

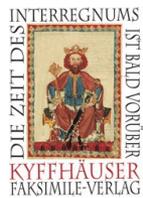


Erste Veröffentlichung aus der Reihe der
SCHRIFTEN DES NEUEN DEUTSCHEN IDEALISMUS

Das Gesetz

Kritik des
legalen Denkens

von
Reinhold Oberlercher



2016

Reinhold Oberlercher, geboren 1943 in Dresden, studierte 1965-70 Pädagogik, Philosophie und Soziologie in Hamburg, wo er als SDS-Theoretiker zu den führenden Aktivisten der 68er studentischen Wortergreifung zählte. 1969-75 Leitung einer Arbeitsgruppe zur Formalisierung des „Kapitals“ von Karl Marx und Kampagne zur Kapital-Schulung. 1971-75 Herausgabe der Zeitschrift „Theorie und Klasse. Blätter für wissenschaftliche Kritik“. Bis 1986 Ausführung des Systems der Sozialwissenschaften. Seitdem Arbeit an der politisch-programmatischen und didaktischen Popularisierung des Systems der Sozialwissenschaften und seiner Erweiterung zur Lehre vom Gemeinwesen. Wichtige Veröffentlichungen: Kapitalismus in Formeln, Hamburg 1972; Zur Didaktik der politischen Ökonomie, Hamburg 1973; Theorien über die Arbeitskraft in der neueren Geschichte des pädagogischen und philosophischen Denkens, Diss. phil., Hamburg 1975; Deduktion des Staates, in: Theorie und Klasse 8 (4/75); Dialektik in Formeln. Logik der bestimmten Negationen, in: Theorie und Klasse 9 (10/75); Die moderne Gesellschaft. Ein System der Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main 1987; Lehre vom Gemeinwesen, Berlin 1994; Systematische Miniaturen über Pädagogik – Recht – Staat – Globalisierung, Mengerskirchen 2008; Das Kapital von Karl Marx - formalisiert und vollendet, Mengerskirchen 2009; Hegels System in Formeln, Mengerskirchen 2010; Philosophie der Mathematik, Mengerskirchen 2012; System der Philosophie, Mengerskirchen 2014

2. Auflage Mai 2016

Buchgestaltung und Satz: Gernot Kröslin

© KYFFHÄUSER-FAKSIMILE-VERLAG · 2016

Fasanenweg 3, D-35794 Mengerskirchen

<http://www.kyffhaeuser-verlag.de>

ISBN: 978-3-941348-70-7

Inhalt

Vorwort.....	7
A. System des Gesetzes.....	11
B. Formel des Gesetzes.....	23
C. Zur Geschichte des philosophischen Gesetzesdenkens.....	39
D. Juristen über das Gesetz.....	129
E. Das Gesetz im System der Philosophie.....	163
Stichwort- und Personenverzeichnis.....	201

Vorwort

*Denn wenn die vom Gesetz Erben sind,
dann ist der Glaube nichts,
und die Verheißung ist dahin.
(Röm. 4,14)*

Der Zweck dieser Kritik des legalen Denkens ist die saubere Scheidung des legalen Denkens einerseits von dem natürlichen, rechtlichen, moralischen und sittlichen Denken andererseits, und zwar gleichgültig, ob die Legalität dieses Denkens nun eine naturgesetzliche oder eine sittengesetzliche ist. Denn die Natur ist nicht das Naturgesetz, die Sitte nicht das Sittengesetz. Dem Sein bleibt sein Sollen immer akzidentiell. Des Seins Sollen soll sein, das Sein ist. Als Gott die Welt schuf, hat er nicht legal gehandelt, sondern gehandelt.

Kritik heißt Unterscheidung. Die grundlegende Unterscheidung ist die Diskriminierung, also die abwertende Scheidung des Falschen vom Richtigen, des Schlechten vom Guten, des Häßlichen vom Schönen, der Norm von ihrer Sache. Die Steigerung dieser ethischen Diskriminierungsfähigkeit fördert die Intoleranz, also die Kraft zur Unduldsamkeit gegen das Falsche, Schlechte,

Häßliche, Normative, gegen die Beeinträchtigung des Rechtes durch das Gesetz.

In der klassischen deutschen Philosophie vollbringt sich die Kritik eines unzureichenden Denkens in der Darstellung des Systems der Begriffe, die den Denkgegenstand vollständig beschreiben, so daß die Kritik des Mangelhaften nicht unmittelbar, sondern mittelbar erfolgt. Der systematische Gehalt des legalen Denkens ist aber von jeher das Gesetz. Wenn man etwas Unstrittiges über die großen Unrechtsregimes der Weltgeschichte sagen kann, so dies, daß sie das Recht mit dem Gesetz gleichsetzen und sogar besonders unrechtes Tun mit Vorliebe in Gesetzesform bringen, und daß das Reden über die historische Gesetzmäßigkeit und Unvermeidbarkeit der eigenen Herrschaft ihre Lieblingsbeschäftigung ist. Auch am Ende jedes demokratisch-gesetzlichen Regimes steht die legale Tyrannei eines Perikles, wenn nicht Schlimmeres.

Die systematische Philosophie des Gesetzes, die zunächst behandelt wird, ist von barbarischer Kürze. Gleichwohl ist die Gesetzestheorie in dieser Kürze vollständig abgehandelt und vollendet. Die Philosophie des Gesetzes ist in einem einzigen Satz erschöpfend dargestellt, und der lautet: *Jedes Gesetz ist Norm einer Naturalie*. Ob man den Ausdruck „Gesetz“ nun für die öffentliche, staatlich gesetzte Zwangsnorm reserviert oder auch für privat emittierte Normen zuläßt, ist eine literarische Geschmacksfrage. Im folgenden Text wird Gesetz immer mit Norm bedeutungsgleich gebraucht. Von mindermem Belang ist es auch, ob das Gesetz nun in der Gestalt einer Normnaturalie, einer Naturalnorm oder ei-

ner von jeglichem Bezug zu einer Naturalie abstrahierten reinen Normform auftritt. Und mehr wäre dazu eigentlich nicht zu sagen.

Aber weil das legale Denken vom rechtlichen Denken nicht nur gründlich und ein für alle Mal abzuschneiden und also Kritik am legalen Denken zu üben ist, sondern ihm auch Gerechtigkeit widerfahren soll, wird im ersten Abschnitt in umständlicher Weise die Theorie des Gesetzes, die der Natur der Sache nach nur eine Miniaturtheorie sein kann, gegeben und also gewissermaßen das Gesetz über das Gesetz aufgestellt. Damit möge dem Gesetzesvölkchen der Juristen und der ihm nachplappernden Populationen der Politologen und Soziologen von außen ein Ziel gesetzt sein. Ebenso gilt das für die Massen der gewöhnlichen Gesetzeshörigen wie für alle dem Gesetzesdenken unterworfenen Denkschulen.

Im großen Maßstab haben wir es mit wirkmächtigen Völkern zu tun, die den Gang der Weltgeschichte bestimmt haben und denen das Gesetz Triumph oder Verhängnis geworden ist. Der weltgeschichtliche Gegensatz zwischen den Geschichtsformationen der orientalischen und der germanischen Welt wird verständlich, sobald man begriffen hat, daß Gesetz nicht Recht und ein Gesetzesvolk kein Rechtsvolk ist. Nur jener Volksgeist, der Recht von Gesetz zu unterscheiden vermag und also der Geist eines reifen Rechtsvolkes ist, kann die Gesetzesvölker in die Grenzen verweisen, innerhalb derer ihr oberstes Prinzip, das Gesetz, einen Daseinsgrund hat.

Das allgemein-philosophische Bezugssystem dieser speziellen Philosophie des Gesetzes ist das Hegelsche System, weil der absolute Idealismus bis heute nicht überboten, wohl aber von den nachfolgenden Naturalienphilosophen, beginnend mit dem Hegel-Hasser Schopenhauer, in Detailanalysen verfeinert wurde, – bei aller groben Rebellion gegen den absoluten Geist.

Jedes Gesetz ist von dem Dasein, auf das es angewandt wird, also von der Sache, den Handlungen oder Vorgängen, die es normiert, nicht nur zu unterscheiden, sondern auch zu trennen, sobald es Gegenstand einer Monographie wird. Weil das Gesetz unabhängig von der Sache deduziert werden soll, wird es vom Nichts abgeleitet. Folglich kann hier nicht, wie in Hegels Logik, der Anfang mit dem Sein gemacht werden, sondern bedarf es zur Deduktion des reinen Gesetzesbegriffes einer nihilistischen Spezialmetaphysik, die als Logik des reinen Nichts auftritt, das sich auf nichts außer auf das Nichts, also sich selbst, bezieht. Die Nomologie setzt eine Nihilologie voraus.

Wollte man die folgende Abhandlung in einem Resultat, das allerdings immer eine tote Sache ist, zusammenfassen, so könnte man folgendes sagen: Das Recht, Gesetze zu geben und anzuwenden, hat niemand. Alle Besitzer, alle Machthaber und alle Herrscher, die Gesetze geben und anwenden, brauchen kein Recht, um zu tun, was sie tun. Sie brauchen nur Wille, Gewalt und Macht zum Gesetz.

A. System des Gesetzes

Das Gesetz ist gleichgültig gegen Natur oder Unnatur, gegen Recht oder Unrecht. Recht ist immer übergesetzlich, aber Gesetz weder immer unterrechtlich noch immer unrechtlich, sondern häufig bloß vorrechtlich oder außerrechtlich. Steht ein Gesetz unter einem Recht, dann heißt das weder, daß es ein gutes, noch, daß es ein schlechtes Gesetz sei, sondern nur, daß es ein rechtsunterworfenen Gesetz ist. Kurz vorgefaßt beinhaltet das System des Gesetzes die folgenden Punkte:

1. Voraussetzung des Gesetzes ist die Doppelnichtung (Negation der Negation) einer Naturalie (Naturalform) oder einer Fiktion derselben oder einer Leerstelle, die aber mit keiner Nichtnaturalie (Verkehrsform) gefüllt werden kann.
2. Die Doppelnichtung ist die Gleichheit, die Tripelnichtung ist die Selbheit, Negation der Gleichheit oder Deregulation.
3. Das Muster ist die Gleichheit einer Naturalie mit sich, die Entmusterung ihre Selbheit.
4. Naturalien sind Naturkräfte, Naturvorgänge und Naturdinge einerseits sowie Menschen, ihre Kräfte, ihre

konkreten Handlungen und deren materielle, geistige und pädagogische Machwerke oder Ergebnisse andererseits.

5. Die Gleichheit einer Naturalie mit sich selber ist ihre Fixierung oder Eigenkonstanz.
6. Das Muster ist Normnaturalie, das Gesetz ist Naturaliennorm oder Naturalieneigenkonstanz oder Naturalieneigengleichheit.
7. Die Gleichung aller Naturalien je mit sich selber ist nicht Gesetz und also nicht das Doppelnichts einer monistischen Naturalie, sondern dualistische Eigengleichung und daher reflexionstheoretische Identität.
8. Kein Gesetz, sondern Austausch, ist die doppelte Zwischennichtung oder Gleichung zweier verschiedener Naturalien.
9. Die Doppelnichtung zwischen den Doppelnichtungen zweier unselber Naturalformen ist ein Austausch zwischen zwei Anzahlen von Normnaturalien und daher die einfachste Gleichung in der Mathematik des Maßes.
10. Gesetze als Normen erscheinen an Kräften, Gegenständen, Handlungen, Prozessen, Produkten, Fiktionen und Leerstellen, die unter der Einzel- wie Sammelbezeichnung

„Besitz“ firmieren. Ferner sind Kann-, Soll- und Mußbestimmungen der Besitztümer zu unterscheiden.

11. Die Norm kann gegenüber ihrer Naturalie als gleichrangige Bestimmung oder als deren Funktion auftreten, so daß Normbesitz (Muster) von Besitznorm zu unterscheiden ist.
12. Die Besitznorm kann Norm (Funktion) eines realen, fiktiven oder ideellen Besitzes sein. Als Norm einer Leerstelle ist der Begriff des reinen Gesetzes abgeleitet.

Die Negation ist ein Riß im Sein, in den das Sein verschwand. Da wir es vermeiden, mit dem Sein zu beginnen, läßt sich aus der hier verwendeten Negation keine Qualifikation des Seins zu einem Dasein gewinnen. Also ist die Negation rein: verschwundenes Sein, bloßer Riß, ein Nichts. Stößt dieses Nichts auf eine Naturalform, negiert es sie. Ist die Naturalie negiert und also verschwunden, kann nur noch das Nichts genichtet, die Negation negiert werden, wodurch die Naturalie wieder auftaucht, aber als doppelt negiert, somit als affirmiert, aber bestätigt in der Gestalt, in der sie ursprünglich negiert wurde. In dieser Gestalt ist die Naturalie jetzt gefangen, fixiert, erstarrt in Eigenkonstanz.

Nichtheit, Gleichheit und Selbheit sind die nihilologischen Operatoren, die bei begehrenden Naturalien monistisch, d.h. ohne Doppelung der Naturalie, angewendet werden können. Sie sind je dreifach aufzufassen, nämlich als Voraussetzung, Setzung und Gesetztes. Die Grundvoraussetzung aller nihilologischen Operationen ist eine aufgehobene oder freigehaltene Leerstelle. Die

Folgevoraussetzungen sind das Nichts und das Gleich, das schlußendlich Gesetzte ist das Selb.

Eine *Leerstelle* läßt offen, ob sie durch ein Nichts und seine Nachfolger oder positiv durch Naturalien und ihre Prozesse ausgefüllt wird oder eben leer bleibt. Eine Leerstelle ist weder ein Nichts noch ein Nicht-Nichts noch ein Nicht-Nicht-Nichts. Sie ist vielleicht letzteres gewesen, bevor sie in neuer Unmittelbarkeit als leere Stelle genommen wurde, die mit der ganzen Welt der Dinge, ihrer Voraussetzungen, Anschauungen, Vorstellungen und Begriffe, belegt werden kann, aber nicht muß.

Nichtheit ist Einheit der Voraussetzung, der Setzung und des Gesetzten im Gesamtvorgang der *Nichtung* oder Negation. Die Voraussetzung ist, daß nichts vorausgesetzt werden darf und eine reine Nichtung möglich, also eine Leerstelle vorhanden ist, die mit dem Operator der Nichtung belegt werden kann. Somit ist mit der Möglichkeit der Nichtung ihr Resultat, das *Nichts* oder Negat, gleichermaßen gesetzt wie vorausgesetzt.

Gleichheit ist Einheit der Voraussetzung, der Setzung und des Gesetzten im Gesamtvorgang der *Gleichung* oder Äquation. Die Voraussetzung ist das Nichts, das Resultat der Nichtung, das mit dem Operator der Nichtung belegt werden kann dergestalt, daß eine Gleichung als Vorgang der Doppelnichtung entsteht. Somit ist die Voraussetzung der Gleichung das Nichts, ihre Setzung die Nichtung des Nichts und ihr Resultat, das *Gleich* oder Äquat, gesetzt.

Selbheit (Identität) ist Einheit der Voraussetzung, der Setzung und des Gesetzten im Gesamtvorgang der *Selbung* oder Identifikation. Die Voraussetzung ist das Gleich, das Resultat der Gleichung, das mit dem Operator der Nichtung belegt werden kann dergestalt, daß eine Selbung als Vorgang der Tripelnichtung entsteht. Somit ist die Voraussetzung der Selbung das Gleich, ihre Setzung die Nichtung des Gleich und ihr Resultat, das *Selb* oder Ident, gesetzt.

Die Selbheit ist als Identität entweder die Nichtheit der Gleichheit oder die Gleichheit der Nichtheit (Äquation der Negation). Nomologisch ausgelegt ist das Selb oder Ident als Resultat der Identifikation oder Selbung eine *Deregulation*, die Entsetzung eines Gesetzes, die in einem *Entsetz*, d.h. jener Naturalie, die Normierung und Denormierung durchlaufen hat, endet. Deswegen ist das Aufhören der Gesetzlichkeit eine Entsetzlichkeit.

Weil das Gesetz Naturalformen normiert, kann es Naturnormen oder Naturgesetze geben, ebenso alle Arten technischer Normen des Machens und der Machwerke, aber keine Rechtsnormen oder Rechtssätze im Sinne von Gesetzen. Es ist nicht einmal eine unmittelbare Rechtsunterworfenheit von Gesetzen möglich, sondern unmittelbar ist das Gesetz nur der Sache, also der Naturalform, die durch Eigenkonstanz normiert wird, unterworfen, weil von deren Bestimmungen, Beschaffenheiten, Bestimmtheiten und quantitativen Verhältnissen abhängig. Bei den Maßen, den qualifizierten Quantitäten, tritt uns die *norma*,

das lateinische Richtmaß, zuerst entgegen. Maßthemen sind eingeborene Gesetzesthemen.

Das *Maß* ist ein Quantum an einem irgendwie qualifizierten Sein, etwa einem Dasein. Das Maß in seiner Unmittelbarkeit ist die *Regel*, worin das Intervall der zulässigen quantitativen Änderungen an einem Dasein unter der Voraussetzung von dessen qualitativer Eigenkonstanz angegeben ist. Das Maß in seiner Mittelbarkeit ist das *Maßlose*, worin das Intervall der für den Qualitätserhalt zulässigen quantitativen Änderungen an einem Dasein regelmäßig gesprengt und eine neue Regel für ein neues Dasein aufgestellt und ebenso wieder gesprengt wird. Das Maß in seiner Vollendung, der zur Regel gewordenen Regelverletzung oder Maßlosigkeit, ist die *Indifferenz* des fortwährenden Umschlagens von quantitativen Änderungen in qualitative und umgekehrt. Diese Gleichgültigkeit von Qualität und Quantität liegt in der Gleichheit des Seins mit sich als von sich unterschiedenem Sein: im Scheinen des Seins in sich. Die Gleichheit ist nicht mehr monistische Eigenkonstanz eines bestimmten Seins, des Daseins; sie ist nicht mehr normierte Naturalie, Muster, Gesetz oder Normnaturalie. Diese Gleichung ist Doppelnichtung zwischen zwei Naturalformen, die identisch sind. Die Gleichheit jeder Naturalie mit sich selber ist stets einund-dieselbe Selbheit, folglich hat sich die Identität von der je unverwechselbaren Sache, den Naturalien – die Immobilien, Physikalien, Chemikalien, Mineralien, Vegetabilien, Animalien, Spiritualien und sonstige Mobilien sein können –, emanzipiert, denn sie alle sind in dualer Gleichheit mit sich ausschließlich Identität. Diese reflektierte Selbheit kommt ohne das Entsetz aus und ist die

Voraussetzung für die Setzung vereinbarter Gesetze. Deshalb gilt: Mit dem Setzen des Gesetzes ist ein Satz der Selbheit vorausgesetzt.

Das Maß als Thema von Mustern und Gesetzen hat es mit Konstanz und Variabilitäten in Qualität und Quantität zu tun. Eine Konstanz ist ein Eigengleich, eine Variabilität ein Eigenselb. Das Quantum als bestimmte Quantität ist die Zahl, die, als Einheit von Einheit a und Anzahl n , an einem bestimmten oder qualifizierten Sein, einem Dasein auftretend, den Unterschied und also die Einheit von Qualität und Quantität erzeugt und damit das qualitative Quantum oder das Maß ergibt. Das Maß, das seine Quantität unter Beibehaltung seiner Qualität ändert, ist die Regel.

Das Maß, das seine Quantität so verändert, daß eine andere Qualität entsteht (die gleichsam eine neue Regel aufstellt), ist das doppelt, in Qualität und Quantität, variable, d.h. nicht gesetzte, sondern entsetzte Qualitative und Quantitative, das Maßlose. Qualität und Quantität schlagen also wechselseitig ineinander um. Dieses ist die Indifferenz beider und daher ein Gesamtderegulat, das auch als neue Unmittelbarkeit, als Scheinen des Seins in sich und somit als Wesen oder Reflexion, genommen werden kann. Denn die Indifferenz ist gleichgültig gegen sich, gegen den seierenden Unterschied von Qualität und Quantität in ihr.

Das Wesen ist nicht, sondern scheint, weil an die Stelle monadischer Kategorien dyadische Reflexionen treten und das logische Denken einen Sprung in die Bewegungsfreiheit des Scheins vollzieht. An die Stelle des Seins tritt die dyadische Identität als Gleichung einer jeden Kategorie mit sich, also auch die Gleichheit

des Nichts mit dem Nichts ist Identität, wenn auch eine solche der Reflexion. An die Stelle des ontologischen Nichts tritt der Unterschied einer jeden Kategorie zu jeder anderen, die, wenn nur anders, ein Verhältnis der Verschiedenheit, wenn aber mit dem Setzen der Kategorie schon mitgesetzt, eine Entgegensetzung ist. Entgegensetzungen gehen dann gemeinsam zu Grunde und begründen eine Existenz. Damit ist die Logik in der Sphäre der klassischen Gesetze des Denkens angelangt.

Als *Denkgesetze* sind überliefert die Sätze der Identität, der Verschiedenheit, des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes. Der Satz der Identität besagt dem nomologischen Gehalt nach, daß jedes Ding selbst oder mit sich selber gleich sei, also entweder das Entsetz einer Naturalie oder ihre dyadische Gleichheit mit sich vorliegt. Der Satz der Verschiedenheit der Dinge ist nomologisch die einfache Relation der Nichtheit aller Naturalien zu je einer als der positiven. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten sagt Existenz oder Nichtexistenz einer Naturalie aus, das aber heißt, daß da entweder das Ding als bloßes oder das Ding als genichtetes existiert. Der Satz vom zureichenden Grunde eines jeden Dinges bringt die Einheit seiner Existenz und seiner Nichtheit zum Ausdruck.

Das Fürsichsein des Scheins und seiner Wesenheiten ist das Ding. Das *Ding* mit seinen Eigenschaften oder Materien ist die normierbare Naturalie überhaupt, und zwar normierbar als Naturgesetz, aber auch als Sittengesetz, das gesetzte Machwerk des Menschen. Vorausgesetzt ist das wesentliche Dasein der Naturalie: ihre Existenz. Das Ding als fürsichseiende Existenz ist normier-

bar in seinen Eigenschaften, also in den Materien, aus denen es besteht. Ist das Ding ein Besitz, so ist es auf einen Besitzer oder eine Besitzergemeinschaft bezogen und sie zusammen sind mögliche Themen des Sittengesetzes, zu dem auch alle technischen Normen gehören. Ist das Ding ein reines Naturding, so ist es möglicherweise schon von Natur aus normiert. Das will sagen: hat das Ding charakteristisch unterschiedene Materien, aus denen es besteht, können diese Materien als die Form und damit die Norm des Naturdinges gelten; oder es werden die verschiedenen Materien nur als Ausformung und Ausnormung der Einen Materie angesehen, dann erscheint die Materie als das Identische und die Form als der festgelegte Unterschied oder die Norm.

Die Dingung des Dinges führt zu seiner Auflösung. Das durch Selbstauflösung aufgehobene Ding ist die *Erscheinung*. Alle Dinge zeigen sich als Bedingte und als Dingende, somit als eine Welt von Erscheinungen, in der ein dynamisches Gesetz regiert, das Gesetz der Erscheinung. Das Erscheinungsgesetz fixiert das notwendige Kettengewebe der Aufhebungen aller Dinge zu anderen Dingen und deren Auflösung und so fort. Und Gesetze der Erscheinung kennt man als Naturgesetz wie als Sittengesetz. Zeigt aber die Natur Erscheinungen, die mit den bekannten Naturgesetzen nicht erklärbar, breitet sich Entsetzen aus, denn die Natur selber hat ihr Gesetz entsetzt. Dies zeitigt häufig auch Auflösungen im Sittengesetz, hat es doch den Anschein, als triebe die Natur oder gar Gott selber mit dem Entsetzen Scherz.

Das Ding ist auf zwei Weisen normierbar, als monistische Eigenkonstanz und als dualistische entsetzungsfreie Identität. Die

Eigenschaften des Dinges sind Materien und diese ebenfalls auf monistische und dualistische Weise normierbar. Die monistische Normierung ist eigenkonstant und daher statisch, die dualistische dynamisch. Jede der verschiedenen Materien oder Eigenschaften sind in der dualistischen Gleichheit mit sich untereinander austauschbar, denn jede ist entsetzfreie Identität. Also sind die verschiedenen Materien auch Eine Materie, das Ding ist die äußerliche Form (die Seite des Unterschieds) geworden, die die Materie (die Seite der Identität) normiert. In dem Verhältnis von Materie und Form, das ein Verhältnis von Verhältnissen, ist die Seite der Materie die Identität und damit das zu formende Ununterschiedene, die Seite der Form aber der normende Unterschied. Schon die Form als Unikat ist Normierung der Materie, kann aber auch für sich eigenkonstant gesetzt und ganz oder in einzelnen Formbestimmungen normiert werden. Damit ist die Materie durch ihre Form geprägt und das Ding zur Erscheinung gebracht.

Nicht nur die Dinge, sondern auch die Menschen, sind Naturalien. Als Naturalformen sind die Menschen selber wie alle ihre Dinge Voraussetzungen ihrer eigenen Normierung, also der Menschen und ihrer Handlungen durch sich selber. Die menschlichen Dinge sind Besitz, die besitzenden Menschen sind Besitzer. Der Besitzer besitzt (verfügt über) seine Besitztümer. Er erzeugt sie – insofern es sich bei ihnen um keine reinen Naturprodukte handelt – durch seine wirklichen Handlungen, die Realakte, zu meist unter Zuhilfenahme von Besitztümern, die den Realakten oder besitzbildenden Handlungen als Besitzbildungsmittel dienen. Mensch und Ding, Besitzer und Besitz, agieren also immer gemeinsam als Besitzerbesitz eines Besitzbesitzers. Die Besitzer

sind ethisch normierbar als Normbesitzer, ihre Besitztümer technisch normierbar als Normbesitz. Der Mensch ist ein wirklich Handelnder, ein Realakteur, der Realakte vollbringt, die Besitze erzeugen, insofern sie keine reinen Naturprodukte sind. Der Realakteur macht den Besitzer und der Realakt den Besitz, insgesamt eine Subjekt-Objekt-Realisation, die moralisch normiert werden kann. Eine *Moral* ist eine gesamtprozessuale Realisationsnorm, die aus Realakteurnormen, Realaktnormen, Besitzernormen, Besitzbildungsmittelnormen und Besitznormen besteht.

B. Formel des Gesetzes

Es sei eine

() aufgehobene Leerstelle

die nihilologische Grundvoraussetzung und es seien

– Nichts (Negat),
= Gleich (Äquat),
≡ Selb (Ident)

die Resultate, die sich einem

→ Vorgang (Prozeß)

der je ersten, zweiten oder dritten Negation verdanken. Folglich sind die Prozesse, die zu obigen Resultaten geführt haben,

→ – Nichtung (Negation),
→ = Gleichung (Äquation), Doppelnichtung,
→ ≡ Selbung (Identifikation), Tripelnichtung.

Die Gesamtheiten aus Voraussetzungen, Vorgängen und Resultaten sind dann

- () → – Nichtheit,
- (–) → = Gleichheit,
- (=) → ≡ Selbheit (Identität).

Ferner sei

- B Naturalform oder Naturalie (rechtlich-politisch gesprochen: Besitz, Besitzer, Besitzergemeinschaft oder Gemeinschaftsbesitzer),
- B Nichtsnaturalie, Eigennichts,
- =B Gleichnaturalie, Eigengleich,
- ≡B Selbnaturalie, Eigenselb.

Die Funktionalisierung der Negationen der Naturalien verwandeln letztere in unabhängige und erstere in abhängige Qualitäten. Das Negat ist das Nichts eines Naturalis, ebenso sind das Gleich und das Selb solche eines Naturalis. Also sind

- (B) Naturalnichts,
- =(B) Naturalgleich,
- ≡(B) Naturalselb.

Es ist die Gleichnaturalie das

- =B *Muster*,

also eine Normnaturalie, und es ist das Naturalgleich das

=(B) *Gesetz*,

also eine Naturalnorm oder Besitznorm. In der Selbnaturalie liegt vor die

≡B *Entmusterung*,

also eine Deregulierung, im Naturalself das

≡(B) *Entsetz*,

also eine Naturalentnormung. Wird bei dem Gesetz von der unabhängigen Variablen als zu normierender Naturalie abstrahiert und eine Leerstelle gelassen, so ergibt sich die reine

=() *Normform (Gesetzesform)*.

-() Negatform und

≡() Identform

sind ihr Vorausgesetztes und ihr Gesetztes.

Das Maß als Thema von Mustern und Gesetzen hat es mit Konstanzen und Variabilitäten in Qualität und Quantität zu tun. Das Quantum als bestimmte Quantität ist die

a, n Zahl,

die, als Einheit von Einheit a und Anzahl n , an einem bestimmten oder qualifizierten Sein, einem

D Dasein

auftretend, den Unterschied und also die

| Einheit („beides und kein anderes“)

von Qualität und Quantität erzeugt und damit das qualitative Quantum oder das

D | a, n Maß

ergibt. Das Maß, das seine Quantität unter Beibehaltung seiner Qualität ändert, ist die

=D | $\equiv(a, n)$ Regel.

Die auch ihre Qualität ändernde Regel ist das doppelt entsetzte, in Qualität und Quantität veränderliche

\equiv D | $\equiv(a, n)$ Maßlose.

Qualität und Quantität schlagen also wechselseitig ineinander um. Dieses ist die

\equiv (D $\leftrightarrow a, n$) Indifferenz

beider und daher ein Gesamtderegulat, das als neue Unmittelbarkeit genommen werden kann, die nicht mehr monadisch, sondern dyadisch ist:

$- = -$	Reflexionsidentität,
$B_1 = B_1$	Reflexionsidentität,
$\equiv - =$	Reflexionsunterschied,
$B_1 - B_2$	Reflexionsunterschied,
$- = - \mid \equiv - =$	Reflexionsgrund.

Die Reflexionen mittels Gleich, Nichts und Einheit (bei Hegel: Unterschied, Identität und Grund) sind mit allen Seiten bildbar, deswegen der Schein viel freier als das Sein ist. Kommen sowohl der Reflexionsunterschied $B_1 - B_2$ als auch die seitenunterschiedene Reflexionsidentität zwischen B_1 und B_2 vor, handelt es sich um einen

$B_1 = B_2$ Austausch.

Jeder Austausch ist ein Wechsel der besetzten Leerstellen.

Es seien gegeben ein

B Ding

und dessen

e.r Eigenschaften (Materien) $r = 1, 2, \dots, n$ des
 B(e.r) Dinges mit seinen Eigenschaften (Materien).

Das Ding ist auf zwei Weisen normierbar:

$=B(e.r)$ monistisches Eigengleich (Eigenkonstanz),
 $B = B(e.r)$ dualistische entsetzungsfreie Identität.

Die Eigenschaften des Dinges sind Materien und diese ebenfalls auf monistische und dualistische Weise normierbar:

$B(e. = 1, = 2, \dots, = n)$
 $B(e.1 = 1, 2 = 2, \dots, n = n)$.

Die monistische Normierung ist eigenkonstant und daher statisch, die dualistische dynamisch. Jede der verschiedenen Materien oder Eigenschaften sind in der dualistischen Gleichheit mit sich untereinander austauschbar, denn jede ist entsetzungsfreie Identität. Also sind die verschiedenen Materien auch

$e.r = r$ Eine Materie,

das Ding ist die äußerliche Form (die Seite des Unterschieds) geworden, die die Materie (die Seite der Identität) normiert:

$e.r = r \mid B.1,2,\dots,n$ Materie \mid Form, (Identität \mid Unterschied).

Schon die Form als Unikat ist Normierung der Materie, kann aber auch für sich eigenkonstant gesetzt und ganz oder in einzelnen Formbestimmungen normiert werden:

$e.r = r \mid = (B.1,2,\dots,n)$

$$e.r = r \mid B. = 1, = 2, \dots, = n.$$

Damit ist die Materie durch ihre Form geprägt und das Ding zur Erscheinung gebracht. Ein

B_1 bestimmtes Ding 1

werde durch Selbstaufhebung zu einem Zusammenhang von

$(B_1)_r$ Erscheinungen $r = 1, 2, \dots, n$,

die sich als mehr oder weniger fixierte Reihe von Auflösungserscheinungen darstellen und als normiert, als

$$= [(B_1)_{r=1,2,\dots,n}] \quad \text{Gesetz der Erscheinungen,}$$

wahrgenommen werden. Isoliert betrachtet sind die Auflösungserscheinungen ihrerseits Dinge B_r , die nicht nur bedingt sind, sondern selber Anderes bedingen.

Die sogenannten *Denkgesetze* sind darstellbar als:

- $\equiv B_1, \equiv B_2, \dots$ Satz der Identität,
- $B_1 = B_1, B_2 = B_2, \dots$ Satz der Identität,
- $B_1 - B_2 - B_3 - \dots$ Satz der Verschiedenheit,
- $B_2 - B_1 - B_3 - \dots$ Satz der Verschiedenheit,
- entweder B_1 oder $-B_1$ Satz vom ausgeschlossenen Dritten,
- $B_1 \mid - B_1$ Satz vom zureichenden Grunde.

Diese sog. Denkgesetze haben erst dann Gesetzesform (Normform), wenn sie in Eigenkonstanz versetzt werden, also z.B.:

$=(B_1 | -B_1)$ Gesetz vom zureichenden Grunde.

Ist ein Denkgesetz denkbar, dann auch der Prozeß des Gesetzesdenkens als Gesetz:

$() \rightarrow -, (-) \rightarrow =, (=) \rightarrow \equiv$ Prozeß des Entstehens, Wirkens
und Vergehens des Gesetzesdenkens,
 $=[() \rightarrow -, (-) \rightarrow =, (=) \rightarrow \equiv]$ Gesetz über den Prozeß des
Entstehens, Wirkens und Vergehens des Gesetzesdenkens.

Es seien menschliche Naturalformen

B_q Besitzer $q = 1, 2, \dots, n$,

die je über sachliche Naturalformen, über

B_r Besitztümer $r = 1, 2, \dots, n$

verfügen und Besitzer samt ihrem Besitz sind, also den

$B_q B_r$ Besitzerbesitz qr

ausmachen. Die Besitzer sind ethisch normierbar als

= B_q Normbesitzer (Mustermenschen),

ihre Besitztümer technisch normierbar als

= B_r Normbesitze (Musterdinge).

Ferner ist der Mensch ein wirklich Handelnder, ein

R_q Realakteur,

der

R_r Realakte

vollbringt, die Besitze erzeugen, insofern diese keine reinen Naturprodukte sind. Der Realakteur macht den Besitzer und der Realakt den Besitz, zusammen sind sie die

$R_q \rightarrow B_q \mid R_r \rightarrow B_r$ Subjekt-Objekt-Realisation,

die insgesamt als

= $(R_q \rightarrow B_q \mid R_r \rightarrow B_r)$ *Moral*

normierbar ist. Neben ihrer gesamtprozessualen Realisation kann die Moral aber auch in ihren Bestandteilen normiert werden. Sie besteht dann im Einzelnen aus

= (R_q) Realakteurnormen,

= $(\rightarrow q) \underline{O} = (\rightarrow r)$ Realaktnormen,

= (B_q) Besitzernormen,

$= (B_{r=c})$ Besitzbildungsmittelnormen,
 $= (B_r)$ Besitznormen.

Es sei ein Besitz ein

B_0 allgemeiner Besitz,

eine Generalnaturalie, die

$E_{1,2,\dots,n}$ Eigentumsgrößen,

den Soziablen oder Verkehrsformen, zum Ausdruck gesellschaftlicher Bedeutung diene. Der allgemeine Besitz oder das allgemeine Gut sei Geldnaturalie; dann ist x die variable Größe des allgemeinen, reellen oder

i imaginären

Normgutes oder Preises in

$x(=B_0)$ Münze,

$x(i(=B_0))$ Münzzeichen (Banknote),

$x(=i(=B_0))$ Papiergeld (als Naturalie),

$x(i(=i))$ Buchgeld (als Naturalie).

Münzen sind reelle und Banknoten imaginäre Muster (Normgüter); das Papiergeld ist Gesetz (Güternorm) des Imaginationsmusters und das Buchgeld ist imaginäre Musterimagination, – alles aber in bestimmten Größen x .

Kein Recht ist normierbar, auch nicht das Geld, denn

B | E Recht (oder: B,E)

ist Besitz B als Eigentum E, und nur die Naturalform B kann in Gesetzesform gebracht werden, nicht aber die Verkehrsform, die Soziabile E. Der allgemeine Besitz B_0 (ökonomisch gesprochen: das allgemeine Gut) ist das Maß allen Eigentums in einem gegebenen gesellschaftlichen Forum. Am allgemeinen Besitz oder der Geldmaterie als Maß allen Eigentums und damit aller marktwirtschaftlichen Wertgrößen entwickeln sich früh Gewichte und Gewichtsnormen, die Münzprägung ist die Leittechnik, die zur Materie-Form-Dialektik und damit zum Gedanken des Gesetzes führt. Am Recht B,E endet das Gesetz = (B).

Soll zum Ausdruck gebracht werden, daß die Naturalie eines Rechts seiner Norm unterliege und also gesetzeskonform sei, hat man auch damit keine Rechtsnorm geschaffen, sondern ein bestimmtes

= (B₁)B₁ | E₁ Recht 1,

dessen technischer Seite eine technische Norm (freiwillig oder erzwungen) äußerlich auferlegt ist nach dem Bilde eines Prägestempels.

Die Norm ist immer nur der Naturalseite aufgenötigt, nie der Seite der Verkehrsform, der Soziablen E. Daher erreicht das Gesetz niemals die Sphäre des Gesellschaftlichen und gar schon nicht die

Ebene des Rechtsbegriffs. Wenn man aber den barbarischen Sprachgebrauch der Juristen, der Recht mit Gesetz gleichsetzt, begriffsschriftlich formalisiert, erkennt man auf einen Blick den Unverstand der sogenannten Rechtsnorm, weil folgendes Ungetüm entsteht: $= (B), E$. Hierin ist die zu normierende Naturalie funktional als unabhängige Variable (B) aufgehoben, also der Besitz zum Verschwinden gebracht. Von ihm bleibt nur eine Norm oder gar die reine Normform. Der Norm kann nur ein technischer, aber kein gesellschaftlicher Nutzen zugesprochen werden. Treibt man die Gewalttätigkeit soweit, mit der Rechtsnorm begriffsschriftlich Ernst zu machen und tatsächlich das ganze Recht in Eigenkonstanz zu setzen, erhält man den Ausdruck $= (= (B)B, E)$, der die technische Norm und die Soziale für unveränderlich erklärt und darüber hinaus die Naturalie in ein Muster verwandelt. Die Normierung der Norm ist aber bloß ein technischer Konservatismus, die Fixierung der Eigentums- oder Wertgröße, also der Sozialen, bestenfalls ein frommer Wunsch, denn die Verkehrsformen drücken die sich ständig wandelnden gesellschaftlichen Produktions- und Verkehrsbedingungen aus und sind daher in steter Veränderung begriffen.

Ebensowenig wie dem Rechtsbegriffe nach Rechtsnormen sein können gibt es die „Rechtsprechung“ im Sinne von gerichtlichen Prozessen. Diese sind bloße Gesetzesanwendungen. Der Richter ist der Anwender des Richtmaßes auf den Fall, der *norma* auf den *casus*. Das Urteil ist zunächst die Teilung zwischen Normen und Sachverhalten in einer von Normierungen durchherrschten Welt, in der praktisch alles und jeder unter irgendwelche Gesetze fällt, und dann die neue oder erneute Zuteilung von Normen zu Sachen

als Naturalformen oder von Prozeßnormen zu Sachverhalten als Naturalverhältnissen zwischen Besitzern und Besitztümern. Daß Gerichte nichts mit Rechtsprechung zu tun haben, zeigt die teilweise vorzügliche Gerichtsbarkeit in Unrechtsregimes und die Selbstverständlichkeit, mit der in Staaten, die ansonsten Rechtsregimes sind, in politischen Strafprozessen gesetzliches Unrecht begangen wird.

Im *Zivilprozeß* ist nur die äußere Funktionalität der Gerichte die der Vermittler von privaten Verträgen. Die Spruchfähigkeit ihrem inneren Wesen nach stellt hingegen eine Urteilung dar. Urgeteilt wird die vorgefundene Sache-Norm-Verflechtung. Im fertigen Urteil erfolgt dann die neue (veränderte) oder erneute (bestätigte) Zuteilung von Normen zu Sachen. Bei der Frage der Gültigkeit privatrechtlicher Verträge entscheidet die Erfüllung oder Nichterfüllung von Formen und damit Normen der naturalen Dokumentation und realaktlichen Vollziehung von Willenserklärungen, Naturalientauschakten und ihren Quittierungsformen. Das Recht und der Rechteverkehr der Personen als den Rechtesubjekten bleibt dem Gesetz gleichgültig und äußerlich. So äußerlich fungiert ein Zivilgericht als Mitte und obligatorischer Vermittler eines vorhandenen (aber strittigen) Vertrages zwischen mindestens zwei Rechtesubjekten zwecks Verkehrung ihrer Rechte. Der

${}_1(B,E)_1 = {}_2(B,E)_2$	Rechteverkehr
setzt die	
${}_1(B,E)_1 \sim {}_2(B,E)_2$	Personenverträglichkeit
voraus.	

Zusammen ergeben sie den

$${}_1(B,E)_2 \cong {}_2(B,E)_1 \quad \text{Vertrag.}$$

Weder der Vertrag insgesamt noch seine Momente der Verträglichkeit der Personen und der Verkehrlichkeit der Rechte haben unmittelbar etwas mit dem Gesetz und seiner Anwendung durch Gerichte in Prozessen zu schaffen. Hingegen ist ein Kollektivvertrag der imaginäre (i) Verkehr von Rechten zwischen sogenannten Tarifparteien, die als solche die auszutauschenden Faktoren zwar vertreten, aber nicht besitzen. Der *Kollektivvertrag* besteht aus einem

$$\begin{aligned} & i[(B,E)_1 = (B,E)_2] \quad \text{fiktiven Faktorrechteverkehr} \\ & \text{und einer} \\ & {}_1(B,E) \sim {}_2(B,E) \quad \text{realen Tarifparteienverträglichkeit} \\ & \text{mit dem Resultat der} \\ & = (B_1) \mid = (B_2) \quad \text{vereinbarten Normen} \end{aligned}$$

für die beteiligten Faktorgüter B_1 und B_2 . Dieses von Verbänden gesetzte *lex contractus* kann einerseits durch staatliche Allgemeinverbindlichkeitserklärung öffentliches Zwangsgesetz, andererseits aber auch erübrigt werden dank der von Privatpersonen und Privatunternehmen emittierten

$$= (B_r) B_r \quad \text{Produzentengesetze.}$$

Produzenten können das Gesetz ihrer Produkte einseitig setzen oder auch untereinander normensetzende Verträge zwi-

schen Konkurrenten, zwischen Herstellern und Anbietern artgleicher Güter schließen, die keinen aufeinander verweisenden Faktorentausch zu vollziehen haben. Auch ohne staatlich erzwungene Allgemeinverbindlichkeit können Produzentengesetze und

${}_q(B,E)_1 \sim {}_q(B,E)_1 \rightarrow =(B_1)B_1$ *Produzentennormverträglichkeiten*

oder Herstellerabsprachen sich faktisch verallgemeinern. Je dynamischer die bürgerliche Gesellschaft sich entwickelt, desto mehr wuchert der Urwald vereinbarter und privat emittierter Normen, die immer parasitärer werden und schließlich den Staat auf den Plan rufen, der den Gesetzesdschungel durch einfache und einheitliche Zwangsgesetze wieder lichten soll.

C. Zur Geschichte des philosophischen Gesetzesdenkens

Die Geschichte des Gesetzesdenkens beginnt mit dem göttlichen Gesetz, setzt sich fort im heroischen Gesetz und endet im menschlichen Gesetz. Natur und Sitte erscheinen zuerst analogisiert. Dies überträgt sich auf das Naturgesetz und das Sittengesetz, wobei schon die Nichtheit von Natur und Sitte als dem Gesetz Vorausgesetztes auftritt. Dann wird die Gleichheit von Natur und Sitte als Gesetz aufgestellt, um in der entsetzlichen Selbheit von Natur und Sitte, im Unglück der allgemeinen Deregulierung, zu landen. Das dringende Bedürfnis der Neuregulierung wird schließlich mit der revolutionären Forderung nach wesenserhöhender Umkehr, nach sittlicher Natur und natürlicher Sitte, befriedigt. Voraussetzungen dieser Geisteslage sind die Emanzipation der Sitte von der Natur im europäischen Mittelalter und Emanzipation der Natur von der Sitte in der Neuzeit. Das endet ideologisch in der Doppelherrschaft von Humanismus und Naturalismus. Beide aber enthüllen heute ihre Gesetzesherrschaft als schlimmen Totalitarismus und somit als falsche Totalität.

Der Grundtenor des Gesetzesdenkens ist prominent bei Heraklit aus Ephesos (6. Jh. vor) angeschlagen. Es heißt dort, „al-

le menschlichen Gesetze ziehen ihre Nahrung aus dem einen Göttlichen“ (fr. 114). Auch das Gesetz ist bei Heraklit ein Streit, ein Krieg, ein Feuer, das genährt werden muß, um es am Brennen und damit in Existenz zu halten. Das Göttliche herrscht, soweit es nur will und ist stärker als alles. Was im Kosmischen das göttliche Gesetz, das muß im Politischen das menschliche Gesetz leisten. Das Volk einer Polis „soll kämpfen um sein Gesetz wie um seine Mauer“ (fr. 44). Die Mauern eines Stadtstaates sind kein schlechtes Bild für das Gesetz. Die Mauer gibt der souveränen, kriegsfähigen Stadt eine äußerliche Eigenkonstanz. Die Mauer ist die Befestigung der Grenzen einer Stadt, aber nicht die Stadt selbst, weder der Form noch dem Inhalte nach. Sparta, die Wohnstatt der fünftausend dorischen Phalanx-Infanteristen und ihres Anhangs, hatte aus dem Grundsatz des militärischen Lagers heraus, das die schlagfertige Aufstellung eines Heeres ist, keine Stadtmauer, weil diese die jederzeitige Fertigkeit zum Losschlagen herabzusetzen gestattet und gegebenenfalls zur militärischen Verweichlichung geführt hätte. Sparta hat nicht um seine Mauer gekämpft, auch nicht um das Gesetz, sondern um Sparta selbst. Dies vornormative Selbst der Sachen, der Menschen und ihrer Gemeinschaften ist das höchste Gut und damit die Gerechtigkeit. Das Gerechte ist der Inbegriff von Gütern und Handlungen, der den Einzelnen, der Gemeinschaft und ihren Göttern angemessen. Die Normen der Sachen und Handlungen hingegen sind weder das konkret Gerechte eines Gemeinwesens und seiner Angehörigen noch die Gerechtigkeit überhaupt. Sie sind ein Sollen oder Müssen. Sie sollen das Unveränderliche im Veränderlichen sein, aber das Unveränderlich-Sein-Sollende muß selber von Zeit zu Zeit verändert werden und dann wieder als unveränderlich gelten. Die Frage

der Geltung trat auf, sobald die Norm entnormt werden mußte und die unabwendbare Entnormung neue Norm wurde, das Maßlose als neues Maß gesetzt.

Der platonische Staat ist die (spartanisch inspirierte) Idealisierung der griechischen Polis. Sokrates und Platon wurden in die demokratische Endphase der Polis hineingeboren und erlebten deren zunehmende Unfähigkeit und Ungerechtigkeit, gewiß aber keinen Mangel an Gesetzen. Deshalb stand am Beginn der sokratischen Philosophie die Frage nach der Gerechtigkeit und nach dem höchsten Gut, aber nicht die Frage nach dem Gesetz. „Nomoi“ wird Platon erst als letztes Alterswerk verfassen und im Dialog „Minos“ wirft die Akademie erstmals die Frage nach den verschiedenen Definitionen von Gesetz auf.

Philosophie und Demokratie sind von Anfang an unvereinbar. Schon die Vorsokratiker Heraklit und Pythagoras sind unveröhnlich gegen die sich abzeichnende demokratische Tendenz. Sehr grob gesprochen kann Heraklit als Monarchist und Pythagoras als Wegbereiter der politischen Herrschaft einer Geistesaristokratie bezeichnet werden. An Sokrates hat die athenische Demokratie im Jahre 399 v. Chr. Justizmord begangen; dieser Tod hat die Erbfeindschaft zwischen Philosophie und Demokratie bis auf den heutigen Tag begründet. Noch Hegel erklärt Demokratie weder für möglich noch für wünschenswert und sieht wie Platon in der Unterdrückung „der Vielen“, also der Masse oder der Mehrheit, die erste Aufgabe der Staatskunst. Für Nietzsche waren selbst Sokrates, das Christentum und der Deutsche Idealismus Ausdruck des Ressentiments der Vielen, und Heidegger, der Philosoph

des 20. Jahrhunderts, war nun ganz gewiß kein Gefolgsmann der Demokraten, sondern eher ein Schüler des vorsokratischen Parmenides. Und heute gibt es zwar eine Unmenge an demokratischen Philosophieprofessoren, aber keinen einzigen Philosophen, der Demokrat gewesen wäre.

Platons „Politeia“ ist konkrete Staatsutopie, ein Verfassungsentwurf als Dialog, der das Hauptwerk seiner Mannesjahre bildet. Um den Preis der Despotie einer Staatsklasse wird die Herrschaft der Vielen in der Demokratie beseitigt und durch Philosophenherrschaft ersetzt. Platon legt dar, wie seiner Meinung nach ein Staat der vollendeten Vernunft aussehen müsse. Dessen Bürgerschaft soll aus drei Ständen – Nährstand, Wehrstand und Lehrstand – bestehen. Der Wehrstand (Wächter) und der aus ihnen ausgelesene Lehrstand sollen ohne Privateigentum in Weibergemeinschaft leben und die Gesamtvaterschaft über ihre Kinder ausüben, um sich ausschließlich dem Allgemeinen des Staates, dem Krieg und der Regierung, widmen zu können, wobei der Lehrstand aus wahren Philosophen besteht und das Gemeinwesen absolut regiert.

Die platonische Idee ist als Urbild kein Gesetz, das die Schaffung der Welt normiert, sondern das Muster, dessen die Seele bei ihrer Geburt ansichtig wurde und an das sie sich späterhin nur noch undeutlich erinnert. Das Muster kann ihr aber nach und nach auf pädagogischem Wege durch gezieltes Fragen wieder gegenwärtig gemacht werden. So lag es nahe, daß Platon sich als abendländischer Musterphilosoph verhielt, der den Musterstaat entwarf, darin das allgemeine Beste, die Gerechtigkeit, zu verwirk-

lichen war. Das Skandalon dieses Musterstaates war von Anfang an die Philosophenherrschaft. Philosoph ist, wer von der Idee des Gerechten eine wahre und sichere Kenntnis hat. Diese Kenntnis allein gestattet dem Philosophen, jederzeit gerecht zu entscheiden und also wahrhaft zu regieren. Dort, wo derart die Idee des Gerechten waltet, sind Gesetze nicht nur überflüssig, sondern schädlich, ein Prokrustesbett. Aber auch dann, wenn zu Platons in der „Politeia“ dargestelltem Idealstaat die Voraussetzungen fehlen oder unzureichend sind und doch noch der nichtideale Gesetzesstaat, den Platon in den „Nomoi“ entwarf, auf Gesetzgebung und -anwendung vorläufig angewiesen bleibt, stehen die regierenden Philosophen über dem Gesetz.

Auch im Dialog „Politikos“ kritisiert Platon das Gesetz grundsätzlich. Jedes Gesetz hat die strukturelle Schwäche, nicht im Einzelfall befehlen zu können. Deshalb kann die wahre oder ideale Polis keine Nomokratie sein. Besser ist es immer, wenn der an Einsicht Kundige, der „königliche Mann“ (294 a 8), herrscht. Wichtig ist noch der Gesichtspunkt, daß Gesetze sich von Grenz-
ziehungen her verstehen lassen und Grenzsteine als heilig gelten. Die Grenze eines Grundstücks ist seine erste Negation und diese die Voraussetzung der zweiten Negation und somit der Setzung der Naturalie als eigengleich.

Im Dialog „Minos“ wird als erste Definition von Gesetz „das Festgesetzte“ angegeben und sogleich dagegen eingewandt, „das Gesicht“ sei nicht „das Gesehene“, „das Gehör“ nicht „das Gehörte“ usf., und es seien „das Gesetz also auch etwas anderes und das Festgesetzte auch“. Der Dialog legt dann dem Sokrates

die Schlußfolgerung in den Mund, daß die erste Definition des Gesetzes falsch, weil das Gesetz „also nicht das Festgesetzte“ sei. – Man erkennt sofort, woran dieser frühe Versuch einer reinen Gesetzestheorie, der mit der Festsetzung innerhalb aller Nichtfestsetzung am richtigen Anfang aller Gesetzestheorie stand, gescheitert ist: am Fehlen des Begriffs der Sache. Die Sache ist das Durchgängige von Rede und Geredetem, von Gesicht und Gesehenem, von Gehör und Gehörtem. Sie ist das Prinzip der Identität in den Unterschieden des Handlungsprozesses. Die Sache ist daher immer die Sache selbst – Selbstheit am Unselb, an den Unterschieden, die das menschliche Handeln und das dadurch Abgehandelte erst zum Prozeß, zu der Einheit des Vorganges machen, die die Sache ist. Das Technedenken, die griechische Urform der Arbeitsprozeßlogik, ist noch eingeschränkt auf das Tun und seinen Gegenstand, den innersten Kern des Prozesses. Die Sache ist die Sache selbst oder das Selbst des Gesamtvorganges, der über folgende Stufen aufsteigt: Urschau der Idee, Anschauung eines ihrer daseienden Abbilder, Vorstellung als erinnerte Anschauung, Erregung des Willens zur Tat durch deutliche Vorstellung, Entschluß der Tatkraft zur Verausgabung ihrer selbst, schließlich die Tat gegen den Tatgegenstand mittels des Tatmittels und endlich das Resultat oder Produkt des ganzen Prozesses, welches wieder nur Schatten eines Abbildes der Idee. Man befindet sich am lebenden Kern der Sache, dem Unterschied von Tat und Tatgegenstand, aber vergißt seine toten Voraussetzungen und Resultate wie vor allem sein Identisches. Dieses Identische im Nichtidentischen und das Unveränderliche im Veränderlichen ist die Eingangspforte, die zum Gesetzesbegriff führt. Als diese erste Pforte zum Verständnis des Gesetzes in der abendländischen Philosophiegeschichte mit einem Knall zuge-

schlagen wurde, klang es so: „Sokrates: Das Gesetz ist also nicht das Festgesetzte? – Freund: Nein, dünkt mich.“

Der Dialog „Minos“ gibt sodann eine zweite Definition des Gesetzes, wonach es der Beschluß eines Gemeinwesens sei, um die Definition im weiteren zum *guten Beschluß* zu verbessern. Dann wird Sokrates wieder das übliche platonische Verhör unterstellt: Die Gesetzlichen sind durch Gesetz gesetzlich, die Ungesetzlichen durch Ungesetzlichkeit ungesetzlich; der Dialogpartner darf ja ja sagen, und es folgt die entscheidende Weichenstellung in der Geschichte des Gesetzesdenkens, die auf zweieinhalb Jahrtausende hin das Gesetzliche mit dem Gerechten durcheinanderwirft, also Gesetz und Recht diabolisiert. „Und die Gesetzlichen sind gerecht? – Ja. – Und die Ungesetzlichen ungerecht? – Ungerecht. – Und etwas ganz Vortreffliches ist die Gerechtigkeit und das Gesetz? – So ist es.“

Drittens wird noch eine Gesetzesdefinition eingeführt, die für Staats- und Naturbetrachtung gleichermaßen tauglich erscheint: „Das Gesetz also will sein die Entdeckung dessen, was ist.“ Die Veränderlichkeit der Gesetze wird jedoch als Schwierigkeit betrachtet und dann auf die Unveränderlichkeit des Gerechten ausgewichen, um das Sein des Gesetzes gemäß seiner dritten Definition zu retten. Dadurch ist das Naturgesetz aus dieser Gesetzesbestimmung ausgeschlossen. Es wird nur das Moment der Unveränderlichkeit oder Beständigkeit am Gesetz, nicht aber das der Veränderlichkeit oder Unbeständigkeit gesehen. Das Unveränderliche allein gilt als gesetzlich, nicht aber das Unveränderliche samt seinem Veränderlichen. Zur Bekräftigung

wird argumentiert, Sachverständige setzten immer und überall dasselbe als wahr fest und folglich seien Gesetze endgültig als Schriften von Sachverständigen in Staatsangelegenheiten zu definieren. Damit ist die akademische Verengung von Recht, Staat und Politik auf Gesetz, Gesetzgebung und Gesetzanwendung festgezurr.

Der Platon der „Nomoi“ unterscheidet gute und schlechte Verfassungen, wobei die Gesetze und ihre Anwendung den Maßstab abgeben. Auch schlechte Verfassungen sind weniger schlecht, wenn unter ihnen die Gesetze allgemein befolgt werden, und sie sind schlechter als schlecht, wenn es besonders viele Ausnahmen vom allgemeinen Gesetzesgehorsam gibt: in der Tyrannis nimmt sich nur einer vom Gesetz aus, in der Oligarchie einige, in der Demokratie viele oder gar alle. Also ist die Demokratie, die abwechselnd auch als Massenherrschaft, Pöbelherrschaft oder Ochlokratie beschrieben wird, die schlechteste aller Regierungsformen, weil in ihr die Ausnahmen vom Gesetz massenhaft vorkommen, die aber häufig gar nicht als Gesetzesbrüche wahrnehmbar sind, sondern als Gesetzesflut über das Gemeinwesen hereinbrechen. Als grundlegende Verbesserung der Verhältnisse gegenüber der Demokratie erscheint dann wieder die Tyrannis, weil in ihr nur der Tyrann die Gesetze übertreten darf oder sich Ausnahmegesetze zuschneiden kann.

Allerdings hat auch der späte Platon an der Überzeugung festgehalten, daß es ein Recht und eine Gerechtigkeit gebe, die unabhängig vom positiven Gesetz bestehe. Und dies Gerechte sei von vorzüglichen Köpfen, den Philosophenherrschern, auch jederzeit

einzusehen. Die allgemeinen Gerechtigkeitsprinzipien haben ihren Grund nicht nur in der natürlichen Natur, sondern auch in der göttlichen Natur selber. Platon sieht Götter und Menschen, Himmel und Erde als vergemeinschaftet an; sie bestehen nur durch Gerechtigkeit, Freundschaft, Schicklichkeit und Besonnenheit zwischen den Seelenteilen. Den Teilen der Seele entsprechen die Stände des Staates. Philosophen, Wächter und Arbeiter politisieren die vernünftigen, affektiven und triebhaften Seelenteile. Deren Tugenden sind Weisheit, Tapferkeit und Mäßigkeit. Ihr richtiges Verhältnis zueinander in Seele und Staat ist die Gerechtigkeit.

In seinem Alterswerk „Nomoi“ scheint Platon resigniert zu haben. Nicht mehr die Herrschaft der Philosophen oder überhaupt der Besten propagiert er, sondern die sogenannte Gesetzesherrschaft oder Nomokratie. Die Obrigkeiten, schreibt Platon, müßten „Diener der Gesetze“ sein. „Denn demjenigen Staate, in welchem das Gesetz etwas Abhängiges und Geltungsloses ist, einem solchen sehe ich den Untergang bereitet; in welchem es aber Herr der Obrigkeiten und diese Sklaven der Gesetze sind, da erkenne ich, daß Fortbestehen und alle Güter, welche irgend die Götter dem Staate verliehen, demselben zuteil werden.“ (715 d) Aber im zwölften Buch der „Nomoi“ weicht er vom Prinzip der „Nomokratie“ wieder ab und errichtet ein Sonderorgan namens „nächtliche Versammlung“. Dieser „nächtliche Verein der Staatsbeamten“ (968 a) soll die Verbindung des Staates zum göttlichen Nous herstellen. „Wenn ... diese göttliche Versammlung zustande kommt, dann muß man den Staat ihr übergeben ...“ (969 b) Die sogenannte Gesetzesherrschaft ist damit wieder aufgegeben zugunsten eines interpersonalen Verhältnisses, denn das

Norm-Naturalform-Verhältnis der Gesetzlichkeit ist mit dem Verhältnis von Herr und Knecht oder Befehl und Gehorsam, das die Herrschaft wie die Knechtschaft ausmacht, unvereinbar. Eigentliche Gesetzesherrschaft ist also unmöglich, weil das Gesetz nicht herrschen, sondern nur von einem Bürger oder Richter angewandt werden kann – vom Bürger, indem er sich nach dem Gesetz richtet oder es bricht, vom Richter, indem er die vorgefundene Verbindung von Norm und Naturalie urteilt und neu oder erneut zuordnet, also Gesetze auf umstrittene Sachen anwendet, aber natürlich kein „Recht spricht“, denn Recht kann nur durch Rechtschaffende im vereinten Real- und Formalakt geschaffen, aber nicht gesprochen werden.

Aristoteles, anders als sein Lehrer Platon, sieht die Wirklichkeit nicht als mathematisch strukturiert an. Die mathematischen Beziehungen werden bei ihm, ausgehend von Wahrnehmungen, erst durch Abstraktion und Idealisierung erzeugt, aber konstituieren nicht das Wesen der Dinge. Das Wesen ist ihm Form der wahrnehmbaren Dinge, nicht von den konkreten Dingen getrenntes ideales Muster wie bei Platon. Das Wesen konstituiert er aus Kategorien wie Substanz, Quantität, Qualität, Relation und so weiter. Das gute Leben ist für ihn das theoretische Leben, durch das der Mensch Anteil am Göttlichen hat. An den dianoetischen Tugenden des theoretischen Lebens gibt es kein schädliches Übermaß, Weisheit oder Freundschaft kann man nicht zuviel haben. Tapferkeit hingegen ist eine ethische, die Extreme von Feigheit und Tollkühnheit vermeidende Tugend. Tugend ist die Vollkommenheit eines menschlichen Vermögens, das vorsätzlich und freiwillig verausgabt werden kann. Aristoteles kennt

mehrere Werte als Lebensformen: Lust, Ehre, Weisheit – also Triebbefriedigung, soziale Anerkennung und Philosophie. Philosophie bedeutet theoretisches Leben. Indem er vom platonischen absoluten Gut, dem Guten schlechthin, zu den Gütern, den guten Dingen für eine jeweilige Lebensform übergeht und die tatsächliche Sitte in einer Ethik der Mitte berücksichtigt, kommt Aristoteles zur sozialen Welt und zur politischen Wissenschaft.

Wie bei Platon stoßen wir auch bei Aristoteles auf die sehr folgenreiche aber noch undeutliche Unterscheidung von Verfassung und Gesetz. Eine Verfassung ist eben kein Gesetz und auch kein Grundgesetz, ebensowenig eine Grundnorm. Verfassungen als reale sind der Körper des Staates selber in allen seinen Organungen und Beschaffenheiten, noch nicht aber irgendwelche Eigenkonstanzen und Normierungen seiner Organe und ihres Zusammenwirkens. Der Staat als Naturalform ist ein Organismus aus Menschen und also eine Gemeinschaft, die eine höchst variable und dynamische Angelegenheit ist und nur zeitweise in einzelnen Beschaffenheiten einige Unveränderliche in das sich ständig Verändernde als Legalinstitut einbauen kann.

Aristoteles ist gegen Platons „Staat“ seines kommunistischen Charakters wegen. Die scharfe Trennung der Stände, meint er, hebe die Einheit des staatlich verfaßten Gemeinwesens auf, so daß es gleichsam eine Fremdherrschaft der oberen Stände gegen den unteren Stand werde. Der Kommunismus Platons erstreckt sich allerdings nur auf die Staatsklasse, auf den allgemeinen Stand der Wächter und Philosophen, ganz anders als der Kommunismus Lenins im 20. Jahrhundert, der den dritten Stand, den die Antike

die Banausen und die Neuzeit die bürgerliche Gesellschaft nennt, der Gütergemeinschaft und Kollektivversorgung unterwarf.

Monarchie, Aristokratie und Politie sind bei Aristoteles positive, am Gemeinwohl ausgerichtete Verfassungen, Tyrannis, Oligarchie und Demokratie hingegen entartete Verfassungen, die dem Sonderinteresse eines Einzelnen, einer Gruppe oder einer Masse dienen. Das Massensonderinteresse der Demokratie ist die hartnäckigste und daher schädlichste aller entarteten Verfassungen. Der gute Staat des Aristoteles ist überschaubar, damit Volkes Stimme geltend gemacht werden kann, er ist ständisch gegliedert, er sichert den Vermögenden Einfluß, er ist territorial saturiert, damit er nicht expandieren muß und ihm das Heer durch Einstellung auf Angriffskriege gefährlich werden kann. Die Polis-Verfassung ist am besten, wenn der Mittelstand das Übergewicht hat und die Vermögensverteilung gleichgewichtig ist und dem ethischen Prinzip der Mitte auch politisch Geltung verschafft wird. Oligarchie und Demokratie sind die politischen Extreme und daher schlechte Verfassungen, zu denen die Politie die Mitte hält und das sowohl ethisch als auch politisch Gute darstellt. In der Politie, der wohlgeordneten Polis-Verfassung, soll eine sogenannte Herrschaft der Gesetze von der Mehrheit der besitzenden Bürger getragen werden. Die Besitzlosen sind von politischen Rechten ausgeschlossen, der Bürger möge sich mit Politik und Philosophie beschäftigen, aber nicht für seinen Lebensunterhalt arbeiten müssen, zwar umfassend gebildet, aber auf keinem Gebiet ein Virtuose sein, der mit einer übertriebenen Spezialfertigkeit Geld verdient. Dies verstieße gegen die Ethik der Mitte. Ansonsten kennt schon Aristoteles die drei Gewalten, die beratenden (legislativen), ausfüh-

renden (exekutiven) und richterlichen (judikativen) Behörden, die späterhin Montesquieu populär gemacht hat.

Im zweiten Buch der „Politik“ kommt Aristoteles auf die Differenz von Gesetz und Verfassung wie folgt zu sprechen: „Von denen, die sich über Verfassungen geäußert haben, haben einige sich überhaupt niemals mit politischer Tätigkeit befaßt, sondern blieben ihr ganzes Leben hindurch Privatleute.... Einige dagegen waren Gesetzgeber, teils in ihrem eigenen Staate, teils in fremdem, und waren selbst politisch tätig. Einige von diesen haben nur Gesetze aufgestellt, andere auch ganze Verfassungen wie Lykurgos und Solon. Denn diese haben sowohl Gesetze wie auch Verfassungen geschaffen.“ (1273 b 27-34). Der äußere Unterschied zwischen Verfassung und Gesetz ist also fest, weil wiederholt festgestellt, aber die jeweilige innere Bestimmung, die verschiedenen Inhaltlichkeiten beider, bleiben noch vage. Daß Verfassung überhaupt die Natur des Staates, die verschiedenen Verfassungen die sich unterscheidenden Naturalformen der diversen (und in Griechenland zahlreichen) Staaten als historische Machwerke der Menschen sind, wird bei Aristoteles noch nicht besonders deutlich.

Zu Beginn des dritten Buches der „Politik“ zieht Aristoteles um die Begriffe Staat, Verfassung und Gesetz einen noch etwas engeren Kreis: „Wer untersuchen will, welches das Wesen und die Eigenschaften der verschiedenen Verfassungen sind, muß zuerst nach dem Staate fragen, was er wohl sein mag. Faktisch ist man darüber uneinig: die einen sagen etwa, der Staat habe eine Handlung vollzogen, die anderen, nicht der Staat, sondern die Oligarchie oder der Tyrann. Wir sehen nun, daß die gesamte

Arbeit des Staatsmannes und des Gesetzgebers sich auf den Staat bezieht. Die Verfassung wiederum ist eine Art von Ordnung unter denjenigen, die den Staat bevölkern.“ – Die Verfassung ist also die Beschaffenheit des Staates, nicht der Begriff des Staates überhaupt, aber das bleibt undeutlich. Dann stürzt Aristoteles sich auf die Unterscheidung des Ganzen und seiner Teile; der Staat ist das Ganze, die Staatsbürger sind seine Teile; bedingte Teile sind jene, die noch nicht oder nicht mehr die Bürgerpflichten zu tragen haben, also Kinder und Greise. Von der Allgemeinheit des Staates unmittelbar zu der Einzelheit seiner Bürger überzugehen vermehrt eher die Schwierigkeiten der Begriffsbestimmung von Staat und Verfassung, und zu der Bestimmung des Begriffs des Gesetzes trägt es nichts bei.

Immerhin aber nähert Aristoteles sich einer Unterscheidung von Staatsform und Regierungsform, ohne sie schon auseinanderhalten zu können, weil er sie am Schluß wieder gleichsetzt, wenn er schreibt: „Eine Verfassung ist eine Ordnung des Staates hinsichtlich der verschiedenen Ämter und vor allem des wichtigsten von allen. Das wichtigste ist überall die Regierung des Staates, und diese Regierung repräsentiert eben die Verfassung. Ich meine es so: in der Demokratie regiert das Volk, in der Oligarchie umgekehrt die Wenigen, und so kennen wir auch noch andere Staatsformen.“ (1278 b 9-15) Demokratie und Oligarchie sind aber keine Staatsformen, sondern Regierungsformen. Staatsformen sind Erbstaat und Freistaat, also dynastischer und republikanischer Staat. Die Staatsformen blieben in der ganzen antiken Geschichte bis hin zum vagen Übergang Roms von der patrizischen Republik zur cäsarischen Dynastie verschwommen. Den Unterschied des

Königtums von der Tyrannis versucht Aristoteles an der Legalität der königlichen Regierung festzumachen, aber das trifft nicht den vollen Sinn eines erblichen Staates und des damit mitvermachten Herrschaftsrechtes über sein Gebiet und seine Bewohner, denn legal sind auch Aristokratie und Politie, die anderen beiden Regierungsformen, die nicht entartet sind, wohingegen Tyrannis, Oligarchie und Demokratie als entartete Formen durch ihre Illegalität disqualifiziert sein sollen. Daß auch die Demokratie auf dem Wege der Legalität tyrannisch werden kann, hat man in Griechenland bereits im Zeitalter des Perikles bemerkt.

Die Gesetzgebung, schreibt Aristoteles, werde sich mit den an Herkunft und Fähigkeit Gleichen zu befassen haben. „Für die anderen dagegen gibt es kein Gesetz. Denn sie sind selber Gesetz, und wer versuchte, ihnen Gesetze zu geben, würde sich lächerlich machen.“ (1284 a 11-15) Diese anderen Menschen sind jene von vorzüglicher Tugend und Tüchtigkeit, die alle anderen weit überragen und eben deshalb vom Gesetzesstaat auszuschließen seien. „Aus eben dieser Ursache haben auch die demokratischen Staaten den Ostrakismos eingeführt.“ (1284 a 17f.) Ostrakismos als eine Waffe im Parteienkampf wird eingesetzt, die Vorzüglichen der Gegenpartei politisch zu eliminieren und die eigenen Anhänger als gesetzeskonforme Gleiche zu privilegieren, die Gegner aber als Ungleiche, die außerhalb des Gesetzes und des Staates stehen, auszusondern. Dies ermöglicht aber die Logik des Gesetzes, meint Aristoteles, insofern es nicht auf den Nutzen der wenigen Ausgezeichneten, sondern der gleichförmigen Mehrzahl ausgerichtet sei.

Des weiteren wirft Aristoteles bei Betrachtung der Formen von Königsherrschaft die Frage auf, ob es besser sei, von einem vollkommenen Menschen „oder von den vollkommenen Gesetzen beherrscht zu werden“ (1286 a 9). Gesetze seien nur für das Allgemeine gut und könnten keine Vorschriften von Fall zu Fall geben. „Es ist aber in jeder Kunst einfältig, sich nach Geschriebenem zu richten.... Aus demselben Grunde wird also auch die auf Geschriebenes und auf Gesetze aufgebaute Verfassung nicht die beste sein können.“ (1286 a 14f.) Der König selbst muß Gesetzgeber sein, muß aber die Gesetzesanwendung außer Kraft setzen, wenn sie ein Fehler wäre. „Was aber das Gesetz überhaupt nicht oder nicht richtig regeln kann, soll da der Eine als der Beste regieren oder Alle?“ (1286 a 23-25) Aristoteles antwortet antiplatonisch mit der Massenproduktivkraft von Entscheidungsgremien: „Denn auch jetzt tritt man zu Kollegien zusammen zum Gericht, zum Rat und zur Entscheidung, und diese Entscheidungen betreffen immer Einzelnes. Jeder für sich allein ist vielleicht, verglichen mit den andern, schlechter. Aber der Staat besteht aus vielen, so wie ein Festessen, wo viele beitragen, schöner ist als eins, das einer für sich allein bestellt. Und so wird die Menge vieles besser beurteilen können als ein beliebiger Einzelner.“ (1286 a 25-30) Außerdem sei eine Menge schwerer zu verwirren als ein Einzelner und schwerer zu verderben; allerdings müsse die Entscheidungsmenge aus Freien bestehen, die nicht unterwürfig sein dürften, nichts gegen das Gesetz täten und nur dort handelten, wo das Gesetz zu ergänzen sei. Auf Grund der Trägheit in der möglichen Verderbnis der Regierungsformen zieht er dem Königtum die Aristokratie und dieser die Politie vor, die alle Stände des Staatsvolkes beteiligt. Unter den drei nichtentarteten Regierungsformen ist nach Aristoteles eigentlich nur die Politie

die eigentlich politische Regierungsform, in der das Politische als Abwechslung von Regiertwerden und Regieren bestimmt ist und dieser Wechsel die gesamte Staatsbürgerschaft durchdrungen hat: „Königlich regiert ist eine solche Menge, die ihrer Natur nach ein an Tugend hervorragendes Geschlecht in der politischen Führung akzeptiert, aristokratisch eine Menge, die als eine freie durch die in der Tugend Hervorragenden in politischen Beamtenstellen regiert werden kann, und endlich politisch eine solche, worin abwechselnd Regieren und Regiertwerden stattfindet gemäß einem Gesetz, das in richtiger Weise die Ämter verteilt.“ (1288 b 6-14) Politisch ist danach also erst der geworden, der bereits einmal regiert hat.

Die Neupythagoreer faßten die Ideen als Zahlen auf, deuteten sie aber als Gedanken Gottes, und zwar in der Reihe von Jenseitsgott, Demiurgengott, Weltgott und Welt. Da das Schöpfungswerk vom Demiurgen aufgrund der Ideen, die als Muster dienen, vollbracht werden soll, braucht dem höchsten Gott keine Tätigkeit zugeschrieben zu werden, denn er verkehrte nur mit sich selbst, ähnlich wie bei Aristoteles das Göttliche nur sein eigenes Denken dachte. Ein Exponent der hellenistischen Philosophie war Epikur, der die Götter in den Intermundien, den Poren der Welt, ansiedelte, in denen sie ein selbstgenügsames, seliges Leben führten, ohne am irdischen Geschehen und schon gar nicht am Schicksal der Menschen teilzunehmen. „Lebe im Verborgenen!“, das war die Maxime Epikurs, und das hieß auch Rückzug von allem wissenschaftlichen, politischen und gesetzgeberischen Tun der Philosophen. Ganz im Gegensatz dazu erklärte der Stoizismus den Einsatz für den Staat und die Gemeinschaft zur Pflicht. Die universale Gesetzlichkeit, daß es eine allgemeine, vernünftige und ein-

sehbbare Gesetzmäßigkeit allen Geschehens gebe, war die tragende Idee der stoischen Philosophie, die überhaupt im Hellenismus den größten Einfluß besaß.

In Ciceros Schrift „Über die Gesetze“ lesen wir: „Dies ist also ... die Meinung der größten Philosophen gewesen, daß das Gesetz nicht in den Köpfen von Menschen ausgedacht worden noch ein Beschluß von Völkern ist, sondern etwas Ewiges, welches das ganze Weltall mit der Weisheit des Gebietens und Verbietens regiert. ... Darum ist jenes Gesetz, das die Götter dem Menschengeschlecht gegeben haben, mit Recht gepriesen worden ...“ (4,8) Was die Verfassungen angeht, so zählt Cicero die Demokratie, ganz anders als Aristoteles, zu den guten Verfassungen, sie sei aber doch die schlechteste Verfassung unter den guten, die Tyrannis aber die schlechteste unter den schlechten. Gegenüber Aristoteles hat Cicero also die Politie durch die Demokratie ersetzt und letztere als ausreichend benotet, das Prädikat der besten Verfassung aber auf eine Mischung der drei guten Verfassungen verschoben. Die beste Verfassung sieht Cicero in der römischen Republik (SPQR) verwirklicht. Wie Polybios sieht Cicero eine gesetzmäßige Wandlungsfolge der Verfassungen, beginnend mit der Monarchie als Herrschaft des Stärksten setzt es sich fort im durch Recht und Gerechtigkeit gekennzeichnetem Königtum, das in die gesetzlose Tyrannis der Nachfolger umschlägt, die von der Aristokratie gestürzt werden, die eine Herrschaft der Besten errichten, aber mit der Zeit zur Oligarchie, zur sich bereichernden Clique, entarten und von der Demokratie abgelöst werden, die aber ebenfalls entartet, und zwar zur Ochlokratie, der Herrschaft der Schlechtesten, die dann von einem Tyrannen in den Abgrund gestoßen wird, so

daß am Ende des ersten Durchlaufes der Verfassungen wieder der Stärkste herrscht.

Cicero unterscheidet in „De legibus“ die Begriffe *lex* und *ius*, ohne diesen Unterschied wirklich festhalten zu können, stellt *lex* über *ius* und faßt *lex* im Sinne der alten Bedeutung von Nomos nicht als Grundnorm, sondern als Grundnahme, als Nomos des Landes, also seiner Einnahme, Aufteilung und Nutzung in Sitte, Brauch und Verfassung. Der Gesetzesbegriff wird hier zum göttlichen, kosmischen und irdischen Vernunftbegriff, so daß *lex* das Allgemeine ist, aus dem *ius*, das Besondere, erst hervorgeht – *lex est ratio summa, insista in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria* (6,18). Diese Bedeutung von *lex* geht in Richtung auf Verfassung und göttliche Vernunft, also auf die kompletten Naturalformen von Gott, Vernunft und Staat; sie zielt auf das Befehl-Gehorsam-Verhältnis, also auf Herrschaft. Damit verfehlt sie den Begriff des Gesetzes, denn Nomokratie ist unmöglich, weil Herrschaft ein zwischenmenschliches und interpersonales Verhältnis ist, das Gesetz aber bloß eine Naturalienfixierung. Die fixierte Naturalie kann allerdings auch ein zwischenmenschlicher Vorgang sein, betreffe er nun eine Kooperation oder einen gesellschaftlichen Austausch. Insofern kann zwar das Gesetz nicht herrschen und auch nicht knechten, aber den Prozeß der Herrschaft und Knechtschaft wie auch den der Zusammenarbeit unter Gleichen oder den ihres gesellschaftlichen Verkehrs als ganzen normieren.

Im ersten Buch „Über das Gesetz“ stellt Cicero das Gesetz als Mechanismus einer sozialen Vergemeinschaftung zwischen

Menschen und Göttern und daher auch der Menschen untereinander dar. Es heißt dort: „So ist also, da es nichts besseres gibt als die Vernunft und diese sowohl im Menschen wie in Gott ist, zuerst dem Menschen mit Gott Teilhaberschaft an der Vernunft. Zwischen wem aber Vernunft, zwischen denen ist auch die richtige Vernunft gemeinsam. Da diese das Gesetz ist, sind die Menschen mit den Göttern auch durch das Gesetz vereinigt, muß man glauben. Zwischen wem weiter Teilhabe am Gesetz, zwischen denen waltet auch Teilhabe am Recht. Wem aber das alles untereinander gemeinsam ist, die sind zu demselben Staat zu rechnen. Wenn sie vollends denselben Befehlen und Amtsgewalten gehorchen, noch viel mehr. Sie gehorchen aber dieser Himmelsordnung, dem göttlichen Sinn und dem allmächtigen Gott, so daß jetzt diese gesamte Welt als ein gemeinsamer Staat von Göttern und Menschen anzusehen ist.“ (7,23) In diesem Zusammenhang wird also eindeutig das Recht dem Gesetz subsumiert. Kurz darauf heißt es allerdings sehr deutlich: „Das vollends ist am allerdümmsten, zu glauben, alles sei gerecht, was in den Einrichtungen der Völker und den Gesetzen beschlossen sei. Auch, wenn es irgendwelche Gesetze von Tyrannen sind?“ (15,42) Bei diesem Ausbruch an wirklich gesundem Menschenverstand fragt man sich dann doch, ob Cicero es wirklich durchdacht oder vielleicht nicht ganz erst gemeint hat, das Recht dem Gesetz unterzuordnen? Zumal er dann noch fortfährt: „Wenn durch Geheiß der Völker, wenn durch Verordnung der Fürsten, wenn durch Urteile der Richter Rechte begründet würden, wäre es Recht, Straßenraub zu begehen, Ehebruch zu treiben und falsche Testamente zu unterschreiben, wenn das durch Abstimmungen und Beschlüsse der Masse gutgeheißen würde.“ (15,43) Solche Zitate nun aber für eine Tradition des „Naturrechts“

heranzuziehen, wäre ganz falsch; sie belegen vielmehr, daß Recht und Gesetz grundverschiedene Angelegenheiten sind, von denen man noch nicht einmal sagen kann, daß sie verschiedene Dinge wären.

Daß Cicero die drei Werke „De re publica“, „De oratore“ und „De legibus“ in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre des ersten vorchristlichen Jahrhunderts schrieb, kann kein Zufall gewesen sein. Vorbilder waren mit Sicherheit Platons Schriften „Politeia“, „Politikos“ und „Nomoi“. Cicero führte im Bündnis mit der griechischen Polis-Philosophie einen theoretischen Kampf gegen Caesar, dessen Aufstieg in dieses Jahrzehnt fiel und die Endkrise der römischen Republik herbeizwang. Ein ausgezeichneter Cicero-Kenner war Augustinus, der die 22 Bücher seines Hauptwerkes „De civitate dei“ zu schreiben begann, nachdem die Ostgoten im August des Jahres 410 Rom geplündert hatten; erst 426 wurde er damit fertig. Den Gottesstaatsbegriff übernimmt er aus der Polis der klassischen Zeit, in der immer Religion und Politik eine Einheit bildeten. Nach dem Untergang der griechischen Stadtstaaten war einzig Rom, der zum Weltstaat gewordene Stadtstaat, übriggeblieben. Rom war das neue Babylon, zum Untergang bestimmt wie das alte, das Gegenreich zum Gottesreich. Bei Augustinus werden die beiden Reiche, das Reich Gottes als das der Liebe und das weltliche Reich Roms als das der Begierde, entgegengesetzt. Als Rom, die letzte antike Polis, untergeht, verschwindet auch der herkömmliche Zusammenhang von Politik und Religion. Bezeichnenderweise erneuert sich dieser Zusammenhang erst wieder nach dem fast völligen Dahinschwinden der Bindekraft des Christentums im 20. Jahrhundert durch die totalitären Herrschaftsformen

von Bolschewismus und Faschismus, also von altorientalischer Despotie und antiker Diktatur auf der Grundlage des industriellen Proletariats. Totalitär ist auch die spätkapitalistische Herrschaftsform des Parlamentarismus, darinnen das Parlament die Regierung, also der Gesetzgeber den Gesetzesvollstrecker, die Legislative die Exekutive bestimmt, weil eine Partikularität sich zur falschen Totalität aufschwingt und dadurch totalitär wird.

Schon die altorientalische Despotie hatte keinen Mangel an Gesetzen und an Gesetzesbefolgung. Im Morgenland war die rote Sonne des Terrors der Legalität schon früh aufgegangen. Im Alten Bund des mosaischen Gesetzes finden sich die Völkervertreibung und der Völkermord als göttliche Gebote in vielen Varianten, besonders in der mosaischen Verschärfung des Deuteronomiums, des zweiten Gesetzes. Aber auch der römischen Diktatur, diesem ganz und gar republikanischen Institut, waren Proskriptionen, von Gesetzes wegen verhängte Massenmorde an politischen Gegnern, bekannt.

Augustinus und Cicero fassen das Gesetz verschieden auf. Bei Cicero ist das ewige Gesetz das göttliche Gesetz und dieses das Naturgesetz, bei Augustinus ist das maßgebende Ziel aller bloß menschlichen Gesetze die Gottesliebe und aus ihr folgend die Nächstenliebe. Dieses allein ist unveränderlich. Da die Gottesliebe bei Augustinus der Grund aller Gesetzlichkeit ist, entgöttlicht er die Natur. Dadurch gewinnt die Veränderung der Natur eine größere Bedeutung und einen erweiterten Spielraum. Ebenso wird durch das augustinische Liebesgebot, verbunden mit der Entgöttlichung der Natur, das Feld für eine Theologisierung der

menschlichen Praxis¹ geöffnet. Vom Menschen wird als höchstes, einziges und unveränderliches Gesetz die Liebe zu Gott gefordert, nicht mehr seine Selbstvervollkommnung. Die Nächstenliebe wird aus der Gottesliebe abgeleitet. Das Gutsein des Menschen verdankt sich nicht der Eigeninitiative, sondern der göttlichen Gnade, wohingegen die zeitlichen Gesetze der Menschen untereinander ihrer Daseinsbewältigung dienen und durchaus veränderlich sind. Aber ohne Gott kann der Mensch sein Dasein nicht bewältigen, Gott ist der unbewegte Beweger, den das aristotelisch gedachte Seiende, das aus Materie und Form, aus Potenz und Akt zusammengesetzt ist, zur Erklärung der Bewegung² nötig hat.

Augustinus gehört noch zur christlichen Antike³, nicht aber zum Mittelalter. Die Denker der Gesetzesvölker hingegen, die zur Zeit der hellenistisch-römischen und antik-christlichen Philosophen wirkten, sind nichtantik. Alle Denker der reinen Gesetzesvölker, insonderheit die der Juden und der Araber, haben einen Denkstil, der dem vorklassischen Altertum verhaftet bleibt. Die Spannung von Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit, die die Antike kennzeichnet, fehlt bei ihnen völlig. Es bleibt allein das Gesetz. Besteht ein Einfluß der hellenistischen Philosophie, macht dies sich nur insofern geltend, als die Gesetze allegorisch umschrieben und praktisch plausibel erklärt werden, ohne daß ihre gesetzliche Härte gemildert würde.

1 G. Krieger / R. Wingendorf, Christsein und Gesetz: Augustinus als Theoretiker des Naturrechts, in: Ch. Horn (Hr.), *De civitate dei* – Reihe „Klassiker auslegen“, Berlin 1997, S. 256 f.

2 Rudolf Schneider, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart 1957, S. 29.

3 Ernst Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*. Im Anschluß an die Schrift „*De Civitate Dei*“, München 1915, S. VIII. Neudruck Aalen 1963.

Philo von Alexandria lebte von 30 vor bis 50 nach Christi Geburt. Sein Werk gilt als der erste Versuch, eine geschichtlich überlieferte Religion, und zwar die jüdische, philosophisch zu erfassen. In seiner Schrift „Über den Dekalog“ schreibt er, diese zehn Worte Gottes seien „der Hauptinbegriff der Gesetze“⁴. Einzelgesetze subsumiert er jeweils unter jenes der zehn Gebote, unter die sie seiner Meinung nach fallen. Er ist damit der Entdecker der Idee der Grundnorm (des Grundgesetzes), aus der als Folgenormen die Einzelgesetze ableitbar sein sollen; er ist gewissermaßen der Hans Kelsen des Altertums. Philo beansprucht in der Dekalogschrift, „die allgemeinen Grundzüge der geschriebenen Gesetze näher darzulegen, und falls sich darin Anlaß zu allegorischer Erklärung zeigen sollte“, werde er „auch diese nicht übergehen wegen der auf den tieferen Sinn gerichteten Schriftforschung, die die verborgenen Wahrheiten mehr als die obenauf liegenden zu suchen pflegt“ (§ 1). Die Philosophie von Denkern der Gesetzesvölker vollzieht sich also interpretatorisch. Das Leben der „nach Moses' Darstellung weisen Männer“, das Philo vor dem Dekalog-Grundgesetz erzählt hatte, seien der Schrift zufolge „Verkörperungen ungeschriebener Gesetze“ (§ 1), also der Dekalog die zehn ersten geschriebenen Gesetze und damit das Grundgesetz aller Einzelgesetze. „Man muß aber auch wissen, daß die zehn Gottesworte den Hauptinbegriff der Einzelgesetze bilden, die an verschiedenen Stellen der Gesamtgesetzgebung der heiligen Schrift verzeichnet sind.“ (§ 154) Und Philo fährt daselbst fort: „So begreift das erste Gebot alle die Bestimmungen über die Alleinherrschaft Gottes in sich; diese erklären, daß einer der Urgrund der Welt ist, einer der Herr und König, der das All zu seinem Heile lenkt und re-

⁴ Philos Werke, Bd. I, 2. Aufl., Berlin 1962, S. 371.

giert, der die Herrschaft einiger wenigen oder die Herrschaft des Volkshaufens, schädliche Regierungsformen, wie sie bei den schlechtesten Menschen aus der Unordnung oder Anmaßung entstehen, aus dem reinsten Teile der Welt, seinem Himmel, verbannt hat.“ (§ 155)

Philos Werk „Über die Einzelgesetze“ beginnt mit einem Abschnitt „Über die Beschneidung“; in den §§ 1-2 heißt es: „Nachdem wir die den Einzelgesetzen zu Grunde liegenden allgemeinen Gesetze – die sogenannten Zehn Gebote – in der vorigen Abhandlung eingehend betrachtet haben, sollen jetzt die speziellen Vorschriften in der Reihenfolge der heiligen Schrift untersucht werden. Und zwar beginne ich mit der Vorschrift, die von der großen Menge verspottet wird. Dieses vielverspottete Gesetz ist die Vorschrift der Beschneidung der Zeugungsorgane, eine Einrichtung, die auch von anderen Völkern sehr geschätzt wird...“ Philo sucht zwar praktische und damit säkulare Gesichtspunkte für dieses religiöse Gesetz der Juden in den Vordergrund zu rücken, aber die rabbinische Lesart, daß die Beschneidung das Zeugnis des Bundes des Herrn Jahwe mit seinem auserwählten Volk sei, sozusagen das Siegel an jedem Mann dieses Volkes für seinen Bund mit Gott, ist gesetzestheoretisch ergiebiger. Hier liegt eine der Wurzeln für die Theorie vom Gesellschaftsvertrag. Der Gott muß ursprünglich ein fremder Gott gewesen sein, denn nur mit einem Fremden schließt man einen Vertrag. Jedes einzelne angenommene Gesetz dieses durch den Abschluß eines Bundes mit Gott entstandenen Gesetzesvolkes ist daher ein *lex contractus*. Die Beschneidung ist ein weiteres, dem einzelnen Menschen noch mehr auf den Leib rückendes Bild des Gesetzes. Zuerst hatten wir die Prägung der

Stadt durch ihre Mauer, dann die Fixierung des Gewichts oder Metallgehalts einer Münze, schließlich die Normierung des Juden durch seine Beschneidung, die zwar schon eine Norm am Menschen ist, aber noch keine in ihm. Innerlich wird die Normierung durch das Gesetz und sein Beschneidungssymbol in der Gesetzes- und Prozeßangst bei Franz Kafka, in der Kastrationsfurcht und im Penisneid bei Sigmund Freud und schließlich im Vormarsch des pornographischen Bewußtseins seit Arthur Schnitzler bis in die Gegenwart. Alle diese Erscheinungen haben die Gemeinsamkeit, Naturalnormen zu sein: Gesetzlichkeiten, die in Entsetzlichkeiten umschlagen können.

Für die vom jüdischen Gesetz Abtrünnigen sieht dieses die Todesstrafe vor. Philo von Alexandria befürwortet in diesem Falle mit Nachdruck die augenblickliche Selbstjustiz: „Und mit Recht ist allen, die tugendhafter Eifer erfüllt, gestattet, unverzüglich ohne weiteres die Strafe zu vollziehen, ohne jene“ (die vom jüdischen Gesetz Abtrünnigen) „vor ein Gericht, einen Rat oder sonst eine Behörde zu führen: vielmehr dürfen sie sich durch die augenblickliche Aufwallung ihres Hasses gegen das Böse und ihrer Liebe zu Gott zu unerbittlicher Bestrafung der Frevler treiben lassen, in der Überzeugung, daß sie in diesem Augenblick alles sind, Ratsherren, Richter, Feldherren, Teilnehmer an der Volksversammlung, Ankläger, Zeugen, Gesetze, ja die Bürgerschaft, so daß sie unbehindert und unbesorgt den Kampf für Frömmigkeit führen können“⁵. Nach dem Zeugnis der Schrift wurde also der Mann, der Buhlschaft mit einer Ausländerin begangen hatte, samt dem Weibe

5 Philo von Alexandria, Über die Einzelgesetze I, § 55 (Werke, Bd. II).

umgehend erschlagen (§ 56) und der Täter mit dem Priesteramt belohnt.

Es verwundert nicht sonderlich, daß schon im zweiten Jahrhundert Marcion vom „Gesetz“, also dem Alten Testament, loskommen wollte, wie Luther dann wieder im sechzehnten Jahrhundert. Die einzige Schwierigkeit dabei war nur die, daß der Gott des Alten Testaments auch als Schöpfer der Welt, als Bildner von Himmel, Erde und Mensch offenbart worden ist und bis zum heutigen Tage als die Welt regierend vorgestellt wird. Also mußte die wirkliche Offenbarung auf das Erscheinen von Jesus Christus in der Welt beschränkt, er selber mit dem guten Erlösergott identifiziert und dem bösen demiurgischen Schöpfergott des „Gesetzes“ entgegengesetzt werden. Herr der Welt ist dann also der böse Gott der unerlösten Immanenz oder der Teufel selber, aber nur bis zum Tage des Jüngsten Gerichts, an dem die Transzendenz beginnt und der Erlösergott die Welt von ihrer Weltlichkeit erlöst und das Regiment auf Ewigkeit übernimmt.

Der arabische Philosoph Averroes (Ibn Ruschd) lebte im 12. Jahrhundert im muslimisch besetzten Südspanien. Er war Aristoteles-Kommentator, denn eine eigene islamische Philosophie hat es nicht gegeben. In seiner Schrift „Harmonie der Religion und Philosophie“ muß er gegenüber dem mohammedanischen Glauben weitgehende Zugeständnisse machen und an die Unveränderlichkeit des durch den Propheten offenbarten göttlichen Gesetzes appellieren, um dafür eintreten zu können, daß wenigen Geistern, die zum philosophischen Denken befähigt sind, der Vernunftgebrauch und damit das demonstrativ-zwingende

Denken zu gestatten sei. Er meint, daß das religiöse Gesetz doch selber zur Betrachtung der existierenden Dinge auffordere. „Da diese religiösen Gesetze Wahrheit sind und zu der Spekulation auffordern, welche zur Erkenntnis der Wahrheit führt, so wissen wir Muslime positiv, daß die demonstrative Spekulation nicht zu einem Widerspruch zu dem im Gesetz Enthaltenen führt, denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen...“ (7)⁶. Das spekulative Denken des Philosophen ist also ein Befehl des göttlichen Gesetzes selber.

Vorsichtshalber fügt Averroes noch eine soziale Barriere hinzu, um die Philosophen vor dem Vorwurf des Unglaubens zu schützen. Es sollen die Massenmenschen an die strikteste und kritiklose Befolgung des Buchstabens des Gesetzes verwiesen bleiben: „Die Leute der großen Masse, die sich nicht höher als zu rhetorischen Ausführungen versteigen, haben die Pflicht, sich an den äußeren Wortlaut zu halten und dürfen jene Interpretation“ (die der Philosoph liefern wird) „absolut nicht kennenlernen.“ Es ergibt sich an dieser Stelle die Gelegenheit zur Einteilung der Menschen in drei Geistesklassen. „So zerfallen nun die Menschen in bezug auf Religion in drei Klassen: 1) Eine Klasse, die absolut nicht zu den Leuten der Interpretation gehört; dies sind die bloß rhetorischen Ausführungen Zugänglichen und bilden die überwiegende Masse.... 2) Eine andere Klasse besteht aus den Leuten der dialektischen Interpretation; diese sind die Dialektiker, teils bloß von Natur, teils von Natur und Gewohnheit zugleich. 3) Eine dritte Klasse sind die Leute der evidenten Interpretation; dies sind die Meister der

⁶ Philosophie und Theologie von Averroes, übersetzt von Marcus Joseph Müller, Nachwort von Matthias Vollmer, Weinheim 1991.

Demonstration von Natur und Kunst, nämlich von der Kunst der Philosophie. Diese Interpretation darf den Dialektikern, geschweige denn der großen Masse, nicht ausdrücklich mitgeteilt werden. Teilt man etwas von diesen Interpretationen einem Unwürdigen mit, ... so führt dies beide, den Mitteiler und den Hörer, zum Unglauben.“ (21) Averroes analogisiert die Rhetoriker mit den gewöhnlichen Menschen, die Theologen mit den Dialektikern und die Philosophen mit den demonstrativen Denkern, die Interpretationen gedanklich erzwingen können. Der Stand der Theologen bestehe aus Dialektikern, weil Theologen nicht nur von ihrer geistigen Naturanlage her dialektisch argumentierten, sondern besonders auch aus professioneller „Gewohnheit“. Die entsprechende Gewohnheit der Philosophen zum demonstrativen Denken, das zu evidenter Interpretation führt, nennt er „Kunst“. Er berührt hier also den Unterschied von Natur und Naturanlage zu einer bestimmten Denkungsart einerseits und dem Denken als Naturalform, als menschlichem Machwerk andererseits, also der beruflichen Gewohnheit oder Kunst.

Der jüdische Aristoteliker Maimonides wirkte ebenfalls im 12. Jahrhundert, zuerst in Südspanien, später in Ägypten. Das zweite seiner „Acht Kapitel“⁷ trägt den Titel: „Von den gesetzwidrigen Tätigkeiten der Seelenkräfte und von der Bestimmung des Teiles, bei welchem Tugenden und Untugenden zunächst stattfinden“. Dazu wird in diesem Kapitel ausgeführt: „Wisse, daß gesetzwidrige und gesetzmäßige Tätigkeiten nur zwei Teilen der Seele angehören, nämlich bloß dem empfindenden und dem begehrenden Teile: aus diesen beiden Teilen gehen sämtliche Gebotübertretungen und

7 Mose Ben Maimon (Maimonides), Acht Kapitel, Hamburg 1992.

Erfüllungen hervor. Was den ernährenden und vorstellenden Teil betrifft, so findet bei ihnen weder gesetzmäßige noch gesetzwidrige Tätigkeit statt, da Beschluß und freier Wille mit beiden durchaus nichts zu schaffen haben....“ (9) Man hat den deutlichen Eindruck, daß unter obwaltenden historischen Bedingungen die regierende Gesetzesherrschaft der Muslime mehr zu fürchten war als die nur geduldete interne Gesetzesherrschaft der Juden. Und Maimonides relativiert den Gesetzesbruch weiter wie folgt: „Was den rationellen Teil anbelangt, so waltet darüber Ungewißheit ob; ich behaupte aber, daß auch bei diesem Vermögen gesetzmäßige und gesetzwidrige Tätigkeit stattfindet, insofern dasselbe an einer falschen oder einer wahren Meinung festhält, daß jedoch eine Handlung, der man den Namen einer Gebotserfüllung oder Gebotsübertretung beilegen könnte, bei ihm nicht stattfindet.“ (10) Die Begründung der beschränkten Haftung von Seelenteilen (eine durchaus platonische und nicht aristotelische Vorstellung) lautet ganz einfach: „Die moralischen Tugenden gehören dem begehrenden Teile allein an; der empfindende Teil ist in dieser Beziehung nur ein Diener des begehrenden.“ (12)

Nach dem Gesetz kann weder Gerechtes noch Ungerechtes getan werden, weder Recht noch Unrecht geschehen. Dem Gesetz folgend vollzieht sich nur Gesetzliches oder Ungesetzliches. Dieses ist die eiserne Moral der Gesetzesvölker. Sie sind immun gegen „Die Illusion der Gerechtigkeit“ (1985), aber auch unfähig zur „Allgemeinen Theorie der Normen“ (1979), die Hans Kelsen, der Heros des jüdischen Gesetzesdenkens im 20. Jahrhundert, versucht hat. Weil das Denken der Gesetzesvölker über das Gesetz nicht hinauskommt, es nicht wagen darf, sich über das Gesetz zu

erheben, kann es sich auch nicht zu einer wahrhaft allgemeinen Gesetzestheorie aufraffen, denn das erfordert einen Standpunkt über dem Gesetz, das doch von Gott selber kommen soll.

Im 13. Jahrhundert schreibt der später heiliggesprochene Thomas von Aquin im Rahmen seines Hauptwerkes „Summa theologica“ die *quaestiones* 90-105 über das Gesetz und die Fragen 106-114 über das Neue Gesetz, den Neuen Bund und die Gnade. Thomas fand die große Aufgabe vor, die griechische Philosophie und die christliche Religion in einem System gedanklich zu vereinigen. Aristoteles war für Thomas „der Philosoph“, Averroes „der Kommentator“ des Aristoteles. Die auseinanderstrebenden Extreme Vernunft und Glaube mußten zusammengezwungen werden, denn auch damals war Europa von innen und von außen – militärisch, sozial und geistig – bedroht.

Der äußere Seinsgrund, der uns zum Guten hinführe, sei Gott, meint der hl. Thomas. Gott „unterweist uns durch das Gesetz und er hilft uns durch die Gnade“ (I-II, 90). Beim Gesetz im allgemeinen unterscheidet Thomas dessen Wesen, Unterschied (qu. 91) und Wirkungen (qu. 92); zum Wesen des Gesetzes im allgemeinen stellt Thomas vier Fragen: ob das Gesetz Sache der Vernunft sei, welchen Zweck es verfolge, welcher Ursache es sich verdanke und schließlich die Frage nach seiner öffentlichen Bekanntgabe (*promulgatio*). Die Frage nach dem Vernunftcharakter behandelt der erste Artikel der 90. Frage, dabei werden stets zuerst die der eigenen Lehrmeinung, dem *respondeo*, entgegenstehenden Gründe, die *objectiones*, aufgeführt.

Als Gegenargument zum Vernunftcharakter des Gesetzes im allgemeinen wird angeführt, Vernunft sei ein Habitus im Sinne des Gehabens oder Verausgabens eines Vermögens; aber das Gesetz sei keine Tätigkeit und also auch keine Tätigkeit der Vernunft, denn das Gesetz höre nicht auf, wenn die Vernunft untätig bliebe, wie etwa im Schlaf. Als weiteren Gegengrund führt Thomas an: „Das Gesetz bewegt jene, die ihm unterstellt sind, zum richtigen Handeln. Zum Handeln bewegen ist aber eigentliche Sache des Willens.... Also ist das Gesetz nicht Sache der Vernunft, sondern vielmehr des Willens.“ Andererseits sei das Gebieten und Verboten Aufgabe des Gesetzes und der Vernunft ebenso, also sei das Gesetz Vernunft. „Das Gesetz“, antwortet Thomas, „ist eine Art Regel und Richtmaß der Tätigkeiten, dem zufolge einer zum Handeln angeleitet oder vom Handeln abgehalten wird.“ (I-II, 90,1) Regel und Richtmaß sei aber die menschliche Vernunft, der es obliege, das Handeln auf ein Ziel hinzuordnen. Das Gesetz sei also eine Sache der Vernunft, bei der es sich um die Rationalität der Setzung der Ziele handle; zu denen verhalten sich Akte des Verstandes nur als Mittel zu dem Ziele, das über den Verstand geht und daher Vernunft ist.

Als christlicher Philosoph bleibt der hl. Thomas nicht bei einer antiken, gleichsam sachlichen Auffassung von Vernunft und Gesetz stehen, sondern muß persönlich werden: „Da das Gesetz eine Art Regel und Richtmaß ist, kann man auf zweifache Weise sagen, es sei in jemandem: einmal in dem, der mißt und regelt; und weil dies die eigentümliche Aufgabe der Vernunft ist, ist das Gesetz auf diese Weise in der Vernunft allein. – Das andere Mal wie in dem, das geregelt und gemessen wird. So ist das Gesetz in allen, die auf Grund

eines Gesetzes Neigung zu etwas bekommen. Demzufolge kann jede Neigung, die aus einem Gesetz hervorgeht, Gesetz heißen, nicht zwar dem Wesen, aber gleichsam der Teilhabe nach.“ (90,1) Wenn wir es uns also zur lieben Gewohnheit gemacht haben, auf der Straße rechts zu fahren, weil die Straßenverkehrsordnung es so will, nehmen wir am Gesetz teil und sind in gewissem Sinne auch das Gesetz, aber auch als linksseitiger Geisterfahrer nehmen wir teil an dem Gesetz qua Gesetzesbruch.

Der zweite Artikel der 90. Frage geht auf das Ziel des Gesetzes, ob es immer auf das Gemeingut oder auch auf das Einzelgut gerichtet sei. Das auf das einzelne Gut gerichtete Gesetz wird in den Objectionen aufgestellt und im Respondeo verworfen, weil Thomas vom gängigen Gesetzesbegriff ausgeht, der das Gesetz an die staatliche Zwangsgewalt bindet. Aber immerhin kommt das Einzelgut als einzelnes Ding bezüglich seiner privatgesetzlichen Normierbarkeit in Sichtweite. Nur der Mangel staatlicher Zwangsgewalt gibt für Thomas den Ausschlag, sich gegen das Ein-Fall-ein-Ding-Privatgesetz auszusprechen, obgleich dem Familiengesetz sein Wirkungskreis eingeräumt wird, dem nur die öffentliche Gewalt mangelt. „Wie also das Gut des einzelnen Menschen nicht letztes Ziel, sondern auf das Gemeinwesen hingeordnet ist, ebenso ist auch das Gut der einzelnen Hausgemeinschaft bezogen auf das Gut *eines* Gemeinwesens, das die vollkommene Gemeinschaft ist. Folglich kann jeder, der eine Familiengemeinschaft leitet, gewisse Gebote und Verordnungen erlassen, nicht aber Gesetze im eigentlichen Sinne.“ (90,3 Zu 3)

Schließlich fragt Thomas, ob die öffentliche Bekanntgabe eines Gesetzes zu seinem Wesen gehöre? Schön ist die erste Objektion: „Das Naturgesetz hat am meisten die Bewandnis des Gesetzes. Das Naturgesetz bedarf aber keiner öffentlichen Bekanntgabe. Also gehört es nicht zum Wesen des Gesetzes, daß es öffentlich bekannt gemacht wird.“ (I-II, 90,4) Darauf respondierrt der Heilige sehr fromm: „Die Bekanntgabe des Naturgesetzes ist eben dadurch erfolgt, daß Gott es dem Geist der Menschen als natürlich erkennbar eingesenkt hat.“ (90,4 Zu 1) Man könnte dies Argument noch dahingehend erweitern, daß Gott bei mangelndem Eifer der Menschen in der Erforschung der Naturgesetze schon die Strafe als öffentliche Zwangsmaßnahme mitgeliefert habe, indem den Menschen die Übel treffen, die bei mangelnder Naturbeherrschung, die der Unkenntnis der Naturgesetze entspringen, unvermeidlich sind. Erforschung der Naturgesetze und Veröffentlichung der Resultate, diesen wüsten Eifer der Naturwissenschaftler, könnte man auf diese Weise thomistisch rechtfertigen. Jene Naturwissenschaftler allerdings, die nicht an Gott als den Naturgesetzgeber glauben, begehen die Sünde der Neugier.

Wie Aristoteles bevorzugt Thomas bei seinen Begriffsfindungen den alltäglichen Sprachgebrauch, der mit dem Terminus ‚Gesetz‘ meistens das öffentliche Zwangsgesetz meint. Und so kann man auch das Naturgesetz unter diesen Begriff des öffentlichen Zwangsgesetzes subsumieren und sogar Gott neben den Staat stellen und als Naturgesetzgeber einstellen. Thomas definiert endlich das Gesetz im allgemeinen als „eine Anordnung der Vernunft im Hinblick auf das Gemeingut, erlassen und öffentlich bekanntgegeben von dem, der die Sorge für die Gemeinschaft in-

nehat“ (I-II, 90,4) (*definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitalis habet, promulgata*). Dies ist ein bis heute akzeptierter Umgangsbegriff von Gesetz, der den Schritt zum wissenschaftlichen Gesetzesbegriff, der ohne Gott auskommt, noch nicht vollzogen hat.

In der 91. Frage behandelt Thomas die verschiedenen Arten von Gesetzen, und zwar die ewigen, natürlichen, menschlichen usw. Gesetze. Weil Gesetz eine Weisung sei der auf das Tun gerichteten Vernunft und die Welt doch offensichtlich durch göttliche Vernunft geleitet werde, habe der „Plan der Regierung aller Dinge, der in Gott als dem Herrscher des Weltalls besteht, die Bewandnis eines Gesetzes. Weil aber die göttliche Vernunft nichts nach der Art der Zeit, sondern in ewigem Begreifen erfaßt, muß man dieses Gesetz ein ewiges nennen“ (I-II, 91,1). Gesetze müssen bekanntgegeben werden, in Wort und Schrift, und „in jeder dieser Weisen besitzt das ewige Gesetz seine Bekanntgabe auf Seiten des bekanntgebenden Gottes: denn das göttliche Wort ist ewig; und die Schrift im Buche des Lebens ist ewig“ (91, 1 Zu 2).

Die Natur ist das Buch der ewigen Gesetze Gottes für ihr Reich. Auch in der Natur selber wie ihrer als ewigem Gesetzbuch ist Gott das Ziel, Natur und Naturgesetze haben ihn zum Ziel. „Das Ziel der göttlichen Weltregierung ist jedoch Gott Selber, und Sein Gesetz ist nichts anderes als Er Selbst. Deswegen ist das ewige Gesetz nicht auf ein anderes Ziel hingeeordnet.“ (I-II, 91,1 Zu 3) Aus dem ewigen Gesetz wird das natürliche Gesetz abgeleitet, denn dieses sei die „Teilnahme am ewigen Gesetz im vernunftbegabten

Geschöpf“ (91,2). Alle Dinge nähmen am ewigen Gesetz teil, insofern sie von ihm eine Einprägung erhielten, aus der eine bestimmte Neigung zu ihren eigenen Handlungen und Zielen folge, und beim Menschen sei dies in ausgezeichneter Weise vorhanden. Prägung zu Neigungen in den Geschöpfen durch das ewige Gesetz, die so hergestellte Teilhabe an ihm, erzeugt das natürliche Gesetz, also das Naturgesetz. Die menschliche Vernunft schließlich müsse „von den Geboten des natürlichen Gesetzes wie von allgemeinen und unbeweisbaren Grundsätzen aus übergehen zur Weisung hinsichtlich des Einzelnen. Und diese aufs Einzelne zielenden Weisungen... heißen menschliche Gesetze“ (91,3).

Thomas unterscheidet in der Vernunft die aufs Handeln und die auf die Schau gerichtete; erstere habe es mit dem Einzelnen, letztere mit dem Notwendigen zu tun. „Deswegen können die menschlichen Gesetze nicht jene unfehlbare Gewißheit haben, die den erwiesenen Folgesätzen der Wissenschaften eignet.“ (91,3 Zu 3) Wegen der Fehlbarkeit menschlicher Gesetze und weil die Ausrichtung des Menschen nicht innerhalb des Maßes seiner natürlichen Kräfte festgehalten werden soll, bedarf er einer gesetzlichen Lenkungsmacht, die darüber hinausweist. „Nun ist aber der Mensch bestimmt für das Ziel der ewigen Seligkeit, die das natürliche Kraftmaß des menschlichen Könnens überragt.“ (91,4) Also war ein göttliches (ewiges) Gesetz über dem Natur- und Menschengesetz nötig.

Das göttliche Gesetz kann aber nicht nur ein einziges sein, denn bekanntlich unterteilt sich die christliche Offenbarung in Altes und Neues Testament, die Thomas Altes und Neues Gesetz nennt. Es handle sich um Knabe und Mann, um Unvollkommenes

und Vollkommenes innerhalb der gleichen Art. „Und in dieser Weise wird das göttliche Gesetz unterschieden in Altes Gesetz und Neues Gesetz. Deswegen vergleicht der Apostel Gal 3,24 f. die Lebensform des Alten Gesetzes dem Stand des Knaben, der noch einem Erzieher anvertraut ist; die Lebensform des Neuen Gesetzes dagegen vergleicht er dem Stand des gereiften Mannes, der keinem Erzieher mehr unterworfen ist.“ (91,5) In anderer Weise dieselbe Differenz ausgedrückt könne man auch die Verschiedenartigkeit des Gemeingutes feststellen, auf das hin das jeweilige Gesetz die ihm Unterworfenen ausrichte. „Dieses Gemeingut kann ein doppeltes sein. Einmal das sinnfällige und irdische Gut: auf dieses ordnete das Alte Gesetz geradewegs hin; daher wird gleich bei Erlaß des Gesetzes dem Volk das irdische Reich der Kanaanäer in Aussicht gestellt (Ex 3,8-17). Zweitens das geistige und himmlische Gut: auf dieses ordnet das Neue Gesetz hin.“ (91,5) Thomas zitiert Augustinus, der im Unterschied von Furcht und Liebe den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament sieht, die er als „Gesetz und Evangelium“ bezeichnet. Diese Konfrontation des Evangeliums mit dem „Gesetz“ weist auf Luther voraus. Die Leute des „Gesetzes“ erscheinen als „unvollkommene Menschen“ (91,5 Zu 1) gegenüber den Menschen des Evangeliums.

Thomas identifiziert ohne weiteres – und selbstverständlich falsch – das Gesetz mit dem Plan einer Handlung oder Regierung oder der Heilsgeschichte insgesamt: „Das ewige Gesetz ... ist der Plan der göttlichen Weltregierung. Was immer also der göttlichen Weltregierung unterworfen ist, unterliegt auch dem ewigen Gesetz; was hingegen der ewigen Weltregierung nicht unterworfen ist, unterliegt auch nicht dem ewigen Gesetz.“ (I-II, 93,4) In die-

ses Bild fügt sich, daß die Natur oder Wesenheit Gottes mit dem ewigen Gesetz identifiziert wird. Aus diesem Grunde unterstehe Gott auch nicht dem ewigen Gesetz. Gottes Wille sei planvoll und bezüglich seiner selbst müsse man ihn den Plan nennen. – Das ist einer der wenigen überhaupt möglichen Fehler, die man in der Gesetzestheorie begehen kann: die Verwechslung des Gesetzes als der Naturaliennorm mit der Naturalie selber.

An Thomas ist sehr beachtlich, wie lange er es durchhält, allein vom Gesetz und seinen verschiedenen Arten zu sprechen, ohne in die Rede vom Recht hinüberzugleiten. In der Antwort zur Frage 95,4 geschieht dann aber ebendies: „Dem menschlichen Gesetz ist es erstens wesentlich, vom Naturgesetz hergeleitet zu sein. In dieser Hinsicht wird das gesatzte Recht eingeteilt in das Recht der Völker und das bürgerliche Recht, entsprechend der doppelten Weise, in der etwas vom Naturgesetz hergeleitet wird.“ Dies Ausweichen in die Rede vom Recht markiert auch beim hl. Thomas den Abbruch aller Versuche zu einer Theorie des Gesetzes.

Die theologische Auflösung des Gesetzes ist der Übergang vom Alten in den Neuen Bund, vom Gesetz in die Gnade. Im Gnadentraktat (I-II, 106-114) betrachtet Thomas die Gnade des Heiligen Geistes; der ist jenes sogenannte Neue Gesetz, das in der Gnade selber ruht und den scharfen Unterschied einer normierten Naturalie zum absoluten Gut ausmacht. Das ist der Geist. Er ist der Normierung durch den Buchstaben des Gesetzes nicht mehr bedürftig. Das Neue Testament kann danach auch als eine besondere absolute Idee betrachtet werden, für die die Gleichheit von Gesetz und Gnade gilt. Der Geist der Gesetze, der immer Buchstabengeist

bleibt, ist überwunden. Die Christen sind damit der Gefahr, wie die Juden der äußerlichen Knechtschaft der Gesetze unterworfen zu werden (I-II, 107,4), entronnen.

Endgültig geht Thomas im Naturrechtstraktat vom Gesetz zum Recht über. ‚Recht‘ definiert er dort schuldrechtlich, als Ausgleich für ein bereits erhaltenes Wertgleiches, wie es z.B. bei der Entlohnung eines geleisteten Dienstes geschehe. „So wird also ‚Recht‘ genannt ... gerade das also, worin die Tätigkeit der Gerechtigkeit ihren Abschluß findet.“ (II-II, 57,1) Der Dienst der geleistet und der Lohn der dafür gezahlt wird sind als Gesamtvorgang also die Gerechtigkeit, wobei natürlich Dienst und Lohn beide Rechtsform haben und gleichwertige Rechte sind. Bleibt der Lohn für den geleisteten Dienst aus, steht ein Unrecht gegen ein Recht, die Gerechtigkeit als Gesamtvorgang des Ausgleichs oder Austauschs ist nicht mehr gegeben. Die Entgegensetzung von Recht und Unrecht hängt in keiner Weise davon ab, ob es Dienstmänner- und Gesindeordnungen oder sonstige Vorschriften betreffs Ausbedingung, Ableistung und Entlohnung von Diensten gibt, sei es von Seiten des Staates oder der Verbände.

Der politische Haupttheoretiker der kaisertreuen (ghibelinischen) Partei in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, die sich dem päpstlichen Oberherrschaftsanspruch entgegenstellte, war Marsilius von Padua mit seinem Hauptwerk „Defensor pacis“ (1324). Im Kapitel I,9 dieses revolutionären Werkes, das die erbliche Wahlmonarchie auf Grundlage der Volkssouveränität rechtfertigt, behandelt er die „Unterscheidung und Feststellung der Bedeutungen des Wortes *Gesetz* und dessen eigentliche von

uns gemeinte Bedeutung“. Marsilius identifiziert Gesetz mit Regel im Sinne von Handlungsmuster und den Gesetzgeber mit dem Regelaufsteller. Von der Regel selber als einem mit sich Identischen unterscheidet er ihre Materien oder Substrate als den Verschiedenheiten des zu Regelnden.

Marsilius faßt den Gesetzesbegriff allgemeiner als Thomas. Gesetze sind ihm nicht mehr göttliche Gesetze, die sogleich fertig sind und vollendet dastehen, so daß im Wege absteigender Vollendung erst natürliche und dann menschliche Gesetze entstehen, sondern umgekehrt wird das Gesetz bei ihm erst allmählich, weil es immer ein menschliches Gesetz sei. Gibt es bei Marsilius nur menschliche Gesetze, so bei Augustinus nur göttliche. Thomas von Aquin steht dazwischen und unterscheidet göttliche und menschliche Gesetze, wobei zu ersteren die Naturgesetze der Schöpfung und die Gesetze der Offenbarung gehören, letztere sowohl die mosaischen Gesetze als auch das Liebesgebot des Evangeliums umfassend.

Das Wort Gesetz, führt Marsilius aus, meine „erstens die natürliche sinnliche Neigung zu irgendeiner Tätigkeit“. Zweitens werde „*Gesetz* von jedem praktischen Habitus gebraucht und überhaupt von jeder Form eines herstellbaren Dinges, die im Geiste existiert und die das Muster oder Maß ist, aus dem die Formen der menschlichen Erzeugnisse hervorgehen“. „Drittens nimmt man Gesetz als eine Regel, die die Ermahnungen für das freie menschliche Handeln zusammenfaßt...“ (I,9,3) In letzterem Sinne hießen alle Religionen einschließlich der christlichen Gesetze. Die vierte Bedeutung von Gesetz sei die bekannteste, die Betrachtung des

Gerechten und Nützlichen im staatlichen Leben. Aber auch falsche Betrachtungen oder Ungerechtes und Nutzloses könne im Staatsleben zum Gesetz werden.

Alle diese Bedeutungen von Gesetz sind konventionell und daher falsch, aber doch lehrreich, weil sie immer haarscharf neben der Sache liegen. Zur ersten Bedeutung ist zu sagen, daß zwar nicht die Tätigkeitsneigung oder das Handlungsbedürfnis selber Gesetz sein kann, aber eine Naturalform ist, die einerseits als bestimmtes Bedürfnis durchaus als Muster dienen oder zu ihm erklärt werden kann, andererseits aber eben nicht die von der Naturalie abstrahierbare Norm oder Konstanz ist. Das Muster des Bedürfnisses ist seine Eigen-Konstanz aber nicht sein Konstanz-Eigen. Zweitens identifiziert Marsilius Gesetz mit der Form eines herstellbaren Dinges, also eines Arbeitsprodukts; diese Form nennt er auch Muster, aber die Form ist der Inhalt selber, nämlich das Ding, seine Beschaffenheit, der hergestellte Gebrauchsgegenstand, also ebenfalls nicht sein Gesetz. Die dritte Bedeutung, die Gesetz als Handlungsregel faßt, verfehlt es, weil Gesetz die Umkehr einer Regel ist. Regel ist Änderung der Quantität einer Handlung bei unveränderter Qualität, Gesetz hingegen die Unveränderlichkeit in der Änderung, die Konstanz in der Varianz. Die vierte Bedeutung von Gesetz als staatlicher Zwangsvorschrift zwecks Gerechtigkeit oder Nützlichkeit überschreitet wiederum in herkömmlicher Manier die Grenzen des Gesetzes in Richtung des Rechts und des Besitzes. Marsilius legt sich auf diese Lesart des Gesetzesbegriffes fest.

Ganz wie Aristoteles nennt Marsilius nur diejenigen Bürger, die durch Ämter an der Ausübung der Staatsgewalt beteiligt sind. Bei Marsilius wird die Staatsgewalt zweigeteilt in vollziehende und gesetzgebende wie später bei Locke; bei Aristoteles war sie dreigeteilt worden in vollziehende, gesetzgebende und richterliche Gewalt wie später dann bei Montesquieu wieder. Den Unterschied der gemäßigten und daher guten Staatsformen von den entarteten sieht Marsilius darin, ob sie mit oder gegen den Willen der Untertanen eingeführt wurden. Wie auf Fremdherrschaft beruhende Regimes zu bewerten sind, ergibt sich daraus. Wie Aristoteles und Thomas hält auch Marsilius die Monarchie für die beste Regierungsform, aber im Gegensatz zu Dante lehnt er die Weltmonarchie ab. Er bevorzugt die erbliche Wahlmonarchie, also eine Dynastiewahl, aber keine Individualwahl. Ein Erbmonarch werde gerechter herrschen, weil er keine Rücksicht auf die Mächtigen in seinem Land nehmen müsse.

Die sich selbst so definierenden Realisten der Macht sind von jeher der Auffassung gewesen, daß die Macht nicht nur das Recht breche, sondern auch das Recht schaffe. Sie meinen gar, es könne eine Herrschaft der Macht über das Recht geben, weil sie Max Weber glauben, der die Macht als bloßen Willenskonflikt bestimmt und daher verfehlt hat. Macht ist nicht nur nicht Recht, auch nicht Besitz, sondern nur möglicher Besitz und schon gar keine Besitznorm. Macht ist nur mittels Gewalt realisierter Wille, also bloße Zugreifbarkeit auf Besitztümer oder andere Naturalien. Diese Zugreifbarkeit oder Macht verschwindet, sobald realer Zugriff erfolgt. Zugriff ist verausgabte Macht. Zwar ist Macht eine Bedingung für die Durchsetzung von Zwangsgesetzen in einer

Menschengemeinschaft, jedoch kann man von einer Herrschaft der Gesetze oder des Rechts oder der Macht über das Recht oder umgekehrt sinnvoll nicht reden, denn Herrschaft ist das Verhältnis von Befehl und Gehorsam zwischen Menschen und folglich dasselbe wie Knechtschaft. Herrschaft fesselt Menschen aneinander wie die Knechtschaft, Macht hingegen ist als mittels Gewalt durchgesetzter Wille die Kraft, die den Menschen von der Bürde des Besitzes befreit. Macht emanzipiert, sie ist die Kunst der Entfesselung, die das Wirkliche in das Mögliche verwandelt. Deswegen setzen sich Ethik, Politik und Ökonomik der Macht gegen die des Besitzes durch, und Machiavelli triumphiert.

Nicolò Machiavelli (1469-1527) kennt nur ein Gesetz⁸, nur ein oberstes Gebot, nämlich das der Selbsterhaltung, das für alle Staaten gilt. Auf Nichtbeachtung folgt die Strafe des Untergangs. Die Renaissance ist ja bekanntlich überhaupt von der Antike als der obersten kulturellen Norm beherrscht. Gütekriterium der Staaten ist für Machiavelli nicht mehr ihre Gerechtigkeit, sondern ihre Dauer, also die Eigenkonstanz im Strudel der historischen Varianz. In seinem Werk „Der Fürst“ (geschrieben 1513, erschienen 1532), mit dem er berühmt geworden und bis heute geblieben ist, stehen so fromme Ratschläge wie der, ein entmachtetes Fürstengeschlecht vollständig auszurotten, um der Konstanz der neuerrichteten Herrschaft willen. Nur von den Frauen und dem Privatvermögen der Bürger solle der neue Fürst, um sich nicht verhaßt zu machen, die Finger lassen, „denn die Menschen vergessen schneller den Tod ihres Vaters als den Verlust ihres Erbes“ (XVII. Kap.).

⁸ Ich folge hierin Heribert Münkler, Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt/Main 1982.

Die Renaissance entwarf sich ein zyklisches Bild von den Geschichtsabläufen und verband dies mit dem Versuch, Geschichtsgesetze in Analogie zu den Naturgesetzen herauszufinden. Das lief aber auf eine natürliche Auffassung der Geschichte selber hinaus und geschichtliche Bewegungsgesetze wurden dann zu Naturgesetzen. Diese Auffassung vollendete sich im *corso* und *ricorso* des Giambattista Vico. Die verabsolutierte Norm der staatlichen Selbsterhaltung bei Machiavelli setzte die hellenistische Trennung von Politik und Ethik, von Innerweltlichkeit und Göttlichkeit, voraus, die auch bei Luther vorlag. Während aber Machiavelli sein Machtgesetz rein innerweltlich ableitete, erneuerte Luther mit seiner Lehre von den zwei Reichen die Geschichtsphilosophie des Augustinus. Das weltliche Schwert blieb bei ihm zwar vom geistlichen unbehelligt, aber der Staat als ganzer war dadurch erst wahrhaft christliche Macht und die Kirche eine wirklich evangelische, die Botschaft der Liebe und der Gnade verkündende, weil vom Gesetz, dem Alten Testament, befreite. Gleichwohl mußte Luther die Antinomer, die extremen Gesetzesfeinde, die das Christentum am liebsten erst mit dem Jahre 1 beginnen lassen wollten, zurückweisen, um dem Gesetz seine Gerechtigkeit zu erweisen und nicht auch noch die Zehn Gebote der Reformation zu opfern. Diese gerechte Behandlung des Gesetzes durch Luther war die große geistesgeschichtliche Weichenstellung im 16. Jahrhundert, die buchstäblich das christliche Abendland vor dem Verenden sowohl im Neuheidentum der Renaissance wie im Atheismus der Aufklärung bewahrte, so daß die absolute Religion sich von der Reformation bis zu Kant retten konnte, der das Denken einschränkte, um zum Glauben Platz zu schaffen. Hegel schließlich hat dann der Religion insgesamt in der Philosophie Asyl gewährt, ihren gesamten Inhalt

als eine Form des absoluten Geistes in sein System aufgenommen: die Religion hatte das Absolute nur im vorstellenden Denken aufgefaßt und überlebt jetzt unter der Vormundschaft der im Deutschen Idealismus vollendeten Philosophie, die das Absolute nicht nur anschaut oder vorstellt, sondern begreift.

Gegen Machiavellis Gesetz der Macht wendet sich Jean Bodin in seinem Hauptwerk „Les six livres de la Rèpublique“ (Paris 1583), indem er die Grundkategorie Recht (droit) an den Anfang seiner politischen Theorie stellt, die dadurch Theorie der Souveränität wird. Denn Souveränität ist nichts weiter als vollgültiges Recht ohne irgendeinen übergeordneten Rechtsbegriff, und seien es die irdischen Stellvertreter überirdischer Mächte, also etwa Kaiser und Papst. Der erste Satz dieses Werkes lautet: „Rèpublique est un droit gouvernement de plusieurs mesnages, & de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine.“ Macht und Gesetz haben gemein, unpolitische Begriffe zu sein, das Recht hingegen ist der Elementarbegriff des Politischen. Das „droit gouvernement“ mit „gesetzmäßiger Regierung“ zu übersetzen, das wäre also grundfalsch. Der erste Satz des 2. Kapitels wiederholt das Grundmotiv des „droit gouvernement“, aber ohne das Leitmotiv der Souveränität, denn das Haushaltsregierungsrecht hat ja das Landesregierungsrecht über sich und ist deswegen unsouverän: „Mesnage est un droit gouvernement des plusieurs subjects, sous l'obeissance d'un chef de famille, & de ce qui leur est propre.“

Die rechts- und damit auch politikgefährdenden Wirkungen des absoluten Gesetzes der Macht- und Selbsterhaltung im Machiavellismus hat Bodin mit seinem Ansatz zur Theorie staat-

licher Souveränität neutralisiert. Umgekehrt wird bei ihm die Gesetzgebungskompetenz des Herrschers und gleichzeitig dessen Nichtunterworfenheit unter seine eigenen Gesetze zum Ausweis des Souveräns, der andererseits nur vorübergehender Verwalter der Souveränität war, eingesetzter Vormund des im Rechtssinne immer minderjährig bleibenden Staates (Rèp. S. 158). Es mußte ausgeschlossen sein, daß positive Gesetze, Erlasse oder auch blosse Versprechen zu einer Handhabe gegen den absoluten König gemacht werden konnten. „Das Gesetz dient dem Staat, nicht umgekehrt. Natürliches Recht ist Freiheit der Person und das Privateigentum. Das Wesen des Staates ist das Wohl des Volkes und wird nicht gegenüber ‚ewigen Gesetzen‘ gerechtfertigt.“⁹

Da die Konstanten, die das Gesetz setzt, selber sich mit dem Wandel der Verhältnisse ändern, sollen die Gesetze daran angepaßt werden. Die Konstanz zeigt sich als Varianz, das positive Gesetz als ein mit der Zeit negativ werdendes, über das sich – durch Streichung oder Neusetzung – hinwegzusetzen ist. Der Gesetzgeber als Souverän soll im Sinne des Gemeinwohls seines Volkes handeln, aber das kann gegen ihn praktisch nicht erzwungen werden, weil er nicht Unterworfener seiner Gesetze ist und daher auf gesetzlichem Wege nicht belangt werden kann. Gleichwohl ist die Gesamtwelt des Staates bei Bodin höher gedacht als die Herrschergewalt des Souveräns, der nur als ein Organ des Staates, als seine höchste Entscheidungsgewalt, gedacht ist. Auch darf Souveränität weder mit innenpolitischer Allmacht noch mit außenpolitischer Übermacht verwechselt werden.

9 Elisabeth Feist, *Weltbild und Staatsidee bei Jean Bodin*, Halle (Saale) 1930, S. 59.

Es ist ein großer Trost für uns, daß der deutsche Jurist Johannes Althusius dem Jean Bodin scharf widersprochen und auch die Staatenlenker dem Recht und den Gesetzen unterworfen hat, weil sie nur Verwalter der Volkssouveränität seien und nicht ihre Eigentümer. Althusius schreibt: „So verkündet ja Bodinus laut, daß das Volk keine höchste Macht haben könne.... Vielmehr nehme ich gerade die gegenteilige Meinung für mich in Anspruch und behaupte: die höchste Gewalt ist dem politischen Ganzen eigen.... Stets bleibt die höchste Gewalt Eigentum des Volkes als Ganzem, ein Einzelner kann sie niemals für sich beanspruchen.“¹⁰

Der spanische Jesuit und Spätscholastiker Francisco Suárez (1548-1617) läßt im Jahre 1612 einen „Tractatus de legibus ac de Deo legislatore“ erscheinen. Das erste Kapitel des ersten Buches trägt die Überschrift: „Was wird mit dem Begriff Gesetz bezeichnet?“ – Schon hier zeigt sich, daß mit dem „Begriff“ des Gesetzes das Wort „Gesetz“ gemeint ist, das zeichentheoretisch traktiert werden soll. Als erstes verwirft Suárez das, welches Thomas von Aquin „mit dem Wort ‚Gesetz‘ bezeichnet, nämlich Regel oder Maßstab, das zum Handeln führt oder davon abhält“. Dies sei ei-

10 Johannes Althusius, Grundbegriffe der Politik. Aus „Politica methodice digesta“ (1603), ed. Erik Wolf, Frankfurt/Main 1948, S. 10-11. – Bei Otto von Guericke lesen wir: „Es war ... ein kühner und origineller Wurf, als Althusius den Souveränitätsbegriff der Absolutisten in seiner ganzen schneidigen Schärfe aufnahm und auf die Volkssouveränität übertrug. Er zuerst sprach das Wort von der ‚Majestät‘ des Volkes aus; er zuerst legte ausdrücklich dieser Majestät die von Bodinus der Herrschermajestät vindicirten Attribute der Ausschließlichkeit, Unveräußerlichkeit, Unmittelbarkeit und Beständigkeit bei und verwarf mit gleicher Energie wie seine Gegner die Begriffe der gemischten Verfassung und der Theilung der Staatsgewalt; er zuerst endlich wagte den Satz, daß es, wie nur Einen rechtlich möglichen Souverän, so nur Eine rechtmäßige Staatsform gebe, während die sogenannten drei Staatsformen nichts als Unterschiede der Regierungsweise seien.“ (Otto Guericke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik, Breslau 1880, S. 157).

ne zu allgemeine Definition, weil sie sich nicht nur auf Menschen bezöge, sondern auf alle übrigen Geschöpfe anwendbar sei. „Ein so verstandenes Gesetz wird also nicht nur im Bereich sittlichen Handelns, sondern auch im Bereich der bloßen Zweck-Mittel-Beziehung, der Techniken und Kunstfertigkeiten und dort nicht nur in den guten und ehrenhaften, sondern auch in den schlechten Angelegenheiten, vorkommen. Denn auch die Kunstfertigkeiten, mögen sie nun erlaubt oder unerlaubt sein, besitzen ihre Regeln und Maßstäbe, gemäß derer man sich entweder zum Handeln oder zum Unterlassen eines Tuns anleiten läßt.“ (26)¹¹ – Suárez hat somit den Gesetzesbegriff auf die menschliche Sittlichkeit eingeschränkt und das riesige Reich der naturwissenschaftlichen Gesetze ausgeschlossen. Unter dem Ausdruck „Naturgesetze“ versteht er allein die in der Menschennatur selber liegenden sittlichen Verhaltensnormen. Er geht noch weiter und schließt schlechte oder ungerechte staatliche Zwangsgesetze von seinem Gesetzesverständnis aus. „Denn ‚Gesetz‘ wird nun nicht ein Maßstab irgendwelcher, sondern lediglich sittlicher Handlungen genannt, und zwar genau und uneingeschränkt in Bezug auf ihre Gutheit und Richtigkeit, unter deren Rücksicht das Gesetz zu den genannten Handlungen hinführen will.“ (32)

Hatte Thomas von Aquin es noch ziemlich lange durchgehalten, allein vom Gesetz zu reden und nichts anderem, bevor er dann unabgeleitet in eine Betrachtung des Rechts¹² hin-

11 Francisco Suárez, Abhandlung über die Gesetze und Gott den Gesetzgeber, übersetzt und herausgegeben von N. Brieskorn, Freiburg/Berlin 2002, S. 26.

12 Der 13. Band der deutschen Thomas-Ausgabe umfaßt die Fragen I-II, 90-105, die Gesetzstraktat genannt werden; aber schon in 95,4 heißt es unvermittelt: „Isidor legt keine sinn-gemäße Einteilung der menschlichen Gesetze bzw. des menschlichen Rechts vor.“ Also legt auch

überwechselte, so passiert das bei Suárez schon mit dem zweiten Kapitel des ersten Buches, dessen Titelfrage lautet: „Was bedeutet ‚Recht‘ und wie verhält es sich zum Gesetz?“ Und er hebt dann wie folgt an: „Die Verwendung des Wortes ‚Recht‘ [ius] ist in den Gesetzesabhandlungen ziemlich häufig. Zuweilen läßt man es ‚Gesetz‘¹³ bedeuten ...“ (37) Wie schon bei „Gesetz“ liefert Suárez auch für „Recht“ eine Zusammenstellung der gängigen Wortverwendungen, aber keine Ableitung des Elementarbegriffes Recht und keine Zerlegung in seine Begriffselemente Besitz und Eigentum. Darin weicht er aber nicht von der scholastischen Tradition ab, die vorwiegend Gesetzessemantik liefert statt Theorie des Gesetzes.

Die macchiavellistischen Machtgesetze finden auf der gemeinsamen Grundlage des neuzeitlichen Effektdenkens ihre Ergänzung durch die Wissensgesetze des Francis Bacon (1561-1626), von dem die berühmte Formel stammt, daß Wissen gleich Macht sei. Bacon gilt als Begründer der empiristischen Philosophie und Erfinder der induktiven Methode in der Erkenntnisgewinnung. Er war Jurist und von 1618-1621 englischer Lordkanzler. Bacons Hauptwerk ist das „Novum Organum“ (1620), die markante Programmschrift eines neuen, empiristischen Wissenschaftsverständnisses. In ihr wird deutlich, daß er mit seiner Philosophie eine ähnliche Schlüsselstellung anstrebt wie sie Aristoteles für das vorausgehende Zeitalter innehatte; deswegen schlägt er die Sprachregelung

Thomas keine sinnvolle Unterscheidung von Gesetz und Recht vor.

13 Auch im 1. Kapitel des 1. Buches von Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, Paris 1625, liest man: „Es gibt noch einen dritten Begriff des Rechts, wonach es mit Gesetz gleichbedeutend ist, wenn man ‚Gesetz‘ im weitesten Sinne nimmt, d.h. als eine Regel des moralischen Handelns ...“

vor, die antiken Autoren nicht mehr die Alten zu nennen, sondern die Kinder der Wissenschaftsgeschichte. Er greift dann zuerst die vier Ursachen des Aristoteles (Ursachen der Materie, der Form, der Wirkung und des Zwecks) auf und charakterisiert sie herablassend als gar nicht so übel, um dann die Zweckursache aus dem Kreis des wissenschaftlich Zulässigen auszuschließen, weil die Zweckursache nur für das menschliche Handeln gelte. Damit hat er das zuverlässige Ursachenwissen auf das naturwissenschaftlich beschreibbare eingeschränkt: „Mit Recht stellt man den Satz auf: ‚Wahres Wissen ist ein Wissen durch Ursachen.‘ Auch nicht übel ist die Aufstellung von vier Ursachen: Materie, Form, das Wirkende und der Zweck. Von ihnen ist nun die Zweckursache nicht nur nutzlos, sondern für die Wissenschaften geradezu schädlich; sie gilt nur für das menschliche Handeln.“ (II,2)¹⁴ Und schließlich setzt er an, den strategischen aristotelischen Form-Begriff zu erobern und zum naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff umzufunktionieren: „In der Natur nämlich existiert nichts wahrhaft außer den einzelnen Körpern mit ihrer besonderen reinen, gesetzmäßig hervorgebrachten Wirksamkeit; in den Wissenschaften ist eben dieses Gesetz, seine Erforschung, Auffindung und Erklärung die Grundlage des Wissens wie des Wirkens. Dieses Gesetz nun und seine Bestimmungen verstehe ich unter dem Namen Form, zumal diese Bezeichnung Geltung erlangt hat und gebräuchlich ist.“ (II,2) Wissenschaftspolitisch hat Bacon mit dieser Umfunktionierung der Form, die die passive Materie aktiv gestaltete, in die „Gesetze der Materie“, die die natürlichen Einzeldinge regieren, die Macht ergriffen. Daher kann er auch selbstzufrieden bemerken, daß „die Wege zur Macht und zur menschlichen Wissenschaft aufs engste

14 Francis Bacon, Neues Organon, Teilband II, Aphorismus 2.

miteinander verbunden und folglich fast gleich sind“ (II,4). Jetzt gibt es eben keine Form der Materie mehr, sondern „Gesetze der Materie“, wobei von der Materie aber nur einzelne Dinge sichtbar sind, die von unsichtbaren, durch Experimente zu entdeckenden Gesetzen regiert werden. „Deshalb“, erklärt Bacon, „ist die Form des Warmen und die Form des Lichts genau dasselbe, wie das Gesetz des Warmen und das Gesetz des Lichtes. So entferne und trenne ich mich nie von den Dingen und ihren erzeugenden Prozessen.“ (II,17) Folgerichtig postuliert Bacon die „Vorrangigkeit von Fällen“, damit die Wissenschaft vorzüglich aus der Natur der Dinge hervorgehe und „nicht nur aus der Natur des Geistes“ (II,52). Diese objektivierten (weil zweckbefreiten) Naturgesetze werden in Urteilen nicht angewandt, sondern erst gefunden. Sie sind nicht mehr integraler Bestandteil der göttlichen Gesetze und weder aus einem theologischen noch einem philosophischen System ableitbar. Zudem glaubte Bacon, daß die Zeit der Systeme vorüber sei, obgleich deren große Zeit unmittelbar bevorstand.

Bevor der Geist der Gesetze sich endgültig durchsetzte, griff im 17. Jahrhundert der Geist der Geometrie Raum. Er stellt für die Gesetzestheorie ein ziemlich großes Problem dar, denn Gesetze sind in gewisser Weise immer auch Geometrisierungen von Dingen, die Grenze zu ziehen ist nicht einfach. Blaise Pascal (1623-1662) handelte derzeit „Vom Geist der Geometrie“; darin betrachtete er den „Nutzen und Gebrauch“ der Namensdefinitionen im Unterschied zu den Sachdefinitionen. Die Namensdefinition trennt die gemeinte Bedeutung des primitiven Wortes aus seinem Bedeutungsfeld heraus und stellt so Kontextinvarianz her. Die alten, durch Kontextvarianzen erzeugten semantischen Felder

der natürlichen Worte bleiben bestehen, neben ihnen entsteht durch Nominaldefinitionen ein kalkültaugliches Feld bestimmter Namen, die nur je eine, als konstant (kontextinvariant) festgesetzte Bedeutung tragen und zu „primitiven Wörtern“ im von Pascal gewünschten Sinne werden. Diese primitiven Wörter nicht weiter zu zerlegen sei die besondere Klugheit der Wissenschaft der Geometrie. Es sei, so sagt Pascal, kein Mangel, sondern ein Vorzug, daß die Geometrie weder die Bewegung noch die Zahlen noch den Raum definieren könne.

Pascal unterscheidet drei Sorten notwendiger Regeln, und zwar solche für Definitionen, für Axiome und für Beweise. Es solle keiner der etwas dunklen oder zweideutigen Begriffe undefiniert bleiben und im Definiens seien nur bekannte oder schon erklärte Begriffe zu verwenden; zu Axiomen sollen nur vollkommen evidenten Dinge gemacht werden; bei den Beweisen sei so zu verfahren, daß alle Behauptungen nur mittels von selbst evidenter Axiome oder durch schon bewiesene Behauptungen bewiesen würden. Strikt verboten bleibe es, die Mehrdeutigkeit von Begriffen auszunutzen und zwecks ihrer Erklärung sich aus ihrem semantischen Feld zu bedienen, anstatt auf die Konstanz der gesetzten Definition zurückzugreifen, welche die Kontextvarianz ausschließt.

Definitionen sind also Setzungen, Axiome werden mehr oder weniger glücklich gegriffen und damit ebenfalls gesetzt, Beweise sind Urteile über Behauptungen, die sich durch Kombination beider Gesetztheitsarten – der Definitionen und der Axiome – als möglich oder unmöglich und damit als wahr oder falsch erweisen. Das 17. Jahrhundert entdeckt, daß Geometrie wie Politik de-

monstrative Wissenschaften sind, deren Wahrheitsbeweise in ihrer Machbarkeit liegen. Es ist nur ein schmaler Grat, der die geometrische Definition von dem Begriff des Gesetzes trennt. Bestimmt man z.B. ein Dreieck als die Verbindung dreier Geraden dergestalt, daß sie drei Binnenwinkel bilden, erübrigt sich durch diese qualitative Definition die quantitative Definition über die Winkelsumme. Jede Definition ist zwar wie jedes Gesetz eine Festlegung, aber ohne die Vorstellung einer möglichen oder wirklichen Naturalform, an der irgend etwas zu fixieren sei; vielmehr ist die Definition die Schöpfung einer Naturalform, die danach noch mit Konstanzen besetzt werden kann, sei es eine Eigenkonstanz oder ein Konstanzeigen.

Im Hauptwerk des Blaise Pascal, den „Pensée“ über Religion und anderes, sind die Fragmente 291 bis 338 unter dem Stichwort „Die Gesetze“¹⁵ zusammengefaßt. Darin verwechselt Pascal ohne die Spur eines Zögerns die Begriffe Recht und Gesetz. So heißt es z.B.: „Drei Breitengrade näher zum Pol stellen die ganze Rechtswissenschaft auf den Kopf, ein Längengrad entscheidet über die Wahrheit; nach wenigen Jahren der Gültigkeit ändern sich grundlegende Gesetz; das Recht hat seine Epochen...“ (Fr. 294) Pascal mißachtet seine eigenen Definitionsregeln, indem er die Begriffe Recht und Macht in ihrer ganzen Vieldeutigkeit und nicht axiomatisiert aufeinanderherzt und dabei vermutlich garnicht Recht, sondern Gesetz meint: „Das Recht ohne Macht ist machtlos; die Macht ohne Recht ist tyrannisch.“ Oder: „Das Recht kann bestritten werden, die Macht ist deutlich kenntlich und un-

15 Blaise Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensée), Heidelberg 1978, S. 147-165.

bestritten.“ (Fr. 289) Dann heißt es plötzlich: „Allgemein gültig sind allein die Landesgesetze für die üblichen Vorkommnisse und der Mehrheitsbeschluß für die anderen Fälle. Woher kommt das? Durch die Macht, die dabei ist.“ (Fr. 299) Und noch deutlicher fährt er fort, Recht und Gesetz durcheinanderzuwerfen: „Da man es nicht schaffen konnte, daß dem Gesetz zu gehorchen Macht sei, erreichte man es, daß der Macht zu gehorchen Recht sei; da man dem Recht nicht zur Macht verhelfen konnte, hat man die Macht Rechts erklärt, damit Recht und Macht verbunden seien, und damit Friede sei, der das höchste Gut ist.“

Im zweiten Kapitel der Abhandlung „De cive“ (1642) schrieb Thomas Hobbes: „Die Schriftsteller stimmen in der Definition des ‚natürlichen Gesetzes‘ nicht überein, obgleich sie sich dieses Wortes in ihren Schriften fortwährend bedienen; indes ist ein Verfahren, welches mit Definitionen beginnt und jeden Doppelsinn ausschließt, jenen eigentümlich, die keinen Raum zum Streit übriglassen.“ (2,1) Und war das schon die ganze Gesetzestheorie bei Hobbes? Nein, es gibt noch eine Aussage zu den bürgerlichen, gleichsam nichtnatürlichen Gesetzen: „Die bürgerlichen Gesetze sind (um sie zu definieren) nichts anderes als die Gebote des mit der höchsten Gewalt im Staate Betrauten in bezug auf die zukünftigen Handlungen der Bürger.“ (6,9) Im „Leviathan“ (1659) schließlich handelt das 26. Kapitel „Von staatlichen Gesetzen“. Dort findet sich folgende Definition: „Das staatliche Gesetz besteht für jeden Untertan in jenen Regeln, die ihm das Gemeinwesen durch Wort, Schrift oder andere hinreichende Zeichen des Willens befohlen hat, daß er davon zur Unterscheidung von Recht und Unrecht Gebrauch macht, das heißt zur Unterscheidung dessen, was der

Regel zuwiderläuft und was nicht.“ (224)¹⁶ Hobbes hält wie vor ihm schon Cicero¹⁷ das Gesetz für einen Befehl, allerdings zugespitzt auf einen Befehl des Souveräns, nicht für einen Befehl eines beliebigen Herrn an einen seiner Knechte. Wäre das Gesetz wirklich Souveränsbefehl, fiel es teilweise unter die Theorie der vollumfänglichen (soveränen) Rechte und andernteils unter die Theorie von Herrschaft und Knechtschaft, die es mit dem Verhältnis von Befehl und Gehorsam zu tun hat; ersteres würde alle Naturalformen, nicht bloß ihre Normierungen, und außerdem alle Verkehrsformen umfassen und letzteres die intersubjektiven naturalen Prozeßformen. Gottlob ist das alles im Rahmen einer Gesetzestheorie nicht nötig und wäre, wenn wirklich versucht, eine bloße Verwechslung von Gegenständen der Erkenntnis.

Es fällt auf, daß die abendländischen Denker mit der Philosophie des Gesetzes seit Platon nicht wirklich vom Fleck gekommen sind, obgleich immer einmal wieder sogar ein eigener Gesetzstraktat verfaßt wurde. Die abendländischen Denker retten sich bei diesem Thema immer schnell zum Recht und zur Gerechtigkeit, und zwar übergangslos. Das liegt daran, daß es zwischen der Naturaliennorm einerseits und der Naturalform, welche Verkehrsform und dadurch Recht ist andererseits, keinen unmittelbaren Übergang gibt.

Die morgenländischen Denker sind auf dem Gebiet der Gesetzestheorie gegenüber den abendländischen im Vorteil, weil sich ihnen der Ausweg in die Rechtstheorie garnicht anbietet.

¹⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Klenner, Hamburg 1996, S. 224.

¹⁷ *De legibus* II,10.

Von Recht und Gerechtigkeit haben sie schlicht keine auch nur annähernd richtige Vorstellung. Für den berühmten Spinoza hat „Gerechtigkeit“ keinen anderen Sinn als die positive Gesetzgebung¹⁸ des Staates.

Mit rechtlich-politischem Denken hat das morgenländische Gesetzesdenken überhaupt nichts zu schaffen; das zeigt sich besonders schlagend an Spinozas Gleichsetzung von Macht und Recht: „Unter dem Recht der Natur verstehe ich .. die tatsächlichen Gesetze der Natur. Deshalb erstreckt sich das natürliche Recht der ganzen Natur und folglich auch dasjenige eines jeden Individuums so weit wie deren bzw. dessen Macht. Was folglich ein jeder Mensch nach den Gesetzen seiner Natur tut, das tut er mit dem höchsten Recht der Natur, und er hat auf [Dinge in der] Natur so viel Recht, wie weit seine Macht reicht.“ (II,4) Spinoza, weil er durch die völlig blinde Formel Recht gleich Macht überhaupt nichts von der Substanz des Politischen erblickt, nimmt allein das Gesetz ernst. Daher unterwirft er auch die höchste Gewalt dem Gesetz.

Westeuropäische Denker wie Jean Bodin oder Thomas Hobbes nehmen die höchste Gewalt von ihrem eigenen Gesetz aus, mitteleuropäische dagegen sind von solcher Barbarei frei. Die deutschen Juristen Althusius und Pufendorf z.B. begründen die Souveränität auf einer Stufenleiter genossenschaftlicher Rechte der Mitwirkung von den familiären Angelegenheiten bis hinauf zu den staatlichen bzw. auf dem Menschen als im Wesen nicht affekthaftem sondern moralischem Individuum¹⁹, also auf der Person

18 Baruch de Spinoza, Politischer Traktat (1677), ed. Bartuschat, Hamburg 1994, II,23.

19 Siehe: Samuel Pufendorf, Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem

als dem Rechtssubjekt. Der morgenländische Gesetzesphilosoph Spinoza hingegen schreibt: „Freilich gibt es die traditionelle Frage, ob die höchste Gewalt durch Gesetze gebunden ist und folglich sich vergehen kann.“ Das bejaht Spinoza mit dem Argument, daß das Gemeinwesen ohne Gesetzesbindung seiner höchsten Gewalt gar kein Gemeinwesen wäre und seinen Charakter als natürliches Ding verlöre: „Denn wäre es durch keine Gesetze oder Regeln gebunden, ohne die es ja gar nicht ein Gemeinwesen wäre, dann wäre es nicht als ein natürliches Ding, sondern als eine Chimäre anzusehen.“ (IV,4) Leibniz wird dem Spinoza solche Natürlichkeit richtigerweise als Verfehlung des Rechtsbegriffes vorwerfen; letzterem muß aber zugute gehalten werden, daß das Gesetz tatsächlich zwar nicht in die reine Natürlichkeit der Dinge, wohl aber in ihre Naturalförmigkeit gehört, denn Naturdinge, menschliche Machwerke, Menschen und ihre Handlungen werden vom Gesetz der Menschen lediglich normiert, die reinen Naturdinge und alle ihre Wandlungsprozesse vom Naturgesetz im neuzeitlichen Sinne bestimmt.

Gesetz der Natur (1673), ed. Luig, Frankfurt (Main) und Leipzig 1994. Siehe auch: Theo Kobusch, Pufendorfs Lehre vom moralischen Sein, in: Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung, ed. Palladini/Hartung, Berlin 1996, S. 63-73. Auf Basis der aristotelischen Dingmetaphysik war es zwar möglich gewesen, sich der Normierungsfrage und also dem Gesetzesproblem anzunähern, nicht aber dem Recht und der Person, denn die aristotelische Philosophie hatte keinen Begriff der Person entwickeln können, weil sie keinen Glauben an Jesus von Nazareth, also an die Menschwerdung Gottes, als Aufgabe ihres begreifenden Denkens vorfand; vgl. auch: Theo Kobusch, Die Entdeckung der Person, Freiburg/Basel/Wien 1993, und: Werner Maihofer, Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie, Frankfurt (Main) 1954, S. 83 ff., dort sich ein „Weltaufbau der Person“ in Heideggerscher Manier findet, der die „Umwelt der Sachen“ (d.h. der Rechte) und die „Mitwelt der Personen“ (d.h. der Rechtssubjekte) unterscheidet. Die ontologische Zerlegung des Begriffs der Person in Selbst-Sein und Als-Sein vermeidet allerdings die angezeigte Analyse des Rechtssubjekts in Besitzer und Eigentümer, welche erst den Weg zur Rekonstruktion der auf den Besitzer und seine Handlungen bezüglichen Normierungen eröffnet.

John Locke (1632-1704) veröffentlichte im Jahre 1689 „Zwei Abhandlungen über die Regierung“ – wohlweislich anonym, aus begründeter politischer Vorsicht. Darin beginnt er zwar mit dem Politischen und dem Recht, aber nur, um sogleich zu den Gesetzen zu kommen, mittels derer bei Angriffen auf das Privateigentum die Todesstrafe verhängt werden soll. Das Politische ist ihm ein Recht zum Gesetz, seinem Erlaß und seiner Exekution im buchstäblichen Sinne. Er schreibt in der zweiten Abhandlung: „Unter politischer Gewalt verstehe ich .. ein Recht, für die Regelung und Erhaltung des Eigentums Gesetze mit Todesstrafe und folglich auch allen geringeren Strafen zu schaffen, wie auch das Recht, die Gewalt der Gemeinschaft zu gebrauchen, um diese Gesetze zu vollstrecken und den Staat gegen fremdes Unrecht zu schützen, jedoch nur zu Gunsten des Gemeinwohls.“ (II,3)²⁰ Locke beginnt zwar mit dem Recht, kommt aber ohne Umschweife zum Gesetz, das er als die scharfe Schneide des Henkersbeiles ansieht, mit der das Privateigentum zu schützen ist.

„Im Naturzustand“, fährt John Locke fort, „herrscht ein natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet.“ Und dann ist plötzlich nicht mehr das Recht, sondern das Gesetz die Vernunft selber: „Und die Vernunft, der dieses Gesetz entspricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, daß niemand einem anderen, da alle gleich und unabhängig sind, an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll. Denn alle Menschen sind das Werk eines einzigen allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers“ (II,6). Über den rechtlichen Urzustand, den

²⁰ John Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung (1689), ed. Euchner, Frankfurt (Main) 1998, Kap. II, § 3.

sogenannten Naturzustand, führt Locke weiter aus, es sei „in jenem Zustand die Vollstreckung des natürlichen Gesetzes in jedermanns Hände gelegt“. Bei allfälligen Strafverfolgungen sei „ein jeder berechtigt, die Übertreter dieses Gesetzes in einem Maße zu bestrafen, wie es notwendig ist, um eine erneute Verletzung zu verhindern“ (II,7). Die besitzbürgerliche Engführung seiner Anschauung vom Naturrecht führt zu dieser etwas obsessiven Vision einer gesetzlichen Strafverfolgung in einem Urzustand, der gerade eine gesonderte Gesetzesfunktion noch nicht kennt.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) wußte immerhin Recht und Gesetz zu unterscheiden. Er meinte in seiner „Méditation sur la notion commune de la justice“ gegen Hobbes, Spinoza und Locke, daß der Fehler jener Theoretiker, die das Recht und die Gerechtigkeit von der Macht abhängen ließen, zum Teil darauf zurückzuführen sei, daß sie das Recht mit dem Gesetz verwechselten; der Unterschied zwischen Recht und Gesetz liege darin, daß das Recht niemals ungerecht sein könne, wohl aber könne dies das Gesetz. – Es ist aber noch viel ärmllicher um das Gesetz bestellt, als Leibniz meint, denn das Gesetz kann weder gerecht noch ungerecht sein. Bei Leibniz liegt ein ausgesprochener Pan-Justizismus vor, aber eben kein Legalismus, den Ernst Cassirer, der Denker eines Gesetzesvolkes, in Leibnizens Philosophie und Theologie hineininterpretierte. Justizismus und nicht Legalismus, weil Leibniz von Gott als Person, von seinem Recht und seiner Gerechtigkeit ausgeht, aber nicht von Gott als Gesetzgeber und nicht von einer Religion, die Gesetz ist, aber nicht Liebe. Die ganze Schöpfung ist für Leibniz eine Ordnung der Welt als Rechtsordnung, die Gott als

Person für die menschlichen Personen in prästablierter Harmonie geschaffen hat.

In der „Neuen Methode, Jurisprudenz zu lernen und zu lehren“ (1667)²¹ vollführt Leibniz eine strikte Parallelaktion zwischen Jurisprudenz und Theologie durch, die an Hobbes' Parallelisierung von Staat und Kirche im „Leviathan“ erinnert. Wir lesen: „So ist es kein Wunder, daß in der Jurisprudenz notwendig dasselbe wie in der Theologie geschieht, denn die Theologie ist eine gewisse Unterart der Jurisprudenz, diese in einem allgemeinen Sinne verstanden. Sie handelt nämlich vom Recht und von den Gesetzen, die im Staat oder besser im Reich GOTTES, über die Menschen herrschen; dabei handelt die Moralthologie vom Privatrecht, die übrige vom öffentlichen Recht.“ (S. 30) Und es „entspricht die Lehre von der heiligen Schrift und vom Wort GOTTES der Lehre *von den Gesetzen und ihrer Auslegung*, entspricht die Lehre vom Kanon der heiligen Bücher derjenigen *von der Echtheit der Gesetze*, ist die Lehre von den grundlegenden Irrtümern gewissermaßen eine *von den Kapitalverbrechen*, entspricht die Lehre vom letzten Gericht, vom jüngsten Tag und von der dort wirkenden Genugtuung Christi derjenigen vom *gerichtlichen Prozeß*..., entspricht die Lehre von der Vergebung der Sünden derjenigen *vom Begnadigungsrecht*, die von der ewigen Verdammnis derjenigen *von der Todesstrafe* bzw. *von der ewigen Kerkerstrafe*, die dem Tod gleichkommt. Kurz, fast die ganze Theologie hängt großenteils an der Jurisprudenz.“ (S. 31)

21 Gottfried Wilhelm Leibniz, Frühe Schriften zum Naturrecht, ed. Busche, Hamburg 2003, S. 27-87.

Für den Leibnizianer Christian Wolff unterscheiden sich bürgerliche Gesetze von Naturgesetzen dadurch, daß erstere mit Sanktionen erzwungen werden können, dieses bei letzteren jedoch unmöglich ist. Erkenntnis des Möglichen, nicht des Wirklichen oder gar bloß Zufälligen oder Notwendigen, ist die Bestimmung der Philosophie nach Wolff. Wenn immer mehr und anderes möglich ist als zufällig verwirklicht oder gar aus Notwendigkeit erkannt wird, dann gibt es, im Sinne Gottlob Freges, mehr Sätze, die Sinn haben, als solche, die eine Bedeutung tragen. Dann kann auch Philosophie sich nicht auf Welt-Weisheit beschränken (wie Wolff und auch noch Kant meinten, daß sie es solle), sondern hat, durch die Kraft der Buchstaben und ihrer dem Leibnizprogramm folgenden Kombinationskunst, buchstäblich Gott und die Welt zum Gegenstande, denn die Buchstaben als Lautzeichen können durch solche, die Begriffszeichen sind, überhöht werden. Der berühmte Heidegger-Satz „Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts“²² ist also sehr sinnhaftig, auch wenn wir noch nicht wissen, was er bedeutet; und begriffsschriftlich formalisieren läßt er sich allemal.

Ebenfalls Leibnizianer und Begründer der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie ist Giambattista Vico (1668-1744). Er vertritt in seinem „Liber metaphysicus“ (1710) Leibnizens synthetische Geometrie der Lage gegen die analytisch-deduktive geometrische Methode des Descartes und rückt den Kongruenzgedanken in den Vordergrund. Er will nicht auf einer einzigen Linie der Deduktion *dünn denken*, sondern auf zwei Linien *scharf denken*, indem er die Begriffe beider Linien durch Entsprechungen

22 Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? (1969), S. 35.

und Metaphern querbindet und so gewissermaßen eine Klinge schmiedet, deren berühmteste Entsprechung die Kongruenz von Denken und Hervorbringen ist, also das Vico-Axiom²³ *verum = factum*. Dieses Axiom ist in dem deutschen Wort „wahrmachen“ vollständig ausgedrückt. Vicos Hauptwerk ist die „Szienza nuova“ (zuerst 1725)²⁴. Hier heißt es in der Betrachtung des Titelbildes zwecks Erläuterung der Idee des Werkes im 39. Absatz: „die Waage bedeutet die Gesetze der Gleichheit, was im eigentlichen Sinne die Gesetze sind“; darin ist ausgedrückt, daß Vico nicht die Eigenkonstanz der Naturalien als Begriff des Gesetzes vorschwebt, sondern die Reflexionsidentität. Weiter hinten (Abs. 999) schreibt er, es sei „die Wissenschaft der Gesetze“ in den heroisch-aristokratischen Zeitaltern der Völker als „eine heilige oder geheime (was dasselbe ist) bewahrt“ worden. Die Monarchie steht bei Vico nicht wie bei Bodin am Anfang, sondern am Ende der Entwicklung und ist nach dem Abschluß des göttlichen und des heroischen Zeitalters die Krönung des menschlichen Zeitalters aller Völker. Scharf wendet er sich gegen jene, „die, befangen in der allgemeinen falschen Meinung von der höchsten Weisheit der Alten, geglaubt haben, Minos, der erste Gesetzgeber der Völker, Theseus bei den Athenern, Lykurg bei den Spartaner, Romulus und andere römische Könige hätten allgemeine Gesetze verordnet“. Vielmehr sei es so, „daß die ältesten Gesetze als Gebote oder Verbote für einen einzelnen abgefaßt waren, die dann für alle Späteren galten (so sehr waren die ersten Völker allgemeiner Begriffe unfähig!); und man faßte sie auch nur ab, wenn die Fälle eingetreten waren,

23 Ferdinand Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg/München 1976.

24 Giambattista Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* (1744), ed. Jermann/Hösle, Hamburg 1990.

die sie erforderten“ (Abs. 500). „Doch“, fährt Vico fort, „nachdem die intelligiblen Allgemeinbegriffe erfaßt worden waren, erkannte man jene wesentliche Eigenschaft des Gesetzes: - daß es allgemein sein muß; - und man setzte in der Jurisprudenz jene Maxime fest, daß ‚legibus, non exemplis, est iudicandum.‘“ (Abs. 501) Wenn die natürliche Billigkeit es erforderte, etwas Angemesseneres als das Gesetz anzuwenden, gewährte man Ausnahmen vom Gesetz, also Privilegien (Abs. 1001). So beginnt die Überwindung der Gesetzlichkeit. Denn „da der Mensch ... nichts anderes ist als Geist, Körper und Sprache und die Sprache ... in die Mitte gesetzt ist zwischen den Geist und den Körper, gewann das Gewisse bezüglich des Gerechten in den stummen“ (d.h. göttlichen) „Zeiten beim Körper; später, als die sogenannten artikulierten Sprachen erfunden waren, ging es über auf die gewissen Ideen, d.h. Formeln in Worten; schließlich ... kam es ans Ziel im Wahren der Ideen bezüglich des Gerechten, die mittels der Vernunft bestimmt werden“ (Abs. 1045). In seinem Werk, schreibt Vico abschließend, werde man „die ideale Geschichte der ewigen Gesetze haben, nach denen die Begebenheiten aller Völker ihren Lauf nehmen, in deren jeweiligem Entstehen, deren Fortschritt, Höhepunkt, Niedergang und Ende“ (Abs. 1095).

Der französische Landedelmann und Modeschriftsteller des 18. Jahrhunderts, Charles Louis de Secondat Montesquieu (1689-1755), hat als Hauptwerk zwei Bände „De l'esprit des lois“ (1748) verfaßt. Der erste Satz dieses, wie er selber vorhergesagt hat, vielgerühmten und wenig gelesenen Werkes enthält seine Definition des Gesetzes: „Gesetze im weitesten Sinne des Wortes sind Beziehungen, die sich aus der Natur der Dinge mit Notwendigkeit ergeben. In diesem

Sinne haben alle Wesen ihre Gesetze: die Gottheit und die körperliche Welt, höhere geistige Wesen, Tiere und Menschen haben ihre eigenen Gesetze.“ (I,9)²⁵ – Wenn dieser Satz die Definition des Gesetzes enthalten soll, so ist sie falsch, denn die Natur der Dinge sind die Dinge selber, (a) in ihrer Allgemeinheit als Dinge überhaupt, (b) in ihren Besonderheiten als verschiedene Dinge und (c) in ihrer Einzelheit als jeweils ein Ding, als Exemplar oder Artikel. Aus ihrer Notwendigkeit ist nur die Modalität ihres Wirklichseins ersichtlich, nicht aber jenes, das das Gesetz ist. Montesquieu stellt sogar Gott unter das Gesetz: „Gott steht zum Weltall als Schöpfer und als Erhalter in Beziehung; die Gesetze, nach denen er geschaffen hat, sind dieselben, nach denen er erhält. Er handelt nach diesen Regeln, weil er sie kennt; er kennt sie, weil er sie gemacht hat, und hat sie gemacht, weil sie seiner Weisheit und seiner Macht entsprechen.“ (I,9) Gott muß also, bevor er als Schöpfer der Welt auftreten kann, als Gesetzgeber tätig werden. Die Gesetze wären gleichsam seine Vorschöpfung, ohne die keine Schöpfung sein könnte. Als Schöpfer jedenfalls hätte er dann keine Gesetzgebungskompetenz mehr, sie wäre in der Vorschöpfung bereits verausgabt. Also ist Montesquieus Schöpfer nicht mehr souverän und allmächtig, denn: „Die Schöpfung, als freie Tat betrachtet, setzt also ebenso unveränderliche Gesetze voraus wie der Zufall der Atheisten. Es wäre sinnlos, zu behaupten, daß der Schöpfer auch ohne diese Regeln die Welt regieren könnte, da die Welt ohne sie nicht bestehen könnte.“ (I,10) Von Gott kommt Montesquieu dann zu den Menschen: „Die vernunftbegabten Einzelwesen können Gesetze haben, die sie selbst geschaffen haben, aber sie haben auch solche, die sie nicht selbst gemacht haben.“ Dann folgt ein et-

²⁵ Montesquieu, Vom Geist der Gesetze (1748), 2 Bde., ed. Forsthoff, Tübingen 1951, I. Bd., S. 9.

was dunkler Satz: „Noch ehe Gesetze geschaffen wurden, gab es mögliche Rechtsbeziehungen.“

Die Hoffnung, Montesquieu könnte den Unterschied von Recht und Gesetz und die Untergeordnetheit des letzteren bemerken, schwindet aber sogleich wieder, wenn er fortfährt: „Zu behaupten, daß es kein Recht oder Unrecht gebe als das, was die positiven Gesetze befehlen oder verbieten, heißt soviel wie behaupten, ehe man den ersten Kreis gezogen habe, seien die Radian nicht gleich gewesen.“ Wirft Montesquieu bei der positiven Gesetzgebung das Recht mit dem Gesetz durcheinander, so bei den Naturgesetzen die Gesetze mit der angeborenen Natur und ihren Naturalformen: „Allen diesen Gesetzen voran stehen die Naturgesetze; sie heißen so, weil sie einzig und allein aus unserer Wesensart entspringen.“ (I,12) Bemerkenswert ist, daß Montesquieu bereits lange vor Clausewitz die Gesellschaft als den Ort des kriegerischen Verkehrs bestimmt (I,14), und zwar im Äußeren wie im Inneren, also, systematisch gesprochen, in der Staatengesellschaft wie in der bürgerlichen Gesellschaft. „Diese beiden Arten von Kriegszustand führten dann dazu, daß „Gesetze unter den Menschen“ (I,14) geschaffen werden. Im Kapitel über die positiven Gesetze bekommt aber Montesquieu den Gesetzesbegriff ebensowenig zu fassen wie im Kapitel über die Naturgesetze, um sich im folgenden nur noch dafür zu interessieren, welche Art von Gesetzen aus welcher Regierungsform entspringen. Montesquieu bindet die Freiheit an die Gesetze, das muß zur Gleichsetzung von Freiheit mit Sicherheit führen. Gerühmt wird Montesquieu als einer der Erfinder der Gewaltenteilung im Verfassungsstaat, obgleich doch die wirkliche Teilung der Macht (nicht aber die Unterscheidung der Machtarten)

ein großes Unglück wäre, nämlich der Tod des Staates, der ja ein sterblicher Gott ist. Und betreffs der Unterscheidung des Gesetzes von Recht und Pflicht oder von Natur und dem Wesen aller Dinge fällt Montesquieu deutlich hinter das Unterscheidungsvermögen Leibnizens, aber auch Platons, zurück.

Montesquieus Subordination der Freiheit unter das Gesetz findet sich ganz ausgeprägt bei Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) wieder. In seinem staatstheoretischen Hauptwerk „Contrat social“ (1762), im sechsten Kapitel des zweiten Buches, handelt er „Vom Gesetz“ und führt dort den Gesetzesbegriff wie folgt ein: „Durch den Gesellschaftsvertrag haben wir dem politischen Körper zum Dasein verholfen; jetzt kommt es darauf an, ihn durch die Gesetzgebung mit Tatkraft und Willen zu erfüllen. Denn der ursprüngliche Akt, durch den er sich bildet und verbindet, veranlaßt noch nicht, was er zu seiner Erhaltung tun muß.“ (II,6)²⁶ Ein Residuum der Unterscheidung zwischen göttlicher Gerechtigkeit und menschlichem Gesetz ist noch auszumachen, obgleich unklar bleibt, ob nicht doch Recht und Gesetz als wesensgleich gelten: „Alle Gerechtigkeit kommt von Gott, er allein ist ihre Quelle; wären wir imstande, sie gleich von oben zu empfangen, so hätten wir weder Regierung noch Gesetze nötig.“ Unter menschlichen Verhältnissen hingegen seien „die Gesetze der Gerechtigkeit“ mangels Anerkennung unverbindlich, deshalb bedürfe es „gewisser Verträge und Gesetze, um die Rechte mit den Pflichten zu vereinbaren und die Gerechtigkeit auf ihr Gebiet zurückzuführen“. Darunter versteht er den durch Gesellschaftsvertrag zustande ge-

²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes* (1762), ed. Weinstock, Stuttgart 1971, II. Buch, 6. Kap.

kommenen „staatsbürgerlichen Zustand, wo alle Rechte durch das Gesetz bestimmt sind“.

Aus dem richtigen Gefühl heraus, daß er den Anfangspunkt seines Gesetzestraktates überhaupt noch nicht gefunden hat, hebt Rousseau noch einmal mit der Grundsatzfrage an: „Aber was ist denn schließlich ein Gesetz? Solange man es dabei bewenden läßt, mit diesem Wort nur metaphysische Begriffe zu verbinden, wird man unaufhörlich Redensarten machen, ohne sich selber klar zu werden, und trotz aller Erläuterungen eines Naturgesetzes noch immer nicht besser wissen, was ein Staatsgesetz ist.“ Rousseau sieht ein, daß ihm eine allgemeine Gesetzestheorie, die allerdings eine metaphysische Vorarbeit erforderte, nicht gelingen würde und schränkt die folgende Gesetzesdefinition auf das Staatsgesetz ein; zum Ausgleich darf das Gesetz, wenn nur vom ganzen Volk beschlossen, Garant der Volksfreiheit sein. „Sobald jedoch das ganze Volk über das ganze Volk beschließt, nimmt es nur auf sich selbst Rücksicht, und bildet sich dann ein Verhältnis, so findet es ohne irgendeine Teilung des Ganzen nur zwischen dem ganzen Gegenstand unter einem Gesichtspunkt und dem ganzen Gegenstand unter einem andern Gesichtspunkt statt. Dann ist die Sache, über die man beschließt, ebenso allgemein wie der Wille, der beschließt; und diesen Akt eben nenne ich ein Gesetz.“ Hinzu kommt dann noch die Allgemeinheitsbestimmung von Staatsgesetzen wie von ihren Privationen, also den Privilegien, den Gesetzesausnahmen. Man dürfe, meint Rousseau, niemals ein Gesetz mit dem Namen einer einzelnen Person benennen, weil das seiner Allgemeinheit widerspräche. „Wenn ich sage, daß der Gegenstand der Gesetze immer allgemein ist, so meine ich damit, daß das Gesetz die Untertanen

insgesamt und die Handlungen an sich ins Auge faßt, dagegen nie einen Menschen als einzelnen und ebensowenig eine besondere Handlung. Demnach kann das Gesetz wohl bestimmen, daß es Privilegien geben soll, kann sie aber niemandem namentlich verleihen.“ Eigentlich also dürfte man kein Gesetz z.B. eine Lex Soraya nennen, aber seine Allgemeinheit wie die aller Privilegien verhindert, daß es allein auf Soraya angewandt wird, denn „jedes mit einem Einzelwesen vorzunehmende Geschäft ist der gesetzgebenden Gewalt entzogen“. Zumindest die Unterscheidung von Gesetz und Befehl ist von Rousseau strikt vollzogen worden und so ist für ihn „der eigenmächtige Befehl irgendeines Menschen, wer er auch immer sein möge, niemals ein Gesetz“.

Das siebente Kapitel handelt vom Gesetzgeber. Rousseau hebt die Außerordentlichkeit dieser Figur hervor. Dabei unterscheidet er nicht zwischen Verfassungsgeber und Gesetzgeber. Der Verfassungsgeber ist ja der Hersteller der Naturalform des Gemeinwesens, nicht aber notwendig auch gleichzeitig der Normierer dieser Naturalie. Es ist daher nicht falsch, wenn Rousseau schreibt: „Wer den Mut besitzt, einem Volk Einrichtungen zu geben, muß sich imstande fühlen, gleichsam die menschliche Natur umzuwandeln, jedes Individuum, das für sich ein vollendetes und einzeln bestehendes Ganzes ist, zu einem Teile eines größeren Ganzen umzuschaffen, aus dem dieses Individuum gewissermaßen erst Leben und Wesen erhält; die Beschaffenheit des Menschen zu seiner eigenen Kräftigung zu verändern und an die Stelle des leiblichen und unabhängigen Daseins, das wir *alle* von der Natur empfangen haben, ein nur teilweises und geistiges Dasein zu setzen.“ (II,7) Dies ist dann die Schaffung der Kraft des

Gemeinwesens unter Dreingabe eines Teils der natürlichen Kraft eines jeden Menschen, der zur Gemeinschaft des Volkes gehört, das sich als politische Gemeinschaft und daher als Gemeinwesen hervorbringt. Dem Verfassungsgeber, den Rousseau Gesetzgeber nennt, schließt er selber von der Verfassung aus: „Der Gesetzgeber ist in jeder Beziehung ein außerordentlicher Mann im Staat. Wenn er es schon durch seinen Geist sein muß, so ist er es nicht weniger durch sein Amt. Es ist kein obrigkeitliches und auch kein mit der Oberherrlichkeit zusammenhängendes. Dieses Amt, das das Gemeinwesen organisiert, ist selbst kein Bestandteil der Verfassung.“ In Bezug auf antike Vorbilder solle der Verfasser der Verfassung am besten ein Autor aus der Fremde sein, der keine gesetzgebende und keine verfassungsgebende Gewalt habe. Das „Werk der Gesetzgebung“ (gemeint ist das Verfassen des Verfassungstextes) sei „ein die menschliche Kraft übersteigendes Unternehmen“, dem aber zu seiner Ausführung nur „eine Macht, die gleich Null ist“, zur Verfügung steht.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß Rousseau unter einer Verfassung ein Grundgesetz versteht, dessen Verfasser ein machtloser, weil volksfremder Geist ist; Autorschaft kommt also vor verfassungsgebender Gewalt, die er mit der Gesetzgebungskompetenz in Eins setzt. Das ist selbstredend falsch. Aber daß die gesetzte Verfassung eines Volkes eine andere, mehr geistige Naturalform des Volkes als die vorgefundene geschaffen hat, ist richtig. Eine geschriebene und als solche durchgesetzte Verfassung ist eine Umwandlung der Natur des betroffenen Volkes in Richtung seiner Vergeistigung. Dies ist etwas grundlegend anderes als die bloße Normierung einer vorausgesetzten Naturalform, die durch das

Gesetz aus der Voraussetzung in die Setzung versetzt wird. Die Eigenkonstanz der notwendigen Voraussetzung wird in der Setzung zum Konstanzeigen des Gesetzes. Rousseau verwechselt mithin Verfassungsgebung mit Gesetzgebung, Naturalienproduktion mit Produktnormierung und also Verfassung mit Grundgesetz, das ja entweder eine Anfangsnorm sein kann oder eine bloße Normierung des Grund und Bodens.

In der Philosophie Immanuel Kants (1724-1804) erreicht das Pathos des Gesetzes seinen absoluten Höhepunkt. In Kants praktischer Vernunftkritik, die den zwischen dem Erkennen und dem Gefühl angesiedelten Willen traktiert, gibt es kaum einen Satz, darinnen das Wort „Gesetz“ nicht vorkommt. In der Pflichtenethik sieht sich jeder einzelne Mensch zum Gesetzgeber für sich selbst und für jedes vernünftige Wesen (also für jeden Menschen und auch für Gott und andere außermenschliche Vernunftwesen) anlässlich jeder seiner Handlungen aufgerufen. Wie Montesquieu und Rousseau verankert Kant die Freiheit in dem Gehorsam gegenüber dem Gesetz, für das der Gesetzesunterworfenen zugleich als Gesetzgeber gedacht ist.

In der Vorrede zu seiner „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ (1785) heißt es: „Alle Vernunftkenntnis ist entweder material, und betrachtet irgend ein Objekt; oder formal, und beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst, und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte. Die formale Philosophie heißt Logik, die materiale aber, welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu tun hat, denen sie unterworfen sind, ist wieder-

um zwiefach. Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der Natur, oder der Freiheit. Die Wissenschaft von der ersten heißt Physik, die der andern ist Ethik; jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt.“ (A III f.)²⁷ Die Zwei-Reiche-Lehre ist zur Lehre von den Herrschaftsbereichen zweier Arten von Gesetzen geworden, solcher der Natur und der Sitten. Das Kantische Sittengesetz muß dabei nicht bloß befolgt werden, sondern dem Gesetz ist um des Gesetzes willen zu gehorchen. Da die Maxime des Handelns aber aus Prinzipien der reinen praktischen Vernunft, also aus dem Menschen als vernunftbegabtem Wesen selber, abgeleitet sei, bleibt der Gesetzeshörige bei sich, autonom und nicht heteronom, und also frei. Bei der „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“ (A XV) findet Kant zum doppelten Gesetzesgebot: die Handlungsmaximen sollen nicht nur gesetzlich sein, sondern zu einer universell verallgemeinerbaren Gesetzgebung taugen. Der ethische Zweck dieser Ekstase der Gesetzlichkeit ist allerdings nicht die Instrumentierung des Menschen zum Sklaven des Gesetzes, sondern die Rechtssubjektivität, also der Mensch als Person: er soll immer Zweck aller Handlungen bleiben und nie gänzlich zum Mittel herabgesetzt werden. Weil bei Kant die Nichtunterscheidung von Recht und Gesetz sich im Gebrauch des Unbegriffes „Rechtsgesetz“ (auch noch von Fichte benutzt) manifestiert, kann man ihn schwerlich unter die Rechtsdenker einordnen; wohl aber geht es ihm um ein autonomistisches Denken, dem der Person-Charakter des Mensch Endzweck bleibt.

²⁷ Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden, ed. Weischedel, Frankfurt/Main 1968, Bd. 7, Ausgabe A, S. III f.

Kants Ethik versteht sich als Pflichtenethik, weil sie verlangt, dem Gesetz aus Achtung vor seiner bloßen Gesetzlichkeit zu folgen und aus keinerlei pragmatischer Überlegung heraus betreffs der Vorteile der Gesetzestreue. „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.“ (A 14) Es geht um kein bestimmtes Gesetz, sondern „das bloße Gesetz für sich“, es allein könne ein Gegenstand der Achtung und also ein Gebot sein. „Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als, objektiv, das Gesetz, und, subjektiv, reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten.“ (A 15) Das moralische Subjekt muß wollen können, daß die Maxime seines Handelns ein allgemeines Gesetz werde. So ist das moralische Individuum in allen seinen Handlungen permanenter Gesetzgeber und Gesetzeshörer zugleich aus Achtung vor dem Gesetz als solchem, daher freies Pflichtensubjekt, weil selbstbezüglich. Der Lügner handelt pflichtwidrig, weil er gar nicht wollen kann, daß die Lüge allgemeines Gesetz werde, denn dann verschwände auch die Möglichkeit, durch lügenhafte Versprechen Vorteile zu erschleichen.

Die Gesetze der Sittlichkeit faßt Kant zu einem einzigen Gesetz zusammen und nennt es den kategorischen Imperativ. „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (A 52) Kant zögert nicht, mit dem kategorischen Imperativ auf das Gebiet der Naturgesetze zu expandieren und postuliert: „Der spekulative

Gebrauch der Vernunft, in Ansehung der Natur, führt auf absolute Notwendigkeit irgend einer obersten Ursache der Welt; der praktische Gebrauch der Vernunft, in Absicht auf die Freiheit, führt auch auf absolute Notwendigkeit, aber nur der Gesetze der Handlungen eines vernünftigen Wesens, als eines solchen.“ (A 127) Gesetze sind Prinzipien der Notwendigkeit und Allgemeinheit und die ganze Natur führt schon den Begriff von Gesetzen²⁸ bei sich. Des weiteren postuliert Kant auch: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (A 66 f.) – Alle diese äußersten Exzesse in der Anwendung des Gesetzesbegriffes tragen zu seiner Analyse und zur Ausführung einer Gesetzestheorie verständlicherweise nichts bei, denn Begriffen geht es wie Menschen, die im Augenblick ihres Triumphes am Tiefpunkt ihrer Lernfähigkeit angelangt sind. Das kommt auch daher, daß man auf die „Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens, als allgemeingesetzgebenden Willens“ (A 70) verfällt. Und weil es so schön klingt, gleich noch einmal Kant: „Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden, und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.“ (A 76) Damit gilt dann die Autonomie als Grund des inneren Wertes der ver-

28 Kant redet in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ (1786) von „Gesetzen, welche schon dem Begriffe der Natur überhaupt wesentlich anhängen“ (aaO, Bd. 9, A XII).

nünftigen Wesen; der innere Wert ist ihre Würde. Dieses Wesen heißt vernünftig, weil es gesetzgebend und damit auch Person sei. Die Pflicht der Person ist für Kant aber nicht die Außenseite ihres Rechts, sondern bloße Unterwürfigkeit gegenüber dem Gesetz, allerdings nur dem der Selbstgesetzgebung, der Autonomie, wohingegen der Heteronomie alle unechten Prinzipien der Sittlichkeit entspringen. Die Tugend müsse man unmittelbar und um ihrer selbst willen hochschätzen und dürfe ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagen, „daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vorteil sei, der uns an sie knüpfe“ (A 91).

Kants Pflichtenethik entspringt der Notwendigkeitsbetrachtung von Naturgesetzen, übertragen auf die Notwendigkeit von Handlungsgesetzen. In seiner „Metaphysik der Sitten“ (1797) definiert Kant das Gesetz als einen „Satz, der einen kategorischen Imperativ (Gebot) enthält“ (A 28). Den Begriff des Rechts subsumiert er unter das Gesetz der Freiheit, nach dem die Willkür zweier Menschen zusammen vereinigt werden kann (A 33). Ferner verbindet er das Recht noch mit der Befugnis zum Zwang. Unter Rechtslehre (*ius*) versteht Kant den „Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist“ (A 31), bei Verwirklichung der Möglichkeit werde die Rechtslehre zum positiven Recht. Rechtens sei jenes, das die Gesetze sagen. Und wenn Kant dann vom „allgemeinen Rechtsgesetz“ (A 34) redet, wird vollends deutlich, daß bei ihm weder rechts- noch gesetzestheoretisch etwas zu holen ist. So predigt Kant zwar im Unterschied zum Leibnizschen Pan-Justizismus einen Pan-Legalismus, jedoch ist des-

sen oberster Zweck die Person, also der Mensch als Subjekt seiner Rechte und Pflichten.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) sagt in seiner Schrift über „Die Bestimmung des Menschen“ (1800): „Der Begriff: Gesetz, drückt überhaupt nichts anderes aus als das feste unerschütterliche Beruhen der Vernunft auf einem Satze, und die absolute Unmöglichkeit, das Gegenteil anzunehmen.“ (135)²⁹ Fichte geht also in seinem Gesetzes-Konzept über die Kantische Grundlage nicht hinaus, er vermengt wie dieser Recht und Gesetz und benutzt ebenfalls das Wort Rechtsgesetz. Auch er ist Rigorist und meint, es sei „ein ganz falscher Satz, daß die Regierung zum Besten der Regierten errichtet sei“, vielmehr gelte: „Das Recht ist, weil es sein soll, es ist absolut, es soll durchgesetzt werden, und wenn niemand dabei sich wohl befände. (Fiat justitia, et pereat mundus).“ (355)³⁰ Über das Gesetz schreibt er, es müsse „eine Macht sein: der Begriff des Gesetzes ... und der der Übermacht ... müssen synthetisch vereinigt werden. Das Gesetz selbst muß die Obergewalt, die Obergewalt muß das Gesetz sein....“ Daher stelle sich die entscheidende Frage: „Wie wird das Gesetz eine Macht?“ (105)³¹ Das versteht sich, wenn, wie Fichte sagt, der letzte Endzweck des Gesetzes die gegenseitige Sicherheit (142) ist.

Bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) finden sich sowohl verschiedene Varianten der richtigen Verbalformel, die die Frage nach der Theorie des Gesetzes beantwortet, als

29 Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), ed. Medicus/Brandt, Hamburg 2000, S. 135.

30 Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre* (1798), ed. Zahn, Hamburg 1963, S. 355.

31 Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796), ed. Medicus, Hamburg 1967, S. 105.

auch alle tradierten Auffassungen über dasselbe. Bereits in der „Phänomenologie des Geistes“ (1807) faßt Hegel das Gesetz als „das sich Gleichbleibende“ (121)³²; aber Gesetz ist ihm hier noch Naturgesetz und dieses gleich Naturerscheinung wie z.B. in der elektromagnetischen Polarität; „das sich Gleiche stößt sich vielmehr von sich ab, und das sich Ungleiche setzt sich vielmehr als das sich Gleiche“ (121). In den vielen Gesetzen der natürlichen Erscheinungen müsse der Verstand, so meint Hegel, einen Mangel erblicken und ein einziges Gesetz der vielen Erscheinungen als das Wahre betrachten. „Die vielen Gesetze muß er darum vielmehr in Ein Gesetz zusammenfallen lassen, wie z.B. das Gesetz, nach welchem der Stein fällt, und das Gesetz, nach welchem die himmlischen Sphären sich bewegen, als Ein Gesetz begriffen worden ist.“ Mit diesem Ineinanderfallen aber verlieren diese Gesetze ihre Bestimmtheit. So gewinnt Hegel einen ersten Gesetzesbegriff: „Die Vereinigung aller Gesetze in der allgemeinen Attraktion drückt keinen Inhalt weiter aus als eben den bloßen Begriff des Gesetzes selbst, der darin als seiend gesetzt ist. Die allgemeine Attraktion sagt nur dies, daß alles einen beständigen Unterschied zu anderem hat.“ (115) Nebenbei plaudert Hegel dann noch die tiefe Wahrheit aus, daß der Begriff des Gesetzes gegen das Gesetz selbst gekehrt (116) ist.

In den §§ 211-218 seiner „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (1821) behandelt Hegel das Gesetz und das Gericht in der traditionellen Weise, mithin gesetzestheoretisch unergiebig. Ansonsten schränkt Hegel den Geltungsbereich der Ge-

32 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), ed. Hoffmeister, Leipzig 1949, S. 121.

setzeskategorie in der Natur auf die Mechanik ein, wie z.B. die freie Mechanik, die die Keplerschen Gesetze³³ der himmlischen Bewegungen beschreiben. Hingegen für das Reich des Organischen verwirft er die Denkform des Gesetzes. Systematisch zwingend kommt bei Hegel das Gesetz als das Gesetz der Erscheinung im zweiten Teil der Wesenslogik³⁴ vor, das in der Auflösung des Dinges durch Selbstanwendung sich als Eigenkonstanz einer Zerfallsreihe von Erscheinungen manifestiert, die aber wiederum andere Dinge sind, die jeweils Gesetz ihrer eigenen Erscheinungen, Konstanz von Variabilitäten, sind, darin jedes Ding bedingt ist und jeweils eine Reihe von anderen Dinge bedingt, also das Gesetz als das Unveränderte in der ständigen Veränderung.

Bei Karl Marx (1818-1883) ist die Geschichte des philosophischen Gesetzesdenkens definitiv zu Ende und es beginnt die Geschichte des sozialwissenschaftlichen Gesetzesdenkens. Aufgrund der inzwischen außerordentlich großen Prägekraft der Naturwissenschaften und ihrer Gesetzesvorstellung wird das Gesetz der gesellschaftlichen Entwicklung jetzt als Naturgesetz der Gesellschaft aufgefaßt. Bei Marx gibt es dann diese klassenkämpferische Wendung, daß die von Menschen gemachten gesellschaftlichen Verhältnisse als naturähnliche Gesetze erscheinen, die aber nicht gott-, sondern menschengemacht sind und unter denen insonderheit der proletarische Mensch leidet, solange er die ökonomische Gesellschaftsformation sowie die sie prägenden Gesetzmäßigkeiten nicht durchschaut und die Verhältnisse der gesellschaftlichen zwei-

33 Siehe unten S. 126 f.

34 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), ed. Nicolin/Pöggeler, Hamburg 1959, § 133.

ten Natur selber samt ihrer je historisch besonderen Gesetze verändert hat. Daß der Mensch veränderlichen Gesellschaftsgesetzen zunächst ebenso unterworfen ist wie den unveränderlichen Naturgesetzen, das macht den polemischen Witz der Marxschen nachphilosophischen Lehre von den Gesellschaftsgesetzen aus, die einen Quasi-Imperialismus des Naturgesetzes konstatieren, einen Übergriff des Reiches der Naturgesetze auf das wohlgeordnete Kantische Reich des Sittengesetzes, das nun nicht mehr durch Autonomie bestimmt erscheint, sondern durch Heteronomie wie das Naturgesetz selber.

Das Gesetz hatte in Kants Pflichtenlehre einen philosophischen Triumph ohnegleichen gefeiert und im Hegelschen System, dem Abschluß des Entstehungsprozesses der abendländischen Philosophie, seinen endgültigen Platz als wesenslogisches Gesetz der Erscheinungen und als naturphilosophisches Bewegungsgesetz in der Mechanik erhalten, war aber dafür aus dem Reiche des organischen Lebens ausdrücklich verwiesen³⁵ worden. Marx hingegen glaubte im Geiste des späten 19. Jahrhundert an Darwin (dem er sogar „Das Kapital“ widmen wollte, was letzterer aber dankend ablehnte) und an die Existenz biologischer Gesetze, denen er auch seine gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten der zu durchschauenden zweiten Natur nachempfand. Er verstand sich als der Entdecker der Gesetze der historischen Evolution der Sozialorganismen, die durch Revolutionen der ökonomischen Gesellschaftsformationen vonstatten geht.

35 „Auf diese Weise geht an dem Organischen die *Vorstellung* eines *Gesetzes* überhaupt verloren. Das Gesetz will den Gegensatz als ruhende Seiten auffassen und ausdrücken, und an ihnen ihre Bestimmtheit, welche ihre Beziehung aufeinander ist.“ (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Leipzig 1949, S. 207.)

Marx autorisiert Ausführungen eines russischen Rezensenten als die richtige Darstellung der in seinem Hauptwerk „Das Kapital“ (1867) angewandten Untersuchungsmethode, die die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklungen aufsucht: „Für Marx ist nur eins wichtig: das Gesetz der Phänomene zu finden, mit deren Untersuchung er sich beschäftigt. Und ihm ist nicht nur das Gesetz wichtig, das sie beherrscht, soweit sie eine fertige Form haben und in einem Zusammenhang stehn, wie er in einer gegebenen Zeitperiode beobachtet wird. Für ihn ist noch vor allem wichtig das Gesetz ihrer Veränderung, ihrer Entwicklung, d.h. der Übergang aus einer Form in die andre, aus einer Ordnung des Zusammenhangs in eine andre. Sobald er einmal dies Gesetz entdeckt hat, untersucht er im Detail die Folgen, worin es sich im gesellschaftlichen Leben kundgibt...“ (MEW 23.25-26)³⁶ Marx glaubt an biologische Gesetze, und an solche der Evolution der Sozialorganismen erst recht. Marx ist also nach autorisierter Darstellung Erforscher der historisch bedingten Gesetze: „Eine tiefere Analyse der Erscheinungen bewies, daß soziale Organismen sich voneinander ebenso gründlich unterscheiden als Pflanzen- und Tierorganismen... Ja, eine und dieselbe Erscheinung unterliegt ganz und gar verschiedenen Gesetzen infolge des verschiedenen Gesamtbaus jener Organismen, der Abweichung ihrer einzelnen Organe, des Unterschieds der Bedingungen, worin sie funktionieren usw. Marx leugnet z.B., daß das Bevölkerungsgesetz dasselbe ist zu allen Zeiten und an allen Orten. Er versichert im Gegenteil, daß jede Entwicklungsstufe ihr eignes Bevölkerungsgesetz hat... Mit der verschiedenen Entwicklung der Produktivkraft ändern sich die Verhältnisse und die sie regelnden Gesetze.“ (MEW 23.26) Das

36 Karl Marx / Friedrich Engels, Werke, Berlin 1968, Bd. 23, S. 25-26.

erkenntnisleitende oberste Interesse ist auf die geschichtlichen Revolutionen gerichtet, es dient der „Aufklärung der besondern Gesetze, welche Entstehung, Existenz, Entwicklung, Tod eines gegebenen gesellschaftlichen Organismus und seinen Ersatz durch einen andren, höheren regeln.“ (MEW 23.27)

Marx selber drückte sein nomologisches Erkenntnisziel, das revolutionstheoretisch motiviert war und historische Tendenzen mit Gesetzen gleichsetzte, wie folgt aus: „An und für sich handelt es sich nicht um den höheren oder niedrigeren Entwicklungsgrad der gesellschaftlichen Antagonismen, welche aus den Naturgesetzen der kapitalistischen Produktion entspringen. Es handelt sich um diese Gesetze selbst, um diese mit eherner Notwendigkeit wirkenden und sich durchsetzenden Tendenzen. Das industriell entwickeltere Land zeigt dem minder entwickelten nur das Bild der eignen Zukunft.“ (MEW 23.12)

Das sogenannte Wertgesetz charakterisiert Marx als eines, das sich nur durch äußeren Zwang, durch periodische Wertrevolutionen, durchsetzt, weil es als Pseudo-Naturgesetz wirkt, das auf der Bewußtlosigkeit seiner Verursacher beruht, in den „stets schwankenden Austauschverhältnissen“ der Produkte erscheint und „die zu deren Produktion gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit als regelndes Naturgesetz gewaltsam durchsetzt, wie etwa das Gesetz der Schwere, wenn einem das Haus über dem Kopf zusammenpurzelt“ (MEW 23.89). Schon hier liegt der Verdacht nahe, daß Marx den Sinn von Gesetz mit jenem von Kausalität³⁷ gleichsetzt, bis-

³⁷ In dem weit über hundertmaligen Vorkommen des Ausdrucks „Gesetz“ in Arthur Schopenhauers Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (1819), das von Marx auf-

weilen auch mit Wechselwirkung. Auf sicherem Hegelschen Boden steht er, wenn er am „Gesetz der Erscheinung“ (MEW 23.325) festhält gegen die von ihm so titulierte Vulgärökonomie, die auf dem Schein bestehe und vom Wesen nichts wissen wolle. Allerdings erheben sich sofort wieder Zweifel an der Trennschärfe des nirgends explizit definierten Marxschen Gesetzesbegriffs, wenn er die Umschläge der Quantität in die Qualität darunter subsumiert: „Hier, wie in der Naturwissenschaft, bewährt sich die Richtigkeit des von Hegel in seiner ‚Logik‘ entdeckten Gesetzes, daß bloß quantitative Veränderungen auf einem gewissen Punkt in qualitative Unterschiede umschlagen.“ (MEW 23.327) Auch das sog. Wertgesetz ist selbstverständlich kein Gesetz, sondern eine allgemeine Theorie von der Kausalität der Wertgrößen der Waren.

Die Wertgrößen sind die Wirkungen der Wertursachen, und diese sind die in den Waren verdinglichten abstrakten Arbeiten, und als abstrakte Quanta sind sie gleich groß. Die eigentliche Werttheorie steckt bei Marx in den Bestimmungsgründen der Ursache, also der abstrakten Arbeit. Deren Größe ist bestimmt durch die gesellschaftlich notwendige Zeit konkreter Arbeit, die zur Herstellung eines gewissen Gutes aufgewandt werden muß, und gesellschaftlich notwendig ist a) der Durchschnitt von Arbeitsintensität und Arbeitsproduktivität und b) die benötigte Arbeit in diesem Produktionszweig, d.h. daß die Summe der zu durchschnittlichen Konditionen hergestellten Güter am Markt auf den gleichen Umfang zahlungsfähiger Bedürfnisse stößt. –

grund seiner Mitleidsethik durchaus geschätzt wurde, ist Gesetz beinahe immer als „Gesetz der Kausalität“ benannt.

Soviel erhellt aus dieser Skizze der Marxschen Arbeitswertlehre, daß sie eine Ursachenanalyse des Tausch-Wertes darstellt und kein Wertgesetz³⁸ ist. Marx geht im dritten Band des „Kapitals“ so weit, davon zu sprechen, es gäbe das „bisher von der politischen Ökonomie unbegriffne Grundgesetz der kapitalistischen Konkurrenz, das Gesetz, welches die allgemeine Profitrate und die durch sie bestimmten sog. Produktionspreise regelt“ (MEW 25.47). Es setzt sich bei ihm „das allgemeine Gesetz als die beherrschende Tendenz“ (MEW 25.171) durch, nämlich die einfache Durchschnittsbildung unter den verschiedenen Kapitalien mit verschiedener Profitrate. Die Profitrate ist das Verhältnis von Mehrwert (m) zu variablem (v) und konstantem (c) Kapital, also der Bruch $m/v+c$. Und der ist noch kein Gesetz. Und darauf hinzuweisen, daß die Vermehrung des Zählers das Ergebnis vermehrt und die Zunahmen im Nenner die Rate verkleinern, ist noch keine Gesetzesaussage. Marx scheut sich auch nicht, die Tendenz zur Steigerung einer einzelnen Größenbestimmung als Gesetz anzusprechen, wenn er feststellt: „Für das Kapital ... gilt das Gesetz der gesteigerten Produktivkraft der Arbeit nicht unbedingt.“ (MEW 25.272) Marxens Rede vom Gesetz kulminiert im Abschnitt über das „Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate“ (MEW 25.221ff.). Wieder steckt nicht mehr dahinter, als daß der Bruch $m/v+c$ klei-

38 Der Tauschwert ist eindimensional und als Vorausgesetztes eines eventuellen Wertgesetzes käme nur eine Größenkonstanz in Frage, nicht die Normierung der Eigenschaften eines Dinges. Der Wert W in die Wertkonstanz = W versetzt führt zum Wertgesetz = (W) und von da schlimmstenfalls noch zum Wert der Gleichheit W(=), aber zu keiner echten Normierung, weil es sich beim Wert um eine Verkehrsform handelt und nicht um eine Naturalform, also um kein Ding, die buchstäbliche Bedingung des echten Gesetzes. Der Vergleich der Wertgrößen geschieht über den Preis, die Naturalie einer allgemeinen Ware (Geld), die zur Erleichterung des Vergleichs leicht normierbar ist. Die Gleichheit der Wertgrößen zweier Waren $W_1 = W_2$ ist jedoch kein Beweis, daß etwa ihre Wertgrößen sich in Konstanz = ($W_1 = W_2$) befänden, vor allem auch dann nicht, wenn ihre Preise gleichgeblieben sind.

ner wird, wenn die Tendenz zur Vergrößerung von c jene zur Vergrößerung von m/v langfristig übertrifft; „so muß dies allmähliche Anwachsen des konstanten Kapitals, im Verhältnis zum variablen, notwendig zum Resultat haben einen graduellen Fall in der allgemeinen Profitrate bei gleichbleibender Rate des Mehrwerts oder gleichbleibendem Exploitationsgrad der Arbeit durch das Kapital.“ (MEW 25.222) Und befriedigt stellt Marx fest: „So einfach das Gesetz nach den bisherigen Entwicklungen erscheint, sowenig ist es aller bisherigen Ökonomie gelungen, wie man aus einem spätern Abschnitt sehn wird, es zu entdecken. Sie sah das Phänomen und quälte sich in widersprechenden Versuchen ab, es zu deuten. Bei der großen Wichtigkeit aber, die dies Gesetz für die kapitalistische Produktion hat, kann man sagen, daß es das Mysterium bildet, um dessen Lösung sich die ganze politische Ökonomie seit Adam Smith dreht.“ (MEW 25.223) – Aber: Eine Tendenz ist eine Tendenz und keine Konstanz, also auch kein Muster und erst recht kein Gesetz. Eine Tendenz ist eine Veränderung an einem Veränderlichen, ein Gesetz hingegen ist die Fixierung eines Veränderlichen zu einem Eigengleichen, das nicht mehr verändert werden soll.

An den Stellen, da Marx groß vom Gesetze als solchem redet, steht nichts Erhellendes über den Begriff des Gesetzes, sondern wird nur die Macht der Gesetzesideologie sichtbar, mit der diese, gestützt auf die Erfolge der Naturwissenschaften des späten 19. Jahrhunderts, in den Bereich der Philosophie und Sozialwissenschaften vordringt. Hingegen an der Stelle, dorten Marx von dem Gelde als dem Maße der Werte und dem Maßstabe der Preise, von

der Münze und dem Wertzeichen spricht, findet sich all jenes, das er zum Gesetzesbegriff beigetragen hat.

Marx führt aus: „Als Maß der Werte und als Maßstab der Preise verrichtet das Geld zwei ganz verschiedene Funktionen. Maß der Werte ist es als die gesellschaftliche Inkarnation der menschlichen Arbeit, Maßstab der Preise als ein festgesetztes Metallgewicht.“ (MEW 23.113) Maß ist qualifiziertes Quantum. Hier ist das Maß das Maß der Werte und damit die Materialwerdung eines Übernaturalen, eine Naturalie als Dingwerdung eines Undinglichen, also einer Soziablen, somit der gesellschaftlichen Verkehrsform selber, welche der Wert ist. Diese Geldnaturalie, das edle Metall, muß zuerst zum Muster erklärt werden, ehe aus ihr ein Gesetz gemacht werden kann. Die Werte aller Waren sind goldgleich und somit ist das Gold das Maß der Werte. „Als Wertmaß dient es dazu, die Werte der bunt verschiedenen Waren in Preise zu verwandeln, in vorgestellte Goldquanta; als Maßstab der Preise mißt es diese Goldquanta.“ (MEW 23.113) Der Maßstab ist das Muster eines bestimmten Naturalquantums, hier des Goldes, und also ist das Muster jenes Goldstückes, das als Maßstab der Preise dienen soll, ein Musterquantum: eine Münze. „Da der Geldmaßstab einerseits rein konventionell ist, andererseits allgemeiner Gültigkeit bedarf, wird er zuletzt gesetzlich reguliert.“ (MEW 23.115) Wie alle Gebrauchsgegenstände werden (Gold-)Münzen durch Gebrauch abgenützt, so daß der Realgehalt unter den Nominalgehalt absinkt. Es ist daher sinnvoll, einen minimalen Realgehalt der Münze zu bestimmen, also von bloßer Münze als Mustermetall zu einer Münznorm, möglichst verfaßt als staatliches Zwangsgesetz, überzugehen, also vom eigen-

konstanten (fixen) Metallquantum = M, das sich als doch nicht so fixiert herausstellt, zu einer Metallgehaltsnorm = (M) zu kommen. Ist der Übergang von der Münze = M zur Münznorm = (M) – dem ersten im eigentlichen Sinne ökonomischen Gesetz, dem Währungsgesetz – vollzogen, macht sich leicht der allein übrigbleibende Schritt zur Normform = (), also dem Papiergeld, das von dem Metallgehalt gänzlich abstrahiert und die Leerstelle mit einem wertlosen (papierenen) Zeichenträger füllt, der aber selber wiederum einer Sondernormierung unterworfen wird, um als echter Wertzeichenträger zu gelten. Der grundsätzliche Verzicht auf die Wertzeichenträgernormierung erzeugt die Form des Buchgeldes. Damit ist der Übergang von der Nomologie in die Semiotik vollzogen.

Eine mögliche Schwierigkeit, die sich dem richtigen Verständnis der Normierung von Verträgen entgegenstellen könnte, ist noch beiseite zu räumen. Marx sagt nämlich im Kapitel über den Austauschprozeß der Waren: „Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis³⁹ widerspiegelt.“ (MEW 23.99) Ein Vertrag über den Austausch zweier Rechte, der identisch ist mit dem Austausch zweier Waren, umfaßt nun aber Natural- wie Verkehrsformen und kann deswegen nicht als ganzer in die Eigenkonstanz und in das Konstanzeigen

39 Die Identifizierung von Vertrag und Warenaustausch durch Marx ist einer jener seltenen Geniestreiche in den Sozialwissenschaften, die Axiome gesetzt haben. Dazu gehören auch der Satz von der Macht als dem möglichen Besitz, den Hobbes entdeckt hat, das Vico-Axiom des verum=factum, die Unterscheidung von Recht und Gesetz sowie die Begriffsanalyse beider durch Hegel und auch die Analogisierung des konstanten fixen Kapitals mit der Bürokratie durch Max Weber, ebenso seine Definition der Stadt als Marktsiedlung, aus der sich später die Definition des Dorfes ergab.

gesetzt werden. Also weder über die Rechte $(B,E)_{1,2}$ noch über die Waren $(G,W)_{1,2}$ können die Konstanzen $=(B,E)_{1,2}$ oder $=(G,W)_{1,2}$ gesetzt werden, weil Rechtsgesetze oder Rechtsnormen nach dem Gesetzesbegriff ausgeschlossen und aus den Normierungen der Naturalien $=(B)$ und $=(G)$ keine Konstanzen der Soziablen oder Verkehrsformen $=(E)$ und $=(W)$ abzuleiten sind. Die falschen Vertrags- und Austauschnormierungen hätten also die Formeln $=[(B,E)_1 = (B,E)_2]$ und $=[(G,W)_1 = (G,W)_2]$. Um zu zeigen, wie der Vertrag normiert, wie er im Marxschen Sinne „legal entwickelt“ werden kann, wollen wir – pars pro toto – den Warenaustausch logisch zerlegen:

$$[(G,W)_1 = (G,W)_2] \equiv [(G_1 \equiv G_2) \& (W_1 := G_2) \& (W_2 := G_1) \rightarrow (W_1 = W_2) \rightarrow (G_1 = G_2)].$$

Verbalisiert besagt diese Formel: Der Austausch der Waren 1 und 2 ist identisch mit seinen logischen Bedingungen, nämlich der Definition $(:=)$ der Soziablen (Wertgröße W) 1 in der Naturalie (Gut G) 2 und der Definition der Soziablen (Verkehrsform) 2 in der Naturalie (Naturalform) 1, aus denen die Gleichheit der beiden Verkehrsformen (Wertgrößen W_1 und W_2) folgt und endlich der reale Händewechsel der Güter G_1 und G_2 , also die Reflexionsgleichheit der verschiedenen Naturalformen.

Die als Soziale nichtnormierbare Wertgröße W_1 ist ausführlicher zu notieren als $W(G_1)$. In diesem Ausdruck kann zwar nicht die Soziale W , wohl aber die Naturalie G_1 in den mustergültigen $=G_1$ wie in den gesetzlichen (normierten) Zustand $=(G_1)$ versetzt werden. Die Norm $=(G_1)$ allein hat aber keinen Wert, sondern

nur die Naturalie samt der ihr aufgeprägten oder von ihr erfüllten Norm. Das wird in dem Term $=(G_1)G_1$ ausgedrückt. Also ist die Soziale W_1 zwar nicht selber normiert, aber die in ihrem erweiterten Ausdruck $W(=(G_1)G_1)$ vorausgesetzten Normierungen werden sichtbar. Die Naturalformnormierungen in die Austauschformel eingesetzt ergibt das folgende Bild: $[(=(G)G,W)_1 = =(=(G)G,W)_2]$.

Nachzutragen sind noch einige Bemerkungen über die Naturgesetze. Für Kant waren die Naturgesetze das Reich der Heteronomie, im Unterschied zum Reich der Autonomie, darinnen der Mensch als freier Gesetzgeber waltet und sich selbst verpflichtet. Bei Marx, der in nomologischer Hinsicht eher ein Fortsetzer von Kant als von Hegel war, wurden dann die menschengemachten Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise selber heteronom und sollten folglich überwunden werden. Für Gesellschaftsgesetze wie für Naturgesetze gilt, daß sie häufig in Gleichungen ausgedrückt werden können. Bezüglich der korrekten Füllung der Leerstelle in der allgemeinen Normform $=()$ stellt sich nun die Frage, wie sich das Gleich der Eigenkonstanz $=B$ bzw. des Konstanzeigen $=(B)$ zum Gleich der Gleichung, die bei den meisten Naturgesetzen in die Leerstelle einzufügen ist, verhält? Ist das Gleich aus der Gleichung in das Eigengleich der Normform zu ziehen und innerhalb des Naturalienausdrucks durch ein operationsneutrales Unterschiedszeichen \equiv zu ersetzen? Oder soll vielmehr die Variabilität jener Naturalform, die die Natur selber meint, dadurch dargestellt werden, daß zwei durch das Operationszeichen (in der Regel das Gleich, aber auch andere) verbundene Leerstellen für die gesetzlich zu verknüpfenden Naturerscheinungen stehen? – Wir lassen beide Schreibarten zu.

Zum Beispiel im Blick auf Keplers drei Gesetze der himmlischen Bewegungen werden drei verschiedene Typen der Heteronomie, also des Naturgesetzes, erkennbar, die die Leerstelle in der ihnen gemeinsamen Normform $=()$ mit verschiedenartigen Naturalientypen füllen: erstens mit logischen Aussagen, zweitens mit Gleichungen, drittens mit Konstanten. – Nach Keplers erstem Gesetz bewegen sich die Planeten P auf elliptischen Umlaufbahnen um die Sonne S, wobei sich die Sonne in einem der beiden Brennpunkte B_1 und B_2 der Ellipse befindet. Also fällt der Sonnenstand entweder mit Brennpunkt B_1 oder Brennpunkt B_2 zusammen: $(S = B_1 \succ \text{---} \prec S = B_2)$. – Das zweite Keplersche Gesetz sagt aus, daß die gerade Linie, die den Mittelpunkt des Planeten P mit dem Mittelpunkt der Sonne verbindet, in gleichen Zeitabständen t gleiche Flächen F überstreicht, also der Planet sich um so schneller bewegt, je näher er der Sonne kommt: $(F_t(P_1) = F_t(P_2))$. – Das dritte Keplersche Gesetz besagt, daß das Verhältnis der dritten Potenz der durchschnittlichen Entfernung eines Planeten von der Sonne d^3 zum Quadrat seiner Umlaufzeit t^2 eine Konstante, also d^3/t^2 für alle Planeten gleich ist: (d^3/t^2) . – Die Normform ist dahingehend modifizierbar, daß für die in die Leerstellen einzufügenden Naturalformen bestimmte Operatoren vorgeschrieben sind; nach unserem Beispiel sind das Aussageformen (wie z.B.) $\&$, Gleichungen $=$ und Konstanten c , man erhält also die Normformtypen $=(\&)$, $=(=)$ und $=(c)$. Die ersten beiden Normformtypen sind in der Naturalie reflexiv und also verbindet das Operationszeichen zwei Leerstellen, der dritte Typ hat eine nichtreflexive oder bloß seiende Naturalie (die Konstante c), mit der die Leerstelle gefüllt ist, die aber auch als Pseudogleichung mit einer leeren und einer gefüllten Stelle notiert werden kann: $=(=c)$.

Das dritte Keplersche Gesetz besagt nämlich, das Verhältnis der dritten Potenz der durchschnittlichen Entfernung d eines Planeten von der Sonne zum Quadrat seiner Umlaufzeit t sei für alle Planeten gleich und somit eine Konstante c , also gelte $d^3 / t^2 = c$. Das berühmte Einsteinsche Gesetz meint, die Energie E sei gleich dem Produkt aus der Masse m und dem Quadrat der konstanten Lichtgeschwindigkeit c , also gelte $E = mc^2$. Das Keplersche c ist eine Zahlkonstante, das Einsteinsche c eine physikalische Konstante. Beide Naturgesetze der Himmelsmechanik sind so als Gleichungen formuliert, aber nicht in allgemeiner Gesetzesform dargestellt. Dieser Vorgang kann auch so aufgefaßt werden, daß das reflexive Gleichheitszeichen herausgezogen und in ein monistisches Gleichzeichen der Seiten eines Unterschieds $|$ verwandelt werde: $= (d^3/t^2|c)$ und $= (E|mc^2)$. Da die Zahlkonstante nur eine Pseudogleichung ermöglicht, kann das dritte Keplersche Gesetz auch als $= (d^3/t^2)$ geschrieben werden. Hiernach wären die allgemeinen Normformen der Naturgesetze also entweder Naturkonstanten oder aber Gleichungen und folgendermaßen zu notieren: $= (c)$ oder $= (|)$.

Zwischen den Gesetzen, die die Natur uns offenbart, und jenen, die der Mensch sich selber verordnet, besteht ein sehr bedenkenswerter Unterschied: Die Entdeckung der Naturgesetze durch die Naturforscher beweist deren Wissenschaftlichkeit, hingegen die Erfindung der Kulturgesetze durch Gesetzgeber beweist deren Unwissenschaftlichkeit, oder, was dasselbe ist, den Wunsch und Willen als Vater des zugrundeliegenden Gedankens. Daher ist es auch verständlich, daß die Zunft der Juristen, die sich doch eher Nomologen oder Legisten nennen sollten, weil sie mit Sicherheit

keine Rechtswissenschaftler sein können, von Zeit zu Zeit die Ahnung über „Die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft“ (J.H. v. Kirchmann, 1848) heimsucht.

D. Juristen über das Gesetz

Daß zwischen Recht und Gesetz von alters her ein fundamentaler Unterschied besteht, weiß eigentlich jeder Jurist. Aber der Modus dieses Wissens ist kein explizierter, sondern einer im Stande des schlechten Gewissens, des Sollens, des Diskurses über die Gerechtigkeit, der die Gesetze sich doch irgendwie zu fügen hätten. Auch in der Radbruch-Formel vom „Gesetzlichen Unrecht und übergesetzlichen Recht“ (1946)⁴⁰ kommt das Wissen um die Differenz von Recht und Gesetz zu einer nur unklaren Erscheinung, also bestenfalls in das Vorbewußtsein. Etwas anders verhält es sich mit allen juristischen Erwägungen bezüglich der Natur der Sache. Hierbei geht es um die Differenz der Norm und ihrer Naturalie, der Sache⁴¹, die in Dingen, in Vorgängen, in Menschen und ihren Gemeinschaften bestehen kann oder auch in deren aller naturförmigem Gesamtprozeß. In diesem Verhältnis von Norm und Sache ist immer die Norm oder das Gesetz die abhängige Variable, die sachliche Naturalie aber die unabhängige Variable. Im übrigen

⁴⁰ Gustav Radbruch, Rechtsphilosophie, ed. Erik Wolf, Stuttgart⁶1963, S. 347 ff.

⁴¹ Siehe z.B. Werner Maihofer, Die Natur der Sache, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 44 (1958), S. 145 ff.

aber bleibt die Radbruch-Formel deswegen gänzlich hilflos, weil sie sich gar nicht vorzustellen vermag, daß das Gesetz nie und nimmer ein Recht ist.

Im 20. Jahrhundert hatte ein weltgeschichtlicher Kampf zwischen zwei exemplarischen Völkern – einem Rechtsvolk und einem Gesetzesvolk – stattgefunden, der in jenem Jahrhundert mit dem Sieg des Gesetzesvolkes und seines Denkens und der Niederlage des Rechtsvolkes, des Rechtsdenkens und des Rechtes selber endete. Der führende juristische Normendenker in diesem Kampf war Hans Kelsen, sein berühmtester juristischer Feind Carl Schmitt, der auch deshalb unterliegen mußte, weil sein konkretes Ordnungsdenken nur die Naturalformen eines Gemeinwesens dachte, aber den innersten Kern der Rechtswissenschaft, nämlich den Begriff des Rechtes selber, verfehlte. War die Verfassung für Kelsen nur ein Gesetzssystem, das die Grundnormen für die niederrangigen Gesetzbücher enthält, so ist die Verfassung in Carl Schmitts Lehre der konkrete Gesamtzustand der Gemeinschaft, ihre Naturalform.

In dem Kampfe des 20. Jahrhunderts standen als juristische Autoren auf der siegreichen Seite klare und vor keiner Konsequenz zurückschreckende Gesetzesdenker, auf der unterlegenen Seite jedoch unklare Rechtsdenker, die es nicht wagten, so weit zu gehen, den Gesetzesbegriff aus dem Rechtsbegriff ganz hinauszuerwerfen, oder, noch besser, weil ganz richtig, das Gesetz, die Fixierung der Naturalform, als bloß technische Möglichkeit der Ausgestaltung aller Naturalien diesen kategorial zu unterwerfen. Die Niederlage der Rechtsdenker vor den Gesetzesdenkern ist aber auch ganz platt

damit zu erklären, daß beide Parteien Juristen waren und diese nun einmal keine Rechtsgelehrten sind, sondern Gesetzeskundige, also Legisten statt Juristen.

Hans Kelsen (1881-1973), führender Theoretiker der Gesetzespartei, beginnt das erste Kapitel seiner „Hauptprobleme der Staatsrechtslehre“ (1911) mit Erwägungen über Naturgesetz und Norm, die sich als Sein und Sollen unterscheiden würden. „Versteht man“, schreibt Kelsen, „unter Rechtsgesetz ebenso wie unter Naturgesetz und Sittengesetz den einzelnen Satz, so fällt der Begriff des Rechtsgesetzes mit dem des Rechtssatzes zusammen.“ (3)⁴² Im Gesamttext eines Gesetzbuches findet Kelsen so bereits seine Normenhierarchie vor: Paragraph, Absatz, Satz. Im Buch aller Gesetze ist der Satz das einzelne Gesetz, der Absatz der Zusammenhang der in bestimmter Weise besonderen Gesetze, der Paragraph endlich das allgemeine Gesetz aller Absätze, die Grundnorm, die unten zugrunde⁴³ liegt und oben darüber steht.

In seiner „Allgemeinen Staatslehre“ (1925) faßt Kelsen den Begriff des Gesetzes als abstrakt-allgemeine Norm: „Bei dem Worte ‚Gesetz‘ denkt man eben nur oder doch vornehmlich an generelle oder abstrakte Normen. Und wenn man Gesetzgebung mit Rechtsschöpfung schlechthin identifiziert, so geschieht dies, weil man das Recht schlechthin als eine Summe genereller Normen auffaßt, das Recht überhaupt nur in genereller, abstrakter Form voraussetzt.“ (232) Der Weg der Individualisierung der

⁴² Hans Kelsen, Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 2. Aufl., Tübingen 1923, S. 3.

⁴³ Gemeine Grundnorm, Sondernorm und Einzelnorm sind als Schachtelung von Normformen (= (= ()) notierbar.

Konkretisierung der Norm kann aber beliebig viele Grade durchlaufen. Generell kann man den Positivismus der Kelsenschen Normenhierarchien in der Generalformel „Gesetz ist Gesetz“ zusammenfassen, abwechslungsweise durch Sollsätze, und das Sollen soll ein undefinierbares Elementarereignis wie das Sein sein, unzerlegbar in irgendwelche Momente. Auch eine Analyse des Gesetzes, die erst zu den Momenten des Gesetzes und von da zu dem analytisch-synthetischen Satz führt, der den Begriff des Gesetzes aussagt, sucht man bei Kelsen vergeblich. Kelsens auftrumpfender Legalismus kommt daher nicht über jene Tautologie hinaus, die das Gesetz durch das Gesetz und also durch nichts erklärt. Das hindert ihn nicht an dem terminologischen Imperialismus, das unanalysierte Gesetz das Recht zu nennen. Kein Wunder, daß die kategorialen Kollateralschäden am Rechtssubjekt beträchtlich sind.

Über das Rechtssubjekt, die Person, schreibt Kelsen: „Nicht den Menschen, sondern die Person macht sich die Rechtswissenschaft zum Objekt. Und die Unterscheidung von Mensch und Person bildet eine der bedeutendsten methodischen Erkenntnisse dieser Wissenschaft.“ (62) Sodann meint er, die gängige Unterscheidung zwischen natürlicher und juristischer Person dadurch aufzuheben, daß er unterstellt, die „physische“ Person meine den einzelnen Menschen allein (und nicht den Menschen als Person) und will dann nur den Einzelnen als juristische Person gelten lassen: „Indes kann es doch offenbar für eine Rechts-Erkenntnis nur juristische Personen, d.h. Rechts-Personen geben.“ (63) Die gemeinsame Begriffsform aller Rechte und aller Personen erkennt Kelsen nicht, weil er allein Gesetze und keine Rechte gelten läßt und das Gesetz eigentlich auch nicht wirklich kennt, denn er deckt in sei-

nem Elementarbereich nicht die Begriffselemente auf. Er meint, physische und juristische Person müßten „auf den gemeinsamen Nenner des Rechts gebracht werden, um in dem einen Begriff der Rechtsperson vereinigt werden zu können“. Dabei ist immer im Bewußtsein zu halten, daß „Recht“ bei Kelsen nur ein imperialistisch ausgewuchertes Gesetz ist, ein *lex triumphans*. Und seine „Rechtsperson“ ist nur die Individuierung eines Bündels von Gesetzen, weswegen bei ihm die „Person“ keine „Rechte“ hat. „Das Verhalten einer Person ist nie Inhalt der Rechtssätze. Nur das Verhalten von Menschen. Und nur dadurch, daß eines Menschen Verhalten Inhalt von Rechtsnormen wird, können diese Inhalte auf die Einheit eines Systems von Rechtsnormen bezogen werden, kann die Person – als Personifikation dieser Einheit – Rechtspflichten und Berechtigungen ‚haben‘, so wie eben ein System, eine Ordnung, Inhalte hat.“ (64)

Kelsen nähert sich hier der Differenz von Normform und Naturalform, die er mit der von Form und Inhalt gleichsetzt; er fährt daher fort: „Eben darum kann wohl der Mensch, kann aber nicht die Person berechtigt und verpflichtet werden. Denn die Person berechtigen oder verpflichten hieße: Rechte berechtigen, Pflichten verpflichten, kurz: Normen normieren. Die Begriffe Person und Mensch verhalten sich zueinander wie Form und Inhalt.“ – Das Individuum als Mensch ist also der Inhalt, der durch das Individuum als Person, dem Sammelsurium all der Normen, die für das Gesamt seines Verhaltens in Frage kommen, in Form gebracht wird. Der spezifisch Kelsensche Hylemorphismus setzt allerdings den Unterschied von Materie oder Inhalt des Menschen dem Normenvorrat der Person als Form abstrakt entgegen, wenn er

Normung von Normen verbieten will. Geformte Materie bzw. genormte Naturalien sind insgesamt selber wieder wie bloße Materien oder reine Naturalien für neue oder gar übergeordnete Formen und Normen zu behandeln. Auch kann immer eine einfach genormte Naturalie derogiert und durch eine Hierarchie geschachtelter Normen überformt werden. Also ist das Normieren von Normen alltäglich, formal ausgedrückt: $= (= (= ()))$, eine beliebig zu differenzierende Schachtel von Gesetzen, die für Kelsen alle weder wahr noch unwahr sein können, sondern nur gültig oder ungültig. Deswegen gebe es auch in einem Normenkonflikt⁴⁴ keinen logischen Widerspruch im strengen Sinne, denn nicht die Normen, sondern nur die Geltungen der Normen seien miteinander unvereinbar. Eine eigene Logik der Normen hält Kelsen für überflüssig.

Daß Kelsen sich um die Entpolitisierung der Jurisprudenz, wie er sie verstand, bemühte, ist nur konsequent. Juristerei als Normenlehre betrieben ist zwar vom Recht entleert und folglich eine Rechtsleere, aber damit auch eine Freiheit von der Politik, deren dinglicher Kern das Recht ist. Sie wird so in der Tat die von Kelsen angestrebte positive Wissenschaft der Normen, eine professionalisierte Verstandeswissenschaft. Der Begriff des Politischen hängt an der Begriffsform des Rechts, die übereinstimmt mit der Begriffsform der Person, des Gemeinwesens, des Staates, die dadurch allesamt rettungslos politisch sind. Nur die reine Normenlehre Kelsens hat in der Tat die Chance, unabhängig von der Politik zu bleiben, weil sie einen unterpolitischen Gegenstand hat, der noch nicht einmal Dinge, Menschen und

44 Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Tübingen²1960, Anm. S. 358.

ihre Gemeinschaften betrachten kann, sondern lediglich deren Normensysteme.

In der Einleitung zur ersten Auflage der „Reinen Rechtslehre“ (1934) schreibt Kelsen, die geforderte Loslösung der Rechtswissenschaft von der Politik habe selber politische Wirkungen gezeitigt, weil manche diese Selbstbeschränkung für einen Rangverzicht hielten. Kelsen hat auch recht, wenn er meint, daß es den Naturwissenschaften, seinem großen Vorbild für die Jurisprudenz, nur deshalb gelungen sei, sich zu entpolitisieren und von direkter Gängelung durch Herrschende (und nach Herrschaft Strebender) zu befreien, weil diese durch das Interesse an den technischen Anwendungen der Naturwissenschaften neutralisiert wurde und den Naturwissenschaften al-so tunlichst Autonomie und Forschungsfreiheit einzuräumen war. Die Sozialwissenschaften seien noch zu unentwickelt, deswegen fehle noch die soziale Kraft, die an ihrer Unabhängigkeit ein Interesse habe; vielmehr wollten Herrschende wie Herrschaftsaspiranten sie als Lieferanten sozialer Ideologien vereinnahmen. Im Vorwort zur zweiten Auflage von 1960 konstatiert Kelsen, daß ein alter Feind seines Gesetzespositivismus wiederauferstanden sei: „Es ist insbesondere die wiedererwachte Metaphysik der Naturrechtslehre, die mit diesem Anspruch“ (der Gerechtigkeit) „dem Rechtspositivismus entgegentritt.“ Dieser Gerechtigkeitsdiskurs mißachte die Grenze zwischen Politik und Rechtswissenschaft.

Kelsens letztes, postum veröffentlichtes Werk verzichtet wenigstens im Titel auf den falschen Begriff einer Rechtslehre und firmiert nur als allgemeine Normentheorie, an deren Beginn er

noch einmal zu einer umfassenden Gesetzesdefinition ausholt. Norm bezeichne ein Gebot, daß etwas sein oder geschehen solle. „Ihr sprachlicher Ausdruck ist ein Imperativ oder Soll-Satz.“ Das Sollen aber sei undefinierbar, ganz wie das Sein, eine unhinterfragbare, ursprüngliche Kategorie. Des weiteren gilt: „Geltung⁴⁵ ist die spezifische Existenz der Norm, die von der Existenz natürlicher Tatsachen, und insbesondere von der Existenz der Tatsachen, durch die sie erzeugt wird, unterschieden werden muß. Die Norm statuiert ein Sollen.“ Weiter heißt es dann: „Eine Norm, durch die die Geltung einer anderen Norm aufgehoben oder eingeschränkt wird (derogierende Norm), statuiert das Nichtsollen eines bestimmten Verhaltens (im Unterschied von einer Norm, die das Sollen des Unterlassens eines bestimmten Verhaltens statuiert.“⁴⁵ So stehe es in der Macht der Gesetze, zu gebieten, zu ermächtigen, zu erlauben und zu derogieren. Eine Analyse des Gesetzesbegriffs ist von Kelsen nicht zu haben. So ist er unter den Juristen des 20. Jahrhunderts nicht wirklich zum Theoretiker der positiven Gesetze geworden, wohl aber zu ihrem wirkungsvollen Propagandisten, zum Normenfanatiker. Kelsens großer Gegenspieler war Carl Schmitt, der das Gesetz nicht verabsolutiert, sondern eher dämonisiert hat.

Carl Schmitt (1888-1985) unterscheidet in seiner Abhandlung über die drei Arten des juristischen Denkens das Gesetzesdenken (Normativismus), das Entscheidungsdenken (Dezisionismus) und das konkrete Ordnungsdenken. Diese Denktypen verankert er in verschiedenen Völkern und sogar Rassen. „Die verschiedenen Völker und Rassen sind verschiedenen Denktypen zugeordnet, und mit der Vorherrschaft eines bestimmten Denktypus kann sich ei-

⁴⁵ Hans Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, Wien 1979, S. 2.

ne geistige und damit politische Herrschaft über ein Volk verbinden.“ (9)⁴⁶ Die gute Denkart ist Schmitts eigene, das konkrete Ordnungsdenken der germanischen Völker, dem Dezisionismus frönen die Romanen und dem Gesetzesdenken hängen die Juden an, die Schmitt vornehm umschreibt: „Es gibt Völker, die ohne Boden, ohne Staat, ohne Kirche, nur im ‚Gesetz‘ existieren; ihnen erscheint das normativistische Denken als das allein vernünftige Rechtsdenken und jede andere Denkart unbegreiflich, phantastisch oder lächerlich.“ (9 f.) Der Normativismus setze die Norm mit dem Begriff des Rechts selber gleich. Deshalb tue man gut daran, „nicht gleich von Gegensätzen, wie Recht und Entscheidung, oder Recht und Gesetz, oder Recht und Ordnung auszugehen, weil sich in solchen Antithesen bereits eine ganze Welt vorentschiedener Stellungnahme versteckt“. Ebensovienig solle man „nicht gleich von Rechtsnormen, Rechtsentscheidungen oder Rechtsordnungen“ sprechen, weil nicht die Entgegensetzungen von z.B. Recht und Gesetz, sondern die Verschiedenheiten der kompletten Denkart, von denen jede durch die gesamte Juristerei hindurchginge, in Frage stünden. Denn „jeder sucht durchgängig zu werden und von sich aus die beiden anderen Begriffe juristisch zu bestimmen“ (11). Daher die „normativistische Beschlagnahme des Rechtsbegriffs“ (12), die Verflachung einer Ordnung von Rechten in eine bloße Rechtsregel. Der Normativismus sei von seiner Erhabenheit überzeugt, eine Anspielung auf den Geist der Erhabenheit, den Hegels Geschichtsphilosophie dem jüdischen Monotheismus attestiert. „Auf diese Erhabenheit gründet sich das Argument, das dem Normativisten seine Überlegenheit verleiht und ihn zu einem ewigen (!) Typus der Rechtsgeschichte macht. Das normativistische

46 Carl Schmitt, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Hamburg 1934, S. 9.

Denken kann sich darauf berufen, *unpersönlich* und objektiv zu sein, während die Entscheidung immer *persönlich* ist und die konkreten Ordnungen *überpersönlich* sind.“ (13)

Mit ausgesuchter, um nicht zu sagen auserwählter, Abscheu behandelt Carl Schmitt die normativistische Zauberformel von der Herrschaft der Gesetze, weil diese die Herrschaft über Herrscher wie Beherrschte gleichermaßen beansprucht. Praktisch sei das ein Krieg der Lex gegen den Rex, es werde „die Norm oder das Gesetz politisch-polemisch gegen den König oder Führer ausgespielt“ und „das Gesetz zerstört mit dieser ‚Herrschaft des Gesetzes‘ die konkrete Königs- oder Führer-Ordnung; die Herren der Lex unterwerfen den Rex“ (15). An diese Stelle setzt Schmitt dann auch eine mali-ziöse Anmerkung zu Kelsens „besonderer ‚Reinheit““ und seiner „sog. Wiener Schule“, vermeidet aber, ihn platterdings als Juden⁴⁷ zu bezeichnen.

Kritisch ist gegen Schmitt hier schon anzumerken, daß er zwar gegen die positivistische Identifizierung von Gesetz und Recht sich wendet, selber aber eine Gleichschaltung von Ordnung und Recht vornimmt, das zwar gewissermaßen nicht ganz so sehr falsch ist wie ersteres, aber eben auch falsch, denn die Ordnung einer Gemeinschaft ist nicht ihr Recht, sondern die Gemeinschaft selber, sie als Besitzer ihres Besitzes, als Besitzergemeinschaft und Gemeinschaftsbesitzer von einzelner, besonderem und allgemeinem Besitz. Also ist die konkrete Ordnung die besonde-

⁴⁷ Entsetzt von Carl Schmitts Kampf gegen das jüdische Gesetzesdenken zeigt sich: Reinhard Mehring, Geist gegen Gesetz. Carl Schmitts Destruktion des positiven Rechtsdenkens, in: Bernd Wacker (ed.), Die eigentliche katholische Verschärfung, München 1994, S. 229 ff.

re Naturalform der Gemeinschaft, mithin nichts weiter als die Gemeinschaft. Daß an ihr als ganzer wie an allen ihren Organen und jedem Besitz Normen haften, und nicht nur Normen über ansonsten nackte Materien, sondern Normen über Normen bis hin zur höchsten oder tiefsten Norm, zum Gesetz der Gesetze, ist integraler Teil der Naturalien, die alle aber ebenso normfrei sein können, also gesetzlose Unikate. Über diese Identifikation von Recht und konkreter Ordnung als bloßer Naturalie wird Carl Schmitt nicht mehr hinauskommen, aber Argumentationen gegen die Gleichsetzung von Recht und Gesetz werden ihm noch viele einfallen.

In den beiden ersten Sätzen seiner Verfassungslehre von 1928 ist Carl Schmitt ganz nahe daran, Verfassung richtig aufzufassen, um diesen richtigen Ansatz zum Begriff der Verfassung schon im dritten und vierten Satz wieder umzuwerfen und für den langen Rest seines 97jährigen Lebens es auch nicht mehr zu begreifen, was es denn sei: die Verfassung, das Gesetz und das Politische. Er beginnt also: „Das Wort ‚Verfassung‘ hat einen verschiedenen Sinn. In einer allgemeinen Bedeutung des Wortes ist Alles, jeder Mensch und jedes Ding, jeder Betrieb und jeder Verein irgendwie in einer ‚Verfassung‘ und kann alles Mögliche eine ‚Verfassung‘ haben.“ So weit, so richtig. Aber anstatt nun eine Analyse des Begriffs der Verfassung überhaupt, in der von ihm selber so treffend ange deuteten Allgemeinheit, zu geben und erst danach zu fragen, was denn nun die Besonderheit des Begriffs der Verfassung im Falle der Verfassung des Staates (im Unterschied z.B. von der Verfassung eines Dinges) sei, moniert er in völlig ungerechtfertigter Weise am allgemeinen Begriff, daß er nicht der besondere Begriff sei und

fährt fort: „Daraus ergibt sich kein spezifischer Begriff. Das Wort ‚Verfassung‘ muß auf die Verfassung des *Staates*, d.h. der politischen Einheit eines Volkes beschränkt werden, wenn eine Verständigung möglich sein soll.“ (3)⁴⁸ Schmitt verkennt oder verdeckt an dieser Stelle bereits, daß der Begriff der politischen Verfassung oder gar der Staatsverfassung die abgeschlossenen Analysen und Synthesen dreier Begriffe zur Voraussetzung hat: 1) den Begriff der Verfassung, und zwar einer jeden, 2) den Begriff des Politischen, 3) den Begriff des Staates. Die beiden letzten Punkte müssen ihm klar gewesen sein, denn schon im Jahre zuvor hatte er seine berühmteste Abhandlung – „Der Begriff des Politischen“ (1927) – veröffentlicht, die er wie folgt eröffnete: „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus. Staat ist nach dem heutigen Sprachgebrauch der politische Status eines in territorialer Geschlossenheit organisierten Volkes. Damit ist nur eine erste Umschreibung, keine Begriffsbestimmung des Staates gegeben.“⁴⁹ Da man nun leicht nachweisen konnte, daß die Freund-Feind-Unterscheidung, die Carl Schmitt zufolge den Begriff des Politischen ausmachen soll, in politischen wie in unpolitischen Bereichen des menschlichen Lebens vorkommt und diese Leitdifferenz das Politische nicht trifft⁵⁰, ist zu folgern, daß Schmitts Verfassungslehre weder das Politische noch das Staatliche am Staat erkennt, wohl aber, wie wir gleich sehen werden, zur Naturalförmigkeit des Gemeinwesens, zu seinem gemeinschaftlichen Charakter und seinen gesetzlichen Prägungen Erhellendes zu sagen weiß. Für das gesellschaftliche Moment im

48 Carl Schmitt, Verfassungslehre (1928), Berlin⁶1983, S. 3.

49 Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen (1927), Text der Ausgabe von 1932, Berlin⁶1996, S. 20.

50 Reinhold Oberlercher, Die Carl-Schmitt-Falle, in: Staatsbriefe, 10/93.

Begriff des Gemeinwesens⁵¹, in das auch die politische und die staatliche Sphäre gehört, bleibt Schmitt blind.

Schmitt unterscheidet den absoluten Verfassungsbegriff vom relativen. Absolut könne die Verfassung als ein einheitliches Ganzes, als Gesamtzustand des Staates in seiner naturalen Gemeinschaftlichkeit als Seinsform, Herrschaftsform oder Werdensform genommen werden, oder als eine grundgesetzliche Regelung, als geschlossenes System der Normen über allen Normen, Verfassung als Gesetz der Gesetze. Diesem absoluten Typus ist der relative Begriff der Verfassung entgegengesetzt, der diese nur noch als eine Vielzahl einzelner Gesetze auffaßt, für die jeweils kein inhaltliches Kriterium mehr in Frage kommt, sondern nur noch ein formales, z.B. eine qualifizierte Stimmenmehrheit bei ihrer Verabschiedung oder Abänderung. Ein Gesetz ist dann nur deswegen Verfassungsgesetz, weil es im Verfassungstext steht; jeder sachliche Maßstab dafür, daß ein bestimmter Inhalt als Verfassungsgesetz und nicht als einfaches Gesetz geregelt wird, ist dann verloren gegangen, denn dem Gesetz wohnt die Tendenz inne, zur reinen Gesetzesform zu verdampfen.

Schmitt läßt sich im § 13 seiner Verfassungslehre über den sog. rechtsstaatlichen Gesetzesbegriff wie folgt aus: „Der bürgerliche Rechtsstaat beruht auf der ‚Herrschaft der Gesetze‘. Insofern ist er ein *Gesetzesstaat*. Aber das Gesetz muß einen Zusammenhang mit den Prinzipien des Rechtsstaates und der bürgerlichen Freiheit behalten, wenn der Rechtsstaat bestehen bleiben soll. Wenn un-

51 Siehe hierzu meine „Lehre vom Gemeinwesen“ (1994) in: Oberlercher, Gesammelte Schriften (OGS), fünf Bände auf CD-ROM, Bremen 2004.

terschiedslos alles Gesetz ist, was irgendein Mensch oder eine Versammlung befiehlt, so ist jede absolute Monarchie ebenfalls ein Rechtsstaat; denn in ihr herrscht das ‚Gesetz‘, nämlich der Wille des Königs. Auch die heutige Sowjetrepublik und die Diktatur des Proletariats wäre ein Rechtsstaat, denn auch dort gibt es einen Gesetzgeber und infolgedessen Gesetze. Soll die ‚Herrschaft des Gesetzes‘ ihren Zusammenhang mit dem Begriff des Rechtsstaates behalten, so ist es notwendig, in den Begriff des Gesetzes gewisse *Qualitäten* hineinzunehmen, durch welche der Unterschied einer *Rechtsnorm* von einem bloß willensmäßigen *Befehl* oder einer *Maßnahme* möglich wird.“ (138) Von den alten Griechen aufwärts, über die Scholastik bis hin zur frühen Neuzeit, sei Gesetz nicht Wille einzelner oder vieler Menschen gewesen, sondern etwas Vernünftiges und Allgemeines, das gelte für alle Staats- und Regierungsformen. – Das stimmt insofern, als jeder Begriff etwas Allgemeines ist, aber das Spezifische, das den Begriff im allgemeinen erst zum Begriff des Gesetzes im besonderen macht, ist damit nicht getroffen, bestenfalls encadriert. Schmitt hält hier auch Staatsformen (Erbstaat und Freistaat) und Regierungsformen (Monarchie und Tyrannis, Aristokratie und Oligarchie, Politie und Demokratie) nicht richtig auseinander. Ebenso wenig gelingt ihm mangels richtiger Unterscheidung der Begriffe des Politischen und des Staates und ihrer beider endgültige Trennung vom Gesetzesbegriff die wirkliche Kernspaltung juristenüblicher Termini wie etwa Rechtsstaat, Gesetzesstaat, Rechtsprechung, Rechtsnorm und ähnlichem. Er verwendet diese Wörter unkritisch und geht also meistens mit dem juristischen Sprachgebrauch konform.

In seinem Buch „Der Nomos der Erde“ (1950) erklärt Carl Schmitt, der Nomos sei schon bei Platon zu einem verwässerten Wort herabgesunken, dessen begrifflicher Gehalt auf Gesetz, auf bloße substanzlose Norm, eingedampft worden sei. Der wahre Sinn des Nomos sei die Landnahme und die auf diesen Ur-Akt folgende Landaufteilung unter die Genossen der landnehmenden Gemeinschaft. Auch hier wird überdeutlich Schmitts Ablehnung der reinen, substanzlos zu denkenden Normform oder Gesetzesform. Er verherrlicht die vollinhaltliche Inbesitznahme der buchstäblich fundamentalen Naturalie: des Grundbesitzes, der vorher durchaus kein herrenloses Gut gewesen sein muß. Die handelnde Gemeinschaft konstituiere sich in diesem und keinem anderen Akt als geschichtliches Subjekt, indem es durch Raumrevolution sich eine neue Ortung und Ordnung schaffe, politisch-souveränes Subjekt werde. Die nachfolgende Landteilung setze eine Entscheidung für die dauerhaft Einnahme eines bestimmten Landes und damit einen Ortungsentschluß voraus, der in einen Ordnungsbeschluß verwandelt werde. Über die Bedeutung des Wortes Nomos schreibt Schmitt: „Dieses Wort, in seinem ursprünglichen, raumhaften Sinn verstanden, ist am besten geeignet, den grundlegenden, Ortung und Ordnung in sich vereinigenen Vorgang zum Bewußtsein zu bringen. Ich möchte dem Wort seine erste Kraft und Größe zurückgeben, obwohl es im Laufe der Zeit, und schon in der Antike, seinen ursprünglichen Sinn verloren hat und schließlich zu einer substanzlosen, allgemeinen Bezeichnung jeder irgendwie gesetzten oder erlassenen, normativistischen Regelung und Anordnung herabgesunken ist.“ (36)⁵² Nomos, meint Schmitt, solle nicht mit Gesetz eingedeutscht wer-

52 Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Jus Publicum Europaeum*, Köln 1950, S. 36.

den; das Wort „Gesetz“ müsse „unter allen Umständen vermieden werden“ (39). Die deutsche Sprache sei nicht, wie die französische, eine Juristen- und Moralistsprache, sondern eine von Theologen und Technikern.

Die Landnahme, auch wenn sie gegen besiedeltes Gebiet ausgeführt wird, ist in der Geschichte die ursprüngliche Inbesitznahme eines sog. herrenlosen Gutes im umfassendsten Sinne, das heißt, dieses Gut ist zugleich mögliches Gesamtgut aller der Güter, die auf diesem Ur-Gut, der fundamentalen Naturalie, überhaupt noch in Besitz genommen oder – viel wichtiger – produziert werden können. Das genommene Land, der ergriffene Inbegriff allen Grund und Bodens der landnehmenden Gemeinschaft, ist fürderhin der Grund aller ihrer Besitztümer, deren einzelner Besitzer und aller ihrer Ordnungen. Ordnungen sind Zuordnungen natürlicher Substanzen, also Orte und Beziehungen aller Naturalien.

Schmitts Denken flieht das Gesetz und rettet sich zu den Naturalien, also den substantiellen Voraussetzungen aller Setzungen, jeglicher Normierung. Die Sophisten sind nicht nur die Buhmänner der Philosophen; auch für Carl Schmitt sind sie das, denn sie haben die „normativistischen und positivistischen Umdeutungen des Nomos in eine bloße Setzung und Satzung durchgesetzt“ (44). In nihilistischen Zeiten seien „die Setzungen nur Zersetzungen“ (45). – Die Sprachspiele des Freund-Feind-Denkens, der als Jurist sich witzigerweise das Gesetz zum Todfeind auserkor, sind immer recht erheiternd, bringen aber weder eine Klärung des Begriffs des Gesetzes noch des Begriffs des Rechts und auch nicht des Begriffs des Politischen, wohl aber hat er den Sinn

für die Wahrnehmung des polemischen Charakters aller sozialwissenschaftlichen Begrifflichkeit sehr geschärft, dabei den Terminus Gesetz leider verteufelt⁵³ statt erklärt, die Analyse sich erspart, wohl weil dieser Begriff so einfach ist und daher jeder schon zu wissen glaubt, was es mit dem Gesetz denn auf sich habe.

Auch die Freund-Feind-Unterscheidung präzisiert zwar jeden Konflikt, verfehlt aber den Begriff des Politischen, der in den identischen Begriffsformen des Rechts, der Person und des Gemeinwesens (damit auch des Staates) gegeben und keineswegs immer von existentieller⁵⁴ Schärfe ist. Denn in jeder banalen Streitigkeit taucht die Unterscheidung von Freund und Feind auf. Bei Rechtsstreitigkeiten sind die Soziablen strittig, hier: das Eigentum; bei Besitzstreitigkeiten sind unmittelbar die Naturalien strittig. Bei Strittigkeit des Eigentums⁵⁵ ist unmittelbar dieses als

53 „Das 20. Jahrhundert in Deutschland war der geistigen Schöpferkraft des Protestantismus eine Zeit der Erschöpfung. In diese riesige Lücke unseres Geisteslebens strömten drei große Katholizismen ein: der Schmittismus, der Hitlerismus und die Heideggerei. Wie der Staatsmann Bismarck gegenüber dem Staatsdenker Hegel, so war der Staatsmann Hitler gegenüber dem Staatsdenker Schmitt ein unvollkommener Verwirklicher: war bei Hegel nicht daran gedacht, dem Parlament die Gesetzgebung anheimzugeben, so bei Schmitt nicht, den Führer über das Recht zu stellen. Wohl sollte der Führer über dem Gesetz stehen, das Recht aber schützen. Schuld daran, daß nicht nur Gesetz außer Kraft gesetzt, sondern auch Recht gebrochen wurde, sind jene Normal-Juristen, die Recht und Gesetz nicht unterscheiden.“ (Fn. 50)

54 „Das riesige Gebiet der subexistentiellen politischen Fragen, insbesondere die der bürgerlichen Gesellschaft innewohnende Politik, wird vernachlässigt und dem volksvergessenen Soziologismus, der binnengesellschaftliche Verteilungs- und Normierungskämpfe gegnerischer bürgerlicher Einkommensklassen zum Antrieb der Weltgeschichte aufbauscht, überlassen. So verzerrt sich das eigene Menschenbild existentialistisch und nicht gesehen wird, daß wir (Gott sei Dank!) immer noch zum größeren Teil banausische Wesen und Idioten des privaten Lebens sind, die vorwiegend Kleinstentscheidungen fällen, Alltagsgeschäfte treiben und mit lebensläufiger Individualpolitik eine Alltagsgeschichte hinter sich bringen.“ (Fn. 50)

55 Die Legaldefinition des Eigentums im § 903 BGB, danach der Eigentümer „mit der Sache nach Belieben verfahren und andere von jeder Einwirkung ausschließen“ könne, ist im Zusammenhang dieses Gesetzestraktats mit den hier zugrundegelegten Begriffen von Eigentum,

Soziabile umstritten, mittelbar und letztlich aber immer der Besitz, die Naturalie. An den Soziablen hängt aber die Form des Rechts und damit der Begriff des Politischen. Mein politischer Feind ist, wer mir unmittelbar die Soziabile (das Eigentum) und mittelbar die Naturalie (den Besitz) bestreitet; unpolitisch ist jeder Feind, der allein die Naturalform bestreitet. Carl Schmitt hat also mit der Freund-Feind-Unterscheidung den Begriff des Politischen wie des Rechts verfehlt, aber das Gesetz als den Feind des Rechts und den Normativisten als den Feind des Rechtswissenschaftlers erkannt, wenn auch nicht begriffen.

Carl Schmitt, der die Ausnahme interessanter fand als den Normalfall, war sicher der geistreichste⁵⁶ Jurist des 20. Jahrhunderts. Er ist bis heute durch sein Theorie-Programm der Raumrevolution hochaktuell⁵⁷ geblieben. Die letzte Raumrevolution, die von 1989, begann mit dem Fall der Berliner Mauer, öffnete den eurasischen Raum bis zum Stillen Ozean, brachte deutsche Soldaten bis zum Hindukusch und wird möglicherweise an der viel höheren Mauer, die danach mitten in Palästina zu wachsen begann, verenden. Mit dem globalen Krieg „gegen den Terror“ hat sich

Recht und Gesetz unverträglich, zumal der Paragraph Recht und Eigentum in positivistischer Manier unter das Gesetz stellt. Es sei noch einmal daran erinnert, daß das Eigentum oder die Verkehrsform (Soziabile) E mit einem Artikelindex aus r, der Eigentümer aus q und der Souverän aus p identifiziert werden: E_r, E_q, E_p ; die völkerrechtliche Hoheit dagegen ist das Naturalsubjekt B_p .

⁵⁶ Siehe Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel von der Souveränität (1922), München/Leipzig²1934, S. 22: „In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.“ Oder der Klassiker-Satz: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“ (49) Und unübertrefflich: „Diktatur ist der Gegensatz zu Diskussion.“ (80)

⁵⁷ Vgl. Bernd Rüthers, Carl Schmitt im Dritten Reich. Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung?, München²1990, S. 150, der ihm seit der Wendezeit eine „neue, bedrängende Aktualität“ bescheinigt.

Schmitts Vorhersage eines permanenten Weltbürgerkrieges endgültig erfüllt. „Meine Unverwundbarkeit“, notiert Carl Schmitt am 13.8.48, „ist ... in meiner Nicht-Fixierbarkeit begründet; in meiner Nicht-Einholbarkeit.“⁵⁸ Fixierbarkeit, so erinnern wir uns, das war die Bedingung der Normierbarkeit gewesen. Aber Schmitt war ein Genie mit seinem Widerspruch. Hatte er noch rechtzeitig vor dem nationalsozialistischen Regierungsantritt, in seiner Schrift „Legalität und Legitimität“ von 1932, auf die Gefahr der legalen Revolution hingewiesen, so dann doch als Märzgefallener mit Übereifer Hitlers legale Nationalrevolution unterstützt und in den siebziger Jahren dann wieder vor der Legalrevolution, die diesmal sogar eine Weltrevolution⁵⁹ war, gewarnt.

In besagter Schrift⁶⁰ konstatierte Schmitt den Zusammenbruch des parlamentarischen Gesetzgebungsstaates (263); von dieser Staatsart unterschied er noch drei weitere Arten des Staates, nämlich Jurisdiktions-, Regierungs- und Verwaltungsstaat. Unter Gesetzgebungsstaat versteht er ein Gemeinwesen, das seinen „höchsten und entscheidenden Ausdruck des Gemeinwillens in *Normierungen* sieht, die Recht sein wollen“ (263). Dieses „Wollen“ ist schon ein Hinweis auf das nichtvorhandene „Sein“ des Rechts. Den begriffsanalytischen Unterschied von Gesetz und Recht gibt Carl Schmitt aber nicht an, er bleibt Polemiker, schafft es nie zum Systematiker. Der sogenannte Rechtsstaat des 19. Jahrhunderts, fährt er fort, sei

58 Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, ed. von Medem, Berlin 1991.

59 Carl Schmitt, „Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität“, in: *Der Staat*, 1978, S. 321-339; vgl. dazu „Über Mehrwert und Machtzuwachs“ in: *Oberlercher, Lehre vom Gemeinwesen*, Berlin 1994, S. 139-150.

60 Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität* (1932), in: *ders., Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre* (1958), Berlin³1985, S. 263-350.

lediglich „der parlamentarische Gesetzgebungsstaat“ gewesen, für den gelte: „Spezifische Erscheinungsform des Rechts ist hier das Gesetz, spezifische Rechtfertigung des staatlichen Zwanges die Legalität.“ (264) Das Unangemessene an den Gesetzen ist, daß sie unpersönlich sind. Sie gelten nur, aber sie herrschen nicht, gestatten Zwang im Namen des Gesetzes, sind aber kein Befehl eines Herrschers und keine Macht eines Machthabers. Carl Schmitt erscheint es als höchst befremdlich, von Unterworfenen unterworfen zu werden: „Die Gesetze macht eine gesetzgebende Instanz, die aber nicht herrscht, ... sondern eben nur die geltenden Normierungen aufstellt, in deren Namen dann gesetzesunterworfenen Gesetzesanwendungsbehörden staatliche Macht handhaben dürfen. Die organisatorische Verwirklichung des Gesetzgebungsstaates führt immer zur Trennung von Gesetz und Gesetzesanwendung, Legislative und Exekutive. Das ist ... das unmittelbar notwendige konstruktive Grundprinzip des Gesetzgebungsstaates, in welchem eben nicht Menschen und Personen herrschen, sondern Normen gelten sollen.“ (264) Schmitt sieht zwar nicht den wesentlichen Unterschied von Recht und Gesetz, wohl aber das besonders Falsche des Gesetzgebungsstaates, denn: „Spezifische Erscheinungsform des Rechts ist hier das Gesetz, spezifische Rechtfertigung des staatlichen Zwanges die Legalität.“ (264) Die Erscheinung ist hier der notwendig falsche Schein, das unvermeidlich Unwahre, wie es der Aristoteliker Marx ausgedrückt hätte, nicht aber Hegel, dem der Schein eine Befreiung vom Sein gewesen war wie das Gewesene das vergangene Sein. Im übrigen kann das Gesetz als Naturalnorm nur gemeinsam mit seiner Naturalie konkrete Erscheinung von etwas Abstraktem sein, welches letzteres aber niemals ein Recht als Ganzes, sondern nur sein verkehrsförmiges (soziabiles) Moment ist, also die

Eigentumsgröße des einzelnen Rechts, das überhaupt nur ein solches, weil seinem Besitz Eigentum zukommt.

Carl Schmitt erkennt, daß die Weimarer Reichsverfassung ein Kompromiß aus vier Verfassungen ist, die verschiedene Staatsarten zur Folge haben und das Gemeinwesen instabil machen. Neben der repräsentativ-demokratischen Verfassung der parlamentarischen Gesetzgebung gibt es die auf den Grundrechten basierende Verfassung und den Staat der direkten Demokratie (Volksgesetzgebung bzw. Volksbegehren), schließlich die präsidial-diktatorische Notverfassung, die mit dem Verwaltungsstaat besonders verträglich sei.

Die Präsidialdiktatur, verlangt Schmitt, solle den politischen Mehrwert, der bei legalem Machtbesitz anfällt, also die Prämie, die jeder legale Machthaber einstreicht, zur Neugewinnung von Legitimität stärker nutzen, indem mit der Autorität des Staatsoberhauptes dem Volk entscheidungsstarke Plebiszite vorgelegt werden, die der Souverän mit Ja oder Nein beantworten kann und auf diese Weise eine legitim-politische Entscheidung fällt. Diese stärkere Nutzung der Legitimität des Plebiszits soll verhindern, daß eine legal die Macht ergreifende Partei die Tür zu weiteren legalen Machtergreifungen hinter sich verschließt, also auf legalem (verfassungsgesetzlichem) Wege die Legalität (der staatlichen Machtergreifung) selber abschafft. Die Bahn zu diesem Ziel sieht Schmitt schon geebnet, weil materiale Rechte bestimmter Gruppen (z.B. des Berufsbeamtentums) in der Weimarer Reichsverfassung als Verfassungsgesetz, also Norm höherer Geltung als Normal-Normen, festgeschrieben sind, weil mit sog. qualifizierter Mehrheit

beschlossen. „Hier aber handelt es sich darum, daß eine vorhandene, jeweilige Mehrheit von einer *nicht mehr vorhandenen, früheren Mehrheit* gebunden wird, weil die verfassungsgesetzliche Fixierung eine grundsätzliche Desavouierung und Zerstörung des Mehrheitsprinzips zur Folge hat. In der Einführung qualifizierter Mehrheiten ist ein Widerspruch gegen das Prinzip des parlamentarisch-demokratischen Gesetzgebungsstaates enthalten, der sich schließlich so weit treiben läßt, daß er in seiner letzten, aber formalistisch folgerichtigen Konsequenz die Legalität selbst als Prinzip legal beseitigt. Die verfassungsändernde Zweidrittelmehrheit könnte den Augenblick ihrer Mehrheit benutzen, um mit Verfassungskraft zu beschließen, daß bestimmte Interessen und Personen in Zukunft auch gegen 100 vH aller Stimmen geschützt, und daß bestimmte Normen für jede Art von Mehrheit oder Einstimmigkeit überhaupt unabänderlich seien. Für ein formalistisch-gegenstandsloses Denken ist das legal, in bester Ordnung und auf legale Weise in Ewigkeit nicht mehr zu beseitigen.“ (306)

Diese furiose Prognose des Carl Schmitt ist der absolute Höhepunkt juristischer Kritik am legalen Denken, an zur Superlegalität gesteigerter Legalität. Und diese Vorhersage ist von der Geschichte nicht nur erfüllt, sondern übererfüllt worden. Hitlers legale Nationalrevolution hat die Tür der Legalität für jede nachfolgende Partei und Bewegung zugeschlagen, und das sollte für 1000 Jahre so bleiben, weswegen seine Macht auch nicht legal beseitigt werden konnte, sondern nur durch eine völkerrechtswidrige Illegalität der Siegermächte des II. Weltkrieges, die bekanntlich in die Staatsordnung und inneren Rechtsverhältnisse des besetzten Deutschen Reiches gar nicht hätten eingreifen dür-

fen. Damit, daß nicht nur ein innerer, sondern auch ein siegreicher äußerer Feind seine Prognose erfüllen könnte, hat Schmitt wohl nicht gerechnet; insofern hat die Geschichte ein Übersoll an Bestätigung dieses Theoretikers geliefert. Und an offen proklamierten Ewigkeitsgesetzen haben es die Siegermächte, die nun illegal, unter Bruch der Haager Landkriegsordnung, die Staatsmacht im Deutschen Reich an sich rissen, auch nicht fehlen lassen: Der diktierte österreichische Staatsvertrag hat ein auf Ewigkeit gelten sollendes Verfassungsgesetz erlassen, das die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Altreich, also dem restlichen Deutschland, verbietet; schon die Befürwortung einer Wiedervereinigung gilt als nationalsozialistische Wiederbetätigung und wird mit bis zu zwanzig Jahren Kerker bedroht. Und in dem BRD-Grundgesetz, das einseitig von den USA aufgezwungen wurde, sind Ewigkeitsbestimmungen enthalten, die nichts anderes bedeuten, als daß dem deutschen Volke die verfassungsgebende Gewalt auf ewig vorenthalten werden soll. Dies alles folgte also aus der „Aufspaltung des Legalitätssystems in eine höhere und eine niedere Art Legalität“ (309), verschärft durch völkerrechtsbrüchige Siegermächte. In seiner Voraussage der Düsternisse des legalen Denkens und Tuns hat Carl Schmitt nicht übertrieben – eher untertrieben. Die bittere Ironie dabei ist, daß diese legalistischen Regimes auf deutschem Boden sehr wohl und ganz bewußt von Carl Schmitt (der ja die Figur des Verfassungsfeindes als für die innere Stabilität notwendige erfunden hat) gelernt haben und von Beginn an Verfassungsschutzstaaten waren, obwohl doch der beste Artikel im BRD-Grundgesetz der letzte ist, der es insgesamt zu einer programmatischen Nichtverfassung mit Selbstablösungsgebot erklärt. Der schmittistische Verfassungsfeind ist in seiner Personifikation

zwar wechselnd, aber als innerstaatliche Feinderklärung eine ständig aufrechtzuerhaltende Figur. Dem Verfassungsfeind darf nach Schmitt weder eine Chance zur Verfassungsänderung noch zur Verfassungsgebung eingeräumt werden. Daß auch auf diese seine Weise dem deutschen Volke die verfassungsgebende Gewalt vorenthalten bleibt, das ist Schmitt wohl entgangen.

Kein Staatsrechtler sondern ein gelernter Verwaltungsjurist war der als Soziologe berühmtgewordene Niklas Luhmann (1927-1998) gewesen, der uns eine ganz aparte Normtheorie hinterlassen hat. Das Recht unterscheidet er, wie üblich bei den Juristen, vom Gesetz in keiner Weise und stellt bezüglich dieses Identifikats bloß die „Frage nach der Funktion des Rechts“, und das ist für Luhmann dasselbe wie „die Ausdifferenzierung spezifisch rechtlicher Normen“ (124)⁶¹. „Normen“, erklärt uns Luhmann, „beschränken die Kontingenz der Einschränkung von Kontingenz“, und die „einzige Alternative zu dieser fundierenden Normativität ist ... Anomie.“ (128) Wenn man, statt den Begriff des Rechts zu analysieren und zu zeigen, wie er das abstrakte Rechtssubjekt und damit Handlungsfähigkeit *in* der Gesellschaft und so auch den Gegenbegriff der Handlungsunfähigkeit, der die Gesellschaft *als ganze* bestimmt, alles auf die bloße Funktion des Rechts ankommen läßt und die Rechtsfunktion dann noch umstandslos mit der Norm identifiziert, muß es einen nicht wundern, daß Luhmann meint hervorheben zu müssen, es gäbe „*keine sachliche Definition des Rechts*“ (131).

61 Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1993, S. 124.

Das Recht, dessen substantielle undefinierbarkeit Luhmann behauptet, setzt er mit Norm gleich: „Unsere funktionale Definition des Rechts hat bestimmte Konsequenzen für den Begriff der Norm (oder umständlicher: des normativen Modus von Erwartungen). Anders als in einer verbreiteten rechtstheoretischen Literatur wird der Begriff nicht durch Angabe besonderer Wesensmerkmale bestimmt, sondern durch eine Unterscheidung, nämlich durch Unterscheidung von Verhaltensmöglichkeiten im Enttäuschungsfall.“ (133) – Luhmann übersieht, daß jede Unterscheidung, sei es Recht/Unrecht oder Normen/Anomien bzw. Normbefolgung/Normverstoß Wesensbestimmungen sind, nämlich einfache Wesenheiten (Identität, Unterschied, Verschiedenheit, Entgegensetzung, Grund), die gegenüber den Seinsheiten (Sein, Nichts, Entstehen, Vergehen, Werden) den Vorteil größerer Freiheit haben. Der Unterschied macht in der Wesenslogik das Nichts wie das Nichts in der Seinslogik den Unterschied aus. Der Unterschied selber setzt die einander nichtidentischen Entitäten der Identitäten voraus, die er dann unterscheidet. Die Identitäten setzen Seiende voraus, die jeweils mit sich selber gleichgesetzt erst zu Identitäten werden können. Luhmann verwechselt also das Wesen mit dem Sein und begreift nicht, daß er mit seinem Konzept von Unterschied, wenn dieser immer mindestens zwei Seiten hat nach dem Muster Recht/Unrecht usw., auf ein bloß seinslogisches Übergehen der einen Seite in die andere und umgekehrt abhebt und nicht auf die wesenslogische Bestimmung der einen Seite des Unterschieds durch die andere. So kann zwar das Sein des Rechts, also das Recht selber, in sein Gegenteil, das Nichtsein des Rechts, also das Unrecht, übergehen, aber nicht in wesenslogischer Art das Recht durch das Unrecht definiert werden. Seinem Sein nach

geht Recht in Unrecht über, seinem Wesen nach kann Recht nur als Recht und somit als Identität und auch das Recht als Nicht-Unrecht und daher als Unterschied reflektiert werden. Denn Recht ist Recht und Unrecht ist Unrecht, in beiden west Identität, aber auch Unterschied, denn Recht ist nun einmal kein Unrecht und Unrecht ist kein Recht.

Da Luhmann Recht selber für undefinierbar hält, es allein über die von ihm so genannte „Leitdifferenz“ Recht/Unrecht einführt, die er mit Norm/Normbruch gleichsetzt, hat er beide in seinem falschen Konzept von Recht, denn Norm ist für ihn kontrafaktische Stabilisierung. „Die Norm verspricht nicht ein normgemäßes Verhalten, sie schützt aber den, der dies erwartet.“ (135) Das „Recht“ selektiere schützenswerte Erwartungen, da „dem Recht die Funktion obliegt, normative Erwartungen zu stabilisieren“ (137). – Der Funktionalismus ist das Paradies für Theoretiker, die breite Heerstraße, auf der große Textmengen mit geringer Denkanstrengung aufmarschieren können. Denn so gut man schon immer die Funktionen z.B. des Geldes erklären konnte, lange bevor das Geld begriffen war, so hat man stets auch Leitwährungen im Devisenhandel benutzt und tut dies heute mit Luhmannschen Leitdifferenzen, ganz ohne Differenz und Leitung deduziert zu haben.

Jürgen Habermas schreibt über Luhmanns Theorie: „Recht wird hier allein unter dem funktionalen Gesichtspunkt der Stabilisierung von Verhaltenserwartungen begriffen.“⁶² Luhmanns

⁶² Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/Main 1992, S. 68.

Gleichsetzung von Recht und Gesetz stört Habermas nicht, weil er sie teilt. In einer späteren Veröffentlichung kommt Habermas darauf zurück und spricht auch offen aus, daß die außenpolitischen Folgen dieser Indifferenz der Begriffe Recht und Gesetz (Norm) in einem globalimperialistischen Interventionismus bestehen: „Die einstmals souveränen staatlichen Subjekte, die die völkerrechtliche Unschuldsvormutung längst verspielt haben, dürfen sich nicht länger auf das Prinzip der Nichteinmischung in innere Angelegenheiten berufen. Zur Frage der humanitären Intervention verhält sich die Herausforderung des Multikulturalismus spiegelbildlich.“⁽⁹⁾⁶³ Als theoretische Rechtfertigung bietet Habermas die These von der „Gleichursprünglichkeit von Volkssouveränität und Menschenrechten“ (9) an. Daß auf diese begrifflosen Ausverschämtheiten wenige Jahre später (2001) der globale Terror geantwortet hat, ist wenig verwunderlich. Carl Schmitt hatte es vorhergesagt.

Für Habermas ist „Recht“ eine „Sicherung privater und öffentlicher Autonomie“ (298), also der Diener der Auto- oder Selbst-Gesetzlichkeit. Das Recht wird von Luhmann wie von Habermas der bloßen Norm der Naturalie unterworfen, von Carl Schmitt hingegen nur der Naturalform des Gemeinwesens insgesamt. Die Volkssouveränität wird von Habermas in hochverräterischer Weise relativiert, also gleichursprünglich mit den sog. Menschenrechten behauptet; letztere garantieren dann auch noch die „Herrschaft der Gesetze“ (298). Dieses ist begrifflich der vollendete Unsinn, denn kein Recht garantiert aus sich heraus irgendeine Fixierung an ei-

⁶³ Jürgen Habermas, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/Main 1996, S. 9.

nem seiner Momente. Aber dafür ist das im politischen Sinne eine ehrliche Antwort, denn die Menschenrechte sind tatsächlich ein Ideologem, das den Globalinterventionismus befördert und geeignet ist, die „Herrschaft der Gesetze“ – und das heißt selbstverständlich: die Herrschaft der Herren der Gesetze – zu gewährleisten. – Habermas, sagte Gadamer, sei eher Politiker⁶⁴ als Philosoph. Noch stärker aber drängt sich der Eindruck auf, daß er immer Journalist⁶⁵ geblieben ist, auch als er sich zum soziologisierenden Breitreter des falschen Bewußtseins der sozialdemokratischen Intelligenzija in Westdeutschland weiterentwickelte.

Die Menschenrechte, die Habermas als gleichursprünglich mit der Volkssouveränität behauptet, sind zu verurteilen, weil sie in letzter Konsequenz zum Völkermord führen. Denn das Recht, das jeder einzelne Mensch haben soll in völliger Abstraktion davon, ob er einem souveränen Volke angehört oder nicht, relativiert das Recht der Anteilnahme dieses Einzelnen an den Entscheidungen seiner souveränen Gemeinschaft. Das Menschenrecht fungiert sofort als Ersatzrecht für die Mitwirkung an den Entscheidungen der Souveränität eines Volkes, gegen die dann aber auch noch von der westlichen Vormacht interveniert werden kann, wenn sie nach Meinung dieser übersouveränen Macht die Menschenrechte verletzt. Der Willkür globaler Interventionen anstelle geordneter völkerrechtlicher Beziehungen zwischen in ihrer Souveränität gleichgestellten Mächten ist also Tür und Tor geöffnet. Darüber

64 Hans-Georg Gadamer, Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori, Münster 2002, S. 100: „... daß er im Grunde kein Philosoph ist. Er ist im Grunde ein Politiker.“

65 Carl Schmitt am 18.12.47 in seinem „Glossarium“: „Journalist: das schreibend sich beschreibende Blatt“. Gegenbegriff zu den Leuten, den „unbeschriebenen Blättern“.

hinaus ist das Menschenrecht eine völlig untaugliche Kategorie. Ein Recht ist ein abstraktes Ding oder Jemandes Sache, der Jemand selber hingegen das Rechtssubjekt oder die Person dieses abstrakten Rechts, das im Verhältnis zu anderen Personen strittig oder unstrittig sein kann. Wird die Person zum Menschen herabgesetzt, indem man nicht mehr von dem Recht der Person, sondern von dem Recht des Menschen ausgeht, dann macht man die Person selber zur Sache. Denn der Mensch ist nur ein besonderes Tier, und Tiere sind rechtlich gesehen Sachen, die Jemandes Eigentum und damit sein Recht sind. Man könnte sich nun dazu versteigen, zu behaupten, das Tier habe das Recht, nicht gequält zu werden, und folglich gäbe es Tierrechte; aber das Verbot der Tierquälerei ist selbstverständlich kein Recht, sondern nur ein Gesetz als Verbot bestimmter Handlungen der Menschen gegenüber Tieren und macht das Tier nicht zum Rechtssubjekt, sondern bestenfalls zum Mitgeschöpf, also zur ethisch normierten Naturalform. Die Menschenrechtsideologie hat sich inzwischen in Weiterentwicklung des Tierquälverbotes zu einem selektiven Menschenquälverbot entwickelt. Die Definitionsmacht darüber, welche Menschen als gequält zu gelten haben und wer nur seine gerechte Strafe unter der Herrschaft des Gesetzes erleidet, maß sich in der Regel die westliche Vormacht oder manchmal auch der UNO-Sicherheitsrat an. Aus dem angeblichen Recht der Menschen ist also eine gesetzesförmige Generalklausel für willentliche Verletzungen des europäischen Völkerrechts geworden. Die Verletzung irgendwelcher Normen des Strafgesetzbuches an irgendwelchen Menschen wird von Dritten zum Anlaß genommen, über Täter wie Opfer eine übernationale Gesetzesherrschaft zu errichten. Vom Recht ist plötzlich weit und breit nichts zu sehen, nur von ei-

nem unbegriffenen Gesetz. Gesetz ist aber noch nicht einmal Sache, sondern nur deren Norm. Der kategorische Imperativ, selber Person zu sein und die anderen als Personen anzuerkennen, wird erstens durch die Nacktheit der bloßen Sache (hier: den Menschen selber) und zweitens durch deren Norm verletzt. Menschenrechte machen Personen zum Tier und damit zur Sache, die dann auch noch einer allgemeinen Norm, also einer Gesetzesherrschaft, unterworfen wird. Menschenrechte sind das Verbrechen schlechthin, weil sie die Person zerstören. Schon der individualistische Liberalismus, der die Einzelperson zum Kern der Rechtsordnung erklärte, war mit der Volkssouveränität unvereinbar, weil er das Klasseninteresse des Produktionsfaktors Kapital verabsolutierte und an die Stelle des realen Nationalstaates den Kapitalstaat setzte. Diese Spielart des Liberalismus zerstört nicht nur die souveräne Nation sondern auch die Gemeinschaft des Volkes und damit das Volk selber, sie hinterläßt eine beliebige Bevölkerung, eine Gesellschaft aus Individuen. Die Nation, das politisch verfaßte Volk, das Volk als Person des Völkerrechts, ist ermordet.

Carl Schmitt, der bedeutendste Jurist des 20. Jahrhunderts, der große Feind und Dämonisierer des Gesetzes, hat das alles kommen sehen. Am 6.5.48 schreibt Schmitt in sein Gedankentagebuch⁶⁶: „Mit dem Übergang von gemessenen zu ungemessenen Diensten begann im Mittelalter die Versklavung der dienstpflichtigen, aber bisher freien Bauern. Mit dem Übergang von festen gesetzlichen Tatbeständen zu sog. Generalklauseln beginnt die Versklavung der staatsunterworfenen dienstpflichtigen, aber bisher frei-

⁶⁶ Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, ed. von Medem, Berlin 1991.

en Bevölkerung. Auch das gehört zum modernen Problem der Legalität.“ Zur Legalität hinzuzudenken ist stets das Problem ihrer Legitimität, die den Gesetzgeber und Gesetzanwender mit dem für erforderlich gehaltenen guten Gewissen versorgt. Sie sollte nicht mit Rechtfertigung verwechselt werden. Fertig ist das Recht, wenn es geschaffen wurde in Besitz und Eigentum von dem Rechtschaffenen in seinem Real- und Formalakt. Legitimität ist also nicht *Gerechtfertigkeit*, sondern *nur Fertigkeit* der Naturalform zu ihrer Fixierung, Festsetzung, Normierung. Legitimität ist der vielberufene Regelungsbedarf, den aber der sogenannte Gestaltungswille gerne unterstellen wird, wenn Gewalt und Macht zum Gesetz vorhanden sind. Zumal die Parlamente heute dank ihrer totalitären Entartung zum Parlamentarismus sich die Gesetzgebung angeeignet haben, allerdings in Konkurrenz zu der Superlegalität von Grundgesetzesgerichten. Und so packte den armen CS das „Entsetzen vor den Gesetzen; vor allem vor der Eigengesetzlichkeit der Gesetzlichkeit“ (11.6.48). Angesichts des ihm absurd erscheinenden grundgesetzlich sogenannten Widerstandsrechtes des einzelnen Staatsbürgers stellte er sich die verzweifelte Frage, „ob der Einzelne auch selbständig über Krieg und Frieden entscheiden soll, ob er ein eigenes *ius ad bellum* hat, d.h. das Recht und sogar die Pflicht zum Widerstand, jawohl, Rückkehr zum Privatkrieg“ (27.6.48). Was Carl Schmitt hier so grauste ist unseren heutigen globalen Kleinterroristen – „unseren Osamas“ oder wie man sie gerade verniedlicht – die fundamentale und auch eindeutig zu beantwortende Frage. Aber auch die Gegenseite wird bei Schmitt gut bedient: „Dialektische Theologie

konkretester Art entsteht, wenn der Vernichter behauptet, nichts als den Vernichter vernichten zu wollen.“ (11.8.48)

Aber auch Karl Marx, den er, anders als seinen Freund Ernst Jünger, eigentlich bewundert (denn der Feind ist „die eigene Frage als Gestalt“), kriegt hier sein Fett weg. Die Dialektik sei nämlich eine Denkmethode, die zum Abgrund der Begriffe strebe, in ihn hinein und hindurch zu einer neuen Welt, die immer eine Welt neuer Begriffe sei. Ein so edler Denker ist Marx natürlich in Schmitts Augen nicht, sondern gehört zu seinen Feinden, den positivistischen Vernichtern: „Karl Marx ist kein Dialektiker, sondern Streicher und Vernichter (...), insofern ist er der wahre Positivist. 1840 vollzog sich der große Wandel: zum Positivismus, der mit dialektischer Notwendigkeit Negativismus, d.h. Nihilismus ist.“ (aaO)

Schmitt fühlt sich ganz nahe an Hegel, wenn er den Gesetzespositivismus als Nihilismus verwirft und gleichwohl die Negativität favorisiert. Er fühlt sich ihm nahe, aber er begreift seine Nähe nicht, bleibt ein nur gläubiger Katholik, wird aber nicht zum wissenden Katholiken, weil er nie herausgefunden hat, wie Gott die Kreation der Welt aus dem Nichts veranstaltet haben könnte. „Meine Ablehnung des Positivismus“, schreibt er, „kam mit dem Alter. Wäre es in der Jugend sinnvoller gewesen? Vergleiche damit die Ablehnung der ‚Positivität‘ durch den jungen Hegel. Positivität = Gesetzlichkeit = Judentum = Despotie = Krampf des Sollens und der Norm.“ (21.10.48) Beim jungen Hegel gebe es ein negatives Christentum, das mit dem antijüdischen und antigesetzlichen Evangelium gleichgesetzt werde und zu einer nichtpositiven

Religiosität führe, die das Alte Testament⁶⁷ verwirft. Genaueres aber vermag Schmitt nicht zu sagen, oder er traut sich nicht. Häufig folgt dann bei ihm die lateinische Formel *non possum scribere de eo qui potest proscribere*, ein Ausdruck der Furcht, die schon für Hobbes charakteristisch war und auch heute wieder berechtigt ist.

Carl Schmitt, dieser Kriegsherr in einem Feldzug gegen das Gesetz, dieser große Jurist, ist dennoch am Begriff des Rechts und damit als Rechtswissenschaftler gescheitert. Es ist eben schlichtweg ein grober Irrtum, zu sagen: „Recht ist die endgültige Verteilung des Raumes. Recht ist primär Teilung und Verteilung, und zwar Teilung und Verteilung des Bodens.“ (21.10.48) Es ist dieser selbe Naturalismus, der die nachhegelsche Naturalienphilosophie beherrscht, sich durch Schopenhauers Mitleidsethik, Nietzsches Willen zur Macht und zum Übermenschen, Heideggers Seinsfrage, die phänomenologischen Analysen des Bewußtseinsstromes fortsetzt und sich in dem auf der Gefühlstheorie basierenden Philosophie-System der Gegenwärtigkeit⁶⁸ vollendet hat. In der geschichtlichen Wirklichkeit entsprach dem die Psychologie der Massen, die massenmediale Manipulation, Praktiken der Moralisierung und Dämonisierung des Politischen, der Liberalismus und der Kommunismus als Verabsolutierung von Kapital oder Arbeit, der Rassismus als Verabsolutierung der biologischen Hauptdifferenz in der Menschheit und schließlich als entmaterialisierte Schrumpfform aller dieser Naturalformideologien die sog. Herrschaft der Gesetze, der aber Carl Schmitt, sel-

67 Hegel nannte das Judentum „die sich bewußte Verworfenheit“ (Werke in zwanzig Bänden, ed. Moldenhauer/Michel, Bd. 19, S. 510).

68 Hermann Schmitz, System der Philosophie, 10 Bde., Bonn 1964-80.

ber Naturalformideologie des Grund und Bodens und also des Faktorgutes des Konservativismus, einen bis heute nicht entworfenen Widerstand⁶⁹ entgegengesetzte.

⁶⁹ Feind des Bodens ist das Meer, das ihn überfluten und zum Meeresboden vernichten kann. Carl Schmitt hat eine der Clausewitzschen Landkriegstheorie einzuverleibende Seekriegstheorie gefordert.

E. Das Gesetz im System der Philosophie

Das Gesetz ist nun als System wie als Formel und außerdem auf theoriegeschichtlichen Spaziergängen dargestellt, und es hat sich als sehr kleines (aber beileibe nicht gänzlich unbedeutendes) Untersystem in jedem nur denkbaren System der Philosophie gezeigt. Im Kantischen System, also dessen nur in Gestalt der drei Kritiken ausgeführter Vorfassung, hat die Denkform des Gesetzes die zentrale, die Freiheit der menschlichen Person überhaupt erst begründende Stellung inne. Dieses war einmal, das kommt nicht wieder. In Hegels System spielt die gesetzliche Denkform eine wohlbestimmte Rolle an zwei Orten, nämlich in der Mitte der Wesenslogik und am Anfang der Naturphilosophie: 1) als Zerfallsgesetz der Dinge in der Reihe ihrer Erscheinungen, die wiederum Dinge mit eigenen Zerfallsreihen sind, also Fixierungen in den Veränderungen und damit Gesetze, und 2) als mechanische Gesetze insonderheit der Schwere, die das Wesen der irdischen wie himmlischen Körper ausmacht. Die Gesetze der Mechanik beschreiben die Bewegungen der Körper hinreichend. Hingegen in der Rechtsphilosophie selber wird das Gesetz nur als staatliches Zwangsgesetz und daher konventionell aufgefaßt, zudem auch noch das Gesetz mit einer Steigerungsform des Rechts gleichge-

setzt. Das Recht wird bei Hegel im staatlichen Zwangsgesetz seiner selbst bewußt, als Besitz selber aber gerade nicht vorausgesetzt, sondern nur erlaubt, und also verschwindet das tatsächliche Recht erst einmal aus dem Blickfeld. So behandelt Hegel im § 211 seiner „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (1821) sogar ausdrücklich das „Recht als Gesetz“, und in § 212 heißt es: „In dieser Identität des *Ansichseins* und des *Gesetzseins* hat nur das als *Recht* Verbindlichkeit, was *Gesetz* ist.“ Was hier als Verbindlichkeit des Rechts erscheint ist in Wahrheit die Unterwerfung des Rechtes und seines Subjektes unter die Zwangsgewalt des Setzers und Durchsetzers der Gesetze, also den tatsächlichen öffentlichen Machthaber. Er soll die Rechte garantieren für den, der sie bereits realiter besitzt und der dafür in Kauf nimmt, vom Gewalthaber zum nichtsouveränen Privatrechteinhaber oder Privateigentümer herabgesetzt zu werden. Dafür ist er dann ausgeschlossen aus der Gesellschaft der Souveräne, der Naturrechtssubjekte, und in die Binnenwelt einer bestimmten bürgerlichen Gesellschaft verwiesen, die insgesamt dem Machthaber sich unterwarf.

Es gibt also bei Hegel nicht nur keine Ableitung des Staates aus dem Recht, sondern auch keine wirkliche Trennung von Recht und Gesetz. Von einer endgültigen Verortung des Begriffs des Gesetzes sowohl in seiner natürlichen als auch in seiner gesellschaftlichen Bedeutung innerhalb des Systems der Philosophie kann also noch nicht die Rede sein.

Wenn in einem Grundgesetzestext steht: Jeder hat das Recht, seine Meinung in Wort und Bild frei zu äußern und zu verbreiten usw., wird nicht gesagt, daß jeder wirklich eine Meinung

schon besitzt oder zumindest die Mittel der Meinungsbildung, ebensowenig wird ihm ein wirkliches Recht der Benutzung der Verbreitungsmittel von Meinungen, den sogenannten Medien, eingeräumt. Von der Meinung, dem wirklichen Recht, wird gerade abgesehen. *Das Gesetz, das ein Recht postuliert, hat das Recht durch sein Postulat ersetzt.* Rechtspostulate sind leicht zu dogmatisieren und zu fixieren und so als Muster-Reflexionen festzuschreiben. Das verleiht ihnen eine gewisse Verwechselbarkeit mit echten Gesetzen, in denen Naturalien normiert sind. Ein echtes Gesetz ist aber keine Normnaturalie und also kein Muster, sondern eine Naturaliennorm. Die Ersetzung des Rechts durch ein gesetzliches Rechtspostulat ist als Hegelsches Gesetzsein des Rechts dessen Gleichsetzung mit seiner Fiktion: eine gesetzliche Rechtsreflexion, also eine Spiegelung und häufig auch Vorspiegelung wirklicher Rechte, die nur jenen versprochen werden müssen, die sie nicht schon besitzen. Häufig ist der Sinn solcher gesetzlichen Rechtspostulate nur der, daß den Besitzern des Rechts dessen Schutz vor den Nichtbesitzern versprochen wird.

Es kann nicht davon ausgegangen werden, daß mit dem Hegelschen System die endgültige Form des Systems der Philosophie erreicht sei. Vielmehr ist bloß die Heranbildung der Philosophie zum System beendet und die Philosophie auf die eigenen Beine gestellt worden dergestalt, daß sie nicht mehr gebraucht wurde, um den Mythos zu überwinden, und auch nicht mehr, um der offenbarten Religion als Magd zu dienen. Die Philosophie hat mit Hegels System ihre endgültige Stellung an der Spitze des absoluten Geistes gefunden, in der sie nur noch sich selbst genügen und also systematisch sein muß, um ihre Aufgabe als Hüterin des allge-

meinen Interesses zu erfüllen. Jede nachfolgende Philosophie muß diese Bürde auf sich nehmen und zugleich an der Vollendung des Werdens der abendländischen Philosophie, somit an ihrem Dasein, das sie in Hegels System gefunden hat, sich messen lassen.

Es ist nun jedoch durchaus nicht so, daß Hegels System nicht verbesserbar wäre. Aber jede Verbesserung muß sich an das erreichte System der Philosophie anschließen, zumindest ihre Abzweigung von ihm kennen und in sich selber reflektieren. Nur die Klassik gestattet den Vergleich, sie dient fürderhin als Mindestnorm, an der sich neue philosophische Versuche⁷⁰ messen lassen müssen. Alle jene Versuche, die unter das Niveau des Referenz-Klassikers fallen, können aus dem Bestand des als wirkmächtig zu betrachtenden zeitgenössischen Denkens ausgemustert und dem zeitgeistigen Grundrauschen zugewiesen werden. In der Philosophie verdienen aber alle Äußerungen, die als Diagnose nicht in Frage kommen, als Symptome Beachtung.

Hegel hat das Gesetz zwiespältig behandelt, indem er es einerseits allgemein und daher richtig bestimmte, dann aber doch

70 So schreibt z.B. ein Zürcher Philosophieprofessor über den Begriff des Gesetzes, der ja den philosophischen Begriff des Begriffes voraussetzt, folgendes: „Doch wenn man sich nicht auf das Hegelsche System verpflichtet, ist nicht leicht zu sagen, was Begriffe eigentlich sind und was es heißt, daß sie eine Geschichte haben.“ Damit hat er den lästigen Vergleich mit dem Klassiker abgetan und schreitet frohgemut zur Eigendefinition: „Die in dieser Untersuchung vertretene Überzeugung betrachtet Begriffe als *Unterscheidungsgewohnheiten* und steht so der Begriffsgeschichte nahe – wenn auch mit einem schlechten Gewissen.“ (Michael Hampe, Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs, Frankfurt am Main 2007, S. 14 f.) Hampe ignoriert nicht nur, daß nach Hegel der Unterschied zum Unterschied die Identität ist und beide noch nicht einmal Momente des Begriffs, sondern bloße Reflexionsmomente sind, er befreit sich auch noch von dem kleineren Klassiker Gottlob Frege, weil er mit Gewohnheiten inhaltliche Festgelegtheiten meint und somit keine unvollständigen Bestandteile von Aussagesätzen und erst recht keine sonstigen Leerstellen dulden will (ebd. S. 15).

das staatliche Zwangsgesetz als bewußte und verbindliche Steigerungsform des Rechts vergöttert hat. Gleichwohl bleibt seine allgemeine Bestimmung jedes Gesetzes, also seiner Denkform, gültig, nach der das Gesetz das Unveränderliche im Veränderlichen ist, das Fixierte inmitten des Variablen. Diese Definition ist so allgemein, daß sie für Gesetze der Natur wie der menschlichen Gemeinschaft gilt. Marxens Beitrag zur Gesetzestheorie ist nicht mehr philosophisch, sondern münz- und währungstheoretischer und damit einzelwissenschaftlicher Natur. Seine expliziten Ausführungen über ökonomische und gesellschaftliche Gesetze hingegen haben sich als ideologischer Ballast seines Zeitalters erwiesen.

Nachfolger eines Vollenders sein zu müssen ist tragisch. Es führt in der Regel zur Schaffenskrise. Schopenhauer, Nietzsche oder Heidegger vollzogen eine Kehre von der Philosophie zur Kunst, namentlich zur Dichtung. Als bedeutendster Hegel-Gegner und zugleich wirkmächtigster Junghegelianer setzte Karl Marx die Philosophie insgesamt unter Ideologieverdacht, erklärte sie einerseits zum unwesentlichen Überbauphänomen, aber überhöhte sie auch andererseits zum Kopf der revolutionären Klasse, des Proletariats. Marxens philosophisch-ökonomische Jugendschriften sind bloße *Anti-Philosophie*, vergeblicher Befreiungsversuch aus der demoralisierenden Vollendung der Philosophie-Entstehung im Hegelschen System. Marxens ganzer Materialismus ist nur ein völliges Mißverständnis der Idee bei Hegel. Also mußte die Philosophie insgesamt als falsches Bewußtsein, als Ideologie verteufelt werden.

Marxens Hauptwerk „Das Kapital“ ist die wirkliche, aber ihrer selbst nicht bewußte Antwort auf den Abschluß der Philosophie-

Genese in Hegels System. Es ist keine Philosophie mehr, sondern eine Sozialwissenschaft, also Einzelwissenschaft, aber eine solche, die aus der Philosophie hinausgetrieben wurde wie der Ast aus dem Stamm und der Zweig aus dem Ast, die beide nicht wissen, wie ihnen geschieht. Marx hat niemals darüber Rechenschaft abgelegt, daß der Elementarbereich seines politökonomischen Systems, die Ware, aus dem Hegelschen Begriff des abstrakten Rechts geklont wurde: anderer Name, andere Wissenschaftssprache⁷¹, gleicher Gegenstand. Hegel analysierte das Recht als Besitz, welcher Eigentum ist, Marx kopierte diese Methode und zerlegte die Ware in den Gebrauchswert, welcher Tauschwert ist. Während aber das Hegelsche System den Stamm weiter hinaufklettert, dem Recht das Unrecht entgegengesetzt, zur Moralität und Sittlichkeit *vertikal* aufsteigt, bleibt Marx auf der gleichen Stufe der Konkretion stehen, zweigt ab und entwickelt die Bewegungsformen des Begriffs der Ware *horizontal*, kann gerade noch Hegels Begriff des Vertrages gebrauchen, den er mit dem Begriff des Austauschprozesses der Waren gleichsetzt, bevor er zur Deduktion der allgemeinen Ware

71 Was in einer akademischen Disziplin an Benennungen üblich ist, muß man aber nicht gleich als Wissenschaftssprache ernst nehmen. Die Juristen nennen etwa Hegels abstraktes Recht ein Sachenrecht und verdoppeln damit nur den Namen für die Naturalie, die ja schon der Besitz selber ist, der nun noch zusätzlich als Sache tituliert wird. Überhaupt sollte inzwischen klar geworden sein, daß es nicht nur keine Rechtsprechung, sondern auch keine Rechtssätze geben kann. Aber es ist durchaus möglich, daß ein Satz ein Besitz in einem Recht ist, das mit jemandes Meinung zusammenfällt, falls Meinung in der sozialpsychologischen Wissenschaftssprache die richtige Übersetzung für Recht ist. Man muß eben nicht nur Mein und Dein, also die Besitzdifferenz, unterscheiden, sondern auch eine Meinung von einer Deining, den Unterschied zweier verschiedener Rechte bzw. Meinungen, abgrenzen können. Im „System der Sozialwissenschaften“ (in: OGS, Fn. 51) sind die wichtigsten Begriffstriaden, die einen Unterschied des Vokabulars der Wissenschaftssprachen bei identischen sozialen Gegenständen bezeichnen, die folgenden: Gut – Besitz – Bedürfnis, Wert – Eigentum – Bedeutung, Ware – Recht – Meinung, Arbeit – Handlung – Verhalten, Geld (allgemeine Ware) – Öffentliches Recht – Idee (Öffentliche Meinung), Warenaustausch – Vertrag (Rechteverkehr) – Kommunikation (Meinungsaustausch), Kapital – Demokratie – Ideologie, Mehrwert – Machtzuwachs – Sinn.

(des Geldes) und dann des Kapitals waagrecht fortschreitet, aber eben nicht mehr aufsteigt, keine Analogie erzeugt und keine höhere Logik als die des abstrakten Rechtsbegriffes gewinnt. Marx produziert halt den grandiosen Grundriß und das unvollendete Fragment einer einzelnen exemplarischen Sozialwissenschaft, aber eben keine Philosophie und schon gar kein System derselben, das an Hegel irgendwie heranreichen würde.

Die Wissenschaften umfassen das schaftliche Wissen, nicht das wahre, obgleich das unwahre Wissen häufig das richtige ist: Resultat von Einzelwissenschaften eben. Philosophie ist jenes Wissen, das auf das Ganze geht. Philosophie fragt nach Gott und der Welt. Philosophie heißt Liebe zur Weisheit. Weisheit ist mehr als irgendein Wissen. Weisheit ist wahres Wissen. Wahres Wissen ist ein Wissen des Ganzen. Es vermeidet das zu viele und zu einseitige Wissen, dem das Ganze aus dem Blick und die Wahrheit unter die Räder gerät. Die Philosophie ist die Mutter der Wissenschaften. Sie verantwortet den Wahrheitsschaden, den das Wuchern der Wissenschaften angerichtet hat. Deshalb ist es ihre gegenwärtige Hauptaufgabe, den Ganzheitsmangel der Wissenschaften, die allein nach der Welt und nicht mehr nach Gott fragen, zu beseitigen, indem sie die Frage nach dem Ganzen, also nach Gott und der Welt, neu stellt und neu beantwortet. Dieses Treiben der Philosophie möge dann *Metaphysik* heißen. Aber so, wie das in seinem Werden vollendete System der Philosophie die weltanschauliche *Anti-Philosophie* auf den Plan gerufen hatte, so wird eine radikal erneuerte Metaphysik die Entstehung einer *philosophischen Antimetaphysik* provozieren, die das Recht der Frage nach Gott und der Welt bestreiten und schon gar von der Antwort nichts wissen wollen.

Dies wird eine neue *Erkenntnistheorie* sein, die dafürhält, daß der Mensch nur jenes wahrhaft wissen könne, das er selber vollbracht habe, unter anderem auch seine ganze Geschichte. Dieses Prinzip des *verum = factum* wird sich von einer dann wieder *neuen Metaphysik*, der alles Endliche nur ein Zeichen des Unendlichen ist, in Frage gestellt sehen. Dieser *Zeichenphilosophie* ist alles Vergängliche nur ein Gleichnis, alles Ereignis nur ein Unzulängliches, sie hat das Unbeschreibliche getan und das Zeichen gesetzt. Mit dieser ganzen denkerischen Symbolik räumt endlich die Geschichte und ihr Selbstbewußtsein, die *Geschichtsphilosophie*, auf und erkennt als wahren Inbegriff alles metaphysischen, epistemologischen und semiotischen Treibens die *Weltgeschichtsformel*, in der Gott die Welt und die Welt sich und den Gott zusammenfaßt. Und es wird sich für diese zeichenfeindliche, gewissermaßen antisemiotische Philosophie der Geschichte zeigen, daß Gott weder allwollend noch allgewaltig noch allmächtig ist, sondern nur vollkommen gerecht. Gott wird kein Gesetzgeber mehr sein. Der Teufel selber gilt dann als Gesetzgeber. Aber der arme Teufel ist nicht der Schlimmste, sondern jener Diabolus, der das Gesetz mit dem Recht durcheinander wirft. Der Gott dieser letzten Philosophie ist das Recht und das Rechtssubjekt und die Rechtsgemeinschaft und die Gesellschaft aller Rechtsgemeinschaften und deren aller Geschichte in Raum und Zeit und deren aller Nichtgeschichte vor dem Raum und vor der Zeit, die das Vorher und das Nachher, das Endliche und das Unendliche noch nicht kannte.

In der Tat kann man Gott, Welt und Mensch oder Naturprozeß, Menschwerdung und Menschengeschichte in der Weltge-

schichtformel⁷² dadurch resümieren, daß im Begriffskorpus X,Y die Einheit aller Naturalformen X mit allen Verkehrsformen Y erfaßt wird, denn Natural- wie Verkehrsformen umfassen ja nicht nur alle Resultate aller Prozesse, sondern auch diese Prozesse selber. Insofern sind Naturalienbildungsvorgänge, also Natur- und Arbeitsprozesse, als ganze wie auch ihre Resultate isoliert normierbar. Damit ist dem Begriff des Gesetzes eine systematische Verortung gegeben. Die Naturalie X kann als =X das Muster überhaupt oder die Gleichnaturalie schlechthin sein, ebenso aber als =(X) das Gesetz im allgemeinen oder das Naturalgleich. Das Muster ist eine Naturalie, die fixiert daherkommt, das Gesetz eine Fixierung, die irgendeine oder jede Naturalie normiert. Daraus erhellt, daß das Gesetz sowohl gänzlich allgemein als auch völlig einzeln sein kann, somit die Allgemeinheit seiner Geltung bzw. Durchsetzung keine notwendige Bestimmung des Gesetzes ausmacht, wie es so mancher Autor behauptet.

Obgleich wir zu Beginn dieser Abhandlung eine minimale Metaphysik der Negationen konstruiert haben, um die zur begriffsschriftlichen (formalisierten) Darstellung der Gesetzestheorie benötigten Operatoren Nicht, Gleich und Selb zu gewinnen, wäre es für den Entwurf eines neuen Systems der Philosophie vorzuziehen, die Metaphysik nicht an den Anfang, sondern an das Ende des Systems zu plazieren und mit der Geschichtsphilosophie zu beginnen, die eine Heilsgeschichte einschließt und Leibniz' allgerechten Gott voraussetzt, anstatt ihn zu entwickeln. Entwicklung ist Abbau

72 Die vollständige Formel, von der hier nur das X im inneren Begriffskern X,Y interessiert, lautet: $\pm (^{SMR}_{pq}(X,Y)_r)^{\pm(\alpha\beta\gamma)}(s,t)$. Zur weiteren Erläuterung siehe die „Gebrauchsanleitung zur Weltgeschichtsformel“, in: OGS, Fn.51.

von Komplexität und Aufbau von Kompliziertheit, Rückwicklung dagegen bringt Abbau von Kompliziertheit und Wiederaufbau von Komplexität. Unsere Zeit in einen einzigen Gedanken gefaßt könnte heißen: Die Welt ohne Gott leidet an zu viel Kompliziertheit und an einem Mangel an Komplexität.

Die Weltgeschichtsformel wird weniger kompliziert, wenn man ihre Abhängigkeit von Raum und Zeit streicht. Dadurch wird sie zur Formel Gottes vor der Erschaffung der Welt. Aber noch immer ist Gott in ihr als vollkommen gerecht dargestellt, weil sein Begriffskorpus ausschließlich in der Form des Rechts besteht: als Besitzer, welcher Eigentümer (B,E) und als Naturalie, welche Soziale (X,Y) ist. Eine andere Möglichkeit des Abbaus von Kompliziertheit wäre es, Raum und Zeit in ein unter gewissen Gesichtspunkten homogenisierbares Intervall einzusperren, also zu normieren, um aus der geschichtlichen in eine soziologische Betrachtung zu kommen. Es geschähe aber um den Preis einer Externalisierung der Raum- und Zeitumbrüche, also einer ausgelagerten Kompliziertheit.

Im Newton-Universum sind der Raum und die Zeit absolut, im Leibniz-Universum sind beide relational, nur gegeneinander bestimmt als das Sein und das Nichts der Natur. Der Gott Newtons hat das Uhrwerk der Welt aufgezogen, damit der Raum seine absolute Erstreckung und die Zeit ihren absoluten Ablauf nehme. Dieser Gott greift notfalls durch Wunder ein, wenn die Uhr einmal vor- oder nachgeht oder gar der Raum sich krümmt. Ein allmächtiger Gott kann dann auf alles zugreifen und gibt der Natur die Gesetze, denen er selbst aber nicht unterworfen ist. Die

massenmediale Verdiesseitigung des allmächtigen gesetzgebenden Gottes des Newton-Universums ist die Romanfigur des englischen Geheimagenten James Bond mit seiner Lizenz zum Töten. Unvereinbar entgegengesetzt ist dieser ganzen Denkungsart der allgerechte Gott des Leibniz-Universums, der selber stets in der Form des Rechts existiert und seine Geschöpfe in allen Irrungen und Wirrungen der Weltgeschichte dazu bringt (aber beileibe nicht mit göttlichen Zwangsgesetzen), die Rechtsform anzunehmen und die Gerechtigkeit auch in der Weltlichkeit zu verwirklichen.

Der *Gesetzesgott* ist absolut, schwer, dunkel und allmächtig. Der Gesetzesgott ist ein eifernder Gott, der will, daß seine Norm die höchste Norm sei, die jedermann *beschneidet* und alle anderen Normen entweder übernormt oder bricht. Das Gottesgesetz bricht Menschengesetze und beugt alle Rechte der Menschen wie ihre Rechtssubjektivitäten, die Personen. Der *Rechtsgott* ist relational, leicht, licht und allgerecht. Der Rechtsgott ist ein verbindlicher Gott, der wünscht, daß die Menschen sich mit ihm und ihrer Welt verbinden und vergemeinschaften. Das Gottesrecht ordnet alle Rechte der Natur und der Völker und stützt die Personen.

Den Anfang des Systems der Philosophie mit der Weltgeschichtsformel zu machen hat die Leichtigkeit des Abstiegs vom Komplexen zu dem Einfachen, daraus es besteht, für sich. Denn es ist ja nicht so, daß uns eine elementarische Betrachtung leichter fällt als eine komplexe, vielmehr ist es umgekehrt. Vom Komplexen zum Einfachen kommt man ganz einfach, nämlich durch eine Folge von Abstrichen an der Komplexität. Die Totalität ist leichter zu fassen als die Einseitigkeit, auf die man sich aber einlassen muß,

und zwar auf jede. Diese Einseitigkeiten sind nur auf dem Wege schmerzhafter Abstraktionen zu erreichen. Das künftige System der Philosophie mit der höchsten Komplexität zu beginnen wäre die denkbar radikalste Revolution gegen Hegels System, und mit dieser Feststellung wollen wir dieses Vorhaben vorläufig auf sich beruhen lassen und den traditionellen Weg, der mit der Metaphysik beginnt und den wir mit der anfangs skizzierten nomologischen Spezialmetaphysik bereits beschrittenen haben, fortsetzen.

Die nomologische Minimalmetaphysik hatte als Operation allein die Negation und als kategoriale Resultate nur das Nicht, das Gleich und das Selbst zugelassen. Zeichentechnisch begnügte sich diese Metaphysik mit dem eindimensionalen Grundzeichen des horizontalen Striches, der sich die zweite Dimension nur durch Parallelisierung seiner zu sich erschloß. Es ist aber auch möglich, dem eindimensionalen Grundzeichen eine Eigendrehung in die zweite Dimension zuzugestehen; so entsteht eine senkrechte Variante des Zeichens Nicht, das es selbst als sein Anderes bedeutet. Es darf nicht verwechselt werden mit Hegels reflexionslogischer Entgegensetzung des Negativen und Positiven. Es ist bloß das andere Nicht, ein Bild des ersten Nicht in der zweiten Dimension. Folglich hatten wir in der anfangs verwendeten Minimalmetaphysik zwei Zeichen, ein sichtbares und ein unsichtbares, also das Minuszeichen und die erste Dimension. Jetzt aber verfügen wir über vier Zeichen: die waagerechte und die senkrechte Variante des Minuszeichens und die beiden Erstreckungen. Damit erhält man eine etwas aufwendigere Metaphysik, mit der sich deutlich mehr anfangen läßt als mit der bisher verwendeten, z.B. kann die Position (symbolisiert durch das Pluszeichen) als Vereinigung des Nicht mit seinem Bild

in der zweiten Dimension konstruiert und angeschaut werden. Die Position ist nicht mehr bloß das Gegenteil der Negation, sondern die Verschmelzung der Negation und ihres Anderen und damit die wirkliche Vereinigung der zwei Eindimensionalitäten zur Fläche als wirkender Zweidimensionalität.

Das alles mag soweit trivial erscheinen, ist deswegen aber nicht überflüssig, wenn es darum geht, eine neue Metaphysik zu beschreiben und zur Anschauung zu bringen. Immerhin ist es ihre Aufgabe, die *creatio ex nihilo* aus einem wirklichen Glauben in ein mögliches Wissen zu übersetzen. Die Notwendigkeit, den philosophischen Gedanken nicht nur verbal und textlich darzustellen, sondern darüber hinaus in einer eigens zu konstruierenden Begriffsschrift zu formalisieren, wird mehrheitlich bestritten. Kein geringerer als Hegel ist Wortführer der Mehrheitsfraktion, Leibniz der berühmteste Propagandist der begriffsschriftlichen Formalisierung des Denkens. Die Formel ist immer die Endform des Inhalts. Mit der Formel als der Verschmelzung von Schrift und Bild beginnt die Industrialisierung, die von der Formalisierung des begreifenden Denkens ihren Ausgang nimmt. Die Formel ist Denkersatzmittel in der geistigen Herstellung der Gedanken wie die Maschine Arbeitersatzmittel in der materiellen Produktion der dinglichen Güter. Gäbe es ein staatliches Zwangsgesetz, das die Publikation philosophischer Argumentationen nur unter der Auflage gestattete, daß neben der Textfassung eine inhaltsidentische Formelspur mitzulaufen habe wie im Tonfilm neben der Bildspur eine Tonspur, würde der Umfang der Publikationen stark schrumpfen, weil Argumentationsschwächen unvermittelt zur Anschauung kämen. In den Naturwissenschaften ist

der Widerstand gegen die Formalisierung ihrer Theorien erloschen, in den Geisteswissenschaften existieren noch Nester des Widerstandes mit der Philosophie als relativer Hochburg.

Die Metaphysik der zwei sichtbaren Grundzeichen läßt sich leicht auf jener des einen Grundzeichens errichten. Vom Nicht oder der Negation geht jetzt nicht nur der eine Strang zur Gleichheit und zur Selbheit $- = \equiv$ aus, sondern ein zweiter zum Bild oder Gegennicht und von da aus zur zweidimensionalen Vereinigung des Nichts mit seinem Bilde, also zur Positivität $- | +$. Vom Zeichen des Bildes aber führt ein Argumentationsstrang wieder zum Bild und von da noch einmal zum Bild oder Gegennicht $| | |$, denn das Bild eines Bildes ist wieder ein Bild und so fort. Ein Abbild soll vom Bild sich nicht unterscheiden. Ein Abbild verhält sich nicht wie ein Abzweig, es bleibt in der ersten Dimension und eröffnet keine zweite. Der Abzweig öffnet die Fläche, das Abbild nicht.

Wir erhalten vorläufig zwei neue metaphysische Schemata:

1) Das Zeichen des Gleich, der Negation der Negation, vereinigt mit dem des Bildes, des Anderen des Nicht, ist das Ungleich, ein mit dem Bild der Negation vereinigt Gleich $= | \neq$; 2) das Zeichen des ewig gleichen Bildes der Negation, dessen Vereinigungen mit dem Nicht, dem Gleich und dem Selb; diese ergeben die Position oder das *Unnicht*, das *Ungleich* und das *Unselb*. Letzteres ist die Nichtidentität aus dem Gedankengang $\equiv | \neq$. Die Verneinungen⁷³

⁷³ Negationen werden häufig als unzerlegbare Urzeichen betrachtet, als etwas, das sich „unmittelbar vor das unmittelbare Verstehen von etwas stellt“ und folglich selbst „nur unmittelbar“ verstanden werden könne (Josef Simon, Philosophie des Zeichens, Berlin 1989, S. 85).

haben sich also unterschieden in die repetitiven *Nicht-Verneinungen* und die reflexiven (Bild- oder) *Un-Verneinungen*. Also steht der einfachen Negation (dem Nicht) einerseits das Nicht-Nicht, d.h. das Gleich, und andererseits die Position, das mit seinem Bild vereinigte Nicht, das Un-Nicht, gegenüber. Entsprechend treibt das Gleich das Nicht-Gleich oder Selb und das Un-Gleich aus sich hervor. Das Gesamtschema der Negationen und ihrer Verneinungsarten stellt sich somit wie folgt dar:

–		+
=		≠
≡		≢

Dieses Schema fassen wir als den vorläufigen metaphysischen Grundoperator, der geeignet erscheint, einen Weg der Schöpfung von Welt aus dem Nichts aus der bloßen Zumutung zumindest in die Denkbarkeit zu überführen. Denkt man sich das Chaos vor der Erschaffung der Welt als ein solches, das aus lauter Rissen im Sein, aus ordnungslosen Nichtsen, aus dem Schrecken der emanzipierten Negationen besteht, die durch die Ewigkeit vor dem Raum und der Zeit nomadisieren, ohne auch nur eine einzige Ordnungsstruktur gebildet zu haben, dann wäre die vorgeschlagene Ordnung eine denkbare Struktur aus Nichtsen, die damit selbsthaft würden. Aus Rissen wären Strukturen, aus Nomaden wären Monaden geworden. Als *Monaden* (–) seien ganz allgemein die verschiedenen Möglichkeiten der Aufgehobenheit () von bloßer Negativität – verstanden, diese aber als der Inbegriff aller naturalförmig Seienden, solange diese noch metaphysische Gebilde sind und nicht objektiver Geist.

Auch die für den Begriff des Gesetzes unentbehrliche Operation des Gleich behält einerseits ihren Platz zwischen Nicht und Selb und kann in den Begriffen des Musters, des Gesetzes und des Entsetzes verwendet werden, die andererseits aber innerhalb des Schemas erweiterte Ausdrucksmöglichkeiten vorfinden. Also ist jetzt ein *Musterbild* = | und ein *Bildmuster* |= sowie auch ein *Bildgesetz* = (|) möglich. Auch kann jetzt der allgemeine Gesetzesbegriff im Sinne Hegels, die Unveränderlichkeit in der Veränderlichkeit oder die Gleichheit in der Ungleichheit, als = (≠) dargestellt werden. Die Weise des Aufbaus des Seienden in der Form der Monade wäre so zu denken, daß die Monade als Nichtiger der Nichtse, die frei im Chaos herumnomadisieren, fungiert. Die Nomaden werden in Monaden eingefangen, die herumstreunenden Nichtse in seßhafte Parzellenbewohner verwandelt. Keim einer Monade kann jedes Nichts werden, denn durch die Existenz der Monade trägt jeder Nomade einen Hof von durch andere Nichtse besetzbaren Leerstellen mit sich herum. Und eine Monade bindet achtzehn Nichtse, von denen sie sich jedes zum Bild oder Gegen-Nichts drehen kann.

Die Monade (—) ist die Aufgehobenheit des Nicht, sie erbaut als der Nichtiger des Nicht die Welt, weil sie jede freie Negation zum Fragment ihrer selbst macht und damit den Drang zu ihrer Vervollkommnung als Monade hervorruft. Eine unvollständige Monade kann sich komplettieren, indem sie freie Nichtse aufsaugt und in sich einbaut. Aber auch mehrere Monadenfragmente können sich vervollständigen, indem sie Nichtse, Gleiche, Selbe, Bilder (Gegennichtse), Positivitäten (Unnichtigse), Ungleiche und Unselbe (Nichtidentitäten) gemeinsam nutzen und also Operatoren verge-

meinschaften. Auf diese Weise sind Monadenkomplexe beliebiger Struktur herstellbar und die Welt kann erbaut werden, ohne daß wir behaupten müssen, die Welt sei wirklich so gebaut und hätte im Jenseits von Raum und Zeit diese metaphysische Struktur. Die loseste Vergemeinschaftung von Monaden wäre es, wenn sie nur ein Nichts oder ein Gegennichts gemeinsam hätten. So aber mag einem die platte Realität mitunter erscheinen.

Nietzsche war der Kunder des Zeitalters des *Nihilismus* gewesen. Geht man davon aus, daß dieses Zeitalter gegenwärtig noch andauere, so müßte auch ein angemessenes Weltbild von der Dominanz der reinen Negation bestimmt sein. Dies scheint mir in der Tat so zu sein. Denn die reine Negationslogik bietet die Operatoren, mittels deren die ungenichteten Nichtse des Nihilismus in weltfahige Struktur verwandelbar sind. Zudem sind die Operatoren selber schon all die Formen, die uns aus dem gesellschaftlichen Verkehr und seinen Bildern und Reflexionen vertraut sind. Obgleich man nun nicht behaupten kann, die reinen Nichtse und ihre Nichtungen geisterten tatsächlich im Jenseits herum, so kann man doch mit Gewißheit sagen, daß sie so kräftig auf das Diesseits einwirken, wie man es sich von einer ewigen Jenseitsmacht immer wieder vorgestellt hat. Deswegen auch sind die Operatoren der reinen Negationen durchaus Monaden, die in sprichwörtlicher Weise weder Fenster haben oder sonstige Mittel der Kommunikation benötigen, weil sie alle Gebilde bis hin zur Vollkommenheit aus sich selber erbauen können. Und im platten Alltag der Marktgesellschaften sind Negation und Position, Gleichheit und Ungleichheit, Identität und Nichtidentität allgegenwärtig. Die Nichtidentität aller Realien und Naturalien ist so-

gar die Bedingung jeglichen gesellschaftlichen Verkehrs, der immer die Gleichheiten von gesellschaftlichen Bedeutungsgrößen und die Gleichgültigkeiten nichtidentischer Naturalien einschließt.

Geist und Welt – das Vollkommene und das Unvollkommene – können als Vergemeinschaftung von je achtzehn Nichtsen in dieser Grundmonade und als Vergemeinschaftungen von Grundmonaden über einzelne oder mehrere Operatoren gedacht werden. So sind Ketten, Gewebe, Wände und Räume aus Grundmonaden leicht bildbar. Die Monade tilgt die Nomaden, sie nichtet die Nichtse. Die Naturalform Gottes, der Geist, ist die vollendete Nichtung aller Nichtse in der Allmonade. Gott selber ist aber nicht nur seine Naturalform, nicht allein Geist, sondern auch Verkehrsform, weil er Person sein muß, um den Menschen persönlich kommen zu können und ihnen mit seiner Allgerechtigkeit gegen die Anbeter der Allmächtigkeit, gegen die Naturalien- und Gesetzesgläubigen beizustehen.

Daß die ganze Metaphysik Blödsinn oder doch nicht beweisbar und sowieso zu nichts nutze sei, ist der übliche Reflex der Denkgeschichte selber. Man wendet sich dann lieber der Erkenntnis zu, die ja mit einem Akt der konsumtiven Produktion, mit dem Essen vom Baume der Erkenntnis beginnt und auch erfreulicherweise damit weitergeht, daß Adam sein Weib Eva „erkannte“ (Gen 4,1), sie von dieser Erkenntnis schwanger ward und den Kain gebar. So erkennt der Mensch, zu Zeugung, Erzeugung und Herstellung bestimmt zu sein und gewinnt die wohlbegründete Überzeugung, nur jenes vollständig erkannt zu haben, das er selber erzeugt und hergestellt hat. Daraus schließt der Mensch, daß

die wahre Philosophie es allein mit der handfest begründeten produktiven Weltveränderung, mit Erkenntnis der Welt, zu tun hat und folglich die Philosophie allein Erkenntnistheorie als Logik des Menschenwerkes zu sein habe. Aber im Hintergrund folgt wie ein Schatten die dunkle Ahnung, daß dies fröhlich-produktive Treiben kein wahres Wissen, sondern bloß ein Kennen, Erkennen und Können ist und insgesamt eine Sünde sein könnte. Der gängige Mythos aber überliefert, daß es ein entschiedener Gesetzesbruch gegenüber einem gesetzgebenden Gotte war. Vielleicht darf man hier die These wagen, daß Erkenntnis, Zeugung und Erzeugung, kurz: alles schaffende Tun und Treiben, mit der Mißachtung eines Gesetzes beginnt.

Der Anfang der Erkenntnis ist mühevoll und schmerzhaft, ist Arbeit. Adam muß den Acker im Schweiß seines Angesichts bebauen und Eva ihre Kinder unter Schmerzen gebären. Aber immer geht auch eine immaterielle, eine bloß theoretische Erkenntnis aller praktischen voraus. Alle Phasen des materiellen Erkenntnis- und Herstellungsprozesses haben einen mehr oder weniger ausgeprägten theoretischen Vorläufer, einen Plan. Den Plan und seine Ausführung durchzieht ein einheitliches Motiv: die Sache.

Das Bewußtsein der Gegenwart ist ökonomistisch geprägt. Man könnte das System der Philosophie in der Entwicklungsphase der Erkenntnistheorie auch als soziologische Aktionstheorie oder als juristische Betrachtung der Realakte von Menschen als Besitzern traktieren. Aber der leichteren Eingängigkeit der Erkenntnistheorie dient es, sie in den vertrauteren Termini einer Logik der *Arbeitsprozesse* abzuhandeln, obgleich das ei-

ne menschliche Tun ebensogut als Handlungstheorie politisch oder als Verhaltenslehre psychologisch zu beschreiben wäre. Allerdings ist es keine Erkenntnistheorie, die Geschichte der Arbeitsprozesse als tatsächliche Entwicklung von Landwirtschaft, Handwerk, Manufaktur, Industrie, Technologie, Wissenschaft, Geistesleben und Bildung zu erzählen. Das wäre keine philosophische Disziplin, sondern eben Technikgeschichte, die in die vielen Branchengeschichten und sogar Firmengeschichten zerfällt. Materielle Arbeit ist materielles Erkennen der Welt, geistige Arbeit ihr geistiges Erkennen. Erkenntnistheorie aber sind beide nicht. Nur die immergleiche Logik aller Arbeitsprozesse ist Erkenntnistheorie oder Epistemologie und daher philosophische Disziplin, nicht aber ihre ständig sich wandelnden Erscheinungen in der materiellen, geistigen und pädagogischen Realität.

Der Wandel der Erscheinungen unterliegt dem Gesetz der Erscheinungen aller Dinge, zu denen auch die technisch generierten gehören. Die Entwicklung jener Dinge, die menschliche Machwerke sind, ist vermittelt durch ihre Normierungen: Güter müssen bestimmte Normen erfüllen und privat emittierten oder staatlich aufgezwungenen Gesetzen gehorchen und Dinge von bestimmten, veränderbaren wie festlegbaren Eigenschaften sein, um als Güter bestimmter Art zu gelten, die in Verkehr gebracht werden dürfen. Da jede normierte Naturalie wieder als bloße Naturalie bestimmter Qualitäten, Quantitäten und Maße genommen werden kann, verschwinden alte Normen der Dinge in ihrer technischen Evolution und treten als neue, noch unnormierte Dinge wieder in die Erscheinung. Der *Produktzyklus* frißt Produktnormen und gebiert sie wieder, und zwar nicht nur als einen neuen Güterstandard,

sondern auch als neue Arten von Gütern derselben Gut-Gattung. Diese neuen Arten von Gütern beginnen alle wieder innerhalb des Produktzyklus, insonderheit nach jedem seiner Knotenpunkte, einen eigenen *Normierungszyklus*.

Handhabungen, Geschicklichkeiten, Prozesse und Produkte werden auch summarisch als Techniken bezeichnet. Die Erkenntnistheorie ist als allgemeine Logik aller Techniken die wirkliche Technologie, sie ist *Generaltechnik*, aber eben keine aufgesetzte Technik-Philosophie oder Technik-Ethik. Die Technik schlägt nur soweit in das philosophische Fach, als sie nicht bloßes Mittel, sondern freies Mittel ist, also die Tendenz hat, sich selber zum Zweck zu setzen. Technik ist naturalisierte Geschichte und humanisierte Natur und damit Evolutionslogik der Naturalformen und Naturalnormen, letztere als verschränkte Zyklen der Normierung und Denormierung von Naturalien verschiedener Arten einer bestimmten Gattung. Die Norm eines Dinges wird plötzlich nicht mehr als eine Festlegung, die veränderlich bleibt, gesehen, sondern geht in seine Eigenschaften ein, die das Ding selber bestimmen. Damit hat die Norm ein neues Ding geschaffen.

Anfang und erster Beweger der zweiten Natur des Menschen ist die *Arbeit*. Die Arbeit ist die einfachste Naturalie der zweiten Natur, ihre Substanz. Alle Naturzustände und alle nur möglichen Änderungsvorgänge der Naturzustände sind die Naturalien der ersten Natur des Menschen. Die Naturalien beider Naturen des Menschen zusammen genommen machen seine Naturalformen aus, die immer erste und zweite Natur zugleich sind. Ist also Arbeit die Substanz der zweiten Natur des Menschen, so der Arbeitstausch

deren Reflexion und Verkehrsform, die aber nicht mehr in die Erkenntnistheorie gehören, sondern in die Sozialwissenschaften. Die Verkehrsformen als Raum-Zeit-Soziologie abgehandelt werden zum Gegenstand der Geschichtsphilosophie.

Arbeit als Grundstoff der zweiten Natur entsteht aus Vorgängen der ersten Natur und transzendiert sie. Mit Novalis kann man alle Transzendierung einer Natur als Krankheit betrachten, also etwa die Pflanzen als die Krankheit der Steine und die Tiere als die Krankheit der Pflanzen. Dann wäre Laborierung die Krankheit der ersten Menschennatur. Trocken gesagt entsteht die Arbeit der Menschen aus ihrer Instinkthemmung.

Die menschlichen Erkenntnisprozesse entfalten sich auf neun arbeitsprozeßlogischen Systemstufen (Ismen). Im Naturalismus (1) vollzieht sich die laboristische Revolution; Arbeit entsteht als Nicht-Natur aus der Natur durch eine Instinkthemmung, welche die Umkehrung des instinktiven Reiz-Reaktions-Prozesses in einen Aktions-Reiz-Prozeß, also in Arbeit, ermöglicht. Epistemologischer Aktionismus (2) liegt vor, solange die lebendige menschliche Arbeit führendes Moment im Arbeitsprozeß bleibt. Der einfache materielle Arbeitsprozeß besteht aus Arbeit, Arbeitsmittel, Arbeitsgegenstand und Arbeitsprodukt (Gut). Im Mechanismus (3) wird das Arbeitsmittel führendes Moment des Arbeitsprozesses und damit des Vorganges menschlicher Erkenntnis. Im Chemismus (4) geht die Initiative der technischen Entwicklung auf die Arbeitsgegenstände, im Finalismus (5) auf die Arbeitsprodukte und im Biologismus (6) auf die Prozesse insgesamt über, die selbstbezüglich werden und sich selber, ihr

Fortbestehen als Vorgang, zum Resultat haben. Der Infinitismus (7) thematisiert die unendlichen oder ewigen, also die geistigen Arbeitsprozesse und der Pädagogismus (8) die arbeitskraftproduzierenden Arbeitsprozesse, welche die potentielle Unsterblichkeit des Menschen in der zweiten Natur durch kulturelle Fortpflanzung erzeugen. Im Bellizismus (9) endlich macht sich die Sterblichkeit des Menschen, die finale Kränkung des liberalistisch überhöhten Individuums geltend. Sie führt zur Aufopferung der einzelnen, zur Kampfkraft überhöhten Arbeitskraft zugunsten einer allgemeinen Kraft, denn in letzter Instanz kommt es nicht auf die Maximierung der Einzelarbeitskraft an, sondern auf die Optimierung der Arbeits- und Kampfkraft des souveränen Volkes.

Naturalismus (1) ist zunächst die Auffassung der Natur als einer Menge von Vorgängen, in denen ein Zustand sich in einen anderen Zustand verwandelt. Die Menge aller Vorgänge in der Natur enthält die Teilmenge jener Vorgänge, die als Instinktreaktionen tierischer Organismen bekannt sind und dem Reiz-Reaktions-Schema folgen. Wird die Instinktreaktion soweit irritiert, daß sie als gehemmt erscheint und sich nicht äußern kann, baut sich im animalischen Organismus aus der Reaktionshemmung ein Negativ-Instinkt auf, der sich als Aktionspotential herausstellen wird, sobald sich eine andere als im Reiz-Reaktions-Schema vorgesehene Entladungsmöglichkeit bietet und als Aktions-Reiz-Schema, dessen Schematismus aber in besonderer Weise geschwächt ist, erscheint. Voraus geht dem nicht nur der Aufbau eines mehr oder weniger willkürlich entladbaren Reaktionspotentials zwecks Herstellung eines nichtirritierenden neuen Naturzustandes, sondern zuvor die Imagination möglicher Entladungen des aus ge-

hemmter Instinktreaktion aufgestauten Aktionspotentials. Das kann zu einer regelrechten Wunschproduktion, zu einer Serie imaginierter Entladungsvarianten, führen.

Vorstellungen (Imaginationen) führen aber nur dann zu Taten, wenn die konkrete Vorstellungsgröße einen bestimmten Schwellenwert überschreitet. Geschieht dies, dann hat das den Entschluß zur Verausgabung des Aktionspotentials nach der Bestimmtheit eines der produzierten Wünsche und damit die tatsächliche Verausgabung zur Folge. Ist die Entladung des durch Instinkthemmung entstandenen Aktionspotentials nach einem bestimmten produzierten Wunsch zum wiederholten Male gelungen, so kann der realisierte Wunsch, der als bestimmter Naturzustand wahrgenommen wird, dann, wenn er in der ersten Natur spontan eintritt, zum Auslöser einer ebenso qualifizierten sekundären Instinktreaktion und also eines bedingten oder erlernten Reflexes werden, der irritabel ist und zur bestimmt-sekundären Instinkthemmung und daher auch zur Reflexhemmung führt und ein jetzt qualifiziertes Aktionspotential aufbaut. Dieser Kreislauf ist beliebig wiederholbar, bis eine Welt von Wunschproduktionen zu einer Welt von Qualifikationen und damit willentlichen Entladungsarten des ehemaligen Reaktions- und jetzigen Aktionspotentials geführt hat. Das Resultat ist die *Arbeitskraft* und das tendenziell menschliche Tier: die Menschwerdung des Affen durch Arbeit.

Sind aus den diversen Naturzuständen bestimmte Dinge und damit gegenständliche *Güter* isoliert, hat sich auch die verschobene (primäre und sekundäre) Instinktreaktion in *konkrete Arbeit* ver-

wandelt und ist der *Arbeitsprozeß* entstanden, der von der Aktion zu ihrem dinglichen Resultat führt. Ist die Arbeit aus Natur und die Arbeitskraft aus Naturkraft entstanden und der erkenntnistheoretische Naturalismus vollzogen, ist noch die Einbettung von Arbeit in Natur zu betrachten.

Naturprozesse sind von dem Standpunkte des arbeitenden Menschen aus in *arbeitsernötigende Naturprozesse* und in die *arbeitsvermindernden Naturprozesse* zu unterscheiden. Beide Arten sind an allen menschlichen Arbeitsvorgängen beteiligt. Sämtliche Arbeitsprozesse sind in Naturprozesse eingebettet, die die Arbeit ernötigen, unterstützen (vermindern) oder unberührt lassen. So werden alle Arbeitsprozesse den Naturvorgängen abgerungen und das hört auch für den ausgebildeten *homo faber* nicht auf. In dessen Arbeitsleben, besonders wenn es ein schöpferisches ist, wiederholen sich Instinkt- und Reflexhemmungen auf der Stufe der *Arbeitshemmungen*, die neue Arbeitsarten erzeugen.

Aktionismus (2) ist die Stufenlogik der Erkenntnistheorie nach der Herausbildung der Arbeit aus Natur, in der wir es nur mit epistemischem Naturalismus zu tun hatten, in welchem mit dem Primat der Vorstellung vor der Ausführung zugleich der logische Idealismus entstand. Aktionismus ist der Arbeitsprozeß mit der lebendigen Arbeit als bestimmendem Moment. Die Momente des Arbeitsprozesses sind die *Arbeit*, das *Arbeitsmittel*, der *Arbeitsgegenstand* und das *Arbeitsprodukt*. Die Gesamtheit von Arbeitsmitteln und Arbeitsgegenständen (die man noch weiter in Roh-, Hilfs- und Betriebsstoffe als Haupt-, Neben- und Nichtbestandteile des Produkts unterteilen kann) sind die

Produktionsmittel. Der Prozeß ist zur Gänze erloschen, sobald das Produkt vollendet.

Die Zusammenwirken mehrerer *Arbeiter* unter einheitlichem Kommando zu einem Zwecke ist die *Kooperation*. Sie ermöglicht die *Arbeitsteilung*, in welcher technisch zu unterscheiden sind Züge und Bündel von *Teilprozessen* (organische und heterogene Arbeitsteilung). Nur die technische Unterscheidung der Arbeitsteilung gehört in die Erkenntnistheorie, die soziologische Differenz der gesellschaftlichen Arbeitsteilung von der betrieblichen gehört nicht mehr dazu. Der Arbeitsteilung gegenüber steht die Produktteilung, die nicht unter den Aktionismus fällt, sondern unter Finalismus.

Die Entwicklung der Arbeitsteilung verursachte die Vervielfachung und Vereinfachung der Arbeitsmittel (Werkzeuge) und führte zur Erfindung der Werkzeugmaschine, die den historisch-systematischen Übergang zur Etappe des Mechanismus markierte.

Mechanismus (3) in der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis heißt, daß die wesentlichen Anstöße nicht mehr von der lebendigen Arbeit ausgehen, sondern von ihrem Mittel. In der *Werkzeugmaschine* hat sich ein Satz zusammengehörender Arbeitsmittel, verbunden durch Antriebs-, Übertragungs- und Bewegungsapparate, zum Arbeitersatzmittel aufgeschwungen. Die Werkzeugmaschine bearbeitet den Arbeitsgegenstand selbsttätig, der ehemalige Handwerker ist zum Bediener der Maschine herabgesetzt.

Die Durchsetzung der Maschine im Zuge der kapitalistischen Produktionsweise hat zu einem gewaltigen Anschwellen der privaten Normen-Emission geführt, welche eine technische Unausweichlichkeit ist, und den Staat zu einer großen Vermehrung bei der Produktion öffentlicher Zwangsgesetze genötigt, um die von der technisch revolutionären Gangart der kapitalistischen Produktion und Distribution immer wieder gestörte Regularität des gesellschaftlichen Verkehr einigermaßen wiederherzustellen. Der Sturmlauf der Mechanisierung im Kapitalismus hat zum Triumph der Gesetzgebungstätigkeit in der Politik der Staaten, die dadurch immer mehr zur Unpolitik wird, geführt.

Die Weiterentwicklung der Maschine zum *Automaten* und der Fabrik zur vollautomatischen Fertigungseinheit vollendet nur den Gang der Mechanisierung und damit der Normierung in der bürgerlichen Gesellschaft und in ihrem Staat. Der klassisch-mechanische Automat ist die Verbindung einer *Werkstückmaschine* (Taktstraße) mit herkömmlichen *Werkzeugmaschinen*. Die mechanische Beweglichkeit der Arbeitsgegenstände im Automaten ist die Vorstufe zur Eigenbeweglichkeit verschiedener auch innerlich zu verbindender Rohstoffe und führt letztlich zum chemischen Prozeß.

Das epistemologische Prinzip des Mechanismus führt vom Arbeitersatzmittel (Automaten) zum *Roboter*, dem Arbeiterersatz. Aber auch der Roboter wird gegen Ende seiner Laufbahn ganz klein und gerät immer mehr zum Zwerg- und Mikroroboter. Das bringt bald auch die große Industrie zum Verschwinden und be-

günstigt letzten Endes kleine und autarke Wirtschaftseinheiten, die wahrscheinlich nachkapitalistischer Natur sein werden.

Einen Übergang vom Mechanismus zum Chemismus bilden auch die *adaptiven Güter*, die sowohl als *adaptive Konsumgüter* wie auch als *adaptive Werkstoffe* auftreten, wobei letztere bereits an sich intrinsische Produktions-Automaten sind.

Chemismus (4) ist jene epistemische Stufe in der Entwicklung des materiellen Arbeitsprozesses, darinnen der Arbeitsgegenstand das bestimmende Moment ausmacht. Der chemische Produktionsprozeß als Reaktionsprozeß von mindestens zwei verschiedenen sich einander adaptierenden Rohstoffen (Arbeitsgegenständen) ist immer ein Automat. Der Arbeiter schafft nur noch die Bedingungen des automatischen doppeladaptiven Reaktionsprozesses, in denen der Arbeitsgegenstand in Gestalt verschiedener Reagenzien sich zerlegt und neu zusammensetzt. Das Moment des Arbeitsmittels hat sich innerhalb der chemischen Reaktion zum *Katalysator*, zum unbewegten Beschleuniger des chemischen Prozesses, zurückentwickelt.

Der Mechanismus hat es mit Körpern und der Chemismus mit Stoffen zu tun. *Körper* kann als Äußerlichkeit, *Stoff* als Innerlichkeit der Materie bestimmt werden. Im Herstellungsprozeß sind Prozeßkörper sich wechselseitig veräußerlichende Äußerlichkeiten, Prozeßstoffe sich ebenso verinnerlichende Innerlichkeiten der produktiven Materie. Das Atom innerlich aufgefaßt ist Stoffbindungslehre, Stoffwandlungslehre und Kernchemie, das Molekül äußerlich genommen ist Mechanismus des Materials, sei-

ne physikalischen Eigenschaften. Bleibt nur noch die Frage: Wozu das alles?

Finalismus (5) ist die Erkenntnis des Resultats des Arbeitsprozesses, das Produkt oder dingliche Gut wird zum bestimmenden Moment der Erkenntnistheorie. Produkte als Güter treten nicht nur zusammen mit ihrem Gegenteil, den durch die Produktion verursachten Schäden und Abfällen auf, sondern sind auch noch in sich geteilt, ganz wie die Arbeit. Der Produktionsprozeß teilt sich in zwei Prozeßarten, den Kuppelprozeß und den Alternativprozeß. Aus beiden resultieren zwei Arten der *Produktteilung*. Die *Kuppelprodukte* bestehen aus Hauptprodukten und Nebenprodukten, die in einem festen Verhältnis stehen, die *Alternativprodukte* dagegen sind frei wählbar und das eine Produkt kann nur auf Kosten des anderen vermehrt werden, und umgekehrt. In beiden Arten der Produktteilung sind mehr als zwei Produkte möglich.

Auf der letzten Stufe des materiellen Arbeitsprozesses wird nach dem dinglichen Gut und damit nach Ende und Zweck aller Arbeiten gefragt. Die Arbeit ist getan und hat sich in ihrem Produkt vergegenständlicht. Was ist dieses Gut? Wozu nützt es? Was ist das höchste Gut? Wie ist die Rangordnung der Güter? Welcher Nutzen welchen Gutes ist der höchste und letztendliche?

Der Finalismus ist die philosophische Schlußetappe der materiellen Produktion und fragt nach der Bestimmung jener Dinge, die wir gefertigt haben und die uns Güter sind. Finalismus ist der transzendente Prozeß, der sich an den im Gut erstorbenen

Arbeitsprozeß anschließt: Wozu und zu welchem Ende haben wir gearbeitet?

Im Brauchen wird das Gut transzendiert. Der *Brauch* ist der *Gebrauch* oder der *Verbrauch* des Gutes, je nach seiner Natur. Auch bei langlebigen materiellen Gütern endet jeder Gebrauch im Verbrauch, er ist die Finalität aller ihrer Bräuche.

Der Finalismus stellt die Frage nach dem letztendlichen höchsten Nutzen aller erst ge- und endlich verbrauchten Güter. Alle Güter eines Gemeinwesens zusammen sind sein *Gesamtgut*, das in Produktionsgüter, Konsumgüter und Arbeitskräfte zerfällt. Der Nutzen aller Produktionsgüter sind alle Konsumgüter, der Nutzen aller Konsumgüter sind alle Arbeitskräfte und der Nutzen der Gesamtarbeitskraft ist das Gesamtgut des Gemeinwesens. Für die Hervorbringung der drei Teile dieses Gesamtgutes muß je ein Teil der Gesamtarbeitskraft verausgabt werden. Die Arbeitskraft insgesamt ist das *höchste Gut*, es bringt das Gesamtgut hervor. Folglich hat der für Arbeitskraftherzeugung (pädagogische Produktion) unter Nutzung aller Konsumgüter verausgabte Teil der Gesamtarbeitskraft den *höchsten Nutzen*, weil er das höchste Gut erzeugt. Arbeitskraft aber ist das Konzentrat des biologischen und des geistigen Lebens der Menschen. Die Denkform des Gesetzes, deren Bedeutung bereits auf der Stufe des Chemismus sich aufzulösen begann, hat für das biologische und geistige Leben des Menschen keinen Erklärungswert mehr.

Biologismus (6) ist die Totalität aller Momente des gewollten menschlichen Prozesses einschließlich seiner notwendigen

Zuführungen und Abführungen. Die verzweigten Linearitäten des materiellen Produktionsprozesses nehmen im Biologismus Kreisgestalt an. Das Leben ist Selbstzweck, es produziert jenes, das es schon ist. Das Leben läßt den Pfeil seiner Gerichtetheit in den Grund seines Anfanges zurücklaufen. Im biologischen Arbeitsprozeß ist die Aufrechterhaltung des Prozesses der Zweck, der Produktionsprozeß ist selber *Lebensprozeß*, und die ihn begleitende Arbeit ist *Bestellung* des Lebensprozesses und *Ernte* aus ihm.

Biologistische Produktion ist kybernetisch, sie steuert Kreisläufe. Da alles Leben überhaupt Selbstzweck ist und jedes konkrete Leben ein in ökologische Kreisläufe eingeordneter Artkreislauf, ist das Ganze ein Kreis aus Kreisen. Wie viele Bestellungen und Ernten des Menschen in die Kreisläufe des Lebens diesem zuträglich und unsrer Selbsterhaltung letztlich dienlich sind, ist Kardinalfrage aller biologischen Produktion. Welche Produktionen sind noch gut und welche schon böse?

Infinitismus (7) ist die Zuspitzung der Gesamtarbeitskraft der souveränen Völker auf ihre Denkkraft, deren geistigen Verausgabungsprozeß und die Hervorbringung der Geistesprodukte oder *Gedanken*, den unverbrauchlich gebrauchbaren Gütern.

Die herkömmliche Erkenntnistheorie beginnt in der Regel erst hier, bei der geistigen Produktion, also viel zu spät. Denn die begrifflichen Bestimmungen des materiellen Arbeitsprozesses sind die einfachen Bestimmungen aller Arbeitsprozesse, auch der geistigen, pädagogischen und kriegerischen. Ohne die Kategorien der materiellen Produktion sind rein theoretische Erkenntnisvorgänge

schon im Ansatz nicht faßbar. Die materiellen Arbeitsprozesse vom Aktionismus bis zum Biologismus sind also die ganz besonderen Formen des Arbeitsprozesses, die die einfachen Bestimmungen aller Arbeitsprozesse (und damit auch aller Erkenntnisprozesse) hinreichend beschreiben.

Geistige Arbeitsprozesse sind infinit, denn *Denken* ist seiner Natur nach eine allgemeine, unendliche und ewige Arbeit, die die *Gedanken*, die ewigen Güter, hervorbringt. Im *Denkprozeß* gebraucht der Denker nicht nur seine *Denkkraft*, sondern auch Denkwerkzeuge oder Denkmittel, das sind mittelbare Gedanken oder *Begriffe*, um die *Probleme* als Denkmaterien oder -gegenstände zu lösen und in Gedanken, also in Denkprodukte, zu verwandeln, die ihrerseits neue Probleme, neue Begriffe oder neue Ideen sein können. Gedanken zum Bedenken sind Denkgegenstände, Gedanken zur Denkhabung sind Begriffe oder Denkgedanken und Gedanken zum unmittelbaren nichtdenkerischen, praktischen Tun sind Tatgedanken oder *Ideen*. Darüber hinaus kann das lebendige Denken der Menschen auch an Gedankensystemen arbeiten, die als Denkersatzgedanken in der Funktion von Denkmaschinen oder *Theorien* als *Denkersatzmittel* wie als *Denkersatzgegenstände* oder *Denkautomaten* die Denkfaulheit fördern. Die sogenannten Gesetze des Denkens spielen dabei keine besondere Rolle.

Ein Gedanke oder ewiges Gut kann nur insofern Denkgegenstand oder Problem sein, als an ihm noch gedankenlose Bestandteile sich finden; sie allein sind ab- und auflösbar. Alles rein Gedankliche am Gedanken ist unverbrauchlich gebrauchbar und daher unvernichtbar. Jeder reinliche Gebrauch eines

Gedankens stellt im Denkprozeß eine lebendige Vorstellung des ewigen Gutes her, führt also zu einer *Gedankenvorstellung*. Diese fungiert entweder als *Verstand* oder als *Vernunft*, somit als das Denken des Mittels oder als das Denken des Zieles. Die Einheit von Verstand und Vernunft ist die *Urteilkraft*, die allein die Exzesse der Vernunft zu unterdrücken und die vernunftgeleitete Weiterentwicklung des Verstandes zu befördern vermag. Verstand, Vernunft und Urteilkraft sind Ergebnisse der Bildung des geistigen Arbeitsvermögens oder der Denkkraft. Denken und Bildung sind allseitig veränderlich und in ständiger Bewegung, sind reine Aktualität, also Geist, und fixieren läßt sich an ihnen nichts, daher vermag der Begriff des Gesetzes sie nicht zu beschreiben.

Pädagogismus (8) ist jene Stufe der Erkenntnis, auf der die Arbeitskraft und damit die Erkenntnisfähigkeit des Menschen sich selber erkennt. Pädagogismus hat es mit der Arbeitskraft und ihrer Selbsterzeugung zu tun, und die Selbsterzeugung der Arbeitskraft ist die Schaffung der Voraussetzung aller Erkenntnisvorgänge, wenn diese, wie hier angenommen, mit der Verausgabung vorhandener Arbeitskraft in Arbeitsprozessen zusammenfällt. *Bildung* ist der pädagogische Begriff jener Produktion, die Arbeitskraft herstellt, *Erziehung* der darin beteiligte Naturprozeß, also das menschliche Leben selber. Über die Besonderheiten der pädagogischen Welterkenntnis ließe sich noch manch Systematisches ausführen, aber sinnvolle Gesetze der Erziehung sind nicht auszumachen, außer dem immer richtigen Gebot, den Lebensprozeß vernünftig zu organisieren. Überraschenderweise gibt es aber wohldefinierte Gesetze des Krieges.

Bellizismus (9) ist die Erkenntnis der Unvermeidlichkeit von Gegen-Erziehung für den Feind und durch den Feind im Kriege. Der Krieg hat Schauplatz und Dauer und einen nichtepistemologischen – weil politischen – Zweck. Er ist gewissermaßen *konfliktierende Gesetzgebung*, indem die Kämpfenden sich gegenseitig das Gesetz ihres Handelns und das Maß ihrer Maßnahmen geben, die bei laufendem Kampf sich beständig wechselseitig durchkreuzen. Der Krieg ist in den sich durchkreuzenden Negationen das Bild der Gegen-Gesetzgebung, das absolut Veränderliche, darin aber ein Gleich, also $=(\neq)$ oder $=(X)$, symbolisiert im Zeichen der gekreuzten Klingen für Gefechte oder Schlachten. Ein weiteres Gesetz des Krieges lautet: Der *Sieg* ist die Eroberung des Kampfplatzes, die *Niederlage* seine Räumung. Und: Der *Erfolg* eines Sieges wird außerhalb des Schlachtfeldes einkassiert und erhält sein Maß an dem Preis, den der Sieger mit dem Verlust eigener Streitkraft gezahlt hat. Und das bekannteste unter den Gesetzen des Krieges, die Clausewitz in seinem Hauptwerk „Vom Kriege“ (1832) aufgestellt hat, lautet: Sind alle Größen im Gefecht gleich, gehört der Sieg dem Verteidiger und die Niederlage dem Angreifer. Das selbe Gesetz anders ausgedrückt: Die *Kampfstärke* der Verteidigung ist größer als die des Angriffs.

Die friedliche Produktion kennt den Unterschied von Handarbeit und Maschinenarbeit, die kriegerische Destruktion den von Handgefecht und Feuergefecht (Maschinengefecht). Der Krieg ist zwar immer verbunden mit sich ausschließenden Zielvorstellungen (Finalismus), mit verfeindeten Geistigkeiten und einem Kampf der seelischen Kräfte und steht insofern über Gesetzmäßigkeiten, ist aber vor allem tief gegründet im Naturalismus,

Aktionismus und Mechanismus und unterliegt daher seinen eigenen Gesetzen.

Spätestens mit dem Kriege hat es die Erkenntnistheorie zu weit getrieben und die systematische Philosophie findet wieder mehr Geschmack an eher metaphysischen Ansätzen. Es schlägt die Stunde der Zeichenphilosophie. Deren Grundbegriffe sind die *Gegebenheiten* (Daten) und deren *Zeigbarkeiten* (Zeichen). Das Zeigen der Zeichen geschieht in den drei Formen des Wahrnehmens, des Anwahrnehmens und des Sinnwahrnehmens. Die Zeichen unterscheiden sich daher in *Wahrzeichen*, *Anzeichen* und *Sinnzeichen*. Letztere sind die reinen, bloß gemachten und nicht vorgefundenen Zeichen. Alle Daten, die Gegebenheiten einschließlich der Wahr- und Anzeichen, sind Vorhandenes, die Sinnzeichen allein sind Nachhandenes. Der zeichenphilosophische Kernsatz lautet: Alles Vorhandene und alles Nachhandene der Welt ist nur ein Gleichnis Gottes, und die Philosophie malt davon nur ein Zeichnis, ist also Zeichenphilosophie als Theologie des Diesseits, als Metaphysik ohne einen Gott der Positivität. Im Zeichen wird so alles Innere ein sichtbares Unsichtbares.

Zeichen sind grundverschieden von allen Tathandlungen, Tatsachen oder den Arbeiten und ihren Werken, welche der Inhalt oder die Sache selber sind. Die Zeichen sind immer gleichgültig gegen das Bezeichnete, ihre Inhalte. Daher bezeichnen die Zeichen in Wahrheit nichts. Vom Nichts aber gingen wir in der Metaphysik als der Logik der reinen Negationen aus, ohne auch nur wissen zu können, ob es das Gegebene des Zeichens geben kann. Als Gegenposition bleibt nur eine Metaphysik des Metaphysikverbots,

die folgerichtig für den verbotenen Inhalt kein Sinnzeichen aufstellt, also einer Semiotik der Leerstelle frönt und damit für das reine Nichts ein noch schlagenderes Zeichen findet als das Minuszeichen.

Die Zeichen selber sind sinnliche Anschauungen im Außereinander von Raum und Zeit, z.B. das Nacheinander von Tönen oder das Nebeneinander von Bildern. Die virtuelle Welt ist nicht weniger materiell als die wirkliche. Die Zeichenwelt ist die operative Tilgung von Inhalten durch die produktive Intelligenz. Die herrschende Lehre vom Zeichen, die *Semiotik*, unterscheidet die *Semantik*, worin die Bedeutung der Zeichen, die *Syntaktik*, worin die Zeichen-Zeichen-Beziehungen, die *Pragmatik*, in der die Verhältnisse von Zeichen und Zeichenbenutzern und endlich die *Sigmatik*, in der die Zeichentechniken thematisiert werden und die erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte aufgehoben sind.

Alle Arten der Zeichengabe und der Zeichennahme sind selber Zeichen. Die Schriftebene ist ein Diesseitszeichen, die Raumdimension hinter der Schriftebene ein Jenseitszeichen. Ein Punkt ist Zeichen der Dimensionslosigkeit auf der Schriftebene, aber Minuszeichen in der unsichtbaren Raumdimension. Das Sinnzeichen ist schon als solches die Einheit von Sichtbarem und Unsichtbarem. Der Zeichengebrauch schärft den mythischen Blick, der im Sichtbaren das Unsichtbare sieht, im Zeitlichen das Ewige spürt und in der Anschauung den Begriff erfaßt. Der Weg der Zeichen ist das Geschehen von Wundern und führt zur Wiederverzauberung der Welt und zur Rückkehr der Götter und der Geschichte. Das Lesen von links nach rechts, der Rücksprung

nach links und die erneuerte rechte Richtung der Zeichenaufnahme ist ein Zeichen für den Gang der Völker in Raum und Zeit, also in ihrer Geschichte.



Stichwort- und Personenverzeichnis

- Althusius, Johannes 60
Aquino, Thomas von 47–55
Arbeit 142–146
Aristoteles 30–34
Augustinus 41
Averroes 44–46
Bacon, Francis 62–65
Cicero 37–40
Epikur 36
Fichte, Johann Gottlieb 83–84
Formalisierung 135–137
Gerechtigkeit 24
Gesetz
 Begriff 2
 Formel 13–18
 Geschichte 23
 Juristen 97–124
 philosophischer Ort 125–142
 System 5–12
 Grundgesetz 31, 42, 79, 115, 116, 126
Habermas, Jürgen 118
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 84–85
Heidegger, Martin 25, 72, 124
Heraklit 23–24
Hobbes, Thomas 66–67
Ibn Ruschd. *Siehe* Averroes
Kant, Immanuel 80–83, 94
Kelsen, Hans 47, 98–103
Kirchmann, J.H. v. 96
Leibniz, Gottfried Wilhelm 71–72
Locke, John 69–70
Luhmann, Niklas 116
Luther, Martin 44, 52, 58
Machiavelli, Nicolò 57–58
Maimonides 46–47
Marcion 44
Marsilius von Padua 54
Marx, Karl 86–93, 94, 122
Monade 137–139
Montesquieu,
 Charles Louis de Secondat 74–76
Moral 12, 18
Nietzsche,
 Friedrich Wilhelm 25, 124, 128, 138
Pascal, Blaise 64–66
Philo von Alexandria 41–44
Platon 24–30
Recht 5, 19–21
Rousseau, Jean-Jacques 76–79
Schmitt, Carl 103–116, 121–124
Schmitz, Hermann 124
Schopenhauer, Arthur 3, 88, 124, 128
Spinoza, Baruch de 68–69
Suárez, Francisco 61
Technik 141
Verfassung
 31–33, 79, 98, 105–107, 114–116
Vico, Giambattista 72–74
Wolff, Christian 72
Zeichen 152–154



In der Reihe der
Schriften des Neuen Deutschen Idealismus
sind von Reinhold Oberlercher außerdem erschienen



Systematische Miniaturen



Das Kapital von Karl Marx



Hegels System



Philosophie der Mathematik



System der Philosophie

Mehr zum Autor erfahren Sie auf <http://oberlercher.de> -
Anfragen zu Drucksachen richten Sie an den Kyffhaeuser-
Faksimile-Verlag unter www.kyffhaeuser-verlag.de. Weitere in-
teressante Bücher und Medien warten dort auf Sie.
