
Die Bedeutung des Natürlichen im Recht

Robert Spaemann

Es ist gegen den Gedanken eines von Natur Gerechten eingewandt worden, er beruhe auf einer Unkenntnis der Relativität menschlicher Wertungen, auf einer Unkenntnis der Tatsache, dass über Recht und Unrecht der Breitengrad entscheidet, wie Pascal schrieb.¹ Das Gegenteil ist richtig. Die These, es gäbe ein von Natur Gerechtes, ist die Antwort der Griechen des 5. Jahrhunderts vor Christus auf die Entdeckung dieser Tatsache. Reiseerfahrungen und ihre Begegnung mit anderen Kulturen hatten sie stutzig gemacht. Die Naivität, kurzerhand die eigenen Sitten für besser als die der anderen zu halten, war ihnen abhanden gekommen. Insbesondere deshalb, weil ihre eigene Kultur im Umbruch war und sie sich der Wandelbarkeit der eigenen Normen bewusst wurden. In dieser Situation entsteht die Frage, ob es nicht einen kulturübergreifenden Maßstab gäbe, der es erlauben würde, kulturellen Wandel zu beurteilen, Verbesserungen von Verschlechterungen, bessere Sitten von schlechteren zu unterscheiden. Einen solchen kulturübergreifenden Maßstab fanden sie im Begriff der *Physis*. *Physis* ist nach der Definition des Aristoteles der Anfang von Ruhe und Bewegung in einem Ding.² Dinge, die einen solchen Anfang, also eine Quelle der Spontaneität in sich selbst haben, sind natürliche Dinge. Allen künstlichen Dingen liegt die *Physis* natürlicher Dinge zugrunde. Ein Auto fährt aufgrund der natürlichen Eigenschaften seiner Materialien, insbesondere aber aufgrund der Brennbarkeit von Öl. Der Mensch ist ein natürliches Ding. Natürlich ist ein *Nomos*, wenn er den Menschen diejenigen Hand-

lungen ermöglicht, die ihrer Natur entsprechen. Eine Sitte, die vorschreibt, Frauen die Füße durch zu kleine Schuhe zu verkrüppeln, ist weniger natürlich als eine, die dies nicht vorschreibt. Aber vielleicht entspricht es doch einem spontanen Wunsch von Männern, Frauen so trippeln zu sehen? Der Nomos koordiniert Handlungen. Könnte nicht diese Koordination für den einen natürlich, für den anderen unnatürlich sein? Wir sagen noch heute, jemand sei keines natürlichen, sondern eines gewaltsamen Todes gestorben, wenn er von einem Wolf gefressen wurde. Aber wenn auch das Gefressenwerden nicht natürlich ist, so doch das Fressen des Wolfes. Und da der Wolf stärker war, war der Vorgang offenbar in der Natur begründet. Dass das von Natur Rechte das Recht der Stärkeren sei, war deshalb eine der frühesten naturrechtlichen Thesen. Nun verhält es sich allerdings bei Wölfen untereinander schon anders. Sie haben nicht die natürliche Neigung, einander zu fressen. Sie bilden Rudel, und sie sorgen für ihre schwächeren Jungen. Menschen aber sind offenbar Gemeinschaftswesen, worauf schon ihre Sprache hindeutet. Aber wie groß kann die Gemeinschaft sein, die so etwas wie ein Wir, ein gemeinsames Interesse entstehen lässt? Offenbar nicht beliebig groß. Die Athener fühlten sich mit den Meliern durch ein solches gemeinsames Interesse nicht verbunden und erklärten deshalb, das Argument der Gerechtigkeit aus dem Mund der Melier ihnen, den Athenern gegenüber, durchaus nicht zu verstehen.³ Hier scheint ihnen der Satz vom homo homini lupus eher das von Natur Rechte zu bezeichnen.

Die Beantwortung der Frage nach dem von Natur Rechten ist nicht unabhängig von der Beantwortung der Frage, was denn die fundamentalen Interessen der Menschen sind, d. h. worauf Menschen von Natur aus sind. Die erste Antwort auf diese Frage war die hedonistische. Jedem geht es um sein eigenes maximales Wohlbefinden. Daraus ergab sich zwar eine Individualethik, aber keine Rechtsleh-

re. Die Individualethik ist die des hedonistischen Kalküls. In ihn geht zweifellos der Begriff des dem Menschen ‚Natürlichen‘ ein, denn es ist kaum zu denken, dass jemand sich dauerhaft wohlfühlt, wenn er nicht jenen Gesetzen gehorcht, die durch seine Physis vorgezeichnet sind. Aber dass das Wohlbefinden anderer Menschen in meine Handlungsmotivation eingehen sollte, das ergibt sich daraus nur sehr bedingt.⁴ Zwar wird ein Mensch nicht glücklich sein können ohne Freunde. Um gute Freunde zu haben, muss man, so schreibt Epikur, selbst ein guter Freund, also bis zu einem gewissen Grad selbstlos sein. Diese Selbstlosigkeit beschränkt sich jedoch auf jene, deren Freundschaft zu meinem Wohlbefinden förderlich ist. Eine darüber hinausgehende Gerechtigkeitsforderung ist hedonistisch nicht begründbar. Zwar kann man, wie das auch heute immer wieder versucht wird, allgemeine Fairness als langfristige Bedingung des eigenen Wohlergehens empfehlen. Aber dagegen hat schon Platon eingewandt, dass dort, wo individueller Lustgewinn höchstes Gut ist, parasitäres Verhalten nicht an sich tadelnswert sei, sondern nur dann, wenn man sich dabei erwischen lässt.⁵

Platon, Aristoteles und die Stoa etablieren aber nun einen neuen Begriff des von Natur Rechten. Er beruht auf zwei Prämissen. Die erste Prämisse ist, dass subjektiver Lustgewinn in der Natur immer eine Funktion hat, also in einer objektiven teleologischen Verfasstheit der individuellen Physis gründet. Hunger und das Vergnügen seiner Stillung ist eine Funktion der Selbsterhaltung, das sexuelle Vergnügen eine Funktion der Arterhaltung, das Vergnügen beim Ausüben einer Kunst eine Funktion der objektiven Teleologie dieser Kunst usw. Lust ist die subjektive Weise, die Erreichung eines objektiven Telos zu erleben. Die zweite Prämisse ist diese: der Mensch kann – im Unterschied zu anderen Lebewesen – diesen sonst latenten Funktionszusammenhang erkennen. Infolgedessen kann er ihn auch

überlisten und den subjektiven Lustgewinn von der Erreichung des Telos, dessen parergon er an sich ist, abkoppeln und direkt statt indirekt anstreben.⁶ Dies zu tun ist allerdings destruktiv und für Platon der Grund allen Kulturverfalls. Aber warum sollten wir nicht destruktiv sein, wenn es Vergnügen macht? Platons Antwort lautete: das vernünftige Wesen realisiert sein Wesen gerade in der ausdrücklichen Thematisierung des objektiv Guten und findet darin ein Glück, gegen das das Glück des Hedonisten nicht in Betracht kommt, von dem dieser sich allerdings leider, solange er in seiner Höhle lebt, auch keine Vorstellung machen kann.⁷ Diesem objektiven Guten, diesem ‚Guten selbst‘, wie Platon sagt, ist es nun eigentümlich, dass es sich nicht mit Bezug auf die Befindlichkeit des Individuums definieren lässt, sondern umgekehrt das Glück des Individuums mit Bezug auf das Gute. So dass wir – dies ist die Variation eines Beispiels des Aristoteles – sagen können, dass ein Mensch unglücklich ist, der in der illusionären Annahme stirbt, seine Lebenszwecke seien erreicht, während sie sämtlich gescheitert sind. Ob er aber glücklich genannt werden darf, wenn es sich umgekehrt verhält, darüber ist Aristoteles im Zweifel.⁸ Denn Glück ist zwar nicht das Gefühl, glücklich zu sein. Aber wir werden doch auch niemanden glücklich nennen, der sich selbst unglücklich fühlt und für unglücklich hält. Zur Objektivität des Guten als Gegenstand vernünftiger Einsicht gehört es auch, dass das Gute, da es sich nicht mit Bezug auf das Erleben des Individuums definiert, prinzipiell subjektneutral ist. „Das Gute, wenn es offenbar wird, ist allen gemeinsam“, heißt es in Platons Gorgias.⁹ Die Freude des Vernünftigen ist der Freude an den Proportionen eines Kunstwerks zu vergleichen. Wie denn überhaupt die Griechen, wenn sie den subjektneutralen Aspekt des Guten ins Auge fassen, lieber vom ‚Schönen‘ sprechen. Dem Wort ‚gut‘ haftet im Griechischen immer der Aspekt des bonum mihi, des Nützlichen und Zuträglichen an.

Das von Natur Rechte ist für den Menschen also das seiner Natur Gemäße. Seine Natur aber ist eine vernünftige Natur. Naturgemäßheit muss für den Menschen heißen: Vernunftgemäßheit. Naturrecht ist Vernunftrecht. Was das von Natur Rechte und Gerechte ist, kann nicht an Tierbeobachtungen ermittelt, sondern nur in einem rationalen Diskurs sichtbar gemacht werden.

Die beiden oben genannten Prämissen der klassischen Naturrechtsidee werden seit dem 15. und 16. Jahrhundert problematisiert. Schon die nominalistische Philosophie bestritt die Möglichkeit einer Einsicht in die teleologische Verfasstheit der Natur. Die neue Naturwissenschaft bestritt die teleologische Verfasstheit selbst bzw. betrachtete ihre Erörterung als wissenschaftlich belanglos.¹⁰ Wichtiger aber war noch eine neue Einschätzung menschlicher Freiheit. Sogar wenn es natürliche Tendenzen gibt, so gehören sie doch allesamt der *res extensa* an und sind bloßes Material unserer Freiheit. Um unsere Freiheit normieren zu können, müsste die teleologische Sprache der Natur für uns eine göttliche Weisung enthalten, die *lex naturae* müsste als *lex divina* ausgelegt werden. Aber die Naturrechtler des 16. und 17. Jahrhunderts wollten vom Recht sprechen „*etsi Deus non daretur*“.¹¹ Dann aber kann nicht mehr gelten, dass die Natürlichkeit einer Ordnung schon hinreichender Grund für ihre Verbindlichkeit ist. Die geistige Überlegenheit eines Menschen gibt ihm, so schreibt Pufendorff, kein Recht über andere zu regieren. Legitimität stellt sich nicht einfach her über natürliche Qualitäten. Oder, um es mit Abraham Lincoln zu sagen: „No man is good enough to govern another man without that other's consent“. So sind neuzeitliche Naturrechtstheorien Vertragstheorien. Rechtliche Geltung hat, was sich zumindest rekonstruieren lässt als Bestandteil eines Vertrages. Rousseaus Begriff der *volonté générale* versucht, die voluntaristische Konzeption mit der des rationalen Naturrechts zu

versöhnen. Die *volonté générale* hat eine der Willkür entzogene objektive Struktur, die sich aus den Erhaltungsbedingungen einer Gesellschaft ergibt. Wenn allerdings der faktische Konsens der Bürger sich außerhalb dieser Bedingungen bewegt, dann gibt es niemanden, der diesem stummen Willen seine Stimme verleihen könnte. Er bleibt stumm, und der Staat gerät in chaotische Turbulenzen, bis der Konsens zu den objektiven Erhaltungsbedingungen zurückkehrt, d. h. „bis [...] die unbesiegbare Natur ihre Herrschaft wieder aufgerichtet hat“.¹² Das Wort ‚Natur‘ steht hier für das, was Rousseau auch ‚la nature des choses‘ und was der Jurist die ‚Natur der Sache‘, also deren innere Logik nennt. Hegel hat zwar einen berühmten Aufsatz über Naturrecht geschrieben, aber andererseits vorgeschlagen, den Begriff ‚Natur‘ in diesem Zusammenhang lieber fallen zu lassen, weil das, was rechtens ist, gerade nicht als das Natürliche bestimmt werden könne, sondern als das, was vom Begriff eines vernünftigen Willens her als notwendige Gestalt seiner Wirklichkeit sich ergibt.¹³

Ich möchte im folgenden die These vertreten, dass die Ersetzung des Begriffs der Natur und des Natürlichen durch den der Vernunft und des Vernünftigen und die Reduktion des Begriffs der Natur auf den der ‚Natur der Sache‘ den Begriff des Vernünftigen leer werden lässt und dass der Verzicht auf einen Begriff der Natur des Menschen den Gedanken des Naturrechts gegenüber der Kritik des Rechtspositivismus wehrlos macht. Ich will dies in zwei einfachen Gedankengängen tun. Der erste geht aus von der Unverzichtbarkeit des Begriffs der Normalität für jedes menschliche Zusammenleben, für jeden rechtlichen Umgang und für jedes rechtliche Verfahren. Normalität ist das, was Präjudizien begründet. Ohne Präjudizien, ohne Vormeinungen und ohne Vorurteile gibt es gar keine Möglichkeit menschlichen Zusammenlebens. Zwar ist in Staaten nach der Aufklärung prinzipiell jede unvordenkliche

Norm ein möglicher Gegenstand der diskursiven Thematisierung. Aber niemals alle Normen auf einmal. Und vor allem: jede diskursive Erörterung einer Norm ist nur möglich aufgrund fundamentaler Übereinstimmung hinsichtlich anderer Normen und Gegebenheiten. Diskurse setzen einen Fundus des Gemeinsamen voraus, ohne den Standpunkte gar nicht aufeinander beziehbar wären und Argumente nicht greifen würden. Argumente können überhaupt nur funktionieren, wenn wir einen solchen Fundus des fraglos Zugestandenen voraussetzen. Das gilt insbesondere dort, wo es um Interessengegensätze und ihren Ausgleich geht. Jeder Diskurs über gerechten Ausgleich zwischen Interessen setzt einen Maßstab für deren Gewichtung voraus. Dieser Maßstab kann nicht in der subjektiven Energie liegen, mit der die Kontrahenten sich mit einem Interesse identifizieren und es verteidigen. Diese Identifikation kann willkürlich und unberechtigt, sie kann ‚fanatisch‘ sein. Interessenausgleich hieße dann einfach: das am fanatischsten vertretene Interesse setzt sich durch. Tatsächlich unterstellen wir aber, dass es eine von der subjektiven Einschätzung unabhängige Ordnung und Dringlichkeit von Interessen gibt. Diese Rangordnung ist bis zu einem gewissen Grade kulturspezifisch. Nach geltender Rechtsprechung gehört aufgrund der herrschenden Normalität bereits ein Fernsehgerät zum Existenzminimum, das nicht gepfändet werden darf. Aber dieser Begriff des Normalen gründet auf doppelte Weise in einem Begriff der Natur des Menschen. Erstens, insofern die existentielle Relevanz von so etwas wie Normalität selbst aus der Natur des Menschen als eines Lebewesens folgt. Wir können uns Personen ausdenken, die von so großer Kreativität und zugleich von solcher spontanen sympathetischen Einfühlungsfähigkeit und Einfühlungsbereitschaft sind, dass sie ohne Normalität auskommen, und ohne Präjudizien der Eigenart jeder Situation stets von Grund auf schöpferisch

und neu begegnen. Wir kennen allerdings solche Personen nicht, und wir sind selbst ganz gewiss nicht solche. Wir haben eine Natur, die uns zur Normalität nötigt. Aber diese Natur ist zweitens zugleich selbst die basale Normalität. Um beim Beispiel des Existenzminimums zu bleiben: das Existenzminimum ist nicht schlechthin kulturspezifisch. Auf Fernseher kann man notfalls verzichten. Es gibt aber ein basales anthropologisches Minimum des Normalen. Es gibt untere und obere Lufttemperaturen, es gibt eine minimale Kalorienmenge, es gibt elementare Anforderungen an die Qualität von Nahrung, Luft und Wasser, es gibt ein Verkommen im Schmutz, das für jeden Menschen Leiden bedeutet. Es gibt ein Minimum an menschlicher Zuwendung, ohne das vor allem Kinder nicht zu Menschen werden können. Die Kinder, die Friedrich II. von Hohenstaufen aufwachsen ließ ohne sprachliche Kontakte, sind alle im Kindesalter gestorben. Für den Entzug des Sorgerechts für Kinder gibt es daher jenseits der kulturspezifischen Minima, mit Bezug auf welche ein liberaler Staat sehr liberal sein sollte, anthropologisch invariante Rechtfertigungskriterien. Es sind genau diejenigen, die wir ‚natürlich‘ nennen.

Natur ist jene basale Normalität, die – im Unterschied zu der kulturspezifischen – nicht nur faktisch, sondern prinzipiell der diskursiven Problematisierung entzogen ist. Das bezieht sich heute vor allem auf die ökologischen Erhaltungsbedingungen der Menschheit, oder auch einzelner Kulturen. Diese Erhaltungsbedingungen sind wie sie sind. Der gesellschaftliche und politische Konsens muss sich bei Strafe des Untergangs mit diesen von ihm unabhängigen Größen in Übereinstimmung bringen. Hier – wenn irgendwo – gilt das Wort von Matthias Claudius: „Die Wahrheit, mein lieber Sohn, richtet sich nicht nach uns. Wir müssen uns nach ihr richten“. Für Wahrheit können wir hier auch sagen: ‚Natur‘.

Ich nenne noch ein weiteres Beispiel für Natur als nicht

hinterfragbare und nicht rechtfertigungsbedürftige Normalität: die Tatsache, dass der Fortbestand des Menschengeschlechts an die Schwangerschaft von Frauen geknüpft ist, bedeutet, dass ihnen auch die unmittelbare erste Fürsorgepflicht für menschliches Leben zukommt. Familie, Gesellschaft und Staat könne hier subsidiär einspringen, um die Lasten gleichmäßiger zu verteilen. Die ursprüngliche ungleiche Verteilung in der Phase der Schwangerschaft ist ‚physei‘, naturwüchsig, und daher nicht rechtfertigungsbedürftig, obgleich sie Rechtspflichten begründet.

Wieso kann, was physei, was von Natur ist, Pflichten begründen? Die neuzeitliche Vernunftrechtstradition denkt Recht als eine normative Ordnung, deren Kern die gegenseitige Achtung von Personen als Freiheitssubjekten ist. Hier setzt meine zweite Überlegung ein.

1. Personen können nur respektiert werden, indem ihnen eine Sphäre innerhalb der materiellen Welt als die ihnen zugehörige eingeräumt wird. Das Sein von Personen ist das Haben einer solchen Sphäre. Worin diese besteht, ist bis zu einem gewissen Grade kontingent. Eigentum ist variabel und konstituiert sich erst im rechtlichen Kontext. Alles Haben aber beruht darauf, dass Menschen zunächst einen Körper haben. ‚Habeas corpus‘ ist deshalb die fundamentale Formel der Anerkennung von Personen als Freiheitssubjekten. Der Mensch wird primär in der Integrität seiner leiblichen Physis respektiert. Dass Beihilfe zum Selbstmord, dass Tötung auf Verlangen strafbar ist, beruht darauf, dass der Wille eines Menschen, sich in der materiellen Welt zum Verschwinden zu bringen – wie immer es mit der moralischen Erlaubtheit dieses Willens bestellt sein mag –, nicht von außen unterstützt werden darf. Denn von außen können wir das Freiheitssubjekt nicht von seiner physischen Existenz als der primären Sphäre seiner Freiheit trennen, so dass wir jene respektieren könnten, indem wir diese vernichten. Wir können die Person als Freiheitssubjekt nur respektieren,

wenn wir die Sphäre tabuisieren, in der sie erscheint: ihr Dasein als natürliches Lebewesen. Dieses natürliche Dasein von Personen hat eine bestimmte Gestalt, die nicht nur funktional durch die Bedingungen ihrer Selbst- und Arterhaltung bestimmt ist, sondern zugleich Ausdruckscharakter hat. Die Rechte des Menschen achten heißt: diese seine natürliche Gestalt und deren immanente Gesetzlichkeit respektieren. Die Ausdrucksformen der personalen Freiheit sind weitgehend wiederum kulturell bedingt. Aber auch hier gibt es basale Strukturen, die wir natürliche nennen müssen und die vor allem in Extremsituationen hervortreten. So gehört es z. B. zur Natur des Menschen, daß sie ererbt wird von einem bestimmten Elternpaar, und es gehört zur Würde der Person, diesen seinen natürlichen Ursprung kennen zu dürfen, also z. B. seine Existenz nicht einer anonymen Samenbank zu verdanken. Es gehört zur Struktur der menschlichen Natur, dass die physische Selbsterhaltung an freie Handlungen geknüpft ist, nämlich an Essen und Trinken, die sich – im Unterschied zum Atmen – nicht von selbst machen. So sehr es gegen das von Natur Rechte verstößt, einen Menschen auf seinen Wunsch hin zu töten, so sehr verstößt es gegen seine natürlichen Rechte, ihn, falls er bei Sinnen ist und in Freiheit Nahrungsaufnahme verweigert, durch Zwangsernährung zum Leben zu zwingen. Sein physisches Leben ist insoweit unantastbare Sphäre seiner Freiheit, deren Erhaltung von Natur Folge eigener freier Handlungen ist.

2. Ich sprach bisher von Extremsituationen. Aber auch die normale Weise menschlicher Selbstverwirklichung durch Handeln hat Natur zur wesentlichen Voraussetzung. Menschen sind nicht Geister, die von innen eine Maschine bewegen. Sie sind Lebewesen, und das heißt: ihre Subjektivität ist nicht reine, transzendente Freiheit, die sich einer Welt äußerer Fakten gegenüber befände. Wäre es so, dann wäre das Entstehen einer Handlungsmotivation ganz un-

verständlich. Warum sollten wir auf Fakten so oder anders reagieren? Warum sollen wir dies statt jenes wollen? Warum sollten wir uns diese Zwecke statt jener setzen? Tatsächlich setzen wir gar nicht Zwecke, sondern finden sie bereits in uns und in anderen vor, und zwar als Trieb. Zwar können wir zum Trieb noch einmal Stellung nehmen. Die Tatsache, dass wir Hunger haben, zwingt uns nicht zum Essen. Andererseits aber ist Hunger nicht ein neutrales Faktum, aus dem nicht bereits eine Handlungsorientierung folgt. Hunger ist vielmehr ein hinreichender Grund zu essen, falls nicht ein anderer Grund dagegen spricht. Und so ist auch die Schmerzfähigkeit von Tieren ein Grund, ihnen nicht Schmerzen zuzufügen, falls dies nicht aus einem gewichtigeren Grund erforderlich ist. Der Trieb ist eine natürliche Tatsache, die bereits einen vektoriellen Charakter, einen Richtungssinn hat. Der Trieb begründet daher eine Regel für die Verteilung der Begründungslast. Ohne eine solche fundamentale Regel könnten wir nie zum Handeln kommen, weil der Gründe und Gegengründe kein Ende ist. Ohne Gegengrund ist aber der Trieb ein ausreichender Handlungsgrund. Allen Handlungen liegt, so sagt Aristoteles, eine *Orexis* zugrunde, zu der die Vernunft dann hinzukommt.¹⁴ Eine rechtliche Beurteilung von Handlungen und eine rechtliche Abwägung von Interessen ist nur möglich, wenn wir Menschen nicht als transzendente Subjekte betrachten, die einer wertneutralen Welt von Tatsachen gegenüberstehen, sondern als Wesen, die durch Lebendigkeit bestimmt sind und deren Freiheit darin besteht, zu dringlichen Vorschlägen ihrer Natur Stellung zu nehmen. Ohne von diesen Vorschlägen Notiz zu nehmen, können wir Handlungen nicht beurteilen und Interessen nicht abwägen.

3. Es ist neuerdings der Vorschlag gemacht worden, J. Locke folgend Menschsein und Personsein zu trennen und nicht mehr von Menschenrechten, sondern von Personen-

rechten zu sprechen, die nicht allen Menschen zukommen, Ungeborenen nicht, Kindern im ersten Lebensjahr nicht, schwer Debilen und Altersschwachsinnigen nicht. Man müsste übrigens hinzufügen: Schlafenden auch nicht. Denn Personsein ist nach dieser Theorie ein Zustand und nicht ein Prädikat, das bestimmten Lebewesen aufgrund ihrer Natur zukommt. Schlafende sind nicht in diesem Zustand. Das Verbot, sie zu töten, könnte also nur mit dem Wunsch der Nichtschlafenden begründet werden, in Ruhe einschlafen zu können in der begründeten Erwartung, wieder aufzuwachen. Es kann aber nicht ein Recht des Schlafenden selbst sein. Die Thesen Singers¹⁵ und Hoersters¹⁶ ziehen allerdings nur gewisse Konsequenzen aus einer Vertrags- oder Diskursethik, die alle Verpflichtungen auf der gegenseitigen Anerkennung von Diskursteilnehmern gründet, also Personen, die ihre Interessen selbst artikulieren und deren Befriedigung zur Disposition von Gerechtigkeitserwägungen stellen. Kleine Kinder, Geisteskranke, kommende Generationen waren nie in diesem Sinne Vertragspartner. Wenn sie dennoch Rechtssubjekte sind, dann deshalb, weil sie jener natürlichen Spezies angehören, deren normale erwachsene Exemplare jene Eigenschaften zeigen, in denen sich Personalität offenbart.¹⁷ Es würde zu weit führen, an dieser Stelle zu begründen, warum wir den Begriff der Person so gebrauchen und fortfahren sollten, von Menschenrechten statt von Personenrechten zu sprechen. Das Bundesverfassungsgericht hat das so formuliert: „Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Würde zu. Es ist nicht entscheidend, ob der Träger sich dieser Würde bewusst ist und sie selbst zu wahren weiß“ (BVG 39, 2 ff. /41/). Es gibt schwerwiegende Gründe dafür, dass es dabei bleiben sollte. Nur der Begriff der menschlichen Natur macht den Begriff der Personenwürde operationalisierbar.

Anmerkungen

¹ B. Pascal: *Pensées*, ed. Chevalier (Paris 1954) frg. 230.

² Aristoteles: *Phys.* II, 1; 192 b 13–14.

³ Vgl. Thukydides V, 89; 105.

⁴ Vgl. R. Spaemann: *Glück und Wohlwollen*. Stuttgart 1989.

⁵ Platon: *Rep.* 366 b.

⁶ Vgl. Platon: *Gorg.* 464 c ff.

⁷ Vgl. Platon: *Rep.* 582 a ff.; Kant: *KpV A* 68: „Man muß wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann sein, um sich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorstellung machen zu können.“

⁸ Vgl. Aristoteles: *Eth. Nie.* I, 11.

⁹ Platon: *Gorg.* 505 e.

¹⁰ Vgl. F. Bacon: *De dignitate et augmentis scientiarum* III, 5, in: *The Works of Lord Bacon* (London 1841) Bd. II, 340: „nam causarum finalium inquisitio sterilis est, et, tanquam virgo Deo consecrata, nihil parit.“

¹¹ Vgl. etwa St. Leger: *The 'etiarasi daremus' of Hugo Grotius*. Rom 1962.

¹² J.-J. Rousseau: *Contrat social*, ed. Garnier. Paris 1960, 271.

¹³ G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. Glockner, Bd. VI. Stuttgart ⁴1968, 286; G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*, hrsg. K.-H. Ilting, Bd. I. Stuttgart-Bad Cannstatt 1973–1974, 239.

¹⁴ Aristoteles: *Eth. Nic.* VI, 2; 1139 a 32–33, 1139 b 4–5.

¹⁵ P. Singer: *Praktische Ethik*. Stuttgart 1984; bes. Kap. 4.

¹⁶ Vgl. dazu meine Auseinandersetzung in: *Sind alle Menschen Personen? Über neue philosophische Rechtfertigungen der Lebensvernichtung*, in: J.-P. Stössel: *Tüchtig oder tot. Die Entsorgung des Leidens*. Freiburg i.Br. 1991, 133–147; bes. 135, 144.

¹⁷ Ähnlich D. Wiggins in: *Sameness and Substance*. Oxford 1980, 188: „... a person is any animal the physical make-up of whose species constitutes the species' typical members thinking intelligent beings ...“