

Vorwort

Alle meine Arbeiten drehen sich um die zentrale Frage der menschlichen Freiheit. Wenn auch jeder Zweig der Wissenschaft selbständig und für sich abgeschlossen ist, hängen nach meiner Überzeugung letztlich alle Wissenschaften und Einzelfächer des menschlichen Handelns zusammen und können in eine "Wissenschaft" von der individuellen Freiheit vereinigt werden.

Um ins einzelne zu gehen: Mein Werk *Man, Economy, and State* (2 Bde., 1962) hatte eine umfassende Untersuchung der Marktwirtschaft zum Gegenstand. Obgleich die Analyse praxeologisch und wertfrei war und keine direkten politischen Schlußfolgerungen gezogen wurden, traten hier die großen Tugenden des freien Marktes und die Übel von Zwangseingriffen in diesen Markt deutlich zum Vorschein. In dem Folgeband *Power and Market* (1970) führte ich die Analyse von *Man, Economy, and State* in mehrere Richtungen fort: (a) eine systematische Analyse der Typen von Regierungseingriffen in die Wirtschaft zeigt die zahlreichen unvorteilhaften Folgen solcher Eingriffe; (b) zum ersten Mal in der modernen Literatur zur politischen Ökonomie wurde modellhaft die Art und Weise skizziert, in der eine vollkommen staatsfreie und daher gänzlich freie (oder anarchische) Marktwirtschaft erfolgreich funktionieren könnte; (c) eine praxeologische und daher immer noch wertfreie Kritik wurde an der mangelnden Sinnhaftigkeit und Folgerichtigkeit verschiedener Typen von ethischen Angriffen auf den freien Markt geübt. Diese Kritik schritt von der reinen Ökonomie zur ethischen Kritik, blieb aber innerhalb der Grenzen der Wertfreiheit und wagte sich somit an keine positive ethische Theorie der individuellen Freiheit. Dennoch war ich mir bewußt, daß letzteres eine Aufgabe von dringendster Notwendigkeit war.

Wie in dem vorliegenden Werk noch deutlich werden wird, glaubte ich niemals daran, daß wertfreie Analysen – wie die der Wirtschaftswissenschaft oder des Utilitarismus – jemals reichen können, um die Sache der Freiheit zu begründen. Die Wirtschaftswissenschaft kann dazu beitragen, einer liberalen Position viele Ausgangsdaten zu verschaffen, doch sie selber kann diese politische Philosophie nicht begründen. Denn politische Urteile sind notwendigerweise Werturteile, und daher muß ein positives ethisches System dargelegt werden, um die politische Philosophie der individuellen Freiheit zu begründen.

Zudem war mir klar, daß sich niemand damit befaßte, diese unerträgliche Lücke zu füllen. Zum einen gab es bis vor kurzem in diesem Jahrhundert eigentlich keine liberalen politischen Philosophen, und selbst im weit liberaleren neunzehnten Jahrhundert legte nur Herbert Spencers großes Werk *Social Statics* (1851) eine echte und systematische Theorie der Freiheit dar. In *For A New Liberty* (1973) war ich zum ersten Mal in der Lage, zumindest die knappen Umrisse meiner Theorie der Freiheit darzustellen und auch die "anarchokapitalistische" politische Lehre weit stichhaltiger zu begründen und zu verteidigen als in *Power and Market*. Doch *For A New Liberty* war eher ein populäres als ein gelehrtes Werk, und es konzentrierte sich hauptsächlich auf die Anwendung der liberalen Lehre auf wichtige soziale und wirt-

schaftliche Problemfelder in der US-amerikanischen Gesellschaft. Die große Notwendigkeit einer systematischen Theorie der Freiheit blieb weiterhin bestehen.

Das vorliegende Werk versucht, diese Lücke zu füllen und eine systematische Ethik der Freiheit darzulegen. Es ist jedoch kein Werk über Ethik an sich, sondern nur über jenes Teilgebiet der Ethik, das sich mit der politischen Philosophie befaßt. Daher versucht es nicht, die Ethik bzw. Ontologie des Naturgesetzes, die der in diesem Buch dargelegten politischen Theorie als Grundlage dient, zu beweisen oder zu begründen. Das Naturgesetz ist von anderen Ethikern treffend vorgetragen und verteidigt worden, und daher werden im einleitenden Teil I nur die Grundgedanken des Naturrechts erläutert, ohne eine umfassende Verteidigung dieser Theorie anzustreben.

Teil II ist der Kern des Werkes, in dem meine Theorie der Freiheit dargelegt wird. Wie bei den besten ökonomischen Abhandlungen steht hier die Analyse einer "Robinson-Welt" am Anfang, nur daß aus Robinsons Handlungen und aus der Lage, in der er sich befindet, keine ökonomischen Begriffe abgeleitet werden. Vielmehr geht es um die Elementarbegriffe einer naturgesetzlichen Moralität – insbesondere um den Begriff der natürlichen Grenzen von Eigentum und um den Begriff des Eigentumsrechts. Diese Begriffe bilden die Grundlage der Freiheit. Das Robinson-Modell versetzt uns in die Lage, das menschliche Handeln in der äußeren Welt zu untersuchen, bevor die mit zwischenmenschlichen Beziehungen einhergehenden Komplikationen in Betracht gezogen werden.

Der Schlüssel zur Theorie der Freiheit ist die Begründung der Rechte an privatem Eigentum, denn die gerechtfertigten Grenzen der freien Betätigung eines jeden Individuums können nur dargelegt werden, wenn dessen Eigentumsrechte untersucht und begründet werden. "Verbrechen" können dann als gewaltsamer Eingriff bzw. als Verletzung des berechtigten Eigentums eines anderen Individuums (einschließlich des Eigentums an seiner eigenen Person) definiert und einwandfrei analysiert werden. Die positive Theorie der Freiheit wird dann eine Analyse dessen, was als Eigentumsrecht und was dementsprechend als Verbrechen angesehen werden kann. Verschiedene schwierige aber lebenswichtige Probleme können dann analysiert werden, darunter die Rechte von Kindern, die richtige Vertragstheorie als eine Theorie der Übertragungen von Eigentumstiteln, die heiklen Fragen der Rechtsdurchsetzung, der Bestrafung und viele andere.

Da Fragen von Eigentum und Verbrechen eigentlich Rechtsfragen sind, legt unsere Theorie der Freiheit notwendig eine ethische Theorie dessen dar, was das Gesetz konkret sein sollte. Wie es einer Naturrechtstheorie angemessen ist, legt sie mithin eine normative Rechtstheorie dar – in unserem Fall eine Theorie des "liberalen Rechts".

Obwohl das vorliegende Buch die allgemeinen Umrisse eines Systems liberalen Rechts begründet, ist es jedoch nur ein Grundriß, ein Prolegomenon für das, was nach meiner Hoffnung ein voll ausgebildetes liberales Gesetzbuch der Zukunft sein wird. Es steht zu hoffen, daß liberale Juristen und Rechtstheoretiker auftauchen werden, um das System des liberalen Rechts im Detail auszuarbeiten; denn ein solches Gesetzbuch wird notwendig sein, damit das, was nach unserer berechtigten Hoff-

nung die liberale Zukunftsgesellschaft sein wird, wirklich erfolgreich funktionieren wird.

Im Mittelpunkt dieses Werkes stehen die positive Ethik der Freiheit und die Umrisse liberalen Rechts. Im Rahmen einer solchen Diskussion ist keine detaillierte Analyse oder Kritik des Staates erforderlich. Teil III legt in aller Kürze meine Sicht auf den Staat als den natürlichen Feind von Freiheit und von wirklichem Recht dar. Teil IV behandelt die wichtigsten modernen Theorien, die eine politische Philosophie der Freiheit zu begründen versuchen: insbesondere jene von Mises, Hayek, Berlin und Nozick. Ich versuche nicht, ihr Werk im Detail zu besprechen. Vielmehr konzentriere ich mich auf die Gründe, aus denen ihre Theorien in meinen Augen das Ziel verfehlen, eine Ideologie der Freiheit zu begründen. Teil V wagt sich schließlich an die eigentliche Pionierarbeit, mit der Darlegung einer Theorie der Strategie des Übergangs vom gegenwärtigen System zu einer Welt der Freiheit zu beginnen. Hier werden auch die Gründe dargelegt, aus denen ich höchst optimistisch hinsichtlich der langfristigen – und selbst der kurzfristigen – Aussichten für das Erreichen des edlen Ideals einer liberalen Gesellschaft insbesondere in den Vereinigten Staaten von Amerika bin.

Danksagungen

Dies ist buchstäblich ein Lebenswerk, denn mein brennendes Interesse am Liberalismus begann in der Kindheit und hat sich seitdem immer mehr verstärkt. Es ist infolgedessen schlichtweg unmöglich, all die Menschen oder Einflüsse, von denen ich lernte und denen ich zutiefst dankbar bin, zu erwähnen und mich ihnen erkenntlich zu zeigen. Vor allem hatte ich das Glück, von zahllosen Diskussionen, vielfältigem Meinungsaustausch und Korrespondenz mit einer großen Zahl ideenreicher und gelehrter Liberaler zu profitieren, von denen alle dazu beitrugen, meine Gedanken und mithin dieses Werk zu formen. Dies wird meine Rechtfertigung sein, nicht jeden einzelnen zu erwähnen und meine Danksagungen auf jene begrenzen müssen, die mir speziell bei diesem Buch halfen.

Als einzige Ausnahme zu dieser Regel möchte ich meine Dankbarkeit gegenüber meinem Vater David Rothbard zum Ausdruck bringen. Bis in meine zwanziger Lebensjahre hinein schien es mir, als sei er der einzige andere Liberale auf der Welt, und daher bin ich besonders dankbar für seinen Zuspruch, seine endlose Geduld und seine Begeisterung. Durch ihn lernte ich zuerst die Grundgedanken der Freiheit kennen, und dann, nachdem ich im Winter 1949/50 zu einem richtigen und konsistenten Liberalen wurde, war er der erste, den ich bekehrte.

Um nun auf das Buch zu sprechen zu kommen, so befand es sich sehr lange in der Bearbeitung und unterlief einige völlige Umgestaltungen. Es begann in den frühen 1960er Jahren in Diskussionen mit Dr. Ivan R. Bierly von der William Volker Stiftung in Burlingame, Kalifornien, mit der Idee, den Liberalen das Naturgesetz und den Konservativen die Freiheit näherzubringen. Dieses Konzept des Buches ist schon vor langem aufgegeben worden und hat sich in die weit kühnere Aufgabe verwandelt, eine systematische Ethik der Freiheit vorzulegen. Auf diesem langen und steinigem Weg ließ mich die Geduld und der Zuspruch von Floyd Arthur ("Baldy") Harper und von Kenneth S. Templeton Jr. – beide ursprünglich von der William Volker Stiftung und dann vom Institute for Humane Studies in Menlo Park, Kalifornien – nie im Stich.

Ich möchte den Organisatoren der Libertarian Scholars Conference in New York City danken und jenen, die bei dieser Gelegenheit Teile dieses Buches kommentiert haben. Ich bin dankbar, daß Randy E. Barnett und John Hagel III es für angebracht hielten, meine Verteidigung verhältnismäßiger Bestrafung in ihr Werk *Assessing the Criminal* aufzunehmen. Der Zeitschrift *Ordo* gilt mein Dank für die Veröffentlichung meiner Kritik an F.A. Hayeks Konzept der Freiheit.

Williamson M. Evers von der Fakultät für politische Wissenschaften an der Universität Stanford hat mir während des Jahres, das ich mit der Arbeit an diesem Buch in Palo Alto, Kalifornien, zubrachte (1975), über alle Maßen geholfen. Ich verdanke ihm anregende Diskussionen über die liberale Theorie und eine Vielzahl hilfreicher Vorschläge. John N. Gray, Dozent am Jesus College in Oxford, und James A. Sadowsky, S.J. von der philosophischen Fakultät der Universität Fordham lasen jeweils das gesamte Manuskript, und ihre freundlichen Kommentare machten mir

großen Mut bei der Erstellung der Endfassung. Dr. David Gordon aus Los Angeles und vom Center for Libertarian Studies las das gesamte Manuskript und gab detaillierte und äußerst hilfreiche Anregungen. Seine Belesenheit und sein philosophischer Scharfsinn inspirieren alle, die ihn kennen. Die Hingabe und die Begeisterung, die Leonard P. Liggio, der heutige Vorsitzende des Institute for Humane Studies, diesem Werk entgegenbrachte, war für seine Veröffentlichung unerlässlich. Ich möchte auch Dr. Louis Spadaro, dem vormaligen Vorsitzenden des Institute for Humane Studies, und George Pearson von der Koch Stiftung und vom Institute danken.

Ich bin der Volker Stiftung und dem Institute for Humane Studies für wiederholte Forschungsbeihilfen verbunden. Besonders dankbar bin ich Charles G. Koch aus Wichita, Kansas, für seine Hingabe an dieses Werk und die Ideale der Freiheit und dafür, daß er es mir ermöglichte, mich im Jahr 1974/75 aus der Lehre zurückzuziehen, um an diesem Buch zu arbeiten.

Trotz meiner enormen Dankbarkeit gegenüber jenen Freunden und Kollegen, die mich beim langen und einsamen Kampf um die Entwicklung des Liberalismus und die Förderung der Sache der Freiheit begleitet haben, kann sie sich nicht mit der unsäglichen Schuld gegenüber meiner Frau Joey messen, die mir seit beinahe dreißig Jahren eine unentwegte Quelle von Unterstützung, Begeisterung, Einsicht und Glück ist.

Murray N. Rothbard
New York City, Mai 1980

I. TEIL

EINFÜHRUNG: DAS NATURGESETZ

1 Naturgesetz und Vernunft

Für Intellektuelle, die sich selbst als “Wissenschaftler” ansehen, ist die Rede von der “menschlichen Natur” häufig ein rotes Tuch. “Der Mensch *hat* keine Natur!” lautet der moderne Kampfruf, und typisch für die Gefühlslage heutiger politischer Philosophen war die Behauptung einer berühmten politischen Theoretikerin vor einigen Jahren auf einer Tagung der *American Political Science Association*, daß “die Natur des Menschen” ein rein theologischer Begriff sei, der aus wissenschaftlichen Diskussionen verbannt werden müsse.¹

Bei dem Streit über das menschliche Wesen und über den weiteren und umstrittenen Begriff des “Naturgesetzes” haben beide Seite wiederholt bekundet, daß Naturgesetz und Theologie unauflöslich ineinander verschlungen seien. Eine Folge war, daß viele Verteidiger des Naturgesetzes zu verstehen gaben, rationale, philosophische Methoden allein *könnten* ein solches Recht *nicht* begründen. Theologischer Glaube sei notwendig, um jenen Begriff zu verteidigen. Dadurch haben sie ihre Sache in wissenschaftlichen oder philosophischen Kreisen stark geschwächt. Hingegen haben die Gegner des Naturgesetzes dieser Argumentation schadenfroh zugestimmt. Da der Glaube an das Übernatürliche für notwendig gehalten werde, um vom Naturgesetz überzeugt zu sein, müsse dieser letztere Begriff aus dem wissenschaftlichen, weltlichen Diskurs entfernt werden und der mystischen Sphäre der Gottesstudien überlassen bleiben. Infolgedessen ist die Idee eines auf Vernunft und rationale Untersuchungen gegründeten Naturgesetzes praktisch verlorengegangen.²

1 Die politische Theoretikerin war Hannah Arendt. Für eine typische Kritik des Naturrechts durch einen Gesetzespositivisten siehe Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, New York, Russell and Russell, 1961, S. 8ff.

2 Und dennoch wird das Naturgesetz in *Black's Law Dictionary* auf eine rein rationalistische und untheologische Weise definiert: “*Jus Naturale*. Das natürliche Gesetz oder auch Naturgesetz; rechtliche bzw. gesetzliche Grundsätze, die durch das Licht der Natur oder durch abstrakte Überlegung zu entdecken sein bzw. von der Natur allen Nationen und Menschen in gleicher Weise gelehrt werden sollen; auch Recht, das alle Menschen und Völker in einem Naturzustand leiten soll, d.h. welches organisierten Regierungen und Gesetzserlassen vorgängig ist.” (3. Aufl., S. 1044) Professor Patterson definiert das Naturgesetz überzeugend und knapp als “Prinzipien des menschlichen Verhaltens, die von der ‚Vernunft‘ in den Grundneigungen der menschlichen Natur entdeckt werden können und die absolut, unwandelbar und von universeller Gültigkeit für alle Zeiten und Orte sind. Dies ist die Grundauffassung des scholastischen Naturrechts [...] und der meisten Naturrechtsphilosophen.” Edwin W. Patterson, *Jurisprudence: Men and Ideas of the Law*, Brooklyn, The Foundation Press, 1953, S. 333.

Wer von einem rational begründeten Naturgesetz überzeugt ist, muß daher mit der Feindschaft beider Lager rechnen: Die eine Gruppe wähnt in dieser Haltung einen Widerstand gegen die Religion, und bei der anderen Gruppe entsteht der Verdacht, daß Gott und Mystizismus durch die Hintertür eingeschmuggelt werden. Zu der ersten Gruppe muß man sagen, daß bei ihr eine extreme augustinische Position ihren Niederschlag findet, der zufolge nicht die Vernunft, sondern der Glaube das einzig gerechtfertigte Werkzeug zur Erforschung des menschlichen Wesens und der dem Menschen angemessenen Ziele ist. Kurz gesagt hat in dieser fideistischen Denktradition die Theologie die Philosophie vollständig verdrängt.³ Die thomistische Tradition war hingegen genau das Gegenteil: Sie behauptete die Unabhängigkeit der Philosophie von der Theologie und verkündete, die menschliche Vernunft sei fähig, zu den physischen und ethischen Gesetzen der Naturordnung vorzudringen und sie zu verstehen. Wenn die Auffassung, daß es eine systematische Ordnung von Naturgesetzen gibt, die der Entdeckung durch die menschliche Vernunft offensteht, *an sich* bereits religionsfeindlich ist, dann waren auch Thomas von Aquin und die späteren Scholastiker sowie der fromme protestantische Jurist Hugo Grotius religionsfeindlich. Kurzum, die Erklärung, daß es eine Naturgesetzordnung gibt, läßt die Frage offen, ob Gott diese Ordnung geschaffen hat oder nicht; und die Behauptung, daß die menschliche Vernunft dazu taugt, die Naturordnung zu entdecken, läßt die Frage offen, ob dem Menschen jene Vernunft von Gott gegeben wurde oder nicht. Zu behaupten, daß es eine Ordnung von Naturgesetzen gibt, die von der menschlichen Vernunft entdeckt werden kann, ist an sich weder religionsfreundlich noch -feindlich.⁴

Da diese Position heutzutage die meisten Menschen verblüfft, sollten wir die thomistische Position ein wenig weiter erkunden. Die Aussage, daß das Naturgesetz absolut unabhängig von der Frage der Existenz Gottes ist, findet sich bei Thomas von Aquin eher stillschweigend als in einer entschiedenen Erklärung. Doch wie so viele Hintergründe des Thomismus wurde sie von Suarez und den anderen glänzenden spanischen Scholastikern des späten 16. Jahrhunderts ans Tageslicht gebracht. Der Jesuit Suarez legte dar, daß sich viele Scholastiker der Position angeschlossen hätten, daß das Naturgesetz der Ethik – das Gesetz von dem, was gut und schlecht für den Menschen ist – nicht von Gottes Willen abhängt. Einige Scholastiker waren in der Tat soweit gegangen zu sagen:

3 Die Verfechter einer theologischen Ethik sind heutzutage typischerweise Gegner des Begriffs des Naturrechts. Siehe die Erörterung der Kasuistik durch den unorthodoxen protestantischen Theologen Karl Barth, *Church Dogmatics III*, 4, Edinburgh, T. & T. Clark, 1961, S. 7ff.

4 Für eine Diskussion der Rolle der Vernunft in der Philosophie Aquins siehe Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York, Random House, 1956. Eine wichtige Untersuchung der thomistischen Naturrechtstheorie ist Germain Grisez, "The First Principle of Practical Reason," in Anthony Kenny, Hg., *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1969, S. 340-382. Eine Geschichte des mittelalterlichen Naturrechts findet sich bei Odon Lottin, *Psychologie et morale aux xiiie et xiiiiè siècles*, 6 Bände, Louvain, 1942-1960.

Falls es im Menschen ein solches Diktat rechter Vernunft gibt, ihn zu leiten, so hätte es – selbst wenn Gott nicht existierte oder von seiner Vernunft keinen Gebrauch machte oder die Dinge nicht richtig beurteilte – das gleiche Wesen eines Gesetzes gehabt, das es nun hat.⁵

Oder, wie ein moderner thomistischer Philosoph erklärt:

Wenn das Wort “natürlich” überhaupt etwas bedeutet, so bezieht es sich auf das Wesen eines Menschen, und wenn es zusammen mit “Gesetz” gebraucht wird, so muß “natürlich” sich auf eine Anordnung beziehen, die sich in den Neigungen des menschlichen Wesens erweist, und auf nichts anderes. Daher hat Aquins “Naturgesetz” an und für sich nichts Religiöses oder Theologisches.⁶

Der holländische protestantische Jurist Hugo Grotius erklärte in seinem Werk *De Iure Belli ac Pacis* (1625):

Was wir gesagt haben, würde selbst dann in gewissem Maße gelten, wenn wir das zugeständen, was nicht ohne allergrößte Niedertracht zugestanden werden kann, daß es nämlich keinen Gott gibt [...]

Und weiter:

Wenn Gottes Macht auch ohne Maß ist, so kann dennoch gesagt werden, daß es gewisse Dinge gibt, über die sich jene Macht nicht erstreckt [...] Genau wie selbst Gott es nicht bewirken kann, daß zweimal zwei nicht vier ergibt, so kann er nicht bewirken, daß das, was schon an sich schlecht ist, nicht schlecht sei.⁷

D’Entrèves schlußfolgerte, daß

[Grotius’] Definition des Naturgesetzes nichts Revolutionäres an sich hat. Wenn er behauptet, daß das Naturgesetz jene Reihe von Regeln ist, die der Mensch durch Gebrauch seiner Vernunft zu entdecken vermag, so formuliert er lediglich aufs Neue den scholastischen Begriff einer rationalen Grundlegung der Ethik. In der Tat liegt seine Absicht eher darin, diesen Begriff, der vom extremen Augustianismus gewisser protestantischer Denkströmungen erschüttert worden war, wieder in sein Recht zu setzen. Wenn er erklärt, daß diese Regeln bereits in sich selbst gültig sind, unabhängig von der Tatsache, daß

5 Aus Francisco Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore* (1619), lib. II, Cap. vi. Suarez bemerkte auch, daß viele Scholastiker “daher logischerweise zugestehen, daß das Naturrecht nicht von Gott als Gesetzgeber stammt, da es nicht von Gottes Willen abhängt [...]” Zit. n. A.P. d’Entrèves, *Natural Law*, London, Hutchinson University Library, 1951, S. 71.

6 Thomas E. Davitt, S.J., “Saint Thomas Aquinas and the Natural Law,” in Arthur L. Harding, Hg., *Origins of the Natural Law Tradition*, Dallas / Texas, Southern Methodist University Press, 1954, S. 39. Siehe auch Brendan F. Brown, Hg., *The Natural Law Reader*, New York, Oceana Pubs., 1960, S. 101-104.

7 Zit. n. d’Entrèves, a.a.O., S. 52f. Siehe auch Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, Boston, Beacon Press, 1957, S. 98f.

Gott sie wollte, so wiederholt er eine Behauptung, die bereits von einigen Scholastikern aufgestellt wurde [...] ⁸

Es war Grotius' Ziel, fügt D'Entrèves hinzu, "ein System von Gesetzen zu konstruieren, das zu einer Zeit überzeugen konnte, als theologischem Streit zunehmend die Überzeugungskraft fehlte." Grotius und seine juristischen Nachfolger – Pufendorf, Burlamaqui und Vattel – machten sich daran, diese unabhängige Sammlung natürlicher Gesetze in einem rein weltlichen Zusammenhang auszuarbeiten, ganz in Übereinstimmung mit ihren eigenen besonderen Interessen, die im Gegensatz zu denen der Scholastiker nicht in erster Linie theologischer Natur waren.⁹ Tatsächlich waren selbst die Rationalisten des achtzehnten Jahrhunderts, die in vieler Hinsicht die erklärten Feinde der Scholastiker waren, gerade in ihrem Rationalismus zutiefst von der scholastischen Tradition beeinflusst.¹⁰

Man sollte daher keinen Fehler aufkommen lassen: In der thomistischen Tradition ist das Naturgesetz ein ethisches wie auch ein physisches Gesetz; und das Werkzeug, mit dem der Mensch solche Gesetze erkennt, ist seine *Vernunft* – nicht Glaube oder Intuition oder Gnade, Offenbarung oder irgendetwas anderes.¹¹ In der heutigen geistigen Atmosphäre einer scharfen Zweiteilung zwischen Naturgesetz und Vernunft – und vor allem angesichts der irrationalen Geisteshaltung des "konservativen" Denkens – kann dies nicht häufig genug unterstrichen werden. Der heilige Thomas von Aquin, um mit den Worten des hervorragenden Philosophiehistorikers Pater Copleston zu sprechen, "betonte die Stellung und die Rolle der Vernunft im moralischen Verhalten. [Aquin] teilte mit Aristoteles die Ansicht, daß es der Besitz der Vernunft ist, der den Menschen vor den Tieren auszeichnet" und der "ihn in die La-

8 D'Entrèves, a.a.O., S. 51f. Siehe auch A.H. Chroust, "Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition," *The New Scholasticism* (1943) und Frederick C. Copleston, S.J., *A History of Philosophy*, Westminster / Md., Newman Press, 1959, III, S. 330f.

Zum vernachlässigten Einfluß des spanischen Scholastikers Suarez auf moderne Philosophen, siehe José Ferrater Mora, "Suarez and Modern Philosophy," *Journal of the History of Ideas*, Oktober 1953, S. 528-547.

9 Siehe Gierke, a.a.O., S. 289. Siehe auch Herbert Spencer, *An Autobiography*, New York, Appleton and Co., 1904, I, S. 415.

10 Siehe etwa Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1957, S. 8.

11 In einem bedeutenden Artikel erklärte John Wild, ein Philosoph des Realismus: "Die realistische [Naturrechts-] Ethik wird heute häufig als theologisch und autoritär verworfen. Doch das ist ein Mißverständnis. Ihre fähigsten Vertreter, von Platon und Aristoteles bis Grotius haben sie allein auf der Grundlage empirischer Beweise verteidigt, ohne jegliche Berufung auf eine übernatürliche Autorität. John Wild, "Natural Law and Modern Ethical Theory," *Ethics*, Oktober 1952, S. 2 und S. 1-13. Siehe auch die Erklärung des katholischen Sozialphilosophen Orestes Brownson, daß es so etwas wie "christliche Philosophie" genauso wenig geben könne wie "christliche Hüte und Schuhe." Thomas T. McAvoy, C.S.C., "Orestes A. Brownson and Archbishop John Hughes in 1860," *Review of Politics*, Januar 1962, S. 29.

ge versetzt, willentlich in Verfolgung des bewußt erfaßten Zieles zu handeln, und ihn über die Ebene rein instinktiven Verhaltens erhebt.”¹²

Aquin erkannte ferner, daß Menschen immer absichtsvoll handeln, doch er ging darüber hinaus und argumentierte, daß die Vernunft auch Ziele als entweder objektiv gut oder schlecht für den Menschen erfassen kann. Für Aquin gibt es daher, in den Worten Coplestons, “Veranlassung für den Begriff einer ‚rechten Vernunft‘, einer Vernunft, die des Menschen Handlungen zum Erreichen des für den Menschen objektiv Guten leitet.” *Moralisches* Verhalten ist somit ein Verhalten in Übereinstimmung mit rechter Vernunft: “Wenn gesagt wird, daß moralisches Verhalten rationales Verhalten ist, so ist damit gemeint, daß es ein Verhalten in Übereinstimmung mit rechter Vernunft ist, mit Vernunft, die das für den Menschen objektiv Gute erfaßt und die Mittel aufgibt, dieses zu erreichen.”¹³

In der Naturgesetzphilosophie ist die Vernunft daher nicht, wie in der modernen Philosophie nach Hume, darauf verpflichtet, ein bloßer Sklave der Leidenschaften zu sein, dessen Aufgabe darauf beschränkt ist, die Mittel zu willkürlich gewählten Zwecken auszuhecken. Denn die Zwecke selbst werden unter Gebrauch der Vernunft gewählt; und “rechte Vernunft” diktiert dem Menschen die ihm angemessenen Ziele wie auch die Mittel, sie zu erreichen. Für den thomistischen Naturgesetztheoretiker ist das allgemeine Sittengesetz des Menschen ein besonderer Fall des Systems der Naturgesetze, das alle Dinge der Welt regiert, von denen jedes ein eigenes Wesen und eigene Zwecke hat. “Für ihn ist das Sittengesetz [...] ein besonderer Fall des allgemeinen Prinzips, daß alle endlichen Dinge durch die Entwicklung ihrer Fähigkeiten ihrem Ziele zustreben.”¹⁴ Hier gelangen wir nun zu einem entscheidenden Unterschied zwischen unbeseelten bzw. auch nicht-menschlichen lebendigen Geschöpfen und dem Menschen selbst. Jene sind nämlich gezwungen, in Übereinstimmung mit den von ihrer jeweiligen Natur gesetzten Zielen fortzuschreiten, während der Mensch, “das rationale Tier”, Vernunft besitzt, um solche Ziele zu entdecken, und freien Willen, um zu wählen.¹⁵

12 Frederick Copleston, S.J., *Aquinas*, London, Penguin Books, 1955, S. 204.

13 Ebenda, S. 204f.

14 Ebenda, S. 212.

15 So sagt Copleston: “unbeseelte Körper verhalten sich gerade deshalb in bestimmter Weise, weil sie sind, was sie sind, und sie können sich nicht anders verhalten. Sie können keine Handlungen ausführen, die ihrer Natur widersprechen. Und Tiere sind instinktgeleitet. Letztlich haben alle Tiere unterhalb des Menschen unbewußt an jenem ewigen Gesetz teil, welches sich in ihren natürlichen Neigungen erweist, und sie besitzen nicht die Freiheit, die erfordert ist, um in einer mit diesem Gesetz unvereinbaren Weise zu handeln. Es ist daher wesentlich, daß [der Mensch] das ewige Gesetze kenne, insofern es ihn betrifft. Doch wie kann er es kennen? Er kann sozusagen die Gedanken Gottes nicht lesen [... doch] er kann die grundlegenden Neigungen und Bedürfnisse seiner Natur erkennen, und indem er sie überdenkt, kann er Wissen über das natürliche Sittengesetz erlangen [...] Jeder Mensch besitzt [...] das Licht der Vernunft, mit dem er über das Naturgesetz nachdenken [...] und sich mit ihm vertraut machen kann, wobei das Naturgesetz die Gesamtheit der allgemeinen Vorschriften oder Diktate rechter Vernunft ist, die das zu verfolgende Gute und das zu meidende Schlechte betreffen [...]” Ebenda, S. 213f.

Die Frage, *welche* Lehre wirklich als rational zu gelten hat, die Naturgesetzlehre oder die ihrer Kritiker, wurde von Leo Strauss bei einer eingehenden Kritik des Wertrelativismus in der politischen Theorie Professor Arnold Brechts treffend beantwortet. Im Gegensatz zur Naturgesetzlehre

ist die positive Sozialwissenschaft [...] gekennzeichnet von der Preisgabe der Vernunft bzw. von der Flucht vor ihr [...] Nach der positivistischen Deutung des Relativismus, der in der heutigen Sozialwissenschaft vorherrscht [...], kann die Vernunft uns sagen, welche Mittel welchen Zwecken dienen. Sie kann uns nicht sagen, welche erreichbaren Ziele welchen anderen erreichbaren Zielen vorgezogen werden sollen. Die Vernunft kann uns nicht sagen, daß wir uns für erreichbare Ziele entscheiden sollten. Wenn jemand "Menschen schätzt, die das Unmögliche begehren", so mag die Vernunft ihm sagen, daß er irrational handelt, aber sie kann ihm nicht sagen, daß er rational handeln sollte oder daß irrationales Handeln ein schlechtes oder niedriges Handeln ist. Wenn rationales Verhalten darin besteht, die richtigen Mittel für den richtigen Zweck zu wählen, dann lehrt der Relativismus letzten Endes, daß rationales Verhalten unmöglich ist.¹⁶

Die einzigartige Stellung der Vernunft in der Naturgesetzphilosophie wurde schließlich von dem modernen thomistischen Philosophen Pater John Toohey bestätigt. Toohey definierte gute Philosophie wie folgt: "Philosophie in dem Sinne, in dem dieses Wort gebraucht wird, wenn die Scholastik anderen Philosophien gegenübergestellt wird, ist ein Versuch der bloßen menschlichen Vernunft, eine grundlegende Erklärung der Natur der Dinge zu geben."¹⁷

2 Naturgesetz als "Wissenschaft"

Es ist in der Tat verwunderlich, daß so viele moderne Philosophen über den bloßen Ausdruck "Natur" als einem Eindringen von Mystizismus und Übernatürlichem die Nase rümpfen sollten. Wenn ein Apfel fallengelassen wird, fällt er zu Boden; wir alle beobachten das, und wir gestehen zu, daß es *in der Natur* des Apfels (wie der

16 Leo Strauss, "Relativism," in H. Schoeck und J.W. Wiggins, Hg., *Relativism and the Study of Man*, Princeton / N.J., D. van Nostrand, 1961, S. 144f.

Eine vernichtende Kritik des Versuches eines relativistischen Politikwissenschaftlers, die Sache der Freiheit und der Selbstentfaltung der Persönlichkeit "wertfrei" zu begründen, findet sich bei Walter Berns, "The Behavioral Sciences and the Study of Political Things: The Case of Christian Bay's *The Structure of Freedom*," *American Political Science Review*, September 1961, S. 550-559.

17 Toohey fügt hinzu, daß "die scholastische Philosophie diejenige Philosophie ist, die die Gewißheit jenes menschlichen Wissens lehrt, das mit Hilfe von Sinneserfahrungen, Bezeugungen, Nachsinnen und Überlegung erworben wird [...]" John J. Toohey, S.J., *Notes on Epistemology*, Washington D.C., Georgetown University, 1952, S. 111f.

der Welt im allgemeinen) liegt. Werden zwei Wasserstoffatome und ein Sauerstoffatom kombiniert, so ergibt sich ein Molekül Wasser – ein Verhalten, das in einzigartiger Weise an der *Natur* von Wasserstoff, Sauerstoff und Wasser liegt. An solchen Beobachtungen ist nichts Geheimnisvolles. Warum wird dann am Begriff der “Natur” herumgörgelt? In der Tat besteht die Welt aus einer gewaltigen Anzahl von beobachtbaren *Dingen* oder *Wesenheiten*. Dies ist sicherlich eine beobachtbare Tatsache. Da die Welt nicht aus einem homogenen Ding bzw. einer einzigen Wesenheit besteht, so folgt daraus, daß jedes dieser verschiedenen Dinge verschiedene Eigenschaften besitzt, denn andernfalls wären sie alle dasselbe Ding. Doch wenn A, B, C usw. verschiedene Eigenschaften haben, so folgt unmittelbar, daß sie verschiedene *Naturen* haben.^{18,19} Es folgt auch, daß das *Ergebnis*, das entsteht, wenn diese verschiedenen Dinge in Berührung kommen und aufeinander einwirken, präzise abgegrenzt und definiert werden kann. Kurz gesagt: Spezifische, abgrenzbare *Ursachen* haben spezifische, abgrenzbare *Wirkungen*.²⁰ Das beobachtbare Verhalten jeder dieser Wesenheiten ist das Gesetz ihrer Naturen, und dieses Gesetz schließt das ein, was sich als Folge ergibt, wenn sie aufeinander einwirken. Die Gesamtheit, die

18 “Wir müssen auf einen älteren Begriff zurückgreifen statt auf jenen, der nun unter zeitgenössischen Wissenschaftlern und Wissenschaftsphilosophen in Mode gekommen ist [...] in jener alltäglichen Welt schlichten Daseins, in der wir Menschen trotz aller wissenschaftlichen Verfeinerungen wohl kaum aufhören können zu leben, uns zu bewegen und unser Dasein zu führen, stellen wir sicherlich fest, daß wir ständig auf einen älteren Begriff von ‚Natur‘ und ‚Naturgesetz‘ bezug nehmen, der zudem entschieden dem gesunden Menschenverstand entspricht. Denn erkennen wir denn nicht alle, daß eine Rose von einer Aubergine verschieden ist, und ein Mensch von einer Maus und Wasserstoff von Mangan? Solche Unterschiede an Dingen zu erkennen, bedeutet sicherlich zu erkennen, daß sie sich unterschiedlich verhalten: Von einem Menschen erwartet man nicht ganz die gleichen Dinge, die man von einer Maus erwartet und umgekehrt. Außerdem liegt der Grund dafür, daß unsere Erwartungen sich hinsichtlich dessen unterscheiden, was verschiedene Typen von Dingen oder Wesen tun werden bzw. wie sie agieren und reagieren werden, schlichtweg darin, daß sie nun einmal verschiedene Arten von Dingen sind. Sie haben verschiedene ‚Naturen‘, wie man unter Verwendung der altmodischen Terminologie sagen könnte.” Henry B. Veatch, *For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory*, Evanston / Ill., Northwestern University Press, 1971, S. 7.

“Sokrates wich von seinen Vorgängern ab, indem er die Wissenschaft von [...] allem, das ist, mit dem Verständnis dessen, was jedes der Wesen ist, gleichsetzte. Denn ‚sein‘ bedeutet, ‚etwas zu sein‘ und mithin anders als Dinge zu sein, die ‚etwas anderes‘ sind: ‚sein‘ bedeutet daher, ‚ein Teil zu sein‘.” Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, S. 122.

19 Eine Verteidigung des Naturbegriffs findet sich bei Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 1974, S. 71-81.

20 Siehe H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2. Aufl., Oxford, Clarendon Press, 1916, S. 407-409.

Für eine äußerst treffende Verteidigung der Ansicht, daß Ursächlichkeit ein notwendiges Verhältnis zwischen Dingen behauptet, siehe R. Harré und E.H. Madden, *Causal Powers: A Theory of Natural Necessity*, Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1975.

wir aus diesen Gesetzen bilden können, kann als die Ordnung der *Naturgesetze* bezeichnet werden. Was ist daran “mystisch”?²¹

Im Bereich rein physischer Gesetze wird dieser Begriff von der modernen positivistischen Terminologie lediglich auf einer hohen philosophischen Ebene abweichen. Wenn er aber auf den *Menschen* angewendet wird, ist der Begriff weitaus umstrittener. Doch wenn Äpfel und Steine und Rosen jeweils spezifische Naturen haben, ist der Mensch dann die einzige Wesenheit, das einzige Wesen, das keine solche hat? Und wenn der Mensch eine Natur hat, warum kann dann nicht auch sie einer rationalen Beobachtung und Überlegung offenstehen? Wenn alle Dinge Naturen haben, dann ist des Menschen Natur sicherlich einer näheren Prüfung zugänglich. Die übliche schroffe Verwerfung des Begriffs der menschlichen Natur ist mithin willkürlich und *a priori*.

Eine häufige schnodderige Kritik, die von Gegnern des Naturgesetzes geübt wird, lautet: *Wer* soll die angeblichen Wahrheiten über den Menschen festsetzen? Die Antwort ist nicht *wer*, sondern *was*: die menschliche Vernunft. Die menschliche Vernunft ist *objektiv*, d.h. sie kann von allen Menschen gebraucht werden, um Wahrheiten über die Welt hervorzubringen. Zu fragen, *was* des Menschen Natur ist, fordert die Antwort heraus: Mach’ Dich selber daran, sie zu studieren, und finde sie heraus! Es ist, als wenn jemand behauptete, daß die Natur von Kupfer einer rationalen Untersuchung offensteht, und ein Kritiker ihn herausforderte, dies sofort zu “beweisen”, indem er noch an Ort und Stelle alle Gesetze darlegt, die über Kupfer entdeckt worden sind.

Ein weiterer häufiger Vorwurf ist, daß Naturgesetztheoretiker untereinander uneins sind und daß aus diesem Grunde alle Naturgesetztheorien fallengelassen werden müssen. Dieser Vorwurf ist seltsam ungereimt, wenn er – wie so häufig – von utilitaristischen Ökonomen vorgetragen wird. Denn die Nationalökonomie ist eine bekanntermaßen umstrittene Wissenschaft gewesen – und dennoch sind nur wenige Leute dafür, die ganze Ökonomie aus diesem Grund aufzugeben. Zudem sind Meinungsverschiedenheiten keine Entschuldigung dafür, alle Seiten eines Streites *ad acta* zu legen. Verantwortlich handelt derjenige, der seine Vernunft gebraucht, um die verschiedenen Argumente zu prüfen und sich eine eigene Meinung zu bilden.²² Er sagt nicht einfach *a priori* “verflucht seid Ihr und Eure Häuser!” Daß der Mensch vernunftbegabt ist, bedeutet nicht, daß Irrtum unmöglich ist. Selbst solche “harten” Wissenschaften wie die Physik und die Chemie haben ihre Irrtümer und ihre leiden-

21 Siehe Murray N. Rothbard, *Individualism and the Philosophy of the Social Sciences*, San Francisco, Cato Institute, 1979, S. 5.

22 Es gibt noch einen weiteren Punkt: Die bloße Existenz einer Meinungsverschiedenheit scheint zu bedeuten, daß es etwas Objektives gibt, über das Meinungsverschiedenheiten bestehen können; denn andernfalls gäbe es keinen Widerspruch zwischen den verschiedenen “Meinungen” und keine Sorge über diese Konflikte. Ein ähnliches Argument zur Verwerfung des Subjektivismus findet sich bei G.E. Moore, *Ethics*, Oxford, 1963 [1912], S. 63ff.

schaftlichen Streite gekannt.²³ Niemand ist allwissend oder unfehlbar – dies übrigens ein Gesetz der menschlichen Natur.

Die Naturgesetzhethik verfügt, daß für alle lebendigen Dinge “das Gute” in der Erfüllung dessen liegt, was für die betreffende Art Geschöpf am besten ist. “Das Gute” bezieht sich daher auf die Natur des betreffenden Geschöpfes. So schreibt Professor Cropsey: “Nach der klassischen [Naturgesetz-] Lehre ist jedes Ding in dem Maße hervorragend, in dem es diejenigen Dinge tun kann, für die seine Art von Natur aus gerüstet ist [...] Warum ist das Natürliche gut? [...] Weil] es zum Beispiel weder eine Möglichkeit noch einen Grund gibt, uns selber davon abzuhalten, zwischen nutzlosen und dienstbaren Tieren zu unterscheiden; und [...] der erfahrungsnächste und [...] rationalste Maßstab für das Dienstbare bzw. für die Grenzen der Betätigung des Dinges sind durch seine Natur gegeben. Wir sagen nicht, daß Elefanten gut sind, weil sie natürlich sind; oder weil die Natur moralisch gut ist – was das auch immer heißen würde. In unserem Urteil ist ein bestimmter Elefant im Lichte dessen gut, was die Elefantennatur Elefanten zu tun und zu sein ermöglicht.”²⁴ Für den Fall des Menschen behauptet die Naturgesetzhethik, daß das Gute bzw. das Schlechte mit der Erfüllung bzw. Vereitelung dessen bestimmt werden kann, was am besten für die menschliche Natur ist.²⁵

Das Naturgesetz erhellt ferner, was für den Menschen am besten ist – welche Ziele der Mensch verfolgen sollte, die mit seiner Natur harmonieren und sie am meisten zu erfüllen neigen. In einem bedeutenden Sinne verschafft das Naturgesetz dem Menschen daher eine “Glückswissenschaft” mit den Pfaden, die zu seinem wahren Glück führen werden. Hingegen behandelt die Praxeologie oder Nationalökonomie “das Glück” in dem gleichen, rein *formalen* Sinn wie die utilitaristische Philosophie,

23 Der Psychologe Michael Carmichael schreibt: “zu keiner Zeit wenden wir uns von dem ab, was wir über Astronomie wissen, nur weil wir vieles nicht wissen oder weil so vieles, von dem wir einst dachten, daß wir es wüßten, nicht mehr als wahr erkannt wird. Kann das gleiche Argument nicht auch für unser Denken über ethische und ästhetische Urteile akzeptiert werden?” Leonard Carmichael, “Absolutes, Relativism and the Scientific Psychology of Human Nature,” in Schoeck und Wiggins, *Relativism and the Study of Man*, S. 16.

24 Joseph Cropsey, “A Reply to Rothman,” *American Political Science Review*, Juni 1962, S. 355. Wie Henry Veatch schreibt: “Zudem liegt es eben an der Natur eines Dinges – d.h. daran, daß es die Art von Ding ist, die es ist – daß es agiert und sich so verhält, wie es das tut. Liegt es nicht auch an der Natur einer Sache, daß wir häufig meinen, wir seien fähig, zu beurteilen, was das Ding sein könnte, aber vielleicht nicht ist? Eine Pflanze zum Beispiel mag als unterentwickelt oder in ihrem Wachstum behindert angesehen werden. Ein Vogel mit verletztem Flügel ist ganz offensichtlich nicht in der Lage, so gut zu fliegen wie andere der gleichen Art [...] Und so kommt es, daß man über die Natur einer Sache nicht nur als diejenige denken kann, dank welcher das Ding handelt oder sich in der Weise verhält, wie es das tut, sondern auch als eine Art Maßstab, an dem wir ermessen können, ob die Handlung bzw. das Verhalten des Dinges all das ist, was es hätte sein können.” Veatch, *For an Ontology of Morals*, S. 7-8.

25 Eine ähnliche Herangehensweise an die Bedeutung des Guten findet sich bei Peter Geach, “Good and Evil,” in Philippa R. Foot, Hg., *Theories of Ethics*, London, Oxford University Press, 1967, S. 74-82.

mit der diese Wissenschaft eng verbunden gewesen ist, nämlich als ein Erreichen derjenigen Ziele, die die Menschen – aus welchen Gründen auch immer – weit oben auf ihrer Wertskala einordnen. Das Erreichen jener Ziele verschafft dem Menschen seinen “Nutzen” oder seine “Befriedigung” oder sein “Glück”.²⁶ Werte im Sinne von Wertung oder Nützlichkeit sind rein subjektiv und werden von jedem Individuum bestimmt. Diese Vorgehensweise ist der formalen Wissenschaft der Praxeologie bzw. der Ökonomie vollkommen angemessen, aber das muß nicht unbedingt überall so sein. Denn in der Naturgesetzeethik wird gezeigt, daß Ziele für den Menschen in unterschiedlichen Maßen gut oder schlecht sind. Werte sind hier *objektiv* – sie bestimmen sich nach dem Naturgesetz des menschlichen Wesens, und des Menschen “Glück” wird hier im üblichen *inhaltlichen* Sinne verstanden.

Wie Pater Kenealy es ausdrückte: “Diese Philosophie behauptet, daß eine *objektive Moralordnung* tatsächlich in Reichweite der menschlichen Intelligenz liegt, daß menschliche Gesellschaften nach allem, was recht und billig ist, verpflichtet sind, sich nach dieser Ordnung zu richten, und daß von ihr Frieden und Glück des persönlichen, nationalen und internationalen Lebens abhängen.”²⁷ Und der herausragende englische Jurist Sir William Blackstone faßte das Naturgesetz und seine Beziehung zum menschlichen Glück wie folgt zusammen: “Dies ist die Grundlage dessen, was wir Ethik oder Naturgesetz nennen [...] der Beweis, daß diese oder jene Handlung zum wahren Glück des Menschen beiträgt, und mithin die gerechtfertigte Schlußfolgerung, daß ihre Ausführung Teil des Naturgesetzes ist; oder andererseits, daß diese oder jene Handlung einer Zerstörung des wahren Glücks des Menschen gleichkommt und daß das Naturgesetz es daher verbietet.”²⁸

Ohne die Terminologie des Naturgesetzes zu verwenden, hat der Psychologe Leonard Carmichael aufgezeigt, wie mit wissenschaftlichen Methoden, die sich auf biologische und psychologische Untersuchungen stützen, eine objektive, absolute Ethik für den Menschen begründet werden kann:

Da das genetisch bestimmte, anatomische, physiologische und psychologische Rüstzeug des Mensch unveränderlich und uralte ist, gibt es Grund zu der Annahme, daß zumindest einige der “Werte”, die er als gut oder schlecht erkannte, beim gesellschaftlichen Zusammenleben menschlicher Individuen im Verlaufe von tausenden von Jahren entdeckt wurden bzw. hervorgetreten sind. Gibt es irgendeinen Grund zu der Vermutung, daß diese Werte, nachdem sie erkannt und erprobt wurden, nicht als in hohem Maße fest und unveränderlich

26 Vergleiche dagegen Wild: “Die realistische Ethik fußt auf der grundlegenden Unterscheidung zwischen menschlichen Bedürfnissen und unkritischer individueller Begierde oder Lust, eine Unterscheidung, die sich im modernen Utilitarismus nicht findet. Die grundlegenden Begriffe sogenannter ‚naturalistischer‘ Theorien sind psychologisch, während die des Realismus existentiell und ontologisch sind.” Wild, “Natural Law,” S. 2.

27 William J. Kenealy, S.J., “The Majesty of the Law,” *Loyola Law Review*, New Orleans, 1949-50, S. 112-113; abgedruckt in Brown, *Natural Law Reader*, S. 123.

28 Blackstone, *Commentaries on the Law of England*, Buch I, zit. n. Brown, *Natural Law Reader*, S. 106.