

### Lösungsskizze Prüfung Rechtsphilosophie (Bachelor) vom 22. Juni 2023

Stefano Statunato

**Vorbemerkungen:** Die nachfolgende Lösungsskizze stellt ein Muster für die Bearbeitung der Prüfung dar. Selbstverständlich konnten die Fragen aber auch in abweichender Weise richtig beantwortet werden, insbesondere wurde nicht erwartet, dass – wie in der Lösungsskizze – zweimal oder sogar noch häufiger auf epistemologische Fragen eingegangen wurde. Inhaltlich richtete sich die Bewertung danach, zu welchem Grad die wesentlichen, von der Vorlesung abgedeckten und für die Frage relevanten Positionen oder Argumente erwähnt, klar und präzise rekonstruiert, soweit geboten in ihrem Kontext verortet und zueinander in Beziehung gesetzt worden sind. Eigene, selbstständige Argumente, erläuternde Beispiele und Stellungnahmen wurden, wo angebracht, besonders positiv bewertet. Neben inhaltlichen Aspekten wurden auch Form und Ausdruck Ihrer Antworten berücksichtigt. Positiv bewertet haben wir namentlich sprachlich korrekt und pointiert formulierte Gedankengänge, sowie eine zusammenhängende, einleuchtend respektive überzeugend strukturierte Darstellung. Wichtig war, auf die gestellten Fragen einzugehen. Wiedergabe von Wissen, nach dem nicht gefragt wurde, war zu vermeiden.

1. In rechtspolitischen Debatten begegnet man dem Argument, dass der Rechtsstaat nicht mit den gleichen Mitteln wie seine Gegner kämpfen darf. Dies wird z.B. als Argument gegen Folter verwendet, auch wenn sie präventiv der Abwehr von Rechtsgutsverletzungen dienen soll.

Welchen rechtsphilosophischen Gehalt hat diese These? Warum soll der Rechtsstaat das Übel von Rechtsgutsverletzungen lieber hinnehmen als selbst Rechtsgüter zu verletzen? Nennen Sie eine berühmte These aus der Ideengeschichte, die für diese Debatte sehr wichtig ist und nehmen Sie zur Problematik Stellung. (20%)

Anknüpfungspunkt bildet die berühmte These von Sokrates, wonach es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, wobei beides ein Übel darstelle. Gerade in ihrer Anwendung auf Extrembeispiele wird klar, von welcher Tragweite die durch diese These aufgeworfenen Fragen sind. Man nehme etwa das Beispiel eines drohenden Terroranschlags: Wäre es nicht legitim, in entsprechenden Situationen zu versuchen, mittels Folterung eines im Vorfeld festgenommenen, mutmasslichen Drahtziehers dieser potenziell geplanten Anschläge – und damit: durch Verletzung des etwa auch in der EMRK verankerten, absoluten Folterverbots – diese Anschläge zu verhindern? Wäre das Zufügen dieses Leids zum Zwecke der Gewinnung einschlägiger Informationen nicht ein vergleichsweise geringer Preis, wenn dadurch vielleicht hunderte Leben gerettet werden könnten? Sind die durch jene Handlung potenziell erlangten

Vorteile nicht von einem solchen Gewicht, dass zur Erreichung jenes Zwecks jedes Mittel als legitim erscheinen muss? Rechtfertigt das erwartbare Leid nicht jede Massnahme – legal oder illegal –, welche dieses Leid vielleicht zu verhindern vermag?

Sokrates versucht gar nicht erst, das durch Verzicht auf das Begehen von Unrecht erfahrene Leid abzustreiten – schliesslich bilde auch dieses zweifellos ein Übel. Gleichzeitig zieht er – nachvollziehbarerweise – auch nicht in Zweifel, dass das Begehen von Unrecht teils mit erheblichen Vorteilen einhergehen kann: Beispielsweise können Verstösse gegen das Völkerstrafrecht die eigene Position im Krieg u.U. wesentlich verbessern und der eigenen Bevölkerung vielleicht weiteres Leid ersparen. Der eigentliche Gehalt seiner These erschliesst sich allerdings erst im Kontext seiner Überlegungen zu den Bedingungen eines guten Lebens: Das Begehen von Unrecht, von einer moralisch verwerflichen Handlung, gehe mit Gewissensbissen einher, welche die Erreichung des erstrebten Glücks eines gelungenen Lebens gerade verhindern würden. Die Früchte eines auf diesem Wege erreichten Vorteils würden demnach ungeniessbar. Moralisches Handeln wird vor diesem Hintergrund also als etwas existenziell Wichtiges, als ein Kernbestandteil der Eudämonie verstanden, als Bedingung eines guten, gelungenen Lebens. Dabei ist insbesondere auch daran zu erinnern, dass diese These – wie angedeutet – keineswegs nur in den Höhen abstrakter theoretischer Überlegungen von Belang ist. Ihr Gewicht zeigt sich gerade für Individuen, die vor einer Entscheidung oder Handlung stehen: Schliesslich müssen genannte Handlungen – z.B. das Foltern – immer von einer bestimmten Person ausgeführt werden, Entscheidungen, ob ein Kriegsverbrechen begangen wird oder nicht, müssen von spezifischen Individuen getroffen werden, ob Unrecht getan wird oder nicht, liegt in der Verantwortung von mit einem Gewissen ausgestatteten Menschen. Das Ganze hat demnach eine zutiefst persönliche Dimension. Dies sollte insbesondere nicht in Debatten vergessen werden, in welchen z.B. die Rede von einer konkret infragestehenden, staatlichen Handlung oder Massnahme ist: jemand, konkrete Individuen, müssen darüber entscheiden und diese ausführen.

Die genannten Aspekte sind demnach gerade auch mit Blick auf das Recht von erheblicher Relevanz. Sie illustrieren, weshalb eine *gerechte* Rechtsordnung, d.h. eine Rechtsordnung, die moralische Prinzipien spiegelt, von grossem Wert ist. Eine gerechte Rechtsordnung kann einen wesentlichen Beitrag zur Wahrung einer gewissen moralischen Integrität leisten, indem sie Individuen nicht dazu zwingt, durch die Befolgung von in moralischer Hinsicht verwerflich erscheinenden Normen Handlungen zu begehen, die einem gelungenen Leben im Weg stehen könnten. Anders ausgedrückt kann also auch das Einhalten einer moralische Prinzipien spiegelnden Rechtsordnung ein wesentlicher Teil des Führens eines gelungenen Lebens sein.

Die Plausibilität der infragestehenden sokratischen These kann aber vielleicht noch dahingehend bezweifelt werden, als dass es wohl auch Situationen geben könnte, in welchen ein Verzichten auf das

Begehen von Unrecht mit demmassen grossem Leid verbunden wäre, dass es nicht zumutbar erscheint. Man denke nur etwa an das Schicksal von Sokrates selbst, der das Festhalten an seiner Einsicht mit dem vielleicht höchsten Preis – dem Verlust des eigenen Lebens – bezahlte, indem er die Möglichkeit der Flucht ausschlug. Gerade das absolute Folterverbot illustriert allerdings, dass unser Recht in diesem Zusammenhang auch die Möglichkeit eines Ertragens von sehr grossem Leid in Kauf nehmen will, der Wahrung der eigenen moralischen Integrität demnach bewusst sehr grosses Gewicht beimisst. Darüber hinaus kann man auch mit guten Gründen bezweifeln, dass moralisches Handeln in jedem Falle zum Glück führe, ja vielleicht sogar eine Garantie für ein gutes, gelungenes Leben sein könne. Einerseits dürfte klar sein, dass moralisches Handeln auch mit schrecklichen persönlichen Konsequenzen verbunden sein kann. Damit einhergehend sollte man sich auch vor der Behauptung hüten, moralisches Handeln sei hinsichtlich des Ziels eines gelungenen Lebens der einzige relevante Faktor – hier spielt offensichtlich noch anderes eine wesentliche Rolle. Vor diesem Hintergrund erscheint möglicherweise Kants Idee einer durch moralisches Handeln erreichbaren Würdigkeit zur Glückseligkeit überzeugender, da das gute Leben dadurch nicht mehr als quasi erwartbare Konsequenz moralischen Handelns aufgefasst wird, letzteres aber dennoch – und mit guten Gründen – als unerlässliche Bedingung für ersteres gesehen wird, ohne dabei der Illusion zu verfallen, dass moralisches Handeln stets zu einem guten, gelungenen Leben führen wird.

2. In Brasilien leben nach neueren Schätzungen etwa 80 isolierte Völker (uncontacted peoples), also menschliche Gemeinschaften, die keinen Kontakt mit der modernen Zivilisation pflegen.

Welche rechtsphilosophischen Argumente sprechen aus Ihrer Sicht dafür, welche dagegen, dass diese Menschen grundlegende Rechte haben, z.B. das Recht auf Leben, obwohl sie von modernen Menschenrechtssystemen nichts wissen und einen anderen kulturellen Hintergrund haben als z.B. Studierende in Zürich? (25%)

Die Idee, dass Menschenrechte nicht erst durch positives Recht geschaffen, sondern durch Verfassungen etc. anerkannt wurden und dadurch auch aufgrund ihrer ethischen Begründung *unabhängig* von ebensolcher Positivierung gelten sollen, ist nach wie vor umstritten, wird so aber explizit etwa in der Präambel der Universal Declaration of Human Rights von 1948 übernommen, welche von einer Anerkennung der ihnen innewohnenden Würde und der gleichen und unveräusserlichen Rechte *aller Mitglieder der menschlichen Familie* spricht. Damit wird auch mit Blick auf das Beispiel der uncontacted peoples ein starker Hinweis auf eine mögliche Argumentationslinie gegeben, welche für die Annahme der Existenz der Menschenrechte von Angehörigen isolierter Völker sprechen könnte.

Zentraler Anknüpfungspunkt bildet das Menschsein. Menschenrechte stehen Individuen dieser Ansicht nach allein aufgrund des Menschseins zu. Die konkreten, jene Schlussfolgerungen fundierenden Überlegungen haben viele ideengeschichtliche Vorläufer. Mit Blick auf die isolierten Völker Brasiliens scheinen sich aber gerade die naturrechtlichen Reflexionen der spanischen Spätscholastiker hinsichtlich der sich im Zuge der Conquista nach und nach stellenden Frage nach den Rechten der Ureinwohner Amerikas als mögliche Orientierungslinien anzubieten, insbesondere auch deshalb, weil zahlreiche Überschneidungen zwischen den Schutzbereichen heutiger Menschenrechte und jener damaligen als Naturrechte aufgefassten Rechte bestehen. [Hier konnte in angemessener Masse auch noch näher bzw. in grundsätzlicherer Weise auf den Begriff des Naturrechts und einschlägige Vertreter der Naturrechtstradition eingegangen werden] Ein entscheidender Bestandteil der Überlegungen der Spätscholastiker bildete deren Auseinandersetzung mit anthropologischen Annahmen: Francisco de Vitoria konnte zwischen den Spaniern und den Indigenen keinen normativ relevanten Unterschied erkennen, auch letztere würden die seiner Ansicht nach speziesspezifischen Eigenschaften von Menschen teilen, mit der Folge, dass auch sie – aufgrund des geteilten Menschseins – als Trägerinnen und Träger natürlicher, seiner Ansicht nach auch für Nichtchristen geltenden Rechte anzusehen seien, mit entsprechenden Konsequenzen für den Umgang der Konquistadoren mit den Ureinwohnern, deren Leben, Eigentum und anderen Gütern. Mögliche Einwände gegen die Anerkennung der Rechte der Indigenen – insbesondere, dass die Ureinwohner keine Rechte haben könnten, weil sie Sünder, Ungläubige, Verrückte oder Unzurechnungsfähige seien – verwirft er: Auch Sünder – die ebenfalls Ebenbild Gottes seien und um ihrer selbst willen existierten – Ungläubige, Verrückte und Unzurechnungsfähige hätten Rechte, wobei Indigene weder als verrückt noch als unzurechnungsfähig anzusehen seien.

Zu vergleichbaren Schlüssen gelangten auch Francisco Suarez und Bartolomé de Las Casas: Letzterer verurteilte die von den Apologeten der Conquista mit der propagierten Annahme einer natürlichen Sklavenexistenz der Indigenen verteidigte, brutale und unmenschliche Behandlung der nicht als Menschen im vollen Sinne erachteten Ureinwohner. Dabei argumentierte er insbesondere auch durch Verweis auf deren natürliche Rechte, welche ihnen deshalb zustünden, weil – entgegen den Ansichten von Sepúlveda und weiteren – auch sie offensichtlich als nach dem Ebenbild Gottes geschaffene Menschen anzusehen seien, als vernunftbegabte, die Freiheit als kostbarstes und höchstes Gut liebende Lebewesen mit Verstand, Willen, Entscheidungsfreiheit, fünf äusseren und vier inneren Sinnen. Las Casas leitete aus diesen anthropologischen Annahmen konkrete rechtliche Folgen ab, etwa Rechte auf Freiheit und politische Selbstbestimmung, was aus seiner Sicht wiederum gegen die Legitimität einer spanischen Herrschaft sprach.

Gerade jene bei den spanischen Spätscholastikern auffindbare Vorstellung einer alle Kulturen transzendierenden Einheit der Spezies Mensch und dessen existenziellen Erfahrungen dürfte mit Blick

auf das Beispiel der isolierten Völker Brasiliens von grossem Nutzen sein: Die Überlegungen jener Denker legen in überzeugender Weise dar, dass es bei der Frage, wer als Mensch zählt und wer nicht – und damit: wer Rechte hat und wer nicht –, um grundlegende, fundamentale Eigenschaften des Menschseins gehen muss, nicht etwa um Aspekte, die vielleicht tatsächlich etwa von Kultur zu Kultur, vielleicht teils sogar von Land zu Land leicht variieren, in normativer Hinsicht aber sicherlich nicht von Relevanz sind: Nur weil sie beispielsweise im Regenwald leben, eine uns fremd erscheinende Ernährung präferieren, sich anders kleiden, sich nicht für Fussball interessieren und auf Internetanschluss und Fernsehen verzichten wird aus Menschen nicht eine andere Spezies mit weniger Rechten. Auch das fehlende Wissen hinsichtlich moderner Menschenrechtssysteme oder das Faktum der frei gewählten Isoliertheit reicht sicherlich nicht, um Individuen den Status als Menschen – und damit auch: den Status als Trägerinnen und Träger von subjektiven Rechten – abzusprechen. Relevant sind hingegen Eigenschaften jener Art, wie sie etwa bereits Las Casas partiell hervorgehoben hat: Ein grundlegendes, alle Menschen einendes Freiheitsbedürfnis und ein damit einhergehendes Leiden unter Unterdrückung, ein gewisser Sinn für Gerechtigkeit usw. Auch die indigenen Bewohner im Regenwald Amazoniens haben sich gegen die durch das Handeln der Regierung Bolsonaro beförderte Zerstörung ihres Lebensraums und die Beraubung ihrer Freiheit und ihres Eigentums zur Wehr gesetzt – etwas, dass sie im Lichte der Geschichte mit zahlreichen anderen Menschen eint, deren ähnliche Reaktion auf radikale Bedrohungen entsprechender Güter darauf verweist, dass sich mit Blick auf unsere Spezies tatsächlich eine gewisse Einheit der existentiellen Erfahrungen festhalten lässt, und zentrale Merkmale und Eigenschaften geteilt werden, die alle Zeiten und Kulturen transzendieren und folglich als Ausgangspunkt gewählt werden sollten, wenn es darum geht, zu definieren, wer als Mensch zählt und folglich Rechte haben sollte. Entsprechende Annahmen liegen insbesondere auch der erwähnten Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zugrunde. Wieso also sollten sich uncontacted peoples nicht auch auf die Menschenrechte berufen können, wenn sie bspw. Gerechtigkeit, Freiheit und Autonomie doch in gleichem Ausmass begehren wie etwa die Menschen im Iran oder in London? Denn dass als in normativ relevanten Aspekten gleich anerkannte Menschen Rechte haben sollten, scheint selbst den Verfechtern radikaler Diskriminierung von Gruppen oder Individuen häufig klar gewesen zu sein: Nicht ohne Grund stützten sie ihre Vorhaben regelmässig auf Behauptungen, welche den zu diskriminierenden Menschen gerade jenes gleiche Menschsein abzusprechen versuchten, um sie stattdessen zu einer Art ungleicher Unterkategorie von Menschen herabzuwürdigen oder auch mit Tieren gleichzusetzen, welche ihrerseits dann – zumindest der Idee nach – nicht mehr als Menschen im dargelegten Sinne, als Subjekte mit entsprechenden Rechten behandelt werden mussten.

Moderne Gegenargumente könnten sich u.a. vor allem auch aus der Auseinandersetzung mit nach wie vor umstrittenen Fragen der Erkenntnistheorie ergeben. [Hier konnte bei guter Argumentation sicherlich auch auf andere Formen der Kritik eingegangen werden] Vertreter des Non-Kognitivismus dürften mit

ihrer Ansicht, dass moralische Einsichten keiner objektiven Erkenntnis zugänglich seien, in aller Regel einer relativistischen Position zugeneigt sein und sich demnach auf den Standpunkt stellen, dass das moralisch Gute gerade kontingent sei, d.h. z.B. von der jeweiligen Kultur abhängen. Das teils fehlende Wissen von uncontacted peoples hinsichtlich moderner Menschenrechtssysteme könnte aus dieser Sicht etwa auch so interpretiert werden, dass entsprechende, sich in den Menschenrechten manifestierende Einsichten dieser Kultur gänzlich fremd seien, ihr also nicht entsprechen, da die dort lebenden Individuen aufgrund ihrer kulturellen Prägung womöglich auf gänzlich andere, nicht mit der Menschenrechtsidee vereinbare Werturteile gekommen seien. Diese Kritik mündet dann häufig gar im – etwa mit Blick auf die Genese der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zweifellos auch historisch falschen – Vorwurf des Kulturimperialismus, welcher nicht zuletzt auch aufgrund jener evidenten Kontingenz moralischer Normen und Werte zu verurteilen sei. Ausgehend von dieser Haltung müsste das als moralisch richtig Aufgefasste also durch die jeweilige Kultur selbst definiert werden, mit der Folge, dass entsprechende Normen und Werte aufgrund ihrer kulturspezifischen Art gegen Kritik durch «fremde» Kulturen geschützt wären. Soll das Anerkennen der Rechte von uncontacted peoples demnach zu einer inner-brasilianischen Angelegenheit, die Anerkennung der Rechte der muslimischen Minderheiten in Indien und China zu einer exklusiven Angelegenheit ebenjener Staaten werden? Und welche Kultur zählt? Jene der uncontacted peoples oder jene von der jeweiligen brasilianischen Regierung als vorzugswürdig erachtete?

Abgesehen davon, dass jedes auf «Kultur» verweisende Argument mit grössten Schwierigkeiten einhergeht, nicht zuletzt auch deshalb, da eine Kultur niemals etwas für alle Zeiten Fixiertes ist, sondern sich stetig – angetrieben von Einsichten der Individuen – im Wandel befindet, spricht gerade auch im Lichte der vorherigen Ausführungen mehr für eine sich vom Non-Kognitivismus und Relativismus abwendende Ansicht: Vertreter des Kognitivismus stellen sich auf den Standpunkt, dass moralische Einsichten Gegenstand objektiver Einsichten sein können und tendieren folglich eher zu universalistischen Positionen und damit zur Ansicht, dass ebenjene objektiv als wahr erkennbaren Einsichten mit gutem Grund universale Geltung beanspruchen können. Die Idee, dass entsprechende Einsichten im Rahmen der Grenzen menschlicher Erkenntniskraft möglich sein müssen, findet in der dargelegten, wohl alle Völker und Kulturen transzendierenden Abneigung von Menschen gegenüber Zuständen der Unfreiheit und Ungerechtigkeit und in den daraus resultierenden, von Brasilien, über China bis hin nach Indien und Iran feststellbaren Widerständigkeit gegenüber besagten Zuständen eine wesentliche Stütze: Jene Widerständigkeit bildet das Resultat eines für alle Menschen nachvollziehbaren Reflexionsprozesses: Die Zerstörung des eigenen Lebensraums, der Angriff auf die eigene Freiheit dürfte auch von uncontacted peoples als Angriff auf ein hohes Gut empfunden werden, welcher sich nicht rechtfertigen lässt. Die damit einhergehende Forderung nach Freiheit, nach Gerechtigkeit ist das Produkt einer moralischen Einsicht, die ihrem Gehalt nach universell nachvollziehbar ist, auch ohne

expliziten Verweis auf einschlägige Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte oder einer Verfassung. Die zu diesem wehrhaften Verhalten führenden Einsichten basieren auf Gründen, die gerade nicht nur den Mitgliedern ebenjener Kultur als überzeugend erscheinen dürften. Wenn sich uncontacted peoples demnach für die Wahrung ihres eigenen Lebensraums, ihrer Lebensweise und ihrer Freiheit einsetzen, so basieren diese Handlungen nicht auf uns gänzlich rätselhaft erscheinenden Überlegungen, sondern auf auch uns und unserer Vernunft zugänglichen moralischen Einsichten. Folglich besteht auch unabhängig von vielleicht nicht vorhandenem Wissen seitens von uncontacted peoples hinsichtlich der ihnen durch die einschlägigen Normen garantierten Menschenrechte kein Grund dazu, ihnen das Recht auf Menschenrechte auf der Grundlage wenig plausibel erscheinender relativistischer Argumentationslinien abzuspochen. Im Lichte dieser Überlegungen dürfte es viel eher gerade ein Gebot der Gerechtigkeit darstellen, jenen in normativ relevanten Aspekten als gleich und gleichwertig zu erachtenden Menschen dieselben Rechte zu gewähren, wie allen anderen auch.

Zu bedenken ist weiter, dass die Trägerschaft von Rechten nicht vom Bewusstsein der Träger eines Rechts abhängt, dass sie diese Rechte geniessen. Dass ein Kind Menschenrechte besitzt, ist unstrittig, auch wenn dieses Kind noch nicht weiss, was ein Menschenrecht ist.

3. Warum haben Frauen aus Humes Sicht gewisse Rechte? Was halten Sie von seinen Argumenten? (20%)

Die Frage bezieht sich auf Humes Reflexionen hinsichtlich des Umgangs mit schwächeren Wesen, welche aufgrund ihrer Natur nicht dazu in der Lage seien, Männern gegenüber Widerstand zu leisten, diesen demnach sowohl in geistiger als auch in körperlicher Hinsicht unterlegen seien. Hume stellt sich auf den Standpunkt, dass man sich Schwächeren gegenüber nicht einfach alles erlauben dürfe. Aus der dargelegten, radikalen Unterlegenheit und der daraus folgenden Wehrlosigkeit zieht er die normative Konsequenz, dass man in entsprechenden Fällen an die «laws of humanity» gebunden bleiben solle, welche einem dazu verpflichten würden, ebenjene Wesen mit Nachsicht, also schonend zu behandeln, allerdings ohne diese Haltung etwa als ein Gebot der Gerechtigkeit zu erachten und ohne diesen Wesen dadurch implizit irgendwelche Rechte zu attestieren. Da im Verhältnis zu jenen Kreaturen keine Gleichheit gegeben sei, müsse der Umgang mit ihnen grundsätzlich auf Befehl (Überlegene) und Gehorsam (Unterlegene) basieren. Die Unterlegenen stünden folglich ganz in der Abhängigkeit von der Erlaubnis, der Barmherzigkeit, der Güte der Überlegenen.

Die grundsätzlich in vielerlei Hinsicht ebenfalls als vergleichsweise unterlegen zu erachtenden Frauen hätten allerdings eine spezifische Waffe, konkret: ihre Lieblichkeit, ihren Charme, welche es ihnen bis

zu einem gewissen Grad erlauben würde, Gleichheit herzustellen. Sie seien – im Gegensatz zu anderen Wesen – demnach in der Lage, den Männern gegenüber eine Art Widerstand zu leisten, sie unter Druck zu setzen, weshalb ihnen gleiche Rechte zu gewähren seien. Man könne Frauen also nicht mehr als wehrlos im dargelegten Sinne erachten, entsprechend liesse sich auch jenes zuvor erläuterte Prinzip nicht auf sie anwenden.

Vor diesem Hintergrund wird klar, dass Macht für Hume ein entscheidendes Kriterium dafür bildet, wer Rechte haben soll und wer nicht. Wer sich wehren kann, wer Widerstand leisten und dadurch nicht mehr als im dargelegten Sinne unterlegen erachtet werden kann, soll aufgrund dieser Tatsache Rechte haben. Die zentrale, sich mit Blick auf jene Reflexionen stellende Frage lautet nun, ob es überzeugende Gründe für das Festhalten an ebenjenem Kriterium gibt. Soll nur Rechte haben, wer dazu in der Lage ist, diese durchzusetzen? Sollen nicht gerade auch jene Rechte geltend machen können, die nicht dazu in der Lage sind, sich zu wehren bzw. Widerstand zu leisten?

Gerade etwa die Reflexionen der spanischen Spätscholastiker führten besagte Denker zur überzeugenden Einsicht, dass auch die – zumindest bspw. in militärischer Hinsicht – unterlegenen indigenen Völker Süd- und Mittelamerikas grundlegende Rechte besitzen – und dies unabhängig von jenem Faktum ihrer Unterlegenheit gegenüber den Konquistadoren. Auch z.B. unsere heutige Menschenrechtsordnung impliziert, dass sicherlich nicht die Fähigkeit zur Durchsetzung ebenjener Rechte, die Fähigkeit zum Leisten von Widerstand als zentrales Kriterium für die Entscheidung fungieren kann, wer Rechte haben soll und wer nicht: Das ausschliessliche Anknüpfen an das Menschsein bildet gerade die Basis für eine Kritik von Verhältnissen, in welchen faktische Macht zum entscheidenden Kriterium für die Existenz von Rechten und Pflichten wird und selbiges Menschsein nicht mehr ausreicht, um nicht gänzlich der Erlaubnis, der Barmherzigkeit, der Güte der Überlegenen ausgeliefert bleiben zu müssen. Es muss demnach andere Gründe dafür geben, weshalb Menschen ihrem eigenen Tun selbst dann Grenzen auferlegen, wenn sie selber keinen ernstzunehmenden Widerstand zu befürchten haben – eine Frage, welche sich im Übrigen etwa auch auf das Verhältnis zwischen Staaten übertragen liesse.

Gerechtigkeit scheint also mehr zu sein als – wie von Hume behauptet – bloss etwas, das von Nutzen sein kann, indem es insb. auch befriedend wirkt im Verhältnis zwischen Zweien, die sich gegenseitig gefährlich werden könnten. Menschen sind im Zuge ihrer moralischen Reflexionen immer wieder zum Schluss gekommen, dass gerade Schwächeren ein sich in konkreten Rechten manifestierender Schutz zukommen sollte, Gerechtigkeit umgekehrt also auch mit Pflichten gegenüber Schwächeren einhergehen müsse, wodurch gleichzeitig auch klar wird, dass diese Unterlegenheit – in welcher Hinsicht auch immer – keinen überzeugenden Grund dafür liefert, weshalb man als Schwächerer nicht weiterhin Objekt von Gerechtigkeitsurteilen sein sollte. Hinsichtlich der Frage nach dem Recht auf



gleiche Rechte der Frauen liesse sich vielleicht da anknüpfen, wo die spanischen Spätscholastiker in Bezug auf die Indigenen angeknüpft haben: bei der stark mit Gerechtigkeit verwobenen Gleichheit, bei der Fokussierung auf die in normativer Hinsicht wirklich relevant anmutenden Aspekte geteilten Menschseins, welche die Gleichheit der Rechte als überzeugendste Konsequenz erscheinen lassen. Nicht ohne Grund fundierten die diversen Ausprägungen der Diskriminierung von Frauen regelmässig auf der Annahme von fehlenden Fähigkeiten und Eigenschaften, die die Gleichheit der Geschlechter verneint.

4. Welche Rolle spielt Öffentlichkeit für Kant bei der Begründung der Legitimation des Rechts?  
(15%)

Die einschlägige Grundidee besteht darin, dass Recht nicht mehr dies sein sollte, was es die vorangegangenen Jahrhunderte regelmässig war: etwas grundsätzlich nicht öffentlich Hinterfrag- und Kritisierbares, etwas hinter verschlossenen Türen Entstehendes, durch einige wenige in die konkreten Gründe seiner angeblichen Legitimität Eingeweihte Verfasstes, etwas grundsätzlich gegenüber den Rechtsunterworfenen nicht weiter – d.h. unter Anführung von überzeugenden Argumenten – zu Rechtfertigendes. Kant stellt sich in diesem Zusammenhang auf den Standpunkt, dass Rechtsansprüche, die sich im Auge der Öffentlichkeit nicht verteidigen liessen, auch nicht legitim sein könnten. Die Möglichkeit der Publizität sei essenzielle Eigenschaft eines jeden Rechtsanspruchs, da es ohne sie keine Gerechtigkeit und folglich auch kein Recht geben könne. Jene Fähigkeit zur Publizität wird dadurch zu einem entscheidenden Test für die Legitimität von Rechtsprinzipien. Jene Überlegungen münden in der sog. transzendentalen Formel des öffentlichen Rechts, welche nicht nur als ethisch, sondern auch als juristisch zu betrachten sei: «Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht». Wenn das nicht «lautwerden lassen» der Maxime zur Bedingung für das Verwirklichen der eigenen Absichten werde, wenn sie zum Zwecke ihres Gelingens der Verheimlichung bedürfe, wenn man sich nicht öffentlich zu ihr bekennen könne, ohne dadurch notwendigerweise den Widerstand aller gegen den eigenen Vorsatz zu provozieren, so sei dies ein verlässlicher Indikator der Ungerechtigkeit ebenjener Maxime. Umgekehrt gelte, dass alle Maximen, die gerade der Publizität bedürften, mit Recht und Politik übereinstimmen würden, da die mit ihnen verbundenen Zwecke dann notwendigerweise auch mit «dem allgemeinen Zweck des Publicums (der Glückseligkeit)» im Einklang sowie «mit dem Recht des Publicums in Eintracht» stehen müssten.

Jene Ansicht leuchtet grundsätzlich ein: Der Verdacht des Vorliegens einer zu verschleiernenden Ungerechtigkeit im Falle des Verschweigens der eigenen Maximen erscheint plausibel. Es gibt in der Tat keine guten Gründe dafür, die eigenen Maximen und die damit verbundenen Absichten der Öffentlichkeit gegenüber geheim zu halten, wenn die damit angestrebten Zwecke der Gerechtigkeit und

der Beförderung des allgemeinen Wohls dienen. Umgekehrt dürfte auch Kants Hoffnung berechtigt sein, dass sich durch diese Bedingung der Fähigkeit zur Publizität demnach eine am Ziel der Beförderung der Glückseligkeit des Volkes ausgerichtete Politik und damit auch ein diesem Zweck verpflichtetes Recht befördern liessen, da die Anliegen der dem Recht Unterworfenen durch jene Publizität wohl unausweichlich besser miteinbezogen werden müssen, sofern man erheblichsten Widerstand vermeiden will. Mittelbar führt dies auch dazu, dass die Rechtsunterworfenen dadurch auch als Subjekte aufgefasst werden, die es von der Legitimität einer Norm zu überzeugen gilt, vor denen man sich also als Gesetzgeber zu rechtfertigen hat – ein wesentlicher Unterschied zu Herrschaftsformen, in welchen Individuen zu mittels diverser Formen von Zwang durchgesetztem Gehorsam gegenüber möglicherweise auch radikal ungerechten, dem Ziel der Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit zuwiderlaufenden Gesetzen verpflichtet wurden.

Das Fehlen der Fähigkeit zur Publizität ist damit ein starkes Anzeichen für die Ungerechtigkeit einer Maxime. Gleichzeitig dürfte klar sein, dass umgekehrt die Fähigkeit zur Publizität nicht von vornherein als Garant dafür gesehen werden kann, dass die infragestehenden Maximen tatsächlich auch gerecht sind – ein wesentlicher Aspekt, auf den auch Kant hingewiesen hat. Vernunft und Gerechtigkeit werden auch im Auge der Öffentlichkeit nicht immer siegen. Dies ändert aber nichts daran, dass Publizität die Schaffung von ungerechtem, von willkürlichem Recht in aller Regel erheblich erschweren dürfte. Im Hintergrund steht die optimistische These, dass eine öffentliche Auseinandersetzung im Grossen und Ganzen der Vernünftigkeit der Entscheidungen dienen wird, man den Bürgerinnen und Bürgern also vertrauen könne. Diese Annahme unterliegt auch jeder Demokratie.

5. Trifft es zu, dass die Frauen (und einige Männer) eine echte Einsicht gewonnen hatten, die im 19. Jahrhundert für das Wahlrecht von Frauen eintraten, während sich die Gegner des Frauenwahlrechts täuschten? Oder gibt es in Bezug auf normative Probleme kein «richtig» und «falsch»? (20%)

Grundsätzlich geht es in diesem Zusammenhang primär um die sehr alte erkenntnistheoretische Frage, ob man das Gute und Gerechte erkennen kann, ob diese Gegenstände objektiver Einsicht bilden und entsprechende *normative* Aussagen einen legitimen Wahrheitsanspruch formulieren können. [In diesem Zusammenhang konnte beispielsweise auch – in beschränktem Masse – auf Platon und dessen Ideenlehre oder andere einschlägige Beispiele aus der Ideengeschichte eingegangen werden] Bei nicht-normativen Aussagen wird dies – mit einigen prominenten Ausnahmen – vergleichsweise deutlich weniger oft in Zweifel gezogen. Mit Blick auf normative Aussagen stellen sich gegenwärtig hingegen viele Personen auf den Standpunkt, dass entsprechende Überzeugungen subjektiver Natur seien, wobei

z.B. insbesondere auch die kulturelle Prägung eine Rolle spielen könne. In gewisser Hinsicht erscheint die dadurch implizierte Zurückhaltung grds. als Gewinn, da dadurch – so zumindest ein mögliches Argument – etwa eine gewisse, gerade auch befriedend wirkende Toleranz hinsichtlich anderer, d.h. nicht den eigenen Überzeugungen entsprechenden Ansichten bewahrt werden könne. Unsere alltägliche Praxis scheint allerdings etwas anderes zu illustrieren: Bspw. impliziert jedes Argumentieren im Zusammenhang mit normativen Fragen – was ja gerade in Demokratien die grundlegende Form der politischen Auseinandersetzung bildet – notwendigerweise einen Wahrheitsanspruch. Auch die in unserer Verfassung implizierten Wertungen gehen mit einem Geltungsanspruch einher, der sich kaum mit der Ansicht vereinbaren lässt, dass ebenjene Wertungen rein subjektiver Natur seien. Die strafrechtlichen Sanktionen scheinen ebenfalls vorauszusetzen, dass die dabei zugrundeliegenden, die Sanktionen legitimierenden Überzeugungen wahr und nicht einfach etwa Ausdruck blosser Geschmacksurteile sind – dazu sind die Folgen, die Sanktionen für Menschen haben, zu weitreichend. Die ganze Geschichte ist voller politischer Auseinandersetzungen, die ihren Ursprung in teils konkurrierenden normativen Überzeugungen haben – man denke nur etwa an den dreissigjährigen Krieg. Damit verbunden ist auch die Frage nach der – von diversen Theorien bestrittenen – Möglichkeit von Fortschritt in normativen Fragen, was selbstredend wiederum gewisse Massstäbe zur Beurteilung ebensolcher Fort- oder Rückschritte voraussetzt, d.h. Kriterien, die es uns erlauben, zu beurteilen, ob eine normative Aussage besser oder schlechter ist als die andere.

Auch hinsichtlich des Beispiels des Wahlrechts der Frauen könnte man demnach wohl mit Blick auf die Genese massgeblicher Einsichten davon ausgehen, dass sich darin ein Fortschritt erkennen lässt, d.h. dass die Etablierung des gleichen Wahlrechts gerechtfertigt war. In diesem Zusammenhang dürfte gerade auch der Blick auf die Wissenschaft von Nutzen sein, um hinsichtlich der vorliegenden Thematik ein gewisses Mass an Orientierung zu gewinnen: Die Frage, was Wissenschaft überhaupt ist und worauf unsere Erkenntnisse beruhen, hat viele unterschiedliche Ansichten zutage gefördert, wobei vielfältige Wahrheitskriterien postuliert wurden. [Hier konnte insb. auch näher auf die diversen Theorien eingegangen werden, insb. etwa Korrespondenztheorie] Gerade auch das in diesem Kontext regelmässig thematisierte Problem der Letztbegründung hat viele dazu verleitet, an der Möglichkeit echter, objektiver Einsicht per se zu zweifeln oder normative Aussagen pauschal als blossen Ausdruck von Emotionen oder Gefühlen, von kulturellen Traditionen usw. zu verstehen – allerdings nicht ohne sich dabei selbst wiederum regelmässig in Selbstwidersprüchen und unbeantwortet bleibenden, schwierigen Folgefragen zu verlieren [Hier konnte z.B. auch näher auf die Einwände von Hume etc. eingegangen werden, auch breitere Ausführungen bzgl. Kognitivismus und Non-Kognitivismus oder Kulturrelativismus waren hier möglich, s. dazu bereits oben].

Es scheint grundsätzlich durchaus gewisse Kriterien für die Überzeugungskraft normativer Aussagen zu geben. Man kann mit guten Gründen davon ausgehen, dass für *sämtliche* Erkenntnisprozesse gewisse,

bewährte Vernunftmassstäbe existieren, also auch für normative Einsichten. Das Festhalten an jenen Massstäben impliziert dabei in keiner Weise ein Zurückweisen des Problems der Letztbegründung, im Gegenteil: Absolute, d.h. nicht mehr bezweifelbare Wahrheiten können auch im Lichte dieser Massstäbe gerade nicht postuliert werden. Gleichzeitig kann daraus aber nicht geschlossen werden, dass dies einzig die Flucht ins Gegenteil, d.h. in den radikalen epistemologischen Skeptizismus offenlässt. Es gibt zwar keine letzte Sicherheit, kein absolut verlässliches Wahrheitskriterium, aber es gibt – im Lichte jener Vernunftmassstäbe – besser und schlechter begründete Überzeugungen. Die Möglichkeit der Erkenntnis, des Gewinnens echter Einsichten, kann auch durch Verweis auf das Letztbegründungsproblem nicht ausgeschlossen werden. So wie es keine Garantie für die Richtigkeit postulierter Einsichten gibt, so gibt es auch keine Garantie dafür, dass selbst gut begründete Einsichten notwendigerweise falsch sein müssen. Dasselbe gilt hinsichtlich der Formulierung von Zweifel an Einsichten: es gibt gut begründete sowie auch schlecht begründete Zweifel. Die schlichte – immer bestehende – Möglichkeit des Zweifels ist per se kein Indiz für die Unbegründbarkeit der infrage stehenden Aussage.

Jene Reflexionen lassen sich nun auch auf das Beispiel des Frauenwahlrechts übertragen: Man kann rückblickend feststellen, dass die für dieses Recht eintretenden Individuen eine echte Einsicht gewonnen haben, weil die das Wahlrecht fundierenden Gründe überzeugen. Damit wird kein sich vor Kritik immunisierender, absoluter Wahrheitsanspruch formuliert, aber auch nicht willkürlicher Zweifel kultiviert. Gerade jenes kritisch bleibende Festhalten an gewonnenen Einsichten schützt Demokratien auch vor der Aushöhlung ihres normativen Fundaments: Was gut begründet ist, sollte zählen und nicht etwa mit erkenntnistheoretisch wenig überzeugendem Verweis auf die Kontingenz jeglicher Einsichten vorschnell aufgegeben werden. Die Entrechtung der Frauen auf der Grundlage des Behauptens fehlender Wahrheitsfähigkeit jener zur Einführung des Frauenwahlrechts angeführten Einsichten dürfte heute die wenigsten überzeugen, weil die Gründe, die gegen eine solche Entrechtung sprechen, dermassen überzeugend sind, dass sie nicht unbegründeten Zweifel zum Opfer fallen sollten.