

# Über Relativismus

VON CHRISTOPH GUSY, HAGEN

Ein zentraler Fortschritt der staats- und rechtstheoretischen Diskussion seit der Weimarer Zeit wird gegenwärtig oft darin gesehen, den Relativismus „überwunden“ zu haben. Tatsächlich korrespondierte dem staatsrechtlichen Methodenstreit vor 1933 eine philosophische Relativismuskonversation, welche mit ähnlichen Frontstellungen gleichermaßen erbittert geführt wurde. Der erkenntnistheoretische Relativismus galt als geistige Grundlage des juristischen Positivismus; umgekehrt waren die Anhänger materialen Verfassungsdenkens regelmäßig zugleich Gegner relativistischer Anschauungen. Erreichte diese Auseinandersetzung zur Weimarer Zeit historisch ihren Höhepunkt<sup>1</sup>, so erschien sie nach 1945 und den Erfahrungen des Nationalsozialismus als erledigt. Die Machtergreifung bedeutete nicht nur die Niederlage der demokratischen gegenüber der autoritären Staatsordnung, sondern zugleich den historischen Beweis der Notwendigkeit materialen Verfassungsdenkens und damit notwendig die Abkehr vom Relativismus<sup>2</sup>. Desungeachtet wirkt die Diskussion nach: Die Legitimität der Demokratie und ihres Schutzes, der Freiheit und ihrer Sicherung wird auch in der Gegenwart vielfach auf der Basis der Weimarer Auseinandersetzungen begründet. Dabei kommt allerdings der Verwendung des Relativismusarguments ein unverkennbarer pejorativer Zusammenhang zu: es wird zum Relativismusvorwurf<sup>3</sup>. Derartige Nachwirkungen einer schon überwunden geglaubten geistigen Richtung lassen die Frage nach deren Fortwirkung aufkommen. Was ist Relativismus? Was wollen Relativisten? Welches sind die rechtsphilosophischen Konsequenzen des Relativismus? Diesen Fragestellungen soll hier nachgegangen werden, ohne die gesamte, allgemein bekannte Grundsatzdiskussion nochmals darstellen zu können.

## 1. Was ist Relativismus?

Relativismus ist die Einsicht, daß Wertprobleme interpersonal nicht lösbar sind<sup>4</sup>. Er stellt sich somit seinerseits als Bewertungsordnung dar. Ethik, Werte und

<sup>1</sup> Zur Entstehung relativistischer Philosophien s. A. Brecht, *Politische Theorie*, 2. Auflage, 1976, einerseits; dagegen s. den – allerdings äußerst kritischen – Überblick bei H. Steinberger, *Konzeptionen und Grenzen freiheitlicher Demokratie*, 1979; ferner die Auseinandersetzung von C. A. Emge, *Das Grunddogma des Relativismus*, 1916; s. auch die Darstellung bei G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 8. Auflage, 1973, S. 93 ff.

<sup>2</sup> Vgl. etwa K. Sontheimer, *Politische Wissenschaft und Staatsrechtslehre*, 1961, S. 7 ff.; H. Steinberger, *FS W. Geiger*, 1977, S. 243 ff.

<sup>3</sup> Etwa bei M. Kriele, *Recht und praktische Vernunft*, 1979; s. schon Steinberger, *a.a.O.*, (Fn. 1).

<sup>4</sup> Dazu M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4. Auflage, 1973, S. 245 ff., 489 ff.; H. Kelsen, *Wesen und Wert der Demokratie*, 1927, S. 100 ff.; A.

Wertprobleme liegen ihm voraus, er ist selbst eine ethische Stellungnahme. Derartige Bewertungsordnungen setzen Bewertungsobjekte und Bewertungsmaßstäbe voraus. Charakteristikum des Relativismus ist, daß er auf das Wertproblem als Bewertungsobjekt eine spezifische Antwort als Bewertungsmaßstab bereit hält.

### 1. Das Wertproblem

Das Wertproblem ist Ausgangspunkt und Gegenstand des Relativismus. Er kann somit ausschließlich als Antwort auf diese Fragestellungen begriffen und diskutiert werden.

#### a) Die Existenz von Werten und Wertungen

Relativismus setzt die Existenz von Werten und Wertungen voraus. Als ethische Kategorie steht er weder außerhalb der Ethik noch postuliert er deren Abschaffung. Werte als ethische Kategorien sind dabei nicht isoliert oder zusammenhanglos zu verstehen. Vielmehr greift diese Voraussetzung weiter: sie umfaßt auch die wechselseitige Zuordnung von Werten, also die Existenz von Wertsystemen, -ordnungen und -kanones. Diese werden vom Relativismus keineswegs apersonal als bloße Abstracta begriffen. Die Voraussetzung von Wertungen umschließt zugleich, daß es Menschen gibt, welche Träger der Werte und Wertsysteme sind. Der Relativismus findet so einzelne Wertungen und Wertsysteme ebenso wie bewertende Subjekte vor.

Diese Voraussetzungen sind keineswegs ausschließlich geistiger Art. Vielmehr bleiben Wertungen und Werte nicht im bloßen forum internum, sie stellen gerade nach relativistischem Konzept zugleich die Grundlage des Denkens, Meinens und Handelns der Wertenden dar. Wertungen können so nicht nur gebildet, sondern zugleich geäußert und betätigt werden. Mit der Voraussetzung der Existenz von Werten wird nicht nur deren personale, sondern zugleich deren soziale Relevanz anerkannt. Somit sind sie nicht bloß geistig-ideelle Konstrukte, sondern erlangen zugleich politisch-praktische Konsequenzen.

Der vielfach gegen den Relativismus erhobene Einwand, Wertfreiheit bedeute zugleich Wertelosigkeit, läßt sich demnach nicht aufrechterhalten<sup>5</sup>. Vielmehr setzt er gerade die Existenz von Werten und Menschen, welche sie vertreten, voraus. So ist er auch nicht Standpunktlosigkeit oder Beliebigkeit in dem Sinne, daß der Relativist jede mögliche Anschauung für wahr halten müsse. Weder ist dies der Inhalt relativistischer Aussagen, noch gebietet Relativismus eine solche Haltung. Dementsprechend waren auch Relativisten niemals Menschen, welche sich jeder Wertung enthielten. Sie kannten ihr Wertsystem, und sie betätigten sich in seinem Sinne.

Brecht, *Politische Theorie*, 2. Auflage, 1976, S. 252 ff. mwN; krit. dagegen H. Coing, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, 3. Auflage, 1967, S. 77 ff.; H. Ryffel, *Rechtsphilosophie*, 1969, S. 269 ff.; zu den wissenschaftstheoretischen Aspekten s. zusammenfassend H. Spinner, *Pluralismus als Erkenntnismodell*, 1974.

<sup>5</sup> Vgl. einige der bei M. Kriele, *Kriterien der Gerechtigkeit*, 1963, S. 18 ff., dargestellten Positionen.

## b) Die Subjektivität der Werte

Werte haben kein eigenes Sein<sup>6</sup>. Sie sind auch keine Eigenschaften oder Erscheinungsformen der äußeren Dinge. Vielmehr wurzeln sie im Wertempfinden der Menschen. Sie sind Präferenzregeln, welche der Einzelne selbst aufstellt oder übernimmt, um mit ihrer Hilfe Phänomene in der Umwelt zu beurteilen. Werte und Wertungen werden somit durch die Menschen an die Umwelt herangetragen; ein Phänomen ist wertvoll, wenn ihm durch die Menschen ein Wert beigemessen wird. Wertsysteme entstehen durch die Menschen, Wertungsbedürfnisse treten mit der Bewußtseinsbildung und Individualisierung des Einzelnen auf. Werte und Wertsysteme sind so ihrer Entstehung und ihrer Anwendung nach notwendig subjektiv.

Diese Feststellung gilt in einem doppelten Sinne. Zunächst betrifft sie die Hervorbringung der Werte und Wertsysteme selbst. Der Einzelne entscheidet für sich, welche Maßstäbe Wert oder Unwert äußerer Phänomene begründen sollen. Was für ihn einen Wert darstellt, unterliegt seiner eigenen Präferenzbildung. So begründet jedermann für sich seine Werte und damit die Elemente seines Wertsystems selbst; zugleich entscheidet er selbst über die Vorzugsregeln unter polisierenden Werten. Ob „Treue“, „Anstand“ oder „Bescheidenheit“ für den Einzelnen Werte darstellen und welchen Stellenwert sie in seinem Wertsystem einnehmen, entscheidet er prinzipiell selbst. Darin erschöpft sich jedoch die subjektive Fundierung der Werte nicht. Neben der Konstitution und Ausgestaltung des Wertsystems kommt dem Wertenden auch die inhaltliche Definitionsmacht zu. Er entscheidet nicht nur, daß Wertvolles wertvoll und Wertloses wertlos sein soll; vielmehr bestimmt er auch, welchen Phänomenen der jeweilige Wert zukommen soll. Daß das Gute, Schöne und Wahre hohe Werte darstellen, trägt zur Bewertung der Umwelt noch nichts bei. Entscheidend dafür ist vielmehr, was gut, was schön und was wahr ist. Ob Geld gut oder schlecht, sexuelle Enthaltsamkeit schön oder nicht schön ist, werden Materialisten anders beurteilen als Spiritisten.

Die subjektive Konstitution der Werte und Wertsysteme kann auf unterschiedliche Weise vor sich gehen. Das Individuum kann hierzu eine eigene, völlig selbständige Ethik erstellen, welche von ihm selbst inhaltlich konkretisiert werden kann. Hierzu kommt es jedoch mangels Kenntnis, Zeit oder sonstigen Möglichkeiten nur in seltenen Fällen. Vielmehr erfolgt die Erstellung eigener Präferenzsysteme zumeist durch mehr oder weniger undifferenzierte Übernahme oder Anerkennung vorgefundener Modelle, welche Religionen, Weltanschauungen oder politische Gruppierungen in unterschiedlicher Weise zur Verfügung stellen. Auch diese gelten jedoch für den Einzelnen lediglich deshalb, weil er sie für sich übernommen hat. Die Wertsysteme der einen oder anderen Religion, der einen oder anderen politischen Partei bzw. der einen oder anderen geistigen Strömung mögen noch so tradiert oder festgefügt sein, sie gelten dennoch lediglich für die jeweils eigenen Anhänger, welche sich freiwillig für ihre Anerkennung entschieden haben. Gegenüber Nichtmitgliedern oder Außenstehenden können sie keinerlei Verbindlichkeitsanspruch erheben.

<sup>6</sup> Zum folgenden C. Schmitt in *Ebracher Studien*, 1967, S. 51 ff.; A. Podlech, *AöR* 1970, 185, 195 ff.

### c) Gleichheit und Verschiedenheit von Wertsystemen

Die Subjektivität der Wertungen zeigt deutlich die Beziehung zwischen der Existenz eines Wertes und dem wertenden Subjekt auf: Ein Wert ist verbindlich, weil das Individuum ihn anerkennt. Der Geltungsgrund der Werte ist so stets ein autonomer: Für jeden Menschen gelten nur und allein diejenigen Werte, welche er selbst für sich anerkennt; umgekehrt gilt jeder Wert nur für diejenigen Menschen, welche ihn freiwillig anerkennen. Die Subjektivität der Werte begründet, begrenzt aber zugleich ihre Befolgung. Hieraus entsteht die Frage nach der Gleichheit oder Verschiedenheit der Wertsysteme.

Der subjektive Charakter der Wertgeltung hat zur Folge, daß in jedem Gemeinwesen grundsätzlich so viele Wertsysteme gelten können, wie es Mitglieder hat. Diese Präferenzregeln können inhaltlich mehr oder weniger divergieren. Je zahlreicher die Mitglieder eines Gemeinwesens sind, je weiter sie voneinander entfernt leben und je geringer ihre reflexive soziale Angewiesenheit ist, desto größere Divergenzen unter den verschiedenen Wertsystemen werden sich einstellen. Tatsächlich konkurrieren in größeren Gemeinwesen zumeist mehrere, inhaltlich durchaus verschiedene Präferenzsysteme miteinander. Sie sind die Folge verschiedener Interessen, Lebensumstände und Ansprüche der Einzelnen. In der Realität sozialer Gruppen, welche eine auch nur marginale Größe übersteigen, sind daher unterschiedliche Wertsysteme der Normalzustand.

Umgekehrt stellt sich die Gleichheit der Wertsysteme aller Mitglieder eines Gemeinwesens nur ein, wenn jedermann freiwillig dieselben Werte anerkennt. Eine solche Übereinstimmung muß sich sowohl auf die Wertmaßstäbe als auch auf deren inhaltliche Konkretisierung beziehen. Eine derartige, geistig-psychische Homogenität findet sich insbesondere in kleinen, weltanschaulich geschlossenen Gruppen. Je größer die wechselseitige soziale Angewiesenheit, je geringer die Außenkontakte und je kleiner die Gruppe, desto größer sind die Chancen eines einheitlichen Wertsystems. In großen Gemeinwesen stellt sich eine solche Übereinstimmung zumeist lediglich vorübergehend in Ausnahmesituationen ein; hierzu können etwa Zeiten äußerer oder innerer Bedrohung zählen.

### d) Das Problem der Kollektivethik

Im Regelfall ist somit für größere Gemeinwesen davon auszugehen, daß ihre Mitglieder unterschiedliche Wertsysteme und Präferenzregeln anerkennen. Erst daraus resultiert das Wertproblem des Relativismus: Welche Werte können und dürfen kollektivem Handeln zugrundegelegt werden? Konkret stellt sich dabei die Frage, nach welchen Grundsätzen der Staat zu organisieren ist und welche Wertordnung sein Handeln dirigieren darf und muß. Der Einzelne mag für sich diese Fragen entscheiden können. Für ihn sind derartige Wertungsfragen aufgrund seiner eigenen Präferenzregeln leicht zu entscheiden. Das Problem stellt sich jedoch auf kollektiver Ebene anders: Wie ist angesichts der vorgefundenen unterschiedlichen Präferenzregeln die Frage nach dem kollektiven Wertsystem interpersonal zu lösen?

Diese Problematik erweist sich auf kollektiver Ebene als überaus vielschichtig: Wie können die interpersonal gültigen Wertmaßstäbe inhaltlich beschaffen sein?

Wem kommt die Definitions- und Zuordnungsherrschaft bezüglich ihrer Konkretisierung zu? Vorrangig ist jedoch noch der Geltungsgrund jeder kollektiven Ethik: Warum eigentlich ist sie für jedermann im Gemeinwesen verbindlich? Hier vermögen die Grundsätze der Individualethik keinerlei Hilfestellung zu leisten. Gelten solche individuellen Wertsysteme ausschließlich aufgrund subjektiver Anerkennung ihrer Träger, so entfällt dieser Geltungsgrund für diejenigen, welche zu ihrer Anerkennung nicht bereit sind. Das Problem der Kollektivethik entsteht jedoch gerade daraus, daß die einzelnen Mitglieder des Gemeinwesens unterschiedliche Wertsysteme anerkennen. Demnach kann die subjektive Anerkennung durch alle Betroffenen niemals Geltungsgrund kollektiver Werte sein. Vielmehr muß ihre Geltung auf normativen, der Willensbildung des Einzelnen vorausliegenden Gründen basieren. Die Frage nach diesen Gründen stellt das Zentralproblem jeder Kollektivethik dar.

Dementsprechend stellt sich das Geltungsproblem kollektiver Werte für die einzelnen Mitglieder des Gemeinwesens unterschiedlich. Denjenigen, welche die Geltung kollektiver Werte für sich individuell ohnehin anerkennen, kann die Übereinstimmung mit kollektiven Präferenzregeln überwiegend Vergewisserungsleistungen erbringen. Sie können in dem Bewußtsein leben, daß sie in Übereinstimmung mit den Wertgrundlagen ihres Gemeinwesens stehen. Für freiwillig Konsentierende stellt sich diese Übereinstimmung tatsächlich als Koinzidenz von Subjektivität und Objektivität, Individualität und Sozialität, Bürger und Gemeinwesen dar. Der umgekehrte Effekt tritt für diejenigen ein, welche autonom der Kollektivethik die Anerkennung versagen und für sich abweichende Präferenzregeln gelten lassen. Sie geraten in eine Frontstellung zu demjenigen, was das Gemeinsame der Gemeinschaft ausmacht. Dadurch können sie als Gefahr für Staat und Gesellschaft, zumindest aber für die psychische Stabilität einzelner ihrer Mitglieder werden. Zwischen ihnen und den freiwillig Konsentierenden droht der Zustand äußerster geistiger Dissoziation und Entfremdung<sup>7</sup>.

## 2. Der Relativismus als Antwort auf das Wertproblem

Dieses Wertproblem ist dem Relativismus zur Lösung aufgegeben. Dabei konkurriert er mit einer Fülle differierender Ideen, welche eine einzige Gemeinsamkeit aufweisen: sie halten das Wertproblem für lösbar und stellen dementsprechend eine material-determinierte Kollektivethik auf. Dies geschieht dadurch, daß historische, Vernunfts- oder Plausibilitätserwägungen herangezogen werden, um die absolute oder zumindest relative Überlegenheit eines Wertsystems über konkurrierende Präferenzregeln darzulegen. Welche Werte dabei als wahrheitsfähig angesehen werden, macht den Unterschied zwischen den einzelnen Ideen aus.

Demgegenüber beantwortet der Relativismus das Wertproblem exakt entgegengesetzt: Wertfragen sind interpersonal nicht wahrheitsfähig. Der Verzicht auf diesen Wahrheitsanspruch stellt das Spezifikum des Relativismus gegenüber allen sonstigen ethischen Ideen dar.

<sup>7</sup> Hierzu Schlink, *DSI* 1976, 335 ff.

a) Die praktische Unlösbarkeit des Wertproblems

Praktisch ließe sich das Wertproblem interpersonal auf zwei verschiedene Weisen lösen. Entweder entspricht die Kollektivethik dem gemeinsamen Minimum aller real vorhandenen Individualethiken; oder aber sie basiert auf einem System allseitigen Ausgleichs und Kompromisses.

Eine Beschränkung auf das gemeinsame Minimum würde bedeuten, daß die Kollektivethik sich an demjenigen Grundbestand an Werten und Ideen orientiert, welcher allen real vorhandenen Individualethiken gemeinsam ist. Voraussetzung für die Anwendbarkeit dieses Lösungsansatzes ist, daß sämtliche in der Bevölkerung vorhandenen Wertsysteme ermittelt und auf ihren Inhalt befragt werden, um sie sodann auf Übereinstimmungen und Abweichungen zu prüfen. So könnten diejenigen Elemente isoliert werden, welche allen vertretenen Anschauungen gemeinsam sind. Sie würden sodann als Kollektivethik des Gemeinwesens begriffen, da insoweit alle Mitglieder real übereinstimmen. Ein solches Verfahren stößt jedoch auf eine Fülle von praktischen Problemen. Zunächst lassen sich kaum sämtliche unterschiedlichen Wertsysteme tatsächlich auffinden und inhaltlich so weit konkretisieren, daß sie mit anderen vollständig verglichen werden könnten. Zudem würde die Isolation und Verselbständigung der allen gemeinsamen Elemente zu Verzerrungen führen: ein Wert existiert in den seltensten Fällen absolut, sondern zumeist lediglich in Relation zu anderen Elementen des Wertsystems. Er bezieht so seinen Inhalt und seine Bedeutung nicht aus sich selbst, sondern lediglich aus einem Vergleich mit anderen Werten. Somit würde eine Ermittlung des gemeinsamen Minimums aller Wertordnungen zu Vereinseitigungen und Verzerrungen führen, welche der Bedeutung der gemeinsamen Standards innerhalb der individuellen Wertordnungen nicht gerecht würden. Problematisch wäre darüber hinaus, ob ein solches Verfahren überhaupt zur Ermittlung einer Kollektivethik würde führen können. Sollten sich – was keinesfalls sicher ist – tatsächlich Übereinstimmungen zwischen den unterschiedlichen Individualethiken finden, so würden diese die Bedeutung von Allgemeinplätzen und Selbstverständlichkeiten kaum überschreiten. Je drängender ein Problem, je bedeutsamer es für die Mitglieder des Gemeinwesens und damit zugleich für dieses selbst ist, desto unwahrscheinlicher ist zugleich die reale Übereinstimmung aller subjektiven Wertordnungen. Die Kollektivethik würde so lediglich unproblematische, einfach gelagerte und unstrittige Sachverhalte erfassen; sie bliebe auf Fragestellungen reduziert, welche von den Individuen nicht als sonderlich relevant empfunden würden. Eine solche Kollektivethik wäre jedoch in weitgehender Inhaltslosigkeit und praktischer Irrelevanz entbehrlich.

Die Alternative allseitigen Konsenses und Kompromisses kann auf den unstrittigen, gemeinsamen Elementen aller subjektiven Präferenzregeln aufbauen. Sie geht davon aus, daß im Wege des reflexiven *do ut des* eine Annäherung aller Standpunkte stattfinden könnte, um so zu einem System von „Grundwerten“ zu gelangen, welche von jedermann akzeptiert würden. Auch dieses Verfahren wirft jedoch unlösbare praktische Probleme auf. Sie entstehen daraus, daß Werte notwendig mit Absolutheitsanspruch auftreten<sup>8</sup>. Was von ihm erfaßt wird, ist

<sup>8</sup> C. Schmitt, *a.a.O.*, (Fn. 6).

schlechthin wertvoll; anderes kann seinen Wert nur in Relation zu ihm beziehen. Was ihm entgegensteht oder seine Verwirklichung ausschließen würde, kann niemals gleichermaßen einen Wert darstellen. Vielmehr ist es notwendig ein Unwert, der innerhalb des jeweiligen Wertsystems ausschließlich negativ besetzt sein kann. Dieser Absolutheitsanspruch erstreckt sich über den einzelnen Wert hinaus auf das gesamte Wertsystem, dessen Teil er ist: beziehen Werte ihren spezifischen Gehalt je aus ihrer Einbeziehung in übergreifende Systeme, so können diese per definitionem lediglich widerspruchsfrei sein. Derartige Präferenzregeln und -systeme mit Absolutheitsanspruch sind jedoch untereinander niemals kompromißfähig: Es gibt keinen Ausgleich zwischen dem Richtigen und dem Falschen, dem Guten und dem Bösen, dem Schönen und dem Häßlichen, dem Wahren und dem Unwahren. Eben daraus beziehen das Wahre, das Gute, das Schöne und das Richtige überhaupt erst ihren eigenen Gehalt. Ist demnach ein allseitiger Ausgleich durch die Eigenheit von Werten a priori ausgeschlossen, so kann er auch nicht Grundlage einer Kollektivethik sein.

Das Wertproblem ist so praktisch unlösbar, wenn die real vorhandenen subjektiven Präferenzregeln zugrundegelegt werden. Gemeinsames Minimum und allseitiger Ausgleich bleiben Desiderate, deren Verwirklichung praktisch ausgeschlossen ist oder aber zu unzureichenden Ergebnissen führt.

#### b) Die theoretische Unlösbarkeit des Wertproblems

Läßt sich demnach keine praktische Lösung des Wertproblems aufweisen, so kann diese lediglich theoretisch erfolgen. Derartige Lösungsversuche müssen zumindest zwei Bedingungen genügen: Zunächst ist ein System von Präferenzregeln aufzustellen, welche kollektives Handeln bewerten können. Sodann ist der Verbindlichkeitsgrund für dieses System anzugeben: Warum müssen diejenigen, welche den so gefundenen Präferenzregeln nicht freiwillig zustimmen, dieses dennoch gegen sich gelten lassen? Diese Fragestellung verschärft sich, weil gerade ihnen der Geltungsgrund jedes subjektiven Wertsystems, nämlich ihre eigene Anerkennung, nicht entgegengehalten werden kann<sup>9</sup>.

Der Absolutheitsanspruch jedes Wertsystems bringt beinahe zwangsläufig mit sich, daß jedes von ihnen seine Allgemeingültigkeit postuliert. Damit stellt sich allerdings um so nachhaltiger die Frage nach dem Geltungsgrund der je eigenen Präferenzregeln gegenüber konkurrierenden Systemen, welche gleichfalls ihre Universalität einfordern. Als solche Geltungsgründe werden etwa die historische Bewährung, die objektive Vernünftigkeit, die Richtigkeit, die Wahrheit, die Erfahrung, metaphysische Offenbarungen oder die Aufrichtigkeit der jeweiligen Anhänger einer Lehre angegeben. Diese völlig heterogenen Verbindlichkeitsansprüche müssen sich jedoch stets nach zwei Kriterien befragen lassen. Zunächst entsteht das Problem der Verifizierbarkeit des jeweiligen Geltungsgrundes: Ist das Wertsystem nur in der Vorstellung seiner eigenen Anhänger oder darüber hinaus nachweisbar wahr, vernünftig, erfahrbar oder geoffenbart? Sodann stellt sich die Frage nach der Geltung des Geltungsgrundes selbst: Warum eigentlich

<sup>9</sup> S. o. I 1d.

müssen Dissentierende das Wahre, das Vernünftige, das Erfahrene oder das Offenbarte gegen ihren eigenen Willen gelten lassen? Beide Problemkomplexe sind theoretisch nicht gelöst.

Die Nachprüfbarkeit der Geltungsgründe ist wegen der Eigenarten von Werten und Wertungen notwendig ausgeschlossen<sup>10</sup>. Ethik und Wertphilosophie haben bislang keine Kriterien für die objektive Geltung bestimmter Wertsysteme aufstellen können. Der Grund dafür liegt darin, daß Existenz, Geltung oder Anerkennung von Werten stets subjektiv sind. Die Gründe für ein derart subjektives Verhalten sind ihrerseits keineswegs notwendig rational; sie können auf durchaus irrationale Emotionen, Erfahrungen oder Anschauungen zurückführbar sein. Zur subjektiven Geltung eines Wertes kann es durchaus ausreichen, daß lediglich eine einmalige Erfahrung eines ganz bestimmten Menschen in einer konkreten Situation stattgefunden hat. Gegenüber solchen Werterfahrungen fehlt es jedoch an der Möglichkeit eines wissenschaftlichen Nachweises, welche auf Reproduzierbarkeit und Nachprüfbarkeit basiert. Notwendige Bedingung für den Wirklichkeitsgehalt einer subjektiven Erfahrung ist die Verknüpfung dieser Erfahrung mit anderen Erfahrungen nach überprüfbaren Regeln. Da Werte nicht derart „abschattungsfähig“ sind, sie also mit anderen Erfahrungen nie nach Regeln verknüpft sind und selbst Erfahrungen eines einzelnen Menschen oder sogar einmalige Erfahrungen eines einzelnen Menschen Werterfahrungen sein können, kann es prinzipiell kein intersubjektiv vermittelbares Kriterium für die Objektivität eines Werterlebnisses geben. Die Minimalbedingung für die Aufnahme einer These in einen wissenschaftlichen Begründungszusammenhang ist die Reproduzierbarkeit der durch die These behaupteten Tatsache. Da Werte keine unter objektiven Bedingungen reproduzierbaren Tatsachen sind, können Wertungen nicht in wissenschaftliche Begründungszusammenhänge eingeführt werden. Somit fehlt es ihnen notwendig an der Nachweisbarkeit ihres je postulierten Geltungsgrundes. Wurzeln sie ausschließlich subjektiv im Erfahrungs- und Erlebnisbereich derjenigen, welche sie freiwillig anerkennen, so vermögen sie diese Begrenzung ihrer Geltung niemals objektiv zu überschreiten.

Darüberhinaus fehlt es zudem an der Nachweisbarkeit der Geltung des Geltungsgrundes objektiver Werte. Selbst wenn die Wahrheit, Vernünftigkeit, Erfahrbarekeit oder Offenbarung eines Wertsystems nachweisbar wäre, so bliebe doch ungeklärt, warum Dissentierende solche Präferenzregeln gegen sich gelten lassen müßten. Für eine derart objektive, interpersonale Geltung müßten weitere Gründe angegeben werden. Selbst wenn sie gelänge, bliebe jedoch offen, warum diese weiteren Gründe die Geltung von Wahrheit, Vernunft oder Historizität begründen könnten. Denn derart wissenschaftlich hergeleitete Geltungsgründe bedürften ihrerseits der Begründung. So vermag jeder weitere Begründungsschritt das Problem zwar zu verlagern, aber niemals endgültig zu lösen, denn die Geltung des jeweils zuletzt genannten Geltungsgrundes bliebe notwendig offen. Somit entsteht in diesem Begründungszusammenhang konsequent ein infinites Regreß, welcher sich lediglich vermeiden ließe, wenn am Ende der Begründungskette ein

<sup>10</sup> Vgl. Podlech, *a.a.O.*, (Fn. 6) S. 202 ff.



Geltungsgrund stünde, welcher nicht nur die Geltung aller zuvor genannten Gründe, sondern zudem seine eigene Geltung darlegen könnte. Ein Regreß auf einen derart axiomatischen Endpunkt kann allerdings schon wegen der Eigenheiten solcher Axiome nicht gelingen. Diese werden aus Praktikabilitätsgründen konventional festgelegt; ihre „Geltung“ basiert auf der durch Praktikabilität vermittelten Anerkennung derjenigen, welche sich auf Axiome berufen. Gegenüber Dissentierenden können abgebrochene Begründungen, welche sich auf einen axiomatischen Regreß berufen, nicht herangezogen werden.

Werte und Wertungen basieren demnach auf nicht nachweisbaren Geltungsgründen. Zudem kann die Geltung solcher Gründe wegen des unvermeidlichen infiniten Regresses nicht bewiesen werden. Damit ist das Wertproblem auch theoretisch unlösbar.

### c) Relativismus als Offenheit der Kollektivethik

Aus der praktischen wie theoretischen Unlösbarkeit des Wertproblems zieht der Relativismus die Konsequenz: Er geht davon aus, daß die Wertfrage interpersonal unbeantwortbar ist. Diese Einsicht bedeutet zunächst den Verzicht auf den Versuch, die Wahrheitsfrage theoretisch oder praktisch einer Lösung zuzuführen. Daraus folgt die Unmöglichkeit einer materialen Kollektivethik mit Wahrheits- oder Verbindlichkeitsanspruch. Umgekehrt kann niemandem entgegengehalten werden, seine subjektiven Wertvorstellungen seien unwahr oder unvernünftig. Vielmehr nehmen alle Individualethiken den gleichen Status ein: sie sind Sinnentwürfe mit Absolutheitsanspruch; ihre Befolgung basiert jedoch auf ihrer subjektiven Anerkennung, und diese ist jedermann freigestellt. Diese Position impliziert eine Individualisierung der Ethik. Auch wenn Werte mit Absolutheitsanspruch auftreten, so ist ihre Verbindlichkeit doch stets relativ. Eine Kollektivethik ist demgegenüber nicht begründbar. Niemand ist durch ethische Normen verpflichtet, sich gemeinschaftskonform oder in Übereinstimmung mit den Wertvorstellungen anderer Menschen zu verhalten. Vielmehr gelten ethische Normen für jedermann nur insoweit, als er sie selbst anerkennt. Da deren Wahrheit oder Vernünftigkeit interpersonal nicht nachweisbar ist, ist der Relativismus zugleich die Ethik der Freiheit. Sie geht von der Autonomie des Individuums bei der Bildung und Betätigung seiner Präferenzregeln aus, unabhängig davon, ob sie in Übereinstimmung mit der Mehrheit oder der Minderheit sind, kollektiven Bedürfnissen entsprechen oder individuelle Belange vorziehen. Die Unrichtigkeit oder Minderwertigkeit seiner subjektiven Wertung braucht sich niemand entgegenhalten zu lassen.

Daher kann sich im Gemeinwesen niemand, der anderen Ge- oder Verbote auferlegt, auf deren ethische Gebotenheit oder Richtigkeit berufen. Diese Einsicht bleibt ohne praktische Konsequenzen gegenüber denjenigen, welche ähnliche Wertvorstellungen haben wie der Herrscher und daher derartiger Herrschaft freiwillig zustimmen. Insoweit bedürfen ihnen gegenüber Herrschaftsakte keiner Begründung. Demgegenüber kann denjenigen, welche abweichende Wertanschauungen aufweisen, die Auferlegung von Pflichten nicht ethisch begründet werden. Auch diejenigen Werte, auf welchen die Ausübung von Macht basiert,

gelten nur, soweit sie freiwillig anerkannt werden. Gegenüber Dissentierenden müssen andere, wertneutrale Rechtfertigungen der Herrschaft gesucht und gefunden werden. Zugleich bleibt den Dissentierenden unbenommen, ihre eigenen, abweichenden Wertsysteme beizubehalten und zu vertreten, also auch die ihnen auferlegten Ge- oder Verbote ethisch abzulehnen. Jede Herrschaft, welche sich auf ihre ethische Richtigkeit oder Vernünftigkeit beruft und dissentierende Wertungen als unwahr oder unvernünftig diskreditiert, ist mit den Grundsätzen des Relativismus unvereinbar.

d) Zusammenfassung: Relativismus als offenes ethisches Prinzip

Relativismus stellt eine spezifische Variante der Beantwortung des Wertproblems dar. Er geht von der Verschiedenheit der Wertsysteme im Gemeinwesen aus. Der Grund dieser Verschiedenheit liegt in der subjektiven Begründung von Werten, welche ihre Verbindlichkeit ausschließlich durch individuelle Anerkennung erlangen. Werte gelten nur, soweit und solange sie von den Menschen für wahr gehalten werden. Zwischen kollidierenden Wertsystemen ist praktisch wie theoretisch keine Entscheidung möglich. Der Relativismus geht daher von der Offenheit des Wertproblems aus: niemandem darf die Unwahrheit oder Unvernunft seines Wertsystems entgegengehalten werden.

Daraus folgt für den Relativisten kein Verzicht auf eigene ethische Grundsätze. Relativismus ist weder Standpunktlosigkeit noch Bewußtseinslosigkeit. Vielmehr steht es dem Relativisten wie jedermann frei, eigene Wertanschauungen zu bilden, diese subjektiv für wahr zu halten und gegenüber anderen zu äußern und zu betätigen. Argumentation, Überzeugung oder Überredung können durchaus dazu führen, daß andere ihre eigenen Präferenzregeln ändern. So können subjektive Wertvorstellungen von Relativisten theoretisch durchaus zur Ansicht der Mehrheit oder gar aller Mitglieder eines Gemeinwesens werden. Diese Tatsache würde jedoch nach relativistischer Auffassung nicht auf der Wahrheit dieses Wertsystems beruhen, sondern ausschließlich auf seiner freiwilligen, durchaus zurücknehmbaren Anerkennung durch jeden Einzelnen.

Relativismus geht somit von der Freiheit der Wertbildung und -betätigung aller Menschen aus. Die Relativismusfrage stellt sich erst bei der Bewertung ethischer Wertsysteme, insbesondere bei dem Problem des kollektiven Handelns. Kann niemandem die Unwahrheit oder Unvernunft seiner Individualethik entgegengehalten werden, so kann niemand ethisch verpflichtet sein, kollektive Pflichten zu erfüllen, etwa die Gesetze zu befolgen oder gar zu bejahen. Der Grund, warum der Relativismus hierauf verzichtet, ist einfach: er verzichtet darauf, anderen die Unwahrheit ihrer Wertungen entgegenzuhalten, weil er selbst die einzige Grundlage dafür darstellt, daß der Relativist sich selbst niemals von anderen die Unwahrheit seiner Präferenzregeln entgegenhalten zu lassen braucht.

Relativismus ist so notwendig ideologiekritisch, und zwar nicht nur gegenüber anderen Antworten auf das Wertproblem, sondern zugleich gegenüber sich selbst<sup>11</sup>. Er ist in dem Moment widerlegt, in welchem eine Antwort auf die

<sup>11</sup> Das übersieht W. Henke, *Kritik des kritischen Rationalismus*, 1974, S. 21 ff.

Wertfrage gelungen ist. Die Aussichten dafür sind zwar praktisch wie theoretisch außerordentlich schlecht. Sobald allerdings eine derartige Lösung gelingt, ist der Relativismus gegenstandslos geworden: er ist nicht ideologiekritisch um der Ideologiekritik willen, sondern deshalb, weil die bislang bekannten Antworten ihren eigenen Anspruch nicht eingelöst haben. Hier ist der Relativismus allerdings ehrlicher als die konkurrierenden Ansätze: Ist die Wertfrage unbeantwortet, so gilt es, diesen Befund darzulegen und sich nicht mit Scheinlösungen zu begnügen. Daß die Suche nach neuen Antworten überhaupt fortgesetzt werden kann, ist ein zentrales Ergebnis des Relativismus: er läßt neue, abseitig oder aussichtslos erscheinende Versuche überhaupt nur zu.

### 3. Historische Entstehungsbedingungen des Relativismus

Der Relativismus entstand nicht als Idee, welche der Geschichte zur politischen Verwirklichung aufgegeben sein sollte. Vielmehr entstand er genau umgekehrt als geistige Konsequenz aus politischen Entwicklungen, welche zuvor stattgefunden hatten<sup>12</sup>.

Seit dem – spätestens in der Reformation vollzogenen – Bruch des monistischen Weltbildes erwies sich, daß Interessenkonflikte nicht mehr auf der Grundlage universal akzeptierter Wertungen und Gebote beigelegt werden konnten. Eine derartige gemeinsame Wertwelt der Menschen war real nicht mehr vorhanden. Jedes Wertsystem konnte Gefolgschaft nur noch unter den eigenen Anhängern beanspruchen. Versuche, sie auch gegenüber Parteigängern konkurrierender Wertsysteme durchzusetzen, endeten im Bürgerkrieg.

Die meisten Staaten konnten so nicht mehr auf einer vorgegebenen Wert- und Konsensgrundlage aufbauen. Sie erwiesen sich zugleich als zu schwach, die divergierenden Weltanschauungen zwangsweise zu harmonisieren oder zu unterdrücken. Dahingehende staatstheoretische Forderungen wurden so gegenstandslos. Unternahmen die Herrscher dennoch derartige Anstrengungen, so sahen sie sich dem Widerstand der Dissentierenden, der nur mit Waffengewalt hätte gebrochen werden können, oder aber Massenauswanderungen konfrontiert, welche die wirtschaftlichen Grundlagen des Gemeinwesens nachhaltig beeinträchtigten. Kein Staat konnte sich mittelfristig das eine oder das andere Übel leisten.

Somit bestand ein unüberwindlicher faktischer Zwang, sich mit Bürgern verschiedener Weltanschauungen und Wertesysteme einzurichten. Geschah dies zunächst dadurch, daß religiöse Angelegenheiten als privates Anliegen jedes Einzelnen betrachtet wurden, so ließen sich doch auf Dauer die geistig-weltanschaulichen Systeme nicht als bloße Eigenheiten einzelner Individuen begreifen. Dies galt um so mehr, als die konkurrierenden Wertsysteme eben nicht ausschließlich die Gestaltung des privaten Lebens, sondern zugleich das gesellschaftliche Miteinander zum Gegenstand hatten. Zudem fanden sie zunehmend in religiösen, politischen und sozialen Verbänden ihre organisierte Vertretung. Erlangten so die

<sup>12</sup> Zum folgenden E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation in ders., *Staat-Gesellschaft-Freiheit*, 1976, S. 42 ff.

konkurrierenden Wertsysteme nicht nur private, sondern zunehmend zugleich politische Bedeutung, so vermochten sie je nach ihrer sozialen Macht gestaltenden Einfluß auf das Gemeinwesen zu nehmen. Spätestens in dem Moment, in welchem sich mehrere derartige Organisationen nicht mehr aus dem Prozeß der Sozialgestaltung ausschalten ließen, mußte sich der Staat mit ihnen einrichten. Dies konnte lediglich dadurch gelingen, daß er seine Stellung und Aufgaben als auf das Ganze bezogen definierte und sich so seinen Platz über den konkurrierenden Gruppen suchte. Sobald er sich ausschließlich das Programm einer oder einzelner Organisationen zu eigen machte, mußte er mit dem Widerstand konkurrierender Richtungen rechnen.

Faktisch wurden so die Staaten zu der Anerkennung des Satzes gezwungen: In Wertfragen gibt es keine letzte Richtigkeit, zumindest läßt sich eine solche gegenüber Dissentierenden nicht mit Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit durchsetzen. Dieser oberste Satz des Relativismus schließt etwa die theoretische Unlösbarkeit des Gerechtigkeitsproblems zumindest in der Gegenwart ein. Dabei ist unerheblich, ob sich in näherer oder fernerer Zukunft das Gegenteil beweisen läßt; die gegenwärtige Unlösbarkeit des Wertproblems wird dadurch nicht berührt. Was sich in der Zukunft als richtig oder falsch erweisen wird, ist nicht prognostizierbar und daher für die Gegenwart ohne praktische Bedeutung.

Die historischen Entstehungsbedingungen des Relativismus machen zugleich seinen Sinn und Zweck deutlich: er ist die Koexistenzordnung unterschiedlicher Wertsysteme im Staat. Diese Eigenschaft folgt daraus, daß er die einzige Antwort auf die Wertfrage darstellt, welche dem Bürger keine Ethik vorschreibt. Bleibt dies praktisch folgenlos für Konsentierende, so ist es doch die geistige Existenzgrundlage für Dissentierende. Ihre abweichende Individualethik ist nicht illegitim. Ihre Freiheit, nach eigenen Wertungen zu leben, bleibt ebenso unangetastet wie ihr Recht, die eigene Wertanschauung der Inpflichtnahme durch staatliche Herrschaft entgegenzuhalten. Anders ist die geistige Grundlage einer Oppositionsbildung nicht denkbar.

## *II. Praktische Konsequenzen des Relativismus*

Die dargestellten Grundpositionen des Relativismus wirken sich unmittelbar auf die Beantwortung zentraler Fragestellungen der Rechtsphilosophie aus. Dieses soll an einigen besonders umstrittenen Problemkomplexen exemplarisch dargestellt werden. Dabei können die jeweils thematisierten Materien hier nicht annähernd diskutiert werden; vielmehr soll lediglich die relativistische Position in ihren Grundzügen deutlich hervortreten.

### 1. Recht und Moral

Das Verhältnis von Recht und Moral wird insbesondere im Zusammenhang mit politisch umstrittenen Gesetzgebungsvorhaben diskutiert. Zentralfragen sind da-

bei, inwieweit das Recht Ausprägung der Moral sein kann und sein muß bzw. inwieweit es seinerseits moralbildend wirken kann und darf<sup>13</sup>.

#### a) Moral als Wertsystem

Nach relativistischer Anschauung<sup>14</sup> ist Moral ein Wertsystem. Sie bewertet nach den Maßstäben von Gut und Böse und zählt damit zu dem elementarsten Wertungsschemata der Menschen. Den Resultaten dieser Wertung kommt für das Verhalten des Einzelnen über das Medium des Gewissens unmittelbar verpflichtende Kraft zu. Gutes erscheint als sittlich-moralisch geboten, Schlechtes demgegenüber als verboten.

Mit ihrer Qualifizierung als Wertsystem teilt die Moral sämtliche Eigenschaften, welche allen Werten zukommen. Sie hat selbst kein Sein, Handlungen erscheinen nicht „als solche“ als gut oder böse. Vielmehr entsteht Moral dadurch, daß die Menschen sie als verbindlich anerkennen. Dies geschieht dadurch, daß Individuen oder Gruppen sich völlig eigenständige Moralvorstellungen bilden oder aber vorgefundene moralische Wertungen übernehmen. Moral ist demnach ausschließlich subjektiv und relativ: sie gilt, soweit und solange die Menschen sie anerkennen.

Diese Relativität der Moral bringt zwangsläufig mit sich, daß in einem Gemeinwesen durchaus unterschiedliche Moralvorstellungen existieren können und tatsächlich existieren. Was dem einen moralisch gerechtfertigt oder gar geboten erscheint, ist für andere verwerflich. Religiöse, politische oder weltanschauliche Richtungen haben nicht nur je eigene Binnenmoralen, sondern entwerfen zugleich moralische Gesamtentwürfe für das Gemeinwesen. Das gilt erst recht für einzelne Subkulturen oder sonstige, disparate Minderheiten. Derartige Moralvorstellungen sind regelmäßig weder kompromiß- noch gar konsensfähig, sondern einander diametral entgegengesetzt: Ihr Inhalt und Zweck besteht gerade darin, andere moralische Systeme abzulehnen, zu diskreditieren und ihnen das je eigene Konzept entgegenzusetzen.

#### b) Wertgeltung und Rechtsgeltung

Eine durch individuelle Anerkennung verbindliche Moralordnung kann nur für denjenigen Personenkreis gelten, welcher sie tatsächlich anerkannt hat. Daraus ergeben sich zentrale Unterschiede zwischen der Wertgeltung und der Rechtsgeltung.

Dies gilt zunächst bezüglich des Geltungsgrundes. Über Geltungsinhalt und Geltungsbereich der Moral disponiert jedermann selbst, indem er moralische Postulate anerkennt oder ihnen die Anerkennung versagt. Davon unterscheidet sich diametral die Geltung der Rechtsordnung. Gesetze werden durch staatliche Setzung verbindlich; ihre Rechtsfolgen treten ein, sobald und soweit ein tatsächlicher Sachverhalt vorliegt, welcher den Gesetzestatbestand erfüllt. Dies ist unab-

<sup>13</sup> Zum Verhältnis von Recht und Moral s. den Überblick bei R. Dreier, *Recht-Moral-Ideologie*, 1981, S. 180 ff. mwN.

<sup>14</sup> Zum folgenden H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 2. Auflage, 1960, S. 60 ff.; s. auch G. Radbruch, *a.a.O.*, (Fn. 1), S. 127 ff.

hängig davon, ob der Bürger das Gesetz anerkennt oder nicht. Sofern er zu einer solchen Anerkennung nicht bereit ist und eine Rechtsnorm nicht freiwillig befolgt, kann diese ihm gegenüber zwangsweise durchgesetzt werden. Geltungsgrund der Moral ist demnach der Einzelwille des Gebundenen; Geltungsgrund der Rechtsordnung ist der Staatswille unabhängig von dem konkreten Willen der Normunterworfenen. Über seine Moral kann der Einzelne disponieren, über das für ihn geltende Recht hingegen aktuell nicht.

Ein weiterer Unterschied zwischen Wertgeltung und Rechtgeltung ergibt sich aus ihrem Geltungsbereich. Während die Verbindlichkeit der Moral sich ausschließlich auf diejenigen Personen erstreckt, welche sie freiwillig anerkennen, gilt die Rechtsordnung im Gemeinwesen für jedermann. Diese Allgemeinverbindlichkeit der Rechtsordnung sichert erst die Handlungsfähigkeit des Staates und die Steuerungsfähigkeit des Gemeinwesens. Die Notwendigkeit allgemeinverbindlicher Rechtsregeln ergibt sich vielfach gerade aus der Verschiedenheit der moralischen Wertvorstellungen unter den Bürgern. Demnach kann das Recht nicht als Ausprägung einer vorgefundenen einheitlichen Moralordnung gelten; es gilt gerade nicht, weil ihm eine einheitliche Moralordnung vorausliegt, sondern weil die Moralvorstellungen verschieden sind. Die Rechtsordnung kann demnach niemals als Ausprägung einer Moralordnung verstanden werden.

Darüberhinaus kann Recht nach relativistischem Verständnis auch nur in geringem Maße moralbildend wirken. Seine Geltung kann nämlich niemals moralisch begründet werden. Gegenüber Konsentierenden besteht ein solches Bedürfnis ohnehin nicht, weil sie Rechtssätze, die mit ihren Moralvorstellungen übereinstimmen, ohnehin freiwillig anerkennen. Dissentierenden kann der moralische Anspruch der Rechtsordnung nicht entgegengehalten werden, da die Moral nicht wahrheitsfähig ist. Sie sind zwar verpflichtet, den rechtlichen Geboten Folge zu leisten, hingegen können sie nicht verpflichtet werden, die ethischen Grundlagen der Gesetze anzuerkennen. Wenn sie dies freiwillig tun und ihre abweichenden Wertungen insoweit ändern, ist ihnen dies unbenommen. Ein solcher Einstellungswandel kann jedoch nach relativistischem Verständnis weder rechtlich noch moralisch erzwungen werden.

Recht und Moral sind also nach der Konzeption des Relativismus theoretisch voneinander getrennt. Moral ist die freiwillige, individuelle Angelegenheit der Bürger; das Recht ist demgegenüber zwangsweise verbindlich gegenüber jedermann. Angesichts der Pluralität vorgefundener Moralvorstellungen kann das Recht niemals Ausdruck einer einheitlichen Moralordnung sein. Umgekehrt läßt es die unterschiedlichen moralischen Systeme auch unangetastet. Autonome Vielfalt der Wertordnungen und heteronome Einheit der Rechtsordnung stehen so theoretisch unverbunden nebeneinander.

### c) Praktische Zusammenhänge zwischen Recht und Moral

Diese theoretische Trennung von Recht und Moral trägt dem Relativismus den Vorwurf ein, er sei die Philosophie der Macht: Wenn sich nach seiner Konzeption das Recht nicht an moralischen Kriterien orientiere und auch nicht orientieren könne, so reduziere sich der Geltungsgrund des Rechts auf die bloße Macht.

Recht gelte nicht, weil es moralisch gerechtfertigt sei, sondern weil es einen Ausdruck der bestehenden Machtverhältnisse darstelle. So diene der Relativismus ausschließlich zur Rechtfertigung der Macht. Dieser Vorwurf setzt „das Recht“ als *factum brutum* voraus, indem er ausschließlich auf die Gesetze als formalisierte Entscheidungen abstellt, hingegen die Mechanismen der Rechtsentstehung und -anwendung außer acht läßt. Diese lassen es faktisch als ausgeschlossen erscheinen, daß ein Gesetz angewendet oder vollzogen wird, welches allen in der Bevölkerung vorhandenen moralischen Wertungen diametral zuwiderläuft.

Gesetze entstehen in einem mehr oder weniger formalisierten Rechtsetzungsverfahren, an dem zumeist eine größere Zahl von Personen beteiligt ist. Diese Beteiligten sind in vielfältige Interessenverflechtungen eingebunden und weisen vielfach zudem unterschiedliche Wertvorstellungen und Anschauungen auf. Diese finden in das Gesetz Eingang und führen bereits so zu einer Berücksichtigung unterschiedlicher Moralvorstellungen. Das gilt in noch höherem Maße, wenn die erwartbaren Reaktionen der Betroffenen im Gesetzgebungsverfahren berücksichtigt werden. Jede Rechtsordnung ist zumindest mittelfristig auf ein Mindestmaß an Akzeptanz in der Bevölkerung angewiesen. Die möglichen Reaktionen werden selbst in den autoritärsten Staaten bereits vor Gesetzeserlaß antizipiert. Dadurch wird die Berücksichtigung moralischer Wertungen auf den Bewußtseinsstand und die Anschauungen der Allgemeinheit ausgedehnt. Dies gilt erst recht in demokratischen Staaten, wo die unterschiedlichen Interessen bereits im Rechtsetzungsverfahren durch Anhörungen von Interessenten und Betroffenen sowie durch die parlamentarischen Verhandlungen gesichert ist. Die jeweils nächste Wahl als politischer Kontrollmechanismus sichert darüberhinaus einen hohen Grad an Rücksichtnahme auf die Moralvorstellungen der Bevölkerung. Schon deshalb ist der Erlaß eines Gesetzes, welches den moralischen Prinzipien der Allgemeinheit diametral zuwiderläuft, praktisch ausgeschlossen.

Dafür bürgt auch die Gesetzesauslegung und -anwendung. Diese ist im Rahmen der durch den Normtext eröffneten Interpretationsspielräume frei. In den Konkretisierungsvorgang fließen stets zugleich die moralischen Wertvorstellungen und Überzeugungen der auslegenden Instanzen ein. Sofern ein Rechtssatz ihren Wertvorstellungen in krasser Weise widerspricht, werden sie bei der Gesetzesanwendung auch ihre eigenen Wertungen berücksichtigen. Schon diese Auslegung bewirkt eine latente Kongruenz von moralischen Mindeststandards und Rechtsordnung. Ob eine derartige Korrektur von gesetzlichen Bestimmungen zulässig ist, ist hier nicht zu erörtern. Praktisch ist es etwa die Rechtsprechung zum gegenwärtigen Ehescheidungsrecht, welche die Intentionen des Gesetzgebers auf dem Wege über die Interpretation bisweilen stark modifiziert, wenn nicht in ihr Gegenteil verkehrt. Somit sind nach relativistischem Verständnis Recht und Moral zwar nicht theoretisch, wohl aber praktisch auf vielfältige Weise miteinander verknüpft. Die Gegenauffassung verabsolutiert den Normtext und gelangt ausschließlich auf diesem Wege zu dem Vorwurf, der Relativismus sei Philosophie der Macht.

## 2. Recht und Gerechtigkeit

Das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit nimmt in der Rechtsphilosophie eine derart zentrale Stellung ein, daß die jeweiligen Stellungnahmen zu dieser Frage unmittelbare Auswirkungen auf den Begriff des Rechts zeitigen. Wer das Recht als Emanation der Gerechtigkeit oder der Rechtsidee begreift, definiert den Rechtsbegriff im Sinne einer „gerechten Ordnung“. Dieser Begriff erfährt sein Charakteristikum in Abgrenzung von seinem Gegenteil, dem Unrecht. Wer hingegen keine theoretische Konnexität zwischen geltendem Recht und Gerechtigkeitsordnung annimmt, begreift das Recht als Bewertungs- oder Zwangsordnung. Dieser Rechtsbegriff erfährt sein Charakteristikum durch das Gegensatzpaar von Rechtmäßigkeit und Rechtswidrigkeit.

### a) Gerechtigkeit als Wert

Ebenso wie die Moral zählt die Gerechtigkeit zu der Kategorie der Wertungen<sup>15</sup>. Sie bewertet das eigene und fremde Verhalten, insbesondere die Ausübung von Macht. Dabei kommt der Gerechtigkeit gebietender oder verbietender Charakter zu. Sie stellt ihrerseits eine moralische Kategorie dar.

Dabei sind allerdings die Kriterien der Gerechtigkeit weder abstrakt noch konkret hinreichend geklärt. Bereits die abstrakten Umschreibungsversuche divergieren inhaltlich erheblich voneinander. Sofern einzelne Kriterien angegeben werden, bleibt zudem ihr Verhältnis zueinander unklar. Das gilt in gleicher Weise für die Konkretisierung der einzelnen Begriffselemente. Selbst soweit eine übereinstimmende Definition von Gerechtigkeit erzielt wird, ist diese inhaltlich derart vage, daß ihnen von den verschiedenen Interpreten völlig gegensätzlicher Gehalt beigemessen wird. Dies trifft für die Formel von der „ars aequi et boni“ ebenso zu wie für das „suum cuique distribuere“: was im Einzelfall richtig, gut oder jedem das Seine ist, bleibt offen. Die unterschiedlichen Konkretisierungsversuche divergieren je nach dem Standpunkt des einzelnen Interpreten. So kann etwa Gleichheit als Ergebnisgleichheit oder Chancengleichheit, Freiheit als individuelle oder soziale Freiheit, Brüderlichkeit als Moralität oder rechtliche Pflichtenstellung definiert werden.

Der Grund für diese undefinierbarkeit und fehlende Konsensfähigkeit des Gerechtigkeitsbegriffs liegt darin, daß er wie jede Wertung auf ausschließlich subjektiven Grundlagen basiert. Die Heranziehung und inhaltliche Konkretisierung erfolgt aus dem jeweiligen Vorverständnis der einzelnen Verwender, welche das Gerechtigkeitskriterium aus dem Zusammenhang ihres jeweiligen Wertsystems konkretisieren. Diese Kontextabhängigkeit führt dazu, daß dem Gerechtigkeitskriterium jeweils unterschiedliche Wertungen zugeordnet werden. Inhaltliche Umschreibungen des Gerechtigkeitsbegriffs sind so Rationalisierungen des je eigenen Gerechtigkeitsempfindens, welches aus den jeweiligen Wertsystemen des Bewertenden folgt.

<sup>15</sup> Zum folgenden H. Kelsen, *a.a.O.*, (Fn. 14), S. 355 ff.; s. auch Radbruch, *a.a.O.*, (Fn. 1), S. 119 ff.



**b) Gerechtigkeit und Rechtsordnung**

Ist der Gerechtigkeitsbegriff ausschließlich subjektiv und relativ, so ist seine interpersonal konsensfähige Verwendung nicht möglich. Was dem einen als Gebot der Gerechtigkeit erscheint, ist für den anderen zutiefst ungerecht. Damit stößt die theoretische Verknüpfung von Gerechtigkeit und Rechtsordnung auf dieselben Schwierigkeiten wie diejenige von Recht und Moral. Die Rechtsordnung gilt unabhängig davon, ob sie vom jeweiligen Adressaten als gerecht oder ungerecht anerkannt wird. Sie gilt einheitlich für jedermann und unterscheidet sich auch dadurch von den Gerechtigkeitswertungen, welche lediglich für diejenigen verbindlich sein können, welche sie subjektiv anerkennen. So gilt auch die einheitliche Rechtsordnung gerade deshalb, weil die Gerechtigkeitsvorstellungen verschieden sind: würde jedermann über dieselben Gerechtigkeitsideale verfügen und autonom deren Gebote befolgen, so bedürfte es einer positiven Rechtsordnung nicht. Theoretisch ist demnach eine Verknüpfung von Gerechtigkeitspostulaten und positivem Recht ausgeschlossen. Ihre praktische Konnexität ergibt sich aus denselben Gründen wie diejenige zwischen Recht und Moral. Schon deshalb ist auch insoweit Relativismus nicht die bloße Philosophie der Macht.

**c) Gerechtigkeit und Rechtsbegriff**

Ist die theoretische Verknüpfung von Gerechtigkeit und Rechtsordnung ausgeschlossen, so gilt dieses noch nicht in gleicher Weise für Gerechtigkeit und Rechtsbegriff. Auch unter Zugrundelegung eines subjektiven Gerechtigkeitsverständnisses ist ein gerechtigkeitsorientierter Rechtsbegriff nicht von vornherein ausgeschlossen. „Recht“ würde dann diejenigen Rechtsordnungen bezeichnen, welche der jeweilige Autor für gerecht hält. Jeder würde so entsprechend seinem eigenen Vorverständnis bestimmte normative Ordnungen als „Rechtsordnung“ bezeichnen, anderen Ordnungen hingegen diese Qualifizierung verweigern.

Damit entsteht allerdings die Frage, welcher Erkenntnisgewinn mit einer derartigen Subjektivierung des Rechtsbegriffs erreicht würde. Diese Problematik drängt sich um so mehr auf, als „gerechte“ und „ungerechte“ Ordnungen durchaus eine Vielzahl von Gemeinsamkeiten aufweisen können. Diese betreffen etwa die normative Verbindlichkeit derartiger Ordnungen. Daß eine als ungerecht empfundene Norm bereits wegen dieser Ungerechtigkeit unwirksam sei, wird auch von denjenigen Autoren, welche einen gerechtigkeitsorientierten Rechtsbegriff vertreten, nur selten angenommen. Jedenfalls in neuerer Zeit macht kein Rechtsphilosoph die Verbindlichkeit eines Rechtssatzes oder eines ganzen Rechtssystem davon abhängig, daß der jeweilige Adressat seine Gerechtigkeit anerkennt. Ausnahmen davon werden bisweilen gemacht, sofern ein Gesetz „allgemeinen elementaren Gerechtigkeitsprinzipien“ widerspricht. Aber selbst für diesen Fall wird daraus keineswegs der Schluß gezogen, daß derartige Normen völlig unverbindlich, nichtig und absolut ungültig sind. Dieser Schluß widerspricht in so hohem Maße allen theoretischen und praktischen Erkenntnissen über Rechtsbindung und -durchsetzung, daß er auch rechtsphilosophisch nicht widerspruchsfrei gezogen werden kann. Vielmehr sanktioniert die gerechtigkeitsorientierte Rechtsphilosophie Widersprüche zwischen Rechtsordnung und Ge-

rechtigkeit auf andere Weise: sei begründet ein Recht des Bürgers zur Gehorsamsverweigerung oder zum Widerstand und die Befugnis Dritter, derart ungerechten Normen die Anerkennung zu versagen. Aus der Verknüpfung von Gerechtigkeit und Rechtsordnung werden somit keine unmittelbaren Schlüsse auf die Geltung ungerechter Vorschriften gezogen.

Daraus ergeben sich weitgehende Übereinstimmungen zwischen dem Rechtsbegriff des Relativismus und demjenigen aller übrigen Rechtsphilosophien. Beide begreifen unter der Rechtsordnung eine verbindliche Ordnung, welche ihren Adressaten gegenüber durchgesetzt und vollzogen werden kann. Unterschiede ergeben sich lediglich insofern, als die materialen Rechtsphilosophien zudem eine inhaltliche Bewertung dieser Ordnungen vornehmen, welche der Relativismus unterläßt. Unmittelbare Konsequenzen hat diese Bewertung jedoch nicht: weder postulieren die materialen Rechtsphilosophien, daß ungerechte Normen ungültig seien; noch postuliert der Relativismus, daß eine bestehende Ordnung als gerecht anzuerkennen sei. Für keine philosophische Richtung folgt somit der Rechtszwang unmittelbar aus der Gerechtigkeit, ebensowenig wie die Gerechtigkeit aus dem Rechtszwang folgt. Der Unterschied liegt vielmehr ausschließlich darin, wie die Normadressaten und Dritte auf Gerechtigkeitsverstöße reagieren dürfen, nämlich die Problematik des Widerstandsrechts und die Anerkennung von Rechtsnormen durch Dritte. Diese beiden Probleme sind für die materialen Anschauungen philosophischer Natur, für den Relativismus hingegen Probleme des positiven Rechts. Derartige Unterschiede sind jedoch ohne Bedeutung für die Frage nach der Geltung einer staatlichen Ordnung. Sie wird von allen rechtsphilosophischen Richtungen gleichermaßen beantwortet: Eine Ordnung gilt unabhängig davon, ob sie gerecht oder ungerecht ist. Zumindest insoweit stellt die subjektivierende, gerechtigkeitsorientierte Rechtsphilosophie keinen Erkenntnisfortschritt dar. Sie stellt lediglich eine Zusatzbedingung auf, welche für die Bewertung einzelner Rechtsordnungen von Bedeutung sein kann, hingegen den Rechtsbegriff als verbindliche Normenordnung unberührt läßt. Selbst unter der Voraussetzung, daß die materialen Rechtsphilosophien die Geltung ungerechter Normen verneinen würden, würden sich keine weiteren Unterschiede zum Relativismus ergeben. Die Normadressaten müßten sich – schon wegen der tatsächlichen Machtverhältnisse – auch ungerechten Normen unterwerfen; diese wirken daher trotz ihrer „Nichtigkeit“ wie Rechtsnormen. Wer in Übereinstimmung mit einer solchen Norm handelt, handelt gerechtfertigt oder doch zumindest entschuldigt, die „Nichtigkeit“ ungerechter Vorschriften kann ihnen nicht zum Vorwurf gemacht werden. Der Staat kann derart „nichtige“ Bestimmungen in gleicher Weise vollziehen und durchsetzen wie gerechte. Demnach wirken auch insoweit „nichtige“ Bestimmungen wie Rechtsnormen. Unter dieser Prämisse kommt dem philosophischen Streit, ob sie „als Recht“ oder „wie Recht“ zu behandeln sind, nicht mehr als terminologische Bedeutung zu. Anderes gilt lediglich für das Widerstandsrecht und die Anerkennung solcher ungerechter Bestimmungen durch Dritte. Auch diese Varianten materialer Rechtsphilosophie vermögen demnach keine zusätzlichen Unterschiede gegenüber dem Relativismus zu begründen.

<sup>16</sup> Vgl. etwa den Überblick bei M. Kriele, *a.a.O.*, (Fn. 5), pass.

### 3. Recht und Macht

Das Verhältnis von Recht und Macht stellt nach den bislang erörterten Positionen des Relativismus das Zentralproblem dieser philosophischen Richtung dar. Insbesondere die Gegner relativistischer Anschauungen werfen diesen vor, sie identifizierten Recht und Macht: das Recht sei nichts anderes als die Legitimation faktischen Zwanges. Relativistische Philosophie sei demnach Machtphilosophie<sup>17</sup>. Zum Beleg dafür wird die Individualisierung und Relativierung der Werte, insbesondere der Moral und der Gerechtigkeit, angeführt, welche keine objektiven Kriterien für die Richtigkeit der Machtausübung mehr begründen wolle und könne. Sei so das Recht im Gemeinwesen von derartigen Richtigkeitskriterien unabhängig, so reduziere es sich ausschließlich auf Macht und Zwang.

#### a) Macht als Rechtsetzungs- und -durchsetzungsmittel

Verfassungs- und Gesetzesrecht wird ohne die aktuelle Zustimmung der Adressaten erlassen. Vielmehr ergeht es einseitig: der Staat ist das Subjekt derartiger Normen, ihm steht die Disposition über ihren Inhalt zu. Demgegenüber ist der Bürger als Adressat einseitig an die Gesetze gebunden; auch im demokratischen Staat kann er sie nicht selbst ändern oder aufheben.

Einseitige Rechtsetzung ist Herrschaft. Diese setzt stets ein Machtgefälle zwischen Herrschendem und Beherrschtem voraus. Dementsprechend ist Rechtsetzung ohne Macht nicht möglich. Ist demnach Macht die Grundbedingung staatlicher Rechtsetzung, so fallen beide notwendig zusammen: Recht ist Ausprägung und Begrenzung staatlicher Macht, Macht ist Grundbedingung aller staatlichen Rechtsetzung. In diesem Sinne ist der Satz: „Alles Recht ist das Recht der Herrschenden“ zutreffend. Andere als Herrschende können nicht einseitig Recht setzen. Demnach stammt alles Recht notwendig von den Herrschenden her.

Der Zusammenhang von Recht und Macht ist nicht ausschließlich auf den Vorgang der Rechtsetzung begrenzt. Vielmehr bezieht er sich auch auf die Rechtsdurchsetzung. Der durch die Gesetze angeordnete Zustand tritt mit dem Inkrafttreten der erlassenen Normen noch nicht von selbst ein, vielmehr bedarf er vielfach erst seiner praktischen Verwirklichung durch Maßnahmen der Vollziehung und Rechtsprechung. Diese sind – ebenso wie die Gesetze – einseitig: ihre Tätigkeit wie ihre Entscheidungen sind von der aktuellen Zustimmung der Betroffenen unabhängig. Dementsprechend vermögen sie einseitig einer Norm lediglich unter der Voraussetzung Geltung zu verschaffen, daß ihnen Machtmittel zu deren Durchsetzung zur Verfügung stehen. Auch Rechtsanwendung ist so notwendig Herrschaft und damit machtabhängig. Das gilt jedenfalls insoweit, als sie auf einseitiger Verbindlichkeit, Befehl oder Anordnung beruht.

Recht auf Macht sind somit keineswegs Gegensätze oder voneinander doch völlig unabhängig. Vielmehr setzen Rechtsetzung und Rechtsanwendung Macht voraus: ohne Macht ist jede Rechtsordnung eine Aporie<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> So insbesondere Steinberger, *a.a.O.*, (Fn. 1).

<sup>18</sup> Zum Verhältnis von Macht und Recht aus relativistischer Sicht Kelsen, *a.a.O.*, (Fn. 14), S. 220 f., 285 f., 292 f.; ders., *Allgemeine Staatslehre*, 1925, S. 7 f., 16 f.; s. auch Radbruch, *a.a.O.*, (Fn. 1), S. 172 f., 175 f.

## b) Legitimation der Macht durch Recht?

Ob und inwieweit der Relativismus die Macht durch das Recht legitimiert, hängt davon ab, inwieweit nach seinem Verständnis dem Recht legitimierende Kräfte zukommen kann. Hierbei ist davon auszugehen, daß die Rechtsordnung von einer interpersonal gültigen Moral oder Gerechtigkeit notwendig geschieden ist. Subjektivität und Relativität der Werte und Allgemeinverbindlichkeit der Rechtsordnung schließen einander notwendig aus.

Ist das Recht nach relativistischer Philosophie weder notwendig moralisch noch gerecht, so vermag es auch diese Eigenschaften nicht zu verleihen. Eine Maßnahme, welche Recht setzt oder in Übereinstimmung mit dem geltenden Recht steht, ist allein deshalb weder moralisch noch gerecht. Ob und inwieweit diese Eigenschaften einer staatlichen Maßnahme zukommen können, unterliegt ausschließlich der subjektiven, relativen Bewertung der Einzelnen. Macht erhält somit durch ihren Charakter als Grundbedingung der Rechtsetzung und Rechtsdurchsetzung keinerlei ethisch wertende Eigenschaften: sie wird weder als gut noch als wertvoll noch als richtig noch als vernünftig qualifiziert. Vielmehr erhält sie lediglich eine einzige zusätzliche Eigenschaft: sie steht in Übereinstimmung oder in Widerspruch zum geltenden Recht. Dieses Recht stellt nach relativistischem Verständnis ausschließlich eine einseitig, also durch „Zwang“ gesetzte Bewertungsordnung dar, welche alles Handeln nach den Kategorien „rechtmäßig“ und „rechtswidrig“ bewertet. Ist auch dieses Recht nach relativistischem Verständnis weder notwendig moralisch noch notwendig gerecht, so steht es jedem Individuum frei, einzelne Rechtssätze oder die Rechtsordnung insgesamt für unmoralisch oder ungerecht zu halten. Diese Bewertungsfreiheit bezieht sich nicht ausschließlich auf die Rechtsordnung selbst, sondern notwendig zugleich auf diejenigen Maßnahmen, welche in Übereinstimmung oder im Widerspruch zu ihr stehen. Eigenschaften, welche das Recht selbst nicht aufweist, kann es auch anderen Maßnahmen, welche in Übereinstimmung mit ihm stehen, nicht verleihen. Damit entfällt nach relativistischer Anschauung zugleich der legitimierende Charakter des Rechts insoweit, als er moralische Kategorien impliziert.

Diesen Zusammenhang verkennt die Relativismuskritik. Indem materiale Rechtsphilosophien das Recht als Gerechtigkeits- oder Moralordnung begreifen<sup>19</sup>, fallen für sie Rechtmäßigkeit und Gerechtigkeit bzw. Rechtmäßigkeit und moralische Qualität notwendig zusammen. Unter diesen Prämissen kommt der Rechtsordnung tatsächlich legitimierende Qualität zu: was rechtmäßig ist, ist zugleich gerecht und moralisch. Ein so verstandener materialer Rechtsbegriff unterscheidet sich jedoch diametral von demjenigen, welcher dem Relativismus entspricht. Dieser hält die Frage nach der Gerechtigkeit oder der moralischen Qualität von Rechtssätzen interpersonal für unlösbar und muß so konsequent Recht von Moral und Gerechtigkeit trennen. Das relativismuskritische Argument von der Legitimation der Macht durch das Recht ist somit lediglich unter der Prämisse verständlich, daß die materialen Rechtstheorien ihren eigenen Rechtsbegriff dem Relativismus unterschieben. Legitimierende Kraft im Sinne morali-

<sup>19</sup> Zu diesen verschiedenen Begriffen des Rechts s. o. II 2).

scher Kategorien kommt lediglich dem materialen, nicht hingegen dem relativistischen Rechtsbegriff zu.

Dementsprechend vermag nach relativistischem Verständnis das Recht weder die Macht noch irgendein sonstiges Phänomen im Sinne moralischer Qualitäten zu legitimieren. Die Macht erhält danach nur eine einzige zusätzliche Eigenschaft: sie steht in Übereinstimmung oder im Widerspruch zum geltenden Recht. Wie dieser Zustand ethisch zu bewerten ist, läßt der Relativismus – im Gegensatz zu den materialen Rechtsphilosophien – ausdrücklich offen. Demnach geht dieser Einwand gegen relativistische Positionen fehl. Nach dessen Konzeption kommt der Rechtsordnung eben gerade keinerlei legitimierende Wirkung zu.

### c) An den Grenzen der Rechtsphilosophie

Die Frage nach dem Verhältnis von Recht und Macht thematisiert zugleich diejenige nach den Grenzen der Rechtsphilosophie. Recht „entsteht“ nicht durch philosophische Erkenntnis, sondern durch einseitige staatliche Setzung. Dieses gilt jedenfalls seit der Kodifikations- und Positivierungsbewegung für den Gesetzgebungstat der Neuzeit. Demgegenüber hat das eher erkannte als gesetzte Gewohnheitsrecht an Bedeutung praktisch vollständig eingebüßt.

Seitdem ist kaum noch zu leugnen, daß Rechtsfragen stets auch Machtfragen und Machtfragen vielfach zugleich Rechtsfragen sind. Die Erkenntnis dieser Zusammenhänge ist Grundbedingung für die Analyse nicht nur der Funktionsbedingungen, sondern auch der Geltungsbedingungen des positiven Rechts. Der Relativismus hat sich dieser Problematik gestellt, indem er auch theoretisch den untrennbaren Kontext von Recht und Gerechtigkeit gelöst hat. Demgegenüber weisen materiale Rechtsphilosophien vielfach eine gewisse Distanz zur Beantwortung, bisweilen sogar zur Stellung der Machtfrage auf. Rechtsphilosophie vermag jedoch keinen einzigen Rechtssatz in Kraft zu setzen oder aufzuheben. Dieser Umstand ist selbst von der Tatsache unabhängig, ob sie die in einem Staat gültige Normenordnung als Rechtsordnung qualifiziert oder nicht. Vielmehr wird die Rechtsordnung einseitig durch die zuständigen Staatsorgane gesetzt; sie ist Antwort und Reaktion auf Machtfragen, selbst Ausprägung und Begrenzung von Macht und zu ihrer Durchsetzung auf Macht angewiesen.

Diese Fragestellungen sind solche der Rechtspolitik. Rechtsphilosophie mag die Bedingungen diskutieren, unter welchen eine Ordnung gerecht ist und unter welchen Bedingungen gerechte Ordnungen erlassen werden können. Damit allerdings ist ihre Aufgabe insoweit gelöst. Ob und wann eine derartige Anforderungen entsprechende oder widersprechende Normenordnung in Kraft tritt oder außer Kraft gesetzt wird, ist keine Fragestellung der Rechtsphilosophie mehr. Hier ist die Grenze jeder erkenntnis- und nicht entscheidungsorientierten Wissenschaft erreicht.

### Résumé/Summary

*De la relativité philosophique:* La relativité désigne l'idée qu'il n'y a aucune solution scientifique du problème éthique. La relativité base sur l'existence des

idées éthiques subjectives: Cette relativité constitue et détermine la valeur d'une éthique. Les différents systèmes subjectifs peuvent être discutés, mais cette disputation n'est pas terminée par une solution scientifique. Ainsi les systèmes éthiques collectifs et individuels sont différents. L'individu est – concernant l'aspect scientifique – libre dans le choix de sa propre morale. Alors la relativité est la philosophie de la liberté spirituelle. La minorité, les dissidents ne peuvent pas être déqualifiés à cause de leurs idées falsifiées: Ils ont le même droit que la majorité. Chacun est obligé de faire attention à la loi, mais la liberté spirituelle lui permet de juger individuellement si la loi est juste ou injuste, légitime ou illégitime. Alors la relativité est aussi la philosophie de la démocratie.

*About Relativity:* Relativity is the idea that the problem of moral principles cannot be solved in a scientific way. The existence of such principles is the basis of relativity; but the other basis is the subjective foundation and obligatory force of those principles. So in each society such principles can be discussed, but not be verified or falsified scientifically. Individual and collective moral standards are necessarily segregated. The collective standard is characterized by the liberty of every individual to choose his principles himself – concerning scientific aspects. So relativity is the philosophy of spiritual liberty. Minorities cannot be disqualified because of their thic belief: They have the same right as the majority. Everybody is obliged to live under the law, but he is free to think and to say whether the laws are just, legitimated or not. So relativity is also the philosophy of democracy.