Individuums eine Weiche in Richtung auf die Säkularisierung des menschlichen Denkens und Handelns (auch wenn Ockham selbst wohl kaum eine echte Säkularisierung im Sinne gehabt haben dürfte<sup>24</sup>). Dies wird auch

dadurch bekräftigt, dass Ockham die gesamte Theologie aus dem Bereich der vernunftgemäßen Erfassbarkeit herausnimmt.<sup>25</sup> Das bedeutet zum Einen, dass Gott nur noch geglaubt, aber nicht mehr gewusst werden kann. Und zum Anderen entzieht sich „in dem Maße, wie der nominalistische Gott der verborgene zu sein begonnen hat, ... allem Seienden seine letzte Notwendigkeit“ – und macht ergo Platz für das Individuum.<sup>26</sup> Damit wird die säkularisierende Tendenz, die ihrerseits aus dem Nominalismus und „Frühkritizismus“ folgt, neben jenen beiden Aspekten selbst zu einem ursächlichen Faktor für die stärkere Betonung des Subjekts, wie sie für neuzeitliche normative Theorien charakteristisch ist.

Diese Tendenz hin zum Einzelnen und zum Säkularen ergibt sich neben dem Ockham-schen (a) Nominalismus (der die Einzeldinge und die Aussagen über Dinge fokussiert) und (b) „Frühkritizismus“ aber auch (c) aus seinem Voluntarismus und hier zunächst aus der Lehre von der absoluten (Willens-)Freiheit Gottes, die sich „gegen die Geschlossenheit einer kosmischen Ordnung und gegen die Zwänge einer Gottes Willen vorgegebenen unveränderlichen Seinsordnung“ wendet.<sup>27</sup> Für Gott gibt es keine *ratio creandi*, also keinen zwingenden Grund seines Schaffens, weshalb er eine Art unbegründeten und alles begründenden Willen repräsentiert. Aus dem allmächtigen, alles umfassenden Gott wird also der wirkmächtige Geschichtsgott, der zum Einen die Welt aus freien Stücken und mit seiner uneingeschränkten Allmacht (*potentia dei absoluta*) geschaffen hat und auch eine ganz andere hätte erschaffen können. Nach diesem *Omnipotenzprinzip* unterliegt Gottes Handeln keiner Notwendigkeit, abgesehen vom *Prinzip der Widerspruchsfreiheit*.<sup>28</sup> Zum Anderen besitzt Gott die Macht, in die Heilsordnung einzugreifen (*potentia ordinata*), wann immer er dies möchte. Der nominalistische Gott ist also ein voluntaristischer. Anders als Duns Scotus<sup>29</sup> verbindet Ockham diese Freiheit Gottes nun eng und radikal mit der Willensfreiheit des Menschen und stellt dem frei handelnden Gott sein ebenfalls frei handelndes Geschöpf *gegenüber*.<sup>30</sup> Gott befreit durch seine Freiheit den Menschen zur Freiheit, die in seiner Macht, zu handeln, besteht. Damit verwirft Ockham die herkömmliche Idee einer *lex aeterna* (das ewige Gesetz) und *lex naturalis* (das natürliche Gesetz) des Thomas, also die Dominanz des Kosmos über die Individuen, sowie die Unveränderlichkeit von Natur und Kosmos. Ockham sieht durchaus, dass sich im Grunde nicht beweisen lässt, dass der Wille die Handlungen des Menschen wirklich frei bestimmt. Der freie Wille ist ihm aber durch Erfahrung evident. Willensfreiheit, „Frühkritizismus“ und Nominalismus bewirken, indem sie das Individuum stärken und Gott transzendent werden lassen, zugleich eine wachsende Distanz zwischen dem Bereich des Glaubens und dem des Wissens. Für den Menschen bedeutet das, dass er im Bereich des Wissens sich nun auf sich selbst (seinen Verstand) verlassen muss, er ist auf sich selbst zurückgeworfen; er beginnt, aktiv *als Mensch* (und nicht als Bild Gottes, das die von Gott gegebene Weltordnung schon vorgefunden hat und in dieser nach göttlichen Prinzipien handelt) tätig zu werden.

Auch wenn scholastische Denker grundsätzlich nicht klar zwischen Sein und Sollen unterscheiden, was dazu führt, dass man nicht immer eindeutig Willensfreiheit, verstanden als faktische Befähigung zum unbeeinflussten Handeln, abgegrenzt von politisch-rechtlicher Freiheit, verstanden als sollensmäßiges Recht auf Abwesenheit von Zwang, identifizieren kann, ist mit alledem eine individualistische und eben durchaus säkulare(re) Normativität nahe gelegt (was sich auch darin niederschlägt, dass Ockham wie Luther und Calvin und anders als Thomas die Menschen auffordert, ihrem Gewissen zu folgen). Es ist daher kein Zufall,

wenn die – fragmentarische – Rechts- und Moralphilosophie Wilhelm von Ockhams eine eher individualistische ist, was einen weiteren Bruch mit der eher kollektivistischen Hochscholastik darstellt. So schreibt Ockham: Der Staat „stellt eine Vielheit von entsprechend verfassten Individuen dar, deren Ordnung *politia* heißt“, wobei die Staatsgewalt wie z.B. „der Kaiser seine Kompetenz vom Volke hat“.<sup>31</sup> Staat bzw. Gemeinwesen erscheinen hier also nicht länger als eine irgendwie übergeordnete Wirklichkeit; „Wirklichkeit und Zweck an sich selbst sind allein die individuellen Bürger, sie formen die *Politie* und bestimmen deren Ordnung. Die Bürger sind nicht Untertanen einer wie auch immer gearteten höheren Institution, sondern in Freiheit sich selbst bestimmende Individuen.“<sup>32</sup> Damit ist ein (allerdings noch langer) Weg hin zu Locke und Kant und ihrer individualistischen, um Freiheitsrechte zentrierten Rechts- und Moralkonzeption gebahnt.

### **C. Die „Vernünftigkeit“ von Recht und Moral – und der Meilenstein Ockham:**

All dies ist (neben einem wesentlichen Schritt hin zu einem säkularisierten Denken und damit auch zu einer *säkularisierten* und *individualistischen* Normativität) auch ein Meilenstein zu einer *rationalen* Konzeption von Recht und Moral (und die Idee der Vernünftigkeit – und nicht länger Gott – ist ja die Begründungsbasis der eben genannten liberalen Philosophen). *Vernunft meint ja die Befähigung, Fragen mit Gründen zu entscheiden.* Normative Vernunft ist also die Befähigung, über die Richtigkeit von Ordnungen/ Normen/ Zielen/ Präferenzen/ Wertungen und ihre Abwägung untereinander mit Gründen zu entscheiden. Sie bildet das Gegenstück zur wertungsfreien instrumentellen Vernunft, die nach effektiven Mitteln zur Verwirklichung ihrerseits nicht weiter hinterfragter Ziele sucht (und zur ebenfalls wertungsfreien theoretischen = nicht handlungsbezogenen Vernunft z.B. des Naturwissenschaftlers).<sup>33</sup> In jeder Form der Vernunft ist dabei die allgemeine Nachprüfbarkeit der jeweiligen Thesen und Begründungen, mithin ein gewisser Kritizismus, enthalten. Diese auf die Sein-Sollen-Scheidung<sup>34</sup> aufbauende Ebenendifferenzierung war nun der Scholastik so noch nicht geläufig. Ebensowenig war z.B. einem Thomas von Aquin ein moderner Kritizismus geläufig. Dies führt nun aber dazu (und dies wird heute meist übersehen), dass die von Ockham an Thomas von Aquin bemängelte (den Willen zurückdrängende) „Vernunft“ letzten Endes gar keine Vernunft im Sinne der eben gegebenen Begriffsbestimmung war. Denn bei Thomas war Vernunft eher die Fähigkeit, evidente Gewissheiten „erschauen“ zu können, was auf einen substanzialistischen und intuitionistischen, letztlich religiösen Vernunftbegriff hinausläuft.<sup>35</sup> Als „Vernunft“ und damit als „Naturrecht“ (*lex naturalis*) in rechtlichen und moralischen Fragen erscheinen in dieser Denkweise nicht etwa kritisch begründete, an ihrer Haltbarkeit in idealen, auf Kritik zielenden Diskursen gemessene Aussagen, sondern – zugespitzt formuliert – eher als Evidenzerlebnisse eingekleidete Traditionalismen, bei denen das Evidenzerlebnis über die mangelnde Begründetheit (und damit die mangelnde Rationalität) gerade hinwegtäuscht. Vernünftig im Sinne des hochscholastischen Naturrechts ist dann womöglich die Existenz Gottes, die Realität des Teufels, die Unterordnung der Frau unter den Mann, die Hinrichtung von Verbrechern, die Folter zur Wahrheitsfindung im Strafprozess, die Bekämpfung der Ketzerei usw. usf. Denn was vernünftig im Sinne von „als Norm universal gültig“ ist, wird nicht lo-

gisch streng aus unbestreitbaren Ausgangsprinzipien abgeleitet, wie dies ein moderner Diskursrationalismus tun würde, sondern eher nach Art von Evidenzerlebnissen bestimmt, die der Vernunft einen substanzialistischen Inhalt geben.

Eine „vernünftige“ Normativität in Recht und Moral ist dies also – bei aller epochaler Relevanz eines Thomas von Aquin – nur dann, wenn man eine substanzialistische Vernunft (also eine inhaltliche Liste von Vernunftssätzen und nicht nur eine inhaltlich „offene“ Vernunft als bloßes Entscheidungsbegründungsvermögen) für existent hält. Und genau an dieser Existenz fehlt es – weil keine der Kritik standhaltende Methode bekannt ist, anhand derer sich „vernünftige“ von „unvernünftigen“ Normen trennen und somit eine Liste der „Vernunftinhalte“ erstellen ließe (auch wenn man wie Christian Wolff noch in der Aufklärung auf solche Listen hoffte). Indem Ockham die thomistische „Vernunft“ bekämpft, macht er also den Weg zu einem liberalen Kritizismus frei, der nicht länger annimmt, im Weltgeschehen seien im Wesentlichen mehr oder minder fatale *Notwendigkeiten* am Werke – sondern der sich schlussendlich auf menschliche, eben gut zu begründende, *Entscheidungen* normativer Fragen stützt. Das zeigt sich auch daran, dass er die Frage nach universalen Wahrheiten bzw. Richtigkeiten von ontologischen Aspekten reinigt und sie zu dem macht, was sie auch für einen modernen diskurstheoretischen Rationalismus noch ist: nämlich zur Frage nach der Wahrheit/ Richtigkeit von *Sätzen*.<sup>36</sup> Gerade der moderne Rationalismus macht dabei deutlich, dass eine solche Absage an eine *substanzialistische* Vernunft gerade *keine* Absage an einen rationalen Universalismus in Rechts- und Moralfragen im Sinne einer skeptizistischen (letztlich alles für beliebig oder wenigstens kulturell relativ erklärenden) Verneinung von weltweit richtigen/ begründbaren normativen Prinzipien bedeuten muss. Vielmehr kann mit transzendentalen Argumenten gezeigt werden, dass (1) die Vernunft in normativen Fragen unhintergebar ist und dass sich *trotz ihres Charakters als inhaltlich offene Vernunft* (2) bestimmte Prinzipien einer gerechten Grundordnung (Würde, Unparteilichkeit, Freiheit, Demokratie) inklusive einer Abwägungs- und Gewaltenbalancelehre universal als allein richtig erweisen. Nur sind dies dann transzendental als „*alternativlos*“ abgeleitete Sätze als bloße *Rahmenordnung* des menschlichen Zusammenlebens (die nicht von außen vorgegeben, sondern logisch in die menschliche Sprachpraxis eingelassen ist, und die einerseits Raum für Abwägungen, die nur durch Gewichts- und Verfahrensregeln einhegbar sind, zwischen den kollidierenden Freiheiten gibt, *dabei aber gleichzeitig das Abwägungsmaterial politischer Entscheidungen abschließend vorgibt* – und die andererseits den „Bereich des guten Lebens“ als den Bereich, in dem nicht die Freiheit mehrerer Bürger betroffen ist, aus dem Bereich der Gerechtigkeit und der Staatsaufgaben herausnimmt). So ergibt sich eine Mittelposition zwischen metaphysisch-traditionalistischen Positionen nach Art der Hochscholastik und skeptizistischen, alle Rechts- und Moralsätze für „relativ“ (oder von einer beliebigen Setzung der „Mehrheit“ abhängig) erklärenden Gegenpositionen. Diese Alternativlosigkeit von Würde, Freiheit usw. als Moral- und Rechtsbasisprinzipien ergibt sich daraus, dass sie nicht widerspruchsfrei bestreitbar sind, sobald man sich überhaupt jemals – wie es für Menschen quasi unvermeidbar ist – im Leben der Vernunft in normativen Fragen bedient hat, also in Gründen über normative Fragen gesprochen hat.<sup>37</sup> Warum die normative, wenngleich offene, Vernunft ihrerseits als Basis normativer Argumentationen unleugbar ist („Punkt 1“ von eben), zeigen wir später kurz.

Die Herausnahme des Bereichs des guten Lebens durch die „mittlere Position“ bewirkt zugleich das, was Juristen heute etwas unglücklich die *Trennung von Recht und Moral* nennen. In Wirklichkeit bleibt die Moral richtigerweise sehr wohl die Begründungsbasis des Rechts<sup>38</sup>, die angibt, wann ein Recht gerecht ist und warum die Basisprinzipien des Rechts wie Würde und Freiheit – von deren Richtigkeit alles weitere inklusive der konkreten Einzelgesetze abhängt – richtig sind (denn das Recht selbst verrät nicht, warum z.B. die Würde als Basisprinzip richtig sein sollte und was Würde überhaupt meint). Nur wird durch einen modernen Rationalismus von der Moral ein Teil, eben der Bereich des guten Lebens, abgespalten, für den die Möglichkeit allgemeiner Moralmäße überhaupt negiert wird – und der damit auch aus dem Bereich des Rechts und der Staatsaufgaben herausfällt.

All dies ist vorliegend um so erwähnenswerter, als Ockham mit dem thomistischen Denken zugleich eine Instanz stürzt, die dem Menschen bei Thomas als eine Art Fremdbestimmung gegenüberstand. Ockham geht zwar von einem voluntaristischen Gott aus und schwächt damit scheinbar – indem er das bei Thomas für „Vernunft in normativen Fragen“ stehende klassische Naturrecht in Frage stellt – die Vernunftidee, da die Welt und ergo auch Recht und Moral fortan als sozusagen weniger statisch und zwingend erscheinen.<sup>39</sup> Nur ist diese thomistische Vernunft eben letztlich gar keine Vernunft – sondern eher eine nicht rational einholbare, dem Menschen wie ein Kollektivum übergestülpte, von ihm unabhängige Fremdbestimmung. Ockham schwächt mit seinem Zweifel am thomistischen „vernünftigen Naturrecht“ also nicht unbedingt die Vernunft als solche, sondern zunächst einmal nur ein bestimmtes, unhaltbares Verständnis von Vernunft (auch) in Rechts- und Moralfragen. Keinesfalls nimmt Ockham, wie es die moderne politologische (nun in der Tat rein voluntaristische) Demokratietheorie gern tut, die skeptizistische Position ein, dass es Richtigkeit/ Wahrheit in normativen Fragen überhaupt nicht geben könne – und damit letztlich jede beliebige politisch-rechtliche Ordnung „in Ordnung“ wäre, also z.B. auch beliebige Mehrheitsentscheidungen (z.B. sofortige Hinrichtung aller Araber). Vielmehr bleiben (auch normative) „Sätze“ für ihn (wie heute für den Diskursrationalismus) wahr oder falsch – beliebig sind sie, anders als beim gleich näher zu würdigenden Hobbes, gerade nicht. Damit ist, ohne dass Ockham hier unzulässig „modernisiert“ werden soll, ein – freilich noch langer – Weg zu einem modernen Rationalismus in Recht und Moral gebahnt, welcher das Festhalten an der Möglichkeit universaler Begründungen mit der Ablehnung einer substanzialistisch-traditionalen Normativität verbindet.

#### **D. Nominalismus, Vernunft, Subjekt und Säkularität bei Thomas Hobbes:**

Wenden wir uns jetzt Thomas Hobbes als einer zentralen Gestalt einer individualistischen, säkularen und rationalen Normativität in Recht und Moral zu. Allein Individualinteressen prägen für ihn die Ordnung, die „aufgehört (hat), eine ihrer Substanz nach transempirische, metageschichtliche und aus dem Allgemeinheitsprinzip ableitbare Größe zu sein“.<sup>40</sup> Bei Hobbes wird die Individualisierung der Normativität zunächst einmal durch eine „negative“ Anthropologie fundiert, die nun anders als Ockham wirklich bezweifelt, dass es in normativen Fragen „Vernunft“ (also die Möglichkeit, solche Fragen mit Gründen zu entscheiden) wirklich geben kann. Hobbes bezweifelt nämlich anthropologisch-handlungstheoretisch, dass es



faktisch überhaupt so etwas wie ein Handeln aus begründeter Einsicht in die Richtigkeit bestimmter Ziele/ Werte geben kann. Er negiert also die rein faktische Existenz von normativer Rationalität im menschlichen Handeln; faktisch finde der Mensch seine Ziele emotional und seine Mittel instrumentell rational (und damit letztlich eigennützig). Gerech ist für Hobbes darum – in Ermangelung der Möglichkeit normativer Rationalität – die Grundordnung, die sich ergibt, wenn rein eigennützig denkende (also rein instrumentell rational veranlagte) Wesen eine Übereinkunft schließen müssen. Diese Gerechtigkeitstheorie ist nun nicht nur individualistisch, weil sie allein den Nutzen konkreter Menschen akzeptiert, und säkular, weil Gott in dieser Konzeption nahezu nicht mehr vorkommt. Sie hängt vielmehr – ebenso wie sein Rationalismus, der gleich noch zu erörtern sein wird – neben der Hobbesschen Anthropologie auch mit dessen Nominalismus und Voluntarismus eng zusammen.

Bevor wir auf diesen eingehen, sei auf folgendes verwiesen: Wie Ockham waren auch die Reformatoren, die sodann Hobbes beeinflussten, anthropologisch scheinbar „vernunft-skeptisch“<sup>41</sup> – aber gerade dadurch machten sie die Vernunft in gewisser Weise langfristig stark. Zunächst einmal trauten sie dem Menschen keine „vernünftige Gotteserkenntnis“ zu – denn der Mensch schien nur instrumentell (egoistisch-)rational zu sein, weil er ja böse (eben egoistisch) war aufgrund der Erbsünde. Damit brachen sie mit Thomas von Aquin und machten die Vernunft vordergründig schwach (und warfen sich ganz auf Glauben und Prädestination in ihrem Verhältnis zu einem voluntarisierten Gott). Gleichzeitig zerfiel durch die Reformation aber das „geschlossene“ thomistische Weltbild – und machte später mit Kant die normative Vernunft zur Quelle normativer Rechtfertigung, die als einzige unter Pluralismusbedingungen Bestand haben kann. Diese normative Vernunft hatte wohl auch Ockham im Blick – Hobbes dagegen nicht, der keine universale Entscheidbarkeit von normativen Fragen mit Gründen (normative Rationalität) kannte, sondern sich Gerechtigkeit schlicht als einen Abgleich der rein faktischen, als solche unkritisierbaren Präferenzen der Bürger vorstellen konnte, so dass Hobbes trotz seines scheinbaren Absolutismus auch der Ahnherr einer an keinerlei Prinzipien gebundenen Mehrheitsdemokratie ist. Gerade auch dieser instrumentelle Rationalismus eines Hobbes schöpft aber neben der Anthropologie auch aus seinem Nominalismus:

Hobbes ist der Ansicht, dass es keine Universalien, sondern nur Namen gibt, denn ohne sprachliche Formen sind allgemeine Ideen nicht vorstellbar. Beispielsweise gibt es ohne Sprache auch nicht „das Richtige“ und „das Falsche“; denn „richtig und falsch“ sind ausschließlich sprachliche Attribute. Auch „gut“ und „schlecht“ definiert er vollkommen anders als seine Vorgänger dies noch taten. Er radikalisiert damit Ockhams Theorie, indem er nicht nur die These, dass es Universalien außerhalb des Denkens gibt, ablehnt, sondern auch keine Vorstellungen anerkennt, die als Universalien fungieren. Nach Thomas Hobbes liegt die Ursache der Gedanken in der Wahrnehmung der Außen- und Innenwelt des Menschen durch die Sinne. Hobbes sagt dazu: „Ich kann mir keine andere Tätigkeit des menschlichen Geistes denken, die ihm so von Natur aus eingepflanzt worden wäre, dass zu ihrer Ausübung nichts weiter erforderlich ist, als dass man als Mensch geboren und seine fünf Sinne gebrauchen kann“ (Leviathan S. 22). Empfindungen seien also die *natürliche* Grundlage aller auf ihnen aufbauenden Vorstellungen, denn „es gibt keine Vorstellung im menschlichen Verstand, die nicht zuerst ganz oder teilweise in den Sinnesorganen erzeugt worden war“ (11). Alle übrigen Vorstellungen werden abgeleitet von Empfindungen oder empfindungsbasierten Vorstellungen. Die

Qualitäten, die sinnliche Reize hervorrufen, sind „nichts anderes ... als lauter verschiedene Bewegungen der Materie“ (11). Was den Mensch vom Tier abhebt, ist der Umstand eines speziellen Verstehens, das sich auch auf die eigenen Vorstellungen und Gedanken bezieht, „indem er Namen von Dingen zu Bejahungen, Verneinungen und anderen Sprachformen aneinanderreicht und verknüpft“ (18). Eine Gedankenfolge wird dann „sich im Geist abspielendes *Denken*“ (mental discourse) genannt (19). Hobbes stützt sich also letztendlich allein auf die *Erfahrung*, ganz nach den Galileischen Prinzipien einer rein quantitativen, mathematischen und mechanischen Naturwissenschaft und versucht deren Methode auf Recht, Moral und Politik anzuwenden. Zutreffend meint Regli, dass „Materie“ und „Bewegung“ demgemäß die Hauptkomponenten der Hobbesschen Erkenntnistheorie sind und gewissermaßen die Material- und die Wirkursache aller anderen Phänomene in der Philosophie des Thomas Hobbes stellen.<sup>42</sup> Auch aus diesem Grund kann man sagen, dass Hobbes' nominalistische Position direkt zu seiner spezifischen Staatskonzeption führt. Denn erstens wird er konsequenterweise den Staat nicht anhand eines „Wesens des Staates“ oder eines „Strebens der Bürger nach einem besonderen Gut“ konzipieren – sondern dem Staat werden genau diese zwei Entstehungs- oder Ursache-Prinzipien von der Material- und der Wirkursache zugrunde gelegt. Zweitens kann es für ihn keine universalistischen, normativ rationalen Maßstäbe für die Gerechtigkeit einer Ordnung geben, da solche Maßstäbe ja nicht-empirischer Art wären:

Hobbes kann sich nichts vorstellen, was nicht einmal Gegenstand der Empfindung war oder ist (23). Daraus folgt, dass man keine Vorstellungen von Universalien haben kann, weil man beispielsweise „das Gute“, „das Eine“ oder auch „das Richtige“ und „das Falsche“ nicht hören, sehen, fühlen, schmecken und riechen kann; sie sind sprachliche Attribute, das heißt sie bedürfen der Sprache, um Sinn zu entfalten. Darum schreibt Hobbes: „Einige (Scholastiker) sagen, die Sinne empfangen die Species der Dinge und leiteten sie an das Sinnenzentrum ... weiter – viele Worte, die nichts erklären“ (37). An anderer Stelle sagt er, dass „alles, was wir uns vorstellen, ... *endlich*“ ist und es deshalb „weder Idee noch Vorstellung von etwas gibt, das wir *unendlich* nennen“ (23).<sup>43</sup> Umgekehrt heißt das: Das „Aufzeichnen der Folgen unserer Gedanken“ ist „der erste Zweck der Sprache“ (25). Damit verbunden ist ihre Funktion, „Namen richtig zu definieren: hierin liegt der Anfang aller Wissenschaft“ (28). Denn mit dem Einsetzen der Sprachfähigkeit und der Möglichkeit, Dinge zu definieren, kann auch die Fähigkeit des Schließens zur Geltung kommen, die „Wahrheiten ermitteln“ kann (508). Darum setzt korrektes Sprechen für Hobbes zunächst nur korrekte Definitionen voraus. Die Wahrheit einer Aussage besteht dann „in der richtigen Anordnung der Namen“, durch die die Bedeutung der Namen einen zusammenhängenden Sinn bekommen (28). Aufgrund dessen wird dem Souverän bei seiner Legitimation durch das Volk auch die Kompetenz übertragen, Begriffe zu definieren. Hobbes Sprachkonzeption steht also in unmittelbarem Zusammenhang zu seiner politischen Theorie, da sie direkt zu seiner (freilich nicht ungebrochenen) Vorstellung führt, der Souverän könne letztlich beliebige Dinge anordnen und sei dabei keinen allgemeinen (aus der substanzialistischen oder auch der offenen normativen Vernunft fließenden) Prinzipien unterworfen – womit der Souverän, der eben allumfassende Kompetenzen wie vormals Gott hat, der „sterbliche Gott“ (134) wird. Dies impliziert dann für Recht und Moral, über Ockham hinausschießend, einen echten Voluntarismus. Anders als Ockhams (entfernt „diskursethik-affinite“) Lehre ist dies dann freilich mit der modernen Idee universaler, jedem

Menschen als Menschen zustehenden und nicht kulturrelativen Menschenrechte – die eben auch den Souverän (sei's eine Parlamentsmehrheit oder ein König) binden – unvereinbar.<sup>44</sup>

Trotz Hobbes' Skepsis gegenüber der (für modern-liberale Rechtsordnungen charakteristischen) Idee normativer Vernunftprinzipien wird freilich nicht nur in seiner Anthropologie, sondern auch in Hobbes' originärem Nominalismus sein Individualismus (und nicht nur ein – instrumenteller – Rationalismus) deutlich, der ihn für die Moderne so einflussreich macht. Namen unterteilt Hobbes in Eigennamen und allgemeine Namen (26). Eigennamen sind Namen, die semantisch an ein einziges Ding gebunden sind. Bei der Nennung eines bestimmten Eigennames wird nur die Vorstellung an *ein* bestimmtes Ding oder an *eine* bestimmte Person hervorgerufen. Es gibt aber auch Namen, die man vielen Dingen geben könnte, die gewisse Gemeinsamkeiten verbinden wie beispielsweise der „Mensch“. Entgegen den Realisten, die nun behaupten würden, dass alle Menschen wesenhaft Menschen sind und im Begriff „Mensch“ „Menschheit“ (im Sinne eines wesenhaften Menschseins) mitgedacht ist, sagt Hobbes, dass dieser Name „Mensch“ „dennoch der Name verschiedener Einzeldinge“ ist, die keine Wesenheit verbindet. „Es ist nämlich auf der Welt *nichts allgemein außer den Namen*, denn jedes benannte Ding ist individuell und einzeln“ (26; H.n.i.O.).

Dieser Zug zum Einzelnen, Individuellen, Subjektiven lässt sich durch eine genauere Analyse dessen verdeutlichen, wie Hobbes von seiner Anthropologie zu der gerechtigkeits-theoretischen Grundthese gelangt, dass es (jenseits seines empirismus- und utilitarismustypischen, später von Hume, Bentham und Mill weiterentwickelten Versuchs, die Normativität auf ein „mathematisches Addieren und Verrechnen“ faktischer Bürgerpräferenzen zu reduzieren) nicht möglich sei, Norm-/ Ziel-/ Wertungsfragen mit Gründen zu entscheiden. Jene Anthropologie hängt nämlich wiederum mit seiner materialistisch-nominalistischen Grundausrichtung zusammen. Dies manifestiert sich besonders deutlich in Hobbes' Sprachanalyse eines Kernbegriffs rechtlicher und moralischer Normativität: des Begriffs „gut“. Dieser Begriff bzw. „das Gute“ wurde vormals in vielen Philosophien als eine alles durchdringende Wesenheit und das zu Erstrebende aufgefasst und galt im Mittelalter als *die* Universalie. Hobbes vertritt demgegenüber eine subjektivistische Auffassung von dem Begriff „gut“ oder „das Gute“ – ganz im Gegensatz zu Aristoteles und Thomas von Aquin, die noch von einem substanziellen Gehalt „des Guten“ ausgingen im Rahmen ihrer „substanzialistischen“ Vernunftkonzeption – und versteht darunter alles, was man begehrt und anstrebt. Damit verbunden ist auch die Hobbessche Ansicht über die Glückseligkeit, die den „ständigen Erfolg im Erlangen der Dinge, die man von Zeit zu Zeit begehrt“, darstellt (48). Der Mensch ist aber von Natur aus immer in Bewegung und deshalb nie völlig zufrieden. Glückseligkeit ist bei Hobbes auch eng verknüpft mit dem Begriff der Macht, indem Macht das Mittel zur Erlangung *der* Güter ist, durch die man glücklich wird. Die Sicherung der Macht trägt zum „ständigen Wohlergehen“ bei, das das letztendliche Ziel von Glückseligkeit ist (48). Ein anhaltender Befriedigungszustand ist das Ziel, das heißt, je weniger Dinge sich in den Weg stellen, bei dem Versuch, alle gewünschten Güter zu erlangen, desto größer ist die Glückseligkeit. Es handelt sich also um die „Sicherheit, dass ein Befriedigungszustand inhaltlich und zeitlich ausgedehnt werden kann“.<sup>45</sup> Unter einem „guten Leben“ beispielweise wird also nicht mehr ein Leben unter Beachtung moralischer Grundsätze zur eigenen Perfektionierung und der der Gemeinschaft verstanden, sondern ein durch die für sich selbst positiven Ergebnisse von Kosten-

Nutzen-Erwägungen und Erfolge aufgrund von Kalkulationsrechnungen dominiertes Leben. So leugnet Hobbes die Existenz eines irgendwie den Individuen übergeordneten „summum bonum“ (Gemeinwohl) und auch generell die Existenz eines „finis ultimus“ (75). Vielmehr partikularisiert er die Bedeutung des Begriffes „gut“ und weist jedem einzelnen Menschen die Möglichkeit einer völlig unterschiedlichen inhaltlichen Auffüllung des Begriffes zu. Das „Gute“ erhält damit eine voluntaristische Basis – und dies ist es in wesentlichen Teilen auch schon bei Ockham, wenn dieser das „Gute“ ausschließlich an eine göttliche Setzung knüpft. Im Gegensatz zu Ockham liegt bei Hobbes freilich klar zutage, dass er damit nicht nur das gute Leben jedem einzelnen Bürger selbst überlässt – sondern dass er zugleich die Möglichkeit universaler normativ rationaler Gerechtigkeitsprinzipien nicht kennt.

Die Übersetzung der nominalistisch informierten Hobbesschen Anthropologie in eine Gerechtigkeitstheorie mit der Grundthese „Ausgleich der rein faktischen Bürgerpräferenzen“ bringt Hobbes selbst in das Bild des sogenannten Naturzustandes. Hobbes geht für die Konzeption eines solchen fiktiven Naturzustandes – aus dessen Vermeidungsnotwendigkeit sich für Hobbes die Normativität allein rechtfertigen soll – von dem einzelnen Menschen aus, der ohne eine staatliche Friedensordnung um sein Überleben kämpfen will und muss. Dabei unterstellt Hobbes in der Konsequenz seines radikalen Nominalismus, dass der einzelne Mensch beliebige faktische Präferenzen haben darf. Dies impliziert für ihn dann die grundlegende Freiheit des Individuums (99). Hobbes legitimiert somit die Freiheitsidee, die sich für ihn in der schlichten „Abwesenheit äußerer Hindernisse“ erschöpft (99), aus rein empirischen Gegebenheiten (eben aus Präferenzen), ohne sich religiöser oder auch normativ rationaler Gehalte zu bedienen. Sein Ansatz ist so ein typisches Beispiel für den engen methodischen Zusammenhang zwischen Metaphysikkritik und einem engen, auf reine Zwangsabwesenheit setzenden Freiheitsbegriff. Aus dem Begriff und den üblichen Verwendungsweisen von „Willensfreiheit“ könne eben, so Hobbes, nicht die Freiheit des Willens, sondern lediglich etwas Äußerliches konstruiert werden – nämlich dass der Handelnde bei dem, was er beabsichtigt, nicht behindert wird. Um friedlich existieren zu können, müsse sich der Mensch nun künstliche Ketten anlegen. Politische Freiheit erfordere insofern einen Akt der Unterwerfung, der gleichermaßen Verpflichtung und Freiheit sei. Letztlich begründet hier Hobbes – wie schon Ockham – weniger einen politischen Absolutismus als vielmehr schlicht die Herrschaft des Rechts (dessen Setzer auch eine Mehrheitsdemokratie sein kann) als Konfliktlösungsmedium zwischen den unvermeidlicherweise oft kollidierenden Freiheiten der Bürger.

Es mag hier dahinstehen, dass dieses Konzept politisch-rechtlicher Freiheit in wesentlichen Punkten unvollständig ist, da wesentliche Dimensionen und Bezugspunkte von Freiheit wie die Multipolarität der Freiheit<sup>46</sup>, die Freiheitsvoraussetzungen, die Demokratie, die Gewaltbalance, eine haltbare Abwägungslehre, ein Verfahrenskonzept usw. schlicht fehlen. Ebenso darf dahinstehen, dass auch mit einem modernen Argumentationsarsenal die Einsicht richtig bleibt, dass der Staat nur für die Auflösung von Freiheitskollisionen und damit für den Bereich der „Gerechtigkeit“, nicht aber für das „gute Leben“ der Bürger zuständig ist.<sup>47</sup> Wichtiger ist für den vorliegenden Beitrag, dass auch das Konzept praktischer Vernunft, das die Basis der Hobbesschen Freiheitskonzeption bildet und die ihn letztlich auch keine allgemeinen Gerechtigkeitsätze anerkennen lässt, nicht haltbar ist.<sup>48</sup> Noch einmal: Für Hobbes gibt es nur die instrumentelle praktische Vernunft und keine normative praktische Vernunft – was

Ziele/ Normen/ Wertungen für unbegründbar und damit für irrational (und typischerweise eigennützig) erklärt und einen rationalen Diskurs nur über die effektiven Mittel zur Verfolgung jener Ziele zulässt.<sup>49</sup> Dementsprechend ist dann genau diejenige Ordnung richtig/ gerecht, die sich ergäbe, wenn sich rein eigennützige Menschen auf etwas einigen müssten.<sup>50</sup> Kurz gesagt, verknüpft Hobbes die Anthropologie mit der Gerechtigkeitstheorie also in folgender These: „Menschen handeln rein faktisch nur eigennützig, und das ist normativ auch gut so.“ Für Hobbes und überhaupt für alle Präferenztheoretiker, worunter heute auch die meisten Ökonomen und Politologen fallen, sind demnach die faktischen Wünsche der Bürger per se richtig. „Subjektiv“ und „wertend“ sind so für Hobbes Synonyme – anders als heute für Diskursrationalisten (im Gefolge Kants), die zumindest bestimmte Wertungsfragen (wenngleich keine Fragen des guten Lebens) für objektiv (also universal für alle Menschen) rational entscheidbar halten. Divergenzen ergeben sich nur im Detail: Der „gängige“ *Utilitarist* etwa versteht unter Eigennutzen die möglichst hohe Summe der faktischen Nutzenvorstellungen der Bürger bzw. einen möglichst hohen Durchschnittsnutzen („größtes Glück der größten Zahl“). Der „gängige“ *Wirtschaftsliberale* versteht darunter dagegen das, worauf sich Egoisten im Konsens einigen könnten. Und bei politologischen *Mehrheitstheoretikern* ist es das, was die Mehrheit der Bürger rein faktisch beschließt.<sup>51</sup>

Doch *alle* jene von Hobbes inspirierten Denkströmungen erlegen sich mit ihrer Orientierung allein am Instrumentellen, wie es für die historischen Anfänge eines liberalen Denkens in der Rechts- und Moraltheorie charakteristisch war (und in gewissem Maße auch bei John Locke anzutreffen ist), mehrere kaum beantwortbare Fragen auf, weswegen die Hobbessche Grundposition mangels Begründbarkeit scheitert. Diese Fragen lauten: *Warum* sollten faktische Präferenzen per se richtig sein? Und warum soll das Eigennützige per se das Gerechte sein? Ferner: Warum sollte der naturalistische Fehlschluss von den rein faktischen Präferenzen auf deren eigene Richtigkeit zulässig sein? Da schon hierauf keine Antwort möglich sein dürfte, enden die Präferenztheorien im infiniten Regress bzw. in dogmatischen Setzungen und sind ergo unbegründet. Ein Hobbesianer würde jetzt zwar erwidern: „Nun, es gibt mangels Begründbarkeit (also mangels normativer Rationalisierbarkeit) von Zielen/ Normen/ Wertungen eben keinen anderen Weg als den über die Präferenzen – denn am Ende führen alle Wertungen eben doch auf letztlich beliebige Setzungen zurück.“ Doch verwickeln sich solche für postmoderne und hobbesianische Denker charakteristische Positionen in interne Widersprüche und heben sich damit selbst auf (was das letzte und stärkste Argument gegen Hobbes ist): Wenn die Aussage, dass *alles* kontingent und rein subjektiv und „beobachterabhängig“ ist, richtig sein soll, dann muss ein Hobbesianer selbiges auch gegen die eigene Theorie gelten lassen. Denn wenn jede Norm/ Wertung/ Präferenz/ Theorie nur eine unbegründbare und nicht weiter rationalisierbare subjektive Ansichtssache/ Konstruktion ist, ist selbstredend auch die hobbesianische Kritik an der Möglichkeit objektiver normativer Sätze selbst nur subjektive Konstruktion der Welt. „Dann aber kann sie Objektivität/ Universalität nicht ausschließen. Will die (hobbesianische) These dagegen einen allgemeinen Richtigkeitsanspruch erheben, dann widerspricht sie sich selbst und hebt sich damit selbst auf – weil es dann ja offenbar doch nicht nur subjektive Meinungen gibt, sondern auch universell richtige Sätze. ... Gleiches passiert, wenn man Wertungen unbegründbar nennt, die darin liegende Wertung aber sodann selbst begründet (z.B. so: Normen sind unbegründbar, denn es gibt ja auf der Welt offenbar

ganz verschiedene Normsysteme).<sup>452</sup> Durch diese transzendente (negative) Beweisführung ist die normative Vernunft als universale Grundlage normativen Denkens als *alternativlos* aufgewiesen. Dass jene Vernunft dann nichts Substanzhaftes ist und trotzdem die Zentralprinzipien des liberal-demokratischen Rechts (und letztlich jede einzelne Entscheidung, inklusive der verbleibenden Abwägungsspielräume – wobei sich jeder Abwägungsbelang nicht aus einer faktischen Präferenz, sondern aus seiner Relevanz für die Freiheit und die Freiheitsvoraussetzungen rechtfertigt) herleitbar macht, sahen wir schon. Hinlänglich bekannt ist ferner das älteste Argument gegen Hobbes: dass reine Egoisten eher trittbrettfahren als eine friedliche Gesellschaft gründen würden.

All dies ändert nichts an den gewonnenen Erkenntnissen, sondern ruft eher noch ein weiteres Mal die Bedeutung des „weniger vernunftskleptischen“ Wilhelm von Ockham in Erinnerung. Der sich ereignende langsame Prozess des Reflexivwerdens (auch) der Normativität ist somit auch dem Nominalismus im Mittelalter zu verdanken – was die herkömmlichen Vorstellungen über die faktische Genese neuzeitlicher Rechts- und Moralvorstellungen (und über die vermeintlich strikte Mittelalter-Neuzeit-Zäsur in der Geschichte im Allgemeinen) teilweise widerlegt. So erfolgt spätestens bei Denkern wie Ockham und Hobbes eine Abschwächung der Möglichkeiten der Vernunft, die aber dazu führt, dass der Mensch stärker auf sich selbst und seinen Vernunftgebrauch gestützt ist. Der Mensch ist nun in der Lage, Erscheinungen der Welt zu erkennen, zu reflektieren und wahre/ richtige Aussagen zu finden nur durch seine Vernunft – auch in Fragen von Recht und Moral. Das Verhältnis zwischen *Mensch und Gott* war bei Thomas von Aquin noch so strukturiert, dass der Mensch das „Ebenbild Gottes“ in der Welt war. Bei Ockham wird der Mensch als frei handelndes Geschöpf Gottes dem voluntaristischen Gott schon gegenübergestellt. Hobbes radikalisiert dies noch. „Aus dem Naturrecht heteronomer Ordnungen wird das Naturrecht des Subjekts auf Autonomie. ... Die Kritik am gesellschaftlichen Allgemeinen, an Kirche und Staat, wird von nun an legitim aufgrund des ursprünglichen Rechts des Subjekts. Das Subjekt ist der quasi mit den Insignien der göttlichen Freiheit ausgestattete Mensch.“<sup>453</sup>

*Prof. Dr. habil. Felix Ekardt, LL.M., M.A., Universität Bremen, Fachbereich Rechtswissenschaft, Universitätsallee GW I, 28359 Bremen, fekartd@uni-bremen.de und cornelia-richter82@web.de.*

<sup>1</sup> Der erstgenannte Verfasser arbeitet an der Universität Bremen im Bereich europäisches und deutsches Umwelt- und Verfassungsrecht sowie Gerechtigkeits- und Steuerungstheorie. Die zweitgenannte Autorin bearbeitet das Forschungsprojekt „Empirie der Juristenausbildung im liberalen Staat“ am Fachbereich Rechtswissenschaft an der eben genannten Professur.

<sup>2</sup> Zur Rationalität inklusive der Scheidung von normativer und instrumenteller praktischer Vernunft (die oft unkritisch vermengt werden) noch mehrfach im weiteren Fließtext.

<sup>3</sup> Zur alleinigen Richtigkeit einer normativ rationalen (genauer: diskursrationalen) Fundierung von Recht und Moral – sowie zu heutigen nicht-rationalen Normativitätsfundierungen, also kontextualistischen, skeptizistischen oder metaphysisch-religiösen Denkansätzen – vgl. Ekardt, *Zukunft in Freiheit: Eine Theorie der Gerechtigkeit, der Grundrechte und der politischen Steuerung – zugleich eine Grundlegung der Nachhaltigkeit*, 2004. Als erheblich präzisierter und ergänzter C.H.Beck-Taschenbuch-Kurzversion dieses Werkes ist soeben erschienen: Ekardt, *Das Prinzip Nachhaltigkeit. Generationengerechtigkeit und globale Gerechtigkeit*, 2005. Dort auch zu (auch unter Juristen gängigen) Missverständnissen der Art, „die politische Mehrheit“, „unsere kulturellen Grundwerte“, „das Naturrecht“, „dieses oder jenes Evidenzerlebnis“, „das Grundgesetz“, „das, was Kant schon sagte“, „das, was Rousseau sagte“ o.ä. sei das, was mit dem Wort „normativ rational“ gemeint sei – was aller-

dings nicht ausschließt, dass eine korrekte Theorie normativer Rationalität z.B. der politischen Mehrheit eine gewisse, wenngleich keine unbegrenzte Relevanz einräumt.

<sup>4</sup> Die Frage „ist die liberale Demokratie (womöglich universal) richtig/ gerecht/ gut begründet“ ist nicht identisch mit der Frage „aus welchen Motiven ist die liberale Demokratie rein faktisch entstanden, z.B. aus Kantschen Ideen“ – auch wenn Juristen die faktische Herkunft oft erörtern, als sei sie die normative Begründung.

<sup>5</sup> Die im Folgenden angegebenen Lebensdaten aller Denker variieren mitunter in der Literatur. Sie dienen deshalb mehr der Orientierung, um die Einordnung in den Kontext zu erleichtern.

<sup>6</sup> Marquard, Transformation und Kontinuität – Mittelalter und Moderne, in: Beckmann (Hg.), *Philosophie im Mittelalter*, 1996, 370 f. meint, dass u.a. die Einstellung der Romantik und des Antimodernismus, nach der das Mittelalter „das erleuchtete und strahlende Vorbild ist, von dem die Neuzeit aufgrund fehlender mittelalterlicher Komponenten abgefallen ist“, zur Trennung Mittelalter/ Neuzeit beigetragen hat. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966, tritt noch klarer für eine Auflösung dieser Zäsur ein, da Mittelalter und Neuzeit nur zwei verschiedene Antworten auf das selbe Problem sind: die Abwehr der Gnosis, wobei die erste Antwort misslang und so die zweite nötig machte (78 f.). Derartige Interpretationen der Mittelalter-Neuzeit-Zäsur stehen im Kontext der letztlich schon auf Max Weber zurückgehenden Debatte über mittelalterliche Einflüsse auf die Neuzeit; zu Weber vgl. auch Ekardt, *Liberalismus, Besitzindividualismus und Handlungstheorie*, 2003, 99 ff.; Ekardt, *Steuerungsdefizite im Umweltrecht – Ursachen unter besonderer Berücksichtigung des Naturschutzrechts und der Grundrechte. Zugleich zur Relevanz religiöser Säkularisats im öffentlichen Recht*, 2001, §§ 14, 18.

<sup>7</sup> Wenn man denn überhaupt von der scholastischen Philosophie sprechen will, denn Scholastik bezeichnet eigentlich nur die Form der Lehre (an den „schola“, den Universitäten) und die Methode der theologischen (philosophischen) Wissenschaft zu dieser Zeit (das Berufen auf Autoritäten beispielsweise), doch lässt sich eine große Differenziertheit unter den sogenannten Scholastikern ausmachen.

<sup>8</sup> Hobbes, *Leviathan*, Neuausgabe 1966, 62; zu Suárez und seinen teilweise durchaus modernen Tendenzen etwa Ekardt, in: Walther/ Brieskorn/ Ekardt/ Waechter (Hg.), *Das Mehrdeutigwerden des Gesetzesbegriffes und die Neuformierung der Naturrechtslehre*, 2007, i.E.

<sup>9</sup> Die englischen Universitäten zu Hobbes' Zeiten galten als die letzten Bastionen des scholastischen Denkens – trotz der Tudor-Reformen des Unterrichtswesens in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die jedenfalls die Scholastik nicht verbannten; vgl. Schneider, *Thomas Hobbes und die Spätscholastik*, 1986, 35.

<sup>10</sup> Thomas von Aquin propagierte zwar eine Synthese von Theologie und Philosophie, die aber letztendlich eine Unterordnung der Philosophie unter die Theologie meinte. Letztendlich galt der Grundsatz, den Thomas in der *Summa theologiae* niedergeschrieben hat: „Was in den sonstigen Wissenschaften sich als im Widerspruch mit der Theologie befindlich erweist, muss als falsch verworfen werden.“ (I, 1, 6 ad 2 – hier zitiert nach der Neuausgabe von 1934).

<sup>11</sup> Nach Schneider, Hobbes, 11 f. (in Kontrast zu Marquard) soll die Ausblendung und Verneinung der scholastischen Einflüsse auf Hobbes durch die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus forciert worden sein, ausgehend von einer Geschichtskonzeption wie der Schellings.

<sup>12</sup> Vgl. Ekardt, *Liberalismus*, 99 ff.; Ekardt, *Steuerungsdefizite*, §§ 14, 18; Ekardt, *Prinzip*, Kap. I B.; Schneider, Hobbes, 32. Keinesfalls geht es also vorliegend um die sogenannte „Nominalismus-Legende“, nach der der Nominalismus als epochale Zäsur die Epoche des modernen europäischen Subjektivismus oder auch der neuzeitlichen Naturwissenschaft quasi allein hervorgebracht hat.

<sup>13</sup> Charles Sanders Peirces Ansicht, dass die gesamte neuzeitliche Philosophie auf dem Ockhamismus gründe, ist freilich einseitig, weil u.a. Calvin übergangen wird, der auf Moral- und Rechtslehre – als ein Startpunkt der liberalen Theorie – einen Einfluss hatte; vgl. Ekardt, *Liberalismus*, 99 ff.; Ekardt, *Steuerungsdefizite*, §§ 14, 18.

<sup>14</sup> Vgl. Beckmann, Wilhelm von Ockham, 1995, 121 f. (H.n.i.O.).

<sup>15</sup> Vgl. dazu insgesamt Goldstein, *Nominalismus und Moderne*, 1998, 5. Kap.

<sup>16</sup> Roscellinus wandte seine nominalistischen Grundsätze *explizit* auf die göttliche Dreieinigkeit an (wie in einem Brief an Abaelard deutlich wird), die damit nicht länger als Identität erschien; vgl. Goldstein, *Nominalismus*, 173 f. – H.n.i.O.). Roscellinus widerrief diese „ketzerische“ These indes auf dem Konzil von Reims 1092. Peter Abaelard (1079-1142), Schüler des Roscellinus, versuchte kurze Zeit später in seiner berühmten Schrift „Sic et Non“ (1121/ 22), die realistische mit der nominalistischen Position zu versöhnen. In der uns umgebenden Wirklichkeit sind die Universalien nur *in* den Dingen. Für Gott sind sie *vor* den Dingen, nämlich als Urbilder des Geschaffenen in seinem göttlichen Geist (insofern ist er Realist). Und für die Menschen sind sie in der Tat *nach* den Dingen, nämlich als Begriffe, die wir erst aus der Übereinstimmung der Dinge abziehen müssen (insofern ist er Nominalist).

<sup>17</sup> Vgl. Mensching, *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, 1992, 95 (H.n.i.O.).

<sup>18</sup> Vgl. Beckmann, Ockham, 108 sowie Inciarte, *Natura ad unum – ratio ad opposita*, in: Beckmann (Hg.), *Philosophie im Mittelalter*, 1996, 261 und passim.

<sup>19</sup> „...quodlibet universale est intentio animae, quae secundum unam opinionem probabilem ab actu intelligendi non differt.“ (Jedes Universale ist eine Intention der Seele, welche gemäß einer wahrscheinlichen Meinung sich vom Erkenntnisakt nicht unterscheidet) – Ockham, *Summa Logicae* I, 15, 10, in: *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, 1996.

<sup>20</sup> Vgl. Beckmann, Ockham, 126.

<sup>21</sup> „*Quod enim nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens, evidenter probari potest.*“ (Es kann mit Evidenz aufgewiesen werden, dass kein Universale eine extramentale Substanz ist.) – Ockham, *Summa Logicae* I, 15, 2, in: *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, 1996. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass Universalien eine (intra-)mentale Realität haben, denn Universalien können ja auch nur *aktuell* im Denken real (*esse obiectivum*) sein, beispielsweise wenn man sich die eben beschriebene Ähnlichkeitsrelation zwischen A und B im Verstand vorstellt. Ockham geht aber davon aus, dass sie auch *dauerhaft* im Denken befindlich (*esse subiectivum*) sind, auch wenn sie nur einmal gedacht worden sind, und somit eine eigene mentale Realität besitzen – als ein verfügbares System von Zeichen.

<sup>22</sup> Das Ökonomieprinzip als Sparsamkeitsprinzip gilt ausschließlich für die Menschen, da Gott durch seine umfassende Freiheit an keinerlei Ökonomie gebunden ist, die Menschen aber innerhalb ihrer Vernunftgrenzen „haushalten“ müssen; vgl. Beckmann, Ockham, 43 und 46.

<sup>23</sup> Vgl. dagegen zur eher „subjektlosen“ Frühscholastik Mensing, *Ursprung*, 95.

<sup>24</sup> Diese fehlende Intention – die es auch im Verhältnis Calvin/ liberal-säkulare Staatlichkeit gibt – ist freilich unschädlich; denn es geht ja um das rein faktische Fortwirken eines Denkers, nicht um seine eigenen Absichten.

<sup>25</sup> Goldstein, *Nominalismus*, 296: „Die Steigerung Gottes wird zur Bedingung seiner Überwindung.“

<sup>26</sup> Vgl. Goldstein, *Nominalismus*, 122.

<sup>27</sup> Urban, *Nominalismus im Naturrecht*, 1979, 34; vgl. auch Blumenberg, *Legitimität*, 169.

<sup>28</sup> Beckmann, Ockham, 36 und 40. Demnach ist alles (auch Gott) singular existent und nicht durch irgendeine Notwendigkeit bedingt: „Nulla igitur substantia singularis est aliquod universale. Sed omnis substantia est una numero et singularis, quia omnis substantia vel est una res et non plures vel est plures res... Et ita vel erit processus in infinitum vel stabitur, quod nulla substantia est universalis ita, quod non singularis. Ex quo relinquatur, quod nulla substantia est universalis.“ – Ockham, *Summa Logicae*, I, 15, 3, in: *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, 1996.

<sup>29</sup> Vgl. dazu näher Urban, *Nominalismus*, 69.

<sup>30</sup> Die Vorstellung erinnert an das unmittelbare Verhältnis (ohne Zwischeninstanzen und in reiner Erfahrung/ Erkenntnis) von Gott und Mensch in den reformatorischen Gedanken beispielsweise eines Calvin, Luther und Zwingli (die in der Tat von Ockham beeinflusst sind); vgl. dazu Ekardt, *Liberalismus*, 99 ff.

<sup>31</sup> Ockham, hier zitiert nach Beckmann, Ockham, 158 und 164.

<sup>32</sup> Vgl. Beckmann, Ockham, 158.

<sup>33</sup> Vgl. dazu Ekardt, *Prinzip*, Kap. I E. (diese Vernunftebentrennung ist zwar im weitesten Sinne mit Kant verwandt, ist aber nicht exakt die Kantsche Trennung).

<sup>34</sup> Zu ihrer (bei korrektem Verständnis) unhintergehbaren Notwendigkeit Ekardt, *Prinzip*, Kap. I E.

<sup>35</sup> Zur scholastischen Vernunft Ekardt, in: Walther/ Brieskorn/ Ekardt/ Waechter (Hg.), *Mehrdeutigerwerden*, i.E.

<sup>36</sup> Zum hierin liegenden Übergang von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie, die endgültig erst mit diskursrationalen Theorien vollzogen ist, vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* I, 1981, 518 ff.

<sup>37</sup> Vgl. dazu Ekardt, *Prinzip*, Kap. II C.

<sup>38</sup> Zumindest in universal-diskursrationalen Positionen wie bei Alexy, *Recht – Vernunft – Diskurs*, 1995, 127 ff. und Ekardt, *Prinzip*, Kap. I E. und II.

<sup>39</sup> Vgl. zu dieser etwa von Blumenberg geäußerten Ansicht auch Vossenkuhl, *Ockhams Verständnis der Schöpfung*, in: Vossenkuhl/ Schönberger, *Die Gegenwart Ockhams*, 1990, 78 und passim.

<sup>40</sup> Goldstein, *Nominalismus*, 267 f.

<sup>41</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden Ekardt, *Liberalismus*, 99 ff. und 112.

<sup>42</sup> Vgl. Regli, *Die Staatsgewalt bei Thomas Hobbes im Lichte seines Nominalismus*, 1921 sowie Münkler, *Hobbes*, 89: „Für Hobbes gibt es zwei Bewegungsformen, auf die alle menschlichen Regungen zurückgeführt werden können, nämlich Erstreben und Vermeiden. Auf diese beiden Bewegungsformen, die appetitiven und die aversiven, können auch sämtliche ökonomische, ethische und ästhetische sowie selbstverständlich auch politische Urteile zurückgeführt werden.“

<sup>43</sup> Wie sind aber nach Hobbes die Vorstellungen der scholastischen Realisten von Universalien zu erklären? Warum können sie sich Universalien denken? Hobbes würde u.E. wahrscheinlich sagen, dass sie einem Irrtum unterliegen, weil sie ausgehend von ihren Empfindungen *falsch* auf die Ursachen dieser geschlossen haben und denen dann Namen zugeteilt haben, wie sie auch ursprünglichen Empfindungen Namen zugeteilt haben. Vorstellungen sind nach Hobbes „Phantasmen“, die „in derselben Weise individuell (sind) wie das, wovon sie Vorstellungen sind“; vgl. Esfeld, *Mechanismus und Subjektivität in der Philosophie Thomas Hobbes*, 1995, 156 (Ergänzung n.i.O.).



<sup>44</sup> Universal ist für Hobbes schlicht etwas, was als Eigenschaft *allen* Dingen oder Personen, auf die es bezogen ist, zukommt. Universalität ist bei Hobbes jedoch ausschließlich eine Frage der Extension, bezeichnet also nicht selbst etwas Substantielles: „Universal“ ist folglich „Name eines Namens – des Namens, der mehreren Dingen gemeinsam ist.“ Nach Ockham ist eine Universalie als *Intention der Seele* oder Erkenntnisakt zwar etwas Individuelles; dieses ist aber in dem Sinne allgemein, dass es Zeichen für mehrere Individuen ist. Nach Hobbes ist der *Name* als Seiendes etwas ebenso Individuelles wie alles andere Seiende.

<sup>45</sup> Vgl. Kersting, Thomas Hobbes, 2002, 91.

<sup>46</sup> Also die Frage, ob der Staat meine Freiheit auch vor meinen Mitmenschen schützen muss und sich nicht darauf beschränken darf, mich „in Ruhe zu lassen“.

<sup>47</sup> Vgl. dazu Ekardt, Prinzip, Kap. IV; Ekardt, Zukunft, § 5 A.

<sup>48</sup> Zum Folgenden Ekardt, Prinzip, Kap. II; Ekardt, Verengungen der Nachhaltigkeits- und Umweltschutzdebatte auf die instrumentelle Vernunft, *Zeitschrift für Umweltpolitik und Umweltrecht* 2004, 531 ff.

<sup>49</sup> Diese präferenzorientierte „normative“ Gerechtigkeitstheorie über unser Handeln-Sollen wird bei Hobbes (ohne dass dieser – was man auch dem Juristendiskurs zuweilen vorwerfen kann – das Eine vom Anderen klar abgrenzt) begleitet von einer deskriptiven Handlungstheorie über unser faktisches Handeln, wo Hobbes ebenfalls nur die instrumentelle Rationalität (nicht aber z.B. die sich aufdrängenden weiteren Handlungsfaktoren Konformität, Gefühle oder normative Vernunft) in die Erwägungen einbezieht. In Kurzform – und natürlich ein wenig stilisiert – könnte er also sagen: „Wir handeln faktisch rein eigennützig, und das ist auch gut so.“

<sup>50</sup> Wäre dieser „positivistische Skeptizismus“ richtig, könnte es z.B. auch keine intertemporale und globale Gerechtigkeit geben. Denn die gegenwärtige Ignoranz gegenüber der Zukunft und gegenüber dem Interesse der Südländer an Armutsbeseitigung, gleicher Teilhabe am Welthandel usw. ist ja gerade durch Eigennutzenerwägungen okzidentaler Menschen verursacht; vgl. Ekardt, Prinzip, Kap. II A. und III.; Ekardt, ZfU 2004, 531 ff.

<sup>51</sup> Wenngleich auch sie die normativen Zielfragen für nicht rational entscheidbar erachten, so halten doch Utilitaristen und Wirtschaftsliberale die rationale Abwägung zwischen diesen Präferenzen für möglich; freilich wird diese Abwägung dann nicht als normativer Akt, sondern eher als rein empirische Verrechnung der verschiedenen Präferenzen betrachtet. Diese Abwägungsthese und die Idee, dass der gesamte instrumentelle Ansatz durchaus eine Art „Begründung“ der Gerechtigkeit liefere, markieren den eher geringen Unterschied zu postmodernen Denkern, die normative Ordnungen gleich gänzlich für unbegründbar erklären.

<sup>52</sup> Vgl. Ekardt, Prinzip, Kap. II A. Wobei moderne Hobbesianer in einem wichtigen Punkt vielleicht das Richtige *meinen*, nämlich dass das gute Leben kein Gegenstand des Rechts ist.

<sup>53</sup> Vgl. Urban, Nominalismus, 73.