



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 Ertengen, auf einer Unkenntnis der Tatsache, dass über Recht und Unrecht der Breitengrad entscheidet, wie Pascal schrieb. 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 stützig 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 Masstab gäbe, der es erlauben würde, kulturelle Wandel zu beurteilen, Verbesserungen von Verschlechterungen, bessere Sitten von schlechteren zu unterscheiden. Einen solchen kulturübergreifenden Masstab fanden sie im Begriff der Physis. Physis ist nach der Definition des Aristoteles der Anfang von Ruhe und Bewegung in einem Ding. 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 Handlungen 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 ist die Gemeinschaft, 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. 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 maximale



Wohlbefinden. Daraus ergab sich zwar eine Individualethik, aber keine Rechtslehre. Die Individualethik ist die des hedonistischen Kalküls. In ihm geht zweifellos der Begriff des den 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. 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 darüberhinausgehende 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 erwischt lässt.

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 usf. Lust ist sozusagen nur 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. Dies zu tun ist allerdings destruktiv.

Für Platon ist es 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. 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 - 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 sämtliche gescheitert sind. Ob er allerdings glücklich genannt werden darf, wenn es sich umgekehrt verhält, darüber ist Aristoteles im Zweifel. 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". 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, wie dem platonischen Dialog, 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. 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*. 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's others' 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 ergriffen hat". Das Wort "Natur" steht hier für das, was Rousseau auch "la nature de chose" und was der Jurist die "Natur der Sache", also deren innere Logik nennt. Hegel hat zwar einen berühmten Aufsatz über Naturrecht geschrieben, aber darin 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.

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 über andere 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 Rechtssprechung 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 existenzielle 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 Bereitschaft sind, dass sie ohne Normalität auskommen, da sie 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 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 sämtliche im Kindesalter gestorben. Für den Entzug des Sorgerechts für Kinder gibt es daher jenseits der kulturspezifischen minima, mit Bezug auf die ein liberaler Staat sehr liberal sein sollte, anthropologisch invariante Rechtfertigungskriterien. Es sind genau diejenigen, die wir "natürlich" nennen. Ich nenne ein letztes Beispiel, das für die medizinische Ethik von Bedeutung ist und es vermutlich sehr bald auch für eine Reform des Gesetzes über unterlassene Hilfeleistung werden muss. Die Methoden künstlicher Lebensverlängerung sind inzwischen so perfektioniert, dass die Maxime ärztlichen Handelns, immer alles zu tun, um Leben zu erhalten, nicht mehr in Kraft bleiben kann. Denn diese Maxime betrügt immer mehr Menschen um das, was doch Teil eines menschenwürdigen Lebens ist: ein menschenwürdiges Sterben. Und es ist kein Zufall, dass gleichzeitig mit den extremen Formen der Lebensverlängerung der Ruf nach gewaltsamer Beendigung des Lebens, nach Euthanasie laut wird. Beiden gemeinsam ist, dass sie den Menschen nicht mehr eines natürlichen Todes sterben lassen. Ja dieser Begriff selbst droht abhanden zu kommen. Das Argument lautet: es gibt keinen Unterschied zwischen irgend einer Unterlassung, in deren Folge ein Mensch stirbt und dessen aktiver Tötung. Es macht keinen Unterschied - so argument z. B. Prof. Meggle - ob eine Mutter ihr Kind verhungern lässt oder mit einem Kissen erstickt. Da man aber angesichts der wachsenden Möglichkeiten Leben zu verlängern, irgend wann einmal den Einsatz dieser Mittel unterlassen, die Herz-Lunge-Maschine abstellen muss, so ist nicht einzusehen, warum man nicht auch eine tödliche Spritze geben darf.

Tatsächlich steht und fällt der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen, zwischen Handeln und Unterlassen, der uns intuitiv als so wichtig erscheint, mit dem Begriff des Normalen, dessen "harter Kern", wie ich sagte, der des Natürlichen ist. Einem Baby nichts zu trinken zu geben, heisst in der Tat: es töten. Aber wenn ich - alt und gebrechlich - darum bitte, mich mit einer Chemotherapie zu verschonen, dann heisst das nicht, dass ich darum bitte, mich zu töten. Warum nicht? Weil es zur Natur des Menschen, zu der ökologischen Nische, in der er angesiedelt ist, gehört, dass er, um zu leben, trinken muss und dass Kinder bis zu einem bestimmten Alter von selbst zu trinken beginnen, wenn man ihnen zu trinken gibt. "Von selbst", das heisst: physei. Und so schulden wir auch einem Schwerkranken oder Schwerstbehinderten das, wonach seine Natur verlangt. Die Medizin hat die Aufgabe, der Natur, wo sie geschwächt oder defekt ist, in diesem Verlangen zu Hilfe zu kommen. Heute ist sie dagegen im Stande, ein von sich aus erlöschendes Leben durch Prothesen sozusagen zum Weiterleben zu zwingen. Dies zu unterlassen heisst eben gerade nicht "töten". Gewiss ist die Grenze nicht scharf. Und sie wird noch unschärfer durch einen über das Natürliche hinausgehenden Begriff der Normalität. Bestimmte Hilfestellungen, ein bestimmter medizinischer und technischer Aufwand ist in einer Zivilisation normal. Ein darüberhinausgehender geht über das Normale hinaus. Hinsichtlich dieses extremen Aufwands ist nocheinmal eine zusätzliche Abwägung erforderlich, die dazu führen kann, ganze Bevölkerungsgruppen aus ökonomischen Erwägungen diesen Aufwand zu versagen. Sogar Geld spielt hier insofern eine Rolle, als man sich diesen extremen Aufwand immer wird kaufen können.

Es ist wichtig, sich dies klar zu machen. Denn wenn wir "unterlassene Hilfeleistung" als Unterlassung des technisch Möglichen definieren und mit Tötung gleichsetzen, öffnen wir, angesichts der wachsenden Notwendigkeit solcher Unterlassungen der wirklichen Tötung Tür und Tor, da sie mit jener gleichgesetzt

wird. Nur die Anerkennung einer für alles Leben konstitutiven Normalität erlaubt es uns, den Unterschied von Töten und menschenwürdigem Sterbenlassen aufrecht zu erhalten, einen Unterschied, der für die Humanität unserer Zivilisation immer wichtiger wird.

Natur ist jene basale Normalität, die - im Unterschied zu der kulturspezifischen - nicht nur faktisch sondern prinzipiell der diskursiven Problematisierung entzogen ist. Das bezieht sich 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 nichthinterfragbare 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 können 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.

Ich möchte drei Thesen vertreten, die zwar, wie alle wahren philosophischen Sätze, letzten Endes trivial sind, aber deren



Wahrheit gleichwohl überall dort übersehen wird, wo man glaubt, auf den Begriff des Natürlichen in normativen Zusammenhängen verzichten zu können.

1. Personen können nur respektiert werden, in dem ihnen eine Sphäre innerhalb der materiellen Welt als die ihnen zugehörige eingeräumt wird. Das Sein von Personen ist das Haben einer solchen Sphäre. Worin sie 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, in dem 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 zu 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 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 nur 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 Unterscheid 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 unverständlich. Warum sollten wir auf Fakten so oder anders reagieren? Warum sollen 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. 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 sektoriellen 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 Gegen Gründe kein Ende ist. Ohne Gegen Grund ist aber der Trieb ein ausreichender Handlungsgrund. Allen Handlungen liegt, so sagt Aristoteles, eine *Orexis* zugrunde, zu der die Vernunft dann hinzukommt. 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. Im letzten Punkt muss ich mich kurz fassen. Er ist neuerdings durch den Vorschlag akut geworden, J. Locke folgend, Menschsein und Personsein zu trennen und nicht mehr von Menschenrechten sondern von Personenrechten zu sprechen, die nicht allen Menschen zukommen, Ungeborenen nicht, Kindern im ersten Lebensjahr nicht, schwer Deblen und Alterschwachsinnigen 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, kann 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 These Singers und Hoersters 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 Rechts-

subjekte sind, dann deshalb, weil sie jener natürlichen Spezies angehören, deren normale erwachsene Exemplare jene Eigenschaften zeigen, denen sich Persönlichkeit offenbart. Es würde zu weit führen, an dieser Stelle zu begründen, warum wir den Begriff der Person so gebrauchen und fortfahren sollen, 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 Personwürde operationalisierbar.