

17. Theorien zum Gemeinwesen

Unter den bedeutsamen Denkansätzen der Gegenwart, die zum Verständnis des Gemeinwesens beitragen, ragen vier Theorien heraus: Erstens die Auffassung des gemeinen Wesens eines Volkes als Findungsgemeinschaft einer alle Lebensbereiche durchziehenden Grundphilosophie, die vom Denkstil bis zur einzelnen eingeschliffenen Alltagsgeste und Arbeitsroutine das Gemeinwesen charakterisiert, ihm einen eigenen, unverkennbaren Stil und die ihm gemäße Ordnung gibt. Zweitens die Lehre von den formgebenden oder Gestaltungsfeldern, die den Entwicklungsgedanken vom Urknall durch die ganze Kosmogonie und die Entstehung aller Arten der belebten und unbelebten Natur bis hin zu den Formen menschlichen Handelns führt, und bei der Geschichte und den hochkomplexen Ordnungen der Gemeinwesen der Völker vorläufig endet. Drittens wollen wir die Theorie von der Räumlichkeit der Gefühle und der Leibhaftigkeit des Wahrnehmens und Denkens sowie ihre Anwendung auf die Gemeinwesenlehre betrachten. Zum Schluß soll dann ein Blick in die Geschichte des abendländischen Nachdenkens über die Ordnungen des Gemeinwesens geworfen werden.

In unserem Kulturkreis war zu allen ungestörten Zeiten seiner Entwicklung der Gedanke der Ordnung führend. Ordnung war herzustellen in jenen Räumen, wo sie, anders als im göttlich gedachten Kosmos, nicht schon herrschte, sondern erst zu finden war. Ob in den menschlichen Dingen Ordnung waltet und diese sich dadurch mit den göttlichen Räumen ins Benehmen setzen, ist kontingent; es kann so sein, aber es kann auch anders sein. Räume, in denen es auch anders sein kann, als es ist, sind menschlichem Handeln eröffnet, in ihnen kann Ordnung geschaffen werden. Ordnung ist jenes Ergebnis menschlicher Gestaltung, das als Ethik, Politik und Ökonomik gleichermaßen sich spiegelt. Das politische Gebot, ein Rechtssubjekt zu sein und den Anderen als Rechtssubjekt anzuerkennen, muß durch Befehle gleicher Gestalt ergänzt werden, welche die wechselseitige Ansehung als Gesinnungs- und Wirtschaftssubjekt gebieten. Die Grundlage dieser kategorischen Imperative ist metaphysisch, sie ruht auf der Anerkennung, daß der absolute Geist Person sei und damit Gott.

Die Person ist der göttliche Mensch, und Gott ist der persönliche Geist. Der Geist ist das Eine, das die besonderen Erscheinungen durchzieht und zu einem Ganzen zusammensetzt. Das Eine, der Geist, bringt die Vielen zum Ganzen und die Einzelnen zum Allgemeinen. Und jedes besonders personifizierte Gemeinwesen wird zu einer

konkreten Göttlichkeit, zu diesem Einen. Gott, die eine Person des einen Geistes, vervielfacht sich in die Götter. Die Götter sind die Besonderen und personifizieren die vielen Volksgeister, die auch als individuierte Gefühlsräume auffaßbar sind. Die Reichweite des Gemeinschaftsgefühls begrenzt die Möglichkeit des Gemeinwesens.

Heinrich Rombach hat in seinem Werk "Die Gegenwart der Philosophie" (Freiburg/München ³1988) die Völker als die umfassenden Findungsgemeinschaften ihrer jeweiligen Grundphilosophie gefaßt. Diese Grundphilosophie durchdringt alle Tätigkeitsbereiche und ist jeweils das Ergebnis eines vorherigen Ganges zum Grunde, also die Begründung einer älteren, weniger gründlichen Grundphilosophie, die aber nichts anderes war als der Geist der vorangegangenen Epoche im Leben der Findungsgemeinschaft eines bestimmten Volkes. Der Gang der Geschichte dieses Volkes ist dann der Gang zum Grunde als der Fortgang seiner Selbstbegründung, der mit dem Entwicklungsgang seines Denkens zusammenfällt, weil diese Entwicklung der Gang in seine eigene Tiefe ist. Verstärkt wird diese Richtung noch bei Völkern, deren Wissensform autistisch geworden ist und die demzufolge eine wissenschaftliche Neigung entwickelt haben, denn die Wissenschaft ist das auf sich selbst gerichtete Wissen. Völker mit wissenschaftlicher Zivilisation werden daher immer fundamentalistischer, der Mythos wird immer mächtiger und die Aufklärung von der Anschauung besiegt. Jeder erneuerte Mythos ist das Unterfangen einer Tieferlegung des hergebrachten Selbstbildes; der alte Mythos wird unterfangen vom neuen Mythos. Die politische Bedeutung der Frühgeschichte wächst.

Für Rupert Sheldrake ist das gemeine Wesen einer jeglichen Form oder Gestalt im All, in der belebten wie unbelebten Natur und in der Geschichte des Menschen wie seiner Gesellschaft, sind die einander ablösenden Formen der Vergemeinschaftung das Ergebnis von morphogenetischen Feldern. Diese Felder seien einerseits Kinder der Evolution, die aus älteren Feldern gebildet sind, andererseits aber sollen sie indifferent gegenüber Raum und Zeit sein, wenn sie erst einmal gebildet sind. Sheldrake zufolge sind die morphischen Felder fähig, "Das Gedächtnis der Natur" (The Presence of Past, 1988) zu bewahren. Dieser Gedanke der gestaltwahrenden und gestaltbildenden Felder vereint den Traditionalismus in Natur und Gesellschaft, wie er in der biologischen Dominanz der Wildform einer Art über ihre späteren Zuchtformen und in der beständigen Rückkehr der Geschichte und der Mythen eines Volkes erscheint, mit dem Evolutionismus und dem Universalismus. Dieser Gedanke ist geeignet, die Jenseitigkeit von Raum und Zeit in ihre Diesseitigkeit als raumneutralen Vergegenwärtiger von Vergangenheit hereinzuziehen. Sheldrake verzichtet also auf ein jenseits als Hort ewiger Ideen, dessen Raum und Zeittranszenden-

zen sind ihm aber unentbehrlich zur Erklärung diesseitiger Formenbildungsursachen. Die Geschichtlichkeit der Evolution, die Gegenwärtigkeit der in der Vergangenheit gestalteten Formen, erzeugt er durch den Begriff der Gewöhnung. Natur- und Gesellschaftsgesetze sind ihm keine ewigen Entitäten, sondern nur sehr alte Gewohnheiten, ebenso jede biologische Art und jede hergebrachte Staatsform.

Verwilderten Hausschweinen wachsen wieder schwarze Borsten und oft auch Hauer, ihre Ferkel bekommen wieder Frischlingsstreifen. Auch die Verhausschweinung des Menschen ist nicht unumkehrbar. Die Zwangszucht ist nie das eigene Gestaltungsfeld der gezüchteten Art, sondern das des Zuchtherrn. Bricht das Zwangsfeld zusammen, herrscht wieder das arteigene Gestaltungsfeld. Das Erlöschen des internationalen Sozialismus bringt die vielen Nationalsozialismen wieder zum Vorschein. Züchtung des neuen Menschen durch das Feld einer internationalistischen Umwelt war erklärtes Ziel jener Zuchtherren, deren Internationalismus der Nationalliberalismus und Nationalsozialismus eines internationalen Volkes war. Solche artfremden Gestaltungsfelder sind nach Sheldrake den arteigenen Feldern deswegen unterlegen, weil sie keine Eigenresonanz mit den alteingeschliffenen Gewohnheiten des überformten Volkes aufbauen können. Diese Eigenresonanz eines Volkes mit seiner Geschichte ist die Gegenwart seiner Vergangenheit und sein eigentliches Gestaltgedächtnis, das ihm arteigene Evolution ermöglicht. Allerdings können sich arteigene Felder auch in seitwärtiger Resonanz mit den Gestaltungsfeldern benachbarter Arten entwickeln, wenn diese vor ähnlichen Aufgaben stehen, wodurch Konsonanz, die Formenähnlichkeit verschiedener Arten, sich herausbildet. Deswegen können Völker, die in ihrer Art durchaus verschieden sind, angesichts ähnlicher geschichtlicher Herausforderungen sehr wohl voneinander lernen und auch in eine längerdauernde historische Koevolution treten, wie man sie besonders in Europa beobachten kann. Koevolution aber gelingt nur dann, wenn die Völker die Beeinflussung durch internationale Felder vermeiden und in transnationale Felder sich einschwingen, denn *zwischen* den Völkern soll möglichst nichts - vor allem keine Händler oder Nomaden - stehen, *über* ihnen aber Gott.

Die Lehre von den Gestaltfeldern als Formenbildungsursachen hat ethische Folgen weitreichender Art. Denn wenn die Theorie stimmt, hilft nicht nur das Wünschen und Beten, sondern auch das Denken. Für alles, was einmal sichtbare Gestalt annehmen soll, muß dann zuvor ein entsprechendes Feld aufgebaut werden, das innerhalb von Raum und Zeit entsteht, aber nicht mehr vergeht. Die Wirkung dieses neu eröffneten Feldes wird durch Raum und Zeit nicht abgeschwächt, durch Wiederholung und Gewöhnung aber verstärkt. Der starke Wunsch, das inbrünstige Ge-

bet, der unwiderstehliche Gedanke - sie alle überwältigen die Wirklichkeit mit ihrer Möglichkeit, weil sie ein höheres Feld erzeugen, worin vorhandene Felder und ihre sichtbaren Gestalten sich neu organisieren. Für etwas zu beten, das noch nicht ist, sich etwas zu wünschen und etwas vorauszudenken, das sein soll - dies alles werden jetzt Taten, für die der betende, wünschende und denkende Mensch die volle Verantwortung trägt. Wird er aber nicht gefragt, kann er nicht antworten und die fraglosen alten Felder laufen in die Gefahr ungefragter und verantwortungsloser Umpolung. Das Ausgrenzen und Totschweigen neuer Gedanken straft sich selbst mit morphogenetischer Fäulnis, dem selbstmörderischen Verlust an Gestaltungskraft in einer Lage, die eine anspruchsvollere Feldgestaltung für ein größeres Gestaltungsfeld braucht.

Das eigentümlichste und bedeutendste philosophische Werk, das die Schulphilosophie der Zweiten Systemzeit in Deutschland hervorgebracht hat, ist das von dem Kieler Philosophie-Ordinarius Hermann Schmitz vorgelegte "System der Philosophie", das in den Jahren 1964-80 in zehn Bänden erschien. Es ist ein bislang weitgehend ignoriertes, in seiner gewaltigen Anlage für den Kleingeist der BRD sehr untypisches Werk, dessen Inhalt aber gleichwohl in die Zeit der deutschen Geschichtslosigkeit, in der die alten großen Themen der Metaphysik und des Reiches unabhandelbar blieben, hineinpaßte.

Hermann Schmitz, ist in gewisser Weise der verwirklichte Heidegger. Seine Gefühlstheorie, die vom Leib statt vom Körper ihren Ausgang nimmt, hat sich von jeglicher Metaphysik radikal gelöst. Ist der Körper der stetige, sicht- und tastbare Gegenstand mit einem relativen Ort im Raum, so der Leib das nur Spürbare, das unstetig, verschwommen und insular ist und vom Körper gleichsam zugedeckt wird. Diesen Spürleib des Menschen bringt Schmitz aus seiner Verschwommenheit und unendlichfachen Unentschiedenheit zum Begriff. Dabei weisen seine Begriffe vom Denken, Fühlen, Lieben, Wahrnehmen, Dichten, Einleiben und Ausleiben verblüffende Übereinstimmung auf mit Sheldrakes morphogenetischen Feldern. Liebende z.B. sieht er nicht als einander Liebende an, sondern als voneinander Erfüllte, die sich einleiben, also ein gemeinsames Spürfeld aufbauen. Überhaupt könne niemand Gefühle haben, sondern nur von Gefühlen ergriffen werden, die nicht subjektiver als Landstraßen seien, sondern nur weniger fixierbar.

So wie die Landstraße eine räumliche Erstreckung, so sei das Gefühl die räumliche Ergossenheit einer Atmosphäre vor allem Unterschied von Subjekt und Objekt. Das Erfülltsein vom Geliebten sei eine Einleibung, die Verschmelzung zweier Felder zu

einem. Der Denkende hingegen gilt Schmitz als einer, der sich selbst dem kommenden Gedanken als Feld bereitet. Dieses Feld, das zuvor stabil war, hat sich durch Problembewußtsein verrätselt und sich in ein Chaos vager Anmutungen verwandelt. Denken sei leiblich, nicht absichtlich, zwischen Spannungs- und Dämmerzustand gelegen, worin die Reife des Gedankens abgewartet wird. Der Denkende biete ein Feld zwischen den Polen von Spannung und Erwartung, damit das chaotisch Mannigfaltige sich individuieren kann. Der Denker denkt, wenn er das Feld gestaltet, worin der Gedanke sich selbst gestalten kann.

"Im leiblichen Raum gibt es keinen Riß, der etwas von der räumlichen Gegenwart abschiede... Im leiblichen Raum sind.. die Richtungen aus der Enge des Leibes (der Gegenwart, dem absoluten Ort) in Weite ohne Schranken freigegeben. Dies führt zu dem banalen ... Unterschied, daß man im Raum wandern kann, nicht aber (außer imaginär, durch Erinnerung und Erwartung) in der Zeit." (1,459) Den Riß gibt es Schmitz zufolge in der zeitlichen Gegenwart des Leibes, die nach Vergangenheit und Anwart (Appraesenz) unterscheidet. Die Anwart ist das beständige Hereinbrechen der Zukunft in die Gegenwart und somit der Quell alles Neuen. Jedes anwartliche Überfluten der Gegenwart mit Zukunft erzeugt einen Abschied gegenwärtiger Gegenwart in die Vergangenheit, wodurch die zeitliche Gegenwart von der Vergangenheit abreißt.

Im Leib sei Gegenwart (das Hier-Jetzt-Dasein-Dieses-Ich) als Angst und Schmerz gegeben. Der Ort des Leibes sei daher absolut, der Ort des Körpers relativ, die Seele aber ortlos im Raum. Die Spürinseln des Leibes bildeten strahlende Herde, die in sich körnig, aber niemals scharf umrissen seien. Der Körper sei teilbar, der Leib nicht, was an Phantomgliedern, die wirkliche Leibesinseln seien, deutlich werde. Phantomglieder seien Leibesinseln ohne ortsgleiche Körperteile. Bei panischer Angst und panischem Schmerz geht.. dem Bewußtsein die räumliche Orientierung verloren, aber auch dann... meldet sich höchst aufdringlich ein Ort, der das Wovon des 'Weg!' bildet... In jedem leiblichen Befinden ist stets ein absoluter Ort gegeben." (2.2,11) In der Panik entsteht somit ein raumloser Ort.

Die Welt ist nach Schmitz von unberechenbar ergreifenden Atmosphären durchzogen, die göttlich sind, wenn sie mit unbedingtem Ernst als Person aufgefaßt werden. Der Monotheismus sei eine Ideologie, die vom Göttlichen entlastet. Das Göttliche dränge sich als dämonisch-abgründiger, überall gegenwärtiger Raum auf, der dem Menschen unbeherrschbar und undurchschaubar sei und ihn verwirre. Die Götter sind also personifizierte Gefühle, die den Raum als Atmosphären, unberechen-

bar wie das Wetter und doch immer neue Vorhersagen provozierend, durchziehen. Sind die Götter (wie die Gefühle überhaupt) räumlich, kann das Jenseits nur jenseits der Zeit sein, so daß unserem Philosophen der Jüngste Tag, die Ewigkeit und die Wiederauferstehung der Toten keine Schwierigkeit bereiten. Denn er begreift die Zeit dreifach: als Lagezeit (vorher / nachher / gleichzeitig), als Modalzeit (Vergangenheit und Anwart als auf Gegenwart andrängende Zukunft) und als Dauer (ununterbrochener Bestand von Ereignissen und Zuständen ohne Ordnung und Einteilung).

Die Gegenwart ist der unbezweifelbare Augenblick der Vereindeutigung (Individualisation) der Welt, und so handelt der erste Band des "Systems der Philosophie" von der Gegenwart, der letzte Band von ihrer Aufhebung. Die Gegenwart ist aufgehoben, wenn keine Zukunft mehr auf sie eindringt, also alle Anwart (Appraesenz) verschwindet und damit auch die Vergangenheit. Ist die Modalzeit verschwunden und nur noch Lagezeit und Dauer vorhanden, hebt sich mit der Vergangenheit ihre Verhangenheit auf, die Toten stehen wieder auf als Leiber, aber nicht als Körper. Wir alle spüren uns wieder wie Phantomglieder, können an uns, unseren Vorfahren und unseren Nachfahren das Vorher und Nachher unterscheiden und durch Ein- und Ausleibung miteinander kommunizieren. Diese Ewigkeit ist zugleich der Tag des jüngsten Gerichts, weil die Lage aller Zeiten und Leiber auf Dauer an den Tag tritt. Wo die Zukunft aufgehört hat, auf Gegenwart einzudringen, schließt sich der Riß zwischen Gegenwart und Vergangenheit, und der Spaziergang in der Zeit wird möglich.

Zeit ist nur noch Lagezeit und Dauer, denn vom jüngsten Tag an dauert alles ewig. In der Ewigkeit sind wir dann allerdings im Himmelreich: der hienieden begehbare Raum ist vergangen, das Himmelreich ist der Spürraum, der zugleich vergangener Körperraum ist. So wie wir Irdischen in der Vergangenheit nur herumgeistern, können die Himmlischen im Körperraum nur noch spuken, aber nicht mehr spazierengehen.

Die drei betrachteten gegenwärtigen Theorien sind Theorien der Gegenwart: Die Gegenwart der Philosophie bei Rombach, die Gegenwart der Vergangenheit bei Sheldrake und die Gegenwart und ihre Aufhebung bei Schmitz. Sie sind sämtlich Anwärter des Neuen, das auf die Gegenwart der Gemeinwesen dringt. Vergemeinschaftung durch Resonanz, Mitschwingung,erspürung und Einleibung, die Durchdringlichkeit der Findungen, Felder und Gefühle vor allem Unterschied von Subjekt und Objekt ist ihnen gemein. Aber das politische Denken des Abendlandes hat nicht nur eine ungebrochen-gegenwärtige Kraft, sondern auch eine noch beeindruckenden

dere Vergangenheit. Diese ehrfurchtgebietende Vergangenheit wollen wir in Siebenmeilenstiefeln durchmessen, denn in diesen Zeiträumen bleiben wir immer das Gespenst aus der Zukunft.

Die Bürger der griechischen Polis hatten eine sehr gerade Auffassung des Politischen: Sie wählten sich einen Gesetzgeber, wie etwa Lykurg in Sparta oder Solon in Athen, der die Gesetze oder eine ganze Verfassung entwarf und dessen persönlichem Gesetzeswerk sie sich anschließend unterordneten. Anders als im Orient und in Rom war die griechische Stadt nicht heilig, auch nicht das Volk oder auserwählt wie bei den Juden, sondern die Ordnung selber, die Menschen und Götter, Stadt und Kosmos verband, war geheiligt. Die orientalische Stadt und das orientalisch überformte Rom waren nach dem Schema der *Roma quadrata* angelegt, die Akropolis wie die deutsche Burg hingegen stimmte die landschaftlichen Gegebenheiten und die menschlichen Gebräuche organisch aufeinander ab. Griechenland war Realist in Krieg und Frieden, Rom der Dogmatiker des Krieges, der von den Eroberten die Anerkennung der alleinigen Kriegsschuld erpreßte. Griechenlands Macht scholl zu Aristoteles' Zeiten gewaltig an und verströmte sich in die Breite und Tiefe der hellenistischen Welt, Roms militärisch-juristische Einseitigkeit hingegen verhärtete sich zunehmend in die Grenzprovinzen hinein und vornehmlich in die Dauerfront gegen die alten Deutschen. Zuletzt wurde Westrom von den germanischen Heeresgruppen der West- und Ostgoten, der Alemannen, Markomannen und Franken wie eine taube Nuß aufgeschlagen und der deutschen Land- und Herrschaftsnahme geöffnet. Deutschland wurde Rechtsnachfolger des weströmischen Reiches nach dem Recht der Eroberung, und Deutschland selber wurde heiliges Reich, weil es Rom und seine bellizistischen Dogmen überwunden hatte. Wie die bellizistischen Gewaltmächte späterer Zeiten (UK, US, SU) entfaltete auch Rom eine pazifistische Propaganda und nannte das Unterwerfen fremder Völker ihre Befriedung.

Die "Politik" des Aristoteles thematisiert nur die Polisverfassungen, nicht aber die mazedonische Umwälzung der griechischen Verhältnisse. Die geistige Kraft dieser Verhältnisse äußerte sich in der Fähigkeit zur Verfassungsdebatte und zur Schöpfung neuer Verfassungen. Das erste Buch hebt an mit der Lehre vom höchsten oder bedeutendsten Gut, und dies sei die staatliche Gemeinschaft selber. "Die erste Gemeinschaft, die aus mehreren Häusern und nicht nur um des augenblicklichen Bedürfnisses willen besteht, ist das Dorf." (1252 b15) Das Dorf sei eine Verzweigung des Hauses, und die aus mehreren Dörfern bestehende vollkommene Gemeinschaft

sei der Staat. Der Staat existiere von Natur, und schon die ersten Gemeinschaften seien Staaten. Vollkommenheit sei Ziel und Zweck des Staates. "Außerdem ist der Zweck und das Ziel das Beste. Die Autarkie ist aber das Ziel und das Beste." (1253a1) Der Mensch sei in höherem Grade staatenbildend als sonstige Tiere, und der Staat sei sozusagen Ziel und Zweck seiner inneren Natur, der Staat sei das Wesen des Menschen: "Der Staat ist denn auch von Natur ursprünglicher als das Haus oder jeder Einzelne von uns. Denn das Ganze muß ursprünglicher sein als der Teil.« (1253a20) Wenn nun der Staat natürlicher und ursprünglicher ist als der Einzelne, insofern letzterer nicht autark für sich zu leben vermöchte, dann sei, folgert Aristoteles, ein autarker Einzelner entweder weniger oder mehr als ein Mensch, nämlich Tier oder Gott. Aus der Autarkie-Forderung folgt, daß in einem Staat möglichst viele verschiedene Arten von Menschen und Berufen versammelt sein müssen, denn zwischen Gleichen gibt es keine Arbeitsteilung. "Aus ganz Gleichen entsteht kein Staat." (1261a24)

Für die arbeitsscheuesten Menschen hält Aristoteles die Nomaden, weil sie ihre Nahrung durch die zahmen Tiere in aller Muße und ohne Mühe erhielten und oft gleichzeitig sich als Räuber betätigten. Bei Aristoteles scheint immer wieder auf, daß das Gut und sein Wert, der Besitz und sein Eigentum die Grundelemente des Politischen sind: "Es ist auch unbeschreiblich, welche Lust es gewährt, etwas als sein Eigentum bezeichnen zu können." (1263b41) Politische Herrschaft regiere über Freie und Gleichartige und das politische Gute sei das Gerechte.

Was wir Pöbelherrschaft nennen würden, ist bei Aristoteles die Demokratie. In Athen wurde die Demokratie als Thalassokratie aus der politischen Mitbestimmung der Ruderer und Leichtbewaffneten in der Flotte der Seemacht geboren. Für die beste Verfassung hält Aristoteles die aus Aristokratie und Demokratie gemischte, die er Politie nennt: "Die gesamte Staatsform soll weder eine Demokratie noch eine Oligarchie, sondern ein Mittelding zwischen beiden sein, was man Politeia nennt. Da besteht der Staat aus den waffenfähigen Bürgern." (1266a28) Unbezweifelt gilt ihm: "Daß in einem gut eingerichteten Staat das Staatsvolk von der Sorge für das Lebensnotwendige frei sein muß, ist allgemein anerkannt." (1269a34) Das Allernotwendigste sei, daß die Besten regieren, die die Muße zur Beschäftigung mit dem Allgemeinen auch in ihrem Privatleben haben. "Darum müssen jene regieren, die am besten in der Lage sind, Muße zu haben." (1273b5)

In der Aristokratie herrschen die Besten, in der Demokratie das Volk und durch dieses die Rhetoriker als Volksführer, die die Meinung des Volkes beherrschen. Der Volksführer sei aber der Schmeichler des Volkes. Im übrigen werde die Demokratie

selber tyrannisch, weil sie Herrschaft der Vielen über die Besten sei. Aus rhetorischen Volksführern würden Tyrannen, die "alles verhindern, woraus Stolz und gegenseitiges Vertrauen zu entstehen pflegen" (1313b2). Die Tyrannen hätten lieber Umgang mit Ausländern als mit Einheimischen, weil sie in den Inländern ihre Feinde sähen.

In der "Nikomachischen Ethik" geht Aristoteles ebenfalls vom Gut als dem Ziel aus. "Wo es Ziele über das Tätig-sein hinaus gibt, da ist das Ergebnis naturgemäß wertvoller als das bloße Tätig-sein." (1094a1-21) Das Ziel der Ziele sei nicht irgendein Gut, sondern das oberste Gut. Dieses sei das Leben als Hingabe an die Philosophie. Darunter stehe das Ziel eines Lebens im Dienste des Staates, und darunter wiederum ein "Genügen an dem Leben des Genusses" (1095a32-b19). Die Wissenschaft vom Staate erachtet er als ungeeignet für junge Männer, weil sie noch zu sehr von Leidenschaften beherrscht seien. Die Ethik des Aristoteles ist in gewisser Weise eine Parallelführung zur Politik, ja sogar schärfer gefaßt, aus der Natur des menschlichen Tätigseins und aus einer Güterabwägung abgeleitet, welche die Rangordnung der Ziele feststellt. Oberste Ziele seien solche, die man um ihrer selbst willen wünsche und die nicht zum Mittel eines höheren Gutes herabsetzbar seien. Das Glück und die Autarkie seien solche höchsten Güter, die sich allein genügten. "Den Begriff ‚für sich allein genügend‘ wenden wir aber nicht an auf das von allen Bindungen gelöste Ich, auf das Ich-beschränkte Leben, sondern auf das Leben in der Verflochtenheit mit Eltern, Kindern, der Frau, überhaupt den Freunden und Mitbürgern; denn der Mensch ist von Natur bestimmt für die Gemeinschaft." (1097a24-b12)

Das Ethische leitet Aristoteles vom Gewöhnlichen ab. Ethische Vorzüge sind ihm solche des Charakters und daher Ergebnis von Zeit und Erfahrung. Ethik und Politik als Gewöhnlichkeit sind Charakteristika des menschlichen Handelns bei Aristoteles, bei Sheldrake dagegen ist alles Gewohnheit, vom Kosmos bis zu den irdischen Lebens- und Denkformen. Diese Erneuerung des heidnischen Weltbildes liegt auch bei Rombach und Schmitz zu Tage.

Politische Folgen hat das Konzept der hohen Gesinnung. "Als hochsinnig gilt, wer sich hoher Dinge für wert hält und es auch wirklich ist." (1123a28-b13) Zur Hochsinnigkeit gehöre großes Format des Menschen wie zu seiner Schönheit hoher Wuchs. Von der ethischen Norm der Mitte weiche der Dummstolze und der Kleinge-sinnte ab. Hochsinnigkeit sei mehr als treffliche Tugend, nämlich deren Größe und Krönung. Ihr bevorzugtes Betätigungsfeld sei das der Ehre, aber auch hier nach dem Maß der Mitte: "Erfolg wird ihn nicht in maßlosen Jubel, Mißerfolg nicht in maßlose Trauer versetzen. Denn nicht einmal der Ehre steht er so gegenüber, als

handle es sich um das größte Anliegen ..." (1124a16) Dabei sei der Hochgesinnte Gefahren gegenüber durchaus zurückhaltend, weil das Wenigste ihm wert erscheint, dafür sich auch nur einer geringen Gefahr auszusetzen. Das Wagnis wolle er nur dann, wenn Großes auf dem Spiele stehe, dann aber gelte ihm auch sein Leben wenig. Er sei schlicht im Umgang mit einfachen Leuten und zeige Überlegenheit gegenüber Hochgestellten.

"Wo sich Ehrgeiz in den Vordergrund drängt, hält er sich fern, desgleichen da, wo andere die erste Rolle spielen. Ruhe und bedächtiges Zuwarten zeichnen ihn aus, wofern nicht hohe Ehre und eine große Sache auf dem Spiele stehen. Er geht nur an wenige Aufgaben heran, das aber sind dann große, und man spricht von ihnen. Es kann auch gar nicht anders sein, als daß er in Freundschaft und Feindschaft offen ist, denn ein verdecktes Gebaren kennzeichnet den Ängstlichen, wie auch das Hintanstellen der Aufrichtigkeit zugunsten dessen, was die Leute meinen. Er redet und handelt ganz offen. Er hat die Freiheit des Wortes, denn er darf sich ja gestatten, auf die anderen mit Herablassung zu blicken. Er ist auch seinem Wesen nach aufrichtig, abgesehen von den Fällen, wo er sich hinter ironischer Ausdrucksweise verbergen will: dies tut er gegenüber den Vielen." (1124b20-1125a8) Der großgesinnte Mensch sei zudem verblüffungsfest, nicht nachtragend, vermeide persönliche Gespräche über sich oder andere, verteile kein leichtes Lob, aber auch keine Abschätzigkeiten, höchstens einmal äußere er Verachtung. Er bevorzuge das Schöne gegenüber dem Nützlichen und habe eine eigene Körpersprache; "seine Bewegungen sind gemessen, seine Stimmlage ist tief und seine Sprechweise ausgeglichen, denn wer nur wenig ganz ernst nimmt, gerät nicht leicht in Hast, und wer nichts als 'groß' empfindet, kennt keine nervöse Spannung. Eine schrille Stimme dagegen und fahrige Bewegungen, die kommen davon." (1125a8-27) Der politische Schluß, den Aristoteles vorsichtshalber nicht zieht, liegt auf der Hand: die beste Verfassung eines Staates ist die Aristokratie aus Hochgesinnten, und wenn es nur einen einzigen Mann dieses Formats im Gemeinwesen gibt, dann eben dessen Monarchie.

Die Entmachtung ganzer Völker zum Zwecke ihrer Demokratisierung ist die brutallste und blutigste Operation, die sich denken läßt. Sie bildet den politischen Gehalt der Modernisierung in der neuzeitlichen Geschichte des Abendlandes. Eigenmächtigkeit des Volkes ist mit Demokratie unvereinbar. Die Machthaber, die sich in Demokraten verwandeln wollen, wenden notgedrungen Terror gegen die Volksmassen an. Je willkürlicher und unberechenbarer die Gewalttätigkeit, desto terroristischer ihre Wirkung. Die Gewalt und der Schrecken sind Mutter und Vater der Demokratie.

Unter den theoretischen Begründern der Demokratie ist Machiavelli dadurch berühmt geworden, daß er sich auf das Problem konzentriert hat, welche Mittel zur Machtergreifung tauglich sind. Machiavelli unterscheidet dabei genau zwischen bloßem Territorialbesitz und daraus gezogener Territorialmacht. Vor ersterem warnt er in seinen "Discorsi" (1513, ed. Faul) ausdrücklich: "Es trifft sich oft, daß man ein großes Gebiet erobert und doch keine Macht erringt; wer aber Gebiet ohne Macht erwirbt, geht notwendig zugrunde." (191) Machiavelli versteht auch, daß es in der Politik, in der praktischen wie in der theoretischen, nur darauf ankommt, auf der Höhe seiner Zeit zu sein. Mit dem berühmten Schluß seines "Principe" (1513), wo er den Fürsten Lorenzo Medici auffordert, endlich die fremden Truppen aus dem Land zu jagen und Italien zu einigen, scheint er sogar über seine Zeit hinaus zu sein.

Vom ABC der Politik sagt Machiavelli das A: die Voraussetzung aller politischen Herrschaft ist Macht, und Macht muß ergriffen und behauptet werden. Machiavelli schätzt die Macht, aber noch nicht den Begriff des Politischen oder des Rechts. Zwar ist die Naturalform jedes Rechts Besitz oder Macht, aber nicht alle Macht schon Rechtsmoment, d.h. Besitz oder möglicher Besitz. Was an Machiavellis Machtergreifungstheorie so amoralisch erscheint, ist ihre völlig logische und historisch vordringliche Konzentration auf die Möglichkeit des Politischen, also auf den bloßen Besitzer oder Machthaber in seiner vorpolitischen Erscheinung, die in diesem Naturzustand auch noch keine Rechtsform haben kann.

Ein bißchen näher arbeitet sich Jean Bodin an den Begriff des Politischen heran. "Les six livres de la republique" (1580) handeln noch nicht von einem ausgebildeten Staat und seinen Bürgern, sondern von einem öffentlichen Gemeinwesen mit einem souveränen Machthaber an der Spitze. Das Vorwärtsweisende an Bodins Werk sind die definitorisch-deduktiven Kapitelanfänge, die dann aber immer bald in christlicher Argumentation nach Autoritäten und Beispielen versanden. Bodin definiert Republik als die Gemeinsamkeiten von Haushalten, die sich als Regierungsrecht gestalten, das mit souveräner, d.h. absoluter und fortdauernder Macht ausgestattet ist. Bodin gibt folgende Reihe von Definitionen: "Republique est un droit gouvernement de plusieurs mesnages, & de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine. " (1) "Mesnages est un droit gouvernement de plusieurs subiects, sous l'obeissance d'un chef de Famille, & de ce qui luy est propre. La seconde partie de la definition de Republique que nous avons posee, touche la famille, qui est la vraye source & origine de toute Republique, & membre principal d'icelle." (10) "Toute Republique, tout corps & college, & tout mesnage se gouverne par commandement, & obeis-

sance ... toute puissance de commander à autrui, est publique ou particuliere: la puissance publique gist au souverain qui donne la loy...: le commandement particulier est aux chefs des mesnage" (19) "La Souveraineté est la puissance absolue & perpetuelle d'une Republique " (122)

Souverän ist zuerst die Person, also jede Person, später, wenn es ihn gibt, nur der Staat. Mit der Thematisierung der Souveränität gelangt Bodin in die Atmosphäre des Politischen, faßt aber noch nicht seinen substantiellen Begriff. Das gelingt erst Hugo Grotius. Hugo Grotius beginnt sein Werk "De jure belli ac pacis" (1625, ed. Schätzel) mit der Frage, was das Recht sei. Damit ist er im Begriff des Politischen angelangt. Grotius schreibt: "Die Streitigkeiten zwischen Personen, welche durch kein gemeinsames bürgerliches Recht verbunden sind, beziehen sich entweder auf die Zeiten des Krieges oder des Friedens. Zu solchen Personen gehören sowohl die, welche noch kein Volk bilden, als auch die, welche verschiedenen Völkern angehören, mögen es Privatpersonen sein oder die Könige selbst oder die, welche als die Vornehmsten oder als freie Völker die gleichen Rechte wie die Könige besitzen. Da jedoch der Krieg des Friedens wegen begonnen wird und es keinen Streitfall gibt, aus dem nicht ein Krieg hervorgehen könnte, so ist bei dem Kriegsrecht der passende Ort, die möglichen Streitfälle zu erörtern. Der Krieg selbst wird uns dann zum Frieden als seinem Ziele führen." (47)

Krieg sei ein Zustand von Personen, die miteinander gewaltsam kämpfen. Es ist vom Standpunkt des Systems der politischen Kategorien kein theoriegeschichtlicher Zufall, daß die Erfassung der Person als Begriff des Politischen bei Grotius zugleich zur Begründung des Kriegs- und Völkerrechts führt. Denn der Krieg an sich ist kein persönliches, sondern ein Besitzerverhältnis; der Krieg ist vorpolitisch. Er begründet und gefährdet zugleich die Existenz der Person, die aufhört, wenn der Besitzer nicht nur einige Besitztümer verliert, sondern ersatzlos totgeschlagen wird. Grotius nun will den Krieg soweit zivilisieren, daß er die Existenz des Rechtssubjektes nicht gefährdet. Als Zustand von Personen, die gewaltsam miteinander kämpfen, ist der Krieg ein Zustand, in welchem die Personen nicht als Personen miteinander verkehren, worin sich der Krieg vom reinen Frieden nicht unterscheidet. Grotius' Sorge ist gewissermaßen, daß das Recht überhaupt und Personen als solche Krieg und Frieden überstehen.

Grotius unterscheidet drei Rechtsbegriffe: Gerechtigkeit, Fähigkeit der Person und Gesetz. Zukunftsweisend ist Grotius' Auffassung der persönlichen Fähigkeit als "Recht im eigentlichen oder strengen Sinne" (48). Dieser Rechtsbegriff umfaßt "die Macht sowohl über sich selbst, welche Freiheit heißt, als auch über andere, wie die

väterliche Gewalt oder die Gewalt des Herrn über seinen Sklaven. Ferner wird darunter das Eigentum verstanden, und zwar das volle wie das beschränkte, z.B. Nießbrauch und Pfandrecht. Endlich gehört hierher das Recht des Gläubigers, dem die Schuld des Schuldners entspricht." (48)

Grotius' Hauptverdienst ist das Bestehen auf dem Begriff der Person, freilich ohne daß er ihn bereits analysiert hätte. Er sieht aber, die Person ist nicht natürliches, sondern politisches und Rechtssubjekt, daher potentiell unsterblich: "Die Person des Erben gilt sowohl für die Fortsetzung der Staatsgewalt wie des Privateigentums als eine Person mit dem Verstorbenen; dies ist unzweifelhaften Rechts." (229) An eine Staatsableitung ist bei Grotius noch nicht zu denken, aber er sieht die Staatsgewalt bereits so, daß sie sich "vorzugsweise auf die Personen" (158) beziehe. Für die Schönheiten der Demokratie hat Grotius noch keinen Blick, denn deren ökonomisches Wesen ist die Lohnarbeit, und die zählt er unter die "verschiedenen Arten von Sklaverei" (190).

Der Rechtsbegriff des Thomas Hobbes in seinem Werk „De cive“ (1642, ed. Frisch-eisen-Köhler) konzentriert sich auf das, was Grotius Recht im eigentlichen oder strengen Sinne nannte, nämlich die Handlungsfähigkeit: "Durch das Wort Recht ist nichts anderes bezeichnet als die Freiheit, die jeder hat, seine natürlichen Vermögen gemäß der rechten Vernunft zu gebrauchen. Daher ist die erste Grundlage des natürlichen Rechts, daß jeder sein Leben und seine Glieder nach Möglichkeit zu schützen sucht." (85) Freilich analysiert Hobbes den Rechtsbegriff ebensowenig wie Grotius den Personenbegriff, aber immerhin werden diese Anfangskategorien des politisch-juristischen Systems von ihnen identifiziert. Den Vertrag faßt Hobbes daher auch richtig seinem äußeren Resultat nach, nicht aber in seinen inneren Bedingungen: "Wenn zwei oder mehrere sich ihre Rechte gegenseitig übertragen, so heißt dies ein *Vertrag*." (94)

Der theoriegeschichtliche Fortschritt über Grotius hinaus liegt im ernsthaften Versuch des Thomas Hobbes, den Staat als ein Verhältnis von Personen zu begreifen: "Diese Unterwerfung des Willens aller unter den Willen *eines* Menschen oder *einer* Versammlung erfolgt dann, wenn jeder sich jedem der übrigen durch Vertrag verpflichtet, dem Willen dieses *einen*, dem er sich unterworfen hat, keinen Widerstand zu leisten.... Als Wille der Versammlung gilt der Wille der Mehrzahl der Personen, aus denen sie besteht." (133) - Man sieht, Hobbes verwechselt das allgemeine Rechtsverhältnis mit dem Vertragsverhältnis. Das hindert ihn jedoch nicht daran, den Personencharakter des Staates zu erkennen und staatsbürgerlichen Verband, Staatsperson und Staatsbürger auseinanderzuhalten: "Die so gebildete Vereinigung

ist der Staat oder die bürgerliche Gesellschaft oder auch die bürgerliche Person. Denn da alle hier nur *einen* Willen haben, so gelten sie für *eine* Person.... Deshalb kann (mit Ausnahme desjenigen, dessen Wille für den Willen aller gilt) weder irgendein Bürger noch können alle zusammen als der Staat gelten. Der Staat ist daher als *eine* Person zu definieren, deren Wille vermöge des Vertrages mehrerer Menschen als der Wille aller gilt und der daher die Kräfte und Vermögen der einzelnen für den gemeinsamen Frieden und Schutz verwenden kann." (133f.)

Die Staatsperson ist jetzt allein souverän, nicht mehr jede Person des vorbürgerlichen Zustands, der aber deswegen, weil kein Staat existiert, noch lange nicht, wie Hobbes meint, vorpolitischer oder Naturzustand ist. Allerdings redet Hobbes wie Grotius in diesem Zusammenhang von natürlichem Recht, was auch so verstanden werden kann, daß sie sich überhaupt keinen rein rechtlosen Zustand der Menschen vorstellen können, sondern dabei immer nur an die Gesellschaft aus Personen ohne Unterscheidung in Bürger und Staat denken. Naturrecht ist dann jener politische Zustand, dessen Elemente jeweils einfache Begriffe des Politischen sind, jeder Einzelne in der vollen Souveränität seiner natürlichen Handlungsfähigkeit, also Person und sonst nichts.

"Der Unterschied der Staaten", sagt Hobbes, "kommt von dem Unterschiede der Personen, welchen die Staatsgewalt übertragen worden ist." (153) Dieser axiomatische Satz zur Lehre von den Staatscharakteren zeigt, worin der gedankliche Fortschritt von Grotius zu Hobbes liegt: im Übergang von der Person zum Staat, vom einfachen Begriff des Politischen zur zusammengesetzten politischen Person. Der Staat ist, wie es im "Leviathan" (1651, ed. Oakeshott) heißt, ein sterblicher Gott: "And in him consisteth the essence of the commonwealth; which, to define it, is one person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves every one the author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their peace and common defence. And he that carrieth this person, is called *sovereign*, and said to be *sovereign power*; and every one besides, his *subject*." (112) Subjekt ist hier nicht das dem gesellschaftlichen Zusammenhang unterworfenen Individuum, sondern der dem Staat unterworfenen Bürger, also der Untertan.

John Locke unternimmt im zweiten seiner "Two Treatises of Government" (1689, ed. Laslett) den bemerkenswerten Versuch, den Begriff des Politischen zu analysieren. Den Kriegszustand bestimmt er als "Force without Right, upon a Man's Person" (299), verortet den Krieg somit im Außerrechtlichen. Kriterium des Rechtszustandes ist für Locke: "... every Man has a *Property* in his own *Person*" (305). Damit hat er

den sozialen Wesenskern erfaßt; Besitz des Lebens, der Gesundheit, der Freiheit und diverser Güter wird Eigentum und der Mensch ihr Eigentümer, wenn das Recht daran durch konkret nicht festgelegte Handlung überhaupt, Formalakte also, erworben wurde. Der Mensch ist jetzt "*Proprietor of his own Person, and the Action or Labour of it*" (316). Es ist zwar eine ökonomistische Grobheit, aber zugleich eine Unmißverständlichkeit, wenn Locke als Quelle der Eigentumsrechte nicht nur "Action", also formale Handlung, sondern auch noch "Labour", Arbeit überhaupt im abstrakten Sinne, angibt. "*Thus Labour, in the Beginning, gave a Right of Property*" (317). Bewahrung des Eigentums ist ihm das soziale Wesen der politischen Gesellschaft und der Zweck des Zusammenschlusses zu staatsbürgerlichen Verbänden (368). Bei der Staatsmacht unterscheidet er ausführende und gesetzgebende Aufgaben, wobei die Gesetzgebung ein Konkurrenzunternehmen von König, Oberhaus und Unterhaus sein solle (426).

Die theoretische Leistung des Hohn Locke besteht in der Zentrierung der politischen Theorie um den Eigentumsbegriff einschließlich des Eigentums an der Person, an ihrer Handlungsfähigkeit, ökonomisch gesprochen ihrer Arbeitskraft. Die Person, der Begriff des Politischen, wird von Locke dynamisiert. Der Besitzer hat sich selber als Eigentümer und ist dadurch Person; der Besitzer ist Handlungsfähigkeit, die rechtsfähig ist. Er unterscheidet väterliche, politische und despotische Macht, die sich durch vormundliche Verwaltung des Eigentums des Mündels, durch Eigenverwaltung des Eigentümers und durch Eigentumslosigkeit des Machtunterworfenen kennzeichnet.

Gegen Macphersons Hobbes- und Lockeinterpretation in der Studie "Die politische Theorie des Besitzindividualismus" (1967) ist zu sagen, daß das theoretische Modell der kapitalistischen Gesellschaft als "Eigentumsmarktgesellschaft" (63) den Fehler aller vulgärmarxistischen Interpretationen teilt, das Politische zu ökonomisieren, anstatt die auch bei Hobbes und Locke vorhandenen Ökonomismen konsequent zu politisieren, was ermöglicht, ihre politischen Theorien zu vervollkommen. Sinnvolle Umschreibungen des Kapitalismus mit der Eigentumskategorie wären Eigentumswachstums- und Aneignungsgesellschaft, der Markt dagegen ist ein ökonomischer Fremdkörper, dessen politisches Gegenstück das Forum oder die Verhandlung ist.

Fortschritte in der Analyse des Rechts- und Politikbegriffes macht Adam Ferguson. In seinem Werk "Principles of Moral and Political Science" (1792) bestimmt er korrekt das Recht als ein zur Person gehöriges; "*a right is the appurtenance of a person*" (184). Ferguson unterscheidet Personen- und Sachrechte sowie natürliche und juristische Personen. Die Subsumtion des Staates unter die Kategorie der juristi-

schen oder künstlichen Person ist eine theoriegeschichtliche Tat: "*Persons* are distinguished in the terms of law under the names of persons *natural* and persons *artificial*. The individual is a person natural; corporations, states, or any plurality of men acting collectively, or under any common direction, are persons artificial." (194) Verfassungsrecht ist ihm das Persönlichkeitsrecht des Staates. Sachrechte unterscheidet er in Besitz-, Eigentums- und Kommandorechte, womit er die Momente des Rechtsbegriffs analysiert, wenn auch nicht wieder synthetisiert hat. Mit dem Kommandorecht meint er das Besitzrecht an den vom Personal vermieteten Personenrechten (195).

Fergusons "right to command" ist das entscheidende, durch Rechtsverkehr zu erwerbende Besitzrecht, ohne das Demokratie nicht funktionieren kann. Lockes "Proprietor of his own Person" ist dazu die logische Voraussetzung. Eigentümer seiner Person muß sein, wer Kommandorechte über sich einräumt. Damit niemand vermeint, ein Sklavenhalter habe gegenüber seinem Sklaven ein Kommandorecht, stellt Ferguson klar: "No right in one person to command the services of another can arise from any title of occupancy, supposed to take place without the consent of the person whose services are required." (204) Der freie Mann als Eigentümer seiner Person, deren Freiheit er periodisch veräußert, setzt mit dem Kommandorecht der Demokraten als den Herrschenden die Demokratie in Gang.

Jean-Jacques Rousseaus "Contrat social" (1762) ist dadurch auffällig, daß darin zur Theoriegeschichte überhaupt nichts beigetragen ist. Das erscheint nur auf den ersten Blick, angesichts der Berühmtheit dieser Schrift, verwunderlich, nicht aber, wenn man sich in Erinnerung ruft, daß Rousseau ein wirkmächtiger Ideologe der Gallischen Rebellion von 1789 war.

Ein anderes Extrem ist Spinozas Naturrechtsauffassung. Er identifiziert Naturrecht mit den Naturgesetzen. Damit steht er überhaupt außerhalb der Geschichte des Abendlandes und seiner Denktraditionen.

Die klassische deutsche Philosophie macht bei Kant und Fichte noch keinerlei Fortschritte über das auf den britischen Inseln erreichte rechts- und staatsrechtliche Niveau hinaus. In der Einleitung zur Rechtslehre in seiner "Metaphysik der Sitten" (1797) bezeichnet Kant den Inbegriff aller möglichen Rechtsnormen als Gegenstand der Rechtslehre (A 31). Es versteht sich, daß von solch beschränktem Ausgangspunkt ein theoretischer Fortschritt unmöglich ist.

Vorwärts geht es in der politischen Theorie erst mit Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts" (1821). Als Grundlage des Begriffs des Politischen erkennt Hegel die Persönlichkeit: "Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher formellen Rechts aus. Das Rechtsgebot ist daher: *sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.* " (§ 36) Recht definiert er als "Besitz, welcher Eigentum ist" und den Vertrag als sowohl eigentumserhaltendes wie besitzverwandelndes Verhältnis zwischen Personen. Ein besonderes Sachenrecht erkennt Hegel nicht an; "jede Art von Rechten kommt nur einer Person zu" (§ 40 Anm.). Eine Sache gehöre zur äußerlichen Sphäre der Freiheit der Person und sei an sich selber ein Unfreies, Unpersönliches und Rechtloses" (§ 42).

Besitz, sagt Hegel, sei der "Boden der Ungleichheit" (§ 49 Anm). Es müsse der Körper des Menschen selbst erst von ihm in Besitz genommen werden" (§ 48). Die Person als ganze sei unveräußerlich und dürfe ihre Handlungsfähigkeit nur teil- und zeitweise vermieten (§ 67). Eine vollständige Analyse der Vertragsbedingungen findet sich bei Hegel noch nicht, aber die richtige Zurückweisung der Vertragstheorie für die Ehe (bei Kant) und den Staat (seit Hobbes). Den Personcharakter des Staates treibt Hegel über die juristische Person hinaus wieder bis zur natürlichen Person im monarchischen Prinzip jedes Staates, auch der Republik: "Die Persönlichkeit des Staates ist nur als eine *Person, der Monarch, wirklich.*" (§ 279 Anm.)

Eine wissenschaftliche Errungenschaft ist schließlich auch Hegels Theorie der Strafe. Das Verbrechen ist Rechtsverletzung, die Strafe ihre Aufhebung. Der Verbrecher hat sich durch seine Tat rechtlos verhalten, d.h. sich selbst als Rechtssubjekt verletzt, was durch eine Gegenverletzung, die Strafe, wieder geheilt wird. "Die Verletzung, die dem Verbrecher widerfährt,...ist auch ein *Recht an den Verbrecher selbst ...* " (§ 100). Nicht Schutz und Sicherheit von Eigentum und Leben der Bürger ist erstrangiger Zweck der Strafe, auch nicht Abschreckung und Besserung der Verbrecher, sondern ihre Persönlichkeit. "Daß die Strafe.. als *sein* eigenes Recht enthaltend angesehen wird, darin wird der Verbrecher als Vernünftiges *geehrt.* " (§ 100 Anm.) Strafe ist also Wiederherstellung der Person des Rechtsbrechers. Jemandem sein Recht antun, heißt ihn strafen; hat derjenige, dem das Recht angetan wird, es zuvor von sich abgetan, ist er ein Verbrecher, dem sein Recht widerfährt. Diese Gerechtigkeit ist die Sühne.

Karl Marxens "Kritik des Hegelschen Staatsrechts" (1843) ist richtig und treffend darin, daß Hegel den Staat nicht aus den Personen konkret deduziert, von der Person- zur Staatskategorie kein wirklich theoretisches Fortschreiten stattgefunden

habe. "Hegel hätte sich nicht darüber verwundern sollen, daß die *wirkliche Person* - und die Personen machen den Staat - überall als sein Wesen wiederkehrt. Er hätte sich über das Gegenteil wundern müssen, noch mehr aber darüber, daß die Person als Staatsperson in derselben dürftigen Abstraktion wiederkehrt wie die Person des Privatrechts." (MEW 1,227)

In der Schrift "Zur Kritik der Politischen Ökonomie" (1859) findet sich die vielzitiert Formulierung eines naiven Basis-Überbau-Theorems (MEW 13,8f). Schon auf der ersten Seite seines Hauptwerkes hat Marx diese Doktrin verlassen. Dem Gebrauchsgegenstand, der Substanz der Waren, läßt er nämlich Bedürfnisse zugrundeliegen, bei denen es gleichgültig sei, ob sie "dem Magen oder der Phantasie entspringen" (MEW 23,49). Mit den Bedürfnissen als der Existenzgrundlage der Gebrauchsgegenstände ist die Seelensubstanz als Basis der ökonomischen Wertsubstanz erkannt und die lineare Basis-Überbau-Doktrin überwunden. Ausdrücklich hat Marx sie freilich niemals zurückgenommen.

Im ersten Band des "Kapitals" (1867) hat Marx das System der ökonomischen Kategorien, das die kapitalistische Produktionsweise reguliert, dargestellt. In sarkastischen Bemerkungen zur politisch-juristischen wie zur ideologischen Sphäre zeigt Marx, daß er sich bewußt ist, mit den Formen des ökonomischen Inhalts auch jene des sog. Überbaues entdeckt, wenn auch nicht ausdrücklich dargestellt zu haben (MEW 23,66f). Am Anfang des 2. Kapitels deduziert er den Vertrag als Rechtsverkehr der Personen aus der Notwendigkeit des Warenaustausches. Weil Rechtsverkehr (Vertrag) und Warenverkehr (Austausch) gestaltgleich sind, kann das gleiche gesellschaftliche Objekt einmal als Meinung, andermal als Recht und schließlich als Ware betrachtet werden, und jede dieser Betrachtungsweisen kann voneinander völlig getrennt sein, ohne daß ihr Zusammenhang zerrißt. Auf diese Weise kann die Theorie bloß der rechtlich-politischen Sphäre exakte Sozialwissenschaft sein, die exemplarisch für die übrigen steht.

Die Wiener Schule der Volkswirtschaftslehre ist der deutsch-romantische Gegenangriff auf die objektive Wertlehre der klassischen englischen Politökonomie und auf die Kritik der politischen Ökonomie durch Marx und Engels. Einen bekannten Vorläufer hat die romantische Theorie in Adam Müller, für den der Wert eines Gutes in seiner Dauerhaftigkeit lag und der ihren Preis als ökonomisches Kräfteverhältnis, als wirksame Kaufkraft auffaßte. Carl Menger beginnt seine "Grundsätze der Volkswirtschaftslehre" (1871) mit einer "Allgemeinen Lehre vom Gut" und nicht etwa mit einer Analyse der Kategorie der Ware. Eine klassische Theorie ist immer das er-

reichte Ideal einer ausgewogenen Darstellung der objektiven wie subjektiven Seiten eines Sachgebietes; eine romantische Theorie ist Überschreiten dieses Ideals hin auf einen gefälligen Denkstil, also in die Richtung des Subjekts. Jeder Beginn mit dem Gut geht von einem individuellen oder kollektiven Subjekt aus, für dessen Verbrauch oder Gebrauch das Gut erzeugt wurde. Dinge oder Taten können gut und nützlich oder auch schlecht und schädlich sein nur für Subjekte, nicht für Objekte. Das Gute am Gut ist dann sein Wert, und der zeigt sich in seiner Nutzung, nach deren Ende der gesamte Nutzen erzeugt ist. Die originäre Idee der subjektiven oder marginalistischen Wertlehre ist nun, den untersten Grenznutzen einer gleichartigen Gütermenge für den preisbestimmenden Wert des einzelnen Artikels dieser Güterart zu halten (Gossens Gesetz). Subjektwirtschaftlich gilt dann das Gebot des möglichst hohen Grenznutzens lange vor dem Sättigungspunkt, also die Ökonomie der Askese, gesamtwirtschaftlich aber das Gebot des niedrigen Grenznutzens, also die Ökonomie des Massenkonsums, damit die Gütersorte möglichst billig bereitgestellt werden kann, wovon dann aber wiederum der Asket als Trittbrettfahrer des Vielkonsumentens den Hauptvorteil und größten Konsumgenuß hat, obgleich seine absolute Nutzengröße geringer ist, weil er vom Sättigungspunkt sich möglichst weit fernhält. (Dies stimmt natürlich nur für Güter, deren Nutzen mit jeder verbrauchten Einheit abnimmt, nicht für Gütersorten mit dem gegenteiligen Effekt!)

Grenznutzenlehre ist Gebrauchswerttheorie und also gefälliger Stil des wirtschaftlichen Denkens. Der Güterwert, schreibt Friedrich von Wieser in seinem Buch "Der natürliche Werth" (1889), sei von dem Bedürfniswert abgeleitet, und wer den Wert erkläre, der erkläre in Wahrheit nur das Verhalten derer, die den Wert schätzten (3;5). Der Obergrenznutzen eines Gutes ist also sein fiktiver Asketenpreis, sein Untergrenznutzen aber der wirklich zu zahlende Marktpreis. Denkt man eine Volkswirtschaft als Kollektivsubjekt, ergibt sich sein Gesamtnutzen in nur zwei Schritten: erstens durch die Nutzung aller Herstellungsgüter, deren Resultat oder Nutzen alle Konsumgüter sind, zweitens durch die Nutzung aller Konsumgüter, deren Resultat oder Nutzen die Gesamtarbeitskraft des Volkes ist. Die Volksarbeitskraft ist also Endzweck aller Nutzung und daher höchstes Gut, die Herstellungs- und Verbrauchsgüter hingegen sind sonstige Güter, deren Nutzen das höchste Gut ist. Das höchste Gut ist universell nutzbar und daher eigennützig. In ihrer Eigennutzung beschäftigt sich die Volksarbeitskraft teils mit Herstellungsgüterherstellung, teils mit Konsumgüterherstellung unter Herstellungsgüternutzung und teils mit Eigenherstellung unter Konsumgüternutzung, so daß die Herstellungsgüter der Obergrenznutzen, die Konsumgüter der mittlere Nutzen der Volksarbeitskraft und diese

selbst ihr eigener Untergrenznutzen ist, der ihren Wert bestimmt. Folglich ist die Volksarbeitskraft Endzweck und Eigenwert der Volkswirtschaft, deren Wachstum sodann als Kraftzuwachs oder Konsumtionsrente der Arbeitskraftanbieter am Markt erscheint und zusammen mit der unproduktiven Klasse, die ihre Arbeitskraft nicht als Ware und daher unveräußerlich reproduziert, als letztendlicher Nutzen aus dem Kreislauf der Gesamtnutzung sprießt.

Max Webers theoretische Arbeiten sind der Gegenangriff des Liberalismus auf den Marxismus. In der berühmten Abhandlung "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" (1920) bringt Max Weber die lineare Basis-Überbau-Doktrin zu Fall, die sich wesentlich nur auf die vielzitierte Marx-Stelle von 1859 (MEW 13,8f) stützt, indem er die These der Entsprechung von Ideologie und Ökonomie materialreich belegt. In seinem Hauptwerk "Wirtschaft und Gesellschaft" (⁴1956) zieht Max Weber die entscheidende politiktheoretische Folgerung, die Herrschaftskategorie in den Mittelpunkt zu stellen und als kapitalkonformen Herrschaftstyp die Synthese von rational-bürokratischer und charismatisch-revolutionärer Herrschaft anzuerkennen. Ist bei Marx das Verhältnis des Arbeiters zu den Produktionsmitteln Hauptkriterium der ökonomischen Theorie, so in Max Webers politischer Theorie das Verhältnis des Verwalters zu den sachlichen Verwaltungsmitteln, d.h. den als Rechtsbildungsmittel dienenden Sachrechten: "Alle Staatsordnungen lassen sich danach gliedern, ob sie auf dem Prinzip beruhen, daß jener Stab von Menschen.., auf deren Gehorsam der Gewalthaber muß rechnen können, im eigenen Besitz der Verwaltungsmittel ... sich befinden, oder ob der Verwaltungsstab von den Verwaltungsmitteln 'getrennt' ist, im gleichen Sinn, wie heute der Angestellte und Proletarier innerhalb des kapitalistischen Betriebes 'getrennt' ist von den sachlichen Produktionsmitteln. (831) Max Weber erkennt die paradigmatische Bedeutung des Arbeitsvertrages für die Begründung politischer Herrschaft: "Die Geltung des 'Vertrages' als Basis stempelt den kapitalistischen Betrieb zu einem hervorragenden Typus der 'legalen' Herrschaftsbeziehung." (552)

Neben der Namensgebung "Charisma" für die revolutionären Befähigungen in einer Gesellschaft ist die Analogisierung von (legal-rationaler) Herrschaft und Kapitalverhältnis Max Webers bedeutendste theoretische Leistung. Darüberhinaus hat er den revolutionären Geist des Kapitalismus erfaßt; Leiter eines modernen Privatunternehmens müsse eine charismatische Persönlichkeit sein, und auch an der Spitze der staatlichen Bürokratie will Max Weber keinen typischen Beamten (844) sehen. Im kapitalistischen Betrieb sieht er das einzige soziale Gebilde, das nicht "der bürokratischen Beherrschung unentrinnbar verfallen" (129) ist. Bei allen nichtkapi-

talistischen Sozialgebilden war Max Weber überzeugt: "Der Bürokratisierung gehört die Zukunft." (842) Mit der Bestimmung der Stadt als Marktansiedlung (736) hat Max Weber - ähnlich wie Thomas Hobbes mit seiner Bestimmung der Macht als möglichem Besitz - ein Axiom der Gemeinwesenlehre entdeckt.

Neben den theoretischen Leistungen sind aber auch die Rückbildungen zu sehen. Max Webers folgenreichster Fehler ist dabei die "Soziologisierung" des Rechtsbegriffes; er identifiziert den "juristischen" Rechtsbegriff mit dem Begriff der Rechtsnorm (181). Recht ist für ihn durch Zwang äußerlich garantierte Ordnung und an die Existenz eines Erzwingungs-*Stabes*" (18) gebunden. Folge dieses Rechtsmißgriffes: "Alle politischen Gebilde sind Gewaltgebilde." (520) Staat ist dann Anstaltsbetrieb (und nicht staatsbürgerlicher Verbandsvorstand) mit legitimiertem Gewaltmonopol (29). Ansonsten heißt "Politik" für Max Weber "Streben nach Machtanteil" (830); es unterläuft ihm, den politischen Verband überhaupt mit Territorialmacht (29) und den Staat mit Herrschaft zu verwechseln (830).

Wille, Gewalt und Macht sind keine politischen Phänomene, sondern menschliche. Sie sind dem Menschen als Besitzer, nicht aber als Person eigentümlich. Wille ist der setzende, Gewalt der durchsetzende und Macht der durchgesetzte Zweck. Macht heißt für Weber "jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen" (28). Macht gibt möglichen Besitz, aber kein Recht. Die "Soziologisierung" des Rechtsbegriffs bewirkt sein Verschwinden. Die Zwangsfixierung seiner Auffassung vom Recht muß praktisch zu einer antipolitischen Gewaltherrschaft führen. Dem öffentlichen wie privaten Terror ist damit die Schranke beseitigt, die der Begriff des Politischen gegen unpolitische Machtmenschen aufrichten könnte.

Die Person mit ihren Rechten ist eine soziale Bändigungsform der Gewalt und des Menschen als bloßen Besitzers. Der Mensch überhaupt ist ein gewalttätiges Wesen - gewaltig und tätig. Nimmt sozialer Verkehr die Form des Rechtsverkehrs an, hört die Gewalt nicht auf, aber der Austausch von Gewalttätigkeiten wird insoweit von wechselseitiger Zustimmung abhängig, als die Menschen als Rechtssubjekte miteinander verkehren. Politik ist die Zurückdrängung der Zwangsgewalt aus den menschlichen Verhältnissen durch ihre Wandlung zu persönlichen Verhältnissen. Politische Gewalt ist zustimmungspflichtige Gewalt. Die von Weber angeführte Exekutivfunktion des Staates - "des Kontrakts, als Quelle zwangsrechtlich garantierter Ansprüche" (414) - ist geradezu der Hauptbeleg für den *zwanglosen* Charakter staatlicher Gewaltanwendung. Der Gewaltakt des exekutierenden Staates ist ein vom Schuldner dem Gläubiger freiwillig eingeräumtes Recht. Die Vollstreckung fällt

an den Staat und nicht an den Gläubiger selber nur wegen der Allgemeinheit der Rechtsverhältnisse, nicht aber, weil angenommen werden müßte, der Schuldner könne Widerstand leisten, der unter Einsatz eines Erzwingungsstabes zu brechen sei.

Max Weber hält einerseits die Bürokraten für die wirklich Herrschenden, die andererseits die Diener eines (möglichst charismatischen) Führers in Gestalt eines kämpferischen Politikers oder wagemutigen Unternehmers sein sollen. Unter Bürokratie stellt er sich eine Hierarchie von Herrschaftsausübenden vor, die Bürokratie insgesamt als Personenformation. Aber Bürokratie ist Sachformation, die zu ihrer Bedienung eine Personalformation braucht, also Demokratie. Die Weisungsbefugnis der Demokraten erkennt er als Herrschaftskriterium (28). Er sieht auch, daß "keine Herrschaft ... *nur* bürokratisch" ist, und: "Der Anteil der bürokratischen Herrschaftsformen steigt überall." (552) Max Weber analogisiert den Vormarsch der Bürokratie mit dem der "Präzisionsmaschine in der Massengüterbeschaffung" (129); die Ahnung ist genial, aber die Analyse von bürokratischem Apparat wie kapitalistischer Maschinerie unterbleibt. Rechtstheoretische Weberianer sind auch der jüdische Jurist Hans Kelsen und der katholische Staatsrechtler Carl Schmitt. Zu bemerken bleibt noch, daß die jüdische Heidegger-Schülerin Hannah Arendt in ihrem Werk "Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft" (1955) die Liste der Proklamation von Menschenrechten verwirft und darauf hinweist, daß es nur ein Menschenrecht gibt, nämlich das Recht jedes Menschen, Rechte zu haben (444). Um dieses einen axiomatischen Satzes willen wird die Arendt im Gedächtnis der politischen Theoriegeschichte bleiben.

Othmar Spann unternahm in seinem Buch "Der wahre Staat" (1921) eine große Anstrengung zum "Abbruch und Neuaufbau der Gesellschaft". Er konstatiert zu Beginn der zwanziger Jahre vier große Krisen, die Anfang der neunziger Jahre immer noch nicht bereinigt sind: die äußere staatspolitische Krise, die durch den Verlauf des Krieges hervorgerufen sei, die geistige Krise des Individualismus, die zur politischen Krise von Liberalismus und Demokratie geführt habe, dann die Krise des Kapitalismus, die in Sozialpolitik und Sozialismus ausgeartet sei, und endlich die Krise des Sozialismus selber als "derjenigen geistigen Macht, die, kaum im Aufstieg begriffen, schon den Zerfall und die Zersetzung in sich beginnt" (99). Spann selber unternimmt beachtliche geistige Anstrengungen, um einen neuen Ständestaat, der auf dem Stufenbau der menschlichen Gemeinschaften aufruht, zu konzipieren. Die Aufgabe, Gesellschaft zu vergemeinschaften, sieht er durchaus, aber, ehrgeiziger als Ferdinand Tönnies, der als zulängliche Beschreibung der Gesellschaft die Marxsche

Theorie anerkannte, will er auch gleich noch eine neue Gesellschaftslehre mitliefern. Denn er glaubt, die Marxsche Theorie, nachdem er in der Jugend sich zu ihr bekannt hatte, schon im begrifflichen Ansatz vernichtet zu haben. Dies Verdienst gesteht er auch der Wiener Schule der Menger, v. Wieser und Böhm-Bawerk zu, sie hätten die Grundlagen des marxistischen Gebäudes, die Wert- und Mehrwerttheorie, "mit geradezu zermalmender Wucht" (136) getroffen, diesen Sieg aber nicht ausreichend popularisiert.

Die historische Schule der deutschen Volkswirtschaftslehre habe Marx gegenüber eine "ganz falsche, unglückliche, ruhmlose Stellung eingenommen", denn sie war "theoretisch nicht fähig, dem mit schärfster Begriffswissenschaft und abgezogenster Logik gewappneten Marxismus entgegenzutreten" (136). Die Sozialpolitiker des Faches hingegen "haben sich mangels einer gediegenen theoretischen Unterlage vielfach nur als gemäßigte, sozusagen realistisch umgebildete Marxisten betrachtet" (137).

Spanns eigenes Argument gegen Marx läuft darauf hinaus, daß der Tausch keine Wertgleichung sei, sondern eine wechselseitige Wertungleichung für jeden Tauschbeteiligten (138). Er sieht nicht, daß die subjektive Kleiner-als-Relation jedes Tauschers, schon der Zeichenlogik nach, eine objektive Gleichheitsrelation des Austausches einschließt. Ganz schlimm ist, daß er die Begriffe Gut und Ware ineinanderschiebt und daher das qualitative Verhältnis von Wert und Preis nicht versteht, denn der Wert ist niemals etwas Materiell-Körperliches und gerade nicht in Arbeitszeiten meßbar, sondern der bloße Zusammenhang, das gesellschaftliche Kraftfeld zwischen den Gütern, die ihr jeweiliges Eigenfeld in dieses gesellschaftliche Feld einbringen, es dadurch mehr oder weniger verschieben und durch Materialisation an einem Fremdgut - dem Preis - ihre Feldkraft realisieren.

Die Gemeinwesenlehre kann noch nicht als abgeschlossen betrachtet werden, weil die Theorie der Gemeinschaft noch weiter ausbildbar ist. Vollendet hingegen ist die Theorie der Gesellschaft, die ich unter dem Titel "Die moderne Gesellschaft" (1987) als formalisiertes System der Sozialwissenschaften in Durchführung des Ansatzes von Marx und Engels vorgelegt habe. Die Theoriegeschichte des Marxismus ist dadurch auffällig, daß zwischen ihrer Begründung und ihrer Vollendung überhaupt keine gedankliche Weiterbildung stattgefunden hat. Wohl aber wurde ein politisches Weltsystem und ein gigantischer akademischer Apparat, die sich auf Marx beriefen, errichtet, um völlig zusammenzubrechen und damit die unzähligen konkurrierenden Marxismen aus dem Wege zu räumen.

"Es ist fast eine Schande für das menschliche Geschlecht, die kleine Anzahl derjenigen zu sehen, die wirklich gearbeitet haben, um Entdeckungen zu machen. Wir verdanken fast alles, was wir wissen (von zufälligen Entdeckungen abgesehen), einigen zehn Personen; die übrigen haben sich nur erst auf den Weg gemacht, voranzukommen."

G.W. Leibniz (um 1680)

SCHULUNGSTEXTE ZUM VIERTEN REICH

von

REINHOLD OBERLERCHER

Hamburg 1998

0. Vorwort

Grundkurse

1. Ökonomie (Wiederherstellung der Deutschen Volkswirtschaft)
2. Politologie
3. Philosophie
4. Geschichte

Aufbaukurse

5. Marktwirtschaftslehre (Politische Ökonomie)
6. Rechts- und Staatstheorie (Forumspolitiklehre)
7. System der Sozialwissenschaften (Kategorientafel)

Anhänge

8. Deutschlands Zukunft (zu 1.)
9. Das Reich der Freiheit (zu 1.)
10. Der Sinn einer konservativen Revolution (zu 2.)
11. Vorherrschaft und Vorknechtschaft (zu 2.)
12. Bemerkungen zum Deutschen Idealismus (zu 3.)
13. Karl Marx und die deutsche Philosophie (zu 3.)
14. Gebrauchsanleitung zur Weltgeschichtsformel (zu 4.)
15. Demokratie und Patriotenverfolgung (zu 6.)