

EINFÜHRUNG

IN DIE

RECHTSPHILOSOPHIE

Materialband

Herausgegeben von Prof. Dr. Johann Braun

2011

V o r w o r t

Der hier vorgelegte Materialband ist ein nur online verfügbares Begleitbuch zu meiner im Verlag Mohr Siebeck erscheinenden „Einführung in die Rechtsphilosophie“, 2. Aufl. 2011. Der Band enthält eine Sammlung von unkommentierten Auszügen aus rechtsphilosophischen „Klassikertexten“. Unmittelbarer Zweck dieser Sammlung ist es, den Lesern der gedruckten „Einführung in die Rechtsphilosophie“ eine geeignete Begleitlektüre an die Hand zu geben. Dieser Zweck war bestimmend sowohl für die Auswahl als auch für die Anordnung der dargebotenen Auszüge. Im Gegensatz zu manchen anderen Sammlungen dieser Art werden die Texte nämlich nicht in chronologischer Reihenfolge abgedruckt, sondern zunächst einmal in drei Gruppen zusammengefaßt: utopisches Rechtsdenken, rationalistisches Rechtsdenken und institutionelles Rechtsdenken. Diese Aufteilung entspricht dem zweiten Teil meiner gedruckten Einführung („Strukturen des Rechtsdenkens im Wandel“), so daß die Lektüre dieses Teils durch den vorliegenden Materialband eine anschauliche Ergänzung erhält.

Eine Sammlung von Auszügen kann die Lektüre des ungekürzten Originals niemals ersetzen. Es wäre jedoch unrealistisch zu erwarten, daß eine nennenswerte Zahl von Lesern sich der Mühe unterzieht, die hier ausgewählten Werke als ganze zu studieren. Dem war bei der Auswahl ebenfalls Rechnung zu tragen. Von wenigen Ausnahmen abgesehen stellen die Texte daher mehr als nur eine kurze „Leseprobe“ dar. Angestrebt ist vielmehr, dem Leser einen anschaulichen Eindruck vom Denkstil und zugleich von wesentlichen Gedankengängen des jeweiligen Autors zu vermitteln. Sodann aber wurde darauf geachtet, daß dem Leser bei zusammenhängender Lektüre die innere Weiterentwicklung bestimmter „Typen des Rechtsdenkens“, wie sie in meinem Buch ausführlich behandelt sind, deutlich wird.

Auch wenn dieser Materialband letztlich der Entlastung des an weiterer Lektüre interessierten Lesers dient, so verbinde ich doch damit die Hoffnung, daß manche sich dadurch anregen lassen, wenigstens das eine oder andere der ausgewählten Werke vollständig zu studieren. Ein Auszug kann immer nur ein Notbehelf sein; denn der Geist eines Denkers läßt sich den Raum, den er braucht, um sich zu entfalten, nicht von anderen vorschreiben.

Den Inhabern der Urheberrechte danke ich für die freundliche Genehmigung der online-Publikation.

Passau, im August 2011
Johann Braun

Inhaltsverzeichnis

I. Utopisches Rechtsdenken

1. Thomas Morus (1478 – 1535)	4
2. Tommaso Campanella (1568 – 1639).....	17
3. Gerrard Winstanley (1609 – 1676)	28
4. Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814)	41
5. Karl Marx (1818 – 1883).....	52
6. Adolf Hitler (1889 – 1945)	61
7. George Orwell (1903 – 1950).....	61

II. Rationalistisches Rechtsdenken

1. Niccolò Machiavelli (1469 – 1527)	72
2. Thomas Hobbes (1588 – 1679).....	79
3. John Locke (1632 – 1704)	89
4. Jean Jacques Rousseau (1712 – 1778).....	99
5. Immanuel Kant (1724 – 1804).....	110
6. Hans Kelsen (1881 – 1973)	120
7. John Rawls (1921 – 2002)	130

III. Institutionelles Rechtsdenken

1. Hugo Grotius (1583 – 1645).....	140
2. Samuel Pufendorf (1632 – 1694).....	148
3. Christian Wolff (1679 – 1754).....	160
4. Charles-Louis de Montesquieu (1689 – 1755)	172
5. Gustav Hugo (1764 – 1844).....	182
6. Friedrich Carl von Savigny (1779 – 1861)	192
7. G. W. F. Hegel (1770 – 1831)	201
8. Niklas Luhmann (1927 – 1998).....	212

I. Utopisches Rechtsdenken

Leitbild des *utopischen* Rechtsdenkens ist die Gemeinschaft. Das utopische Rechtsdenken ist orientiert an der Vorstellung, daß das Gemeinwesen eine große Familie bildet, deren Mitglieder in innerer Verbundenheit als prinzipiell Gleiche harmonisch zusammenwirken. Der Einzelne ist ein altruistisches Glied des Ganzen, dem innerhalb des Gesamtgefüges nur eine abgeleitete Stellung zukommt. Dem entspricht es, daß das utopische Rechtsdenken auf einen fernen Endzustand abzielt, in dem alle zwischenmenschlichen Konflikte aufgehoben sind.

Thomas Morus (1478 – 1535)

Utopia, 1516

übersetzt von Ignaz Emanuel Wessely, München 1896.

[Die Rahmenhandlung des Berichts über den fernen Staat Utopia bildet ein Streitgespräch an der Tafel des Erzbischofs von Canterbury. Der Erzähler ist der weitgereiste Seefahrer Raphael Hythlodeus, sein Kontrahent ein englischer Rechtsgelehrter.]

[Kritik des englischen Strafrechts]

Als ich eines Tages bei ihm zu Tische war, war auch ein eurer Gesetze kundiger Mann aus dem Laienstande zugegen, der aus irgend einem mir unbekanntem Anlasse jene stramme Justiz zu loben begann, die damals dort zu Lande eifrigst gegen die Diebe gehandhabt wurde, die, wie er erzählte, meist zu zwanzig ans Kreuz geheftet wurden. Er sagte, er wundere sich nicht wenig, daß es, obwohl nur wenige der Todesstrafe entgingen, doch allerorten von Dieben wimmle.

Da nahm ich das Wort – denn ich durfte beim Kardinal frei reden – und sagte: „Du darfst dich mitnichten wundern, denn diese Bestrafung der Diebe überschreitet die Grenze der Gerechtigkeit und ist für das Gemeinwohl nicht ersprießlich. Zur Sühne des Diebstahls ist sie nämlich zu grausam und zu seiner Verhinderung doch ungenügend. Der einfache Diebstahl ist doch kein so ungeheures Verbrechen, daß er mit dem Kopfe gebüßt werden muß, noch ist andererseits keine Strafe so schwer, daß sie vom Stehlen diejenigen abhielte, die sonst keinen Lebensunterhalt haben. In dieser Beziehung scheint nicht nur Ihr, sondern die halbe Welt jenen schlechten Schullehrern nachzuahmen, die ihre Schüler lieber mit der Rute züchtigen als unterrichten. Schwere, schauerliche Strafen sind für die Diebe festgesetzt worden, während doch eher Vorsorge zu treffen

gewesen wäre, daß einer nicht in die harte Notwendigkeit, zu stehlen, versetzt werde und dann infolge dessen sterben zu müssen.“

„Dafür“, versetzte jener, „ist genügend gesorgt, es gibt die Handwerke, es gibt den Ackerbau, mittels deren das Leben gefristet werden kann, wenn die Leute nicht vorsätzlich schlecht sein wollten.“

[Die Herkunft der Diebe]

„Damit entschlüpfst du mir nicht“, erwiderte ich darauf. „Sehen wir vorerst von jenen ab, die aus auswärtigen oder aus Bürgerkriegen verstümmelt heimkehren, wie neulich bei Euch aus der Schlacht von Cornwall oder kurz zuvor aus dem gallischen Krieg, die ihre gesunden Gliedmaßen für den König oder das Gemeinwohl in die Schanze schlagen und ihren früheren Beruf wegen Invalidität nicht mehr ausüben und wegen vorgerückten Alters einen neuen nicht mehr erlernen können – von diesen also wollen wir absehen, da Kriege nur nach gewissen Zwischenräumen eintreten. Fassen wir vielmehr die täglichen Vorkommnisse ins Auge. Die Zahl der Adelligen ist gar groß, die nicht nur selbst im Müßiggange von der Arbeit anderer wie Drohnen leben, sondern die Landbebauer ihrer Güter der zu erhöhenden Renten wegen bis aufs Blut schinden. Dies ist die einzige Art von Sparsamkeit, die sie kennen, diese Menschen, die in anderer Hinsicht verschwenderisch bis zum Bettelstabe sind; auch umgeben sie sich mit einem ungeheuren Schwarm müßiger Gefolgschaft, die keine nützliche Kunst, das Leben zu fristen, erlernt hat. Diese Leute werden, wenn ihr Herr stirbt oder sie selbst erkranken, von Haus und Hof getrieben, denn lieber will man Müßiggänger ernähren als Kranke, und oft ist der Erbe des Sterbenden auch nicht imstande, den väterlichen Haushalt auf gleichem Fuße fortzuführen. Inzwischen hungern sich diese Leute ab, wenn sie nicht das Herz haben zu stehlen. Denn was sollen sie tun? Wenn sie nämlich durch Umherirren nach einiger Zeit Kleider und Gesundheit vernutzt haben, verschmähen es die Adelligen, die durch Krankheit Verunreinigten in fadenscheinigen Gewändern aufzunehmen, und die Bauern wagen es nicht, ihnen Arbeit zu geben, da sie recht gut wissen, daß ein reichlich in Muße und im Genusse Aufgewachsener, der nur gewohnt ist, mit Schwert und Schild trotzigen Blickes einherzuschreiten und rings um sich alle zu verachten, nicht geeignet ist, mit Spaten und Haue um elenden Lohn und dürftige Beköstigung einem Armen treu zu dienen.“

„Gerade diesen Menschenschlag“, versetzte jener, „müssen wir vor allem pflegen. Denn in ihnen, denen höherer Geistesschwung und mehr Kühnheit eignet als den Handwerkern und Ackerbauern, besteht die Kraft des Heeres, wenn es gilt, sich im Kriege zu schlagen.“

[Die Landsknechtsplage]

„Fürwahr“, erwiderte ich, „gerade so gut kannst du sagen, die Diebe seien zu hegen, deren ihr zweifellos nie ermangeln werdet, solange ihr diese habt. Denn die Diebe sind keine schlaffen Soldaten und die Soldaten des Stehlens nicht eben unkundig. Die beiden Gewerbe stimmen gut zusammen.“

Aber so geläufig euch dieser Makel ist, ist er euch doch nicht eigentümlich: er ist fast allen Völkern gemeinsam. Von einer noch verderblicheren Pest ist Gallien heimgesucht. Das ganze Land ist auch im Frieden – wenn dort Friede ist – von Soldaten angefüllt und

belagert, aus demselben Grund, aus dem ihr glaubtet, diese Dienstmannen ernähren zu müssen, weil es nämlich den verrückten Staatsweisen geschienen hat, das Staatswohl bestehe darin, daß immer eine starke verlässliche Besatzung in Bereitschaft sei, insbesondere von altgedienten Soldaten, da man zu Rekruten gar kein Vertrauen hat. So daß der Krieg nur entfacht werde, um kriegskundige Soldaten zu haben, im Abschlachten erprobt, damit ihnen nicht (wie Sallust treffend sagt) Hand und Sinn in Mußezeiten erlahme. [...]

Wie sich das nun auch verhalten mag, so scheint es mir nicht einmal für den Fall eines Krieges – den ihr übrigens, wenn ihr nicht wollt, nicht zu haben braucht – dem Gemeinwohl zuträglich zu sein, einen unendlichen Schwarm solcher Leute zu ernähren, weil es dem Frieden Abbruch tut, dem man doch so viel mehr Pflege zuwenden sollte als dem Kriege. – Aber das ist keineswegs die einzige Ursache der Diebstähle; es gibt vielmehr nach meiner Meinung noch eine, die euch eigentümlich ist.“

„Und diese ist?“ fragte der Kardinal.

[Schafzucht und Einhegungen]

„Eure Schafe“, sagte ich, „die so sanft zu sein und so wenig zu fressen pflegten, haben angefangen so gefräßig und zügellos zu werden, daß sie die Menschen selbst auffressen und die Äcker, Häuser, Familienheime verwüsten und entvölkern. Denn in jenen Gegenden des Königreichs, wo feinere, daher teurere Wolle gezüchtet wird, sitzen die Adligen und Prälaten, jedenfalls sehr fromme Männer, die sich mit den jährlichen Einkommen und Vorteilen nicht begnügen, die ihnen von ihren Voreltern aus den Landgütern zugefallen sind, nicht zufrieden, in freier Muße und im Vergnügen leben zu können, ohne dem Gemeinwohl zu nützen, dem sie sogar schaden; sie lassen dem Ackerbau keinen Boden übrig, legen überall Weideplätze an, reißen die Häuser nieder, zerstören die Städte und lassen nur die Kirchen stehen, um die Schafe darin einzustallen, und als ob euch die Wildgehege und Parke nicht schon genug Grund und Boden wegnähmen, verwandeln jene braven Männer alle Wohnungen und alles Angebaute in Einöden. So umgibt ein einziger unersättlicher Prasser, ein scheußlicher Fluch für sein Vaterland, einige tausend zusammenhängende Äcker mit einem einzigen Zaun, die Bodenbebauer werden hinausgeworfen, entweder gewaltsam unterdrückt oder mit List umgarnt, oder, durch allerlei Unbilden abgehetzt, zum Verkauf getrieben. So oder so wandern die Unglücklichen aus, Männer, Weiber, Kinder, Ehemänner und Gattinnen, Waisen, Witwen, Mütter mit kleinen Kindern, mit einer zahlreichen dürftigen Familie, da der Ackerbau vieler Hände bedarf – sie wandern aus, sage ich, aus ihren altgewohnten Heimstätten, und finden kein schützendes Obdach; ihren ganzen Hausrat, für den ohnehin nicht viel zu erzielen ist, müssen sie, da sie ausgetrieben werden, für ein Spottgeld hergeben, und wenn sie dann diesen Erlös binnen Kurzem bei ihrem Herumschweifen aufgebraucht haben, was bleibt ihnen schließlich übrig, als zu stehlen und danach von Rechtswegen gehängt zu werden oder als Bettler sich herumzutreiben? Dann werden sie als Landstreicher ins Gefängnis geworfen wegen müßigen Herumtreibens, während sie doch niemand in Arbeit nehmen will, obwohl sie sich höchst begierig anbieten. Denn wo nicht gesät wird, da ist es mit dem Ackerbau nichts, den sie doch allein erlernt haben. Ein einziger Schaf- oder Rinderhirt nämlich genügt, das Land von den Schafen abweiden zu lassen, das mit Sämereien zu bestellen viele Hände erforderte.“

[Teuerung]

Aus diesem Grunde sind auch die Lebensmittel an vielen Orten bedeutend teurer. Überdies ist der Preis der Wolle so gestiegen, daß die ärmeren Tuchmacher sie nicht mehr kaufen können und aus diesem Grunde größtenteils zum Müßiggang verurteilt werden.

Nach dieser Vermehrung der Weiden raffte eine Seuche zahllose Schafe dahin, als ob Gott für die Habgier der Herren ein Strafgericht über sie habe verhängen wollen und ein großes Sterben über ihre Schafherden gesendet habe, das er gerechter über ihre eigenen Häupter hätte ergehen lassen.

Wie sehr auch die Zahl der Schafe zunimmt, die Preise gehen doch nicht herunter, weil, wenn man auch nicht von einem Monopol reden kann, der Handel (mit Wolle) doch nur in den Händen weniger Reichen konzentriert ist, die keine Notwendigkeit früher zu verkaufen zwingt, als es ihnen beliebt, und es beliebt ihnen nicht, bevor sie nicht nach Belieben verkaufen können. [...]

So wird gerade der Umstand, der das Hauptglück eurer Insel zu bilden schien, durch die unverantwortliche Habgier weniger in sein Gegenteil verkehrt. Denn die Teuerung der Lebensmittel ist die Ursache davon, daß jeder so viele Leute als möglich aus seinem Haushalte entläßt. Wohin aber muß das führen, wenn nicht zum Bettel oder, bei herzhafteren Naturen, zum Diebstahl?

Zu solcher Armut und Not gesellt sich andererseits aufdringlicher Luxus. Nicht nur die Dienerschaft der Adligen und die Handwerker, sogar schon die Bauern und alle übrigen Stände treiben unverschämten Aufwand in der Kleidung und huldigen der Üppigkeit in den Lebensmitteln. Wenn durch Kneipenleben, Bordelle, liederliche Wein- und Bierhäuser, so und so viele wenig ehrenhafte Spiele wie Würfel- und Karten-, Ball-, Kugel- und Wurfscheibenspiel ihre Geldmittel nur zu schnell erschöpft sind – wohin soll das die solchen Passionen Frönenden anders führen als zum Diebstahl?

[Notwendigkeit der Änderung]

Diese Pestbeulen entfernt von eurem Leibe; macht ein Gesetz, daß die Dörfer und ackerbautreibenden Städte von jenen wieder hergestellt werden müssen, die sie zerstört haben, oder daß sie sie solchen abtreten, die sie wieder herstellen und aufbauen wollen. Dämmt diese Aufkäufe der Reichen ein, die ihnen die Möglichkeit gewähren, ein Monopol auszuüben. Es sollen sich weniger und immer weniger Leute vom Müßiggange ernähren können; der Ackerbau werde wieder eingeführt, die Wollindustrie wieder blühend gemacht, man schaffe ehrlichen Erwerb, der jener arbeitslosen Menge nützliche Beschäftigung bietet, die die Not bisher zu Dieben machte, und jenen umherschweifenden, stellenlosen Dienern, die bald zu Dieben werden müssen.

Wofern ihr nicht diesen Übeln steuert, rühmt ihr vergeblich eure zur Sühne des Diebstahls gehandhabte Rechtspflege, die mehr scheinprächtigt als gerecht und heilsam ist. Wenn ihr eine schlechte Erziehung geben und die Sitten von den zartesten Jahren an allmählich verderben lasset, dann, wenn sie endlich Männer geworden sind, jene Verbrechen bestraft, die zu begehen sie von Kindheit auf in Aussicht gestellt haben –

was tut ihr da anders, frage ich, als Diebe heranbilden und sie dann mit der Schärfe des Gesetzes treffen?“ [...]

[Als Gegenbild zu den kritikwürdigen englischen Verhältnissen schildert Raphael Hythlodæus das Leben auf der Insel Utopia, wo er angeblich eine Zeitlang gelebt hat und wo die Gesellschaft nicht auf Eigentum, sondern auf gemeinsame Arbeit gegründet ist.]

[Bericht über die Staatsverfassung in Utopia]

Von den Handwerken

Eine allen Männern und Frauen gemeinsame Kunst ist der Ackerbau, dessen niemand unkundig ist. In ihm werden alle von Kindheit auf unterrichtet, teils in der Schule nach überlieferten Lehren, teils, indem sie auf die der Stadt nächstgelegenen Felder wie zum Spiel hinausgeführt werden, wo sie den Arbeiten nicht nur zusehen, sondern zugleich die Gelegenheit zur Körperübung benützend, sie auch wirklich ausüben.

Außer dem Ackerbau (der, wie gesagt, allen gemeinsam ist), erlernt jeder eine beliebige Hantierung als seinen Beruf, wie z.B. die Wollweberei, die Flachsbereitung, das Maurer-, Schmiede-, Schlosser- und Zimmermannshandwerk. Denn es gibt kein anderes Handwerk, das dem Betriebe nach einigermaßen erwähnenswert wäre.

Der Schnitt der Kleider ist, abgesehen davon, daß die Geschlechter voneinander und der ledige Stand von den verheirateten unterschieden sind, derselbe für die ganze Insel und bleibt es für die ganze Lebenszeit, ist fürs Auge gefällig und den Leibesbewegungen angemessen, auch sowohl für Winter- als Sommerszeit geeignet. Jede Familie verfertigt sich ihre Kleider selbst.

Von allen den genannten Handwerken nun erlernt jedermann irgend eins, nicht nur die Männer, sondern auch die Frauen. Übrigens haben die letzteren, als die Schwächeren, nur die leichteren Verrichtungen auf sich, den Männern sind die übrigen mühsamen Handwerke übertragen. Meistenteils wird jeder im väterlichen Handwerk erzogen, denn die meisten neigen von Natur dahin. Wenn aber einer eine andere Neigung hat, wird er durch Adoption in jene Familie aufgenommen, die dieses Gewerbe betreibt, aber nicht nur vom Vater, sondern auch von der Obrigkeit wird Vorsorge getroffen, daß er einem gesetzten und ehrenhaften Familienvater übergeben werde.

Hat einer ein Handwerk gründlich erlernt und wünscht noch ein anderes zu erlernen, so wird ihm das ebenfalls gestattet. Hat er beide inne, so mag er ausüben, welches er will, wofern nicht das eine in der Stadt mehr benötigt ist.

[Der Tageslauf der Utopier]

Die hauptsächlichste und beinahe einzige Beschäftigung der Syphogranten ist, dafür zu sorgen und vorzusehen, daß nicht jemand dem Müßiggange nachhänge, sondern jeder seinem Handwerke emsig obliege, doch braucht er deswegen nicht von morgens früh bis spät in die Nacht beständig wie das Vieh bis zur Ermattung zu arbeiten, was doch fast allenthalben sonst das harte Arbeitslos der Dienstbarkeit und des Handwerkerstands ist, ausgenommen bei den Utopiern, die, obwohl sie den Tag mit

Hinzurechnung der Nacht in vierundzwanzig gleiche Stunden teilen, doch nur sechs für die Arbeit bestimmen; drei Stunden vormittags, worauf sie zur Mittagsmahlzeit gehen; nach dem Essen zwei Stunden Ruhezeit, dann wieder drei der Arbeit gewidmete, worauf sie mit dem Abendmahl Feierabend machen. Da sie die erste Stunde von Mittag an rechnen, so gehen sie um acht Uhr schlafen und widmen acht Stunden dem Schläfe.

Die Zeit zwischen den Stunden der Arbeit, dem Schläfe und dem Essen ist jedem nach seinem Gutdünken freigestellt; nicht daß er dieselbe in Üppigkeit oder in Trägheit verbringen soll, sondern was ihm von seiner Handwerkstätigkeit freie Zeit bleibt, das verwendet jeder nach seiner individuellen Neigung auf die Erlernung einer andern Fertigkeit.

Die Mußezwischenzeit verwenden die meisten für die Wissenschaften. Denn es ist ein sehr schöner Gebrauch, täglich in den Frühstunden öffentlichen Unterricht zu halten, welchem diejenigen beiwohnen müssen, die speziell für die Wissenschaften bestimmt sind. Übrigens besuchen diese Unterrichtsstunden zahlreiche Männer und Frauen aus allen Ständen, der eine diese, ein andrer andere, wie jeder eben Lust und Geschmack hat. Wenn aber jemand auch diese Zeit lieber mit seiner Beschäftigung verbringt, wie so mancher tut (dessen Geist nicht zum reinen wissenschaftlichen Denken angelegt ist), so wird ihm das nicht verwehrt, sondern er wird dafür noch gelobt, weil er dem Gemeinwohl sich so nützlich erweist.

Nach dem Abendessen verbringen sie eine Stunde mit Spielen, im Sommer in den Gärten, im Winter in den gemeinschaftlichen Speisesälen. Dort treiben sie entweder Musik oder ergötzen sich im Gespräche. Das Würfelspiel und derartige alberne und verderbliche Spiele kennen sie nicht. [...]

[Arbeitsverteilung, Kleidung und Wohlstand]

Aber um keine falschen Vorstellungen aufkommen zu lassen, ist hier etwas näher zuzusehen. Denn da nur sechs Stunden gearbeitet wird, so könnte man vielleicht der Meinung sein, daß daraus ein Mangel an den notwendigsten Erzeugnissen entstehen müsse.

Aber das ist so wenig der Fall, daß besagte Zeit zur Herstellung einer Fülle von Dingen, die zu den Lebensbedürfnissen und Lebensannehmlichkeiten gehören, nicht nur genügt, sondern mehr als ausreichend ist, was ihr leicht einsehen werdet, wenn ihr bedenkt, ein wie großer Teil des Volkes bei andern Nationen müßig geht. Erstens fast alle Frauen, die Hälfte der ganzen Bevölkerung, oder, wo die Frauen tätig sind, faulenz an ihrer Statt meistens die Männer. Wie groß ist ferner die müßig gehende Schar der Priester und Mönche?! Dazu kommen sodann die Reichen, meist Großgrundbesitzer, gewöhnlich die Junker und Adelligen genannt; dazu rechne ferner die Scharen Diener und den gesamten Schwarm müßiggängerischer Gefolgschaft, endlich die gesunden, kräftigen Bettler, die alle möglichen Krankheiten zum Vorwand für ihre Faulheit nehmen.

Sicherlich würdest du die Anzahl derer, durch deren Tätigkeit die Produkte zu Stande kommen, die zum täglichen Gebrauche dienen, geringer finden, als du wohl wähen dürftest. Nun überlege bei dir, wie wenige von diesen selbst wieder sich mit praktisch nützlichen, notwendigen Handwerken beschäftigen.

Wo Geld der Maßstab aller Dinge ist, da müssen viel eitle und überflüssige Künste betrieben werden, die nur dem Luxus und den Lüsten dienen. Denn wenn dieselbe Anzahl von Leuten, die heutzutage überhaupt arbeiten, auf die wenigen Handwerke verteilt würde, die der natürlich einfachen Lebensweise nach bloß erforderlich sind, so würden die Preise so sehr sinken, daß die Handwerker von ihrer Arbeit ihren Lebensunterhalt nicht mehr zu bestreiten vermöchten. Aber wenn alle jene, die jetzt in müßigen Künsten und Gewerken beschäftigt sind, zusamt der ganzen Schar, die sich in Müßiggang und Nichtstun langweilt, und deren jeder von den Erzeugnissen, die durch wirklich Arbeitende hergestellt werden, doppelt so viel verbraucht als ein nützlicher Arbeiter, alle in praktisch nützlichen Berufen untergebracht würden, so würdest du mit Leichtigkeit gewahr werden, wie so sehr wenig Zeit mehr als übergenuß ist, um alles das zu liefern, was entweder der unbedingte Lebensbedarf oder die Behaglichkeit und selbst das Vergnügen – doch nur das wahre und natürliche – erheischt.

Und das erhellt in Utopien aus den Tatsachen selbst. Denn dort sind in einer ganzen Stadt mit samt ihrer nächsten Umgegend aus der gesamten Zahl der Männer und Frauen, die dem Alter und den Körperkräften nach zur Arbeit tauglich sind, kaum fünfhundert, die davon befreit sind. Unter diesen dispensieren sich die Syphogranten (die gesetzlich der Arbeit überhoben sind) nicht einmal selbst vom Arbeiten, um die übrigen um so leichter durch ihr Beispiel zur Arbeit einzuladen.

Derselben Immunität erfreuen sich diejenigen, welchen das Volk zufolge der Empfehlung der Priester und den geheimen Abstimmungen der Syphogranten zum Studium der Wissenschaften lebenslängliche Befreiung gewährt. Wenn so einer die auf ihn gesetzten Hoffnungen getäuscht hat, so wird er in die Klasse der Handwerker zurückversetzt; und umgekehrt kommt es gar nicht so selten vor, daß ein Handwerksmann seine ersparten Mußstunden so emsig den Wissenschaften zuwendet, daß er ansehnliche Fortschritte macht, und, von seinem Handwerk befreit, in die Klasse der Gelehrten aufsteigt.

Aus diesem Stande der Gelehrten werden die Gesandten, die Priester, die Traniboren, wird endlich der Fürst selbst erwählt, den sie in ihrer alten Sprache Barzanes, in der neueren Ademus nennen.

Da die ganze übrige Bevölkerung weder unbeschäftigt noch in unfruchtbaren Handwerken beschäftigt ist, so ist leicht zu taxieren, in wie wenigen Stunden so viel nützliche Arbeit in den erwähnten Beziehungen vor sich gebracht werden kann [...]

Da sie sich nur mit nützlichen Gewerken und Künsten befassen und in jedem Handwerk nur wenige Arbeiter benötigt sind, so geschieht es, daß die Utopier zu Zeiten eine sehr große Anzahl Leute zur Verfügung haben, welche die öffentlichen Straßen ausbessern können, wenn diese schadhafte geworden sind. Sehr oft aber, wenn auch diese Art Arbeit nicht vonnöten ist, wird öffentlich bekannt gemacht, daß die Zahl der Arbeitsstunden herabgesetzt ist. Denn die Obrigkeiten plagen die Bürger nicht mit unnützer überflüssiger Arbeit.

Die Organisation dieses Staatswesens hat vor allem diesen einen Zweck vor Augen, alle Zeit, so weit es die Arbeiten für die Bedürfnisse der Gesamtheit erlauben, den Bürgern zur Abstreifung der Knechtschaft des Leibes und zur Befreiung und Ausbildung des Geistes zu gute kommen zu lassen. Denn darin sehen sie das wahre Glück des Lebens.

Vom gegenseitigen Verkehre

Jetzt wäre darzulegen, wie sich die Bürger gegenseitig untereinander verhalten, welcher Art sie Verkehr mit einander haben und in welcher Weise die Verteilung der produzierten Sachen erfolgt.

Die Stadt besteht aus Familien, die Familien werden größtenteils durch Verwandtschaft gebildet. Die mannbaren Weiber werden verheiratet und beziehen mit ihren Ehemännern ihre eigenen Wohnungen. Aber die männlichen Söhne und die Enkel bleiben in der Familie und gehorchen dem ältesten Aszendenten, so lange dessen geistige Fähigkeiten nicht altersschwach geworden sind, in welchem Falle der nächstälteste an seine Stelle tritt.

Damit aber die Bevölkerung weder abnehme noch eine Übervölkerung eintrete, ist vorgesehen, daß jede Familie, deren jede Stadt sechstausend, die Landgegenden des Weichbildes ausgenommen, enthält, nicht weniger als zehn und nicht mehr als sechzehn Erwachsene zähle. Die Zahl der unmündigen Kinder läßt sich nicht vorschreiben.

Dieser Modus ist leicht innezuhalten, indem diejenigen in weniger vollzählige Familien eingetan werden, die einer an Köpfen überreichen Familie entstammen.

Wenn eine Stadt im Ganzen überhaupt zu viele Einwohner hat, so wird der Mangel anderer Städte dadurch ergänzt. Wenn aber vielleicht die ganze Insel über das rechte Maß hinaus bevölkert wäre, so werden aus jeder Stadt eine bestimmte Anzahl ausgewählt, und auf dem nächstgelegenen Festlande, wo die Eingeborenen viel überschüssiges unbebautes Land haben, wird eine Kolonie angelegt, indem sie sich mit den Eingeborenen vereinigen, wenn diese in Gemeinschaft mit ihnen leben wollen. Die sich mit ihnen zur selben Lebensweise mit denselben Sitten und Gebräuchen vereinigen wollen, verschmelzen leicht mit ihnen, zu beider Völker Bestem. Denn so wird bewirkt, daß dasselbe Land für beide Überfluß bietet, das vorher für ein Volk allein dürftig und unergiebig schien. Solche, die sich weigern, nach ihren (der Utopier) Gesetzen zu leben, drängen sie soweit zurück, als sie selbst das Land zu besetzen sich vorgenommen haben. Widerstrebende werden mit Krieg überzogen. Denn für den gerechtesten Grund zum Kriege halten sie es, wenn ein Volk von dem Lande, das es besitzt, keinen Gebrauch macht, sondern es nur als toten Besitz innehat, ändern aber gleichwohl diesen Besitz und dessen Nutznießung, worauf diese, nach dem Gebote der Natur, zu ihrer Ernährung angewiesen wären, vorenthält.

Wenn eine der Städte eine solche Kalamität betroffen hat, daß ihre Bevölkerung aus den übrigen Städten, ohne daß die Einwohnerschaft einer derselben unter das vorgeschriebene Maß vermindert würde, nicht ergänzt werden kann (was bisher bloß zweimal seit Anbeginn der Landesgeschichte der Insel in Folge einer gräulich wütenden Pest sich zugetragen haben soll), so wandern die Bürger aus der Kolonie ins Mutterland zurück und füllen die Lücken aus. Denn eher lassen sie die Kolonie eingehen, als einer der Inselstädte Gefahr der Entvölkerung drohen.

[Versorgung der Bevölkerung]

Doch ich kehre zum Zusammenleben der Bürger zurück. Der Älteste steht (wie ich gesagt habe) der Familie vor. Die Gattinnen dienen den Ehemännern, die Kinder den Eltern, überhaupt die Jüngeren den Älteren.

Jede Stadt ist in vier gleiche Abteilungen geteilt. In der Mitte jeder Abteilung ist ein allgemeiner Markt. Dorthin werden in gewisse Gebäude die Arbeitsprodukte aller Familien gebracht, dann werden die verschiedenen einzelnen Gattungen in Magazine sortiert gelagert. Von dort holt jeder Familienvater, was er und die seinen nötig haben, und nimmt es ohne Geld und ohne irgendwelche Gegenleistung an sich. Denn warum sollte ihm etwas verweigert werden? Da ja alle Dinge in Überfluß vorhanden sind und der Befürchtung nicht Raum gegeben wird, daß jemand mehr als er bedarf, verlangen werde. Denn warum sollte man annehmen, daß jemand Überflüssiges fordern werde, wenn er sicher ist, daß er in keinem Augenblicke irgend einer Sache ermangeln werde? Habgierig und raubsüchtig macht alle Lebewesen die Furcht vor künftiger Entbehrung oder, bei den Menschen allein, auch noch der Hochmut, durch das Prunken mit überflüssigen Dingen, deren Besitz sie sich zur Ehre anrechnen, sich vor den andern hervorzutun, eine Art des Lasters, dessen Entwicklung durch die utopischen Einrichtungen von vornherein abgeschnitten ist.

Den erwähnten Märkten schließen sich Lebensmittelmärkte an, nach denen nicht nur Gemüse, Baumfrüchte und Brot, sondern auch Fische und alles Eßbare von Säugetieren und Geflügel geschafft wird, die an passenden Orten errichtet sind, wo durch Flußwasser aller Schmutz und Unrat weggespült wird.

Dorthin werden die von den Knechten geschlachteten und gereinigten Tiere gebracht (denn ihre Bürger sollen sich nicht an das Schlächterhandwerk gewöhnen, wodurch, wie sie der Ansicht sind, das Mitleid, das menschlichste der Gefühle unserer Natur, allmählich abgestumpft werde und schwinde), auch lassen sie nichts Schmutziges und Unreines in die Stadt bringen, weil die durch die Fäulnis verdorbene Luft Krankheiten einschleppen könnte.

[Die Mahlzeiten]

Außerdem gibt es in jeder Straße einige geräumige Hallenbauten, in gewissen Abständen voneinander, die alle unter ihrem Namen bekannt sind. Darin wohnen die Syphogranten und die dreißig Familien eines jeden sind dorthin zugeteilt, wovon auf jeder Seite fünfzehn wohnen, die dort speisen. Die Küchenmeister dieser Hallen kommen zu einer gewissen Stunde auf den Markt, wo sie Eßwaren nach der Kopfzahl der sie angehenden Familien einholen.

Die oberste Rücksicht wird auf die Kranken genommen, die in Spitälern gepflegt werden. Im Umkreise der Stadt gibt es, etwas außerhalb der Stadtmauern, vier so geräumige Spitäler, daß man sie für ganze Städtchen halten könnte, teils, damit eine beliebig große Anzahl Kranker nicht zu eng beieinander und daher unbequem logiert werden müssen, teils, damit solche mit ansteckenden Krankheiten von Abteilungen anderer Krankheiten genügend weit abgebetet werden können.

Diese Spitäler sind so gut eingerichtet und mit allem, was der Gesundheit zuträglich ist, ausgestattet, es herrscht darin so zarte und gewissenhafte Pflege, die erfahrensten

Ärzte sind so fleißig anwesend, daß, wenn auch niemand wider seinen Willen hineingetan wird, es andererseits wohl keine Person in der ganzen Stadt gibt, die, wenn sie leidender Gesundheit ist, nicht lieber dort als zu Hause sich aufs Krankenlager legen wollte.

Wenn der Küchenmeister für die Kranken die von den Ärzten verordneten Eßwaren erhalten hat, wird das Beste gleichmäßig an die Hallen nach ihrem Stärkeverhältnis von Speisegästen verteilt, nur daß besondere Aufmerksamkeit dem Fürsten, dem obersten Priester und den Traniboren erwiesen wird, wie auch den Gesandten und allen Ausländern (deren immer nur wenige anwesend sind, was aber auch nur selten der Fall ist), für die gewisse Gebäude eigens hergerichtet werden.

In diesen Hallen für Mittagmahl und Abendessen kommt zu bestimmten Stunden, durch den Schall eherner Posaunen zusammengerufen, die gesamte Syphograntie zusammen, außer jenen, die in Spitälern und zu Hause krank darniederliegen.

Gleichwohl wird niemand gehindert, nachdem die Hallen versehen sind, sich Eßwaren nach Hause geben zu lassen, denn man weiß, daß das niemand aus Mutwillen tut. Denn wenn es auch keinem verboten ist, zu Hause zu speisen, so tut es doch niemand gern, da es nicht gerade für besonders ehrbar gilt; auch gilt es für töricht, sich die Mühe mit der Bereitung eines mittelmäßigen Mahles zu machen, da man es herrlich und trefflich zubereitet ganz in der Nähe in der Halle haben kann.

In dieser Halle werden alle schmutzigeren oder mühsameren Dienstleistungen von Knechten verrichtet. Das Kochen und die ganze Herrichtung der Speisetische besorgen die Frauen allein, und zwar von allen Familien abwechslungsweise. [...]

Jede Mittags- ebenso wie die Abendmahlzeit wird mit einer moralischen Vorlesung eingeleitet, die aber kurz ist, damit sie nicht Überdruß erweckt. Hierauf ergreifen die Greise die Gelegenheit zu ehrbaren Reden, doch nicht düsterer, sondern heiterer Art. Aber sie führen nicht während des ganzen Mittagessens allein in langen Tiraden das Wort: sie hören auch gern die Jungen und fordern sie absichtlich zum Reden auf, um sich mittels der beim Mahle herrschenden Ungezwungenheit von den Charakteranlagen und geistigen Fähigkeiten derselben zu überzeugen. [...]

Vom Reisen der Utopier

Im Falle, daß jemand einen in einer andern Stadt wohnhaften Freund zu besuchen wünscht oder es ihn verlangt, einen andern Ort zu sehen, kann er von seinen Syphogranten und Traniboren leicht die Erlaubnis dazu erhalten, wofern man seiner nicht zu einer Arbeit bedarf. Er wird mit einer Anzahl anderer, die zu reisen wünschen, fortgeschickt, mit einem Briefe des Fürsten versehen, der die Erlaubnis zu reisen enthält und den Tag der Rückkehr vorschreibt. Man gibt ihm einen Wagen und einen Sklaven mit, der die Zugochsen zu führen und zu besorgen hat. Wofern sie aber nicht Frauen mitnehmen, wird der Wagen als etwas Lästiges und Hinderliches zurückgewiesen. Auf der ganzen Reise führen sie nichts mit sich, aber es geht Ihnen gleichwohl nichts ab, denn sie sind ja überall wie zu Hause.

Wenn einer an einem Orte sich länger als einen Tag aufhält, so nimmt er die Arbeit in seinem Handwerk auf und wird von seinen Zunftgenossen aufs zuvorkommendste behandelt.

Wenn einer eigenmächtig sich außerhalb seines Bezirkes herumtreibt und ohne den fürstlichen Erlaubnisschein ergriffen wird, so gereicht ihm das zum Schimpf, er wird wie ein Flüchtling zurückgewiesen, scharf gezüchtigt und gerät im Wiederholungsfalle in die Sklaverei.

Wenn einen die Lust anwandelt, die Fluren seines Stadtgebiets zu durchschweifen, so ist ihm das nicht verwehrt, wofern er die Erlaubnis seines Vaters und die Zustimmung seiner Ehefrau dazu hat. Aber in jedem Landstrich, wohin er kommt, erhält er nicht früher Nahrung, bevor er so viel Arbeit geleistet hat, entweder vormittags oder vor dem Abendessen, als es dort Brauch ist. Unter dieser Bedingung darf jeder sich innerhalb des Gebietes der Stadt, in der er wohnt, frei bewegen. Denn er wird ihr so nicht minder nützlich sein, als wenn er in der Stadt selbst weilte.

Ihr seht daher schon, wie es gar keine Gelegenheit zum Müßiggang, keinen Vorwand zum Faulenzen gibt. Keine Weinkneipe, keine Bierkneipe, kein Bordell, keine Gelegenheit zur Sittenverderbnis, keine Schlupfwinkel, keine heimliche Versammlung, sondern die Augen aller, die stets auf ihn gerichtet sind, zwingen ihn zu seiner gewohnten Arbeit oder zu ehrbarer Muße.

[Handel und Zahlungsausgleich]

Bei solcher Lebensführung muß Überfluß in allen Dingen im Volke vorhanden sein, und durch die gleichmäßige Verteilung kommt es, daß es keine Armen und keine Bettler gibt.

Sobald im Senate von Amaurotum (wohin, wie schon bemerkt, jährlich drei Abgeordnete aus jeder Stadt entsendet werden) festgestellt ist, was etwa an einem Orte in Überfluß vorhanden ist und woran es andernorts mangelt, so wird der Mangel alsbald ausgeglichen durch die Überfülle des ersten Orts, und das geschieht ohne Entgelt, indem die in dieser Weise Beschenkten nichts dafür zu entrichten brauchen. Was eine Stadt der andern schenkweise überläßt, stellt sie dieser nicht in Rechnung: andererseits erhält sie selbst wieder von einer anderen Stadt geliefert, was ihr fehlt, wofür sie ebenfalls keine Entschädigung leistet.

So bildet die ganze Insel gleichsam *eine* Familie.

Wenn sie sich selbst genügend versehen haben (was sie aber nicht für geschehen erachten, wenn sie nicht für zwei Jahre, wegen des ungewissen Ausfalles der Ernte des nächsten Jahres, vorgesorgt haben), exportieren sie den Überschuß in großen Mengen, als da ist Getreide, Honig, Wolle, Flachs, Holz, Färberwaid und Purpurschnecken, Felle, Wachs, Talg, Leder und auch Tiere, in die Fremde, von welchen Dingen allen sie den siebenten Teil den Armen jener Gegenden schenken, das übrige zu mäßigem Preise verkaufen.

Infolge dieses Handels führen sie auch jene Waren bei sich ein, deren sie in der Heimat entbehren (obwohl es derartiges außer Eisen fast nicht gibt), insbesondere eine große Menge Gold und Silber.

Da sie dies schon lange so halten, haben sie an solchen Sachen einen so bedeutenden Überfluß aufgehäuft, daß man es kaum glauben möchte. [...]

[Einstellung der Utopier zu Geld und Geldeswert]

Sie bedienen sich nämlich unter sich keines Geldes, das sie vielmehr für solche Fälle aufheben, wo es ihnen von Nutzen werden kann, wenn es auch möglich ist, daß solche niemals eintreten.

Mit dem Golde und Silber, woraus Geld hergestellt wird, hat es bei ihnen nämlich diese Bewandnis, daß es kein Mensch höher schätzt, als ihm seinem natürlichen Werte nach zukommt, und wer würde da nicht einsehen, daß diese beiden Metalle weit unter dem Eisen stehen? Denn ohne dieses können die Menschen doch wahrhaftig ebensowenig leben wie ohne Feuer und Wasser, während die Natur dem Gold und Silber keinen Gebrauch verliehen hat, dessen wir nicht leicht entraten könnten, und es nur die Torheit der Menschen ist, die der Seltenheit einen so hohen Wert beigelegt hat. [...]

Um allen diesem zu begegnen, haben sie ein Mittel erdacht, das zwar mit ihren übrigen Einrichtungen sehr wohl übereinstimmt, aber mit den unsrigen ganz und gar unvereinbar wäre, da bei uns das Gold so hoch gehalten und so sorgsam bewahrt wird, eine Maßregel, die daher nur jenen glaublich erscheint, die sich aus der Erfahrung von ihrem wirklichen Bestehen überzeugt haben.

Denn da sie aus zwar sehr zierlichen, aber billigen tönernen und irdenen Gefäßen essen und trinken, so verfertigen sie aus Gold und Silber Nachtgeschirre und andere zu niedrigstem Gebrauche bestimmte Gefäße für die gemeinschaftlichen Hallen sowohl als für Privathäuser. Überdies werden Ketten und dicke Fesseln für die Sklaven aus diesen Metallen gefertigt. Endlich werden allen denen, die durch ein Verbrechen ehrlos geworden sind, goldene Ringe in die Ohren gehenkt, goldene Fingerringe angesteckt, eine goldene Kette um den Hals getan und um den Kopf wird ihnen eine goldene Schnur gebunden.

So sorgen sie auf alle Weise dafür, daß Gold und Silber bei ihnen eine schimpfliche Rolle spielen [...]

[Nochmalige Kritik der vorhandenen Zustände]

Da möchte ich doch sehen, ob sich einer erdreistet, mit diesem hohen Billigkeitssinne die Gerechtigkeit anderer Völker zu vergleichen, und ich will gleich des Todes sein, wenn bei ihnen überhaupt eine Spur von Gerechtigkeit oder Billigkeit zu finden ist.

Denn was ist das für eine Gerechtigkeit, daß irgend ein Adelige oder Goldschmied oder ein Wucherer oder ein beliebiger anderer, die rein nichts tun und leisten, oder, wenn sie etwas tun, nur derartiges, was für das Gemeinwohl nicht erforderlich ist, ein glänzendes, üppiges Leben führt, das ihm der Müßiggang oder ein ganz überflüssiges Geschäft ermöglicht, während hingegen ein Tagelöhner, ein Fuhrmann, ein Schmied, ein Landmann, die so viel und so hart und emsig arbeiten müssen, wie es kaum die Zugtiere auszuhalten imstande sind, deren Arbeiten überdies so unentbehrlich sind, daß kein Staatswesen auch nur ein Jahr ohne dieselben bestehen könnte, einen so erbärmlichen Lebensunterhalt erwerben, ein so elendes Leben führen, daß die Lebensbedingungen der Zug- und Lasttiere als bei weitem günstiger erscheinen könnten, denn sie werden nicht so zu endloser Arbeit angehalten, und ihre Kost ist kaum

eine schlechtere, aber ihr Leben ist dadurch angenehmer, daß sie für die Zukunft nicht zu fürchten brauchen.

Die genannten Personen hingegen hetzt unfruchtbare, öde Arbeit in der Gegenwart ab, und der Gedanke an ein hilfeentblößtes Alter martert sie zu Tode, denn ihr täglicher Lohn ist so gering, daß er unmöglich für den Tag ausreichen kann, geschweige denn, daß auch nur das Geringste davon erübrigte, was zur Verwendung im Alter zurückgelegt werden könnte.

Ist das nicht ein ungerechter und undankbarer Staat, der den Adeligen, wie sie heißen, und den Goldschmieden und den übrigen Leuten ähnlichen Schlages oder Müßiggängern oder bloßen schmarotzenden Fuchsschwänzern oder denen, die nur für Herstellung nichtiger Vergnügungen tätig sind, das beste Wohlleben verschafft, den Bauern, Köhlern, Tagelöhnern, Fuhrleuten und Schmieden dagegen, ohne welche ein Staat überhaupt nicht existieren könnte, gar nichts Gutes zuteil wird?

Aber nachdem ein solcher Staat die Arbeitskräfte im blühendsten Lebensalter mißbraucht hat, belohnt er die von der Last der Jahre und Krankheit Gebeugten, von allen Hilfsmitteln Entblößten, so vieler durchwachter Nächte, so vieler und so großer Dienste uneingedenk in schnödester Undankbarkeit mit einem jammervollen Tode, dem man die Leute überläßt.

Und an diesem spärlich zugemessenen Lohne der Armen knapsen die Reichen täglich noch ein klein wenig ab, nicht nur durch private List und Trug der Einzelnen, sondern auch durch öffentliche Gesetze, so daß, was früher Unrecht schien, den um den Staat so wohlverdienten Arbeitern mit Undank zu lohnen, sie jetzt auf dem Wege der Gesetzgebung sogar zu einem rechtlichen Zustande gemacht haben.

Wenn ich daher alle die Staaten, welche heutzutage in Blüte stehen, durchnehme und betrachte, so sehe ich, so wahr mir Gott helfe, in ihnen nichts anderes als eine Art Verschwörung der Reichen, die unter dem Deckmantel und Vorwande des Staatsinteresses lediglich für ihren eigenen Vorteil sorgen, und sie denken alle möglichen Arten und Weisen und Kniffe aus, wie sie das, was sie mit üblen Künsten zusammengerafft haben, erstens ohne Furcht es zu verlieren, behalten, sodann wie sie die Arbeit aller Armen um so wenig Entgelt als möglich sich verschaffen mögen, um sie auszunutzen.

Diese Anschläge, welche die Reichen im Namen der Gesamtheit, also auch der Armen aufgestellt und durchzuführen beschlossen haben, wurden dann zu Gesetzen erhoben. Aber wenn diese grundschlechten Menschen alle Besitztümer, die für alle hingereicht hätten, unter sich geteilt haben – wie weit sind sie dann noch von dem Glückseligkeitszustande des utopischen Staatswesens entfernt!

Aus diesem ist zugleich mit dem Gebrauche des Geldes aller Geiz und alle Gier verbannt, eine Last – und welche! – von Verdrießlichkeiten abgeschnitten und welche üppige Saat aller Laster mit der Wurzel ausgereutet! Denn wer weiß nicht, daß Betrug, Diebstahl, Raub, Aufruhr, Zank und Streit, Aufstände, Mord, Verrat, Giftmischerei, die durch tägliche Strafen mehr geahndet als verhindert werden, mit der Beseitigung des Geldes verschwinden und dazu Furcht, Angst, Sorgen, Plagen, Nachtwachen, die alle mit dem Gelde zugleich aus der Welt gehen; ja, die Armut selbst, die man doch allein für des Geldes bedürftig hält, würde von Stund' an, wo das Geld hinweggenommen wäre, ebenfalls abnehmen. [...]

Tommaso Campanella (1568 – 1639)

Der Sonnenstaat, 1623

(übersetzt von Ignaz Emanuel Wessely, München 1900)

[Als Rahmenhandlung für den Bericht über den fernen Sonnenstaat dient auch bei Campanella ein Gespräch. Dessen Teilnehmer sind der Großmeister des Hospitaliterordens und sein Gast, ein genuesischer Admiral. Letzterer berichtet von seinen in Taprobana, dem späteren Sri Lanka, gemachten Erfahrungen.]

[3. Die obersten Behörden]

DER GROSSMEISTER. Ich bitte dich, edler Held, setze mir die Verfassung und Regierung dieses Volkes auseinander. Ich habe mit Ungeduld gewartet, bis du zu diesem Punkte kommen würdest.

DER GENUESE. Der oberste Fürst bei ihnen ist ein Priester, den sie in ihrer Sprache Sol (Sonne) nennen; wir würden ihn in unserer Sprache Metaphysikus nennen. Er ist der höchste Machthaber in geistlichen und weltlichen Dingen; alle Angelegenheiten und Streitigkeiten werden durch sein Urteil entschieden.

Ihm stehen drei andere Häupter gleichberechtigt zur Seite: Pon, Sin und Mor, in unserer Sprache, Macht, Weisheit und Liebe.

Dem „Macht“ liegen die Interessen des Krieges und Friedens ob, so alle militärischen Angelegenheiten; darin ist er unbedingter Herr, doch nicht über dem Sol. Er hat die Oberaufsicht über die militärischen Behörden, über das Heer, über die Kriegsvorräte, die Befestigungen, die Belagerungen, die Kriegsmaschinen und über alle dahin einschlägigen Dinge.

Dem „Weisheit“ unterstehen die freien und die mechanischen Künste und die Wissenschaften, die betreffenden Behörden und die Unterrichtsanstalten. Es gibt einen Beamten, der Astrolog heißt, desgleichen einen Kosmographen, einen Geometer, einen Historiographen, einen Dichter, Logiker, Rhetor, Grammatiker, Arzt, Physiker, Politiker, Moralisten.

Sie haben nur ein einziges Buch, das sie „Weisheit“ nennen, ein Kompendium aller Wissenschaften, die mit wunderbarer Leichtigkeit zusammengefasst sind. Dieses lesen sie dem Volke nach der Weise der Pythagoräer vor. [...]

[Der Amtsbereich des „Mor“]

Dem „Liebe“ liegt vor allem die Sorge für das Zeugungsgeschäft ob, d.h. er hat dafür zu sorgen, daß Männer und Weiber in der Weise ehelich verbunden werden, daß die beste Nachkommenschaft daraus hervorgehe. Aber die Sonnenstaatler machen sich über uns lustig, daß wir uns sorgfältig auf die Rassenverbesserung der Hunde und Pferde verlegen, dagegen unser eigenes menschliches Geschlecht vernachlässigen. Seiner

Herrschaft ist auch die Aufziehung der Neugeborenen unterstellt. Die Heilkunde sowie die Arzneibereitkunst, ferner die Aussaat und Ernte, die Obstlese sowie der gesamte Ackerbau und die Viehzucht. Sodann die Besorgung des Eßtisches und der Speisen, überhaupt alles, was sich auf die Ernährung, auf die Kleidung und den geschlechtlichen Akt bezieht, und ihm sind die obrigkeitlichen Personen alle untertan, die über die betreffenden Verrichtungen gesetzt sind.

Der Metaphysikus handelt im Einvernehmen mit diesen drei Herrschern und ohne ihn geschieht nichts, so daß alle Staatsangelegenheiten von diesen Vier vereint geordnet werden. Was der Metaphysikus Willens ist, dem stimmen die anderen von selbst bei.

DER GROSSMEISTER. Aber erzähle mir, Freund, Näheres über die Obrigkeiten, die Ämter, ihre Funktionen, über die Erziehung und Lebensweise, und ob die Staatsform eine republikanische, monarchische oder aristokratische ist?

[4. *Gemeinbesitz und Brüderlichkeit*]

DER GENUESE. Dieser Menschenschlag stammt aus Indien, von wannen er vor der Unmenschlichkeit der Magier, Briganten und Tyrannen, die die Landstriche verheeren und veröden, geflohen war. Hier haben sie nun eine philosophische, gemeinschaftliche Lebensführung einzuhalten beschlossen.

Obwohl Weibergemeinschaft bei den andern Einwohnern des Landes nicht existiert, ist sie doch bei ihnen Brauch; wie, das werde ich sofort auseinandersetzen. Alles ist Gemeingut; die Zuteilung aber ist Sache der obrigkeitlichen Behörden. Die Wissenschaft jedoch, die Ehrenstellen und die Lebensgenüsse sind in der Art gemeinschaftlich, daß keiner sich vor den andern etwas aneignen kann.

Sie behaupten, daß die Idee des Eigentums bei uns nur dadurch habe aufkommen und sich befestigen können, weil wir individuelle Heimstätten und eigene Kinder und Gattinnen haben. Daraus entspringt die Selbstsucht, die bewirkt, daß wir, um einen Sohn zu Reichtum und Würden emporzubringen und als unsern Erben vieler Güter zu hinterlassen, zu Räufern am öffentlichen Gute werden, wenn einer reich und mächtig durch sein Geschlecht, sich der Furcht entschlägt; dessen Kräfte aber gering sind, und der von unansehnlicher Herkunft ist, der wird geizig, hinterlistig, ein Heuchler. Wenn sich aber die Selbstsucht, zwecklos geworden (da es kein Eigentum gibt), verliert, so bleibt nur die Liebe zum Gemeinwesen zurück.

DER GROSSMEISTER. Aber unter so bewandten Umständen würde niemand arbeiten wollen, indem sich jeder auf die Arbeit des andern, auf daß sie ihn ernähre, verlasse, wie das Aristoteles schon dem Plato eingewendet hat.

DER GENUESE. Ich verstehe mich schlecht darauf, eine Disputation zu führen, aber ich kann dir sagen, daß ihre Vaterlandsliebe so warm und feurig ist, daß du sie dir kaum vorstellen kannst. Sehen wir denn nicht, daß die Geschichtsbücher erzählen, wie, je mehr sich die Römer ganz nur dem Vaterlande weihten, sie um so mehr ihr persönliches Eigentum von sich warfen? Und ich glaube auch, daß, wenn unsere Fratres, Mönche und Geistlichen von weniger Liebe zu ihren Verwandten und Freunden beherrscht würden, als sie es sind, oder von weniger Ehrgeiz verzehrt würden, zu immer höheren Würden emporzusteigen, sie bei weitem heiligeren Sinnes wären, weniger am Eigentum hängen und mehr Liebe zur Gesamtheit atmeten.

DER GROSSMEISTER. Das scheint der heilige Augustin gesagt zu haben. Die Freundschaft gilt bei jenen also nichts, da sie nichts besitzen, womit sie sich gegenseitig Liebesdienste erweisen können?

DER GENUESE. O doch, gar sehr! Und es verlohnt sich wahrhaftig zu sehen, wie, obwohl keiner vom andern Geschenke erhalten kann – denn was sie bedürfen, erhalten sie alles vom Gemeinwesen, und die Obrigkeit sorgt streng dafür, daß keiner über Gebühr empfangt, aber auch keinem irgend etwas Benötigtes verweigert werde –, wie die Freundschaft unter ihnen sich im Kriege zu erkennen gibt, bei Krankheiten oder durch Unterstützung und Belehrung beim Studium der Wissenschaften, manchmal auch durch Lobspendung, Dienstleistungen, oder indem einer von seinem Bedarfe dem andern gibt.

Die Gleichalterigen nennen sich unter einander alle Brüder; die über zweiundzwanzig Jahre alt sind, werden von den Jüngeren Väter genannt, die Jüngeren heißen Söhne, und die Obrigkeit wacht wohl darüber, daß keiner einem Bruder-Genossen ein Unrecht antue.

DER GROSSMEISTER. Und wie das?

[5. Die unteren Behörden]

DER GENUESE. Es gibt bei ihnen so viel Obrigkeiten als bei uns Namen von Tugenden: Großmut, Tapferkeit, Keuschheit und Freigebigkeit; Straf- und Zivil-Gerichtsbarkeit, Gewissenhaftigkeit, Wahrheit, Wohltätigkeit, Dankbarkeit, Heiterkeit, Tätigkeit, Nüchternheit u.s.w. Und zu diesen Ämtern werden sie erwählt, je nachdem sie bereits als Kinder in der Schule den größten Hang zu dieser oder jener Tugend verraten haben.

Da sie nun weder Diebstahl, noch Meuchelmord, noch Schändung, noch Blutschande, noch Ehebruch, noch andere Schandtaten kennen, deren wir uns gegenseitig anklagen, so können sie sich nur der Undankbarkeit, der Böswilligkeit (wenn einer dem andern eine schuldige Genugtuung verweigert), der Faulheit, der Traurigkeit, des Jähzorns, der Frivolität, der Verleumdung und der Lüge, die sie mehr als die Pest verabscheuen, beschuldigen.

Zur Strafe werden die Schuldigen von der gemeinschaftlichen Mahlzeit oder vom Umgang mit den Frauen und von andern Ehren ausgeschlossen, auf eine Zeitdauer, die der Richter als eine dem Vergehen adäquate Strafe erachtet.

DER GROSSMEISTER. Gib von dem Wahlmodus Kunde, nach welchem die Obrigkeiten gewählt werden.

DER GENUESE. Diesen kannst du nicht verstehen, wenn ich dich nicht vorher mit ihrer Lebensweise bekannt gemacht habe.

[6. *Erziehung und Unterricht*]

Vorerst also mußst du wissen, daß die Kleidung der Männer und Frauen fast die gleiche und eine für den Krieg passende ist, nur daß die Toga der Frauen über das Knie geht, die der Männer nicht bis zum Knie reicht.

Alle ohne Unterschied werden in sämtlichen Künsten unterrichtet. Nach Ablauf des ersten und noch vor Beginn ihres dritten Jahres fangen sie an, das Alphabet auf den Wänden und die Sprache zu erlernen, indem sie dabei auf- und abwandeln; die Kinder sind in vier Scharen abgeteilt, und vier Greise führen diese und erteilen ihnen den Unterricht.

Nach einiger Zeit wird die Jugend im Turnen, Wettlaufen, im Wurfscheibenspiel und in anderen Spielen eingeübt, wodurch alle Glieder gleichmäßig gekräftigt werden. Haupt und Füße sind bis zum siebenten Jahre immer nackt. Man führt alle miteinander in die verschiedenen Werkstätten, zum Schuster, zum Schneider, zum Schmiede, zum Tischler, in die Malerateliers, in die Küchen u.s.w. Damit sich die Talente auf diese Weise für ein Fach entscheiden.

Nach dem siebenten Jahre, wenn sie in der Mathematik die ersten Kenntnisse erworben haben, werden sie mittelst der Abbildungen auf den Mauern in allen Naturwissenschaften unterrichtet. Für die vier Abteilungen gibt es vier Lehrer und so werden sie in vier Stunden alle vier vorgenommen; denn während die einen körperliche Übungen machen, die anderen im Dienste des Gemeinwesens tätig sind, treiben wieder andere geistige Arbeit. Diesen reihen sich höhere Mathematik, Medizin und die anderen Wissenschaften an. Beständige Disputierübungen und wissenschaftliche Streitfragen werden unterhalten, und diejenigen, die sich in einer Wissenschaft oder in einer mechanischen Fertigkeit besonders auszeichnen, werden zu Obrigkeiten ernannt und jedermann betrachtet sie als Vorbilder und Richter.

Ackerbau und Viehzucht werden aus unmittelbar praktischer Anschauung erlernt, die Solarier halten jemand für einen um so vorzüglicheren und edleren Menschen, je mehr Handwerke er erlernt hat und verständig auszuüben versteht.

Darum verspotten sie uns deswegen, weil wir die Handwerke etwas Niedriges und gerade diejenigen edelgesinnt nennen, die kein Handwerk erlernt haben, sondern im Müßiggange leben und eine Menge von Sklaven halten, die dem Müßiggange und den Lüsten der Herren zu dienen bestimmt sind; wie aus einer Schule des Lasters gehen daraus ganze Scharen verkommener Subjekte und Übeltäter zum Verderben des Staates hervor.

[7. *Die Wahl der Beamten*]

Die anderen Obrigkeiten werden von den vier Obersten gewählt; nämlich dem Metaphysikus, Pon, Sin und Mor und von den Lehrern jener Kunstfertigkeit, der sie vorzustehen haben, denn diese müssen besser als jeder andere wissen, ob der Betreffende geeignet ist, Unterricht in einem Handwerk oder in irgend einer Tugend zu erteilen, wofür ein Lehrmeister aufzustellen ist.

Sie treten nicht selbst nach Art der Kandidaten auf, sondern werden im Rate von den obrigkeitlichen Personen in Vorschlag gebracht, und wer etwas für oder gegen die Wahl geltend zu machen hat, der erhält das Wort.

[8. *Der „Sol“*]

Doch kann niemand zur Würde des Metaphysikus gelangen, der nicht gründlich die Geschichte aller Völker, die Religions- und Opfergebräuche und die Gesetze sowohl der Republiken als der Monarchien kennt. Desgleichen muß er die Namen der Urheber der Gesetze und der Erfinder der Künste und Gewerbe kennen, die Ursache und die Geschichte alles dessen, was am Himmel und auf Erden vorgeht. Nicht minder muß er alle Handwerke kennen (denn in zwei Tagen ist er eins zu erlernen imstande, wenn er es auch zu keiner Fertigkeit darin gebracht haben kann, doch wird ihm diese durch praktische Übungen und die Mauergemälde sehr erleichtert), desgleichen muß er die Wissenschaften der Physik, Mathematik und Astronomie kennen.

Nicht so streng wird auf Sprachkenntnisse gesehen, denn es gibt viele Dolmetscher, die in ihrem Staate Grammatiker heißen.

Vor allem aber muß der Aspirant in der Metaphysik und Theologie beschlagen sein; er muß durch und durch Ursprung, Grundlagen und Beweise aller Wissenschaften kennen, die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten der Dinge, die Notwendigkeit, das Schicksal und die Harmonie der Welt; die Macht, Weisheit und Liebe in den Werken Gottes; die Stufenfolge der Wesen und ihre Zusammenhänge mit den Dingen am Himmel, auf Erden und zu Wasser und mit den Idealen Gottes, soweit menschlicher Verstand sie zu begreifen vermag. Sie müssen auch die Propheten und Astrologie studiert haben.

Wer von ihnen Metaphysikus werden wird, wissen die Einwohner lange Zeit vorher, aber keiner kann zu dieser Würde gelangen, bevor er das fünfunddreißigste Jahr erreicht hat. Dieses Amt ist lebenslänglich, wofern sich nicht ein anderer findet, der weiser und zum Regieren geeigneter ist.

DER GROSSMEISTER. Aber wer kann so viel wissen? Mich dünkt, ein Mensch, der soviel gelernt hat, dürfte zum Regieren wenig tauglich sein.

DER GENUESE. Das habe ich ihnen auch schon entgegengehalten. Und sie antworteten: Das kann unserem Metaphysikus nicht widerfahren. Denn um so viele Wissenschaften und Künste zu erlernen, muß einer ein umfassender, allseitig befähigter Geist sein, daher insbesondere auch zum Regieren geeignet. Es entzieht sich keineswegs unserer Kenntnis, daß derjenige, der nur *eine* Wissenschaft erlernt hat, weder in dieser gründlich Bescheid weiß, noch in den andern, und daß derjenige, der nur eine einzelne Wissenschaft sich anzueignen imstande ist, die bloß aus Büchern geschöpft ist, ungebildet und trägen Geistes ist.

Das Gegenteil ist freilich bei schlagfertigen, in allen Wissenschaften bewanderten Geistern der Fall, die eine natürliche Anlage besitzen, das Wesen der Dinge zu erfassen, wie unser Metaphysikus einer sein muß.

[9. *Verbreitung der Kenntnisse*]

Überdies werden die Wissenschaften in unserem Staate mit solcher Leichtigkeit erlernt, daß die Schüler bei uns in einem Jahre mehr Kenntnisse erwerben als bei euch in zehn oder auch in fünfzehn Jahren. Mache doch die Probe mit diesen Knaben selbst.

War ich nun schon über diese wahrheitsgetreuen Mitteilungen erstaunt, so war ich es noch bei weitem mehr, als ich einen Versuch mit ihren Knaben anstellte, die meine Muttersprache sehr gut sprachen. Drei nämlich mußten diese lernen, drei andere die arabische, wieder drei andere die polnische und so weiter fort immer je drei Knaben eine der anderen Sprachen. Weder Ruhe noch Rast wird ihnen gelassen, außer eine solche, durch welche sie ebenfalls in ihrem Wissen und Können Nutzen selbst wieder haben. Denn zur Erholung geht es aufs Feld hinaus, wo sie sich im Wettlaufen, im Pfeilschießen, im Wurfspießschleudern und im Hakenbüchschießen üben; sie jagen das Wild, botanisieren und sammeln Mineralien u.s.w., lernen den Ackerbau und die Viehzucht, und zwar jetzt dieser Trupps, ein andermal ein anderer.

Die drei Hauptwürdenträger, die dem Sol (Sonne) Metaphysikus zur Seite stehen, brauchen nur die zu ihrem Regierungsfache gehörigen Künste und Handwerke ganz gründlich zu kennen, von den andern, allen gemeinsamen, brauchen sie bloß allgemeine theoretische Kenntnisse zu besitzen, in den ausschließlich ihren Bereich bildenden dagegen sind sie aufs Minutiöseste bewandert.

„Macht“ z.B. beherrscht alles auf die Reitkunst Bezügliche, das Heereskommando, die Lagerkunst, die gesamte Waffenfabrikation und Kriegsmaschinenerzeugung, die Strategie und Taktik, kurz das Militärwesen im weitesten Umfange. Außerdem aber müssen die genannten drei Ober-Magistratspersonen sich Philosophie, Geschichte, Politik und Physik angeeignet haben.

DER GROSSMEISTER. Mache mich, bitte, mit den öffentlichen Amtstätigkeiten bekannt und verbreite dich näher über die Erziehung.

[10. *Wohnungswechsel und Arbeitsverteilung*]

DER GENUESE. Häuser, Schlafräume, Betten und andere notwendige Dinge sind allen gemeinsam. Jedesmal nach sechs Monaten trifft die Obrigkeit eine Bestimmung, welche Personen hier, welche dort zu schlafen haben, was auf dem Querbalken über der Tür angeschrieben ist.

Unterricht in allen mechanischen Künsten sowie in den spekulativen Wissenschaften wird Männern und Frauen gleichmäßig zuteil, mit dem einzigen Unterschiede, daß diejenigen Arbeiten, die mehr Mühe und Kraft oder die Zurücklegung eines Weges erfordern, von den Männern ausgeübt werden, wie z.B. das Pflügen, Säen, Früchtelesen, das Dreschen, die Weinlese. Aber z.B. die Schafe zu melken und Käse zu bereiten ist Sache der Frauen. Auch haben diese die Gemüse- und Obstgärten in der Umgebung der Stadt zu pflegen, das Obst abzulesen und die Küchenkräuter einzusammeln. Auch die Gewerbstätigkeiten, die im Sitzen oder Stehen ausgeübt werden, gehören ebenfalls in den Bereich der Frauen, wie Weben, Spinnen, Nähen, Haar- und Bartschneiden, die Arzneibereitung und das Kleidermachen.

Ausgeschlossen sind sie von der Tischlerei, der Schmiedekunst und der Waffenfabrikation. Wenn eine zur Malerei Talent verrät, wird sie nicht daran gehindert, es zu betätigen.

Die Musik ist allein die Domäne der Frauen und manchmal auch der Knaben, weil ihre Stimmen lieblicher klingen, doch ist es nicht Brauch, daß sie Trompete blasen und die Pauke schlagen.

[11. Die Mahlzeiten]

Auch bereiten sie das Mahl und decken den Tisch, an welchem Knaben aufwarten und Mädchen, die noch nicht das zwanzigste Jahr erreicht haben.

Jeder Kreis hat seine eigenen Küchen, seine Getreidekammern und seine Vorräte an Eßwaren und Getränken. Ein Greis und eine Greisin von ehrbarem Wesen, die der Dienerschaft befehlen, haben über jede Verrichtung zu wachen; beide haben auch die Berechtigung, die Nachlässigen und Ungehorsamen zu züchtigen oder züchtigen zu lassen. Sie notieren, in welcher Dienstleistung sich die einzelnen Knaben und Mädchen vor den andern auszeichnen.

Die gesamte Jugend leistet allen, die über vierzig Jahre alt sind, Dienste. Der Aufseher und die Aufseherin haben die Jungen abends einzeln oder zu zweien schlafen zu schicken und morgens an ihre Obliegenheiten, wie sie die Ordnung trifft. Die jungen Leute bedienen sich gegenseitig selbst, und wehe dem Widerspenstigen! [...]

[13. Die Fortpflanzung]

DER GROSSMEISTER. Nun erzähle mir von der Fortpflanzung des Geschlechts.

DER GENUESE. Kein Mann darf sich mit einem Weibe fleischlich vermischen, bevor sie das neunzehnte Jahr erreicht hat. Und der Mann darf dem Zeugungsgeschäfte nicht obliegen, wenn er das einundzwanzigste Jahr noch nicht angetreten hat. Vor dieser Zeit ist einigen der Beischlaf gestattet, aber nur mit Unfruchtbaren oder Schwangeren, damit sie nicht auf unnatürlichem Wege Befriedigung ihrer Leidenschaften suchen. Matronen und ältere Magistratspersonen haben den Liebesdrang grobsinnlicher Naturen in Schranken zu halten, die ihre Wünsche jenen insgeheim bekannt geben, die sich ihnen übrigens auch auf den Ringplätzen verraten. Doch erbitten die Betreffenden die Erlaubnis vom obersten Magistrate, dem das Zeugungsgeschäft unterstellt ist, dem Oberarzte, der seinerseits dem Triumphvir „Liebe“ untersteht.

Diejenigen, welche wegen Sodomie auf der Tat ertappt werden, erhalten eine Rüge, und werden zur Strafe dazu verhalten, sich die Schuhe zwei Tage lang um den Hals zu binden, wie um dadurch anzudeuten, daß sie die natürliche Ordnung verkehrt und die Füße gleichsam auf den Kopf gestellt haben. Wenn sie aber ruckfällig werden, wird die Strafe verschärft, bis zuletzt Todesstrafe verhängt wird.

Dagegen werden diejenigen, die sich des Beischlafes bis zum einundzwanzigsten Jahre enthalten, und noch mehr diejenigen, die das bis zum siebenundzwanzigsten Jahre tun, durch Ehrenbezeugungen gefeiert und durch Lieder in öffentlichen Versammlungen besungen.

Bei den gymnastischen Spielen und Übungen auf der Palästra, dem Ringkampfplatze, sind Männer und Frauen, nach der Weise der antiken Lacedämonier, völlig nackt, und die Inspektion haltenden Magistratspersonen erkennen, wer zeugungsfähig, wer impotent ist, welche Männer und Frauen ihrem Gliederbau nach am besten zusammenpassen.

Der Beischlaf darf nur nachdem sich die Gatten gebadet haben und jede dritte Nacht stattfinden. Große und schöne Frauen werden nur mit großen, wohlgebauten Männern gepaart; die beleibten Frauen mit mageren Männern; umgekehrt werden schlanke Frauen für starkleibige Männer aufbewahrt, damit aus der Mischung ihrer Temperamente eine vortrefflich geartete Rasse hervorgehe.

Abends kommen die Knaben und machen die Betten, dann gehen sie selbst auf das Geheiß des Aufsehers und der Aufseherin zu Bette. Die geschlechtliche Vereinigung findet erst nach geschehener Verdauung statt und nachdem die Eltern zu Gott gebetet haben. In den Schlafzimmern sind schöne Bildsäulen erlauchter Männer angebracht, welche die Frauen betrachten. Den Blick durchs Fenster zum Himmel gerichtet, bitten sie Gott, daß er ihnen herrlichen Nachwuchs verleihe. Sie schlafen in zwei getrennten Kammern, bis zur Stunde ihrer Vereinigung; zur bestimmten Zeit öffnet eine Matrone die beiden Türen von außen. Diese Stunde bestimmen der Arzt und der Astrolog, welche den Zeitpunkt zu treffen suchen, in welchem Venus und Merkur östlich von der Sonne in einem günstigen Hause stehen, im glückverheißenden Anblick des Jupiter, desgleichen des Saturn und Mars, oder ganz außerhalb der Sphäre eines derselben.

Es wird für schweres Unrecht angesehen, wenn sich die Eltern nicht volle drei Tage vor der feierlichen Stunde in jeder Beziehung unbefleckt und jeder schlechten Handlung enthalten haben, und wenn sie sich nicht mit Gott ausgesöhnt haben.

Die übrigen, die entweder zum Vergnügen oder auf notwendige ärztliche Verordnung oder als Reizmittel Umgang mit Unfruchtbaren oder mit verworfenen Frauenzimmern pflegen, lassen diese Gebräuche außer Acht.

Die Obrigkeitspersonen aber, die alle Priester sind, und die sich mit Wissenschaft und Weisheit abgebenden Magistratspersonen, dürfen nicht zeugen, wenn sie nicht viel längere Enthaltung beobachtet haben. Denn die viele geistige Spekulation schwächt bei ihnen die Lebensgeister, ihr Gehirn (immer mit Denken beschäftigt) kann nicht mit voller Energie beteiligt sein, und daher haben solche Personen oft einen schwächlichen Nachwuchs.

Da wird dann eine weise Vorsorge getroffen und man gibt solchen Männern lebhaftere, lebenskräftige, schöne Frauen. Aus entgegengesetzten Gründen jedoch rührigen, tatkräftigen, zum Jähzorn geneigten Männern fette, phlegmatische Frauen.

Die Solarier glauben, daß eine vortreffliche Körperanlage, aus der die Tugenden sprießen, nicht hinterher durch künstliche Bemühung erworben werden könne; daß schlechte Menschen zwar durch die Furcht Gottes und vor den Gesetzen sich gut verhalten, daß aber, sobald diese Furcht schwindet, sie insgeheim oder öffentlich im Staate Schaden stiften. Darum müsse man auf die Nachkommenschaft und ihre Erziehung die höchste Sorgfalt verwenden und die angeborenen natürlichen Eigenschaften müssen aufs Gründlichste erwogen werden. Mitgift und Adelsprädikate seien durchaus trügerische Anzeichen.

Bleibt eine Frau in einer bestimmten Ehe unfruchtbar, so wird sie mit einem andern Manne verbunden; bleibt sie auch dann unfruchtbar, so wird sie Gemeingut der Männer; es werden ihr dann aber die Ehren versagt, welche die Matronen im Rate über Fortpflanzungsangelegenheiten, bei Tische und im Tempel genießen. Diese Anordnung ist deshalb getroffen, damit sich die Frauen durch Ausschweifung nicht selbst unfruchtbar machen.

[14. *Kinderpflege und -erziehung*]

Die schwanger Gewordenen enthalten sich während vierzehn Tagen alles Gehens, dann nehmen sie nach und nach leichte Leibesübungen vor, um auf die Leibesfrucht heilsam einzuwirken und ihr die Nahrungswege zu öffnen, nach und nach nehmen sie immer mehr leichte Leibesbewegungen vor und kräftigen sich dadurch. Sie essen nur dasjenige, was ihnen nach Vorschrift ihrer Ärzte am zuträglichsten ist. Nachdem sie geboren haben, stillen sie die Kinder selbst und erziehen sie in gemeinschaftlichen, für diesen Zweck bestimmten Gebäuden; sie säugen zwei Jahre und darüber, wenn der Arzt es erheischt.

Das abgespante [= entwöhnte] Kind wird sodann, wenn es weiblichen Geschlechtes ist, den vom Magistrate bestellten Wärterinnen, wenn es ein männliches ist, den betreffenden Wärtern übergeben. Dann lehrt man sie wie im Scherze mit andern Kindern das Alphabet und unterweist sie in den Mauergemälden, läßt sie spazieren gehen, wettlaufen, ringen, unterrichtet sie in der Sprache und in den Geschichten, die auf den Wänden abgebildet sind.

Nach dem sechsten Jahre werden sie in die Naturwissenschaften eingeweiht und alsbald zu den Dingen, zu denen sie nach dem Urteil der obrigkeitlichen Personen besonderes Talent zu haben scheinen. Dann werden sie in die Handwerke eingeführt. Die minderbegabten Kinder werden aufs Land getan, und wenn sie später an günstigen Fähigkeiten zugenommen haben, dürfen sie in die Stadt zurückkehren.

Fast alle, die unter demselben Gestirnstande geboren sind, sind ungefähr mit denselben Anlagen geboren, dasselbe ist der Fall mit ihrem moralischen Charakter und ihren körperlichen Eigenschaften. Daraus folgt ein einmütiges Zusammenwirken im Staate, da solche Altersgenossen sich gegenseitig gern unter die Arme greifen. [...]

DER GROSSMEISTER. Bitte, sage, ob keine Eifersucht unter ihnen ist, und ob es denjenigen nicht wurmt, der nicht zu einem obrigkeitlichen Posten erwählt worden ist oder zu einem anderen Amte, das er anstrebt.

DER GENUESE. Nicht im mindesten, denn keinem fehlt, was er notwendig braucht, aber auch die feineren Genüsse nicht. Alles, was die Nachkommenschaft angeht, wird gewissenhaft mit Rücksicht auf das allgemeine öffentliche Beste geregelt, nicht mit Rücksicht auf den Nutzen der einzelnen. Der Obrigkeit muss unbedingt gehorcht werden.

[15. *Gattenwahl durch den Staat*]

Wir halten es, um unsere Nachkommenschaft kennen zu lernen und zu erziehen, für notwendig, eine individuelle Gattin, eine aparte Wohnung und eigene Kinder zu haben: das leugnen sie aber, indem die Zeugung nach dem Ausspruche des heiligen Thomas zur Fortpflanzung des Geschlechtes und nicht des Individuums da sei; daher gehe der Nachwuchs das Staatswesen und nicht das Individuum, die Privatperson an, außer insofern diese Glied des Staatswesens sei.

Und wenn die Zeugungs- und Erziehungsverhältnisse der Privatleute schlecht sind und der Nachwuchs zum Verderb des Staates heranwächst, so ist die erste Sorge und hochheilige Pflicht des Staates, diese Interessen der Obrigkeit zu übertragen. Die Gesamtheit, nicht die Einzelheit, hat dafür einzutreten. Darum werden Vater und Mutter nach philosophischen Grundsätzen zusammengetan. Plato ist der Ansicht, diese Paarung müsse durchs Los geschehen, damit nicht diejenigen, denen die schönen Frauen vorenthalten werden, zornentbrannt sich gegen die Obrigkeit erheben. Er meinte auch, daß bei der Losziehung von der Obrigkeit List zu gebrauchen sei, damit nicht diejenigen die schönen Frauen erhalten, welche nach ihnen verlangen, sondern jene, welche sie am besten verdienen und denen sie aus anderen Gründen zukommen.

Aber diese List ist bei den Solariern nicht notwendig, so daß häßlichen Männern häßliche Frauen zufallen müßten, denn Häßlichkeit gibt es bei ihnen nicht. Infolge ihrer körperlichen Übungen haben sie nämlich lebhaftere Farben, kräftig entwickelten, großen, geschmeidigen Gliederbau, hohen Wuchs und in der Lebhaftigkeit und Strammheit besteht bei ihnen die Schönheit, und mit Todesstrafe würden diejenigen bestraft werden, die sich schminkten und schöne hohe Sandalen tragen, um größer zu erscheinen, oder Schleppkleider, um unförmliche Füße zu verbergen. Aber wenn sie es selbst tun wollten, es fehlt ihnen die Möglichkeit dazu, daß wir ihnen derlei Hilfsmittel reichen können. Solche Mißbräuche, sagen sie, entstehen bei uns aus dem Müßiggange und der Trägheit der Frauen, die sie entkräften, bleich machen und ihre Gestalt zusammenschrumpfen lassen. Darum bedürfen sie aufgesetzter Farbe und hoher Sandalen, sie erscheinen nicht durch robusten Gliederbau, sondern umgekehrt durch schlaffe Zartheit schön und zerstören sie und ihr ganzes Naturell und das ihrer Kinder.

Wenn einer von einer sehr heftigen Liebe zu einem Weibe ergriffen wird, so ist ihnen mit einander zu plaudern und zu scherzen erlaubt, sich gegenseitig mit Laub- und Blumenkränzen zu beschenken und sich gegenseitig anzudichten. Wenn aber eine nicht vorteilhafte Generation von ihnen zu befürchten ist, wird ihnen die geschlechtliche Vereinigung unter keinen Umständen gestattet, wenn die Frau nicht schon schwanger ist (was dann der Wunsch des Mannes ist) oder unfruchtbar. Im übrigen kennen sie in der Liebe nur freundschaftliche Gefühle, von der sinnlichen Begierde werden sie kaum jemals aufgestachelt.

[16. *Ehrungen, Dienst, Gemeinschaftsarbeit*]

Um Eßwaren und sonstige häusliche Angelegenheiten kümmern sie sich nur wenig, denn allen nötigen Bedarf erhalten sie ja geliefert, mit Ausnahme des für Ehrungen Bestimmten, was bei großen Festlichkeiten den Helden und Heldenfrauen als

Ehrengeschenk überreicht wird, sei es als schöne Kränze, als auserlesene Speisen oder als prächtige Gewänder.

Obwohl sie insgesamt bei Tage und in der Stadt weiße Kleider tragen, benutzen sie außerhalb der Stadt und bei Nacht rote, entweder wollene oder seidene. Die schwarze Farbe verabscheuen sie als etwas ganz Abscheuliches, darum hassen sie die Japanesen, die Freunde der schwarzen Farbe sind.

Den Hochmut halten sie für ein scheußliches Laster, und jedes hochmütige Gebahren wird durch eine besonders tiefe Demütigung bestraft.

Darum sieht es niemand als eine niedere Verrichtung an, bei Tische zu bedienen oder in der Küche zu hantieren oder die Kranken zu pflegen u.s.w., sondern sie nennen jede Funktion eine Dienstverrichtung und finden mit den Füßen gehen, mit dem After seine Notdurft verrichten ebenso ehrenhaft, wie mit den Augen sehen, mit der Zunge reden, denn ebenso gut sondern die Augen die Tränen ab, der Mund den Speichel u.s.w., wenn es die Notwendigkeit erheischt. Was immer eine Verrichtung des Körpers ist, das nennen sie durchaus ehrenhaft.

Sie haben keine Sklaven, die die Sitten verderben, indem sie sich selbst genug sind, ja oft sich mehr als genügen. Bei uns ist es leider nicht so der Fall. Neapel zählt siebzigtausend Seelen: darunter sind aber kaum zehn- oder 15 Tausend Personen, die arbeiten. Die reiben sich durch übermäßige, unaufhörliche Arbeit auf und gehen frühzeitig zugrunde. Die Müßiggänger werden durch Faulheit, Geiz, körperliche Krankheit, Ausschweifung, Wucher, verdorben. Sie verderben wieder die andern, indem sie in Armut und sklavischer Kriecherei gehalten werden und indem sie ihnen die eigenen Laster mitteilen. So kommt es, daß der öffentliche Dienst schlecht versehen wird, daß die öffentlichen Dienstleistungen alle übel besorgt werden und Militärdienste und Handwerksverrichtungen unter großem Widerwillen derjenigen, die sie zu leisten haben.

Aber in der Sonnenstadt sind die öffentlichen Dienste, Künste, Handwerke und Arbeiten unter Alle verteilt, so daß auf den Einzelnen kaum vier Stunden treffen, die er zu arbeiten hat. Die übrige Zeit kann er mit angenehmem Studium, Disputieren, Lesen, Erzählen, Schreiben, Spazierengehen, geistigen und körperlichen Übungen und mit Vergnügen zubringen.

Den Sonnenstaatlern ist kein Spiel, das im Sitzen gespielt wird, erlaubt, weder Würfel- noch Schachspiel und ähnliche; sie spielen mit dem Ball, mit Pfeil- und Hakenbüchenschießen u.s.w.

Sie behaupten auch, daß harte Armut die Menschen niedriggesinnt, hinterlistig, betrügerisch, diebisch, intrigant, heimatlos, lügenhaft, zu falschen Zeugen u.s.w. mache. Aber der Reichtum macht unverschämt, hochmütig, unwissend, verräterisch, eingebildet aufs Nichtswissen, prahlerisch, schmähstüchtig, herzlos u.s.w.

In einem wahren Gemeinwesen dagegen sind alle reich und arm zugleich [– reich,] weil sie alle miteinander haben, was sie brauchen, – arm, weil keiner etwas besitzt; und zugleich dienen sie nicht den Sachen, sondern die Sachen dienen ihnen. Und darum bewundern sie die frommen Mönche des Christentums, am meisten aber das Leben der Apostel. [...]

[18. *Dienst an der Gemeinschaft ohne Ausnahme*]

Das ist eine ausgezeichnete, der Nachahmung werthe Einrichtung bei ihnen, daß kein körperlicher Fehler die Leute zum Müßiggang verdammt, mit Ausnahme des völlig hilfälligen Alters, wo sich die Leute aber noch durch die Ratschläge nützlich machen, die sie geben. Der Hinkende macht sich durch Wachdienste nützlich, indem er mit seinen Augen ausspäht. Der Blinde krempelt mit seinen Händen die Wolle und sortiert die Federn, womit die Matratzen und die Kissen gestopft werden. Wer Auge und Hände verloren hat, der leistet dem Staate mit den Ohren und mit der Stimme Dienste u.s.w. und wer nur noch ein brauchbares Glied hat, der erweist sich damit dienstbereit, daß er draußen am Lande als Kundschafter irgendwelcher Art Dienste leistet.

Gerrard Winstanley (1609 – ca. 1676)

Das Gesetz der Freiheit, 1652

Zitiert nach: *Winstanley*, Gleichheit im Reiche der Freiheit (übersetzt von Klaus Udo Szudra), 2. Aufl. Leipzig 1986 (Verlag Philipp Reclam jun.)

Kapitel 1

Die große Sehnsucht des Herzens in diesen Tagen gilt der Ergründung der Frage, wo die wahre Freiheit liegt, damit die Republik von England in Frieden errichtet werden könne.

Die einen sagen: "Sie liegt im freien Gebrauch des Handels und der Aufhebung aller Patente, Lizenzen und Beschränkungen beschlossen." Aber dies ist eine Freiheit, die dem Willen eines Eroberers untersteht.

Andere sagen: "Wahre Freiheit ist, wenn die Geistlichen predigen und die Menschen zuhören können, wem sie wollen, ohne daß ihnen irgendeine Form der Andacht vorgegeben oder aufgezwungen wird." Aber dies ist nur eine unbestimmte Freiheit.

Andere sagen: "Wahre Freiheit ist, Gemeinschaft mit allen Frauen zu haben und ihre Lüste und fleischlichen Begierden befriedigen zu können." Aber dies ist die Freiheit ungezügelter, vernunftloser Tiere und zielt auf Zerstörung.

Wieder andere sagen: "Wahre Freiheit ist, wenn der ältere Bruder Herr über die Erde ist und der jüngere Knecht." Aber dies ist bloß eine halbe Freiheit und führt zu Aufsässigkeiten, Kriegen und Streitereien.

All diese und ähnliche mehr sind Freiheiten - aber sie münden in Knechtschaft und sind nicht die wahre Grundfreiheit, die eines Gemeinwesens Frieden gewährleistet.

Die wahre Freiheit in einem Gemeinwesen beruht auf der freien Verfügung über die Erde

Wahre Freiheit liegt dort, wo der Mensch seine Nahrung und die Mittel zu seiner Erhaltung empfängt, das heißt in der Nutzung der Erde. Denn wie der Mensch selbst aus den vier Elementen der Schöpfung - Feuer, Wasser, Erde und Luft - besteht, so ist er zu seiner Erhaltung auch auf die zusammengesetzten Verbindungen dieser vier angewiesen, nämlich auf die Früchte der Erde, ohne die er nicht leben kann. Nimmt man ihm den freien Gebrauch derselben, so verfällt der Leib, der Lebensgeist wird unterjocht, bis er schließlich dahinschwindet und seine bewegende Kraft im Körper einstellt.

Alles, wofür der Mensch sich abmüht, sagt Salomo (Pr 2,24), ist, daß er von der Erde mitsamt ihren Früchten frei Gebrauch machen könne.

Predigen die Geistlichen nicht dafür, daß das Eigentum an der Erde unangetastet bleiben solle? Führen die Advokaten nicht Prozesse, um in den Besitz der Güter der Erde zu gelangen? Kämpft nicht der Krieger um die Erde? Und verlangt der Grundherr nicht Pacht, damit er auf Kosten der Arbeit seiner Pächter im Überfluß der Erde leben könne?

Und strebt nicht also vom Strauchdieb auf der Landstraße bis zum König auf dem Thron ein jeglicher danach, ob mit Waffengewalt oder durch heimliche Betrügereien, anderen die Güter der Erde streitig zu machen und sie sich selber anzueignen, da er sieht, daß seine Freiheit im Reichtum und seine Knechtschaft in der Armut liegt?

Wahrlich könnten die unterdrückerischen Großgrundbesitzer, die zinsgierigen Grundherren und Zehnteinnehmer, wenn sie ihren Brüdern die Bearbeitung der Erde und den Verzehr ihrer Früchte nur unter der Bedingung gestatten, daß sie sich die Erlaubnis hierzu von ihnen erkaufen, diesen ebensogut sagen, sie dürften die Luft nicht atmen, sich der Wärme ihres Leibes nicht erfreuen oder die Nässe des Regens nicht auf ihrer Haut spüren, ohne ihnen dafür Pacht zu bezahlen! Denn wer sich unterfängt, seines Bruders Freiheit in dem einen Punkte zu beschneiden, mag dies mit demselben Grunde auch auf alle vier erweitern, nämlich auf Feuer, Wasser, Erde und Luft.

Ein Mensch hätte besser keinen Leib als keine Nahrung für diesen. Deshalb ist es Unterdrückung und Knechtschaft, wenn Brüder ihren Mitbrüdern die Erde vorenthalten, und es gibt wahre Freiheit nur dort, wo sie allen gleichermaßen zu freier Verfügung steht. [...]

Schauen wir uns die Gepflogenheiten von Königen und Eroberern an, so erkennen wir, daß sie seit der Zeit, da die Bücher des Mose geschrieben wurden, ihre Freiheit noch stets im Besitz der freien Verfügungsgewalt über die Erde verkörpert sahen.

Als der Normannenherzog William England erobert hatte, nahm er die Erde kurzerhand in Besitz und verteilte unseren englischen Boden nach eigenem Gutdünken an seine Freunde und machte so die unterworfenen Engländer zu seinen Knechten, die nun für ihn und seine Freunde die Erde bestellen mußten.

Und alle Könige von seiner Zeit an bis hin zu König Charles waren Nachfolger dieser Eroberung, und alle Gesetze wurden dazu geschaffen, dieser Eroberung dauernden Bestand zu verleihen.

Denn noch heute kann man in seinen alten Gesetzen und Statuten nachlesen, wie er den unterworfenen Engländern für ihre Arbeit nur drei und vier Pence am Tage zugestand, damit sie sich Brot bei ihren Fronvögten kaufen könnten, während er und seine Freunde sich die freie Verfügung über die Erde selbst vorbehielten.

Und wie die Könige sind der alte Landadel und auch der in dessen Spuren wandelnde neue Adel nur die Nachfolger des Sieges der Normannen.

Sind denn aber nicht die Normannen mitsamt ihrer Macht durch das gemeine Volk Englands hinweggefegt worden? Und warum sollten wir also nicht die freie Verfügung über unser Land aus den Händen jener Unterdrückermacht wieder in die eigenen Hände zurücknehmen?

Weiterhin erließ der normannische Eroberer Gesetze, um mit ihrer Hilfe die Herrschaft über diese englische Erde auszuüben, und ernannte zwei Arten von Statthaltern im Lande, die über die Einhaltung der Gesetze wachen sollten.

Der eine davon war der Advokat, dessen Tätigkeit nichts anderes im Sinn hat als die Verfügungsgewalt über die Erde, wie ja überhaupt alle Gerichtshöfe und Rechtsprozesse nichts anderes bezwecken, als das Eigentum an der Erde nach dem von dem Normannen und seinesgleichen erlassenen Gesetz zu regeln.

Der andere war der einheimische Klerus, dessen gesamtes Tun darauf gerichtet war, der Masse des Volkes einzureden, daß es ganz in der Ordnung wäre, wenn William der Eroberer seelenruhig die Erde für sich beanspruche und darüber gebiete, und daß das Volk dies als ihm gebührend - statt als ihm selbst rechtens zustehend - anerkennen und folglich nicht wider ihn aufbegehren solle.

Und er sollte den Menschen auch weismachen, daß sie, falls sie den Normannenherzog William als ihren Oberherrn, König und Herrscher annähmen und seiner Regierung gehorchten, den Himmel auf Erden, das heißt Frieden, haben würden und daß sie sich nach Zahlung der Pacht geruhsam und ungestört ihres Landes, ihrer Häuser und der Früchte ihrer Arbeit würden erfreuen können.

Wenn sie ihn aber nicht als ihren Oberherrn, König und Herrscher anerkannten und sich seiner Regierung nicht beugten, so würden sie in die Hölle gestoßen, das heißt: in die Leiden der Kerker, des Elends, der Auspeitschungen und des Todes geworfen, und ihre Häuser und Güter würden ihnen genommen werden und so weiter.

Und dies war denn auch eine wahrhaft prophetische und durch Erfahrung bekräftigte Lehre. Denn wissen wir nicht, daß die Gesetze eines Königs, solange er regierte, über Leben und Tod entscheiden konnten? Und wer der Macht dieser Gesetze anheimfiel, mußte den allerletzten Heller hergeben, um sich ihrem Zugriff zu entziehen.

Und zur Entschädigung dafür, daß die Geistlichen solche Lehre zu verkünden sich die Mühe machten, verfügte der König mit Gesetzeskraft, daß sie von allen Erträgen der Erde den Zehnten nehmen sollten (1 Sm 8,15), wobei er ihre Freiheit ebenso hoch ansetzte wie die eigene, nämlich in der Nutzung der Erde, die kraft der Arbeit der geknechteten Menschen an sie fiel. [...]

Mögen jene, die da behaupten, in England, Schottland und Irland ein Evangelienreich errichten zu wollen, nicht ärger sein als Mose, sondern Mose vielmehr übertreffen in dem Bewußtsein, daß, wenn die Regierung dieser unserer Republik die

vollkommene Freiheit zu ihrer Sache macht, das Gesetz sich dann von England her über sämtliche Völker der Welt ausbreiten wird.

Nachdem das Fundament hierzu durch das Beispiel des Reiches Israel und das Zeugnis von Gottes Wort gelegt ist, will ich nunmehr dazu übergehen zu zeigen, wie die Erde regiert werden soll, damit in einem Gemeinwesen Friede herrsche. Um jedoch Irrtümern vorzubeugen, will ich im Vorbeigehen

Eine kurze Bemerkung

einfügen, um Mißverständnisse zu beseitigen.

Manche Leute denken, wenn sie von dieser allgemeinen Freiheit erfahren, sämtliche Früchte der Erde müßten allen gemeinsam gehören, gleichgültig, ob sie arbeiten oder nicht, und gehen deshalb darauf aus, faul auf Kosten von anderer Menschen Arbeit zu leben.

Andere glauben mit demselben Unverstand dumpfer Tiere, Männer und Frauen müßten beliebig miteinander Gemeinschaft haben können, um sich zu paaren, und erstreben so ein Leben wie das liebe Vieh.

Wieder andere denken, es werde kein Gesetz geben, sondern in Ermangelung einer Obrigkeit werde alles drunter und drüber gehen. Aber dieser Entwurf beweist das Gegenteil.

Ebendeshalb, weil ja der Mensch in der Unvernunft und Grobheit seiner Vorstellungen zu Übergriffen neigt oder danach trachten mag, wurde das Gesetz hinzugefügt.

Nach meinem Urteil ist vom Standpunkt wahrer Gerechtigkeit unter Gemeinschaft zu verstehen, daß die Erde von aller königlichen Unterjochung durch Großgrundbesitzer und unterdrückerische Gutsherren befreit wird, die durch Eroberung begründet wurde, ähnlich wie ein Straßenräuber einem ehrlichen Manne die Börse abnimmt, weil er stärker ist als dieser.

Und daß weder die Erde noch deren Früchte von den Einwohnern untereinander gekauft oder verkauft werden sollen, was Knechtschaft ist, die die königlichen Eroberer aufgebracht haben. Deshalb setzten sie ihren Stempel auf das Silber, damit ein jeder in ihrem Namen kaufen und verkaufen solle.

Und trotz alledem sollen die Menschen nicht müßig leben, denn jede Familie soll dabei mithelfen, daß die Erde bestellt und die Ernte eingebracht wird und die Früchte in die Scheuern und Lagerhäuser geschafft werden, wie es im folgenden der Reihe nach gezeigt wird.

Jedermann soll ein Gewerbe oder ein Handwerk erlernen, und alle Gewerke sollen einer höheren Blüte zu Nutz und Frommen des Gemeinwesens zugeführt werden, als es jetzt unter der königlichen Gewalt geschieht.

Jeder Handwerksmann soll sich sein Arbeitsmaterial wie Leder, Wolle, Flachs, Korn und dergleichen aus den öffentlichen Lagerhäusern holen und es ohne Kauf und Verkauf verarbeiten, und wenn er bestimmte Erzeugnisse wie Tuch, Schuhe, Hüte und ähnliches fertiggestellt hat, soll er diese in bestimmte Läden, wie es sie auch jetzt gibt, bringen, aber gleichfalls ohne Kauf und Verkauf. Und jede Familie soll, wenn sie solche

Dinge benötigt, die sie selbst nicht herstellen kann, in diese Läden gehen und sie sich dort ohne Geld nehmen, geradeso wie jetzt gegen Bezahlung. Auch dazu soll später noch Näheres ausgeführt werden.

Wer da sagt: "Das wird der Faulheit Vorschub leisten!", dem antworte ich: Dieser Entwurf beweist das Gegenteil, denn Faulenzer und Bettler sollen zur Arbeit angehalten werden.

Wer da sagt: "Das wird dazu führen, daß einige Leute sich den Besitz anderer mit Gewalt aneignen und für sich beanspruchen, weil die Erde und deren Früchte ja allen gemeinsam gehören sollen", dem antworte ich: Die Gesetze und Verhaltensregeln, von denen noch die Rede sein wird, werden solche Torheit verhindern. Denn obwohl, wie ich zeigen werde, die Lagerhäuser und öffentlichen Läden durch die Mithilfe und zum Nutzen einer jeden Familie gemeinschaftlich gefüllt werden sollen, so wird doch jeder über sein Haus und alle Möbel darin sowie über die aus den Lagerhäusern herbeigeschafften Vorräte als sein persönliches Eigentum verfügen, Eheleute werden nur einander gehören, und ebenso werden ihre Kinder ihr eigen sein, bis daß sie mündig geworden sind.

Und wenn irgend jemand eines Mannes Haus, Möbel, Nahrung, Weib oder Kinder an sich zu bringen begehrt, indem er sich darauf beruft, daß alles für jedermann da sei, und so das Gesetz des Friedens mißbraucht, dann ist er ein Übeltäter und soll bestraft werden, wie es die nachstehend aufgeführten Behörden und Gesetze vorsehen.

Denn obgleich die Schätze der öffentlichen Lagerhäuser allen gemeinsam gehören, so ist doch die Wohnung eines Menschen ohne dessen ausdrückliche Zustimmung kein Gemeingut, und die Gesetze des Landes sollen den Frieden seiner Person und seines persönlichen Heimes gegen jedwede Grobheit und Unvernunft schützen, die sich unter den Menschen erheben mag. Falls jemand in seiner Verblendung unter Berufung auf die Gütergemeinschaft einer Frauensperson Gewalt oder Schimpf antut, so stellen die nachfolgenden Gesetze ein solches unsinniges und vernunftwidriges Verhalten unter Strafe, denn die Gesetze einer Republik zeichnen sich durch maßvollen Eifer und Sittenreinheit aus.

Deshalb bitte ich euch, das Folgende in aller Ruhe durchzulesen, und wenn ihr euch mit der Reichweite der Herrschaft oder Freiheit einer Republik bekannt gemacht habt, dann wägt sie ab gegen die Herrschaft oder Knechtschaft eines Königs und urteilt selbst, wer beziehungsweise welche von beiden dem Land den meisten Frieden bringt, und setzt diese als Regierung ein.

Denn ihr müßt entweder der Freiheit der Republik, die für jedermanns Frieden sorgt und also Gerechtigkeit verheißt, zur Macht verhelfen, oder ihr müßt die Monarchie wiedererrichten.

Die Monarchie wirkt zwiefach: Entweder es herrscht ein einziger König, oder es herrschen viele nach den Grundsätzen des Königs, denn des Königs Macht liegt nicht in seinem Namen, sondern in seinen Gesetzen. Und ob nun ein einziger König herrscht oder viele nach königlichen Grundsätzen, so wird doch in dem geknechteten Volk bei jeder sich bietenden Gelegenheit viel Hader, Verdruß, Unfriede und Streit entstehen.

Wenn aber die allgemeine Freiheit erkannt ist und das Los der Bedrängten erleichtert wird, werden Streit und Hader aufhören, und es wird überall Friede einkehren auf Erden.

Und darum, weil wir sehen, daß die Regierungsgewalt in den Händen derer liegt, die vor aller Welt das Versprechen göttlicher Gerechtigkeit abgegeben haben, deren Herrlichkeit diejenige unterdrückerischer Könige weit übertreffen werde, dürfen wir zweifelsohne verlangen, daß sich ihre Redlichkeit und Weisheit nicht mehr nur in Worten, sondern nun auch in Taten erweisen möge.

Wenn sie indessen, die den Worten nach mehr Gerechtigkeit und Freiheit als unter der königlichen Herrschaft versprochen, dennoch keine Regierung ersinnen können, um das Los des Volkes leichter zu machen, sondern die alten königlichen Gesetze, obzwar unter einem neuen Namen, wieder in Kraft setzen zu müssen glauben, so überlasse ich es dem Herzen jedes vernünftigen Menschen, das Urteil zu fällen, das solch einem Versprechen und solch einem Volke gebührt. Und damit will ich zu der Frage übergehen, wie die Erde regiert werden sollte, um einem Gemeinwesen Frieden zu schaffen. [...]

Kapitel 3

Wo hatte die Regierung über die Erde bei den Menschen Ursprung und Anfang?

Die eigentliche Wurzel der Obrigkeit ist die Erhaltung der Gemeinschaft, und sie entstand zuerst im Schoß einer Familie, denn angenommen, es gäbe auf der Welt nur eine einzige Familie, nämlich, wie es heißt, Vater Adams vielköpfige Familie, so war Adam der erste Herrscher oder Befehlshaber der Erde, weil er der erste Vater war und so die weisesten Entscheidungen treffen und die härteste Arbeit verrichten konnte und folglich am ehesten zum Amt des obersten Herrschers taugte. Denn eine goldene Regel sagt: *Die Weisen sollen den Toren beistehen und die Starken der Schwachen Unvermögen tragen.* Ps 35,10; Rö 15,1 u. 2.

Man mag hier aber einwerfen, daß Adam keinem Gesetz unterstanden hätte und also sein Wille für ihn und seinen Haushalt Gesetz gewesen wäre, so daß die Wurzel, aus der die Obrigkeit anfangs entstanden sei, klar erkennen lasse, daß Befehlshaber keinem anderen Gesetz unterstünden als ihrem eigenen Willen und das Volk diesem zu gehorchen hätte. Darauf antworte ich:

Das Gesetz der Notwendigkeit, das um der Erhaltung der Gemeinschaft und seines Hausfriedens willen die Bearbeitung der Erde erheischte, war für Adam Gesetz und Richtschnur der Gerechtigkeit, und dieses Gesetz war so klar in das Herz seiner Sippe geschrieben, daß alle stillschweigend in jeden Rat einwilligten, den er ihnen zu diesem Behufe gab.

So herrschte nicht Adams Wille allein, sondern es herrschte zugleich der Wille seiner Sippe und das Gesetz der Erhaltung, des Friedens und der Freiheit aller als Gesetz der Gerechtigkeit über Adam wie über seinen Haushalt.

Trotzdem wollen wir eingedenk bleiben, daß die Herrschaft der Obrigkeit sich ursprünglich von dem Vater einer Familie herleitet, da die Kinder ja der zu ihrer eigenen Erhaltung notwendigen Erfahrung entbehren und es deshalb den Erfahrenen obliegt, ihnen das Gesetz der Herrschaft vorzugeben, und so ist von Adams Zeiten bis auf den heutigen Tag das Gesetz zur Erhaltung der Gemeinschaft Richtschnur und

Grundlage wahrer Obrigkeit geblieben, und es ist die Aufgabe aller Oberen, den Schwachen und Toren beizustehen.

Gesetze sind zweierlei Ursprungs:

Erstens, wie wir sahen, wurzeln sie in der Erhaltung der Gemeinschaft, wenn ein jeder dem Grundsatz folgt, des anderen Wohl genauso hochzuachten wie das eigene und keinen Unterschied der Person zu machen, und dies ist die Wurzel des Baums der Obrigkeit und des Gesetzes der Gerechtigkeit und des Friedens, und alle durch Erfahrung als notwendig für die Erhaltung der Gemeinschaft eingeführten besonderen Gesetze sind die Äste und Zweige jenes Baumes.

Und weil die Menschen in ihrer Verschiedenheit zur Verblendung neigen mögen, ist dieses ursprüngliche Gesetz einem jeden ins Herz geschrieben, damit es ihn führe und lenke, so daß, wenn ein Oberer durch Habgier und Hochmut irregeleitet und solcher Verblendung anheimgefallen ist, selbst ein einfacher Mann ihm sagen kann, wo er vom rechten Wege abgekommen, denn die Erhaltung und der Friede des Ganzen ist das grundlegende Gesetz allen Regierens. Und wenn deshalb irgend jemand grundlegende Wahrheiten oder Lehren predigt oder in die Tat umsetzt, so kann man hier sehen, wo sie ihre wirkliche Grundlage haben.

Zweitens wurzeln sie in der Selbsterhaltung, dann nämlich, wenn bestimmte Vertreter der Obrigkeit all ihr Trachten auf die eigene Erhaltung, Bequemlichkeit, Ehre, Wohlhabenheit und Freiheit hienieden richten und Unterschiede gegenüber Personen gelten lassen, die gleich ihnen über Macht und Reichtum gebieten, und sich um den Frieden, die Freiheit und die Erhaltung der Schwachen und Toren unter ihren Mitbrüdern nicht scheren.

Und dies ist die Wurzel des Baums der Tyrannei und des Gesetzes der Ungerechtigkeit, und alle aus Habsucht und Arglist zur Versklavung des einen Bruders durch den anderen ersonnenen königlichen Sondergesetze, die so vielen Menschen Knechtschaft, Tränen, Leid und Armut gebracht, sind samt und sonders nur die Äste und Zweige jenes Baumes - der Tyrannei, und solche Oberen haben mit wahrer Obrigkeit nichts gemein und stehen nicht in ihrem Dienste, sondern im Dienst der Tyrannei, das heißt des Teufels und Satans. [...]

Kapitel 5

[...]

Wie muß die Erde bestellt werden?

Jede Familie soll mithelfen, die Erde zu bestellen, ihre Früchte zu bergen und sie in die Scheuern und Lagerhäuser zu schaffen. Und wenn irgendein einzelner oder eine ganze Familie Getreide oder sonst etwas Lebensnotwendiges braucht, so mögen sie es sich unentgeltlich aus den Lagerhäusern holen. Falls sie ein Reitpferd benötigen, sollen sie im Sommer aufs Feld oder im Winter in einen Gemeinschaftsstall gehen und sich von den Wärtern eins geben lassen, um es nach Beendigung der Reise ohne Bezahlung wieder dort abzuliefern, wo sie es hergeholt. Wenn jemand Proviant oder Lebensmittel

braucht, mag er entweder zum Schlächter gehen und dort kostenlos seinen Bedarf decken oder unmittelbar von einer Schaf- oder Viehherde jene Tiere unentgeltlich nehmen und töten, die das von seiner Familie gewünschte Fleisch liefern. Und der Grund, weshalb alle Reichtümer der Erde Gemeingut sind, liegt darin, daß jede Familie ohne Kaufen und Verkaufen gemeinschaftlich zum Bestellen und Bearbeiten der Erde beigetragen hat, wie wir das ausführlicher schon im Zusammenhang mit dem Amt des Gewerbevorstehers und dem Gesetz für die Lagerhäuser erläutert haben.

Die gesetzlichen Grundlagen für die ordentliche Handhabung dieser Dinge und dafür, daß die Beamten im Interesse des Friedens jeder Familie und jedes einzelnen Menschen sowie der Entwicklung und Förderung jedes Handwerks über die Ausführung der Gesetze wachen, sind dem Abschnitt über die Aufgaben der Beamten und den nachfolgenden Gesetzen zu entnehmen.

Gegen solche Freiheit, die wahrlich bedeutet, daß einer so handelt, wie er selbst behandelt sein will, wird wohl niemand Feindschaft hegen - außer denen, die habsüchtig und hoffärtig sind und auf den Spuren jener alten, scheeläugigen, raffgierigen Pharisäer wandeln, die in ihren Predigten, Gebeten, Fasten- und Dankopfern den Herrgott mit lauter schönen Worten preisen, als ob keiner ihm so redlich diene wie sie selbst, ja die in ihrem Übereifer jeden aus ihrer Gemeinschaft ausstoßen, einkerkern und töten, der nicht solchermaßen das Lob Gottes singt.

Hinwiederum hat Gott und Christus ein ewiges Gesetz erlassen, das Liebe heißt, und zwar Liebe nicht nur gegenüber dem, der gleichen Sinnes ist, sondern auch gegen den Feind, der anderen Sinnes ist: Wer Nahrung und Kleider hat, der lasse es sich genügen.

Jetzt also könnt ihr beweisen, ob ihr Gott und Christus treulich dient, indem ihr dem Gesetz gehorsam seid, oder ob ihr dem Menschensohn der wahren Freiheit, Gerechtigkeit und des Friedens die Wiederauferstehung verweigern wollt.

Wollt ihr uns mit der Arglist des Kriegers daherkommen, so wendet euch um und kehrt zurück nach Ägyptenland und gebt euch als jenes Ottergezücht zu erkennen, das Christus mit Füßen treten muß - oder wollt ihr lieber zu den redlichen Söhnen der Verheißung oder der Gemeinde Christi gehören und ihm helfen, den Kopf der Schlange zu zertreten, der die königliche Unterdrückung ist, und so der Erde auf immer Gerechtigkeit und Frieden bringen? Wohlan denn, die Augen sind euch geöffnet!

Überall sollen Lagerhäuser gebaut und zum gemeinschaftlichen Gebrauch eingerichtet werden

Auf dem Lande ebenso wie in den Städten soll es allerorten Lagerhäuser geben, wohin die Früchte der Erde sowie andere von Handwerkern gefertigte Erzeugnisse zu schaffen sind, um sie dort den betreffenden Familien oder einzelnen Menschen entsprechend ihrem jeweiligen Bedarf zugänglich zu machen oder auch um sie im Austausch gegen solche Waren, die unser Land nicht herstellt oder nicht herstellen will, nach Übersee auszuführen.

Denn alles, was die Landwirte und Gewerbetreibenden im Lande durch ihre Arbeit schaffen oder was der Schiffshandel mit anderen Ländern erbringt, soll ausnahmslos dem Bestand der Gemeinschaftsvorräte zugeführt werden.

Und wie ein jeder arbeitet, um die Gemeinschaftsvorräte zu vergrößern, so soll er auch - ohne Kauf und Verkauf und ohne von irgend jemandem gehindert zu werden - nach Herzenslust und um seiner Behaglichkeit willen von sämtlichen Gütern in einem Lagerhause freien Gebrauch machen dürfen.

Und was kann der Mensch in den Tagen seiner Mühe und Arbeit sich wohl mehr wünschen, als daß er Nahrung, Kleider, Wohnung und angenehmen Umgang mit seinesgleichen habe?

Gewiß, habsüchtige, hoffärtige und niedriggesinnte Menschen wünschen sich mehr - nämlich, beiseite zu schaffen, was ihnen nicht gehört, oder es mit vollen Händen hinauszwerfen und zu verschwenden, um ihren Begierden zu frönen, dieweil andere Brüder in Ermangelung dessen am Hungertuch nagen müssen.

Doch die Gesetze und die rechtschaffenen Beamten einer freien Republik werden dem unsinnigen Treiben solcher Menschen einen Riegel vorzuschieben wissen.

Zu unterscheiden sind allgemeine und besondere Lagerhäuser.

Die allgemeinen Lagerhäuser sind die Großabnehmer sämtlicher Güter. Dazu gehören zum Beispiel alle Scheunen und Stapelplätze zur Einlagerung von Getreide und anderen Früchten der Erde unmittelbar nach der Ernte, und diese können jeweils als Lagerhäuser für Korn, Flachs und Wolle, für Leder, für Eisen, für Leinen- und Wollenwaren beziehungsweise auch für andere, auf dem Schiffswege eingeführte Güter bezeichnet werden. Hier können sich einzelne Familien oder Kleinkrämer zur Auffüllung ihrer Ladenbestände je nach Bedarf bedienen.

Im gleichen Sinne sind die Viehherden auf den Feldern und die Schafe und Pferde auf den Koppeln insgesamt Gemeingut; deshalb darf sich jede Familie ohne Kaufen und Verkaufen davon nehmen, was sie zu ihrem Genügen oder Vergnügen begehrt.

Entsprechend sind alle öffentlichen Meiereien Lagerhäuser für Butter und Käse; allerdings mag jede Familie daheim auch selber Kühe zu eigenem Gebrauch halten.

Und, wie im Abschnitt über das Amt des Gewerbevorstehers bereits erwähnt, es sollen alle Familien gemeinschaftlich für die Füllung und Erhaltung dieser allgemeinen Lagerhäuser arbeiten und einstehen.

Und aus diesen öffentlichen Speichern, die den allgemeinen Vorrat des Landes bergen, können die einzelnen Gewerbetreibenden sich alles Zubehör holen, das sie für ihre jeweilige Arbeit oder zum persönlichen Gebrauch innerhalb der eigenen vier Wände benötigen.

Zum zweiten gibt es besondere Lagerhäuser oder Läden.

Hierher sollen die Gewerbetreibenden ihre jeweiligen Erzeugnisse bringen, also alle Eisenerzeugnisse in die Eisenwarenläden, Hüte in die dazu bestimmten Geschäfte, desgleichen Handschuhe, Schuhe, Leinen- und Wollenzeug in kleineren Mengen und so weiter - ein jedes, wo es hingehört.

Wie es in großen und kleineren Städten gegenwärtig für bestimmte Artikel Händler gibt, die Ladenbesitzer genannt werden, so soll es auch künftig bleiben, nur mit dem

Unterschied, daß der Empfang und die Herausgabe der Waren anders gehandhabt werden sollen. Denn während sie nach dem Gesetz der Könige und Eroberer gegenwärtig den Ein- und Ausgang der Güter durch Kaufen und Verkaufen betreiben und das Bildnis oder den Stempel des Eroberers auf einem Stückchen Gold oder Silber gegen die Früchte der Erde eintauschen, sollen sie (nach den Gesetzen der Republik) in ihren Läden fortan nichts mehr auf dem Wege des Kaufens und Verkaufens entgegennehmen oder wieder herausgeben.

Sie sollen die Güter vielmehr wie ein Lagerhaus in Verwahrung nehmen und sie wie aus einem gemeinschaftlichen Lagerhaus kostenlos wieder abgeben, wenn bestimmte Personen oder Familien danach verlangen - also letztlich dasselbe tun wie jetzt mittels Kauf und Verkauf unter der königlichen Regierung.

Denn wie die einzelnen Familien und Gewerbetreibenden ja mehr Erzeugnisse - wie zum Beispiel Hüte, Schuhe, Handschuhe, Strümpfe, Leinen- und Wollentuch und so weiter - herstellen und zu den Lagerhäusern schaffen, als sie selbst verwenden können, so ist es nur vernünftig und gerecht, daß sie nun auch in andere Lagerhäuser gehen und sich von dort alle sonstigen, von ihnen selbst nicht herstellbaren Dinge holen können, deren sie bedürfen, denn da ja andere an ihren Werken teilhaben, gebietet die Vernunft, daß auch sie selbst an den Werken anderer teilhaben sollen.

Und all diese Lagerhäuser und Läden sollen von den dazu ausgebildeten Bediensteten in einem ordentlichen Zustand erhalten werden, wie dies im Zusammenhang mit dem Amt des Gewerbevorstehers dargestellt worden ist.

Wie nämlich manche Menschen geschickter in einer handwerklichen Arbeit sind, so gibt es andere, die besser zur Entgegennahme und Ausgabe von Gütern beim Führen von Lagerhäusern und Läden taugen. Und solche leichte Arbeit soll als Dienst in einem Lagerhaus bezeichnet werden. So mag jemand seinen Dienst in einem Kornspeicher verrichten oder in einem Leinen- und Wollenlager oder auch in einem Leder- oder Eisenwarenladen; und genau wie jetzt auch soll an den Lagerhäusern und Läden von außen ablesbar sein, welche Güter dort im großen oder im kleinen geführt werden. So besehen, sind große und kleinere Städte, ja letztlich beinahe alle Familien gleichsam nichts anderes als Lagerhäuser für diese oder jene Güter zum Gebrauch des Gemeinwesens oder zur Ausfuhr in fremde Länder.

Eine solche freie Handhabung wird das Ende der Habsucht, der Hoffart und der Bedrückung sein, denn solange die Menschen ein Gesetz zum Kaufen und Verkaufen haben, solange werden auch, wie ich schon sagte, die listigen Betrüger durch die Arbeit anderer Menschen große Besitzungen erwerben und den erlangten Reichtum dazu nutzen, ihre Brüder als Herren zu unterdrücken, wovon all unser Streit und Zwist auf der Welt kommt.

Tretet nun vor alle miteinander, die ihr eure Brüder der Verleugnung Christi zeiht, als wäret ihr die einzigen, die Christus in Liebe und Treue ergeben sind!

Jetzt habt ihr Gelegenheit, eure Liebe zu beweisen: Seid ihr genauso entschlossen, dem Gesetz der Freiheit, also dem Geheiß Christi, zu gehorchen, wie ihr wünscht, daß andere euren königlichen Sklavengesetzen gehorchen? Ihr mögt dagegen anstürmen oder traurig davongehen. Aber sagt nicht Christus, es solle euch genügen, wenn ihr Nahrung und Kleider habt? Und diese allgemeine Freiheit hält Nahrung und Kleidung, Wohlsein und Freude im Überfluß für euch selbst wie für eure Brüder bereit, so daß nie-

mand mehr betteln oder hungern oder in Not und Elend leben muß und das gerechte Gesetz Christi erfüllt wird: *Tut selbst, was ihr wollt, daß man euch tue*, denn dieses Gesetz Christi kann sich nicht eher erfüllen, als bis ihr die Freiheit eines Gemeinwesens errichtet haben werdet.

Darum soll es jetzt, da das Kind geboren ist, offenbar werden, ob ihr Christus empfangen wollt als den fortwirkenden Geist der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens oder ob ihr zur Monarchie zurückkehren und jene ägyptische Knechtschaft aufs neue an eurem Busen nähren wollt. Es geht dabei um Leben und Tod - die Entscheidung liegt bei euch. Aber wisset, daß ihr nie den wahren Frieden des Herzens erfahren werdet, falls eure Gerechtigkeit nicht größer ist als jene der königlichen und herrischen Schriftgelehrten und Pharisäer.

Kapitel 6

[...]

Wie könnten die Gesetze im einzelnen aussehen oder gehandhabt werden, um zur Regierung eines Gemeinwesens zu taugen?

1. Der genaue Buchstabe des durch Parlamentserlaß verfügten Gesetzes soll für Obrigkeit und Volk gleichermaßen bindend und oberster Richter über alle Handlungen sein.
2. Wenn jemand - außer im Parlament - dem Gesetz etwas hinzutut oder fortnimmt, soll er auf Lebenszeit seines Amtes enthoben werden.
3. Niemand soll das Gesetz gegen Geld oder Belohnung handhaben; wer dies dennoch tut, soll als Verräter am Gemeinwesen des Todes sterben, denn wo Geld nötig und allein ausschlaggebend ist, um das Recht zu kaufen und zu verkaufen, ist nichts als Unterdrückung zu erwarten.
4. Die Gesetze sollen dem Volk von den Vorlesern viermal im Jahr, das heißt in jedem Quartal einmal, zu Gehör gebracht werden, damit jeder wisse, wozu sein Gehorsam ihn verpflichtet, und also niemand aus Unwissenheit sterben müsse. [...]
15. Jeder Haushalt soll sich mit allen im Ackerbau benötigten Werkzeugen und Gerätschaften für die Bodenbestellung, die Ernte und den Drusch versehen. Einige Haushalte, zu denen viele Männer gehören, sollen über Pflüge, Fuhrwagen, Eggen und dergleichen verfügen, andere über Spaten, Spitzhacken, Äxte, Heckensicheln und so weiter, und zwar je nach Anzahl der in einer Familie lebenden arbeitsfähigen Männer.

Und gesetzt, irgendein Haushaltsvorstand oder Familienvater läßt es in diesen Dingen an der nötigen Sorgfalt fehlen, so soll der für den betreffenden Amtsbereich zuständige Vorsteher ihn unter vier Augen verwarnen; im Wiederholungsfall sollen ihm die Vorsteher einen öffentlichen Tadel aussprechen, und wenn er sich durchaus nicht fügen will, soll die Leitung jener Familie auf jemand anderen übertragen werden und er selbst unter dem Arbeitsaufseher dienen, bis daß er einsichtig geworden ist.

16. Jede Familie soll - entsprechend der von den Vorstehern festgelegten Arbeit und Helferzahl - mit genügend Leuten während der Saatzeit zum Pflügen, Graben und Pflanzen und während der Erntezeit zum Bergen und Einfahren der Früchte der Erde in die

Lagerhäuser aufs Feld kommen. Und falls jemand bei dieser Arbeit die Mithilfe verweigert, sollen die Vorsteher den Grund erfragen; ist er durch Krankheit oder Unpäßlichkeit verhindert, so soll er von solchem Dienst freigestellt sein; bleibt er jedoch aus bloßer Faulheit weg, dann soll er nach den Gesetzen wider den Müßiggang bestraft werden.

Gesetze wider den Müßiggang

17. Wer sich weigert, einen Beruf zu erlernen oder zur Saat- und Erntezeit zu arbeiten oder in den Lagerhäusern Dienst zu tun, und sich also auf Kosten von anderer Menschen Arbeit nähren und kleiden will, der soll von den Vorstehern beim ersten Mal unter vier Augen verwahrt werden; wenn er weiter faulenzet, sollen die Vorsteher ihn öffentlich vor der Gemeinde rügen und ihm einen Monat Bedenkzeit geben. Falls er dann immer noch bummelt, soll er die Peitsche bekommen und einen weiteren Monat die Freiheit behalten. Und wenn auch das nichts hilft, soll er dem Arbeitsaufseher überantwortet werden, damit er ein Jahr lang unter ihm arbeite oder gegebenenfalls so lange, bis er sich der rechten Ordnung befließigt. Und der Zweck, weshalb jeder junge Mensch zu dieser oder jener Arbeit herangezogen werden soll, besteht in der Verhütung von Hochmut und Streiterei; es geschieht dies zugleich um seiner leiblichen Gesundheit willen, und die freie Arbeit in der Gemeinschaft erquickt die Seele und bereichert das Gemeinwesen mit einer Fülle von Lebensmitteln und Bedarfsgütern jeglicher Art. [...]

Gesetze wider das Kaufen und Verkaufen

27. Wenn jemand einen anderen zum Kaufen und Verkaufen verleiten möchte und dieser, statt einzuwilligen, dem Vorsteher davon Meldung macht, soll der Verführer für zwölf Monate die Freiheit verlieren, und der Vorsteher soll dem, der der Verführung widerstanden, vor versammelter Gemeinde für seine Treue gegenüber dem Frieden des Gemeinwesens eine Belobigung aussprechen.

28. Wer, außerhalb der Gesetze für den Seehandel mit dem Ausland, dennoch die Erde oder deren Früchte kauft und verkauft, soll im einen wie im anderen Falle als Verräter am Frieden des Gemeinwesens hingerichtet werden, weil dies aufs neue zu königlicher Knechtschaft führt und Ursache aller Uneinigkeiten und Beschwerden ist.

29. Wer die Erde zu seinem und nicht auch seines Bruders Eigentum erklärt, soll, ob Mann oder Frau, mit diesen Worten auf der Stirn vor der ganzen Gemeinde auf einen Schemel gesetzt und alsdann für zwölf Monate dem Arbeitsaufseher als Knecht überstellt werden. Wenn er Widerspruch erhebt oder versucht, durch heimliche Umtriebe oder offenen Aufstand mit Waffengewalt solch ein königliches Eigentum zu begründen, soll man ihn zum Tode befördern.

30. Die Lagerhäuser sollen jedermann gleichermaßen gehören und niemandem im besonderen.

31. Keiner soll für eine Arbeit Lohn geben oder empfangen, denn dies führt zu königlicher Knechtschaft. Wenn ein Freier Hilfe braucht, so gibt es junge Leute oder solche, die der Gemeinschaft als Knechte zu dienen haben, um sie auf Anweisung des Vorstehers zu leisten. Wer für eine Arbeit Lohn gibt oder nimmt, soll die Freiheit verlieren und für zwölf Monate unter dem Arbeitsaufseher dienen. [...]

Gesetze für solche, die ihre Freiheit verloren haben

42. All jene, die ihre Freiheit verloren haben, sollen sich zur Unterscheidung von anderen in weißes Wollentuch kleiden.

43. Sie sollen der Befehlsgewalt eines Arbeitsaufsehers unterstellt werden und auf dessen Weisung als Träger oder Grobknechte alle bei einem freien Manne anfallenden Arbeiten erledigen.

44. Sie sollen ohne Ausnahme zu jeder beliebigen Art von Arbeit, im Regelfall aber als Träger und Fuhrleute eingesetzt werden, um Getreide oder andere Ladungen vom Land in die Stadt und von dort wieder landeinwärts und so weiter zu bringen und nacheinander bei den verschiedenen Lagerhäusern abzuliefern.

45. Wenn sie sich gegen solche Art Arbeit sträuben, soll der Aufseher sie auspeitschen lassen und auf schmale Kost setzen. Und ist dies etwa zu hart, wenn freie Männer die leichteste und sie selber die schwerste Arbeit tun sollen? Es geschieht ja doch zu keinem anderen Zweck, als ihnen ihre Hoffart und Unvernunft auszutreiben, damit sie zu nützlichen Gliedern des Gemeinwesens werden mögen! [...]

53. Wenn jemand erkrankt oder verletzt ist, so sollen die Wundärzte, die in der Wissenschaft der Kräuter und Mineralien ausgebildet sind und sich im Anlegen von Pflastern und im Verabreichen von Arzneien auskennen, den ihrer Hilfe Bedürftigen auf dessen Wunsch hin aufsuchen, aber kein Entgelt verlangen, denn der gemeinschaftliche Vorrat ist die öffentliche Vergütung für jede Arbeit, die ein Mensch leistet. [...]

61. Kein Haushaltungsvorstand soll zulassen, daß zu den Mittags- und Abendmahlzeiten mehr Speisen aufgetragen werden, als seine Familie oder die anwesende Tischgesellschaft zu verzehren imstande ist oder was später verbraucht werden kann, ohne daß es verdirbt. Wenn in einer Familie fortgesetzt gutes Essen verschwendet wird, soll der Vorsteher den Verantwortlichen darob unter vier Augen tadeln; hält solche Mißwirtschaft in der Familie aufgrund seiner nachlässigen Leitung weiter an, soll er öffentlich vor jedermann vom Friedenstifter gerügt werden und seiner Torheit wegen in Schande fallen; beim dritten Mal soll er für zwölf Monate unter dem Arbeitsaufseher dienen, damit er lerne, was es heißt, Essen zu bekommen, und ein anderer soll in der Zwischenzeit seinem Haus vorstehen. [...]

Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814)

Der geschlossene Handelsstaat, 1800

Zitiert nach: Fichtes Werke, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Band 10, Nachdruck Berlin 1971.

Erstes Buch. Was in Ansehung des Handelsverkehrs im Vernunftstaate Rechtens sei.

Erstes Kapitel. Grundsätze zur Beantwortung dieser Frage.

Ein falscher Satz wird gewöhnlich durch einen ebenso falschen Gegensatz verdrängt; erst spät findet man die in der Mitte liegende Wahrheit. Dies ist das Schicksal der Wissenschaft.

Man hat in unseren Tagen die Meinung, daß der Staat unumschränkter Vormünder der Menschheit für alle ihre Angelegenheiten sei, daß er sie glücklich, reich, gesund, rechtgläubig, tugendhaft und, so Gott will, auch ewig selig machen solle, zur Genüge widerlegt; aber man hat, wie mir es scheint, von der anderen Seite die Pflichten und Rechte des Staats wiederum zu eng beschränkt. Es ist zwar nicht geradezu unrichtig und läßt einen guten Sinn zu, wenn man sagt: der Staat habe nichts mehr zu tun als nur jeden bei seinen persönlichen Rechten und seinem Eigentume zu erhalten und zu schützen: wenn man nur nicht oft in der Stille voraussetzen schiene, daß unabhängig vom Staate ein Eigentum stattfinde, daß dieser nur auf den Zustand des Besitzes, in welchem er seine Bürger antreffe, zu sehen, nach dem Rechtsgrunde der Erwerbung aber nicht zu fragen habe. Im Gegensatze gegen diese Meinung würde ich sagen: es sei die Bestimmung des Staats, jedem erst das Seinige zu *geben*, ihn in sein Eigentum erst *einzusetzen*, und sodann erst, ihn dabei zu *schützen*.

Ich mache mich deutlicher, indem ich auf erste Grundsätze zurückgehe.

I.

Es lebt beisammen ein Haufen von Menschen in demselben Wirkungskreise. Jeder regt und bewegt sich in demselben und geht frei seiner Nahrung und seinem Vergnügen nach. Einer kommt dem anderen in den Weg, reißt ein, was dieser baute, verdirbt oder braucht für sich selbst, worauf er rechnete; der andere macht es ihm von seiner Seite ebenso; und so jeder gegen jeden. Von Sittlichkeit, Billigkeit u. dgl. soll hier nicht geredet werden, denn wir stehen auf dem Gebiet der Rechtslehre. [...]

In diesem Zustande ist keiner frei, weil alle es unbeschränkt sind, keiner kann zweckmäßig irgend etwas ausführen und einen Augenblick auf die Fortdauer desselben rechnen. Diesem Widerstreite der freien Kräfte ist nur dadurch abzuhelfen, daß die einzelnen sich untereinander *vertragen*; daß einer dem anderen sage: mir schadets, wenn du dies tust, und wenn der andere ihm antwortet, mir dagegen schadets, wenn du dies

tust, der erste sich erkläre: nun, so will ich das *dir* Schädliche unterlassen, auf die Bedingung, daß du das *mir* Schädliche unterlassest; daß der zweite dieselbe Erklärung von seiner Seite tue; und von nun an beide ihr Wort halten. Nun erst hat jeder etwas *Eigenes*, ihm allein und dem anderen keinesweges zukommendes; ein Recht und ein ausschließendes Recht.

Lediglich aus dem beschriebenen Verträge entsteht das Eigentum, entstehen Rechte auf etwas Bestimmtes, Vorrechte, ausschließende Rechte. Ursprünglich haben alle auf alles dasselbe Recht, das heißt, kein einziger hat gegen den anderen das mindeste Recht voraus. Erst durch die Verzichtleistung aller übrigen auf etwas, zufolge meines Begehrens, es für mich zu behalten, wird es mein Eigentum. Jene Verzichtleistung aller und sie allein ist mein Rechtsgrund. [...]

Ich habe das Eigentumsrecht beschrieben als das ausschließende Recht auf *Handlungen*, keinesweges auf *Sachen*. So ist es. So lange alle ruhig nebeneinander sind, geraten sie nicht in Streit; erst wie sie sich regen und bewegen und schaffen, stoßen sie aneinander. Die freie Tätigkeit ist der Sitz des Streits der Kräfte; sie ist sonach der wahre Gegenstand, über welchen die Streiter sich zu vertragen haben, keineswegs aber sind die Sachen dieser Gegenstand des Vertrags. Ein Eigentum auf den Gegenstand der freien Handlung fließt erst und ist abgeleitet aus dem ausschließenden Rechte auf die freie Handlung. [...]

Durch diese Behandlung der Aufgabe erspart man sich eine Menge unnützer Spitzfindigkeiten und ist sicher, alle Arten des Eigentums in einem durchaus umfassenden Begriffe erschöpft zu haben.

II.

Die Sphäre der freien Handlungen sonach wird durch einen Vertrag aller mit allen unter die einzelnen verteilt, und durch diese Teilung entsteht ein Eigentum.

Aber wie muß die Einteilung gemacht werden, wenn sie dem Rechtsgesetze gemäß sein soll; oder ist es überhaupt nur genug, daß da geteilt werde, wie diese Teilung auch immer ausfalle? Wir werden sehen.

Der Zweck aller menschlichen Tätigkeit ist der, leben zu können; und auf diese Möglichkeit zu leben haben alle, die von der Natur in das Leben gestellt wurden, den gleichen Rechtsanspruch. Die Teilung muß daher zuvörderst so gemacht werden, daß alle dabei bestehen können. Leben und leben lassen!

Jeder will so angenehm leben, als möglich: und da jeder dies als Mensch fordert und keiner mehr oder weniger Mensch ist als der andere, so haben in dieser Forderung alle gleich Recht. Nach dieser Gleichheit ihres Rechts muß die Teilung gemacht werden, so, daß alle und jeder so angenehm leben können, als es möglich ist, wenn so viele Menschen, als ihrer vorhanden sind, in der vorhandenen Wirkungssphäre nebeneinander bestehen sollen; also, daß alle ohngefähr gleich angenehm leben können. Können, sage ich, keinesweges müssen. Es muß nur an ihm selbst liegen, wenn einer unangenehmer lebt, keinesweges an irgendeinem anderen.

Setze man eine bestimmte Summe möglicher Tätigkeit in einer gewissen Wirkungssphäre als die eine Größe. Die aus dieser Tätigkeit erfolgende Annehmlichkeit

des Lebens ist der Wert dieser Größe. Setze man eine bestimmte Anzahl Individuen als die zweite Größe. Teilet den Wert der ersteren Größe zu gleichen Teilen unter die Individuen; und ihr findet, was *unter den gegebenen Umständen* jeder bekommen solle. Wäre die erste Summe größer oder die zweite kleiner, so bekäme freilich jeder einen größeren Teil: aber hierin könnt ihr nichts ändern; eure Sache ist lediglich, daß das *Vorhandene* unter alle gleich verteilt werde.

Der Teil, der auf jeden kommt, ist das *Seinige* von Rechts wegen; er soll es erhalten, wenn es ihm auch etwa noch nicht zugesprochen ist. Im Vernunftstaate erhält er es; in der Teilung, welche vor dem Erwachen und der Herrschaft der Vernunft durch Zufall und Gewalt gemacht ist, hat es wohl nicht jeder erhalten, indem andere mehr an sich zogen, als auf ihren Teil kam. Es muß die Absicht des durch Kunst der Vernunft sich annähernden wirklichen Staates sein, jedem allmählich zu dem *Seinigen*, in dem soeben angezeigten Sinne des Worts, zu verhelfen. Dies hieß es, wenn ich oben sagte: es sei die Bestimmung des Staates, jedem das Seinige zu geben.

Zweites Kapitel. Allgemeine Anwendung der aufgestellten Grundsätze auf den öffentlichen Verkehr.

I.

Die beiden Hauptzweige der Tätigkeit, durch welche der Mensch sein Leben erhält und angenehm macht, sind: die Gewinnung der Naturprodukte und die weitere Bearbeitung derselben für den letzten Zweck, den man sich mit ihnen setzt. Eine Hauptverteilung der freien Tätigkeit wäre sonach die Verteilung dieser beiden Geschäfte. Eine Anzahl Menschen, die nunmehr durch diese Absonderung zu einem *Stand* würden, erhielte das ausschließende Recht, Produkte zu gewinnen; ein anderer Stand das ausschließende Recht, diese Produkte für bekannte menschliche Zwecke weiter zu bearbeiten.

Der Vertrag dieser beiden Hauptstände wäre der folgende. Der zuletzt genannte Stand verspricht, keine Handlung, die auf die Gewinnung des rohen Produkts geht, und, was daraus folgt, keine Handlung an irgendeinem Gegenstande, der der Gewinnung der Produkte ausschließend gewidmet ist, vorzunehmen. Dagegen verspricht der erstere, sich aller weiteren Bearbeitung der Produkte von da an, wo die Natur ihre Arbeit geschlossen hat, gänzlich zu enthalten.

Aber in diesem Vertrage hat der Stand der *Produzenten* offenbar den Vorteil über den der *Künstler* (so nämlich werde ich um der Kürze willen in dieser Abhandlung beide Hauptstände im allgemeinen benennen). Wer im ausschließenden Besitz der Naturprodukte ist, kann aufs mindeste leidlich ohne fremde Hilfe leben; die geringen Bearbeitungen, welcher diese Produkte noch bedürfen, um zur Nahrung und zur notdürftigen Decke zu dienen, lassen sich ihm nicht wohl untersagen, weil es nicht wohl möglich ist, ihn darüber zu bewachen. Dagegen bedarf der Künstler unentbehrlich der Produkte, teils zu seiner Ernährung, teils für die ihm ausschließend zugestandene weitere Bearbeitung. Überdies ist der letzte Zweck des Künstlers gar nicht der, nur bloß zu arbeiten, sondern von seiner Arbeit zu *leben*; und wenn ihm das letztere nicht vermittelt des ersteren zugesichert ist, so ist ihm in der Tat nichts zugesichert. Es ist so-

nach klar, daß, wenn die vorgenommene Verteilung rechtsgemäß sein soll, jenem lediglich negativen und bloß die Vermeidung jeder Störung versprechenden Verträge noch ein positiver, eine gegenseitige Leistung verheißender Vertrag hinzugefügt werden müsse, folgenden Inhalts:

Die Produzenten verbinden sich, so viele Produkte zu gewinnen, daß nicht nur sie selbst, sondern auch die in ihrem Staatsbunde vorhandenen und ihnen bekannten Künstler sich davon ernähren können, ferner, daß die letzteren Stoff zur Verarbeitung haben; sie verbinden sich ferner, den Künstlern diese Produkte gegen die von ihnen verfertigten Fabrikate abzulassen, nach dem Maßstabe, daß die Künstler während der Verfertigung derselben ebenso angenehm leben können, als sie selbst während der Gewinnung der Produkte leben.

Dagegen machen die Künstler sich verbindlich, den Produzenten so viele Fabrikate, als sie deren zu haben gewohnt sind, nach dem angegebenen Maßstabe des Preises und in derjenigen Güte, die in der gegebenen Wirkungssphäre dieses Staats möglich ist, zu liefern.

Es ist sonach ein Tausch zuvörderst der Produkte und Fabrikate gegeneinander verabredet und zwar ein verbindender; nicht daß man tauschen und abliefern nur *dürfe*, sondern daß man es *müsse*.

Damit nicht Produzent sowie Künstler durch das Herumsuchen und Herumreisen nach der Ware, deren er jetzt eben bedarf, durch die Verabredung der Bedingungen u. dgl. gestört werde und ein Zeit- und Kraft-Verlust entstehe, ist es zweckmäßig, daß zwischen beide ein dritter Stand in die Mitte trete, der statt ihrer den Tauschhandel zwischen beiden besorge; der Stand der *Kaufleute*. Mit diesem schließen beide Stände folgende Verträge. Zuvörderst einen negativen: sie tun Verzicht auf jeden unmittelbaren Handel untereinander selbst, wogegen der Kaufmann Verzicht leistet auf unmittelbare Gewinnung der Produkte, so wie oben der Künstler, und auf unmittelbare weitere Bearbeitung dieser Produkte, so wie oben der Produzent.

Dann einen positiven: beide Stände versprechen, die für ihr eigenes Bedürfnis überflüssigen Produkte und Fabrikate an den Kaufmann zu bringen und dagegen dasjenige, dessen sie bedürfen, von ihm anzunehmen nach dem Maßstabe, daß außer dem oben bestimmten Grundpreise dem Kaufmanne selbst so viele Produkte und Fabrikate übrigbleiben, daß er während der Besorgung des Handels ebenso angenehm leben könne als der Produzent und Künstler. Dagegen verspricht der Kaufmann, daß sie zu jeder Stunde jedes unter diesem Volke gewöhnliche Bedürfnis nach dem erwähnten Maßstabe bei ihm sollen haben können: und macht sich verbindlich, ebenso zu jeder Stunde jeden gewöhnlichen Artikel des Tausches um den oben bestimmten Grundpreis anzunehmen.

Die drei aufgeführten Stände sind die Grundbestandteile der Nation. Ich habe es hier nur mit dem gegenseitigen Verhältnis dieser Grundbestandteile zu tun. Die Mitglieder der Regierung sowie die des Lehr- und Wehrstandes sind bloß um der ersten willen da und gehen in der Berechnung darein. Was etwa über ihr Verhältnis zum Verkehr gesagt werden muß, wird an seinem Orte beigebracht werden.

II.

[...] Die Frage: *was hat die Regierung in Absicht des öffentlichen Verkehrs zu tun*, ist gleichbedeutend mit der folgenden: *was hat sie zu tun, um über die Beobachtung der oben aufgestellten Verträge halten zu können*.

Zuvörderst: der Stand der Produzenten soll sich verbinden, die zur Ernährung der übrigen Bürger und zur gewöhnlichen Verarbeitung nötigen Produkte noch über sein eigenes Bedürfnis zu gewinnen. Er muß dies vermögen; es müssen also nicht mehr Nicht-Produzenten in einem Staate angestellt werden, als durch die Produkte desselben ernährt werden können. Die Anzahl der Bürger, die sich des Ackerbaues überheben, muß durch den Staat berechnet werden nach der Anzahl der Produzenten, der Fruchtbarkeit des Bodens, dem Zustande des Ackerbaues. Wenn z.B. in einem Staate ein Produzent durch die ihm anzumutende Arbeit, Nahrung für zwei Personen und Stoff zur Verarbeitung beinahe für einen gewinnen könnte, so dürfte in diesem Staate auf jeden Produzenten ein Nichtproduzent, d.h. hier vorläufig ein Künstler, Kaufmann, Mitglied der Regierung, des Lehr- oder Wehrstandes, gerechnet werden; und nach diesem Maßstabe weniger oder mehrere. - Die Produktengewinnung ist die Grundlage des Staats; der höchste Maßstab, wonach alles übrige sich richtet. Steht diese unter ungünstigen Natureinflüssen oder ist die Kunst derselben noch in der Kindheit, so darf der Staat nur wenige Künstler haben. Erst wie die Natur milder wird und die erste der Künste, die des Ackerbaues, Fortgang gewinnt, darf auch die übrige Kunst steigen und befördert werden.

Die erste klare Folge für den Staat ist, daß er nach dem eben angegebenen Maßstabe die Zahl derer, die überhaupt den Künsten sich widmen dürfen, auf eine bestimmte einschränke und nie zugebe, daß diese Zahl, *solange die Umstände dieselben bleiben*, überstiegen werde.

Das Entbehrliche ist überall dem Unentbehrlichen oder schwer zu Entbehrenden nachzusetzen; ebenso in der großen Wirtschaft des Staates. Die Hände, welche dem Ackerbaue entzogen und den Künsten gewidmet werden können, müssen zunächst auf unentbehrliche Bearbeitungen und nur so viele, als von diesen übrigbleiben, auf entbehrliche, auf Bedürfnisse des Luxus, gerichtet werden. Dies wäre die zweite klare Folge für den Staat. Er hat nicht nur die Zahl des Künstlerstandes überhaupt, sondern auch die Zahl derer, die sich einem besonderen Zweige der Kunst widmen, zu bestimmen und überall für die Notdurft zuerst zu sorgen. Es sollen erst alle satt werden und fest wohnen, ehe einer seine Wohnung verziert, erst alle bequem und warm gekleidet sein, ehe einer sich prächtig kleidet. Ein Staat, in welchem der Ackerbau noch zurück ist und mehrerer Hände zu seiner Vervollkommnung bedürfte, in welchem es noch an gewöhnlichen mechanischen Handwerkern fehlt, kann keinen Luxus haben. Es geht nicht, daß einer sage: ich aber kann es bezahlen. Es ist eben unrecht, daß einer das Entbehrliche bezahlen könne, indes irgendeiner seiner Mitbürger das Notdürftige nicht vorhanden findet oder nicht bezahlen kann; und das, womit der erstere bezahlt, ist gar nicht von Rechts wegen und im Vernunftstaate das Seinige.

Wie die Regierung sich versichern und darüber halten könne, daß die bestimmte Anzahl der Künstler nicht überschritten werde, ist leicht einzusehen. Jeder, der in dem schon bestehenden Staate irgendeiner Beschäftigung ausschließend sich zu widmen gedenkt, muß ohnedies von Rechts wegen sich bei der Regierung melden, welche ihm

als Stellvertreterin aller im Namen derselben die ausschließende Berechtigung erteilt und statt aller die nötige Verzicht leistet. Meldet sich nun einer zu einem Kunstzweige, nachdem die höchste durch das Gesetz verstattete Zahl der Bearbeiter schon voll ist, so wird ihm die Berechtigung nicht erteilt, sondern ihm vielmehr andere Zweige angegeben, wo man seiner Kraft bedürfe.

III.

[...] Der Stand der Künstler macht, laut obigem, sich verbindlich, die unter den gegebenen Umständen der Nation zu verstattenden Fabrikate in der erforderlichen Menge und in der in diesem Lande möglichen Güte zu liefern. Der Staat hat auch für diesen Punkt der Verträge dem Produzenten und allen übrigen Bürgern die Gewähr zu leisten. Was muß er tun, damit dieses ihm möglich sei?

Zuvörderst, damit die Fabrikate immer in der erforderlichen Menge vorhanden seien, hat er zu sorgen, daß die bestimmte Anzahl der Bearbeiter jedes eingeführten Kunstzweiges und die daraus hervorgehende Anzahl der Künstler überhaupt ebensowenig vermindert werde und abnehme, als sie, nach obigem, nicht vermehrt werden sollte. Das Gleichgewicht muß fortdauernd gehalten werden. Sollte einmal ein Mangel an Arbeitern in einem gewissen Fache zu befürchten sein, so dürften freilich die Bürger nicht dadurch aufgemuntert werden, sich demselben zu widmen, daß man ihnen erlaubte, ihr Fabrikat zu verteuern und so die übrigen Volksklassen zu bevorteilen. Es würde kaum ein anderes Aufmunterungsmittel übrigbleiben als Prämien aus der Staatskasse, so lange, bis die erforderliche Anzahl von Bürgern - allenfalls einige darüber, denen der Staat vorläufig ihr Fabrikat auf den Fall eines künftig zu befürchtenden Mangels abkaufen könnte - sich wiederum auf diesen Arbeitszweig gelegt hätten. Nachdem diese nun einmal dies und nichts anderes gelernt haben, sind sie von nun an wohl genötigt, es zu treiben, und der Staat ist wenigstens auf ein Menschenalter gedeckt.

Ferner, damit das Fabrikat in der möglichsten Vollkommenheit geliefert werde, hat der Staat jeden, der sich ankündigt, einen Arbeitszweig treiben zu wollen, durch Kunstverständige zu prüfen. Wessen Arbeit nicht wenigstens ebenso gut ist als die seiner übrigen Kunstgenossen im Lande, dem wird die öffentliche Ausübung seiner Kunst solange versagt, bis er sie besser gelernt hat und in einer zweiten Prüfung besteht. [...]

IV.

Wir gehen zu dem dritten Hauptstande der Nation über, zu dem Handelsstande. So wie die im Staate zu berechtigende Anzahl der Künstler abhing von der Zahl der Produzenten und vom Zustande der Produktengewinnung, so hängt die Anzahl der Kaufleute ab von den Anzahlen beider Stände und von dem Verhältnisse derselben zueinander. Sie ist zu bestimmen nach der Menge der unter der Nation im Umlauf befindlichen Waren, zuvörderst also nach dem Zustande der Kunst überhaupt; dann nach der Verteilung derselben in mehrere Zweige sowie nach der Verteilung der Produktengewinnung in mehrere Gewerbe. Was das erstere anbelangt, je höher die Kunst gestiegen ist, desto mehrere Zweige derselben sonach, desto mehr Fabrikate und desto mehr Produkte zur Ernährung und Verarbeitung des Künstlers, *als Ware*; was das

zweite betrifft, nur dasjenige, was einer nicht selbst produziert oder fabriziert, tauscht er ein; je mehr sonach die allgemeine Produktion und Fabrikation *verteilt* ist, desto mehr *Tausch* - bei derselben Menge von Ware. Die Regierung hat diesen in der Nation stattfindenden Tausch zu berechnen sowie die Menge von Händen, die er sowohl überhaupt als in den verschiedenen Zweigen desselben, falls eine solche Teilung nötig befunden wird, beschäftigen werde: sonach den *Handelsstand* auf eine gewisse Anzahl von Personen einzuschränken, die dieser Stand nicht übersteige, unter welche er aber auch nicht herabsinke. Welche Mittel sie in den Händen habe, um auf diese geschlossene Anzahl bei jedem Stande zu halten, ist bei den Künstlern angegeben und gilt ebenso von den Kaufleuten, wie von selbst einleuchtet.

Wichtiger ist der zwischen dem Handelsstande und den übrigen Ständen geschlossene positive Vertrag. Die letzteren tun Verzicht auf jeden unmittelbaren Handel untereinander, versprechen ihre für den öffentlichen Tausch bestimmte Waren nur an ihn zu verkaufen und ihre Bedürfnisse nur ihm abzukaufen; dagegen er verspricht, die ersteren ihnen zu jeder Stunde abzunehmen und die letzteren verabfolgen zu lassen. - Daß der Vertrag auf diese Bedingungen geschlossen werden müsse, so daß die übrigen Stände auf allen unmittelbaren Tausch untereinander Verzicht tun, ist daraus klar, weil außerdem der Handelsstand kein sicheres zu berechnendes Eigentumsrecht hätte, sondern von dem Ohngefähr und dem guten Willen der übrigen Stände abhinge. Sie würden durch ihn handeln nur da, wo es ihnen vorteilhafter wäre, und jedesmal unmittelbar tauschen, wo sie hiebei mehr zu gewinnen hoffen. Auch läßt sich bei dem Zurückhalten der für den öffentlichen Handel bestimmten Waren kaum ein anderer Zweck denken als der, durch die verursachte Seltenheit derselben eine künstliche Teuerung zu veranstalten und so von der Not des Mitbürgers einen ungerechten Gewinn zu ziehen, welches in einem rechtsgemäßen Staate schlechthin nicht stattfinden soll, sich aber nur dadurch verhindern läßt, daß aller Handel in die Hände eines Standes gegeben werde, den man hierüber bewachen kann, welches letztere bei den ersten Produzenten oder Fabrikanten, aus tiefer unten anzuführenden Gründen, der Fall nicht ist. Daß der Handelsstand sich verbinden müsse, zu jeder Stunde zu kaufen oder zu verkaufen, ist daraus klar, weil jeder Bürger von seiner Arbeit so angenehm leben soll, als er es vermag, und durch die Verzichtleistung auf das Geschäft anderer nicht gefährdet werden soll. Dies aber würde er, wenn er nicht, sobald er es begehrt, für seine Ware das Produkt des abgetretenen Geschäftes anderer bekommen könnte.

Wie die Regierung über die Erfüllung der zuletzt erwähnten Verbindlichkeit halten könne, ist leicht zu finden. Es ist positives, durch angedrohte Strafe eingeschränktes Gesetz, daß der für bestimmte Artikel eingesetzte Kaufmann jedem, der sie ihm anträgt, abkaufen; jedem, der sie von ihm fordert, verkaufen solle. Der Bürger, dem eins von beiden verweigert worden, klagt, und der Kaufmann wird gestraft. - Aber, wenn er nun die geforderte Ware gar nicht hätte, wie kann er gestraft werden, daß er sie nicht verkauft? sagt man; und ich finde dadurch Gelegenheit zu zeigen, wie die Regierung über die Erfüllung der positiven Verbindlichkeit der übrigen Stände gegen den Kaufmann wachen könne. Kein Kaufmann wird angestellt, der nicht Rechenschaft abgelegt, woher er seine Ware zu ziehen gedenke. Welcher Vorrat in dieser ersten Hand seines Produzenten oder Fabrikanten befindlich sei, kann er, der die Ausdehnung des Geschäftes dieses Produzenten oder Fabrikanten und den Warenertrag desselben in gewissen Zeitpunkten kennt und es weiß, wieviel davon an ihn abgeliefert worden ist, so ziemlich berechnen. Er hat das Recht, diesen Vorrat, sogar mit obrigkeitlicher Hilfe, in

Anspruch zu nehmen; denn diese Stände sind von Rechts wegen verbunden, zu verkaufen. Die Regierung kann, wie oben gesagt, den ersten Erbauer oder Verfertiger nicht unmittelbar beobachten; aber der auf ihn zu rechnen berechnete Kaufmann kann es und vermittelt dessen die Regierung. Wiederum den Kaufmann unmittelbar zu beobachten bedarf die Regierung nicht, auch wenn sie es könnte. Sobald eine Stockung im Handel entsteht, wird der dadurch gefährdete Bürger ohne Zweifel die Regierung benachrichtigen. Solange keiner klagt, ist anzunehmen, daß alles seinen gehörigen Gang gehe.

Wiederum könnte man sagen: wie kann der Kaufmann gestraft werden, daß er nicht eintauscht, wenn es ihm etwa an dem Äquivalente der Ware fehlt? Ich antworte: in einem nach den aufgestellten Grundsätzen organisierten Staate kann keinem Handelshause Ware zum Verkauf gebracht werden, auf deren baldigen Absatz es nicht sicher rechnen könnte, in dem ja die verstattete Produktion und Fabrikation nach dem möglichen Bedürfnisse schon in der Grundlage des Staates berechnet ist. Das Handelshaus kann diesen Absatz sogar erzwingen. Wie man ihm bestimmte Käufer zugesichert hat, ebenso hat man ihm bestimmte Abkäufer zugesichert. Es kennt die Bedürfnisse derselben; kaufen sie nicht bei ihm, so ist vorauszusetzen, daß sie woanders, etwa aus der ersten Hand, kaufen. Dies läuft gegen die Verbindlichkeit des Käufers sowohl als des Verkäufers; sie sind darüber anzuklagen und strafbar. Der Kaufmann in diesem Staate ist sonach - vorausgesetzt, daß er seinen Handel mit dem nötigen Vorschusse angefangen habe, um die Zwischenzeit zwischen dem Einkauf und dem Absatze zu decken, welchen Vorschuß er gleichfalls der Regierung vorher nachzuweisen hat, ehe er seine Berechtigung erhält - er ist, sage ich, immer im Besitze des notwendigen Äquivalents. In diesem Staate geht durch die Hände des Kaufmanns ein durchaus zu berechnender Ab- und Zufluß. [...]

V.

Noch habe ich über die festen Preise der Dinge in einem rechtsgemäßen Staate, deren in Obigem öfter erwähnt wurde, meine Gedanken deutlicher auseinanderzusetzen.

Der auf dem Gebiete der Rechtslehre anzunehmende Zweck aller freien Tätigkeit ist die Möglichkeit und Annehmlichkeit des Lebens. Da die letztere sich auf persönlichen Geschmack und Neigung gründet, demnach an und für sich nicht zu einem gemeingeltenden Maßstabe taugt: da ferner die Gegenstände ihres Genusses nur solche sind, die über die bloße Möglichkeit des Lebens hinausliegen und an ihr erspart worden, sonach sie selbst an dem Maßstabe der ersten gemessen werden müssen, so lassen wir sie vor der Hand gänzlich aus der Rechnung, bis sie von selbst darein fallen werden. Nach diesem wäre der wahre innere Wert jeder freien Tätigkeit oder - um in die Welt der Objekte zu kommen, in der unser Raisonement sich leichter bewegen kann, - des Resultates jeder freien Tätigkeit die Möglichkeit, davon zu leben, und das Resultat dieser Tätigkeit oder Ding wäre um *soviel mehr wert* als das andere, als man *länger* davon leben kann. Der Maßstab des relativen Wertes der Dinge gegeneinander wäre die Zeit, binnen welcher man von ihnen leben könnte. [...]

Nach diesen Grundsätzen läßt sich der Wert, den jede in den öffentlichen Handel gebrachte Ware von Rechts wegen haben müsse, ermessen. Der Kaufmann hat an den Produzenten und Fabrikanten, aus dessen Händen er sie erhält, soviel zu entrichten, daß

beide während der Erbauung oder Verfertigung mit der ihrem Geschäfte angemessenen Annehmlichkeit leben können: der Nichthandelnde, der sie nur aus den Händen des Kaufmanns erhalten kann, hat über diesen Ankaufspreis noch soviel zu entrichten, daß auch der Kaufmann während seines Handels nach demselben Maßstabe leben könne; es ist, falls Korn als das gemeinschaftliche Maß des Wertes gedacht wird, soviel Korn dafür zu entrichten, daß alle die genannten davon sich ernähren und für das übrige die anderen ihrer Lebensart zukommenden Bedürfnisse eintauschen können. Diese doppelten Preise jeder in den öffentlichen Handel zu bringenden Ware hat die Regierung nach vorhergegangener, den aufgestellten Grundsätzen gemäßen Berechnung durch das Gesetz zu bestimmen und über dieselben durch Strafe zu halten; und nun erst ist jedem das Seinige - nicht, dessen er sich durch blindes Glück, Bevorteilung anderer und Gewalttätigkeit bemächtigt hat, sondern das ihm von Rechts wegen zukommt - gesichert. - In diesem Staate sind alle Diener des Ganzen und erhalten dafür ihren gerechten Anteil an den Gütern des Ganzen. Keiner kann sich sonderlich bereichern, aber es kann auch keiner verarmen. Allen einzelnen ist die Fortdauer ihres Zustandes und dadurch dem Ganzen seine ruhige und gleichmäßige Fortdauer garantiert. [...]

VI.

Der Staat ist verbunden, den aus diesem Gleichgewichte des Verkehrs erfolgenden Zustand allen seinen Bürgern durch Gesetz und Zwang zuzusichern. Aber er kann es nicht, wenn irgendeine Person auf dieses Gleichgewicht Einfluß hat, die unter seinem Gesetze und seiner Botmäßigkeit nicht steht. Er muß daher die Möglichkeit eines solchen Einflusses durchaus abschneiden. - Aller Verkehr mit dem Ausländer muß den Untertanen verboten sein und unmöglich gemacht werden.

Es bedarf keines Beweises, daß in das aufgestellte Handelssystem der Verkehr der Untertanen mit Ausländern schlechthin nicht passe. Die Regierung soll darauf rechnen können, daß eine gewisse Menge von Ware in den Handel komme, um dem Untertanen den fortdauernden Genuß der gewohnten Bedürfnisse immerfort zuzusichern. Wie kann sie auf den Beitrag des Ausländers zu dieser Menge sicher rechnen, da derselbe nicht unter ihrer Botmäßigkeit steht? Sie soll den Preis der Ware festsetzen und garantieren. Wie kann sie das gegen den Ausländer, da sie ja diejenigen Preise nicht bestimmen kann, um die er in seinem Lande lebt und die ersten Materien einkauft? Setzt sie ihm einen Preis, den er nicht halten kann, so vermeidet er hinführo ihren Markt, und es entsteht ein Mangel der gewohnten Bedürfnisse. Sie soll ihrem Untertanen den Absatz seiner Produkte und Fabrikate und den gebührenden Preis derselben garantieren. Wie kann sie das, wenn er in das Ausland verkauft, dessen Verhältnis zu der Ware ihres Untertanen sie nicht zu übersehen noch zu ordnen vermag?

Was aus einem richtigen Satze folgt, ist richtig. Ist es nur dem Staate nicht ganz gleichgültig, auf welche Weise der Bürger zu dem gekommen sei, was der Staat für das Eigentum desselben anerkennen und ihm schützen soll; ist der Bürger nur nicht in Absicht des Erwerbes bis auf einen gewissen Grad, etwa daß er nicht mit gewaffneter Hand einbreche, vogelfrei und unabhängig vom Ohngefähr, so daß einer alles an sich raffe und der andere nichts bekomme; besteht nur nicht die ganze Pflicht der Regierung darin, daß sie jedem den auf irgendeine Weise zusammengebrachten Haufen bewache und jeden, der nichts hat, verhindere etwas zu bekommen; ist es vielmehr der wahre

Zweck des Staates, allen zu demjenigen, was ihnen als Teilhabern der Menschheit gehört, zu verhelfen und nun erst sie dabei zu erhalten: so muß aller Verkehr im Staate auf die oben angegebene Weise geordnet werden; so muß, damit dies möglich sei, der nicht zu ordnende Einfluß des Ausländers davon abgehalten werden; so ist der Vernunftstaat ein ebenso durchaus *geschlossener Handelsstaat*, als er ein geschlossenes Reich der Gesetze und der Individuen ist. Jeder lebendige Mensch ist ein Bürger desselben, oder er ist es nicht. Ebenso, jedes Produkt einer menschlichen Tätigkeit gehört in den Umfang seines Verkehrs, oder es gehört nicht in denselben, und es gibt da kein drittes.

Bedarf ja der Staat eines Tauschhandels mit dem Auslande, so hat lediglich die Regierung ihn zu führen, ebenso wie diese allein Krieg und Frieden und Bündnisse zu schließen hat. [...]

Siebentes Kapitel. Weitere Erörterungen der hier aufgestellten Grundsätze über das Eigentumsrecht.

[...] Die Hauptresultate der aufgestellten Theorie sind diese: daß in einem dem Rechtsgesetze gemäßen Staate die drei Hauptstände der Nation gegeneinander berechnet und jeder auf eine bestimmte Anzahl von Mitgliedern eingeschränkt; daß jedem Bürger sein verhältnismäßiger Anteil an allen Produkten und Fabrikaten des Landes gegen seine ihm anzumutende Arbeit ebenso wie den öffentlichen Beamten ohne sichtbares Äquivalent zugesichert; daß zu diesem Behufe der Wert aller Dinge gegeneinander und ihr Preis gegen Geld festgesetzt und darüber gehalten; daß endlich, damit dieses alles möglich sei, aller unmittelbare Handel der Bürger mit dem Auslande unmöglich gemacht werden müsse. Alle diese Behauptungen gründen sich auf meine Theorie des Eigentums. Ist nur die letztere richtig, so haben auch die ersteren ohne Zweifel ihren guten Grund. Ist jene falsch, so fällt das, was nichts weiter zu sein begehrt, als eine Folgerung daraus, ohne Zweifel zugleich mit um. [...]

Meines Erachtens ist der Grundirrtum der entgegengesetzten Theorie über das Eigentum die erste Quelle, woraus alle falschen Behauptungen darüber fließen, der wahre Grund der Undeutlichkeit und Spitzfindigkeit mancher Lehren, die eigentliche Ursache der Einseitigkeit und Unvollständigkeit für die Anwendung im wirklichen Leben, dieser, daß man das erste ursprüngliche Eigentum in den ausschließenden Besitz *einer Sache* setzt. Was Wunder, daß wir bei dieser herrschenden Ansicht sogar eine Theorie erlebt haben, nach welcher der Stand der großen Güterbesitzer oder der Adel der einige wahre Eigentümer, der einige den Staat bildende Bürger ist und alle übrigen nur Beisassen, die ihre Duldung um jede dem ersteren gefällige Bedingung erkaufen müssen; was Wunder, sage ich, da ja unter allen Sachen der Grund und Boden diejenige ist, die am sichtbarsten zum Eigentume wird und alle fremde Einmischung am strengsten ausschließt.

Im Gegensatze gegen diese Theorie setzt die unsrige das erste und ursprüngliche Eigentum, den Grund alles anderen, *in ein ausschließendes Recht auf eine bestimmte freie Tätigkeit*. [...]

Ein Eigentum des Bodens findet nach unserer Theorie gar nicht statt: wenigstens solange nicht, bis diejenigen, die ein solches annehmen - wenn sich dieselben nur recht verstehen und wirklich, so wie die Worte lauten, ein Eigentum des *Bodens* und nicht,

wie wir es auch nehmen, das eigene und ausschließende Recht auf einen gewissen *Gebrauch* des Bodens meinen - bis sie, sage ich, uns begreiflich machen, wie denn ein solches Eigentumsrecht im wirklichen Leben *ausgeübt* werden solle. Die Erde ist des Herrn; des Menschen ist nur das Vermögen, sie zweckmäßig anzubauen und zu benutzen. [...]

Dieses so zu beschreibende Eigentumsrecht hat seinen *Rechtsgrund*, seine rechtlich verbindende Kraft lediglich im Verträge aller mit allen (d.h. aller, die in gegenseitigen Einfluß aufeinander kommen können). Wird einer für sich betrachtet, so darf er - von der Verantwortlichkeit vor seinem eigenen Gewissen hier abgesehen, wie auf dem Gebiete der Rechtslehre davon abgesehen werden muß, - er darf, sage ich, alles tun, was er nur will. Nur weil mehrere da sind, die auch bestehen sollen, hat er seine freie Tätigkeit so einzuschränken, daß sie bestehen können, und sie von ihrer Seite die ihrige so, daß er bestehen könne. [...]

Nur gegen die Erlangung seines Anteils und um diesen ungestört zu erhalten, tut einer Verzicht auf den Anteil aller übrigen. Wer nichts ausschließend zu eigen bekommen hat, hat auf nichts Verzicht getan; er ist in Absicht des Rechts isoliert, da er nicht mit gerechnet hat, und behält seinen ursprünglichen Rechtsanspruch allenthalben alles zu tun, was er nur will. *Wofür* könnte er doch vernünftigerweise Verzicht getan haben; was könnte ihn doch vermögen zu wollen, daß jeder das Seine behielte, da er nichts hat? Daß die verbundene Menge der Eigentümer den einzelnen schwächeren durch Gewalt abhalten könne, seinen Rechtsanspruch laut werden zu lassen oder geltend zu machen, sehe ich sehr wohl ein. Aber ich frage hier nicht nach der Gewalt, sondern nach dem Rechte; und finde, daß jene Menge kein Recht hat, indem sie dies nur aus einem Verträge haben könnte, den dieser einzelne nicht mit geschlossen hat und der ihn sonach nicht verbindet.

Es ist sonach klar, daß nicht nur der Ackerbauer, sondern jeder Einwohner im Staate ein ausschließendes Eigentum haben müsse, weil man ihn außerdem nicht verbinden kann, das Eigentumsrecht des Ackerbauers anzuerkennen, ihn rechtlicher Weise nicht verhindern kann, diesen von seinem Acker zu verdrängen und ihn seiner Früchte zu berauben.

Welches wäre denn nun dieses ausschließende Eigentum des Nicht-Ackerbauers, des Fabrikanten, des Kaufmanns, gegen welches er an den Ackerbauer das ausschließende Eigentumsrecht auf den Boden abgetreten hätte?

Seine Kunst oder Handelskenntnis verdankt er der Natur und sich selbst, nicht dem Staate. In Rücksicht dieser ist er an den Staat nicht gebunden, sowie der Ackerbauer an sein Stück Landes. Nackend an jedes Ufer geworfen, kann er sagen: ich trage alles das Meinige an mir selbst. Was kann ihm nun der Staat noch geben? Offenbar nur die Gewähr, daß er stets Arbeit oder Absatz für seine Ware finden und für dieselbe den auf ihn kommenden Anteil von den Gütern des Landes erhalten solle. Erst durch diese Versicherung bindet ihn der Staat an sich.

Aber diese Gewähr kann der Staat nicht leisten, wenn er nicht die Zahl derer, die denselben Arbeitszweig treiben, schließt und für die Erbauung des notwendigen Unterhaltes für alle sorgt. Erst durch diese *Schließung* wird der Arbeitszweig *Eigentum* der Klasse, die ihn treibt; erst durch diese *Besorgung des Unterhaltes* ein Eigentum, von welchem sie leben können; und nur gegen dieses ihr Eigentum können sie Verzicht tun auf das Eigentum der landbauenden Klasse. Sicherheit, sage ich, soll ihnen der Staat ge-

ben, die Gewähr soll er ihnen leisten. Zu sagen: das wird sich alles schon von selbst geben, jeder wird immer Arbeit und Brot finden, und es nun auf dieses gute Glück ankommen zu lassen, ist einer durchaus rechtlichen Verfassung nicht anständig. [...]

Karl Marx (1818 – 1883)

Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 1844

Zitiert nach: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke [MEW] Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1977.

S. 510 ff.:

[Die entfremdete Arbeit]

[...] Wir gehn von einem nationalökonomischen, *gegenwärtigen* Faktum aus.

Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft. Mit der *Verwertung* der Sachenwelt nimmt die *Entwertung* der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu. Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine *Ware*, und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert.

Dies Faktum drückt weiter nichts aus als: Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwirklichung* des Arbeiters, die Vergegenständlichung als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäußerung*.

Die Verwirklichung der Arbeit erscheint so sehr als Entwirklichung, daß der Arbeiter bis zum Hungertod entwirklicht wird. Die Vergegenständlichung erscheint so sehr als Verlust des Gegenstandes, daß der Arbeiter der notwendigsten Gegenstände, nicht nur des Lebens, sondern auch der Arbeitsgegenstände, beraubt ist. Ja, die Arbeit selbst wird zu einem Gegenstand, dessen er nur mit der größten Anstrengung und mit den unregelmäßigsten Unterbrechungen sich bemächtigen kann. Die Aneignung des Gegenstandes erscheint so sehr als Entfremdung, daß, je mehr Gegenstände der Arbeiter produziert, er um so weniger besitzen kann und um so mehr unter die Herrschaft seines Produkts, des Kapitals, gerät.

In der Bestimmung, daß der Arbeiter zum *Produkt seiner Arbeit* als einem *fremden* Gegenstand sich verhält, liegen alle diese Konsequenzen. Denn es ist nach dieser

Voraussetzung klar: Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innere Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen. Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst. Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand; aber nun gehört es nicht mehr ihm, sondern dem Gegenstand. Je größer also diese Tätigkeit, um so gegenstandsloser ist der Arbeiter. Was das Produkt seiner Arbeit ist, ist er nicht. Je größer also dieses Produkt, je weniger ist er selbst. Die *Entäußerung* des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer *äußeren* Existenz wird, sondern daß sie *außer ihm*, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird, daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehen hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt. [...]

Wir gingen aus von einem nationalökonomischen Faktum, der Entfremdung des Arbeiters und seiner Produktion. Wir haben den Begriff dieses Faktums ausgesprochen: die *entfremdete, entäußerte* Arbeit. Wir haben diesen Begriff analysiert, also bloß ein nationalökonomisches Faktum analysiert.

Sehn wir nun weiter, wie sich der Begriff der entfremdeten, entäußerten Arbeit in der Wirklichkeit aussprechen und darstellen muß.

Wenn das Produkt der Arbeit mir fremd ist, mir als fremde Macht gegenübertritt, wem gehört es dann?

Wenn meine eigne Tätigkeit nicht mir gehört, eine fremde, eine erzwungne Tätigkeit ist, wem gehört sie dann?

Einem *andern* Wesen als mir.

Wer ist dies Wesen? [...]

Das *fremde* Wesen, dem die Arbeit und das Produkt der Arbeit gehört, in dessen Dienst die Arbeit und zu dessen Genuß das Produkt der Arbeit steht, kann nur der *Mensch* selbst sein.

Wenn das Produkt der Arbeit nicht dem Arbeiter gehört, eine fremde Macht ihm gegenüber ist, so ist dies nur dadurch möglich, daß es einem *andern Menschen außer dem Arbeiter* gehört. Wenn seine Tätigkeit ihm Qual ist, so muß sie einem andern *Genuß* und die Lebensfreude eines andern sein. Nicht die Götter, nicht die Natur, nur der Mensch selbst kann diese fremde Macht über d[en] Menschen sein. [...]

Also durch die *entfremdete, entäußerte Arbeit* erzeugt der Arbeiter das Verhältnis eines der Arbeit fremden und außer ihr stehenden Menschen zu dieser Arbeit. Das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältnis des Kapitalisten zu derselben, oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will. Das *Privateigentum* ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der *entäußerten Arbeit*, des äußerlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst.

Das *Privateigentum* ergibt sich also durch Analyse aus dem Begriff der *entäußerten Arbeit*, d.i. des *entäußerten Menschen*, der entfremdeten Arbeit, des entfremdeten Lebens, des *entfremdeten* Menschen.

Wir haben allerdings den Begriff der *entäußerten Arbeit* (des *entäußerten Lebens*) aus der Nationalökonomie als Resultat aus der *Bewegung des Privateigentums*

gewonnen. Aber es zeigt sich bei Analyse dieses Begriffes, daß, wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist, wie auch die Götter *ursprünglich* nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverirrung sind. Später schlägt dies Verhältnis in Wechselwirkung um.

Erst auf dem letzten Kulminationspunkt der Entwicklung des Privateigentums tritt dieses sein Geheimnis wieder hervor, nämlich einerseits, daß es das *Produkt* der entäußerten Arbeit, und zweitens, daß es das *Mittel* ist, durch welches sich die Arbeit entäußert, die *Realisation dieser Entäußerung*.

Diese Entwicklung gibt sogleich Licht über verschiedene bisher ungelöste Kollisionen.

1. Die Nationalökonomie geht von der Arbeit als der eigentlichen Seele der Produktion aus, und dennoch gibt sie der Arbeit nichts und dem Privateigentum alles. Proudhon hat aus diesem Widerspruch zugunsten der Arbeit wider das Privateigentum geschlossen. Wir aber sehn ein, daß dieser scheinbare Widerspruch der Widerspruch der *entfremdeten Arbeit* mit sich selbst ist und daß die Nationalökonomie nur die Gesetze der entfremdeten Arbeit ausgesprochen hat.

Wir sehn daher auch ein, daß *Arbeitslohn* und *Privateigentum* identisch sind: denn der Arbeitslohn, wo das Produkt, der Gegenstand der Arbeit, die Arbeit selbst besoldet, ist nur eine notwendige Konsequenz von der Entfremdung der Arbeit, wie denn im Arbeitslohn auch die Arbeit nicht als Selbstzweck, sondern als der Diener des Lohns erscheint. Wir werden dies später ausführen und ziehen jetzt nur noch einige Konsequenzen.

Eine gewaltsame *Erhöhung des Arbeitslohns* (von allen andren Schwierigkeiten abgesehn, abgesehn davon, daß sie als eine Anomalie auch nur gewaltsam aufrechtzuerhalten wäre) wäre also nichts als eine bessere *Salairierung der Sklaven* und hätte weder dem Arbeiter noch der Arbeit ihre menschliche Bestimmung und Würde erobert.

Ja selbst die Gleichheit der *Salaires*, wie sie Proudhon fordert, verwandelt nur das Verhältnis des jetzigen Arbeiters zu seiner Arbeit in das Verhältnis aller Menschen zur Arbeit. Die Gesellschaft wird dann als abstrakter Kapitalist gefaßt.

Arbeitslohn ist eine unmittelbare Folge der entfremdeten Arbeit, und die entfremdete Arbeit ist die unmittelbare Ursache des Privateigentums. Mit der einen muß daher auch die andere Seite fallen.

S. 533 ff.:

[Privateigentum und Kommunismus]

[...] Die Aufhebung der Selbstentfremdung macht denselben Weg wie die Selbstentfremdung. Erst wird das *Privateigentum* nur in seiner objektiven Seite - aber doch die Arbeit als sein Wesen - betrachtet. Seine Daseinsform ist daher das *Kapital*, das "als solches" aufzuheben ist (Proudhon). Oder die *besondere Weise* der Arbeit - als

nivellierte, parzellerte und darum unfreie Arbeit - wird als die Quelle der *Schädlichkeit* des Privateigentums und seines menschenentfremdeten Daseins gefaßt - Fourier, der den Physiokraten entsprechend auch wieder die *Landbauarbeit* wenigstens als die *ausgezeichnete* faßt, während St. Simon im Gegensatz die *Industriearbeit* als solche für das Wesen erklärt und nun auch die *alleinige* Herrschaft der Industriellen und die Verbesserung der Lage der Arbeiter begehrt. Der *Kommunismus* endlich ist der *positive* Ausdruck des aufgehobenen Privateigentums, zunächst das *allgemeine* Privateigentum. Indem er dies Verhältnis in seiner *Allgemeinheit* faßt, ist er

1. in seiner ersten Gestalt nur eine *Verallgemeinerung* und *Vollendung* desselben; als solche zeigt er sich in doppelter Gestalt: einmal ist die Herrschaft des *sachlichen* Eigentums so groß ihm gegenüber, daß er *alles* vernichten will, was nicht fähig ist, als *Privateigentum* von allen besessen [zu] werden; er will auf *gewaltsame* Weise von Talent etc. abstrahieren. Der physische, unmittelbare *Besitz* gilt ihm als einziger Zweck des Lebens und Daseins; die Bestimmung des *Arbeiters* wird nicht aufgehoben, sondern auf alle Menschen ausgedehnt; das Verhältnis des Privateigentums bleibt das Verhältnis der Gemeinschaft zur Sachenwelt; endlich spricht sich diese Bewegung, dem Privateigentum das allgemeine Privateigentum entgegenzustellen, in der tierischen Form aus, daß der *Ehe* (welche allerdings eine *Form* des *exklusiven Privateigentums* ist) die *Weibergemeinschaft*, wo also das Weib zu einem *gemeinschaftlichen* und *gemeinen* Eigentum wird, entgegengestellt wird. Man darf sagen, daß dieser Gedanke der *Weibergemeinschaft* das *ausgesprochne Geheimnis* dieses noch ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus ist. Wie das Weib aus der Ehe in die allgemeine Prostitution, so tritt die ganze Welt des Reichtums, d.h. des gegenständlichen Wesens des Menschen, aus dem Verhältnis der exklusiven Ehe mit dem Privateigentümer in das Verhältnis der universellen Prostitution mit der Gemeinschaft. Dieser Kommunismus - indem er die *Persönlichkeit* des Menschen überall negiert - ist eben nur der konsequente Ausdruck des Privateigentums, welches diese Negation ist. Der allgemeine und als Macht sich konstituierende *Neid* ist die versteckte Form, in welcher die *Habsucht* sich herstellt und nur auf eine *andre* Weise sich befriedigt. Der Gedanke jedes Privateigentums als eines solchen ist *wenigstens* gegen das *reichere* Privateigentum als Neid und Nivellierungssucht gekehrt, so daß diese sogar das Wesen der Konkurrenz ausmachen. Der rohe Kommunist ist nur die Vollendung dieses Neides und dieser Nivellierung von dem *vorgestellten* Minimum aus. Er hat ein *bestimmtes begrenztes* Maß. Wie wenig diese Aufhebung des Privateigentums eine wirkliche Aneignung ist, beweist eben die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation, die Rückkehr zur *unnatürlichen* Einfachheit des *armen* und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist.

Die erste positive Aufhebung des Privateigentums, der *rohe* Kommunismus, ist also nur eine *Erscheinungsform* von der Niedertracht des Privateigentums, das sich als das *positive Gemeinwesen* setzen will.

2. Der Kommunismus ist a) nach politischer Natur demokratisch oder despotisch; b) mit Aufhebung des Staats, aber zugleich noch unvollendetem und immer noch mit dem Privateigentum, d.h. der Entfremdung des Menschen, affiziertem Wesen. In beiden Formen weiß sich der Kommunismus schon als Reintegration oder Rückkehr des Menschen in sich, als Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung, aber indem er das positive Wesen des Privateigentums noch nicht erfaßt hat und ebensowenig die

menschliche Natur des Bedürfnisses verstanden hat, ist er auch noch von demselben befangen und infiziert. Er hat zwar seinen Begriff erfaßt, aber noch nicht sein Wesen.

3. Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d.h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung. [...]

Daß in der Bewegung des *Privateigentums*, eben der Ökonomie, die ganze revolutionäre Bewegung sowohl ihre empirische als theoretische Basis findet, davon ist die Notwendigkeit leicht einzusehn.

Dies *materielle*, unmittelbar *sinnliche* Privateigentum ist der materielle sinnliche Ausdruck des *entfremdeten menschlichen* Lebens. Seine Bewegung - die Produktion und Konsumtion - ist die *sinnliche* Offenbarung von der Bewegung aller bisherigen Produktion, d.h. Verwirklichung oder Wirklichkeit des Menschen. Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. sind nur *besondere* Weisen der Produktion und fallen unter ihr allgemeines Gesetz. Die positive Aufhebung des *Privateigentums*, als die Aneignung des *menschlichen* Lebens, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein *menschliches*, d.h. *gesellschaftliches* Dasein. Die religiöse Entfremdung als solche geht nur in dem Gebiet *des Bewußtseins* des menschlichen Innern vor, aber die ökonomische Entfremdung ist die des *wirklichen Lebens* - ihre Aufhebung umfaßt daher beide Seiten.

Karl Marx/Friedrich Engels, Deutsche Ideologie, 1845/46

Zitiert nach: MEW Bd. 3, Berlin 1978.

S. 28 ff.:

[...] Hier wie überall tritt die Identität von Natur und Mensch auch so hervor, daß das bornierte Verhalten der Menschen zur Natur ihr borniertes Verhalten zueinander, und ihr borniertes Verhalten zueinander ihr borniertes Verhältnis zur Natur bedingt, eben weil die Natur noch kaum geschichtlich modifiziert ist, und andererseits Bewußtsein der Notwendigkeit, mit den umgebenden Individuen in Verbindung zu treten, der Anfang des Bewußtseins darüber, daß er überhaupt in einer Gesellschaft lebt. Dieser Anfang ist so tierisch wie das gesellschaftliche Leben dieser Stufe selbst, er ist bloßes Herdenbewußtsein, und der Mensch unterscheidet sich hier vom Hammel nur dadurch, daß sein Bewußtsein ihm die Stelle des Instinkts vertritt, oder daß sein Instinkt ein

bewußter ist. Dieses Hammel- oder Stammbewußtsein erhält seine weitere Entwicklung und Ausbildung durch die gesteigerte Produktivität, die Vermehrung der Bedürfnisse und die beiden zum Grunde liegende Vermehrung der Bevölkerung. Damit entwickelt sich die Teilung der Arbeit, die ursprünglich nichts war als die Teilung der Arbeit im Geschlechtsakt, dann Teilung der Arbeit, die sich vermöge der natürlichen Anlage (z.B. Körperkraft), Bedürfnisse, Zufälle etc. etc. von selbst oder "naturwüchsig" macht. Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt. Von diesem Augenblicke an *kann* sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas anderes als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen - von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der "reinen" Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen. Aber selbst wenn diese Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. in Widerspruch mit den bestehenden Verhältnissen treten, so kann dies nur dadurch geschehen, daß die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse mit der bestehenden Produktionskraft in Widerspruch getreten sind - was übrigens in einem bestimmten nationalen Kreise von Verhältnissen auch dadurch geschehen kann, daß der Widerspruch nicht in diesem nationalen Umkreis, sondern zwischen diesem nationalen Bewußtsein und der Praxis der anderen Nationen, d.h. zwischen dem nationalen und allgemeinen Bewußtsein einer Nation sich einstellt. [...]

Mit der Teilung der Arbeit, in welcher alle diese Widersprüche gegeben sind und welche ihrerseits wieder auf der naturwüchsigen Teilung der Arbeit in der Familie und der Trennung der Gesellschaft in einzelne, einander entgegengesetzte Familien beruht, ist zu gleicher Zeit auch die *Verteilung*, und zwar die *ungleiche*, sowohl quantitative wie qualitative Verteilung der Arbeit und ihrer Produkte gegeben, also das Eigentum, das in der Familie, wo die Frau und die Kinder die Sklaven des Mannes sind, schon seinen Keim, seine erste Form hat. Die freilich noch sehr rohe, latente Sklaverei in der Familie ist das erste Eigentum, das übrigens hier schon vollkommen der Definition der modernen Ökonomen entspricht, nach der es die Verfügung über fremde Arbeitskraft ist. Übrigens sind Teilung der Arbeit und Privateigentum identische Ausdrücke - in dem einen wird in Beziehung auf die Tätigkeit dasselbe ausgesagt, was in dem andern in bezug auf das Produkt der Tätigkeit ausgesagt wird.

Ferner ist mit der Teilung der Arbeit zugleich der Widerspruch zwischen dem Interesse des einzelnen Individuums oder der einzelnen Familie und dem gemeinschaftlichen Interesse aller Individuen, die miteinander verkehren, gegeben; und zwar existiert dies gemeinschaftliche Interesse nicht bloß in der Vorstellung, als "Allgemeines", sondern zuerst in der Wirklichkeit als gegenseitige Abhängigkeit der Individuen, unter denen die Arbeit geteilt ist. Und endlich bietet uns die Teilung der Arbeit gleich das erste Beispiel davon dar, daß, solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht. Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will - während in der kommunistischen

Gesellschaft, wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden. Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt, unsre Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung, und eben aus diesem Widerspruch des besondern und gemeinschaftlichen Interesses nimmt das gemeinschaftliche Interesse als *Staat* eine selbständige Gestaltung, getrennt von den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen, an, und zugleich als illusorische Gemeinschaftlichkeit, aber stets auf der realen Basis der in jedem Familien- und Stamm-Konglomerat vorhandenen Bänder, wie Fleisch und Blut, Sprache, Teilung der Arbeit im größeren Maßstabe und sonstigen Interessen - und besonders, wie wir später entwickeln werden, der durch die Teilung der Arbeit bereits bedingten Klassen, die in jedem derartigen Menschenhaufen sich absondern und von denen eine alle andern beherrscht. Hieraus folgt, daß alle Kämpfe innerhalb des Staats, der Kampf zwischen Demokratie, Aristokratie und Monarchie, der Kampf um das Wahlrecht etc. etc., nichts als die illusorischen Formen sind, in denen die wirklichen Kämpfe der verschiedenen Klassen untereinander geführt werden [...].

S. 69 ff.:

[...] Schließlich erhalten wir noch folgende Resultate aus der entwickelten Geschichtsauffassung: 1. In der Entwicklung der Produktivkräfte tritt eine Stufe ein, auf welcher Produktionskräfte und Verkehrsmittel hervorgerufen werden, welche unter den bestehenden Verhältnissen nur Unheil anrichten, welche keine Produktionskräfte mehr sind, sondern Destruktionskräfte (Maschinerie und Geld) - und was damit zusammenhängt, daß eine Klasse hervorgerufen wird, welche alle Lasten der Gesellschaft zu tragen hat, ohne ihre Vorteile zu genießen, welche aus der Gesellschaft herausgedrängt, in den entschiedensten Gegensatz zu allen andern Klassen forciert wird; eine Klasse, die die Majorität aller Gesellschaftsmitglieder bildet und von der das Bewußtsein über die Notwendigkeit einer gründlichen Revolution, das kommunistische Bewußtsein, ausgeht, das sich natürlich auch unter den andern Klassen vermöge der Anschauung der Stellung dieser Klasse bilden kann; 2. daß die Bedingungen, innerhalb deren bestimmte Produktionskräfte angewandt werden können, die Bedingungen der Herrschaft einer bestimmten Klasse der Gesellschaft sind, deren soziale, aus ihrem Besitz hervorgehende Macht in der jedesmaligen Staatsform ihren *praktisch-idealistischen* Ausdruck hat, und deshalb jeder revolutionäre Kampf gegen eine Klasse, die bisher geherrscht hat, sich richtet; 3. daß in allen bisherigen Revolutionen die Art der Tätigkeit stets unangetastet blieb und es sich nur um eine andre Distribution dieser Tätigkeit, um eine neue Verteilung der Arbeit an andre Personen handelte, während die kommunistische Revolution sich gegen die bisherige *Art* der Tätigkeit richtet, die *Arbeit* beseitigt und die Herrschaft aller Klassen mit den Klassen selbst aufhebt, weil sie durch die Klasse bewirkt wird, die in der Gesellschaft für keine Klasse mehr gilt, nicht als

Klasse anerkannt wird, schon der Ausdruck der Auflösung aller Klassen, Nationalitäten etc. innerhalb der jetzigen Gesellschaft ist; und 4. daß sowohl zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer *Revolution* vor sich gehen kann; daß also die Revolution nicht nur nötig ist, weil die *herrschende* Klasse auf keine andre Weise gestürzt werden kann, sondern auch, weil die *stürzende* Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden. [...]

Die Verwandlung der persönlichen Mächte (Verhältnisse) in sachliche durch die Teilung der Arbeit kann nicht dadurch wieder aufgehoben werden, daß man sich die allgemeine Vorstellung davon aus dem Kopfe schlägt, sondern nur dadurch, daß die Individuen diese sachlichen Mächte wieder unter sich subsumieren und die Teilung der Arbeit aufheben. Dies ist ohne die Gemeinschaft nicht möglich. Erst in der Gemeinschaft [mit andern hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich. In den bisherigen Surrogaten der Gemeinschaft, im Staat usw. existierte die persönliche Freiheit nur für die in den Verhältnissen der herrschenden Klasse entwickelten Individuen und nur, insofern dies Individuen dieser Klasse waren. Die scheinbare Gemeinschaft, zu der sich bisher die Individuen vereinigten, verselbständigte sich stets ihnen gegenüber und war zugleich, da sie eine Vereinigung einer Klasse gegenüber einer andern war, für die beherrschte Klasse nicht nur eine ganz illusorische Gemeinschaft, sondern auch eine neue Fessel. In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit.

Karl Marx, Das Kapital, 3. Band

Zitiert nach: MEW Bd. 25, Berlin 1977.

S. 826 ff.:

[...] Wir haben gesehen, daß der kapitalistische Produktionsprozeß eine geschichtlich bestimmte Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses überhaupt ist. Dieser letztere ist sowohl Produktionsprozeß der materiellen Existenzbedingungen des menschlichen Lebens wie ein in spezifischen, historisch-ökonomischen Produktionsverhältnissen vor sich gehender, diese Produktionsverhältnisse selbst und damit die Träger dieses Prozesses, ihre materiellen Existenzbedingungen und ihre gegenseitigen Verhältnisse, d.h. ihre bestimmte ökonomische Gesellschaftsform produzierender und reproduzierender Prozeß. Denn das Ganze dieser Beziehungen, worin sich die Träger dieser Produktion zur Natur und zueinander befinden, worin sie produzieren, dies Ganze ist eben die Gesellschaft, nach ihrer ökonomischen Struktur betrachtet. Wie alle seine Vorgänger, geht der kapitalistische Produktionsprozeß unter bestimmten materiellen Bedingungen vor sich, die aber zugleich Träger bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse sind, welche die Individuen im Prozeß ihrer Lebensproduktion eingehn.

Jene Bedingungen, wie diese Verhältnisse, sind einerseits Voraussetzungen, andererseits Resultate und Schöpfungen des kapitalistischen Produktionsprozesses; sie werden von ihm produziert und reproduziert. Wir sahen ferner: das Kapital - und der Kapitalist ist nur das personifizierte Kapital, fungiert im Produktionsprozeß nur als Träger des Kapitals -, also das Kapital pumpt in dem ihm entsprechenden gesellschaftlichen Produktionsprozeß ein bestimmtes Quantum Mehrarbeit aus den unmittelbaren Produzenten oder Arbeitern heraus, Mehrarbeit, die jenes ohne Äquivalent erhält und die ihrem Wesen nach immer Zwangsarbeit bleibt, wie sehr sie auch als das Resultat freier kontraktlicher Übereinkunft erscheinen mag. Diese Mehrarbeit stellt sich dar in einem Mehrwert, und dieser Mehrwert existiert in einem Mehrprodukt. Mehrarbeit überhaupt, als Arbeit über das Maß der gegebenen Bedürfnisse hinaus, muß immer bleiben. Im kapitalistischen wie im Sklavensystem usw. hat sie nur eine antagonistische Form und wird ergänzt durch reinen Müßiggang eines Teils der Gesellschaft. Ein bestimmtes Quantum Mehrarbeit ist erreicht durch die Assekuranz gegen Zufälle, durch die notwendige, der Entwicklung der Bedürfnisse und dem Fortschritt der Bevölkerung entsprechende, progressive Ausdehnung des Reproduktionsprozesses, was vom kapitalistischen Standpunkt aus Akkumulation heißt. Es ist eine der zivilisatorischen Seiten des Kapitals, daß es diese Mehrarbeit in einer Weise und unter Bedingungen erzwingt, die der Entwicklung der Produktivkräfte, der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Schöpfung der Elemente für eine höhere Neubildung vorteilhafter sind als unter den frühern Formen der Sklaverei, Leibeigenschaft usw. Es führt so einerseits eine Stufe herbei, wo der Zwang und die Monopolisierung der gesellschaftlichen Entwicklung (einschließlich ihrer materiellen und intellektuellen Vorteile) durch einen Teil der Gesellschaft auf Kosten des andern wegfällt; andererseits schafft sie die materiellen Mittel und den Keim zu Verhältnissen, die in einer höhern Form der Gesellschaft erlauben, diese Mehrarbeit zu verbinden mit einer größern Beschränkung der der materiellen Arbeit überhaupt gewidmeten Zeit. Denn die Mehrarbeit kann, je nach der Entwicklung der Produktivkraft der Arbeit, groß sein bei kleinem Gesamtarbeitstag und relativ klein bei großem Gesamtarbeitstag. Ist die notwendige Arbeitszeit = 3 und die Mehrarbeit = 3, so ist der Gesamtarbeitstag = 6 und die Rate der Mehrarbeit = 100 %. Ist die notwendige Arbeit = 9 und die Mehrarbeit = 3, so der Gesamtarbeitstag = 12 und die Rate der Mehrarbeit nur $33 \frac{1}{3}$ %. Sodann aber hängt es von der Produktivität der Arbeit ab, wieviel Gebrauchswert in bestimmter Zeit, also auch in bestimmter Mehrarbeitszeit hergestellt wird. Der wirkliche Reichtum der Gesellschaft und die Möglichkeit beständiger Erweiterung ihres Reproduktionsprozesses hängt also nicht ab von der Länge der Mehrarbeit, sondern von ihrer Produktivität und von den mehr oder minder reichhaltigen Produktionsbedingungen, worin sie sich vollzieht. Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem

geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.

Adolf Hitler (1889 – 1945)

Adolf Hitler, Mein Kampf, 2 Bde., München 1925/27

Als Lektüre waren zwei Auszüge aus der einbändigen Ausgabe von 1943 vorgesehen (S. 323 ff: Volk und Rasse, und S. 425 ff: Der Staat). Der Abdruck mußte zur Vermeidung von Weiterungen einstweilen unterbleiben, da der Bayerische Freistaat die Urheberrechte an diesem Werk für sich in Anspruch nimmt und die Publikationsgenehmigung auch für den vorstehend allein verfolgten wissenschaftlichen Zweck versagt. Die Urheberrechte erlöschen im Jahr 2015. Unabhängig davon ist das Werk in jeder größeren Bibliothek frei zugänglich. Der interessierte Leser findet den Text leicht auch im Internet.

George Orwell (1903 – 1950)

1984, 1. Aufl. 1949

Aus dem Englischen von Kurt Wagenheil, 1982 Ullstein Buchverlage GmbH Berlin

S. 185 ff.:

[...] Die Uhrzeiger deuteten auf sechs, was soviel hieß wie achtzehn Uhr. Sie hatten noch drei oder vier Stunden vor sich. Er stützte das Buch gegen seine Knie und begann zu lesen:

1. Kapitel

Unwissenheit ist Stärke

Seit Beginn der geschichtlichen Überlieferung, und vermutlich seit dem Ende des Steinzeitalters, gab es auf der Welt drei Menschengattungen: die Ober-, die Mittel- und die Unterschicht. Sie waren mehrfach unterteilt, führten zahllose verschiedene Namensbezeichnungen, und sowohl ihr Zahlenverhältnis wie ihre Einstellung zueinander wandelten sich von einem Jahrhundert zum anderen: Die Grundstruktur der menschlichen Gesellschaft jedoch hat sich nie gewandelt. Sogar nach gewaltigen Umwälzungen und scheinbar unwiderruflichen Veränderungen hat sich immer wieder die gleiche Ordnung durchgesetzt, ganz so wie ein Kreisel immer wieder das Gleichgewicht herzustellen bestrebt ist, wie sehr man ihn auch nach der einen oder anderen Seite neigt.

[...] Die Ziele dieser drei Gruppen sind miteinander vollkommen unvereinbar. Das Ziel der Oberen ist, sich da zu behaupten, wo sie sind. Das der Mittelklasse, mit den Oberen den Platz zu tauschen. Das der Unteren, wenn sie überhaupt ein Ziel haben - denn es ist ein bleibendes Charakteristikum der Unteren, daß sie durch die Mühsal zu zermürbt sind, um etwas anderes als hin und wieder ihr Alltagsleben ins Bewußtsein dringen zu lassen -, besteht darin, alle Unterschiede abzuschaffen und eine Gesellschaft ins Leben zu rufen, in der alle Menschen gleich sind. So wiederholt sich die ganze Geschichte hindurch ein in seinen Grundlinien gleicher Kampf wieder und immer wieder. Während langen Zeitspannen scheinen die Oberen sicher an der Macht zu sein, aber früher oder später kommt immer ein Augenblick, in dem sie entweder ihren Selbstglauben oder ihre Fähigkeit, streng zu regieren, oder beides verlieren. Dann werden sie von den Angehörigen der Mittelklasse gestürzt, die die Unteren auf ihre Seite ziehen, indem sie ihnen vormachen, für Freiheit und Gerechtigkeit zu kämpfen. Sobald sie ihr Ziel erreicht haben, drängen die Angehörigen der Mittelklasse die Unteren wieder in ihre alte Knechtschaftsstellung zurück, und sie selber werden die Oberen. Bald darauf spaltet sich von einer der anderen Gruppen oder von beiden eine neue Mittelgruppe ab, und der Kampf beginnt wieder von vorne. Von den drei Gruppen gelingt es nur den Unteren nie, auch nur zeitweise ihre Ziele zu erreichen. Es wäre eine Übertreibung, zu sagen, daß im Verlauf der Geschichte kein materieller Fortschritt erzielt worden sei. Sogar heutzutage, in einer Periode des Niedergangs, ist der Durchschnittsmensch physisch besser daran, als er es vor ein paar Jahrhunderten war. Aber keine Steigerung des Wohlstandes, keine Milderung der Sitten, keine Reform oder Revolution hat die Gleichheit der Menschen jemals auch nur um einen Millimeter nähergebracht. Vom Gesichtspunkt der Unteren aus hat kein geschichtlicher Wandel jemals viel anderes bedeutet als eine Änderung der Namen ihrer Herren.

Ende des neunzehnten Jahrhunderts war die Regelmäßigkeit dieses Turnus vielen Beobachtern zum Bewußtsein gekommen. Daraufhin entstanden damals philosophische Richtungen, die die Geschichte als einen sich zyklisch wiederholenden Prozeß auslegten und aufzeigen wollten, daß Ungleichheit ein unabänderliches Gesetz des menschlichen Lebens sei. Diese Lehre hatte natürlich schon immer ihre Anhänger gehabt, aber in der Art und Weise, wie sie jetzt in den Vordergrund trat, äußerte sich ein bezeichnender Wandel. In der Vergangenheit war die Notwendigkeit einer hierarchischen Gesellschaftsform die von den Oberen vertretene Doktrin gewesen. Sie war von Königen, Adeligen und Priestern, den mit der Rechtsprechung Betrauten und ähnlichen Leuten,

die von ihnen schmarotzten, gepredigt und gewöhnlich durch Versprechungen einer Vergeltung in einer imaginären Welt jenseits des Grabes schmackhafter gemacht worden. Die Mitte hatte immer, solange sie um die Macht kämpfte, Worte wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit im Munde geführt. Jetzt jedoch begann die Auffassung menschlicher Brüderlichkeit einer Kritik von Menschen unterzogen zu werden, die noch keine herrschende Stellung innehatten, sondern lediglich hofften, bald soweit zu sein. In der Vergangenheit hatte die Mitte Revolutionen unter dem Banner der Gleichheit gemacht und dann eine neue Tyrannei aufgerichtet, sobald die alte gestürzt war. Die neuen Mittelgruppen proklamierten ihre Tyrannei im voraus. Der Sozialismus, eine Theorie, die anfangs des neunzehnten Jahrhunderts auftauchte und das letzte Glied einer Gedankenkette war, die zu den Sklavenaufständen des Altertums zurückreichte, war noch heftig von dem Utopismus vergangener Zeitalter infiziert. Aber in jeder von 1900 an sich geltend machenden Spielart von Sozialismus wurde das Ziel, Freiheit und Gleichheit einzusetzen, immer unumwundener aufgegeben. Die neuen Bewegungen, die um die Mitte des Jahrhunderts auftauchten, nämlich Engsoz in Ozeanien, Neo-Bolschewismus in Eurasien, Sterbekult, wie er gewöhnlich bezeichnet wird, in Ostasien, setzten es sich bewußt zum Ziel, *Unfreiheit* und *Ungleichheit* zu einem Dauerzustand zu machen. Diese neuen Bewegungen gingen natürlich aus den alten hervor und neigten dazu, deren Namen beizubehalten und ihren Ideologien Lippenlob zu zollen. Aber alle zielten darauf ab, dem Fortschritt Einhalt zu gebieten und die Geschichte in einem entsprechenden Augenblick für immer zum Stillstand zu bringen. Das übliche Ausschlagen des Pendels sollte noch einmal vor sich gehen, und dann sollte es stehenbleiben. Wie gewöhnlich sollten die Oberen von den Mittleren verdrängt werden, die damit die Oberen wurden. Aber diesmal würden die Oberen durch eine bewußte Strategie imstande sein, ihre Stellung für immer zu behaupten.

Die neuen Lehren traten teils infolge der Anhäufung historischen Wissens und des zunehmenden Verständnisses für Geschichte, das es vor dem neunzehnten Jahrhundert kaum gegeben hatte, in Erscheinung. Die zyklische Bewegung der Geschichte war jetzt erkennbar oder schien es wenigstens zu sein. Und wenn sie erkennbar war, dann konnte man sie auch ändern. Aber der hauptsächlichste, tiefere Grund lag darin, daß bereits anfangs des zwanzigsten Jahrhunderts die Gleichheit der Menschen technisch möglich geworden war. Es war noch immer wahr, daß die Menschen nicht gleich waren in ihren angeborenen Begabungen und daß für die Erfüllung von Aufgaben eine Auswahl getroffen werden mußte, durch die einzelne gegenüber anderen bevorzugt wurden. Aber es bestand keine wirkliche Notwendigkeit mehr für Klassen- oder große Besitzunterschiede. In früheren Zeiten waren Klassenunterschiede nicht nur unvermeidbar, sondern sogar erwünscht gewesen. Ungleichheit war der Preis der Zivilisation. Mit der Weiterentwicklung der maschinellen Produktion änderte sich jedoch die Sachlage. Sogar wenn die Menschen noch die eine oder andere Arbeit selbst verrichten mußten, so brauchten sie doch nicht mehr auf verschiedenen sozialen oder wirtschaftlichen Stufen zu stehen. Deshalb war vom Gesichtspunkt der neuen Gruppen, die im Begriff standen, die Macht zu ergreifen, menschliche Gleichheit kein erstrebenswertes Ideal mehr, sondern vielmehr eine Gefahr, die verhütet werden mußte. In primitiveren Zeitaltern, als eine gerechte und friedliche Gesellschaftsordnung tatsächlich nicht möglich war, war es ganz leicht gewesen, daran zu glauben. Die Vorstellung eines irdischen Paradieses, in dem die Menschen ohne Gesetze und ohne harte Arbeit in einem Verbrüderungszustand leben sollten, hatte der menschlichen Phantasie Tausende von Jahren vorgeschwebt. Und diese Vision hatte sogar noch einen gewissen Einfluß

auf die Gruppen ausgeübt, die in Wirklichkeit aus jeder geschichtlichen Veränderung Vorteile zogen. Die Erben der französischen, englischen und amerikanischen Revolutionen hatten teilweise an ihre eigenen Phrasen von Menschenrechten, freier Meinungsäußerung, Gleichheit vor dem Gesetz und dergleichen mehr geglaubt und hatten sogar ihr Verhalten bis zu einem gewissen Grade davon beeinflussen lassen. Aber mit dem vierten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts wurden alle Hauptströmungen der politischen Denkweise autoritär. Das irdische Paradies war genau in dem Augenblick in Mißkredit geraten, in dem es sich verwirklichen ließ. Jede neue politische Theorie, wie immer sie sich nannte, führte zu Klassenherrschaft und Reglementierung. Und bei der ungefähr um das Jahr 1930 einsetzenden Vergrößerung der moralischen Auffassung wurden Praktiken, die seit langem aufgegeben worden waren, in manchen Fällen seit Hunderten von Jahren - wie Inhaftierung ohne Gerichtsverhandlung, die Verwendung von Kriegsgefangenen als Arbeitssklaven, öffentliche Hinrichtungen, Folterung zur Erpressung von Geständnissen, das Gefangennehmen von Geiseln und die Deportation ganzer Bevölkerungsteile -, nicht nur wieder allgemein, sondern auch von Menschen geduldet und sogar verteidigt, die sich für aufgeklärt und fortschrittlich hielten.

Erst nach einem Jahrzehnt nationaler Kriege, Bürgerkriege, Revolutionen und Gegenrevolutionen in allen Teilen der Welt traten Engsoz und seine Rivalen als sich voll auswirkende politische Doktrinen hervor. Aber sie waren von den verschiedenen, gewöhnlich totalitär genannten Systemen, die sich früher in diesem Jahrhundert bemerkbar machten, vorangezeigt worden, und die großen Umrisse der Welt, die aus dem herrschenden Chaos hervorgehen würde, waren seit langem offensichtlich gewesen. Was für eine Art von Menschen in dieser Welt die Macht ausüben würde, war gleicherweise offensichtlich gewesen. Die neue Aristokratie setzte sich zum größten Teil aus Bürokraten, Wissenschaftlern, Technikern, Gewerkschaftsfunktionären, Propagandafachleuten, Soziologen, Lehrern, Journalisten und Berufspolitikern zusammen. Diese Menschen, die aus dem Lohn empfangenden Mittelstand und der gehobenen Arbeiterschaft stammten, waren durch die dürre Welt der Monopolindustrie und einer zentralisierten Regierung geformt und zusammengeführt worden. Mit ihren Gegenstücken in früheren Generationen verglichen, waren sie weniger besitzgierig, weniger auf Luxus versessen, mehr nach bloßer Macht hungrig und vor allem sich ihres Handelns mehr bewußt und mehr darauf bedacht, die Opposition zu vernichten. Dieser letztere Unterschied war grundlegend. Im Vergleich mit der heute herrschenden waren alle Tyranneien der Vergangenheit lau und unwirksam. Die herrschenden Gruppen waren immer bis zu einem gewissen Grade von liberalen Ideen infiziert und damit zufrieden gewesen, überall ein Hintertürchen offen zu lassen, um nur die offenkundige Tat ins Auge zu fassen und sich nicht darum zu kümmern, was ihre Untertanen dachten. Sogar die katholische Kirche des Mittelalters war, nach neuzeitlichen Maßstäben gemessen, duldsam. Ein teilweiser Grund hierfür war, daß in der Vergangenheit keine Regierung die Macht besaß, ihre Bürger unter dauernder Überwachung zu halten. Die Erfindung der Buchdruckerkunst machte es jedoch leichter, die öffentliche Meinung zu beeinflussen, und Film und Radio förderten diesen Prozeß noch weiter. Mit der Entwicklung des Fernsehens und bei dem technischen Fortschritt, der es ermöglichte, mit Hilfe desselben Instruments gleichzeitig zu empfangen und zu senden, war das Privatleben zu Ende. Jeder Bürger oder wenigstens jeder Bürger, der wichtig genug war, um einer Überwachung für wert befunden zu werden, konnte vierundzwanzig Stunden des Tages den Argusaugen der Polizei und dem Getrommel der amtlichen Propaganda

ausgesetzt gehalten werden, während ihm alle anderen Verbindungswege verschlossen blieben. Jetzt, zum erstenmal, bestand die Möglichkeit, allen Untertanen nicht nur vollkommenen Gehorsam gegenüber dem Willen des Staates, sondern auch vollkommene Meinungsgleichheit aufzuzwingen.

Nach der revolutionären Periode der fünfziger und sechziger Jahre gruppierte sich die menschliche Gesellschaft wie immer wieder in eine Ober-, eine Mittel- und eine Unterschicht. Aber die neue Oberschicht handelte anders als ihre Vorläufer, nicht aus dem Instinkt heraus, sondern wußte, was nötig war, um ihre Stellung zu behaupten. Man war seit langem dahintergekommen, daß die einzig sichere Grundlage einer Oligarchie im Kollektivismus besteht. Wohlstand und Vorrechte werden am leichtesten verteidigt, wenn sie Gemeinbesitz sind. Die sogenannte "Abschaffung des Privateigentums", die um die Mitte des Jahrhunderts vor sich ging, bedeutete in der Auswirkung die Konzentration des Besitzes in weit weniger Händen als zuvor; aber mit dem Unterschied, daß die neuen Besitzer eine Gruppe waren, statt eine Anzahl von Einzelmenschen. Als einzelnem gehört keinem Parteimitglied etwas, außer seiner unbedeutenden persönlichen Habe. Kollektiv gehört in Ozeanien der Partei alles, da sie alles kontrolliert und über die Erzeugnisse nach Gutdünken verfügt. In den auf die Revolution folgenden Jahren konnte sie nahezu widerstandslos diese beherrschende Stellung einnehmen, da das ganze Verfahren als eine Kollektivhandlung hingestellt wurde. Man hatte immer angenommen, daß nach der Enteignung der Kapitalistenklasse der Sozialismus nachfolgen müsse: Und die Kapitalisten waren fraglos enteignet worden. Fabriken, Bergwerke, Land, Häuser, Transportmittel - alles war ihnen weggenommen worden: und da diese Dinge nicht mehr Privateigentum waren, folgte, daß sie öffentlicher Besitz sein mußten. Engsoz, der aus der früheren sozialistischen Bewegung hervorging und das Erbe ihrer Phraseologie antrat, hat in der Tat den Hauptpunkt des sozialistischen Programms zur Durchführung gebracht, mit dem vorhergesehenen und gewünschten Ergebnis, daß wirtschaftliche Ungleichheit zu einem Dauerzustand wurde.

Aber die Probleme, eine hierarchische Gesellschaftsordnung für immer einzusetzen, liegen tiefer. Es gibt nur vier Möglichkeiten, auf die eine herrschende Gruppe der Macht verlustig gehen kann. Entweder wird sie von außen überwunden; oder sie regiert so ungeschickt, daß die Massen zu einer Erhebung aufgerüttelt werden; oder sie läßt eine starke und unzufriedene Mittelschicht aufkommen; oder aber sie verliert ihr Selbstvertrauen und die Lust am Regieren. Diese Gründe wirken nicht vereinzelt, und in der Regel sind alle vier von ihnen in gewissem Grade vorhanden. Eine herrschende Klasse, die sich gegen sie alle schützen könnte, bliebe dauernd an der Macht. Letzten Endes ist der entscheidende Faktor die geistige Einstellung der herrschenden Klasse selbst.

Nach Mitte des gegenwärtigen Jahrhunderts war die erste Gefahr in Wirklichkeit verschwunden. Jede der drei Mächte, die sich heute in die Welt teilen, ist faktisch unüberwindlich und könnte nur durch langsame Änderungen in der Zusammensetzung ihrer Bevölkerung, die eine Regierung mit weitgehender Macht leicht abwenden kann, überwindlich gemacht werden. Die zweite Gefahr ist ebenfalls nur eine theoretische. Die Massen revoltieren niemals aus sich selbst heraus und lehnen sich nie nur deshalb auf, weil sie unterdrückt werden. Tatsächlich werden sie sich, solange man ihnen keine Vergleichsmaßstäbe zu haben erlaubt, überhaupt nie auch nur bewußt, daß sie unterdrückt sind. Die immer wiederkehrenden Wirtschaftskrisen vergangener Zeiten

waren vollständig unnötig und dürfen jetzt nicht eintreten, aber andere und ebenso grundlegende Verschiebungen können eintreten und treten ein, ohne politische Folgen zu haben, denn es gibt keinen Weg, auf dem sich die Unzufriedenheit laut äußern könnte. Was das Problem der Überproduktion anbelangt, das in unserer Gesellschaftsordnung seit der Entwicklung der Maschinenteknik latent war, so ist es durch den Kunstgriff dauernder Kriegsführung gelöst worden (siehe drittes Kapitel), die sich auch als nützlich erweist, um die allgemeine Moral zur nötigen Hochstimmung anzufeuern. Daher besteht von dem Gesichtspunkt unserer gegenwärtigen Machthaber aus die einzige wirkliche Gefahr in der Abspaltung einer neuen Gruppe von begabten, nicht genügend ausgefüllten, machthungrigen Menschen und dem Zunehmen von Liberalismus und Skeptizismus in ihren eigenen Reihen. Das Problem ist daher sozusagen erzieherischer Natur. Es besteht darin, dauernd das Denken sowohl der leitenden Gruppe als auch der größeren, unmittelbar nach ihr folgenden ausführenden Gruppe zu formen. Das Denken der Massen braucht nur in negativer Weise beeinflußt zu werden.

Wenn man diesen Hintergrund kennt, so könnte man sich, wenn es einem nicht schon bekannt wäre, das Aussehen der allgemeinen Struktur der Gesellschaft Ozeaniens zusammenreimen. An der Spitze der Pyramide steht der Große Bruder. Der Große Bruder ist unfehlbar und allmächtig. Jeder Erfolg, jede Leistung, jeder Sieg, jede wissenschaftliche Entdeckung, alles Wissen, alle Weisheit, alles Glück, alle Tugend werden unmittelbar seiner Führerschaft und Eingebung zugeschrieben. Niemand hat je den Großen Bruder gesehen. Er ist ein Gesicht an den Litfaßsäulen, eine Stimme am Televisor. Wir können billigerweise sicher sein, daß er nie sterben wird, und es besteht bereits beträchtliche Unsicherheit in bezug auf das Datum seiner Geburt. Der Große Bruder ist die Vermummung, in der die Partei vor die Welt zu treten beschließt. Seine Funktion besteht darin, als Sammelpunkt für Liebe, Furcht und Verehrung zu dienen, Gefühle, die leichter einem einzelnen Menschen als einer Organisation entgegengebracht werden. Nach dem Großen Bruder kommt die Innere Partei, die ihrer Zahl nach nur sechs Millionen Mitglieder oder etwas weniger als zwei Prozent der Bevölkerung Ozeaniens umfaßt. Nach der Inneren Partei kommt die Äußere Partei, die, wenn man die Innere Partei als das Gehirn des Staates bezeichnet, berechtigterweise mit dessen Händen verglichen wird. Danach kommen die dumpfen Massen, die wir gewöhnlich als "die Proles" bezeichnen, der Zahl nach ungefähr fünfundachtzig Prozent der Bevölkerung. In der Bezeichnung unserer früheren Klassifizierung sind die Proles die Unterschicht; denn die Sklavenbevölkerung der äquatorialen Länder, die ständig von einem Eroberer zum anderen wechseln, sind kein dauernder und notwendiger Teil der Struktur.

Im Prinzip ist die Zugehörigkeit zu diesen drei Gruppen nicht erblich. Das Kind von Eltern, die zur Inneren Partei gehören, ist in der Theorie nicht in die Innere Partei hineingeboren. Die Aufnahme in eine der beiden Gliederungen der Partei findet aufgrund einer im Alter von sechzehn Jahren abzulegenden Prüfung statt. Auch gibt es dort keine Rassenunterschiede, so wenig wie eine ausgesprochene Vorherrschaft einer Provinz gegenüber einer anderen. Juden, Neger, Südamerikaner von rein indianischem Geblüt sind in den höchsten Stellen der Partei zu finden, und die Sachwalter eines Gebietes sind immer der Einwohnerschaft dieses Gebietes entnommen. In keinem Teil Ozeaniens haben die Bewohner das Gefühl, eine von einer fernen Hauptstadt aus regierte Kolonialbevölkerung zu sein. Ozeanien hat keine Hauptstadt, und sein nominales Oberhaupt ist ein Mensch, dessen Aufenthaltsort niemand kennt. Abgesehen

davon, daß Englisch seine Umgangssprache ist und Neusprache seine Amtssprache, ist es in keiner Weise zentralisiert. Seine Machthaber sind nicht durch Blutsbande miteinander verbunden, sondern durch die Anhängerschaft an eine gemeinsame Lehre. Allerdings ist unsere Gesellschaft geschichtet, und zwar sehr streng geschichtet nach einer Ordnung, die auf den ersten Blick nach den Richtlinien der Vererbung ausgerichtet zu sein scheint. Es gibt weit weniger Hin und Her zwischen den verschiedenen Gruppen, als unter dem Kapitalismus oder sogar in den vorindustriellen Zeitaltern stattfand. Zwischen den beiden Gliederungen der Partei findet ein gewisser Austausch statt, aber nur gerade so viel, um zu gewährleisten, daß Schwächlinge aus der Inneren Partei ausgeschlossen und ehrgeizige Mitglieder der Äußeren Partei unschädlich gemacht werden dadurch, daß man ihnen emporzusteigen erlaubt. Proletariern wird in der Praxis nicht gestattet, in die Partei aufzurücken. Die begabtesten unter ihnen, die möglicherweise einen Unruheherd schaffen könnten, werden ganz einfach von der Gedankenpolizei vorgemerkt und liquidiert. Aber dieser Stand der Dinge ist nicht notwendigerweise ein Dauerzustand, auch ist er kein Prinzip. Die Partei ist keine Klasse im althergebrachten Sinne des Wortes. Sie zielt nicht darauf ab, die Macht auf ihre eigenen Kinder als solche zu übertragen; nur wenn es keinen anderen Weg gäbe, die fähigsten Menschen an der Spitze zu halten, so wäre sie durchaus bereit, eine ganz neue Generation aus den Reihen des Proletariats zu rekrutieren. In den kritischen Jahren trug die Tatsache, daß die Partei keine erbliche Körperschaft war, viel zur Ausschaltung der Opposition bei. Ein Sozialist vom alten Gepräge, der darauf gedrillt worden war, gegen etwas, das man "Klassenvorrechte" nannte, zu kämpfen, nahm an, was nicht erblich ist, könne auch nicht dauernd sein. Er erkannte nicht, daß die Kontinuität einer Oligarchie keine leibliche zu sein braucht, auch hielt er sich nicht mit der Überlegung auf, daß erbliche Adelsherrschaften immer kurzlebig waren, während allen Menschen zugängliche Organisationen wie die katholische Kirche manchmal Hunderte oder Tausende von Jahren Bestand hatten. Das Wesentliche der oligarchischen Herrschaft ist nicht die Vererbung vom Vater auf den Sohn, sondern der Fortbestand einer gewissen Weltanschauung und einer gewissen Lebensweise, die von den Toten den Lebenden aufoktroiyert werden. Eine herrschende Gruppe ist so lange eine herrschende Gruppe, als sie ihre Nachfolger bestimmen kann. Der Partei geht es nicht darum, ewig ihr Blut, sondern sich selbst ewig zu behaupten. **Wer** die Macht ausübt, ist nicht wichtig, vorausgesetzt, daß die hierarchische Struktur immer dieselbe bleibt. Alle für unsere Zeit charakteristischen Überzeugungen, Gewohnheiten, Geschmacksrichtungen, Meinungen, geistigen Einstellungen sind in Wirklichkeit dazu bestimmt, das Mystische der Partei aufrechtzuerhalten und zu verhindern, daß die wahre Natur der heutigen Gesellschaftsordnung erkannt wird. Leibliche Auflehnung oder jeder auf Auflehnung abzielende Schritt ist gegenwärtig nicht möglich. Von den Proletariern ist nichts zu befürchten. Sich selbst überlassen, werden sie von Generation zu Generation und von Jahrhundert zu Jahrhundert fortfahren zu arbeiten, Kinder in die Welt zu setzen und zu sterben, nicht nur ohne jeden Antrieb, zu rebellieren, sondern ohne sich auch nur vorstellen zu können, daß die Welt anders sein könnte, als sie ist. Sie könnten nur gefährlich werden, wenn die fortschreitende Entwicklung der industriellen Technik es notwendig machen sollte, ihnen eine höhere Erziehung angedeihen zu lassen; aber da die militärische und merkantile Konkurrenz keine Bedeutung mehr hat, ist das Niveau der öffentlichen Erziehung im Sinken begriffen. Welche Ansichten die Massen vertreten oder nicht vertreten, wird als belanglos angesehen. Man darf ihnen getrost geistige Freiheit einräumen, denn sie haben keinen Geist. Andererseits kann bei einem Partei-

mitglied auch nicht die kleinste Meinungsabweichung in der unbedeutendsten Frage geduldet werden.

Ein Angehöriger der Partei lebt von der Geburt bis zum Tode unter den Augen der Gedankenpolizei. Sogar wenn er allein ist, kann er nie sicher sein, ob er wirklich allein ist. Wo er auch sein mag, ob er schläft oder wacht, arbeitet oder ausruht, in seinem Bad oder in seinem Bett liegt, kann er ohne Warnung und ohne zu wissen, daß er beobachtet wird, beobachtet werden. Nichts, was er tut, ist gleichgültig. Seine Freundschaften, seine Zerstreungen, sein Benehmen gegen seine Frau und seine Kinder, sein Gesichtsausdruck, wenn er allein ist, die von ihm im Schlaf gemurmeltten Worte, sogar die ihm eigentümlichen Bewegungen seines Körpers, alles wird einer peinlich genauen Prüfung unterzogen. Nicht nur jedes wirkliche Vergehen, sondern jede Schrullenhaftigkeit, sie mag noch so unbedeutend sein, jede Gewohnheitsänderung, jede nervöse Absonderlichkeit, die möglicherweise das Symptom eines inneren Kampfes ist, können unweigerlich entdeckt werden. Er hat keine freie Wahl in keiner wie immer gearteten Hinsicht. Andererseits ist sein Verhalten weder gesetzlich noch durch klar formulierte Verhaltensvorschriften geregelt. In Ozeanien gibt es kein Gesetz. Gedanken und Taten, die den sicheren Tod bedeuten, wenn sie entdeckt werden, sind nicht formell verboten, und die endlosen Säuberungsaktionen, Festnahmen, Folterungen, Einkerkierungen und Vaporisierungen werden nicht als Strafe für wirklich begangene Verbrechen verhängt, sondern sind lediglich die Austilgung von Menschen, die vielleicht einmal in der Zukunft ein Verbrechen begehen könnten. Von einem Parteimitglied wird nicht nur verlangt, daß es die richtigen Ansichten, sondern daß es auch die richtigen Instinkte hat. Viele der von ihm geforderten Glaubensbekenntnisse und Einstellungen sind nie deutlich festgelegt worden und könnten nicht festgelegt werden, ohne die dem Engsoz anhaftenden Widersprüche aufzudecken. Wenn er ein von Natur strenggläubiger Mensch ist (in der Neusprache ein Gutdenker), dann wird er unter allen Umständen wissen, ohne nachdenken zu müssen, was der richtige Glaube ist oder wie seine Empfindung aussehen soll. Aber auf alle Fälle macht ihn eine sorgfältige Schulung, die er in der Jugend durchgemacht hat und die von den Neusprachwörtern Verbrechenstop, Schwarzweiß und Zwiedenken umrissen ist, nicht willens und unfähig, zu tiefeschürfend über irgendein Thema nachzudenken.

Von einem Angehörigen der Partei wird erwartet, daß er keine Privatgefühle hat und seine Begeisterung kein Erlahmen kennt. Man nimmt von ihm an, daß er in einer dauernden Haßraserei gegenüber ausländischen Feinden und inländischen Verrätern lebt, über Siege frohlockt und sich vor der Macht und der Weisheit der Partei beugt. Die durch sein schales, unbefriedigendes Leben hervorgerufene Unzufriedenheit wird mit Bedacht nach außen gelenkt und durch Einrichtungen wie die Zwei-Minuten-Haß-Sendung zerstreut. Und die Betrachtungen, die zu einer skeptischen und auflehrenden Haltung führen könnten, werden im voraus durch seine schon früh erworbene innere Schulung abgetötet. Die erste und einfachste Stufe in der Schulung, die sogar kleinen Kindern beigebracht werden kann, heißt in der Neusprache Verbrechenstop. Verbrechenstop bedeutet die Fähigkeit, gleichsam instinktiv auf der Schwelle jedes gefährlichen Gedankens haltzumachen. Es schließt die Gabe ein, ähnliche Umschreibungen nicht zu verstehen, außerstande zu sein, logische Irrtümer zu erkennen, die einfachsten Argumente mißzuverstehen, wenn sie engsozfeindlich sind, und von jedem Gedankengang gelangweilt oder abgestoßen zu werden, der in eine ketzerische Richtung führen könnte. Verbrechenstop bedeutet, kurz gesagt, schützende Dummheit. Aber

Dummheit allein genügt nicht. Im Gegenteil verlangt Rechtgläubigkeit in vollem Sinne des Wortes eine ebenso vollständige Beherrschung der eigenen Gedankengänge, wie sie ein Schlangemensch über seinen Körper besitzt. Die ozeanische Gesellschaftsordnung fußt letzten Endes auf dem Glauben, daß der Große Bruder allmächtig und die Partei unfehlbar ist. Aber da in Wirklichkeit der Große Bruder nicht allmächtig und die Partei nicht unfehlbar ist, müssen die Tatsachen unermüdlich von einem Augenblick zum anderen entsprechend zurechtgebogen werden. Das Schlagwort hierfür lautet Schwarzweiß. Wie so viele Neusprachworte hat dieses Wort zwei einander widersprechende Bedeutungen. Einem Gegner gegenüber angewandt, bedeutet es die Gewohnheit, im Widerspruch zu den offenkundigen Tatsachen unverschämt zu behaupten, schwarz sei weiß. Einem Parteimitglied gegenüber angewandt, bedeutet es eine redliche Bereitschaft, zu sagen, schwarz sei weiß, wenn es die Parteidisziplin erfordert. Aber es bedeutet auch die Fähigkeit, zu glauben, daß schwarz gleich weiß ist, und darüber hinaus zu wissen, daß schwarz weiß ist, und zu vergessen, daß man jemals das Gegenteil geglaubt hat. Das verlangt eine ständige Änderung der Vergangenheit, die durch das Denkverfahren ermöglicht wird, das in Wirklichkeit alles übrige einschließt und in der Neusprache als Zwiedenken bekannt ist.

Die Änderung der Vergangenheit ist aus zwei Gründen notwendig, deren einer untergeordnet und sozusagen vorbeugend ist. Der untergeordnete Grund besteht darin, daß das Parteimitglied, ähnlich wie der Proletarier, die gegenwärtigen Lebensbedingungen zum Teil deshalb duldet, weil er keine Vergleichsmöglichkeiten besitzt. Er muß von der Vergangenheit abgeschnitten werden, ganz so, wie er auch vom Ausland abgeschnitten werden muß, weil es notwendig ist, daß er glaubt, besser daran zu sein als seine Vorfahren, und daß sich das Durchschnittsniveau der materiellen Bequemlichkeit dauernd hebt. Aber der bei weitem wichtigere Grund für die Änderung der Vergangenheit ist die Notwendigkeit, die Unfehlbarkeit der Partei zu garantieren. Nicht nur müssen Reden, Statistiken und Aufzeichnungen jeder Art ständig mit den jeweiligen Erfordernissen in Einklang gebracht werden, um aufzuzeigen, daß die Voraussagen der Partei in allen Fällen richtig waren. Sondern es darf auch nie eine Veränderung in der Doktrin oder in der politischen Ausrichtung zugegeben werden. Denn seine Ansicht oder gar seine Politik zu ändern, ist ein Eingeständnis der Schwäche. Wenn zum Beispiel Eurasien oder Ostasien (welches es auch sein mag) der Feind von heute ist, dann muß dieses Land schon immer der Feind gewesen sein. Und wenn die Tatsachen anders lauten, dann müssen die Tatsachen eben geändert werden. Auf diese Weise wird die Geschichte dauernd neu geschrieben. Diese Fälschung der Vergangenheit von einem Tag auf den anderen, die vom Wahrheitsministerium durchgeführt wird, ist für den Bestand des Regimes ebenso notwendig wie die von dem Ministerium für Liebe besorgte Unterdrückungs- und Bspitzelungstätigkeit.

Die Veränderlichkeit der Vergangenheit ist die Grundlehre von Engsoz. Vergangene Geschehnisse, wird darin bedeutet, haben keinen objektiven Bestand, sondern leben nur in schriftlichen Aufzeichnungen und im Gedächtnis der Menschen weiter. Die Vergangenheit sieht so aus, wie es die Aufzeichnungen und die Erinnerungen wahrhaben wollen. Und da die Partei alle Aufzeichnungen vollkommen unter ihrer Kontrolle hat, so wie sie auch die Denkweise ihrer Mitglieder unter ihrer ausschließlichen Kontrolle hat, folgt daraus, daß die Vergangenheit so aussieht, wie die Partei sie darzustellen beliebt. Auch folgt daraus, daß die Vergangenheit, wenn sie auch wandelbar ist, doch nie in einem besonderen Einzelfall abgewandelt wurde. Denn wenn sie in der im

Augenblick benötigten Form neu geschaffen worden ist, dann ist eben diese neue Version die Vergangenheit, und eine andere Version kann es nie gegeben haben. Das gilt auch dann, wenn ein und dasselbe Ereignis, wie es häufig vorkommt, im Laufe eines Jahres mehrmals nicht wiedererkennbar abgeändert werden muß. Die Partei ist jederzeit im Besitz der wirklichen Wahrheit, und klarerweise kann die Wirklichkeit nie anders ausgesehen haben als jetzt. Man wird sehen, daß die Kontrolle über die Vergangenheit vor allem von der Schulung des Gedächtnisses abhängt. Dafür zu sorgen, daß alle schriftlichen Aufzeichnungen sich mit der Forderung des Augenblicks decken, ist eine lediglich mechanische Handlung. Aber man muß sich auch daran *erinnern*, daß Ereignisse in der gewünschten Form stattfanden. Und wenn es nottut, seine Erinnerungen umzuordnen oder mit schriftlichen Aufzeichnungen willkürlich umzuspringen, dann gilt es zu *vergessen*, daß man das getan hat. Das Verfahren, wie man das macht, ist ebenso erlernbar wie jedes andere Geistesstraining. Die Mehrzahl der Parteimitglieder *hat* es gelernt und jedenfalls alle diejenigen, die sowohl klug als auch rechtgläubig sind. In der Altsprache wird es, recht unverhohlen, als "Wirklichkeitskontrolle" bezeichnet. In der Neusprache heißt es *Zwiedenken*, wenn auch *Zwiedenken* noch viele andere Bedeutungen hat.

Zwiedenken bedeutet die Gabe, gleichzeitig zwei einander widersprechende Ansichten zu hegen und beide gelten zu lassen. Der Parteiintellektuelle weiß, in welcher Richtung seine Erinnerungen geändert werden müssen. Er weiß deshalb auch, daß er mit der Wirklichkeit jongliert. Aber durch das Einschalten von *Zwiedenken* beschwichtigt er sich auch dahingehend, daß der Wirklichkeit nicht Gewalt angetan wird. Das Verfahren muß bewußt sein, sonst würde es nicht mit genügender Präzision ausgeführt werden, es muß aber auch unbewußt sein, sonst brächte es ein Gefühl der Falschheit und damit der Schuld mit sich. *Zwiedenken* ist der eigentliche Wesenskern von Engsoz, denn das grundlegende Verfahren der Partei besteht darin, eine bewußte Täuschung auszuüben und dabei eine Zweckentschlossenheit zu bewahren, wie sie restloser Ehrlichkeit eignet. Bewußte Lügen zu erzählen, während man ehrlich an sie glaubt; jede Tatsache zu vergessen, die unbequem geworden ist, um sie dann, wenn man sie wieder braucht, nur eben so lange, als notwendig ist, aus der Vergessenheit hervorzuholen; das Vorhandensein einer objektiven Wirklichkeit zu leugnen und die ganze Zeit die von einem gelegnete Wirklichkeit in Betracht zu ziehen - alles das ist unerläßlich notwendig. Allein schon beim Gebrauch des Wortes *Zwiedenken* ist es unumgänglich, *Zwiedenken* auszuüben. Denn indem man das Wort gebraucht, gibt man zu, daß man mit der Wirklichkeit willkürlich umspringt; durch einen erneuten Akt von *Zwiedenken* löscht man dieses Wissen aus; und so unbegrenzt weiter, wobei die Lüge der Wahrheit immer um einen Sprung voraus ist. Letzten Endes war die Partei mit Hilfe des *Zwiedenkens* imstande - und wird nach allem, was wir wissen, Tausende von Jahren weiterhin imstande sein -, den Lauf der Geschichte aufzuhalten.

Alle Oligarchien der Vergangenheit sind entweder deshalb der Macht verlustig gegangen, weil sie verknöcherten oder weil sie erschlafften. Entweder wurden sie dumm und anmaßend, versäumten, sich den veränderten Umständen anzupassen, und wurden gestürzt. Oder sie wurden liberal und feige, machten Konzessionen, wenn sie hätten Gewalt anwenden sollen, und wurden wiederum gestürzt. Sie stürzten, heißt das, entweder durch ihr Verschulden oder ohne ihr Verschulden. Die Partei hat das Verdienst, ein Denkverfahren erfunden zu haben, bei dem beide Einstellungen nebeneinander möglich sind. Und auf keiner anderen verstandesmäßigen Basis konnte der

Herrschaft der Partei Dauer verliehen werden. Wenn man herrschen und sich an der Herrschaft behaupten will, muß man das Wirklichkeitsgefühl zurechtrücken können. Denn das Geheimnis der Herrschaft besteht darin, den Glauben an die eigene Unfehlbarkeit mit der Gabe zu verbinden, von den Fehlern der Vergangenheit zu lernen.

Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß die spitzfindigsten Fachleute im *Zwiedenken* die sind, die *Zwiedenken* erfunden haben und wissen, daß es ein großes geistiges Betrugsmanöver ist. In unserer Gesellschaftsordnung sind diejenigen, die am besten wissen, was gespielt wird, auch am weitesten davon entfernt, die Welt so zu sehen, wie sie tatsächlich ist. Im allgemeinen gilt, je tiefer der Einblick, desto größer die Verblendung; je klüger, desto weniger vernünftig. Das wird deutlich illustriert durch die Tatsache, daß die Kriegshysterie an Heftigkeit zunimmt, je höher man auf der sozialen Stufenleiter hinaufkommt. Diejenigen, deren Einstellung zum Krieg der Vernunft am nächsten kommt, sind die unterworfenen Menschen der umstrittenen Gebiete. Für diese Menschen ist der Krieg einfach ein dauerndes Unglück, das wie eine schreckliche Flutwelle über sie hin und her braust. Welche Seite siegt, ist für sie völlig gleichgültig. Sie sind sich bewußt, daß eine Änderung der Machtherrschaft lediglich bedeutet, daß sie die gleiche Arbeit wie bisher für neue Herren verrichten müssen, die sie in der gleichen Weise wie die alten behandeln. Die etwas bessergestellten Arbeiter, die wir als "die Proles" bezeichnen, werden sich nur gelegentlich des Krieges bewußt. Wenn es erforderlich ist, können sie in Furcht- und Haßrasereien versetzt werden, aber sich selbst überlassen, sind sie imstande, lange Zeit zu vergessen, daß Krieg herrscht. In den Reihen der Partei, und vor allem der Inneren Partei, ist die echte Kriegsbegeisterung zu finden. An die Eroberung der Welt glauben am festesten diejenigen, die wissen, daß sie undurchführbar ist. Diese merkwürdige Verknüpfung von Gegensätzen - Wissen mit Unwissenheit, Zynismus mit Fanatismus - ist eines der Hauptmerkmale der ozeanischen Gesellschaft. Die offizielle Ideologie wimmelt von Widersprüchen, auch dort, wo keine praktische Notwendigkeit für sie besteht. So verwirft und verleugnet die Partei jeden Grundsatz, für den die sozialistische Bewegung ursprünglich eintrat, und tut das im Namen des Sozialismus. Sie predigt eine Verachtung der Arbeiterklasse, für die es in den vergangenen Jahrhunderten kein Beispiel gibt, und sie bekleidet ihre Mitglieder mit der Uniform, die ursprünglich den Handarbeitern vorbehalten war und aus diesem Grunde eingeführt wurde. Sie unterminiert systematisch die Solidarität der Familie und benennt ihren Führer mit einem Namen, der ein unmittelbarer Appell an das Familiengefühl ist. Sogar die Namen der vier Ministerien, von denen wir regiert werden, grenzen in ihrer offenen Umkehrung der Tatsachen an schamlosen Hohn. Das Friedensministerium befaßt sich mit Krieg, das Wahrheitsministerium mit Lügen, das Ministerium für Liebe mit Folterung und das Ministerium für Überfluß mit Einschränkung. Diese Widersprüche sind nicht zufällig, auch entspringen sie nicht einer gewöhnlichen Heuchelei: Es ist die wohlüberlegte Anwendung von *Zwiedenken*. Denn nur dadurch, daß Widersprüche miteinander in Einklang gebracht werden, läßt sich die Macht unbegrenzt behaupten. Auf keine andere Art und Weise konnte der alte Zyklus gebrochen werden. Wenn die Gleichheit der Menschen für immer vermieden werden soll - wenn die Oberen, wie wir sie genannt haben, dauernd ihren Platz behaupten sollen -, dann muß die vorherrschende Geistesverfassung staatlich beaufsichtigter Irrsinn sein. [...]

S. 242:

[...] Die Partei strebt die Macht lediglich in ihrem eigenen Interesse an. Uns ist nichts am Wohl anderer gelegen; uns interessiert einzig und allein die Macht als solche. Nicht Reichtum oder Luxus oder langes Leben oder Glück: nur Macht, reine Macht. Was reine Macht besagen will, werden Sie gleich verstehen. Wir sind darin von allen Oligarchien der Vergangenheit verschieden, daß wir wissen, was wir tun. Alle anderen, sogar die, welche uns ähnelten, waren feige und scheinheilig. Die deutschen Nazis und die russischen Kommunisten kamen in ihren Methoden sehr nahe an uns heran, aber sie besaßen nie den Mut, ihre eigenen Beweggründe zuzugeben. Sie taten so, ja glaubten vielleicht sogar, die Macht ohne ihr Wollen und auf beschränkte Zeit ergriffen zu haben, und gleich um die Ecke liege ein Paradies, in dem die Menschen frei und gleich sein würden. Wir sind nicht so. Wir wissen, daß nie jemand die Macht ergreift in der Absicht, sie wieder abzutreten. Die Macht ist kein Mittel, sie ist ein Endzweck. Eine Diktatur wird nicht eingesetzt, um eine Revolution zu sichern: sondern man macht eine Revolution, um eine Diktatur einzusetzen. Der Zweck der Verfolgung ist die Verfolgung. Der Zweck der Folter ist die Folter. Der Zweck der Macht ist die Macht. [...]

II. Rationalistisches Rechts- denken

Leitbild des *rationalistischen* Rechtsdenkens ist die Maschine. Das rationalistische Rechtsdenken ist orientiert an der Vorstellung, daß das Gemeinwesen ein soziales System von Druck und Gegendruck darstellt, in dem egoistische, nur an sich selbst interessierte Einzelwesen je eigene Wege verfolgen. Anders als das utopische Rechtsdenken findet es seine Erfüllung nicht in einer fernen Zukunft, sondern im Hier und Heute, in der Sicherung des Lebens und Überlebens in einer prekären Gegenwart.

Niccolò Machiavelli (1469 – 1527)

Der Fürst (Il Principe), 1513

Übersetzt und herausgegeben von Rudolf Zorn, Kröner Taschenbuchausgabe 235, 6. Aufl. 1978, Alfred Kröner Verlag Stuttgart

XV. Kapitel
Weshalb die Menschen
und vor allem die Herrscher gelobt und getadelt werden

Es bleibt noch zu untersuchen, wie sich ein Herrscher gegen seine Untertanen und seine Freunde zu verhalten hat. Da es mir bewußt ist, daß schon viel darüber geschrieben wurde, fürchte ich, daß man mich für anmaßend hält, wenn auch ich darüber schreibe, zumal ich gerade bei der Erörterung dieses Stoffes von der üblichen Behandlungsweise abgehe. Da es aber meine Absicht ist, etwas Brauchbares für den zu schreiben, der Interesse dafür hat, schien es mir zweckmäßiger, dem wirklichen Wesen der Dinge nachzugehen als deren Phantasiebild. Viele haben sich Vorstellungen von Freistaaten und Alleinherrschaften gemacht, von denen man in Wirklichkeit weder etwas gesehen noch gehört hat; denn zwischen dem Leben, wie es ist, und dem Leben, wie es sein sollte, ist ein so gewaltiger Unterschied, daß derjenige, der nur darauf sieht, was geschehen sollte, und nicht darauf, was in Wirklichkeit geschieht, seine Existenz viel eher ruiniert als erhält. Ein Mensch, der immer nur das Gute möchte, wird zwangsläufig zugrunde gehen inmitten von so vielen Menschen, die nicht gut sind. Daher muß sich ein Herrscher, wenn er sich behaupten will, zu der Fähigkeit erziehen, nicht allein nach moralischen Gesetzen zu handeln sowie von diesen Gebrauch oder nicht Gebrauch zu machen, je nachdem es die Notwendigkeit erfordert.

Ich lasse also alles beiseite, was über Herrscher zusammenphantasiert wurde, und spreche nur von der Wirklichkeit. Da ist zunächst zu sagen, daß allen Menschen und insbesondere regierenden Persönlichkeiten infolge ihres außerordentlichen Rangs bei Unterhaltungen über sie manche Eigenschaften zugesprochen werden, die ihnen Tadel oder Lob eintragen. Da wird der eine für freigebig gehalten, der andere für "filzig" (ich benütze hier einen toskanischen Ausdruck; denn "geizig" ist nach unserem Sprachgebrauch auch der, der aus Habgier nach Besitz trachtet, während wir "filzig" den nennen, der allzu wenig Gebrauch von seinem Besitz macht). Mancher gilt für freigebig, mancher für habgierig, der eine für grausam, der andere für weichherzig, der für wortbrüchig, jener für treu; den einen heißt man weibisch und feig, den anderen kraftvoll und mutig, freundlich heißt der eine, hochfahrend der andere; der gilt als ausschweifend, jener als keusch; der eine als aufrichtig, der andere als verschlagen; der als hartherzig, jener als nachgiebig; dieser als schwerblütig, jener als leichtsinnig; der eine als fromm, der andere als ungläubig usw.

Ich bin mir wohl bewußt, daß es nach aller Meinung das Lößlichste wäre, wenn ein Herrscher von all den aufgezählten Eigenschaften nur die besäße, die für gut gelten. Da es nun einmal unmöglich ist, sie alle zu besitzen oder sie alle miteinander zu beachten, und zwar wegen der menschlichen Anlage, die dies nun einmal nicht zuläßt, muß ein Herrscher so klug sein, den schlechten Ruf jener Laster zu meiden, die ihn um die Macht bringen können; und auch vor den Lastern, die seine Macht nicht in Gefahr bringen, soll er sich, wenn irgend möglich, hüten. Ist er jedoch nicht dazu imstande, so kann er sich hierin mit einiger Vorsicht gehen lassen. Es braucht ihn auch nicht zu berühren, den schlechten Ruf jener Laster auf sich zu nehmen, ohne die er sich nur schwer an der Macht halten kann; denn wenn man alles genau betrachtet, so wird man

finden, daß manches, was als Tugend gilt, zum Untergang führt, und daß manches andere, das als Laster gilt, Sicherheit und Wohlstand bringt.

XVI. Kapitel

Über Freigebigkeit und Sparsamkeit

Ich mache also mit den ersten der oben genannten Eigenschaften den Anfang und sage, wie gut es wäre, für freigebig gehalten zu werden. Doch Freigebigkeit, die so gehandhabt wird, daß sie auffällt, schadet dir. Wird sie aber vernünftig und maßvoll ausgeübt, wie man sie eben ausüben sollte, dann bleibt sie unbekannt und schützt dich nicht vor dem Vorwurf des Geizes. Will man also bei den Menschen den Ruf der Freigebigkeit behaupten, so darf man keine Art Aufwand und Prachtentfaltung scheuen. Ein Herrscher, der so handelt, wird für solche Zwecke stets sein ganzes Vermögen vergeuden; er wird schließlich, wenn er weiterhin im Ruf der Freigebigkeit stehen möchte, genötigt sein, das Volk mit außerordentlichen Abgaben zu belasten, Steuern einzutreiben und alles nur Mögliche zu tun, um sich Geld zu verschaffen. So fängt er an, sich bei seinen Untertanen verhaßt zu machen und infolge seiner Armut von allen gering geschätzt zu werden. Da er mit dieser Art Freigebigkeit viele vor den Kopf gestoßen und nur wenigen Vorteil gebracht hat, wird er beim geringsten Anlaß Schwierigkeiten haben und bei der ersten besten Gefahr seine Herrschaft verlieren. Wenn er dies merkt und eine Änderung eintreten lassen will, so zieht er sich sofort den Vorwurf der Knauserigkeit zu.

Da also ein Herrscher die Tugend der Freigebigkeit ohne eigenen Schaden nicht in der Weise ausüben kann, daß sie allgemein bekannt wird, darf er, wenn er klug ist, den Ruf der Knauserigkeit nicht scheuen. Denn der Ruf seiner Freigebigkeit wird im Laufe der Zeit immer mehr wachsen, wenn man sieht, daß er infolge seiner Sparsamkeit mit seinen Einkünften auskommt, daß er sich gegen den, der Krieg gegen ihn führt, verteidigen und selber Unternehmungen durchführen kann, ohne das Volk zu belasten. So kommt er in den Ruf der Freigebigkeit bei allen denen, denen er nichts nimmt - und das sind Unzählige - und in den Ruf der Knauserigkeit bei allen denen, denen er nichts gibt - und das sind nur wenige. In unserer Zeit haben wir die Ausführung bedeutender Unternehmungen nur durch solche Männer erlebt, die für knauserig galten; die anderen sind zugrunde gegangen. Papst Julius II. machte sich den Ruf der Freigebigkeit zunutze, um auf den päpstlichen Stuhl zu kommen. Später dachte er nicht mehr daran, diesen Ruf zu pflegen, um Krieg führen zu können. Der derzeitige König von Frankreich hat viele Kriege geführt, ohne seine Untertanen mit außerordentlichen Abgaben zu belasten; denn alle Kosten hierfür hat er durch seine vieljährige Sparsamkeit aufgebracht. Der jetzige König von Spanien hätte nicht so viele Feldzüge siegreich durchführen können, wenn er den Ruf der Freigebigkeit angestrebt hätte.

Der Ruf der Knauserigkeit soll daher einen Herrscher wenig kümmern. Die Hauptsache ist, daß er seine Untertanen nicht auszuplündern braucht, daß er sich verteidigen kann, daß er nicht in Armut gerät und dadurch verächtlich wird und daß er nicht gezwungen wird, raubgierig zu werden. Knauserigkeit ist jedenfalls eine Untugend, die die Herrschaft erhält. Wenn mir jemand entgegenhalten würde, Cäsar wäre durch seine Freigebigkeit zur Weltherrschaft gelangt und viele andere wären zu den

höchsten Ämtern emporgestiegen, weil sie im Ruf der Freigebigkeit standen, so gebe ich folgendes zur Antwort: es kommt darauf an, ob man bereits die Macht hat oder ob man auf dem Weg dazu ist, sie zu erwerben. Im ersteren Fall ist Freigebigkeit schädlich; im zweiten Fall ist es wohl nötig, für freigebig gehalten zu werden. Cäsar gehörte zu denen, die die Herrschaft über Rom anstrebten. Wäre er nach Erreichung seines Zieles länger am Leben geblieben und hätte er seinen Aufwand nicht eingeschränkt, so hätte er seine Herrschaft zugrunde gerichtet. Würde jemand einwenden, daß es viele Herrscher gegeben hat, die mit ihren Heeren Bedeutendes geleistet und doch als außerordentlich freigebig gegolten haben, so gebe ich zur Antwort: es kommt darauf an, ob ein Herrscher seine Aufwendungen mit eigenen Mitteln und den Mitteln der eigenen Untertanen bestreitet oder aus dem Gut anderer Leute. Im ersten Fall muß er sparsam sein, im zweiten Fall darf er keine Gelegenheit zur Freigebigkeit vorübergehen lassen.

Der Herrscher, der im Feld mit seinen Truppen von Beute, Plünderungen und Kontributionen lebt, verfügt über fremdes Gut; er muß freigebig sein; sonst verweigern ihm seine Soldaten den Gehorsam. Was nicht dir oder deinen Untertanen gehört, kannst du viel großzügiger verschenken. So haben es Cyrus, Cäsar und Alexander gemacht; denn die Verschwendung fremden Gutes beeinträchtigt dein Ansehen nicht, es wird vielmehr dadurch erhöht. Nur die Verschwendung deines eigenen Gutes schadet dir. Nichts verzehrt sich selber so sehr wie die Freigebigkeit; indem du sie ausübst, schmälertest du gleichzeitig die Möglichkeit, sie auszuüben. Du wirst entweder arm und verachtet oder, um der Armut zu entgehen, raubgierig und verhaßt. Vor nichts muß sich ein Herrscher mehr in acht nehmen als vor Verachtung und Haß; Freigebigkeit aber führt zu beiden. Daher ist es klüger, im Ruf der Knauserigkeit zu stehen, die nur Schimpf, aber keinen Haß mit sich bringt, als im Rufe der Freigebigkeit stehen zu wollen und dadurch gezwungen zu sein, sich den Ruf der Raubgier zuzuziehen, der immer Schimpf und gleichzeitig Haß mit sich bringt.

XVII. Kapitel

Über Grausamkeit und Milde; und ob es besser ist, geliebt oder gefürchtet zu werden oder umgekehrt

Ich möchte den vorgenannten Eigenschaften eines Herrschers noch andere hinzufügen, indem ich bemerke, daß jeder Herrscher danach trachten sollte, im Ruf der Milde und nicht in dem der Grausamkeit zu stehen. Doch muß er darauf achten, daß er von der Milde keinen schlechten Gebrauch macht.

Cesare Borgia galt als grausam. Trotzdem hat diese Grausamkeit die Romagna geordnet und geeinigt und ihr wieder Frieden und Ergebenheit [gegenüber dem Herrscher] gebracht. Wenn man alles genau betrachtet, wird man finden, daß er viel barmherziger war als das Volk von Florenz, das, um dem Ruf der Grausamkeit zu entgehen, die Zerstörung von Pistoja¹ zuließ.

¹ Anm. von R. Zorn: Die Florentiner begünstigten die Parteistreitigkeiten in Pistoja; sie hielten es mit der schwächeren Partei und konnten dadurch die Stadt erobern. Sie scheuten sich aber, den Parteizerrwürfnissen ein Ende zu bereiten und die Parteiführer unschädlich zu machen. Dadurch entstanden

Ein Herrscher darf sich also um den Vorwurf der Grausamkeit nicht kümmern, wenn er dadurch seine Untertanen in Einigkeit und Ergebenheit halten kann. Statuiert er nämlich einige wenige abschreckende Beispiele, so ist er barmherziger als diejenigen, die infolge allzu großer Milde Unordnung einreißen lassen, aus der Mord und Plünderung entstehen. Diese treffen gewöhnlich die Allgemeinheit; Exekutionen, die vom Herrscher ausgehen, treffen nur einzelne. Unter allen Herrschern ist es einem neu zur Macht gekommenen unmöglich, den Ruf der Grausamkeit zu vermeiden, da eine neu gegründete Herrschaft voller Gefahren ist.

Virgil sagt durch den Mund der Dido:

Res dura, et regni novitas me talia cogunt
Moliri, et late fines custode tueri².

Doch darf ein Herrscher nicht leichtgläubig und beeinflussbar sein; er darf sich auch nicht vor vermeintlichen Gefahren fürchten. Vielmehr soll er maßvoll, klug und menschenfreundlich handeln, damit ihn allzu großes Vertrauen nicht unvorsichtig und allzu großes Mißtrauen nicht unerträglich machen.

Daran schließt sich eine Streitfrage: ist es besser, geliebt als gefürchtet zu werden oder umgekehrt? Die Antwort lautet, daß man sowohl das eine als das andere sein sollte. Da es aber schwer ist, beides zu vereinigen, ist es viel sicherer, gefürchtet als geliebt zu sein, wenn man schon auf eines von beiden verzichten muß. Denn von den Menschen kann man im allgemeinen sagen, daß sie undankbar, wankelmütig, verlogen, heuchlerisch, ängstlich und raffgierig sind. Solange du ihnen Vorteile verschaffst, sind sie dir ergeben und bieten dir Blut, Habe, Leben und Söhne an, aber nur, wie ich oben schon sagte, wenn die Not ferne ist. Rückt sie aber näher, so empören sie sich. Ein Herrscher, der ganz auf ihre Versprechungen baut und sonst keine Vorkehrungen trifft, ist verloren; denn Freundschaften, die man nur mit Geld und nicht durch Großherzigkeit und edle Gesinnung gewinnt, erwirbt man zwar, doch man besitzt sie nicht und kann in Notzeiten nicht auf sie rechnen. Auch haben die Menschen weniger Scheu, gegen einen beliebten Herrscher vorzugehen als gegen einen gefürchteten; denn Liebe wird nur durch das Band der Dankbarkeit erhalten, das die Menschen infolge ihrer Schlechtigkeit bei jeder Gelegenheit aus Eigennutz zerreißen. Furcht dagegen beruht auf der Angst vor Strafe, die den Menschen nie verläßt.

Trotzdem soll ein Herrscher nur insoweit gefürchtet sein, daß er, falls er schon keine Liebe erwirbt, doch nicht verhaßt ist; denn es kann sehr wohl vorkommen, daß man gefürchtet und doch nicht verhaßt ist. Einem Herrscher wird dies stets gelingen, wenn er sich nicht an der Habe und den Frauen seiner Mitbürger und Untertanen vergreift. Und wird er auch in die Notwendigkeit versetzt, jemandem das Leben zu nehmen, so mag er es tun, wenn er eine hinreichende Rechtfertigung und einen ersichtlichen Grund hierfür hat. Doch keinesfalls darf er das Eigentum anderer antasten; denn die Menschen vergessen rascher den Tod ihres Vaters als den Verlust ihres väterlichen Erbes. Abgesehen davon fehlt es nie an Gründen, sich fremdes Gut anzueignen. Und wer erst anfängt, von Raub zu leben, findet immer Anlaß, sich fremdes Gut anzueignen. Im

erhebliche Unruhen, Straßenkämpfe und Plünderungen, zu deren Beruhigung Machiavelli mehrmals abgeordnet wurde.

² Zu deutsch: "Meine schwierige Lage und die Neuheit meines Reiches zwingen mich, solche Maßnahmen durchzuführen und die ausgedehnten Grenzen zu schützen." (Aeneis I, 563 ff.)

Gegensatz hierzu sind die Gelegenheiten zum Blutvergießen seltener und häufig fehlen sie ganz.

Befindet sich jedoch der Herrscher im Feld und hat eine Menge Soldaten unter seinem Kommando, dann darf er keinesfalls den Ruf der Grausamkeit scheuen; denn ohne einen solchen Ruf ist noch nie die Geschlossenheit und Schlagkraft eines Heeres aufrechterhalten worden.

Zu den bewunderungswürdigen Leistungen Hannibals rechnet man es, daß in seinem riesigen Heer, das, aus zahllosen Rassen zusammengewürfelt, im fremden Land kämpfte, nie einen Streit ausbrach, weder unter den Soldaten noch mit dem Befehlshaber, weder in schlechten noch in guten Zeiten. Dies kam von nichts anderem als von seiner unmenschlichen Grausamkeit, die ihm in Verbindung mit seinen zahlreichen, außergewöhnlichen Eigenschaften in den Augen seiner Soldaten stets Bewunderung und Furcht verschaffte. Ohne diese Grausamkeit hätten seine anderen hervorragenden Eigenschaften nicht vermocht, eine solche Wirkung zu erzielen. Oberflächliche Schriftsteller bewundern einerseits diese seine Leistung und verdammen andererseits deren wichtigste Ursache.

Daß tatsächlich alle anderen hervorragenden Eigenschaften Hannibals nicht ausgereicht hätten, kann man an Scipio sehen, diesem nicht nur in seiner eigenen Zeit, sondern auch nach weltgeschichtlichem Urteil einzigartigen Mann. Gegen ihn empörten sich seine Truppen in Spanien. Dies hatte keine andere Ursache als seine allzu große Milde, die seinen Soldaten mehr Freiheit gelassen hatte, als sich mit der militärischen Zucht vertrug. Dieser Vorfall wurde im Senat von Fabius Maximus getadelt, der ihn den Verderber des römischen Heeres nannte. Als die Locrer von einem Legaten Scipios mißhandelt wurden, nahm er weder Rache für diese noch zog er den Legaten wegen dessen Anmaßung zur Rechenschaft, was alles eine Folge seiner nachgiebigen Natur war. Daher bemerkte einer, der ihn entschuldigen wollte, im Senat, es gäbe viele Menschen, die besser verstünden, selber keinen Fehler zu machen, als die Fehler anderer zu bestrafen. Diese Veranlagung hätte mit der Zeit dem Ruf und Ruhm Scipios schwer geschadet, wenn er den Oberbefehl noch länger in dieser Weise geführt hätte. Doch da er unter der Herrschaft des Senats lebte, zog diese schädliche Eigenschaft keine Folgen nach sich; sie gereichte ihm vielmehr zum Ruhme.

Ich kehre also zum Thema "Liebe und Furcht" zurück und stelle abschließend fest: Da es vom Belieben der Menschen abhängt, ob sie Zuneigung empfinden, und vom Willen des Herrschers, ob sie Furcht empfinden, darf ein kluger Herrscher sich nur auf das verlassen, worüber er zu bestimmen hat, und nicht auf das, worüber andere bestimmen. Nur soll er bemüht sein, dem Haß zu entgehen, wie ich bereits erwähnte.

XVIII. Kapitel

Inwieweit Herrscher ihr Wort halten sollen

Jeder sieht ein, wie lobenswert es für einen Herrscher ist, wenn er sein Wort hält und ehrlich, ohne Verschlagenheit seinen Weg geht. Trotzdem sagt uns die Erfahrung unserer Tage, daß gerade jene Herrscher Bedeutendes geleistet haben, die nur wenig von der Treue gehalten und es verstanden haben, mit Verschlagenheit die Köpfe der

Menschen zu verdrehen; und schließlich haben sie über die die Oberhand gewonnen, die ihr Verhalten auf Ehrlichkeit gegründet haben.

Ihr müßt euch nämlich darüber im klaren sein, daß es zweierlei Arten der Auseinandersetzung gibt: die mit Hilfe des Rechts und die mit Gewalt. Die erstere entspricht dem Menschen, die letztere den Tieren. Da die erstere oft nicht zum Ziele führt, ist es nötig, zur zweiten zu greifen. Deshalb muß ein Herrscher gut verstehen, die Natur des Tieres und des Menschen anzunehmen. Dies haben die Schriftsteller des Altertums den Herrschern mit versteckten Worten empfohlen, indem sie berichten, daß Achill und viele andere Herrscher der Vorzeit dem Chiron³ zur Erziehung übergeben worden seien, der sie unter seiner Zucht halten sollte. Daß ein Herrscher ein Wesen halb Tier, halb Mensch zum Lehrer erhält, soll nichts anderes bedeuten, als daß es ein Herrscher verstehen muß, beide Naturen in sich zu vereinigen; denn die eine ohne die andere ist nicht von Bestand.

Wenn sich also ein Herrscher gut darauf verstehen muß, die Natur des Tieres anzunehmen, soll er sich den Fuchs und den Löwen wählen; denn der Löwe ist wehrlos gegen Schlingen, der Fuchs ist wehrlos gegen Wölfe. Man muß also Fuchs sein, um die Schlingen zu wittern, und Löwe, um die Wölfe zu schrecken. Wer nur Löwe sein will, versteht seine Sache schlecht. Ein kluger Machthaber kann und darf daher sein Wort nicht halten, wenn ihm dies zum Schaden gereichen würde und wenn die Gründe weggefallen sind, die ihn zu seinem Versprechen veranlaßt haben. Wären die Menschen alle gut, so wäre dieser Vorschlag nicht gut; da sie aber schlecht sind und das gegebene Wort auch nicht halten würden, hast auch du keinen Anlaß, es ihnen gegenüber zu halten. Auch hat es einem Herrscher noch nie an rechtmäßigen Gründen gefehlt, seinen Wortbruch zu bemänteln. Man könnte hier zahllose Beispiele aus unserer Zeit anführen, wie viele Friedensschlüsse, wie viele Versprechungen infolge der Treulosigkeit der Herrscher nichtig und vergeblich geworden sind. Wer am besten Fuchs zu sein verstanden hat, ist am besten gefahren! Doch muß man sich darauf verstehen, die Fuchsnatur gut zu verbergen und Meister in der Heuchelei und Verstellung zu sein. Die Menschen sind ja so einfältig und gehorchen so leicht den Bedürfnissen des Augenblicks, daß der, der betrügen will, immer einen findet, der sich betrügen läßt.

Eines der Beispiele aus der jüngsten Zeit möchte ich nicht verschweigen: Alexander VI. tat und sann nichts anderes, als die Menschen zu hintergehen, und er fand auch immer Objekte, die sich hintergehen ließen. Es gab noch nie einen Menschen, der seine Beteuerungen wirkungsvoller vorgebracht, seine Versprechungen feierlicher beschworen und weniger gehalten hätte. Trotzdem gelangen ihm seine Betrügereien stets nach Wunsch; so gut kannte er die schwache Seite der Menschen.

Ein Herrscher braucht also alle die vorgenannten guten Eigenschaften nicht in Wirklichkeit zu besitzen; doch muß er sich den Anschein geben, als ob er sie besäße. Ja, ich wage zu behaupten, daß sie schädlich sind, wenn man sie besitzt und stets von ihnen Gebrauch macht, und daß sie nützlich sind, wenn man sich nur den Anschein gibt, sie zu besitzen. So muß ein Herrscher milde, treu, menschlich, aufrichtig und fromm scheinen und er soll es gleichzeitig auch sein; aber er muß auch die Seelenstärke besitzen, im Fall der Not alles ins Gegenteil wenden zu können. Man muß Verständnis dafür haben, daß ein Herrscher, und vor allem ein solcher in einer neu gegründeten Herrschaft, nicht alles

³ Der Centaur Chiron war nach der Sage der Lehrer vieler antiker Helden wie des Jason, des Herkules, des Theseus sowie des Achill.

beachten kann, wodurch die Menschen in einen guten Ruf kommen, sondern oft gezwungen ist, gegen Treue, Barmherzigkeit, Menschlichkeit und Religion zu verstoßen, eben um die Herrschaft zu behaupten. Darum muß er die Seelenstärke haben, sich nach den Winden des Glücks und dem Wechsel der Verhältnisse zu richten und, wie ich oben sagte, vom Guten so lange nicht abzugehen, als es möglich ist, aber im Notfall auch verstehen, Böses zu tun.

Ein Herrscher muß also sehr darauf bedacht sein, daß kein Wort über seine Lippen kommt, das nicht von den oben genannten fünf Eigenschaften zeugt, damit jeder, der ihn sieht oder hört, den Eindruck hat, als sei er die Milde, Treue, Redlichkeit, Menschlichkeit und Gottesfurcht in Person. Besonders notwendig ist es, den Eindruck zu erwecken, daß er gerade die letztere Tugend besäße. Die Menschen urteilen im allgemeinen mehr nach dem, was sie mit den Augen sehen, als nach dem, was sie mit den Händen greifen; denn jedem wird es einmal zuteil, etwas in Augenschein zu nehmen; aber nur wenige haben Gelegenheit, etwas zu berühren. Jeder sieht, was du scheinst, und nur wenige fühlen, was du bist. Und diese wenigen wagen nicht, sich der Meinung der großen Masse entgegenzustellen, die die Majestät des Staates, der sie schützt, auf ihrer Seite hat. Die Handlungen aller Menschen und besonders die eines Herrschers, der keinen Richter über sich hat, beurteilt man nach dem Enderfolg. Ein Herrscher braucht also nur zu siegen und seine Herrschaft zu behaupten, so werden die Mittel dazu stets für ehrenvoll angesehen und von jedem gelobt. Denn der Pöbel hält sich immer an den Schein und den Erfolg; und in der Welt gibt es nur Pöbel. Die wenigen zählen nicht gegen die Masse, wenn diese am Staat einen Rückhalt hat. Ein Fürst unserer Zeit, den man besser nicht nennt, führt nur die Worte "Friede und Treue" im Munde und ist in Wirklichkeit deren größter Feind. Beide hätten ihn des öfteren Ansehen und Herrschaft gekostet, wenn er an ihnen festgehalten hätte.

Thomas Hobbes (1588 – 1679)

Leviathan, 1651

Zitiert nach der deutschen Ausgabe von Peter Cornelius Mayer-Tasch, 2. Aufl. Reinbek 1969 (Rowohlt Verlag)

ERSTER TEIL. DER MENSCH

XI

Das unterschiedliche VERHALTEN der Menschen

[...] Als Haupttriebfeder des Menschen sehe ich den unstillbaren und nagenden Hunger nach Macht und abermals Macht, der erst im Tode endet. Nicht etwa, daß der

Mensch ausschließlich nach immer größerem Wohlbehagen strebte oder mit seiner geringen Macht nicht zufrieden sein könnte, er kann sich nur seine gegenwärtige Macht und die Mittel, die ihm jetzt Glück schenken, nicht sichern, ohne immer noch mehr zu erwerben. Die Mächtigsten streben danach, ihre Macht im Inneren des Landes durch Gesetze zu festigen und außerhalb der Grenzen durch Kriege. Haben sie dies erreicht, entsteht sofort ein neues Verlangen. Die einen erhoffen sich größeres Ansehen durch neue Eroberungen, andere streben nach Muße und sinnlichen Vergnügungen, und wieder andere erhoffen sich Ruhm und Ansehen in einer Kunst oder in einer anderen geistigen Leistung.

Der Wettstreit um Reichtum, Ehre, Herrschaft oder sonst eine Art der Macht führt zu Streit, Feindschaft und Krieg. Um seine Begierden zu stillen, wird ein Rivale den anderen töten, knechten, übervorteilen und zurückdrängen. [...]

XIII

Die NATÜRLICHEN BEDINGUNGEN des Menschseins, menschliches Glück und Unglück

[...] Und hieraus folgt, daß Krieg herrscht, solange die Menschen miteinander leben ohne eine oberste Gewalt, die in der Lage ist, die Ordnung zu bewahren. Und es ist ein Krieg, den jeder einzelne gegen jeden führt. Der Krieg zeigt sich nämlich nicht nur in der Schlacht oder in kriegerischen Auseinandersetzungen. Es kann vielmehr eine ganze Zeitspanne, in der die Absicht, Gewalt anzuwenden, unverhüllt ist, ebenso Krieg sein. Und deshalb ist der Begriff der Zeit mit der Natur des Krieges ebenso untrennbar verbunden wie mit dem Begriff des Wetters. Macht doch nicht allein ein Regenschauer das schlechte Wetter aus, sondern ebensosehr die tagelange Regenneigung. Und gleichermaßen zeigt sich das Wesen des Krieges nicht nur im wirklichen Gefecht, sondern schon in einer Periode der offensichtlichen Kriegsbereitschaft, in der man des Friedens nicht sicher sein kann. Jeden anderen Zustand aber mag man als Frieden bezeichnen.

Was immer die Folgen eines Krieges sein mögen, in dem jeder des anderen Feind ist, die gleichen Folgen werden auftreten, wenn Menschen in keiner anderen Sicherheit leben als der, die ihr eigener Körper und Verstand ihnen verschafft. In einem solchen Zustand gibt es keinen Fleiß, denn seine Früchte werden ungewiß sein, keine Bebauung des Bodens, keine Schifffahrt, keinerlei Einfuhr von überseeischen Gütern, kein behagliches Heim, keine Fahrzeuge zur Beförderung von schweren Lasten, keine geographischen Kenntnisse, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Literatur, keine Gesellschaft. Statt dessen: Ständige Furcht und die drohende Gefahr eines gewaltsamen Todes. Das Leben der Menschen: einsam, arm, kümmerlich, roh und kurz. [...]

Wenn ein jeder gegen jeden Krieg führt, so kann auch nichts als unerlaubt gelten. Für die Begriffe Recht und Unrecht, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit bleibt kein Raum. Wo es keine Herrschaft gibt, gibt es auch kein Gesetz. Wo es kein Gesetz gibt, kann es auch kein Unrecht geben. List und Gewalt sind die einzigen Tugenden. Denn weder Gerechtigkeit noch Ungerechtigkeit sind Naturanlagen des Menschen - nicht geistige und auch nicht körperliche. Wenn sie es wären, so müßten sie auch einem Menschen,

der ganz allein auf der Welt lebte, eignen - ganz so wie sein Gefühl, wie seine Triebe. Es kennt sie aber nur der Mensch in der Gesellschaft, nicht der im Naturzustand. Aus demselben Grund auch gibt es keinen Besitz, kein Eigentum, überhaupt keine Vorstellung von *mein* und *dein*. Vielmehr kann sich jeder alles aneignen und kann es so lange für sich behaupten, wie er in der Lage ist, es zu sichern. So viel über jenen armseligen Zustand, in den der Mensch von Natur aus verwiesen ist. Es ist ihm jedoch möglich, ihm zu entrinnen; diese Möglichkeit liegt teils in seinen Leidenschaften, teils in seiner Vernunft.

Was ihn zum Frieden treibt, ist seine Furcht vor dem Tode, sein Verlangen nach Dingen, die ihm sein Leben angenehmer machen können, und die Hoffnung, sie durch Anstrengung zu erlangen. Seine Vernunft läßt ihn für den Frieden notwendige Grundsätze aufstellen, zu deren Annahme die Menschen veranlaßt werden können. Solche Grundsätze werden gemeinhin als die natürlichen Gesetze bezeichnet. [...]

ZWEITER TEIL. DER STAAT

XVII

Ursache, Entstehung und Definition des STAATES

Die letzte Ursache und der Hauptzweck des Zusammenlebens der Menschen in einem Staat und somit auch der damit verbundenen Selbstverpflichtung (die in offenem Gegensatz zu seiner natürlichen Freiheitsliebe und seinem Machttrieb steht), ist sein Selbsterhaltungstrieb und sein Wunsch nach einem gesicherten Leben. Damit ist gemeint: der Wunsch, jenem elenden Zustand des Krieges aller gegen alle zu entrinnen, der, wie ich oben schon gezeigt habe, unweigerlich eintritt, wenn der Mensch allein seinen Trieben folgt, d.h. wenn keine sichtbare Gewalt da ist, die ihn in Zucht hält, die ihn durch die Furcht vor Strafen bindet und ihn zu der Einhaltung jener Naturgesetze zwingt, von denen im 14. und 15. Kapitel die Rede war.

Denn jene Naturgesetze - Gerechtigkeit, Gleichheit, Bescheidenheit, Barmherzigkeit, kurz alles, was in dem Satz zusammengefaßt werden könnte: Handle deinem Mitmenschen gegenüber so, wie du wünschst, daß auch an dir gehandelt werde - laufen unseren natürlichen Trieben zuwider; denn diese führen uns, ohne den Zwang einer höheren Gewalt, zu Mißgunst, Stolz und Rachsucht. Und Verträge sind ohne das Schwert leere Worte und vermögen in keiner Weise dem Menschen Sicherheit zu geben. Wenn es keine übergeordnete Gewalt gibt oder wenn sie nicht stark genug ist, vor dem Krieg aller gegen alle zu schützen, so muß sich deshalb jeder, ungeachtet aller Naturgesetze, die im übrigen auch immer nur dann beachtet worden sind, wenn man gerade Lust dazu hatte und wenn kein persönlicher Schaden damit verbunden war, zum Schutz vor seinem Nächsten auf seine eigenen Kräfte verlassen und hat auch das volle Recht dazu. [...]

Nun ist es zwar Tatsache, daß es Lebewesen gibt, wie z.B. die Bienen und Ameisen (Aristoteles zählt sie deshalb zu den staatsbildenden Geschöpfen), die in einer friedlichen Gemeinschaft miteinander leben, obwohl sie von keinem anderen Interesse geleitet werden als ihrem eigenen Urteil und ihren Trieben. Dabei haben sie nicht

einmal eine Sprache, um einander mitzuteilen, was ihnen für das Gemeinwohl förderlich scheint. Manch einer mag sich nun vielleicht fragen, warum den Menschen das nicht auch möglich sein sollte. Ich antworte darauf folgendes:

Erstens einmal trachten die Menschen - nicht aber diese Tiere - stets danach, einander an Ansehen und Würde zu übertreffen. Jene Tiere wissen nicht einmal, was das ist. Bei den Menschen gründet sich darauf Neid und Haß und zuletzt Krieg, während es all dies bei den Tieren nicht gibt.

Zweitens ist bei diesen Tieren das private Eigentum gleichzeitig Eigentum aller. Geht also jedes seinen natürlichen Zielen nach, so sorgt es zugleich für das Wohl aller. Der Mensch aber, der nur danach strebt, mit seinen Mitmenschen zu wetteifern, genießt allein das richtig, was ihn von den anderen abhebt.

Zum dritten haben diese Tiere im Gegensatz zum Menschen keinen Verstand. Sie können also weder glauben, daß ihr Gemeinwesen fehlerhaft regiert werde, noch können sie einen wirklichen Fehler erkennen. Unter den Menschen dagegen gibt es viele, die sich klüger dünken und zur Leitung des Staates fähiger als andere. Und so streben sie nach Änderungen und Neuerungen, der eine auf diesem Wege, der andere auf jenem, und stürzen dadurch ihr Land in Wirren und Bürgerkriege.

Zum vierten können die Tiere zwar Laute von sich geben, mit deren Hilfe sie sich gegenseitig ihre Wünsche und Begierden verständlich machen, kennen aber nicht jene Art von Rhetorik, die es einigen Menschen ermöglicht, anderen Gut als Böse hinzustellen und Böse als Gut, den Inhalt dieser Begriffe beliebig zu interpretieren und somit ihre Mitmenschen in ihrem Frieden zu stören und ihnen alle Freude zu nehmen.

Zum fünften haben die Tiere keinen Begriff von *Schaden* und *Unrecht*. Solange sie glücklich leben, gibt es keinen Neid unter ihnen. Dagegen ist der Mensch dann am ehesten zu Streitereien aufgelegt, wenn es ihm gut geht: gerade dann nämlich ist er am stärksten darauf bedacht, seine Weisheit zur Schau zu stellen und die Weisungen seines Herrschers auf die Waagschale zu legen.

Zuletzt aber, und das ist das Wichtigste: Das Zusammenleben dieser Tiere ist von Natur her in ihnen angelegt; das der Menschen jedoch ist nur Vertragswerk und daher ein künstliches Werk. Und so ist es ganz leicht verständlich, daß es noch mehr braucht als nur einen Vertrag, um dem Bündnis Bestand zu verleihen. Und dieses Mehr kann nur eine oberste Macht sein, die die Menschen in Zucht hält und ihre Handlungen auf das Gemeinwohl hinlenkt.

Die einzige Möglichkeit, eine Gewalt zu schaffen, die in der Lage ist, die Menschen ohne Furcht vor feindlichen Einfällen oder den Übergriffen ihrer Mitmenschen ihres Fleißes und des Bodens Früchte genießen und friedlich für ihren Unterhalt sorgen zu lassen, liegt darin, daß alle Macht einem einzigen übertragen wird - oder aber einer Versammlung, in der durch Abstimmung der Wille aller zu einem gemeinsamen Willen vereinigt wird. So wird praktisch ein einziger oder eine Versammlung zum Vertreter aller ernannt, und jeder einzelne gewinnt auf diese Weise das Gefühl, daß er selbst Teil hat an jeder nur erdenklichen Handlung oder Vorschrift desjenigen, der an seiner Stelle steht. Er wird also für alle Handlungen mitverantwortlich, weil er ja diesem Herrscher oder dieser Versammlung seinen Willen und seine Entscheidungsfreiheit freiwillig übertragen hat. Und dies ist mehr als nur ein Übereinkommen oder ein

Friedensversprechen; es ist eine durch Vertrag eines jeden mit jedem gegründete Vereinigung aller zu ein und derselben Person. Jeder einzelne sagt gleichsam:

Ich gebe mein Recht, über mich selbst zu bestimmen, auf und übertrage es diesem anderen Menschen oder dieser Versammlung - unter der alleinigen Bedingung, daß auch du ihm deine Rechte überantwortest und ihn ebenfalls zu seinen Handlungen ermächtigtst.

Wenn sich Menschen so zu einer Person vereinigen, bilden sie einen STAAT, der Lateiner sagt CIVITAS. Dies ist die Geburt des Großen LEVIATHAN, oder vielmehr (um ehrerbietiger zu sprechen) des *sterblichen Gottes*, dem allein wir unter dem *ewigen Gott* Schutz und Frieden verdanken. Durch die (ihm von jedem einzelnen im Staate zuerkannte) Autorität und die ihm übertragene Macht ist er nämlich in der Lage, alle Bürger zum Frieden und zu gegenseitiger Hilfe gegen auswärtige Feinde zu zwingen. Er macht das Wesen des Staates aus, den man definieren kann als *eine Person, deren Handlungen eine große Menge durch Vertrag eines jeden mit einem jeden als die ihren anerkennt, auf daß sie diese einheitliche Gewalt nach ihrem Gutdünken zum Frieden und zur Verteidigung aller gebrauchte*.

Und er, der diese Person trägt, wird SOUVERÄN genannt. Man sagt, er habe *souveräne Gewalt*. Und alle übrigen nennt man UNTERTANEN. [...]

XVIII

Die RECHTE des Herrschers im institutionellen Staat

Von einem *institutionellen Staat* spricht man, wenn *viele Menschen* beschließen und *durch den Vertrag eines jeden mit allen* bestimmen, daß *irgend jemandem* oder einer *Gruppe von Menschen* nach allgemeiner Abstimmung das *Recht* übertragen werde, alle Vertragspartner zu *vertreten* (also ihr *Repräsentant* zu sein). Ein jeder - ganz gleich, ob er *dafür* gestimmt hatte oder *dagegen* - *ermächtigt* jenen Repräsentanten zu allen Handlungen und Befehlen, so daß sie als seine eigenen anzusehen sind, mit dem Ziel, mit seinen Mitmenschen in Frieden zu leben und vor Feinden geschützt zu sein.

In dieser Staatsgründung wurzeln alle Rechte und alle Macht jenes Herrschers oder jener Versammlung, denen auf Beschluß des versammelten Volkes die oberste Gewalt übertragen wurde.

Zum ersten dürfen diejenigen, die das Abkommen treffen, durch kein früheres Abkommen an irgend etwas gebunden sein, was dem jetzigen widerspräche. Sobald einmal die Gründung des Staates vollzogen ist und sie vertraglich beschlossen haben, die Handlungen und Beschlüsse des Herrschers als ihre eigenen anzusehen, können sie deshalb ohne die Erlaubnis des Herrschers auf legale Weise keinen neuen Vertrag untereinander schließen, durch den sie sich dazu verpflichten, irgend jemandem sonst in irgendeiner Angelegenheit Gehorsam zu leisten. Ist der Herrscher ein Monarch, so müssen sie so lange in einer Monarchie leben und können auch nicht in den Zustand einer ungestalteten Masse zurückkehren, wie der Monarch im Besitz seiner Macht ist.

Ebensowenig können sie ihre ursprünglichen Rechte von der Person, die sie jetzt behauptet, auf einen anderen Herrscher oder eine andere Gemeinschaft übertragen. Denn sie sind - ein jeder gegenüber jedem - gebunden, die Handlungen desjenigen, der die Macht innehat, als die ihrigen anzusehen und ihn zu allen zukünftigen Handlungen und möglichen Beschlüssen zu ermächtigen. Wenn also irgend jemand sich widersetzte, würde das Abkommen mit allen gebrochen, und man müßte von einem Unrecht sprechen. Und da sie demjenigen, der als ihre Person anzusehen ist, die höchste Macht übertragen haben, berauben sie ihn, wenn sie von ihm abfallen, seines Eigentums. Und auch das ist Unrecht. [...]

Zum zweiten kann der Vorwurf eines Vertragsbruches niemals den Herrscher treffen. Da ihm das Recht, die Person des Volkes darzustellen, aufgrund des Abkommens eines jeden mit jedem zukam, ohne daß er selbst mit irgendeinem von ihnen ein Abkommen getroffen hätte, kann keiner seiner Untertanen unter Berufung auf Verwirkung der herrscherlichen Rechte von seiner Herrschaft befreit werden. Und daß ein Herrscher nicht vor der Staatsgründung mit seinen Untertanen ein Abkommen trifft, ist ganz offensichtlich. Er müßte entweder die gesamte Menge als Vertragspartner ansehen oder aber jeden einzelnen in unzähligen Extraverträgen. Ersteres ist unmöglich, weil die Menge noch keine Einheit bildet, die Einzelverträge aber würden nichtig mit der Machtübertragung; denn was immer ein einzelner als Vertragsbruch ansehen wollte, ist sowohl von ihm selbst als auch von allen verursacht, denn der Herrscher stellt die Person aller dar und handelt kraft der Rechte eines jeden. Im übrigen gibt es keinen Richter für den Fall, daß irgend jemand behauptete, der Herrscher habe das bei der Staatsgründung getroffene Abkommen verletzt, und andere Untertanen oder einer der Herrscher selbst behaupteten das Gegenteil. Der Streit könnte nur wieder durch das Schwert entschieden werden, und ein jeder erhielte das Recht zurück, mit den eigenen Kräften für seine Sicherheit zu sorgen - entgegen dem Ziel aller Staatsgründung. Die oberste Macht kann folglich nicht durch einen Vertrag zwischen Herrscher und Volk geschaffen werden. Der Gedanke, daß die Macht eines Monarchen einem Vertrag entspreche - also bedingt wäre -, kann nur auf dem mangelnden Verständnis dieser einfachen Tatsache beruhen: Verträge sind nur Worte und Hauch und haben keinerlei Kraft, die Menschen zu verpflichten, zu zügeln, zusammenzuhalten oder zu schützen, es sei denn, sie stützen sich auf das öffentliche Schwert. Eine solche Macht aber ist nicht möglich ohne einen Herrscher oder eine Versammlung, die alle Gewalt innehaben, deren Handlungen in aller Namen geschehen und deren Gewalt die auf sie vereinigte Gewalt aller ist. Wenn man einer Versammlung die oberste Macht überträgt, kann niemand sich einen Vertrag vorstellen, der dann den Staat ausmacht. Niemand wäre so töricht, zu sagen, das Volk von *Rom* z.B. habe mit den Römern einen Vertrag abgeschlossen und habe die souveräne Gewalt nur bedingt erhalten - wenn es die Bedingungen nicht erfülle, könne sie ihm folglich von den Römern völlig zu Recht wieder genommen werden. Daß für die Monarchie nicht ganz dasselbe gilt, liegt daran, daß viele hoffen, selbst an der Herrschaft teilzuhaben, wenn sie von einer Versammlung ausgeübt wird, in einer Monarchie aber keine Möglichkeit dazu sehen.

Zum dritten muß sich ein jeder bei der Wahl des Souveräns dem Urteil der Mehrheit fügen. Er muß alle seine Handlungen anerkennen, oder seine Mitmenschen haben das Recht, ihn zu vernichten. Wer sich nämlich freiwillig unter die Versammelten gemischt hat, hat schon seinen Willen bekundet (und schweigend das Abkommen getroffen), die Beschlüsse der Mehrheit zu billigen. Wenn er plötzlich aufbegehrt und die Beschlüsse

nicht annimmt, bricht er das Abkommen und handelt unrecht. Ob er bei dem Vertrags-schluß anwesend war oder nicht, ob er nach seiner Meinung gefragt wurde oder nicht, er muß sich entweder unterordnen, oder er wird in dem Zustand des Krieges aller gegen alle verharren und kann von jedem getötet werden, ohne daß ihm ein Unrecht geschähe.

Zum vierten kann die Handlung des Herrschers einem Untertan gegenüber kein Unrecht sein, und er kann keines Vergehens beschuldigt werden, denn durch die Staatsgründung ist ein jeder der Urheber aller herrscherlichen Taten und Beschlüsse. Wer aber im Namen eines anderen handelt, kann diesem kein Unrecht zufügen: Wenn durch die Errichtung des Staates ein jeder Urheber aller herrscherlichen Handlungen ist, beklagt man sich folglich über seine eigene Tat, wenn man sich über ein Unrecht seines Herrschers beklagt. Ein jeder kann sich deshalb nur selbst anklagen. Da es aber unmöglich ist, sich selbst ein Unrecht zuzufügen, kann sich niemand eines Unrechts beklagen. Zwar mag ein souveräner Herrscher einmal unbillig handeln, von einem Unrecht im eigentlichen Sinne des Wortes kann jedoch nicht gesprochen werden.

Zum fünften - und damit knüpfe ich an das eben Gesagte an - kann ein Herrscher niemals von seinen Untertanen rechtmäßig zum Tode verurteilt oder mit sonst einer Strafe verfolgt werden. Da doch ein jeder für die Handlungen seines Herrschers verantwortlich ist, würde er einen anderen strafen für Taten, die er selbst begangen hat.

Das Ziel jeder Staatsgründung ist Friede und Schutz. Wer immer dieses Ziel verfolgt, muß auch über die Mittel verfügen können, mit denen er es anstreben kann. Ein jeder Souverän folglich muß sowohl über die Mittel zum Frieden und zur Verteidigung entscheiden können wie auch über die notwendigen Mittel zur Beseitigung eines Widerstandes oder irgendwelcher Unruhen. Er muß für Frieden und Sicherheit Vorsorge treffen, indem er der inneren Zwietracht und der Feindschaft von außen begegnet, und muß versuchen, sie wiederherzustellen, falls sie einmal verlorengelassen sollten.

Zum sechsten liegt es deshalb im Machtbereich eines Herrschers, zu entscheiden, welche Meinungen oder Lehrsätze dem Frieden dienen. Er hat zu entscheiden, bei welcher Gelegenheit und wie weit man das Volk belehren darf, er hat über die Art der Lehren und über die Lehrer zu bestimmen und er muß diejenigen auswählen, die über Schriften und Lehren eine Zensur ausüben sollen. Denn alle menschlichen Handlungen entspringen den Meinungen. Nur wenn man die Meinungen der Menschen zu lenken weiß, kann man auch ihre Handlungen hinlenken zu Frieden und Eintracht. Zwar sollte sich alle Lehre nur auf die Wahrheit gründen - sie aber so zu formen, daß sie dem Frieden dient, kann niemals im Widerspruch zu ihr stehen. [...] Um dem Frieden zu dienen und Zwietracht und Bürgerkrieg zu verhindern, muß der Souverän deshalb Richter sein über Anschauungen und Lehren - oder er muß andere dazu bestimmen.

Zum siebten ist mit der souveränen Macht die Gesetzgebung verbunden: Ein jeder muß wissen, was ihm gehört und was er tun darf, ohne von seinem Nächsten belästigt zu werden. Dann nämlich kann man von *Eigentum* sprechen. Weil vor der Begründung der souveränen Macht ein jeder ein Recht auf alles hatte und der Krieg die notwendige Folge war, ist die Schaffung von Eigentum für den Frieden notwendig. Sie muß in der Macht des Herrschers liegen und ist ein weiteres Werk des Friedens. Solche Gesetze, die das Eigentum (oder das *meum* und *tuum*) regeln, wie auch die Regeln über *Gut* und *Böse* und *Recht* und *Unrecht*, sind die bürgerlichen Gesetze, die den inneren Aufbau eines jeden Staates bestimmen. Ursprünglich meinte man mit der Bezeichnung nur die

bürgerlichen Gesetze im alten *Rom*. Da *Rom* aber den größten Teil der damaligen Welt beherrschte, galten jene Gesetze auch bei uns.

Zum achten liegt die Rechtsprechung in der herrscherlichen Gewalt. Alle rechtlichen Streitfälle - ob sie das Naturgesetz oder das bürgerliche Gesetz betreffen oder ob es sich um Tatfragen handelt - muß der Souverän anhören und entscheiden. Ohne die Rechtsprechung ist kein Bürger vor dem anderen geschützt, die Unterscheidung von *meum* und *tuum* ist eitel, und ein jeder behält das Recht, sich gemäß seinem natürlichen und notwendigen Selbsterhaltungstrieb mit den eigenen Kräften zu verteidigen. Ein jeder lebt folglich im Zustand des Kriegs, und das Ziel alter Staatsgründung ist verleugnet.

Zum neunten entscheidet der Souverän über Krieg und Frieden mit anderen Völkern und Staaten. Er muß ermessen, wann ein Krieg seinem Lande nützlich sein kann, und abwägen, wie groß die Streitmacht sein muß und wieviele Waffen und Mittel gestellt werden müssen. Er muß seinen Untertanen Steuern auferlegen, um so die Ausgaben zu decken. Denn der Schutz eines Volkes liegt in seinem *Heer*, und die Stärke eines Heeres in seiner Einigkeit. Der Oberbefehl gebührt dem Souverän, denn auch ohne eine Staatsgründung hat der die souveräne Gewalt, der das *Heer* befehligt. Wer immer auch demnach Befehlshaber ist, der Souverän führt den Oberbefehl.

Zum zehnten muß der Souverän alle Ratgeber, Staatsdiener und Beamte sowohl für den Krieg wie für den Frieden bestimmen. Da es seine Aufgabe ist, für Frieden und Sicherheit zu sorgen, müssen ihm auch alle Mittel zur Verfügung stehen, die er für die geeignetsten hält, um sein Ziel zu erreichen.

Zum elften hat der Herrscher die Macht, Gesetze zu erlassen über Belohnungen durch Reichtümer und Ehren, wie auch Verbrecher zu verfolgen mit Körper-, Geld- und Ehrenstrafen. Die Belohnungen und Bestrafungen müssen so geschaffen sein, daß sie auf der einen Seite ermutigen, dem Staate zu dienen, andererseits aber jene zurückhalten, die ihm zu schaden versuchen. [...]

Dies sind die Rechte, die das Wesen der souveränen Gewalt ausmachen und an denen man erkennen kann, welcher Mann oder welche Gruppe von Menschen die souveräne Macht innehat. Sie sind unveräußerlich und unteilbar. Das Münzrecht, die Regelung von Erbschaftsangelegenheiten, das Marktrecht und all die anderen Privilegien mag ein Herrscher an andere abtreten - die Macht, seine Untertanen zu schützen, muß ihm bleiben. Gibt er das Heer aus den Händen, so ist seine Rechtsprechung vergeblich, denn er kann die Befolgung der Gesetze nicht mehr erzwingen. Verzichtet er auf das Recht, Steuern zu erheben, so gibt es kein *Heer*. Und wenn er nicht seine Hand hält über die herrschenden Lehren, so wird es zu Aufständen kommen aus der Furcht vor übernatürlichen Wesen. Welches Recht auch immer wir herausnehmen, nur vereint können sie der Erhaltung von Frieden und Gerechtigkeit und damit dem Ziel aller Staatsgründung dienen. Fällt eines von ihnen fort, so muß eintreten, was in der Bibel steht: "*Ein jegliches Reich, so es mit sich selbst uneins wird, das wird zunichte.*" Wenn aber die Rechte nicht geteilt werden, kann sich auch das Volk nicht teilen und zwei verschiedene Lager bilden. Und wenn nicht in *England* in weiten Kreisen die Meinung um sich gegriffen hätte, daß die oberste Gewalt geteilt werden müsse zwischen dem König und dem Ober- und Unterhaus, so hätte es keine Spaltung des Volkes gegeben und folglich auch keinen Bürgerkrieg: zuerst zwischen den Gegnern in politischen Fragen und dann zwischen denen, die um die Religionsfreiheit stritten. [...]

Man mag nun einwenden, das Leben der Untertanen müsse sehr kläglich sein, wenn sie allen Lüsten und Launen von Männern mit so unbeschränkter Macht ausgesetzt seien. Unter der Herrschaft eines Monarchen hat man immer den Fehler in der Monarchie gesehen, unter der Regierung einer Demokratie oder einer anderen souveränen Versammlung in diesen Staatsformen. Dabei muß man doch sehen, daß alle Macht, die ein Volk zu schützen vermag, immer dieselbe ist. Und man muß ebenfalls sehen, daß das Leben der Menschen nie ohne jeglichen Stachel sein kann. Selbst die größte Not eines Volkes - in welchem Staat es auch sei - ist nicht zu vergleichen mit dem qualvollen und schmerzreichen Dornenweg eines Bürgerkrieges oder mit dem unsicheren Zustand der Herrenlosigkeit, in dem es keine Gesetze gibt und keine Gewalt, die schützt vor Raub oder Rachsucht. Und auch nicht die Freude oder ein möglicher Vorteil des Herrschers an dem Schaden und der Schwäche seiner Untertanen lastet als stärkster Druck auf den Menschen - die Kraft seines Volkes schenkt doch dem Herrscher Größe und Ruhm -, vielmehr zwingt ihre eigene Widerspenstigkeit die Machthaber dazu, ihnen schon im Frieden zu nehmen, was sie in einer zwingenden Lage oder Gefahr benötigen werden, um ihren Feinden zu trotzen oder zuvorzukommen. Allen Menschen sind nämlich jene riesigen Vergrößerungsgläser ihrer Leidenschaften und ihrer Eitelkeit eigen, durch die sie die kleinsten Abgaben schon als ungeheure Lasten erblicken, sie leiden aber bittersten Mangel an den Ferngläsern der Moral und des Staatsbewußtseins und vermögen nicht die in der Ferne drohenden Gefahren zu erkennen, die man ohne solche Abgaben nicht meiden kann. [...]

XXVI

DIE BÜRGERLICHEN GESETZE

[...] Zunächst einmal ist es offensichtlich, daß ein Gesetz im allgemeinen kein Rat ist, sondern ein Befehl. Es ist aber nicht der Befehl irgendeines Menschen an irgend jemanden, sondern ein Befehl, der an einen schon vorher zum Gehorsam verpflichteten Menschen gerichtet ist. Als bürgerliches Gesetz fügt es noch den Namen des Befehlenden hinzu: der *persona civitatis*, der Person des Staates.

Nunmehr definiere ich die bürgerlichen Gesetze folgendermaßen: *Die bürgerlichen Gesetze sind die Regeln, die der Staat jedem seiner Untertanen durch mündlichen oder schriftlichen Befehl oder irgendein anderes hinreichend deutliches Zeichen aufstellt, damit unterschieden werden kann, was recht und unrecht ist, oder besser: was gegen diese Regeln verstößt und was nicht.*

Diese Definition ist ohne weiteres einleuchtend. Ein jeder muß sehen, daß es Gesetze gibt, die an alle Untertanen ohne Unterschied gerichtet sind, wie auch solche, die in einer einzelnen Provinz Anwendung finden oder nur für einzelne Menschen oder für einen bestimmten Stand geschaffen wurden. Und es ist offensichtlich, daß die Gesetze jeweils nur für diejenigen Gültigkeit haben, an die der Befehl gerichtet ist. Auch sind die Gesetze die Richtlinien für Recht und Unrecht, denn man kann nur das als Unrecht ansehen, was gegen ein Gesetz verstößt. Da wir allein dem Staat untertan sind, kann auch nur der Staat Gesetze erlassen. Die Gesetze müssen deutlich als solche gekennzeichnet sein, weil andernfalls niemand wüßte, wie er sie befolgen sollte. Was immer also als notwendige Folge aus dieser Definition hergeleitet werden kann, sollte als wahr anerkannt werden. Meine Folgerungen sind nun die folgenden:

1. Gesetzgeber in einem Staat ist allein der Souverän - sei es ein Monarch oder wie in einer Demokratie oder Aristokratie eine Versammlung. Der Gesetzgeber nämlich erläßt die Gesetze. Und einzig der Staat stellt uns jene Regeln auf, die wir Gesetze nennen, und befiehlt uns, sie zu befolgen, und ist folglich der Gesetzgeber. Der Staat aber ist keine Person und hat nur in der Gestalt seines Repräsentanten (des Souveräns) die Fähigkeit zu handeln. Folglich ist der Souverän der alleinige Gesetzgeber. Und nur der Souverän selbst kann ein Gesetz wieder aufheben; denn ein Gesetz kann nur aufgehoben werden durch ein anderes Gesetz, welches die Vollziehung des ersteren verbietet.

2. Der Souverän ist den bürgerlichen Gesetzen nicht unterworfen. Da er die Macht hat, Gesetze zu erlassen und zu widerrufen, kann er sich von ihrem Zwang befreien, wenn er die ihm lästigen Gesetze verwirft und sie in neue verwandelt; und folglich war er ihnen auch nicht verpflichtet. Freiheit besteht nämlich darin, daß man frei sein kann, sobald man es will. Und wer niemandem als sich selbst verpflichtet ist, ist in Wirklichkeit niemandem verpflichtet - es steht in seiner eigenen Macht, eine Bindung einzugehen oder sich ihrer zu entledigen. [...]

8. Weil ein Gesetz ein Befehl ist und ein Befehl eine mündliche, schriftliche oder sonstwie kenntliche Willenskundgebung des Befehlenden, können die Befehle des Staates nur für diejenigen Gesetze sein, die in der Lage sind, sie zu vernehmen. Geistesranke, Kinder und Schwachsinnige sind ebensowenig einem Gesetz unterworfen wie wilde Tiere, denn sie können nicht Gut und Böse erkennen und waren niemals in der Lage, einen Vertrag zu schließen oder auch nur das Wesen des Vertrages zu erkennen. Sie haben folglich auch niemals den Staat zu seinen Handlungen ermächtigt - wie es doch zur Gründung eines Staates notwendig ist. Und gleich allen, die von Natur aus oder durch einen Unfall der Fähigkeit beraubt sind, irgendein Gesetz überhaupt wahrzunehmen, ist auch der schuldlos, dem durch irgendeinen nicht von ihm selbst verschuldeten Zufall die Fähigkeit genommen ist, ein ganz bestimmtes Gesetz wahrzunehmen, und der gegen dieses Gesetz verstößt. Man kann einfach sagen, daß das Gesetz für ihn nicht besteht. Es ist nun notwendig, an dieser Stelle zu untersuchen, welcher Zeichen es bedarf, um von den Gesetzen oder besser: von dem Willen des Souveräns - in Monarchien wie auch in anderen Staatsformen - Kenntnis zu erhalten.

Zum ersten ist ein Gesetz, das für alle Untertanen ohne Ausnahme verbindlich, aber nicht niedergeschrieben oder sonstwie zur Kenntnisnahme veröffentlicht ist, ein natürliches Gesetz. Denn alles, was die Menschen nicht auf Geheiß eines anderen, sondern alle einzeln aus eigener Vernunft als Gesetz anerkennen, muß der Vernunft aller Menschen entsprechen. Und was einem jeden vernünftig scheint, ist ein Naturgesetz. Die natürlichen Gesetze brauchen nicht verkündet oder veröffentlicht zu werden, denn sie sind in dem einen überall gültigen Satz enthalten: *Was du nicht willst, daß man dir tu', das füge keinem andern zu!*

Zum zweiten gibt es natürliche Gesetze, die nur einzelne Menschen oder Menschen eines bestimmten Standes verpflichten. Sie sind weder niedergeschrieben noch sonstwie kenntlich gemacht, man kann sie vielmehr aus den Zeichen ersehen, die jene Menschen von den übrigen Untertanen unterscheiden. Jedwedes Gesetz, welches nicht von dem Gesetzgeber schriftlich verfaßt oder in irgendeiner Weise veröffentlicht wurde, kann nicht anders erkannt werden, als allein durch die Vernunft dessen, der es befolgt. Ein solches Gesetz aber ist kein bürgerliches Gesetz, sondern ein natürliches. Ein Minister z.B., den der Herrscher ohne schriftliche Anweisung mit diesem Amt betraut hat, ist

verpflichtet, sich die Vorschriften der Vernunft als Richtlinie zu nehmen. Wer vom Herrscher zum Richter ernannt wurde, muß bemüht sein, seine Urteile im Einklang mit der Vernunft des Herrschers zu sprechen - und diese kann er immer mit der Billigkeit gleichsetzen. Er ist also an das natürliche Gesetz gebunden. Ein Gesandter endlich muß (in allen Fällen, über die seine schriftlichen Anweisungen nichts bestimmen) nach dem natürlichen Gesetz immer das Wohl des Staates im Auge haben. Für alle öffentlichen und privaten Diener des Staates gilt das gleiche. Die Verhaltensmaßregeln, die die natürliche Vernunft aufstellt, mag man zusammenfassen unter dem Begriff der *Treuepflicht*. Die Treuepflicht ist ein Zweig der natürlichen Gerechtigkeit.

Alle Gesetze, mit Ausnahme der natürlichen Gesetze, müssen ihrem Wesen nach einem jeden, den sie verpflichten, durch Wort oder Schrift oder auf irgendeine andere Art als von der souveränen Gewalt ausgehend kenntlich gemacht werden. Eines anderen Wille nämlich kann nur aus seinen eigenen Worten und Handlungen verstanden werden, manchmal auch aus seinen mutmaßlichen Absichten und Zielen. Von den Absichten und Zielen der Person des Staates kann man immer voraussetzen, daß sie mit der Billigkeit und der Vernunft übereinstimmen. [...]

Wenn der Gesetzgeber bekannt und das Gesetz schriftlich fixiert oder der natürlichen Vernunft einsichtig ist, muß noch ein dritter wesentlicher Umstand hinzukommen, um ein Gesetz für jeden verpflichtend zu machen. Das Wesen eines Gesetzes offenbart sich nämlich nicht in dem Schriftstück, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung und wahren Auslegung (in der Absicht des Gesetzgebers). Die Interpretation der Gesetze muß folglich der souveränen Gewalt unterworfen sein, und es dürfen nur die das Recht haben, Gesetze auszulegen, die der Souverän (dem allein ja seine Untertanen Gehorsam schulden) dazu ernannt. Wäre es nicht so, könnte ein Gesetzesinterpret einem Gesetz einen dem Willen des Souveräns zuwiderlaufenden Sinn verleihen und würde selbst zum Gesetzgeber. [...]

John Locke (1632 – 1704)

Über den wahren Ursprung, die Reichweite und den Zweck der staatlichen Regierung, 1690

Zitiert nach: Zwei Abhandlungen über die Regierung (hrsg. von Walter Euchner), Frankfurt 1977 (Suhrkamp Verlag).

1. Kapitel. Einleitung

[...] § 3. Unter *politischer Gewalt* verstehe ich dann 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 zugunsten des Gemeinwohls.

2. Kapitel. Der Naturzustand

§ 4. Um politische Gewalt richtig zu verstehen und sie von ihrem Ursprung abzuleiten, müssen wir erwägen, in welchem Zustand sich die Menschen von Natur aus befinden. Es ist ein Zustand *vollkommener Freiheit*, innerhalb der Grenzen des Gesetzes der Natur ihre Handlungen zu regeln und über ihren Besitz und ihre Persönlichkeit so zu verfügen, wie es ihnen am besten scheint, ohne dabei jemanden um Erlaubnis zu bitten oder vom Willen eines anderen abhängig zu sein.

Es ist darüber hinaus ein *Zustand der Gleichheit*, in dem alle Macht und Rechtsprechung wechselseitig sind, da niemand mehr besitzt als ein anderer: Nichts ist einleuchtender, als daß Geschöpfe von gleicher Gattung und von gleichem Rang, die ohne Unterschied zum Genuß derselben Vorteile der Natur und zum Gebrauch derselben Fähigkeiten geboren sind, ohne Unterordnung und Unterwerfung einander gleichgestellt leben sollen, es sei denn, ihr Herr und Meister würde durch eine deutliche Willensäußerung den einen über den anderen stellen und ihm durch eine überzeugende, klare Ernennung ein unzweifelhaftes Recht auf Herrschaft und Souveränität verleihen. [...]

§ 6. Aber obgleich dies ein Zustand *der Freiheit* ist, so ist es doch kein *Zustand der Zügellosigkeit*. Der Mensch hat in diesem Zustand eine unkontrollierbare Freiheit, über seine Person und seinen Besitz zu verfügen; er hat dagegen nicht die Freiheit, sich selbst oder irgendein in seinem Besitz befindliches Lebewesen zu vernichten, wenn es nicht ein edlerer Zweck als seine bloße Erhaltung erfordert. Im *Naturzustand* herrscht ein natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet. 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, die Diener eines einzigen souveränen Herrn, auf dessen Befehl und in dessen Auftrag sie in die Welt gesandt wurden. Sie sind sein Eigentum, da sie sein Werk sind, und er hat sie geschaffen, so lange zu bestehen, wie es ihm, nicht aber wie es ihnen untereinander gefällt. Und da sie alle mit den gleichen Fähigkeiten versehen wurden und alle zur Gemeinschaft der Natur gehören, so kann unter uns auch keine *Rangordnung* angenommen werden, die uns dazu ermächtigt, einander zu vernichten, als wären wir einzig zum Nutzen des anderen geschaffen, so wie die untergeordneten Lebewesen zu unserem Nutzen geschaffen sind. Wie ein jeder *verpflichtet ist*, sich selbst zu erhalten und seinen Platz nicht vorsätzlich zu verlassen, so sollte er aus dem gleichen Grunde, und wenn seine eigene Selbsterhaltung nicht dabei auf dem Spiel steht, nach Möglichkeit auch *die übrige Menschheit erhalten*. Er sollte nicht das Leben eines anderen oder, was zur Erhaltung des Lebens dient: Freiheit, Gesundheit, Glieder oder Güter wegnehmen oder verringern, - es sei denn, daß an einem Verbrecher Gerechtigkeit geübt werden soll.

§ 7. Damit nun alle Menschen davon abgehalten werden, die Rechte anderer zu beeinträchtigen und sich einander zu benachteiligen, und damit das Gesetz der Natur,

das den Frieden und die *Erhaltung der ganzen Menschheit* verlangt, beobachtet werde, so ist in jenem Zustand die *Vollstreckung* des natürlichen Gesetzes in jedermanns Hände gelegt. Somit ist ein jeder berechtigt, die Übertreter dieses Gesetzes in einem Maße zu bestrafen, wie es notwendig ist, um eine erneute Verletzung zu verhindern. Denn das *Gesetz der Natur* wäre, wie alle anderen Gesetze, die den Menschen auf dieser Welt betreffen, nichtig, wenn im Naturzustand niemand die *Macht* hätte, dieses *Gesetz zu vollstrecken*, um somit den Unschuldigen zu schützen und den Übertreter in Schranken zu halten. Wenn in diesem Naturzustand jeder einzelne den anderen für ein begangenes Unrecht bestrafen darf, so dürfen es auch alle. Denn in diesem *Zustand vollkommener Gleichheit*, wo es von Natur aus weder eine Überlegenheit noch eine Rechtsprechung des einen über den anderen gibt, müssen notwendigerweise alle dazu berechtigt sein, was irgendeinem in der Verfolgung dieses Gesetzes erlaubt ist.

§ 8. So kann im Naturzustand *ein Mensch die Macht über einen anderen erlangen*. Er hat jedoch keine absolute und willkürliche Gewalt, einen Verbrecher, der in seine Hände gefallen ist, so zu behandeln, wie es seiner hitzigen Leidenschaft und der unbegrenzten Zügellosigkeit seines Willens vielleicht entspricht, sondern er darf nur so weit Vergeltung an ihm üben, wie es ihm ruhige Überlegung und sein Gewissen vorschreiben und wie es in einem ausgewogenen Verhältnis zu der Übertretung steht, d.h. wie es der *Wiedergutmachung* und der *Abschreckung* dienen kann. Denn das sind die einzigen Gründe, aus denen ein Mensch einem anderen rechtmäßig Schaden zufügen darf. Das nennen wir *Strafe*. Mit seiner Übertretung des natürlichen Gesetzes erklärt der Missetäter, nach einer anderen Vorschrift als der der *Vernunft* und allgemeinen Gleichheit zu leben, die Gott den Menschen zu ihrer gegenseitigen Sicherheit als Maßstab für ihre Handlungsweise gesetzt hat. Er wird eine Gefahr für die Menschheit, denn er lockert und zerreißt jenes Band, das sie vor Unrecht und Gewalttätigkeit schützen soll. Da dies einem Vergehen gegen das ganze Menschengeschlecht gleichkommt, gegen seinen Frieden und seine Sicherheit gerichtet ist, die vom Gesetz der Natur festgelegt wurde, darf aus diesem Grunde jeder Mensch kraft seines Rechtes, die Menschheit im allgemeinen zu schützen, Dinge, die ihm schaden, abwehren oder, wenn nötig, vernichten. Er darf somit jedem, der dieses Gesetz übertreten hat, soviel Schaden zufügen, wie es notwendig ist, ihn seine Tat bereuen zu lassen, um dadurch ihn und durch sein Beispiel auch andere davon abzuhalten, ein gleiches Unrecht zu begehen. In diesem Fall und aus diesem Grund ist also jeder berechtigt, den Missetäter zu bestrafen und somit das Gesetz der Natur zu vollstrecken. [...]

§ 10. Abgesehen von dem Verbrechen der Gesetzesverletzung und des Abweichens vom rechten Wege der Vernunft, wodurch der Mensch entartet und erklärt, von den Prinzipien der menschlichen Natur abzuweichen und ein schädliches Geschöpf zu sein, wird gewöhnlich nur dem einen oder anderen ein *Unrecht* zugefügt, und irgend jemand erleidet durch die Übertretung dieses Gesetzes einen Schaden. In diesem Fall erhält derjenige, dem irgendein Schaden entstanden ist, außer dem Recht der Bestrafung, das er mit allen anderen Menschen gemeinsam hat, noch ein zusätzliches Recht, von dem, der ihn geschädigt hat, *Wiedergutmachung* zu verlangen. Und jeder andere, der es für richtig hält, mag sich mit dem Geschädigten verbinden und ihm helfen, von dem Übeltäter soviel wiederzuerlangen, wie es für die Wiedergutmachung des erlittenen Schadens erforderlich ist. [...]

§ 13. Gegen diese seltsame Lehre, nämlich *daß im Naturzustand jeder die vollziehende Gewalt des Gesetzes der Natur innehat*, wird man ohne jeden Zweifel einwenden,

es sei unvernünftig, daß die Menschen Richter in eigener Sache seien, und die Eigenliebe werde sie sich selbst und ihren Freunden gegenüber partiisch machen. Andererseits würden sie sich in der Bestrafung anderer durch ihre Bosheit, Leidenschaft und Rache zu weit hinreißen lassen. Die Folge davon werde nur Verwirrung und Unordnung sein, und Gott habe sicherlich deshalb Regierungen eingesetzt, um die Parteilichkeit und die Gewalttätigkeit der Menschen in Schranken zu halten. Ich gebe gern zu, daß eine *bürgerliche Regierung* das geeignete Heilmittel gegen die Nachteile des Naturzustandes ist, die gewiß ganz erheblich sein müssen, wenn die Menschen Richter in eigener Sache sind. Denn man kann sich doch wohl kaum vorstellen, daß jemand, der so ungerecht war, seinem Bruder einen Schaden zuzufügen, jemals so gerecht sein wird, sich selbst dafür zu verurteilen. Aber ich möchte diejenigen, die einen solchen Einwand machen, doch bitten, sich einmal daran zu erinnern, daß auch *absolute Monarchen* nur Menschen sind. Wenn die Regierung also das Heilmittel für jene Übel sein soll, die sich unmittelbar als Folge ergeben, wenn die Menschen Richter in eigener Sache sind, was den Naturzustand so unerträglich macht, dann möchte ich doch gern wissen, wie jene Regierung beschaffen ist und weshalb sie besser ist als der Naturzustand, in der ein Mensch, der viele andere Menschen beherrscht, die Freiheit hat, in eigener Sache sein Richter zu sein, und mit allen seinen Untertanen tun darf, was er will, ohne daß es irgend jemandem auch nur gestattet wäre, von denjenigen, die tun, was ihnen beliebt, Rechenschaft zu fordern oder sie zu kontrollieren? Wo man gehorchen muß, was er auch immer anordnet, gleichgültig, ob er dabei von Vernunft, Irrtum oder Leidenschaft geleitet wird? Da haben es die Menschen im Naturzustand doch viel besser, wo sie nicht gezwungen sind, sich dem ungerechten Willen eines anderen zu unterwerfen, und wo jeder, der in eigener oder fremder Sache falsch urteilt, der gesamten Menschheit gegenüber dafür verantwortlich ist. [...]

9. Kapitel. Die Ziele der politischen Gesellschaft und der Regierung

§ 123. Wenn der Mensch im Naturzustand so frei ist, wie gesagt worden ist, wenn er der absolute Herr seiner eigenen Person und seiner Besitztümer ist, dem Größten gleich und niemandem untertan, warum soll er auf seine Freiheit verzichten? Warum soll er seine Selbständigkeit aufgeben und sich der Herrschaft und dem Zwang einer anderen Gewalt unterwerfen? Die Antwort darauf liegt auf der Hand: obwohl er nämlich im Naturzustand ein solches Recht hat, so ist doch die Freude an diesem Recht sehr ungewiß, da er fortwährend den Übergriffen anderer ausgesetzt ist. Denn da jeder im gleichen Maße König ist wie er, da alle Menschen gleich sind und der größere Teil von ihnen nicht genau die Billigkeit und Gerechtigkeit beachtet, so ist die Freude an seinem Eigentum, das er in diesem Zustand besitzt, sehr ungewiß und sehr unsicher. Das läßt ihn bereitwillig einen Zustand aufgeben, der bei aller Freiheit voll von Furcht und ständiger Gefahr ist. Und nicht grundlos trachtet er danach und ist dazu bereit, sich mit anderen zu einer Gesellschaft zu verbinden, die bereits vereinigt sind oder doch die Absicht hegen, sich zu vereinigen, zum gegenseitigen *Schutz* ihres Lebens, ihrer Freiheiten und ihres Vermögens, was ich unter der allgemeinen Bezeichnung *Eigentum* zusammenfasse.

§ 124. Das große und *hauptsächliche Ziel*, weshalb Menschen sich zu einem Staatswesen zusammenschließen und sich unter eine Regierung stellen, *ist also die Erhaltung ihres Eigentums*. Dazu fehlt es im Naturzustand an vielen Dingen:

Erstens fehlt es an einem *feststehenden*, geordneten und bekannten *Gesetz*, das durch allgemeine Zustimmung als die Norm für Recht und Unrecht und als der allgemeine Maßstab zur Entscheidung ihrer Streitigkeiten von ihnen allen angenommen und anerkannt ist. Denn obwohl das Gesetz der Natur für alle vernunftbegabten Wesen klar und verständlich ist, werden die Menschen doch durch ihr eigenes Interesse beeinflusst, und da sie außerdem nicht darüber nachdenken und es folglich auch zu wenig kennen, pflegen sie es nicht als ein Recht anzuerkennen, das in seiner Anwendung auf ihre eigenen Fälle für sie verbindlich wäre.

§ 125. *Zweitens* fehlt es im Naturzustand an einem *anerkannten und unparteiischen Richter*, mit der Autorität, alle *Zwistigkeiten* nach dem feststehenden Gesetz zu entscheiden. Denn da im Naturzustand jeder gleichzeitig Richter und auch Vollzieher des Gesetzes der Natur ist, die Menschen aber sich selbst gegenüber *parteiisch* sind, ist es sehr wahrscheinlich, daß in eigener Sache Leidenschaft und Rache sie zu weit fortreißen und ihren Eifer übertreiben, in Sachen anderer Menschen dagegen Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit sie zu indifferent machen werden.

§ 126. *Drittens* fehlt es im Naturzustand oft an einer *Gewalt*, dem gerechten Urteil einen Rückhalt zu geben, es zu unterstützen und ihm die gebührende *Vollstreckung zu sichern*. Menschen, die sich durch irgendeine Ungerechtigkeit gegen das Gesetz vergehen, werden, wenn sie dazu in der Lage sind, selten darauf verzichten, ihr Unrecht mit Gewalt durchzusetzen: ein solcher Widerstand macht die Bestrafung häufig gefährlich und oftmals für die, die sie durchführen sollen, verderblich.

§ 127. So sind trotz aller Vorrechte des Naturzustandes die Menschen doch, solange sie in ihm verbleiben, in einer schlechten Lage und werden deshalb schnell zur Gesellschaft gezwungen. Und das ist auch die Ursache, daß wir selten eine Anzahl von Menschen finden, die längere Zeit in diesem Zustand zusammenleben. Die Unzuverlässigkeiten, denen sie darin ausgesetzt sind durch die unregelmäßige und unbestimmte Ausübung der Macht, die jeder Mensch hat, um die Übertretungen anderer zu bestrafen, veranlassen sie, zu den festen Gesetzen einer Regierung Zuflucht zu nehmen und dort die *Erhaltung ihres Eigentums* zu suchen. Eben das macht alle Menschen so bereitwillig, auf ihre persönliche Macht der Bestrafung zu verzichten, damit sie allein von denjenigen ausgeübt werde, die unter ihnen dazu bestimmt werden, und zwar nach solchen Regeln, wie sie die Gemeinschaft oder diejenigen, die zu diesem Zweck von ihr ermächtigt werden, vereinbaren. Und hierin sehen wir das ursprüngliche *Recht und den Ursprung* von beiden, der *legislativen und exekutiven Gewalt* wie auch der Regierungen und der Gesellschaften selbst.

§ 128. Denn im Naturzustand hat der Mensch, abgesehen von der Freiheit unschuldigen Vergnügens, zweierlei Gewalten.

Die erste ist, alles zu tun, was er innerhalb der Grenzen des *Gesetzes der Natur* für die Erhaltung seiner selbst und der anderen Menschen als richtig ansieht. Durch dieses ihnen allen gemeinsame Gesetz bilden er und *alle übrigen Menschen eine einzige* Gemeinschaft und formen eine Gesellschaft, die sich deutlich von allen anderen Lebewesen abhebt. Und gäbe es nicht die Verderbtheit und Schlechtigkeit entarteter Menschen, so würde man auch kein Verlangen nach einer anderen Gesellschaft haben;

es läge keinerlei Notwendigkeit vor, daß sich die Menschen von dieser großen und natürlichen Gemeinschaft trennen sollten und sich durch positive Vereinbarungen zu kleineren oder Teilgemeinschaften vereinigten.

Die andere Gewalt, die ein Mensch im Naturzustand hat, ist *die Gewalt, Verbrechen zu bestrafen*, die gegen jenes Gesetz begangen wurden. Die beiden Gewalten gibt er auf, wenn er sich einer privaten oder, wenn ich es einmal so nennen darf, besonderen politischen Gesellschaft anschließt und sich einem von der übrigen Menschheit gesonderten Staatswesen einverleibt.

§ 129. Die erste *Gewalt*, nämlich *alles zu tun, was er für die Erhaltung seiner selbst und der übrigen Menschheit als richtig ansieht, gibt er auf*, damit sie durch die Gesetze der Gesellschaft so weit geregelt werde, wie es die Erhaltung seiner selbst und der übrigen Glieder dieser Gesellschaft erfordert. Diese Gesetze der Gesellschaft schränken in vieler Hinsicht die Freiheit ein, die er nach dem natürlichen Gesetz hatte.

§ 130. Die zweite *Gewalt*, nämlich *die Gewalt zu strafen, gibt er vollständig auf* und verpflichtet seine natürliche Kraft (die er vorher aufgrund seiner eigenen Autorität nach seinem Gutdünken nur zur Vollstreckung des natürlichen Gesetzes gebrauchen durfte), um die exekutive Gewalt der Gesellschaft zu unterstützen, so wie es das Gesetz verlangt. Er befindet sich jetzt in einem neuen Zustand, der ihm von der Arbeit, Hilfe und Gesellschaft anderer in dieser Gemeinschaft viele Vorteile und auch den Schutz ihrer gesamten Stärke bringen soll. Deshalb muß er aber auch seinerseits so weit auf seine natürliche Freiheit, allein für sich selbst zu sorgen, verzichten, wie es das Wohl, das Gedeihen und die Sicherheit der Gesellschaft erfordern. Das ist nicht nur notwendig, sondern auch gerecht, weil die anderen Glieder der Gesellschaft das gleiche tun.

§ 131. Mit ihrem Eintritt in die Gesellschaft verzichten nun die Menschen zwar auf die Gleichheit, Freiheit und exekutive Gewalt des Naturzustandes, um sie in die Hände der Gesellschaft zu legen, damit die Legislative so weit darüber verfügen kann, wie es das Wohl der Gesellschaft erfordert. Doch geschieht das nur mit der Absicht jedes einzelnen, um damit sich selbst, seine Freiheit und sein Eigentum besser zu erhalten (denn man kann von keinem vernünftigen Wesen voraussetzen, daß es seine Lebensbedingungen mit der Absicht ändere, um sie zu verschlechtern). *Man kann deshalb auch nie annehmen, daß sich die Gewalt der Gesellschaft oder der von ihr eingesetzten Legislative weiter erstrecken soll als auf das gemeinsame Wohl.* Sie ist vielmehr verpflichtet, das Eigentum eines jeden dadurch zu sichern, indem sie gegen jene drei erwähnten Mängel Vorsorge trifft, die den Naturzustand so unsicher und unbehaglich machten. Wer immer daher die Legislative oder höchste Gewalt eines Staatswesens besitzt, ist verpflichtet, nach festen, *stehenden Gesetzen* zu regieren, die dem Volke verkündet und bekanntgemacht wurden, und nicht nach Beschlüssen des Augenblicks; durch *unparteiische* und aufrechte *Richter*, die Streitigkeiten nach jenen Gesetzen entscheiden müssen. Weiter ist er verpflichtet, die Macht dieser Gemeinschaft im Innern *nur zur Vollziehung dieser Gesetze*, nach außen zur Verhütung und Sühne fremden Unrechts und zum Schutz der Gemeinschaft vor Überfällen und Angriffen zu verwenden. Und all dies darf zu keinem anderen *Ziel* führen als *zum Frieden, zur Sicherheit und zum öffentlichen Wohl* des Volkes. [...]

11. Kapitel. Die Reichweite der legislativen Gewalt

§ 134. Das große Ziel, das Menschen, die in eine Gesellschaft eintreten, vor Augen haben, liegt im friedlichen und sicheren Genuß ihres Eigentums, und das große Werkzeug und Mittel dazu sind die Gesetze, die in dieser Gesellschaft erlassen worden sind. So ist *das erste und grundlegende positive Gesetz* aller Staaten die *Begründung der legislativen Gewalt*, so wie das *erste und grundlegende natürliche Gesetz*, das sogar über der legislativen Gewalt gelten muß, *die Erhaltung der Gesellschaft* und (soweit es mit dem öffentlichen Wohl vereinbar ist) jeder einzelnen Person in ihr ist. Diese *Legislative* ist nicht nur die *höchste Gewalt* des Staates, sondern sie liegt auch geheiligt und unabänderlich in den Händen, in welche die Gemeinschaft sie einmal gelegt hat. Keine Vorschrift irgendeines anderen Menschen, in welcher Form sie auch verfaßt, von welcher Macht sie auch gestützt sein mag, kann die verpflichtende Kraft eines *Gesetzes* haben, wenn sie nicht ihre *Sanktion* von derjenigen *Legislative* erhält, die das Volk gewählt und ernannt hat. Denn ohne sie könnte das Gesetz nicht haben, was absolut notwendig ist, um es zu einem *Gesetz* zu machen, nämlich *die Zustimmung der Gesellschaft*. Niemand kann eine Gewalt haben, der Gesellschaft Gesetze zu geben, es sei denn auf Grund ihrer eigenen Zustimmung und der Autorität, die ihr von ihren Gliedern verliehen wurde. Und deshalb endet aller *Gehorsam*, den zu erweisen jemand durch die heiligsten Bande verpflichtet sein kann, zuletzt in dieser *höchsten Gewalt* und ist jenen Gesetzen unterstellt, die diese Gewalt beschließt. Kein Eid, der einer fremden Gewalt geleistet wurde, und auch keinerlei heimische untergeordnete Gewalt können irgendein Glied der Gesellschaft von seinem *Gehorsam gegen die Legislative* entbinden, wenn sie dem Vertrauensamt gemäß handelt, oder ihn zu einem Gehorsam verpflichten, der den so gegebenen Gesetzen widerspricht oder weiter reicht, als sie es zulassen. Denn es ist lächerlich anzunehmen, jemand könnte verpflichtet sein, letztlich irgendeiner *Gewalt* in der Gesellschaft *zu gehorchen*, die nicht *die höchste* ist.

§ 135. Obwohl die *Legislative* - mag sie nun in den Händen eines einzelnen oder bei mehreren liegen, mag sie dauernd oder nur zeitweilig bestehen - die *höchste Gewalt* in jedem Staate darstellt, so ist sie doch:

erstens nicht eine absolute, *willkürliche Gewalt* über Leben und Schicksal des Volkes, und kann es auch unmöglich sein. Sie ist nichts als die vereinigte Gewalt aller Glieder der Gesellschaft, die jener Person oder Versammlung übertragen wurde, die der Gesetzgeber ist. Sie kann daher auch nicht größer sein als die Gewalt, die jene Menschen im Naturzustand besaßen, bevor sie in die Gesellschaft eintraten, und auf die sie zugunsten der Gemeinschaft verzichteten. Denn niemand vermag einem anderen eine größere Gewalt zu übertragen, als er selbst besitzt, und niemand hat eine absolute, willkürliche Gewalt über sich selbst oder irgendeinen anderen Menschen, sein eigenes Leben zu vernichten oder einem anderen sein Leben oder sein Eigentum zu nehmen. Ein Mensch kann sich nicht, wie schon bewiesen worden ist, der willkürlichen Gewalt eines anderen unterwerfen. Und da er im Naturzustand keine willkürliche Gewalt über das Leben, die Freiheit oder den Besitz eines anderen hat, sondern nur so viel, wie ihm das Gesetz der Natur zur Erhaltung seiner selbst und der übrigen Menschheit gegeben hat, so ist dies auch alles, was er zugunsten des Staates oder damit zugunsten der *legislativen Gewalt* aufgibt oder aufgeben kann, so daß die *Legislative* auch nicht mehr Macht als diese besitzt. In ihren äußersten Grenzen *ist ihre Gewalt auf das öffentliche*

Wohl der Gesellschaft *beschränkt*. Es ist eine Gewalt, die einzig die Erhaltung zum Ziele hat. Sie kann deshalb niemals das Recht haben, die Untertanen zu vernichten, zu unterjochen oder mit Vorbedacht auszusaugen. Die Verpflichtungen des natürlichen Gesetzes hören nicht etwa in der Gesellschaft auf, sondern werden in vielen Fällen nur enger gezogen. Man hat ihnen durch menschliche Gesetze bekannte Strafen hinzugefügt, um ihre Beachtung zu erfüllen. So steht das Gesetz der Natur als Symbol einer ewigen Regel für alle Menschen, für *Gesetzgeber* wie auch für alle anderen. Die *Vorschriften*, die sie für die Handlungen anderer Menschen geben, müssen ebenso wie ihre eigenen Handlungen und die der anderen mit dem Gesetz der Natur, d.h. mit dem Willen Gottes, der in ihnen zum Ausdruck kommt, vereinbar sein, und da *das fundamentale Gesetz der Natur die Erhaltung der Menschheit ist*, kann keine menschliche Zwangsmaßnahme gut oder gültig sein, die diesem Gesetz widerspricht.

§ 136. *Zweitens* kann sich die *Legislative* oder höchste Gewalt keine Macht anmaßen, nach willkürlichen Beschlüssen des Augenblicks zu regieren, sondern *sie ist verpflichtet, nach öffentlich verkündeten, stehenden Gesetzen und durch anerkannte, autorisierte Richter für Gerechtigkeit zu sorgen* und die Rechte der Untertanen zu entscheiden. Denn da das Gesetz der Natur ein ungeschriebenes Gesetz ist und deshalb nur in der Seele der Menschen zu finden ist, können diejenigen, die es aus Leidenschaft oder Interesse verdrehen oder falsch anwenden, nicht leicht von ihrem Irrtum überzeugt werden, wenn es keinen fest eingesetzten Richter gibt. Und so dient es nicht, wie es eigentlich sollte, die Rechte derjenigen Menschen, die unter ihm leben, zu bestimmen und ihr Eigentum zu schützen, besonders nicht dort, wo ein jeder selbst Richter, Ausleger und Vollstrecker ist und das sogar in eigener Sache, und wo jemand, der das Recht auf seiner Seite hat, in der Regel nur auf seine eigene persönliche Kraft angewiesen ist und deshalb nicht genügend Macht hat, sich vor Schädigungen selbst zu schützen oder Übeltäter zu bestrafen. Um diese Nachteile, die das Eigentum des Menschen im Naturzustand zerrütten, nun zu vermeiden, verbinden sich die Menschen zu Gesellschaften, damit sie über die vereinigte Stärke der gesamten Gesellschaft verfügen können, ihr Eigentum zu sichern und zu verteidigen, und damit es *stehende Regeln* gebe, die es begrenzen und mit denen jeder erkennen kann, was ihm gehört. Zu diesem Zweck verzichten die Menschen auf all ihre natürliche Gewalt und legen sie in die Hände der Gesellschaft, in die sie eintreten. Und zu diesem Zweck legt die Gemeinschaft die legislative Gewalt auch in solche Hände, die ihr geeignet erscheinen, im Vertrauen, daß nach *festen Gesetzen* regiert werde. Denn sonst würde ihr Friede, ihre Ruhe und ihr Eigentum auch ferner ebenso unsicher bleiben wie im Naturzustand.

§ 137. Weder absolute und willkürliche Gewalt noch eine Regierung ohne *feste, stehende Gesetze* lassen sich mit den Zielen von Gesellschaft und Regierung vereinbaren, und die Menschen würden nicht auf die Freiheit des Naturzustandes verzichten und sich selbst Fesseln anlegen, wenn es nicht darum ginge, ihr Leben, ihre Freiheiten und ihr Vermögen zu erhalten und auf Grund *fester Regeln* für Recht und Eigentum ihren Frieden und ihre Ruhe zu sichern. [...] Unter welcher Regierungsform ein Staat deshalb auch steht, die herrschende Gewalt sollte nach öffentlich *verkündeten* und *anerkannten Gesetzen* regieren und nicht nach Eingebungen des Augenblicks und unbestimmten Beschlüssen. Denn die Menschen würden in einer weitaus schlimmeren Lage sein als im Naturzustand, wenn sie einen oder wenige Männer mit der vereinigten Macht einer Menge ausgerüstet hätten, so daß diese sie zwingen könnten, nach ihrem Belieben den maßlosen und uneingeschränkten Beschlüssen ihrer plötzlichen Eingebung

oder ihrem schrankenlosen und bis dahin unbekanntem Willen zu gehorchen, ohne daß sie irgendwelche Maßregeln festgesetzt hätten, ihre Handlungen zu leiten und zu rechtfertigen. Denn da alle Gewalt der Regierung einzig zum Wohl der Gesellschaft dienen soll, so sollte sie sich auch nicht nach der *Willkür* und dem Belieben richten, sondern nach *festen und öffentlich bekanntgemachten Gesetzen* ausgeübt werden, damit einerseits das Volk seine Pflichten erkennen und innerhalb der Grenzen des Gesetzes ruhig und sicher leben kann, andererseits die Herrscher in Schranken gehalten werden und nicht durch die Gewalt, die sie in ihren Händen haben, in Versuchung geraten, sie zu solchen Zwecken und durch solche Maßnahmen zu gebrauchen, die das Volk nicht anerkannt hat und nicht bereitwillig zugestehen würde.

§ 138. *Drittens kann die höchste Gewalt* keinem Menschen einen Teil seines *Eigentums* ohne seine eigene Zustimmung *wegnehmen*. Denn da die Erhaltung des Eigentums der Zweck der Regierung und das Ziel ist, weshalb Menschen in die Gesellschaft eintreten, so muß auch notwendigerweise vorausgesetzt und verlangt werden, daß sie *Eigentum haben* sollen. Anderenfalls müßte man annehmen, daß sie bei ihrem Eintritt in die Gesellschaft gerade das verlieren würden, was der Zweck war, weshalb die Menschen in die Gesellschaft eingetreten sind. Und das wäre doch wohl zu absurd, als daß es irgend jemand zugestehen könnte. [...]

§ 141. *Viertens kann die Legislative die Gewalt, Gesetze zu geben, nicht* den Händen anderer *übertragen*. Denn da ihr diese Gewalt vom Volke verliehen worden ist, können diejenigen, die sie besitzen, sie auch nicht an andere weitergeben. Allein das Volk kann die Staatsform festsetzen, und das geschieht durch Einsetzung der Legislative, indem man bestimmt, in wessen Händen sie liegen soll. Und wenn das Volk gesagt hat: wir wollen uns Vorschriften unterwerfen und von *Gesetzen* regiert werden, die von solchen Männern und in solchen Formen gegeben sind, so kann kein anderer erklären, daß andere Männer *Gesetze* für das Volk geben sollen. [...]

§ 142. Dies sind die *Grenzen*, die der *legislativen* Gewalt eines jeden Staates, gleichgültig welche Regierungsform er auch hat, *gesetzt sind*, und zwar durch das Vertrauen, das die Gesellschaft und das Gesetz Gottes und der Natur in sie gelegt haben.

Erstens muß sie nach *öffentlich bekanntgemachten, festen Gesetzen* regieren, die nicht für besondere Fälle geändert werden dürfen, sondern für reich und arm nur einen Rechtsgrundsatz kennen, für den Günstling am Hofe ebenso wie für den Bauern am Pflug.

Zweitens sollen diese *Gesetze auf* keinen anderen Zweck als *das Wohl des Volkes* ausgerichtet sein.

Drittens dürfen sie *keine Steuern* auf das Eigentum des Volkes *erheben ohne die Zustimmung des Volkes* selbst oder seiner Abgeordneten. Und dies betrifft eigentlich nur solche Regierungen, wo sich eine ständige *Legislative* befindet oder wo doch wenigstens das Volk die *Legislative* nicht teilweise Abgeordneten vorbehalten hat, die von Zeit zu Zeit von ihm selbst gewählt werden.

Viertens darf und *kann die Legislative die gesetzgebende Gewalt* nicht auf irgendeinen anderen übertragen oder irgendwie anders anlegen, als es das Volk getan hat. [...]

18. Kapitel. Tyrannei

[...] § 202. *Überall, wo das Gesetz endet, beginnt Tyrannei*, wenn das Gesetz zum Schaden eines anderen überschritten wird. Und jeder, der in seiner Autorität über die ihm gesetzlich eingeräumte Macht hinausgeht und von der Gewalt, über die er verfügt, Gebrauch macht, den Untertanen etwas aufzuzwingen, was das Gesetz nicht erlaubt, hört damit auf, Obrigkeit zu sein. Er handelt ohne Autorität, und man darf ihm Widerstand leisten wie jedem anderen Menschen, der gewaltsam in das Recht eines anderen eingreift. [...]

§ 203. Darf man also *den Befehlen eines Fürsten Widerstand leisten*? Darf man sich ihm widersetzen, sooft sich jemand geschädigt glaubt oder sich auch nur einbildet, daß ihm nicht Recht widerfahren sei? Das würde alle Regierungen auflösen und umstürzen und anstelle von Regierung und Ordnung nichts übriglassen als Anarchie und Verwirrung.

§ 204. Darauf antwortete ich: Nur ungerechter und ungesetzlicher *Gewalt darf Gewalt entgegengesetzt werden*. Wer immer in irgendeinem anderen Fall Widerstand leistet, setzt sich selbst der gerechten Verurteilung sowohl Gottes als auch der Menschen aus. Es wird sich daher keine solche Gefahr und Verwirrung ergeben, wie oftmals behauptet wird. Denn:

§ 205. *Erstens* ist in einigen Ländern die Person des Fürsten durch das Gesetz geheiligt. Was er auch immer befiehlt oder tut, seine Person ist stets frei von aller Verantwortung oder Gewalttat, sie ist keinem Zwang unterworfen, keinem richterlichen Spruch und keiner Verurteilung. [...] Es kann keine weisere Verfassung geben als diese. Denn der Schaden, den er persönlich anrichten könnte, wird wahrscheinlich nicht sehr häufig sein und auch nicht sehr weit reichen. Auch wird er nicht dazu in der Lage sein, allein mit seiner Kraft die Gesetze umzustößen oder die Gesamtheit des Volkes zu unterdrücken, wenn wirklich einmal ein Fürst so schwach und böswillig sein sollte, so etwas tun zu wollen. So wird der Nachteil manchen vereinzelt Unheils, das zuweilen eintreten kann, wenn ein unbesonnener Fürst auf den Thron kommt, reichlich aufgehoben durch den Frieden des Volkes und durch die Sicherheit der Regierung in der Person des höchsten Beamten, für die dadurch keine unmittelbare Gefahr besteht. Denn für die Sicherheit des Volkes ist es besser, wenn einige wenige Privatpersonen hin und wieder Gefahr laufen, leiden zu müssen, als wenn das Haupt der Regierung leichthin und aus geringfügigen Anlässen preisgegeben werden soll.

§ 206. *Zweitens* jedoch kann dieses Privileg, da es allein der Person des Königs zukommt, nicht daran hindern, daß man diejenigen zur Rechenschaft ziehen, sich ihnen widersetzen und Widerstand leisten darf, die unrechtmäßig Gewalt anwenden, auch wenn sie sich auf einen Auftrag des Königs berufen, den das Gesetz nicht billigt. [...] Denn da dem König die Autorität nur nach dem Gesetz verliehen wurde, kann er daher auch niemanden ermächtigen, gegen das Gesetz zu handeln, oder ihn, wenn er es tut, mit seinem Auftrag rechtfertigen. Der *Auftrag oder Befehl jeglicher Obrigkeit ist, wenn sie dazu nicht befugt ist, ebenso unwirksam* und bedeutungslos wie der jedes Privatmannes. [...]

§ 207. Wenn man *drittens* eine Regierung annimmt, in der die Person des höchsten Beamten nicht so geheiligt ist, so *wird* ihn diese *Lehre* von der Rechtmäßigkeit des

Widerstandes gegen jede ungesetzliche Ausübung seiner Gewalt doch *nicht* bei jeder unbedeutenden Gelegenheit in Gefahr bringen oder *die Regierung in Verwirrung stürzen*. Denn wo dem geschädigten Teil geholfen und sein Schaden durch die Anrufung des Gesetzes wiedergutmacht werden kann, da kann es keinen Vorwand geben, Gewalt anzuwenden, die nur da ausgeübt werden darf, wo einem Menschen die Berufungsmöglichkeit auf das Gesetz verwehrt ist. Nichts kann nämlich als feindliche Gewalt angesehen werden, was durch eine solche Berufungsmöglichkeit ausgeschlossen wird. Und allein eine solche *Gewalt versetzt* denjenigen, der sie anwendet, *in den Kriegszustand* und macht den Widerstand gegen ihn rechtmäßig. [...]

Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778)

Der Gesellschaftsvertrag, 1762

Zitiert nach der Ausgabe von Heinrich Weinstock, Stuttgart 1974 (Reclam Verlag).

ERSTES BUCH

1. Kapitel. Inhalt des ersten Buches

Der Mensch wird frei geboren, und überall ist er in Ketten. Mancher hält sich für den Herrn seiner Mitmenschen und ist trotzdem mehr Sklave als sie. Wie hat sich diese Umwandlung zugetragen? Ich weiß es nicht. Was kann ihr Rechtmäßigkeit verleihen? Diese Frage glaube ich beantworten zu können.

Würde ich nur auf die Gewalt und die Wirkungen, die sie hervorbringt, Rücksicht nehmen, so würde ich sagen: solange ein Volk gezwungen wird zu gehorchen, so tut es wohl, wenn es gehorcht; sobald es sein Joch abzuschütteln imstande ist, so tut es noch besser, wenn es dasselbe von sich wirft, denn sobald es seine Freiheit durch dasselbe Recht wiedererlangt, das sie ihm geraubt hat, so ist es entweder befugt, sie wieder zurückzunehmen, oder man hat sie ihm unbefugterweise entrissen. Allein die gesellschaftliche Ordnung ist ein geheiligtes Recht, das die Grundlage aller übrigen bildet. Dieses Recht entspringt jedoch keineswegs aus der Natur; es beruht folglich auf Verträgen. Deshalb kommt es darauf an, die Beschaffenheit dieser Verträge kennenzulernen. Ehe ich dazu komme, ist es meine Pflicht, die eben aufgestellten Behauptungen zu begründen.

2. Kapitel. Erste gesellschaftliche Vereinigungen

Die älteste und einzig natürliche Form aller Gesellschaften ist die Familie; obgleich die Kinder nur so lange mit dem Vater verbunden bleiben, wie sie seiner zu ihrer Erhaltung bedürfen. Sobald dieses Bedürfnis aufhört, löst sich das natürliche Band. Von

dem Gehorsam befreit, den die Kinder dem Vater schuldig sind, und der Sorgfalt überhoben, zu der der Vater den Kindern gegenüber verpflichtet ist, kehren alle in gleicher Weise zur Unabhängigkeit zurück. Bleiben sie weiter in Verbindung, so ist das kein natürlicher Zustand mehr, sondern ein freiwilliges Übereinkommen; die Familie an sich hat nur durch Übereinkunft Bestand.

Diese gemeinsame Freiheit ist eine Folge der Natur des Menschen. Sein erstes Gesetz muß es sein, über seine eigene Erhaltung zu wachen; seine Hauptsorgen sind die, die er sich selbst schuldig ist, und sobald er zu dem Alter der Vernunft gekommen, ist er allein Richter über die zu seiner Erhaltung geeigneten Mittel und wird dadurch sein eigener Herr.

Demnach ist die Familie, wenn man will, das erste Muster der politischen Gesellschaften. Der Herrscher ist das Abbild des Vaters, das Volk ist das Abbild der Kinder, und da alle gleich und frei geboren sind, veräußern sie ihre Freiheit nur um ihres Nutzens willen. Der ganze Unterschied besteht darin, daß in der Familie die Vaterliebe die Sorgenlast vergilt, die ihm die Kinder auferlegen, während im Staat die Lust zu befehlen die Liebe ersetzt, die der Herrscher für sein Volk nicht empfindet. [...]

3. Kapitel. Vom Recht des Stärkeren

Der Stärkste ist nie stark genug, um immerdar Herr zu bleiben, wenn er seine Stärke nicht in Recht und den Gehorsam nicht in Pflicht verwandelt. Daher entspringt das Recht des Stärksten, ein Recht, das scheinbar ironisch aufgefaßt und in der Tat doch als Prinzip anerkannt wird. Aber wird man uns dieses Wort denn nie erklären? Die Stärke ist ein physisches Vermögen; ich begreife nicht, welche sittliche Verpflichtung aus ihren Wirkungen hervorgehen kann. Der Stärke nachgeben ist eine Handlung der Notwendigkeit, nicht des Willens, höchstens eine Handlung der Klugheit. [...]

Gestehen wir also, daß Stärke kein Recht gewährt und daß man nur verpflichtet ist, der rechtmäßigen Gewalt Gehorsam zu leisten. So taucht meine erste Frage immer wieder von neuem auf.

4. Kapitel. Sklaverei

Da kein Mensch eine natürliche Gewalt über seinesgleichen hat, und da die Stärke kein Recht gewährt, so bleiben also die Verträge als die einzige Grundlage jeder rechtmäßigen Gewalt unter den Menschen übrig?

Wenn ein einzelner, sagt Grotius, seine Freiheit veräußert und sich zum Sklaven eines Herrn machen kann, weshalb sollte dann nicht auch ein ganzes Volk die seinige veräußern und sich einem König unterwerfen können? In diesem Satze kommen einige zweideutige Worte vor, die erst einer genauen Erklärung bedürfen. Halten wir uns aber zunächst an den Ausdruck "veräußern". Veräußern heißt verschenken oder verkaufen. Ein Mensch, der sich zum Sklaven eines andern macht, verschenkt sich nun aber nicht, sondern verkauft sich wenigstens für seinen Unterhalt; wofür verkauft sich aber ein Volk? Weit davon entfernt, daß ein König jemals seinen Untertanen ihren Lebensunterhalt gewähren würde, bezieht er den seinigen vielmehr nur von ihnen, und

nach Rabelais' Versicherung lebt ein König nicht von wenigem. Verschenken denn die Untertanen ihre Person nur unter der Bedingung, daß man ihnen auch noch ihr Vermögen nimmt? Ich begreife nicht, was ihnen dann noch zu bewahren übrigbleibt.

Man wird sagen, daß der Gewaltherrscher seinen Untertanen die bürgerliche Ruhe sichere; es mag sein, aber was gewinnen sie dabei, wenn die Kriege, in die sein Ehrgeiz sie verwickelt, wenn seine unersättliche Habgier, wenn die Bedrückungen seiner Minister sie mehr belasten, als ihre Zwistigkeiten es vermöchten? Was gewinnen sie dabei, wenn diese Ruhe selbst ein Glied in der langen Kette ihres Elends ist? Im Kerker lebt man auch ruhig; genügt das, um sich darin wohl zu fühlen? Die in der Höhle des Zyklopen eingesperrten Griechen lebten, bis die Reihe verschlungen zu werden an sie kam, ebenfalls in tiefster Ruhe.

Die Behauptung, ein Mensch verschenke sich unentgeltlich, ist eine unbegreifliche Albernheit; eine solche Handlung ist schon um deswillen ungesetzlich und nichtig, weil derjenige, der sich zu ihr hergibt, nicht bei gesunder Vernunft ist. Wer dies einem ganzen Volk nachsagt, muß es für ein Volk von Verrückten halten: Verrücktheit verleiht kein Recht.

Sogar wenn ein jeder sich selbst veräußern könnte, kann er doch nicht seine Kinder veräußern; sie werden als Menschen und als Freie geboren; ihre Freiheit gehört ihnen, und sie allein besitzen das Recht, über dieselbe zu verfügen. Vor ihrem Eintritt in das Alter der Vernunft kann der Vater in ihrem Namen zum Zweck ihrer Erhaltung und ihres Wohlbefindens Bestimmungen treffen, sie aber nicht unwiderruflich und bedingungslos verschenken, denn eine solche Versenkung läuft den Zwecken der Natur zuwider und überschreitet die väterlichen Rechte. Damit eine willkürliche Regierung rechtmäßig wäre, müßte deshalb das Volk nach jedem Menschenalter immer wieder das Recht besitzen, sie anzunehmen oder verwerfen zu können; aber dann würde diese Regierung nicht mehr willkürlich sein. [...]

Von welchem Gesichtspunkt man deshalb auch die Dinge betrachten möge, so ist das Recht der Sklaverei immer nichtig, nicht allein weil es ungesetzmäßig, sondern auch weil es sinnlos und bedeutungslos ist. Die Worte "Sklave" und "Recht" stehen im Widerspruch; sie heben sich gegenseitig auf. Ob sich dieser Redensweise ein Mensch zu einem anderen oder zu einem ganzen Volke bedient, so wird es stets gleich unsinnig sein zu sagen: "Ich schließe mit dir eine Übereinkunft, die dir allen Nachteil und mir allen Vorteil bringt, eine Übereinkunft, die ich halten werde, solange es mir gefällt, und die du halten muß, solange es mir gefällt."

5. Kapitel. Die Abstammung aller Verträge aus einem Urvertrag

Wenn ich auch alles, was ich bisher widerlegt, zugestände, so würden doch die Verteidiger des Despotismus dadurch noch nicht weitergekommen sein. Es wird stets ein großer Unterschied zwischen der Unterjochung einer Menge und der Regierung einer Gesellschaft stattfinden. In wie großer Anzahl auch zerstreute Menschen nach und nach von einem einzelnen unterjocht werden, so sehe ich dabei doch nur einen Herrn und Sklaven; ich erblicke darin kein Volk und sein Oberhaupt; es ist, wenn man will, eine Zusammenhäufung, aber keine Gesellschaft; es gibt da weder ein Gemeinwohl noch einen Staatskörper. Dieser Mensch ist, wenn er auch die halbe Welt unterjocht hätte,

immer nur ein Privatmann, und sein Interesse, sobald es von dem der übrigen losgelöst ist, immer nur ein Privatinteresse. Nach seinem Tod bleibt sein Reich zerstückt und ohne Verbindung zurück, wie eine Eiche, wenn sie vom Feuer verzehrt ist, sich auflöst und in einen Aschenhaufen zerfällt.

Ein Volk, sagt Grotius, kann sich an einen König verschenken. Nach ihm ist also ein Volk schon ein Volk, bevor es sich an einen König verschenkt. Diese Verschenkung selbst ist ein bürgerlicher Akt, der eine öffentliche Beratung voraussetzt. Deshalb würde es vor der Untersuchung des Aktes, durch den ein Volk einen König wählt, angemessen sein, den Akt zu prüfen, durch den ein Volk eben ein Volk ist, denn da dieser Akt dem andern notwendigerweise vorausgehen muß, so ist er auch die eigentliche Grundlage der Gesellschaft.

In der Tat, gäbe es keine vorausgehende Übereinkunft, was würde dann, sobald die Wahl nicht einstimmig ausfiele? Sollte etwa für die Minorität die Verpflichtung erwachsen, sich der Wahl der Majorität zu unterwerfen? Und woher besäßen hundert, die sich einen Herrn wünschen, das Recht, für zehn, die sich keinen wünschen, mitzustimmen? Das Gesetz der Stimmenmehrheit ist selbst eine Sache des Übereinkommens und setzt wenigstens eine einmalige Einstimmigkeit voraus.

6. Kapitel. Der Gesellschaftsvertrag

Ich nehme an, daß sich die Menschen bis zu der Stufe emporgeschwungen haben, wo die Hindernisse, die ihrer Erhaltung in dem Naturzustand schädlich sind, durch ihren Widerstand die Oberhand über die Kräfte gewinnen, die jeder einzelne aufbieten muß, um sich in diesem Zustand zu behaupten. Dann kann dieser ursprüngliche Zustand nicht länger fortbestehen, und das menschliche Geschlecht müßte zugrunde gehen, wenn es die Art seines Daseins nicht änderte.

Da nun die Menschen unfähig sind, neue Kräfte hervorzubringen, sondern lediglich die einmal vorhandenen zu vereinigen und zu lenken vermögen, so haben sie zu ihrer Erhaltung kein anderes Mittel, als durch Vereinigung eine Summe von Kräften zu bilden, die den Widerstand überwinden kann, und alle diese Kräfte durch eine einzige Triebkraft in Bewegung zu setzen und sie in Einklang wirken zu lassen.

Eine solche Summe von Kräften kann nur durch das Zusammenwirken mehrerer entstehen. Da jedoch die Stärke und die Freiheit jedes Menschen die Hauptwerkzeuge seiner Erhaltung sind, wie kann er sie hergeben, ohne sich Schaden zu tun und die Sorgfalt zu versäumen, die er sich schuldig ist? Diese Schwierigkeit läßt sich, wenn man sie auf den Gegenstand meiner Betrachtung anwendet, in die Worte zusammenfassen:

"Wie findet man eine Gesellschaftsform, die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt und kraft deren jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher?" Dies ist die Hauptfrage, deren Lösung der Gesellschaftsvertrag gibt.

Die Klauseln dieses Vertrages sind durch die Natur der Verhandlung so bestimmt, daß die geringste Abänderung sie nichtig und wirkungslos machen müßte. Die Folge

davon ist, daß sie, wenn sie auch vielleicht nie ausdrücklich ausgesprochen wären, doch überall gleich, überall stillschweigend angenommen und anerkannt sind, bis nach Verletzung des Gesellschaftsvertrages jeder in seine ursprünglichen Rechte zurücktritt und seine natürliche Freiheit zurückerhält, während er zugleich die auf Übereinkommen beruhende Freiheit, für die er auf jene verzichtete, verliert.

Alle diese Klauseln lassen sich, wenn man sie richtig auffaßt, auf eine einzige zurückführen, nämlich auf das gänzliche Aufgehen jedes Gesellschaftsgliedes mit allen seinen Rechten in der Gesamtheit, denn indem sich jeder ganz hingibt, so ist das Verhältnis zunächst für alle gleich, und weil das Verhältnis für alle gleich ist, so hat niemand ein Interesse daran, es den anderen drückend zu machen. [...]

Scheidet man also vom Gesellschaftsvertrag alles aus, was nicht zu seinem Wesen gehört, so wird man sich überzeugen, daß er sich in folgende Worte zusammenfassen läßt: "Jeder von uns stellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Leitung des allgemeinen Willens, und wir nehmen jedes Mitglied als untrennbaren Teil des Ganzen auf."

An die Stelle der einzelnen Person jedes Vertragsschließenden setzt solcher Gesellschaftsvertrag sofort einen geistigen Gesamtkörper, dessen Mitglieder aus sämtlichen Stimmabgebenden bestehen, und der durch ebendiesen Akt seine Einheit, sein gemeinsames Ich, sein Leben und seinen Willen erhält. Diese öffentliche Person, die sich auf solche Weise aus der Vereinigung aller übrigen bildet, wurde ehemals Stadt genannt und heißt jetzt Republik oder Staatskörper. Im passiven Zustand wird er von seinen Mitgliedern Staat, im aktiven Zustand Oberhaupt, im Vergleich mit anderen seiner Art Macht genannt. Die Gesellschaftsgenossen führen als Gesamtheit den Namen Volk und nennen sich einzeln als Teilhaber der höchsten Gewalt Staatsbürger und im Hinblick auf den Gehorsam, den sie den Staatsgesetzen schuldig sind, Untertanen. Aber diese Ausdrücke gehen oft ineinander über und werden miteinander verwechselt; es genügt, sie unterscheiden zu können, wenn sie in ihrer eigentlichen Bedeutung gebraucht werden.

7. Kapitel. Vom Staatsoberhaupt

Aus jener Formel erkennt man, daß der Gesellschaftsvertrag eine gegenseitige Verpflichtung zwischen dem Gemeinwesen und den einzelnen in sich schließt und daß sich jeder einzelne, da er gleichsam mit sich selbst einen Vertrag abschließt, doppelt verpflichtet sieht, und zwar als Glied des Staatsoberhauptes gegen die einzelnen und als Glied des Staates gegen das Staatsoberhaupt. Hier darf man jedoch den Grundsatz des bürgerlichen Rechts, daß niemand an gegen sich selbst eingegangene Verpflichtungen gebunden sei, nicht in Anwendung bringen, denn es ist ein großer Unterschied zwischen einer Verpflichtung gegen sich selbst und einer Verpflichtung gegen ein Ganzes, von dem man einen Teil bildet. [...]

Sobald die Menge auf solche Weise zu einem Körper vereinigt ist, kann man keines seiner Glieder verletzen, ohne den Körper anzugreifen, und noch weniger den Körper verletzen, ohne daß die Glieder darunter leiden. So verbinden Pflicht und Interesse beide vertragschließenden Teile in gleicher Weise, sich gegenseitig Beistand zu leisten,

und in dieser doppelten Beziehung müssen die nämlichen Menschen darauf bedacht sein, alle daraus hervorgehenden Vorteile zu vereinigen.

Das Staatsoberhaupt nun, das nur aus den einzelnen, aus denen es besteht, gebildet wird, hat und kann kein dem ihrigen zuwiderlaufendes Interesse haben; folglich bedarf die oberherrliche Macht den Untertanen gegenüber keiner Bürgschaft, da ja der Körper unmöglich den Willen haben könnte, allen seinen Gliedern zu schaden; und wir werden später sehen, daß er einem einzelnen nicht schaden kann. Schon durch sein bloßes Dasein ist das Staatsoberhaupt stets, was es sein soll.

Anders jedoch ist die Stellung der Untertanen dem Staatsoberhaupt gegenüber, das trotz des gemeinschaftlichen Interesses keine Bürgschaft für ihre Verpflichtungen besitzen würde, wenn es nicht Mittel fände, sich ihrer Treue zu versichern.

In der Tat kann jeder einzelne als Mensch einen besonderen Willen haben, der dem allgemeinen Willen, den er als Staatsbürger hat, zuwiderläuft oder mit dem er doch nicht überall in Einklang steht. Sein besonderes Interesse kann ganz andere Anforderungen an ihn stellen als das gemeinsame Interesse; sein selbständiges und von Natur unabhängiges Dasein kann ihm das, was er dem Gemeinwesen schuldig ist, als eine freiwillige Beisteuer erscheinen lassen, deren Verlust den anderen einen geringeren Schaden bereiten würde, als ihm die Last der Abtragung verursacht. Das Individuum würde die moralische Person, die den Staat ausmacht, nur als eine Idee auffassen können, weil sie eben kein Mensch ist, und die Rechte des Staatsbürgers genießen, ohne die Pflichten des Untertans erfüllen zu wollen, eine Ungerechtigkeit, deren Umsichgreifen den Untergang des Staatskörpers herbeiführen würde.

Damit demnach der Gesellschaftsvertrag keine leere Form sei, enthält er stillschweigend folgende Verpflichtung, die allein den übrigen Kraft gewähren kann; sie besteht darin, daß jeder, der dem allgemeinen Willen den Gehorsam verweigert, von dem ganzen Körper dazu gezwungen werden soll; das hat keine andere Bedeutung als daß man ihn zwingen werde, frei zu sein. Denn die persönliche Freiheit ist die Bedingung, die jedem Bürger dadurch, daß sie ihn dem Vaterland einverleibt, Schutz gegen jede persönliche Abhängigkeit verleiht, eine Bedingung, die die Stärke und Beweglichkeit der Staatsmaschine ausmacht und den bürgerlichen Verpflichtungen, die ohne sie sinnlos, tyrannisch und den ausgedehntesten Mißbräuchen ausgesetzt wären, Rechtmäßigkeit gibt.

ZWEITES BUCH

[...]

3. Kapitel. Ob der allgemeine Wille irren kann

[...] Oft ist ein großer Unterschied zwischen dem Willen aller und dem allgemeinen Willen; letzterer geht nur auf das allgemeine Beste aus, ersterer auf das Privatinteresse und ist nur eine Summe einzelner Willensmeinungen. Zieht man nun von diesen Willensmeinungen das Mehr und Minder, das sich gegenseitig aufhebt, ab, so bleibt als Differenzsumme der allgemeine Wille übrig.

Hätten bei der Beschlußfassung eines hinlänglich unterrichteten Volkes die Staatsbürger keine feste Verbindung untereinander, so würde aus der großen Anzahl

kleiner Differenzen stets der allgemeine Wille hervorgehen, und der Beschluß wäre immer gut. Wenn sich indessen Parteien, wenn sich kleine Genossenschaften zum Nachteil der großen bilden, so wird der Wille jeder dieser Gesellschaften in Beziehung auf ihre Mitglieder ein allgemeiner und dem Staat gegenüber ein einzelner; man kann dann sagen, daß nicht mehr so viele Stimmberechtigte wie Menschen vorhanden sind, sondern nur so viele, wie es Vereinigungen gibt. Die Differenzen werden weniger zahlreich und führen zu einem weniger allgemeinen Ergebnis. Wenn endlich eine dieser Vereinigungen so groß ist, daß sie über alle anderen das Übergewicht davonträgt, so ist das Ergebnis nicht mehr eine Summe kleiner Differenzen, sondern eine einzige Differenz; dann gibt es keinen allgemeinen Willen mehr, und die Ansicht, die den Sieg davonträgt, ist trotzdem nur eine Privatansicht.

Um eine klare Darlegung des allgemeinen Willens zu erhalten, ist es deshalb von Wichtigkeit, daß es im Staat möglichst keine besonderen Gesellschaften geben und jeder Staatsbürger nur für seine eigene Überzeugung eintreten soll. Deshalb war die auf diesem Grundsatz beruhende Einrichtung des großen Lykurg so einzig in ihrer Art und so erhaben. Gibt es nun solche besonderen Gesellschaften, so muß man ihre Anzahl vermehren und ihrer Ungleichheit vorbeugen, wie Solon, Numa und Servius Tullius taten. Diese Vorsichtsmaßregeln können es einzig und allein bewirken, daß der allgemeine Wille immer klar ersichtlich ist, und das Volk sich nicht irrt. [...]

6. Kapitel. Vom Gesetz

Durch den Gesellschaftsvertrag haben wir dem politischen Körper zum Dasein und Leben 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.

[...] Im Zustand der Natur, wo alles gemeinsam ist, habe ich niemandem etwas versprochen und bin deshalb auch niemandem etwas schuldig; ich gestatte dem anderen nur den Besitz dessen, was mir unnütz ist. In dem staatsbürgerlichen Zustand, wo alle Rechte durch das Gesetz bestimmt sind, ist das nicht der Fall.

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.

Ich habe bereits gesagt, daß es über einen besonderen Gegenstand keinen allgemeinen Willen gebe. [...]

Sobald jedoch das ganze Volk über das ganze Volk beschließt, nimmt es nur auf sich selbst Rücksicht. [...] Dann ist die Sache, über die man beschließt, ebenso allgemein wie der Wille, der beschließt; und diesen Akt eben nenne ich ein Gesetz.

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. Das Gesetz kann mehrere

Staatsbürgerklassen schaffen und sogar die Eigenschaften angeben, die diesen Klassen Recht geben werden, kann aber nicht die Aufnahme dieses oder jenes in eine derselben verfügen. Es kann eine königliche Regierung und eine erbliche Thronfolge einführen, aber es kann weder einen König erwählen noch eine königliche Familie ernennen. Mit einem Worte: jedes mit einem Einzelwesen vorzunehmende Geschäft ist der gesetzgebenden Gewalt entzogen.

[...]: da das Gesetz die Gesamtheit des Willens mit der des Gegenstandes verbindet, so ist der eigenmächtige Befehl irgendeines Menschen, wer er auch immer sein möge, niemals ein Gesetz; sogar was das Staatsoberhaupt über einen einzelnen Gegenstand verordnet, ist durchaus nicht ein Gesetz, sondern eine Verordnung, nicht ein Hoheits-, sondern Verwaltungsakt.

Republik nenne ich deshalb jeden von Gesetzen regierten Staat, möge die Form der Verwaltung auch sein, welche sie wolle, denn nur in diesem Fall gebietet das Staatsinteresse und gilt jede Angelegenheit als Staatsangelegenheit. Jede rechtmäßige Regierung ist republikanisch. Was eine Regierung ist, werde ich späterhin erklären.

Die Gesetze sind eigentlich nur die Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft. Das Volk, das Gesetzen unterworfen ist, muß auch ihr Urheber sein; nur denen, die sich verbinden, liegt es ob, die Bedingungen der Vereinigung zu regeln. [...]

DRITTES BUCH

[...]

12. Kapitel. Wie sich die oberherrliche Macht aufrechterhält

Da das Staatsoberhaupt keine andere Macht hat als die gesetzgebende Gewalt, so wirkt es nur durch Gesetze, und da die Gesetze nichts anderes als authentische Kundgebungen des allgemeinen Willens sind, so kann das Staatsoberhaupt nur wirken, wenn das Volk versammelt ist. [...]

13. Kapitel. Fortsetzung

Es genügt nicht, daß das versammelte Volk die Staatsverfassung einmal durch die Bestätigung eines Gesetzbuches festgesetzt, auch nicht, daß es eine bleibende Regierung eingeführt oder ein für allemal für die Wahl der Behörden Vorkehrungen getroffen hat, sondern es muß außer den außerordentlichen Versammlungen, die unvorhergesehene Fälle nötig machen können, regelmäßige und periodische geben, die unter keinen Umständen abgeschafft oder vertagt werden dürfen, so daß das Volk gesetzlich auf einen bestimmten Tag zusammengerufen ist, ohne daß es dazu erst einer anderen ausdrücklichen Einberufung bedarf. [...]

14. Kapitel. Fortsetzung

In dem Augenblick, wo das Volk als oberherrlicher Körper gesetzmäßig versammelt ist, ruht jegliche Befehlsgewalt der Regierung, ist die vollziehende Gewalt aufgehoben und die Person des geringsten Bürgers ebenso heilig und unverletzlich wie die des höchsten Staatsbeamten, weil in der Anwesenheit des Vertretenen es keine Vertreter mehr gibt. [...]

Aber zwischen die oberherrliche Macht und die unumschränkte Regierung schiebt sich bisweilen eine Mittelmacht ein, die noch einer Erwähnung bedarf.

15. Kapitel. Von den Abgeordneten oder Vertretern des Volkes

Sobald der Staatsdienst aufhört, die Hauptangelegenheit der Bürger zu sein, und sie ihm lieber mit ihrem Geld als mit ihrer Person dienen, ist der Staat schon seinem Untergang nahe. Zum Kampf schicken sie Miettruppen und bleiben zu Hause, zur Beratung ernennen sie Abgeordnete und bleiben wieder zu Hause. Infolge ihrer Trägheit und ihres Geldes haben sie schließlich Soldaten, das Vaterland zu unterjochen, und Vertreter, es zu verkaufen. [...]

Die Erkaltung der Vaterlandsliebe, die Regsamkeit des Privatinteresses, die übertriebene Größe der Staaten, die Eroberungen, der Mißbrauch der Regierung haben den Gedanken erweckt, die Volksversammlungen nur durch Abgeordnete oder Vertreter abhalten zu lassen. In gewissen Ländern erdreistet man sich, solche Abgeordnete den dritten Stand zu nennen. In dieser Form nimmt das Privatinteresse zweier Klassen die erste und zweite Stelle ein, während dem Staatsinteresse die dritte überlassen bleibt.

Die Staatshoheit kann aus demselben Grund, der ihre Veräußerung unstatthaft macht, auch nicht vertreten werden; sie besteht wesentlich im allgemeinen Willen, und der Wille läßt sich nicht vertreten; er bleibt derselbe oder er ist ein anderer; ein mittleres kann nicht stattfinden. Die Abgeordneten des Volkes sind also nicht seine Vertreter und können es gar nicht sein; sie sind nur seine Bevollmächtigten und dürfen nichts beschließen. Jedes Gesetz, das das Volk nicht persönlich bestätigt hat, ist null und nichtig; es ist kein Gesetz. Das englische Volk wähnt frei zu sein; es täuscht sich außerordentlich; nur während der Wahlen der Parlamentsmitglieder ist es frei; haben diese stattgefunden, dann lebt es wieder in Knechtschaft, ist es nichts. Die Anwendung, die es in den kurzen Augenblicken seiner Freiheit von ihr macht, verdient auch wahrlich, daß es sie wieder verliert.

Der Gedanke der Stellvertretung gehört der neueren Zeit an. Die Vertretung ist der Ausfluß jener unbilligen und sinnlosen Regierungsform der Feudalzeit, in der die Menschenwürde herabgewürdigt und der Name Mensch geschändet wird. In den alten Republiken, ja sogar in den Monarchien hatte das Volk nie Vertreter; man hatte in der Sprache nicht einmal ein Wort dafür. [...]

Da das Gesetz nur die Darlegung des allgemeinen Willens ist, so liegt es auf der Hand, daß das Volk in seiner gesetzgebenden Gewalt nicht vertreten werden kann, während es in der vollziehenden Gewalt, die nur die nach dem Gesetz angewandte Kraft ist, vertreten werden kann und sogar muß. Dies zeigt deutlich, daß man bei gründlicher Prüfung

der Verhältnisse sehr wenige Völker finden würde, die Gesetze im eigentlichen Sinn haben. [...]

Alles wohl erwogen begreife ich es nicht, wie es dem Staatsoberhaupt in Zukunft möglich ist, sich unter uns die Ausübung seiner Rechte zu bewahren, wenn nicht das Gemeinwesen sehr klein ist. [...]

16. Kapitel. Die Einsetzung der Regierung ist kein Vertrag

Sobald die gesetzgebende Gewalt einmal vollkommen gegründet ist, gilt es, die vollziehende Gewalt ebenfalls festzusetzen; denn letztere, die durch ihre Verfügungen nur auf einzelne wirkt, teilt nicht das Wesen der ersteren und ist von ihr von Natur verschieden. Wäre eine Möglichkeit vorhanden, daß das Staatsoberhaupt, als solches betrachtet, zugleich die vollziehende Gewalt ausübte, so würde das Recht und die Vollstreckung in einer Weise miteinander vermengt werden, daß man nicht mehr wissen würde, was Gesetz ist und was keins, und der auf diese Weise verdorbene politische Körper würde der Gewalttätigkeit, gegen die er gestiftet wurde, bald zur Beute werden. [...]

17. Kapitel. Von der Einsetzung der Regierung

Wie muß man denn nun den Akt, durch den die Regierung eingesetzt wird, auffassen? Ich will zunächst bemerken, daß es ein zusammengesetzter oder aus zwei anderen bestehender Akt ist, und zwar dem Erlaß des Gesetzes und seinem Vollzug.

Durch den ersten beschließt das Staatsoberhaupt, daß ein Regierungskörper unter dieser oder jener Form eingeführt werden soll, und dieser Akt ist offenbar ein Gesetz.

Durch den zweiten ernennt das Volk die Oberhäupter, die mit der nun festgesetzten Regierung betraut werden sollen. Da diese Ernennung nur ein sich auf einzelne beziehender Akt ist, so ist er kein zweites Gesetz, sondern lediglich die Folge des ersten und eine Amtsverrichtung der Regierung. [...]

18. Kapitel. Mittel, den Usurpationen der Regierungen vorzubeugen

Zur Bestätigung der im sechzehnten Kapitel aufgestellten Behauptungen geht aus diesen Erläuterungen klar hervor, daß der Akt der Regierungseinsetzung kein Vertrag, sondern ein Gesetz ist, daß die Träger der vollziehenden Gewalt nicht die Herren, sondern die Diener des Volkes sind, die es, sobald es ihm beliebt, ein- und absetzen kann; daß es sich also in bezug auf sie nicht um den Abschluß eines Vertrages, sondern nur um Gehorchen handelt, und daß sie durch Übernahme der ihnen vom Staat übertragenen Geschäfte nur ihre Pflicht als Bürger erfüllen, ohne irgendwie berechtigt zu sein, über die Bedingungen zu streiten.

Sollte es also geschehen, daß das Volk eine erbliche Regierung, sei es eine monarchische in einer einzigen Familie oder eine aristokratische in einer Klasse der

Staatsbürger, einführt, so übernimmt es dadurch keinerlei Verpflichtung, es gibt der Verwaltung nur eine vorläufige Form, bis es ihm beliebt, eine andere einzurichten.

Dergleichen Veränderungen sind allerdings stets gefährlich, und an der einmal bestehenden Regierungsform sollte niemals gerührt werden, bis sie mit dem Gemeinwohl unvereinbar wird. Diese Vorsicht ist indessen nur eine Regel der Staatsklugheit und keineswegs eine Vorschrift des Rechtes, und der Staat ist ebensowenig verpflichtet, seinen Oberhäuptern die staatsbürgerliche Gewalt zu lassen, wie seinen Generälen die Kriegsmacht.

Ferner unterliegt es keinem Zweifel, daß man in einem solchen Fall nicht sorgfältig genug alle gebotenen Förmlichkeiten beobachten kann, um den Unterschied zwischen einer ordnungsmäßigen, gesetzlichen Handlung und einer aufrührerischen Empörung, zwischen dem Willen eines ganzen Volkes und dem Geschrei einer Partei hervorzuheben. Hier namentlich darf man den widerwärtigen Lagen nicht mehr nachgeben, als man ihnen nach der ganzen Strenge des Rechtes nicht versagen kann, und eben aus dieser Verpflichtung zieht der Fürst einen großen Vorteil, um seine Gewalt auch wider den Willen des Volkes zu behaupten, ohne daß man von einer Machtanmaßung sprechen könnte; denn unter dem Anschein, nur von seinen Rechten Gebrauch zu machen, wird es ihm sehr leicht, sie auszudehnen, und unter dem Vorwand der öffentlichen Ruhe die zur Wiederherstellung der guten Ordnung anberaumten Versammlungen zu verhindern. [...]

Die von mir oben erwähnten regelmäßig wiederkehrenden Versammlungen sind am besten geeignet, diesem Unglück vorzubeugen oder es doch zu verzögern, zumal wenn es nicht erst einer förmlichen Einberufung dazu bedarf; denn alsdann vermag sie der Fürst nicht zu verhindern, ohne sich offen als Gesetzesbrecher und Staatsfeind zu erklären.

Diese Versammlungen, die lediglich die Aufrechterhaltung des Gesellschaftsvertrages zum Gegenstand haben, müssen regelmäßig durch zwei Anträge eingeleitet werden, die nie weggelassen werden dürften und getrennt voneinander zur Abstimmung kommen müßten:

Erstens: Ist das Staatsoberhaupt damit einverstanden, die gegenwärtige Regierungsform beizubehalten?

Zweitens: Ist das Volk damit einverstanden, die Verwaltung den bisher damit Betrauten auch fernerhin zu lassen?

Hier setze ich voraus, was ich übrigens bewiesen zu haben glaube, daß es im Staat kein Grundgesetz gibt, das nicht, sogar mit Einschluß des Gesellschaftsvertrages, widerrufen werden könnte; denn versammelten sich alle Bürger, um diesen Vertrag einstimmig aufzuheben, so wäre diese Aufhebung unzweifelhaft doch völlig gesetzmäßig. Grotius meint sogar, daß jeder dem Staat, dessen Glied er ist, entsagen und unter Auswanderung aus dem Land seine natürliche Freiheit wie sein Vermögen zurücknehmen könne. Ungereimt würde es nun sein, wenn die Gesamtheit aller Bürger das nicht tun dürfte, wozu jeder einzelne berechtigt ist.

Immanuel Kant (1724 – 1804)

Metaphysik der Sitten, 1797

Zitiert nach der Ausgabe der "Philosophischen Bibliothek", Hamburg 1966 (Felix Meiner Verlag).

Einleitung in die Metaphysik der Sitten.

I.

Von dem Verhältnisse der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen.

Begehrungsvermögen ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das *Leben*. [...]

Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heißt ein Vermögen, *nach Belieben zu tun oder zu lassen*. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heißt es *Willkür*; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Aktus derselben ein *Wunsch*. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt der *Wille*. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber für sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern er⁴ die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.

Unter dem Willen kann die *Willkür*, aber auch der bloße *Wunsch* enthalten sein, sofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann; die Willkür, die durch *reine Vernunft* bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür. Die, welche nur durch *Neigung* (sinnlichen Antrieb, *stimulus*) bestimmbar ist, würde tierische Willkür (*arbitrium brutum*) sein. Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar *affiziert*, aber nicht *bestimmt* wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein; kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die *Freiheit* der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer *Bestimmung* durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der ersteren zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft auf die Willkür unangesehen dieser ihres Objekts angewandt, kann sie, als

⁴ Korrigiert aus: sie.

Vermögen der Prinzipien (und hier praktischer Prinzipien, mithin als gesetzgebendes Vermögen), da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkür machen und, da die Maximen des Menschen aus subjektiven Ursachen mit jenen objektiven nicht von selbst übereinstimmen, dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben.

Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen *moralisch*. Sofern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie *juridisch*; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie *ethisch*, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die *Legalität*, die mit den zweiten die *Moralität* der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die ersteren Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche; diejenige aber, auf die sich die letzteren beziehen, die Freiheit sowohl im äußeren als inneren Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. [...]

II.

Von der Idee und der Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten.

Daß man für die Naturwissenschaft, welche es mit den Gegenständen äußerer Sinne zu tun hat, Prinzipien *a priori* haben müsse, und daß es möglich, ja notwendig sei, ein System dieser Prinzipien unter dem Namen einer metaphysischen Naturwissenschaft vor der auf besondere Erfahrungen angewandten, d.i. der Physik, voranzuschicken, ist an einem anderen Orte bewiesen worden. Allein die letztere kann (wenigstens wenn es ihr darum zu tun ist, von ihren Sätzen den Irrtum abzuhalten) manches Prinzip auf das Zeugnis der Erfahrung als allgemein annehmen, obgleich das letztere, wenn es in strenger Bedeutung allgemein gelten soll, aus Gründen *a priori* abgeleitet werden müßte. [...]

Allein mit den Sittengesetzen ist es anders bewandt. Nur sofern sie als *a priori* gegründet und notwendig *eingesehen* werden können, gelten sie als Gesetze; ja die Begriffe und Urteile über uns selbst und unser Tun und Lassen bedeuten gar nichts Sittliches, wenn sie das, was sich bloß von der Erfahrung lernen läßt, enthalten, und wenn man sich etwa verleiten läßt, etwas aus der letzteren Quelle zum moralischen Grundsatz zu machen, so gerät man in Gefahr der größten und verderblichsten Irrtümer. [...]

III.

Von der Einteilung einer Metaphysik der Sitten.

Zu aller Gesetzgebung (sie mag nun innere oder äußere Handlungen, und diese entweder *a priori* durch bloße Vernunft oder durch die Willkür eines anderen

vorschreiben) gehören zwei Stücke: erstlich ein *Gesetz*, welches die Handlung, die geschehen soll, *objektiv* als notwendig vorstellt, d.i. welches die Handlung zur Pflicht macht; zweitens eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung *subjektiv* mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft; mithin ist das zweite Stück dieses: daß das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht. Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, welches eine bloße theoretische Erkenntnis der möglichen Bestimmung der Willkür, d.i. praktischer Regeln ist; durch das zweite wird die Verbindlichkeit, so zu handeln, mit einem Bestimmungsgrunde der Willkür überhaupt im Subjekte verbunden.

Alle Gesetzgebung also (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z.B. die Handlungen mögen in allen Fällen äußere sein) kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist *ethisch*. Diejenige aber, welche das letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt, ist *juridisch*. Man sieht in Ansehung der letzteren leicht ein, daß diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür der Neigungen und Abneigungen und unter diesen von denen der letzteren Art hergenommen sein müsse, weil es eine Gesetzgebung, welche nötigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, sein soll.

Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die *Legalität* (Gesetzmäßigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die *Moralität* (Sittlichkeit) derselben.

Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetze verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschließung der äußeren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt. Aber ebendarum, weil die ethische Gesetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Gesetz mit einschließt, welche Bestimmung durchaus nicht in die äußere Gesetzgebung einfließen muß: so kann die ethische Gesetzgebung keine äußere (selbst nicht die eines göttlichen Willens) sein, ob sie zwar die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äußeren Gesetzgebung beruhen, *als Pflichten* in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern aufnimmt. [...]

Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet. [...]

IV.

Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten.

[...] Überhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, äußere Gesetze (*leges externae*). Unter diesen sind diejenigen, zu denen die

Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung *a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber *natürliche* Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden, also ohne die letztere nicht Gesetze sein würden, heißen *positive* Gesetze. Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive Gesetze enthielte; alsdann aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d.i. die Befugnis, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete. [...]

Einleitung in die Rechtslehre.

§ A.

Was die Rechtslehre sei.

Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die *Rechtslehre (Ius)*. Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist sie Lehre des *positiven Rechts*. [...]

§ B.

Was ist Recht?

Diese Frage möchte wohl den *Rechtsgelehrten*, wenn er nicht in Tautologie verfallen oder statt einer allgemeinen Auflösung auf das, was in irgendeinem Lande die Gesetze zu irgendeiner Zeit wollen, verweisen will, ebenso in Verlegenheit setzen, als die berufene Aufforderung: *Was ist Wahrheit?* den Logiker. Was Rechtens sei (*quid sit iuris*), d.i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er noch wohl angeben; aber ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (*iustum et iniustum*) erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeitlang jene empirischen Prinzipien verläßt, die Quellen jener Urteile in der bloßen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade! daß er kein Gehirn hat.

Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm korrespondierende Verbindlichkeit bezieht (d.i. der moralische Begriff desselben), betrifft *erstlich* nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Fakta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können. Aber *zweitens* bedeutet er nicht das Verhältnis der Willkür auf den *Wunsch* (folglich auch auf das bloße Bedürfnis) des anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohltätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die *Willkür* des anderen. *Drittens*, in diesem wechselseitigen Verhältnis der Willkür kommt auch gar nicht die *Materie* der Willkür, d.i. der Zweck, den ein jeder mit dem Objekt, was er will, zur

Absicht hat, in Betrachtung, z.B. es wird nicht gefragt, ob jemand bei der Ware, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft, auch seinen Vorteil finden möge oder nicht, sondern nur nach der *Form* im Verhältnis der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als *frei* betrachtet wird, und ob dadurch die Handlung *eines* von beiden sich mit der Freiheit des *anderen* nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse.

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.

§ C.

Allgemeines Prinzip des Rechts.

"Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann."

Wenn also meine Handlung oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so tut der mir unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hindernis (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.

Es folgt hieraus auch: daß nicht verlangt werden kann, daß dieses Prinzip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d.i. daß ich es *mir zur Maxime* meiner Handlung *mache*; denn ein jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch tun möchte, wenn ich nur durch meine *äußere Handlung* ihr nicht Eintrag tue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut.

Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen *selbst* einschränken *solle*; sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt *sei* und von anderen auch tätlich eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist. - Wenn die Absicht nicht ist, Tugend zu lehren, sondern nur, was *recht* sei, vorzutragen, so darf und soll man selbst nicht jenes Rechtsgesetz als Triebfeder der Handlung vorstellig machen.

§ D.

Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden.

Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was unrecht ist, ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d.i.

unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung* eines *Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d.i. recht; mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.

§ E.

Das strikte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden.

Dieser Satz will soviel sagen als: das Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugnis dessen, der durch seine Willkür den anderen verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit unmittelbar setzen. Sowie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objekte hat, was in Handlungen äußerlich ist, so ist das strikte Recht, nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist, dasjenige, welches keine anderen Bestimmungsgründe der Willkür als bloß die äußeren fordert; denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermenget. Ein *striktes* (enges) Recht kann man also nur das völlig äußere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf das Bewußtsein der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Gesetze; aber die Willkür danach zu bestimmen, darf und kann es, wenn es rein sein soll, sich auf dieses Bewußtsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fußt sich deshalb auf dem Prinzip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. - Wenn also gesagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung seiner Schuld zu fordern, so bedeutet das nicht: er kann ihm zu Gemüte führen, daß ihn seine Vernunft selbst zu dieser Leistung verbinde; sondern ein Zwang, der jedermann nötigt, dieses zu tun, kann gar wohl mit jedermanns Freiheit, also auch mit der seinigen, nach einem allgemeinen äußeren Gesetze zusammen bestehen: Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei.

Das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit notwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Prinzip der allgemeinen Freiheit, ist gleichsam die *Konstruktion* jenes Begriffs, d.i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung *a priori*, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der *Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung*. So wie wir nun in der reinen Mathematik die Eigenschaften ihres Objekts nicht unmittelbar vom Begriffe ableiten, sondern nur durch die Konstruktion des Begriffs entdecken können, so ist's nicht sowohl der *Begriff* des Rechts als vielmehr der unter allgemeine Gesetze gebrachte, mit ihm zusammenstimmende, durchgängig wechselseitige und gleiche Zwang, der die Darstellung jenes Begriffs möglich macht. [...]

Der Rechtslehre zweiter Teil. Das öffentliche Recht

Erster Abschnitt. Das Staatsrecht.

[...]

§ 44.

Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewalttätigkeit der Menschen belehrt werden und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehlen, also nicht etwa ein Faktum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang notwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch *a priori* in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewalttätigkeit gegeneinander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Rechte, zu tun, *was ihm recht und gut dünkt*, und hierin von der Meinung des anderen nicht abzuhängen; mithin das erste, was ihm zu beschließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu geraten er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, *gesetzlich* bestimmt und durch hinreichende *Macht* (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Teil wird, d.i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.

Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der *Ungerechtigkeit* (*iniustus*) sein, einander nur nach dem bloßen Maße seiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zustand der *Rechtlosigkeit* (*status iustitia vacuus*), wo, wenn das Recht *streitig* (*ius controversum*) war, sich kein kompetenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu tun, aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten, ein jeder den anderen mit Gewalt antreiben darf; weil, obgleich nach jedes seinen *Rechtsbegriffen* etwas Äußeres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, diese Erwerbung doch nur *provisorisch* ist, solange sie noch nicht die Sanktion eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt und durch keine dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist.

Wollte man vor Eintretung in den bürgerlichen Zustand gar keine Erwerbung, auch nicht einmal provisorisch für rechtlich erkennen, so würde jener selbst unmöglich sein. Denn der Form nach enthalten die Gesetze über das Mein und Dein im Naturzustande ebendasselbe, was die im bürgerlichen vorschreiben, sofern dieser bloß nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird: nur daß im letzteren die Bedingungen angegeben werden, unter denen jene zur Ausübung (der distributiven Gerechtigkeit gemäß) gelangen. - Es würde also, wenn es im Naturzustande auch nicht *provisorisch* ein äußeres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflichten in Ansehung desselben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zustande herauszugehen.

§ 45.

Ein Staat (*civitas*) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Sofern diese als Gesetze *a priori* notwendig, d.i. aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von selbst folgend (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d.i. der Staat *in der Idee*, wie er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (*norma*) dient.

Ein jeder Staat enthält *drei Gewalten* in sich, d.i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person (*trias politica*): die *Herrschergewalt* (Souveränität) in der des Gesetzgebers, die *vollziehende Gewalt* in der des Regierers (zufolge dem Gesetz), und die *rechtsprechende Gewalt* (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*), gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschluß: dem Obersatz, der das *Gesetz* jenes Willens, dem Untersatze, der das *Gebot* des Verfahrens nach dem Gesetz, d.i. das Prinzip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlußsatze, der den *Rechtsspruch* (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist.

§ 46.

Die *gesetzgebende Gewalt* kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht tun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen *anderen* verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht tue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn *volenti non fit iniuria*). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, sofern ein jeder über alle und alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein. [...]

§ 47.

Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden und, als wesentliche aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Konstitution) notwendig hervorgehend, *Staatswürden*. Sie enthalten das Verhältnis eines allgemeinen *Oberhauptes* (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein anderer als das vereinigte Volk selbst sein kann) zu der vereinzelter Menge ebendesselben als *Untertans*, d.i. des *Gebietenden* (*imperans*) gegen den *Gehorsamenden* (*subditus*). - Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der *ursprüngliche Kontrakt*, nach welchem alle (*omnes et singuli*) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*), sofort wieder aufzunehmen; und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate habe einen *Teil* seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert

wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt. [...]

Allgemeine Anmerkung

von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins.

A.

Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht *unerforschlich*: d.i. der Untertan *soll nicht* über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (*ius controversum*), werktätig *vernünfteln*. Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt (*summum imperium*) zu urteilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muß, so kann und darf es nicht anders urteilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (*summus imperans*) es will. - Ob ursprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denselben (*pactum subiectionis civilis*) als ein Faktum vorhergegangen oder ob die Gewalt vorherging und das Gesetz nur hintennach gekommen sei oder auch in dieser Ordnung sich habe folgen sollen: das sind für das Volk, das nun schon unter dem bürgerlichen Gesetze steht, ganz zweckleere und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien; denn wollte der Untertan, der den letzteren Ursprung nun ergrübelt hätte, sich jener jetzt herrschenden Autorität widersetzen, so würde er nach den Gesetzen derselben, d.i. mit allem Rechte bestraft, vertilgt oder (als vogelfrei, *exlex*) ausgestoßen werden. - Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, daß es *praktisch* auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effekt einen Augenblick zu suspendieren, schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse; und das ist die Bedeutung des Satzes: "Alle Obrigkeit ist von Gott", welcher nicht einen *Geschichtsgrund* der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee als praktisches Vernunftprinzip aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen, ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle.

Hieraus folgt nun der Satz: der Herrscher im Staat hat gegen den Untertan lauter Rechte und keine (Zwangs-)Pflichten. - Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der *Regent*, auch den Gesetzen zuwider verführe, z.B. mit Auflagen, Rekrutierungen u. dgl. wider das Gesetz der Gleichheit in Verteilung der Staatslasten, so darf der Untertan dieser Ungerechtigkeit zwar *Beschwerden* (*gravamina*), aber keinen Widerstand entgegensetzen. [...]

Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nötig sein mag, - kann also nur vom Souverän selbst durch *Reform*, aber nicht vom Volk, mithin durch *Revolution* verrichtet werden, und wenn sie geschieht, so kann jene nur die *ausübende Gewalt*, nicht die gesetzgebende treffen. - In einer Staatsverfassung, die so beschaffen ist, daß das Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament) jener und dem Repräsentanten derselben (dem Minister) gesetzlich *widerstehen* kann - welche dann eine eingeschränkte Verfassung heißt -, ist gleichwohl kein aktiver Widerstand (der willkürlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen tätigen

Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Akt der ausübenden Gewalt zu begehen), sondern nur ein *negativer* Widerstand d.i. *Weigerung* des Volks (im Parlament), erlaubt, jener in den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nötig zu haben vorgibt, nicht immer zu willfahren; vielmehr wenn das letztere geschähe, so wäre es ein sicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, seine Repräsentanten erkäuflich und das Oberhaupt in der Regierung durch seinen Minister despotisch, dieser selbst aber ein Verräter des Volks sei.

Übrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmäßigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben die Untertanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat. [...]

Von dem rechtlichen Verhältnisse des Bürgers zum Vaterlande und zum Auslande.

[...]

§ 52.

[...] Die Staatsformen sind nur der *Buchstabe* (*littera*) der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, solange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur subjektiv) für notwendig gehalten werden. Aber der *Geist* jenes ursprünglichen Vertrages (*anima pacti originarii*) enthält die Verbindlichkeit der konstituierenden Gewalt, die *Regierungsart* jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und kontinuierlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, *ihrer Wirkung nach* zusammenstimme, und jene alten empirischen (statutarischen) Formen, welche bloß die *Untertänigkeit* des Volks zu bewirken dienten, sich in die ursprünglichen (rationalen) auflösen, welche allein die *Freiheit* zum Prinzip, ja zur Bedingung alles *Zwanges* macht, der zu einer rechtlichen Verfassung, im eigentlichen Sinne des Staats, erforderlich ist und dahin auch dem Buchstaben nach endlich führen wird. - Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das *Gesetz* selbtherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zustand, in welchem allein jedem das Seine *peremptorisch* zugeteilt werden kann; indessen daß, solange jene Staatsformen dem Buchstaben nach ebensoviel verschiedene, mit der obersten Gewalt bekleidete moralische Personen vorstellen sollen, nur ein *provisorisches* inneres Recht und kein absolut-rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann.

Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anderes sein als ein *repräsentatives System* des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputierten) ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt, der Person nach (es mag sein König, Adelstand oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein), sich auch repräsentieren läßt, so *repräsentiert* das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän, sondern es ist dieser selbst; denn in ihm

(dem Volk) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der einzelnen, als bloßer Untertanen (allenfalls als Staatsbeamten) abgeleitet werden müssen, und die nunmehr errichtete Republik hat nun nicht mehr nötig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen und sie denen wieder zu übergeben, die sie vorher geführt hatten, und die nun alle neuen Anordnungen durch absolute Willkür wieder vernichten könnten. [...]

Hans Kelsen (1881 – 1973)

Reine Rechtslehre, 1. Aufl. Leipzig und Wien 1934 (Deuticke-Verlag)

I. Recht und Natur.

1. Die "Reinheit".

Die Reine Rechtslehre ist eine Theorie des positiven Rechts. Des positiven Rechts schlechthin, nicht einer speziellen Rechtsordnung. Sie ist allgemeine Rechtslehre, nicht Interpretation besonderer nationaler oder internationaler Rechtsnormen.

Als Theorie will sie ausschließlich und allein ihren Gegenstand erkennen. Sie versucht, die Frage zu beantworten, was und wie das Recht ist, nicht aber die Frage, wie es sein oder gemacht werden soll. Sie ist Rechtswissenschaft, nicht aber Rechtspolitik.

Wenn sie sich als eine "reine" Lehre vom Recht bezeichnet, so darum, weil sie eine nur auf das Recht gerichtete Erkenntnis sicherstellen und weil sie aus dieser Erkenntnis alles ausscheiden möchte, was nicht zu dem exakt als Recht bestimmten Gegenstande gehört. Das heißt: Sie will die Rechtswissenschaft von allen ihr fremden Elementen befreien. Das ist ihr methodisches Grundprinzip. Es scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein. Aber ein Blick auf die traditionelle Rechtswissenschaft, so wie sie sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts entwickelt hat, zeigt deutlich, wie weit diese davon entfernt ist, der Forderung der Reinheit zu entsprechen. In völlig kritikloser Weise hat sich die Jurisprudenz mit Psychologie und Biologie, mit Ethik und Theologie vermengt. Es gibt heute beinahe keine Spezialwissenschaft mehr, in deren Gehege einzudringen der Rechtsgelehrte sich für unzuständig hielte. Ja, er glaubt sein wissenschaftliches Ansehen gerade durch Anleihen bei anderen Disziplinen erhöhen zu können. Dabei geht natürlich die eigentliche Rechtswissenschaft verloren.

2. Natürlicher Tatbestand (Akt) und Bedeutung.

Die Reine Rechtslehre sucht das Objekt ihrer Erkenntnis nach den beiden Richtungen hin klar abzugrenzen, in denen seine Selbständigkeit durch den herrschenden Methodensynkretismus gefährdet ist. Recht ist ein gesellschaftliches Phänomen,

Gesellschaft aber ein von der Natur völlig verschiedener Gegenstand, weil ein völlig verschiedener Zusammenhang der Elemente. Soll Rechtswissenschaft nicht in Naturwissenschaft aufgehen, muß das Recht aufs deutlichste von der Natur abgehoben werden. Das ist darum so schwierig, weil das Recht - oder was man zunächst als solches anzusprechen pflegt - zumindest mit einem Teil seines Wesens im Bereich der Natur zu stehen, eine durchaus natürliche Existenz zu haben scheint. Analysiert man nämlich irgendeinen der als Recht angesprochenen Sachverhalte, wie etwa einen Parlamentsbeschluß, einen Verwaltungsakt, ein richterliches Urteil, ein Rechtsgeschäft, ein Delikt, so kann man zwei Elemente unterscheiden: das eine ist ein in Zeit und Raum vor sich gehender, sinnlich wahrnehmbarer Akt, ein äußerer Vorgang, zumeist menschlichen Verhaltens; das andere ein diesem Akt oder Vorgang gleichsam innewohnender oder anhaftender Sinn, eine spezifische Bedeutung.[...]

II. Recht und Moral.

8. Recht und Gerechtigkeit.

Indem die Reine Rechtslehre das Recht gegen die Natur abgrenzt, sucht sie die Schranke, die die Natur vom Geist trennt. Rechtswissenschaft ist Geistes-, nicht Naturwissenschaft. Man kann darüber streiten, ob der Gegensatz von Natur und Geist mit dem von Wirklichkeit und Wert, Sein und Sollen, Kausalgesetz und Norm zusammenfällt; oder ob der Bereich des Geistes ein weiterer ist als der des Wertes, des Sollens, der Norm. Aber man wird nicht leugnen können, daß das Recht als Norm eine geistige und keine natürliche Realität ist. Und damit ist die Aufgabe gestellt, das Recht wie gegen die Natur so auch gegen andere geistige Phänomene, insbesondere aber gegen Normen anderer Art zu unterscheiden. Hier gilt es vor allem, das Recht aus jener Verbindung herauszulösen, in die es seit jeher mit der Moral gebracht wurde. Damit wird natürlich durchaus nicht die Forderung abgelehnt, daß das Recht moralisch, d.h. gut sein soll. Diese Forderung versteht sich von selbst; was sie eigentlich bedeutet, ist eine andere Frage. Abgelehnt wird lediglich die Anschauung, daß das Recht als solches Bestandteil der Moral, daß also jedes Recht, als Recht, in irgendeinem Sinne und in irgendeinem Grade moralisch sei. Indem man das Recht als ein Teilgebiet der Moral darstellt und dabei im Dunkeln läßt, ob dies nur die selbstverständliche Forderung bedeutet, daß das Recht moralisch gestaltet werden solle, oder ob damit gemeint ist, daß das Recht als Bestandteil der Moral tatsächlich moralischen Charakter habe, versucht man, dem Recht jenen absoluten Wert zu verleihen, den die Moral in Anspruch nimmt.

Als moralische Kategorie bedeutet das Recht soviel wie Gerechtigkeit. Dies ist der Ausdruck für die schlechthin richtige soziale Ordnung; eine Ordnung, die ihr Ziel vollkommen erreicht, indem sie alle befriedigt. Die Sehnsucht nach Gerechtigkeit ist - psychologisch betrachtet - die ewige Sehnsucht des Menschen nach Glück, das er als Einzelwesen nicht finden kann und darum in der Gesellschaft sucht. Das gesellschaftliche Glück heißt "Gerechtigkeit".

Zwar wird das Wort mitunter auch im Sinne von positiver Rechtmäßigkeit, insbesondere von Gesetzmäßigkeit verwendet. Als "ungerecht" erscheint dann, daß eine generelle Norm in dem einen Fall angewendet wird, in dem anderen aber, obgleich er gleich gelagert ist, nicht; und dies erscheint "ungerecht" ohne Rücksicht auf den Wert der generellen Norm selbst. Diesem Sprachgebrauch nach drückt das Urteil der

Gerechtigkeit nur den relativen Wert der Normgemäßheit aus. "Gerecht" ist hier nur ein anderes Wort für "recht".

In ihrem eigentlichen, von dem des Rechts verschiedenen Sinne bedeutet "Gerechtigkeit" aber einen absoluten Wert. Sein Inhalt kann durch die Reine Rechtslehre nicht bestimmt werden. Ja, er ist - das beweist die Geschichte des menschlichen Geistes, der sich seit Jahrtausenden vergeblich um die Lösung dieses Problems bemüht - überhaupt nicht durch rationale Erkenntnis erreichbar. Denn die Gerechtigkeit, die als eine vom positiven Recht verschiedene, ihm gegenüber höhere Ordnung vorgestellt werden muß, liegt in ihrer absoluten Geltung ebenso jenseits aller Erfahrung wie die platonische Idee jenseits der Wirklichkeit, wie das transzendente Ding an sich jenseits der Erscheinungen. Den gleichen metaphysischen Charakter wie dieser ontologische Dualismus hat auch der von Gerechtigkeit und Recht. Und wie jener so hat auch dieser je nach der optimistischen oder pessimistischen, konservativen oder revolutionären Tendenz, mit der er auftritt, die doppelte Funktion: die Gegebenheit, das ist die Ordnung des Staates oder der Gesellschaft, das eine Mal als in Übereinstimmung mit dem Ideal zu bejahen, das andere Mal als in Widerspruch damit zu verneinen. Und so wie es - schon voraussetzungsgemäß - unmöglich ist, das Wesen der Idee oder des Dinges an sich in wissenschaftlicher, d.h. rationaler, an der Erfahrung orientierter Erkenntnis zu bestimmen, so ist es unmöglich, auf dem gleichen Wege die Frage zu beantworten, worin die Gerechtigkeit bestehe. Alle derartigen Versuche haben bisher immer nur zu völlig leeren Formeln geführt, wie: "Tue das Gute und meide das Böse", "Jedem das Seine", "Halte die richtige Mitte", u. dgl. Auch der "kategorische Imperativ" ist ganz inhaltslos. Wendet man sich um Bestimmung des Sollens, als des absoluten Wertes, an die Wissenschaft, weiß diese nichts anderes zu sagen als: du sollst, was du sollst; eine Tautologie, hinter der sich - in mannigfacher Gestalt und mühsamer Verkleidung - der logische Grundsatz der Identität verbirgt, die Einsicht: daß das Gute gut und nicht böse, daß das Gerechte gerecht und nicht ungerecht, daß a gleich a und nicht $\text{non } a$ ist. Die Gerechtigkeit, ein Ideal des Wollens und Handelns, muß sich, zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht, unversehens in die Idee der Wahrheit verwandeln, die ihren - negativen - Ausdruck im Identitätssatz findet. Diese Denaturierung des Problems ist die unvermeidliche Folge der Logifizierung eines von vornherein logosfremden Objekts.

Vom Standpunkt rationaler Erkenntnis aus gesehen, gibt es nur Interessen und damit Interessenkonflikte, deren Lösung durch eine Interessenordnung erfolgt, die entweder das eine Interesse gegen das andere, auf Kosten des anderen befriedigt oder aber einen Ausgleich, ein Kompromiß zwischen den gegensätzlichen Interessen stiftet. Daß nur die eine oder die andere Ordnung absoluten Wert habe, das heißt aber "gerecht" sei, ist im Wege rationaler Erkenntnis nicht begründbar. Gäbe es eine Gerechtigkeit in dem Sinne, in dem man sich auf ihre Existenz zu berufen pflegt, wenn man gewisse Interessen gegen andere durchsetzen will, dann wäre das positive Recht völlig überflüssig und seine Existenz ganz unbegreiflich. Angesichts des Vorhandenseins einer absolut guten, sich schon aus der Natur, der Vernunft oder dem göttlichen Willen ergebenden gesellschaftlichen Ordnung wäre die Tätigkeit des staatlichen Gesetzgebers der törichte Versuch einer künstlichen Beleuchtung bei hellstem Sonnenlicht. Der übliche Einwand aber: es gäbe zwar eine Gerechtigkeit, sie lasse sich nur nicht - oder was dasselbe ist, nicht eindeutig - bestimmen, ist ein Widerspruch in sich selbst; und in diesem seinem Widerspruch die typisch ideologische Verhüllung des wahren, allzu schmerzlichen

Sachverhaltes. Gerechtigkeit ist ein irrationales Ideal. So unentbehrlich es für das Wollen und Handeln des Menschen sein mag, dem Erkennen ist es nicht zugänglich. Diesem ist nur positives Recht gegeben oder richtiger: aufgegeben. Je weniger man bemüht ist, dieses von jener deutlich zu scheiden, je nachgiebiger man gegen das von der rechtsetzenden Macht ausgehende Bestreben ist, das Recht irgendwie auch als gerecht gelten zu lassen, desto mehr leistet man jener ideologischen Tendenz Vorschub, die die klassisch-konservative Naturrechtslehre kennzeichnet: Dieser kam es nicht so sehr auf eine Erkenntnis des geltenden Rechts als vielmehr auf eine Rechtfertigung desselben an, auf eine Verklärung, erzielt durch den Nachweis, daß das positive Recht nur der Ausfluß einer natürlichen, göttlichen oder vernünftigen, das heißt aber absolut richtigen, gerechten Ordnung sei; während die revolutionäre Naturrechtslehre, die in der Geschichte der Rechtswissenschaft eine verhältnismäßig geringe Rolle spielt, die entgegengesetzte Absicht verfolgt: Die Geltung des positiven Rechts dadurch in Frage zu stellen, daß sie dessen Widerspruch zu einer irgendwie vorausgesetzten absoluten Ordnung behauptet; und daher die Rechtswirklichkeit mitunter in einem ungünstigeren Lichte darstellt, als es der Wahrheit entspricht.

9. Die anti-ideologische Tendenz der Reinen Rechtslehre.

Diese ideologischen Tendenzen, deren machtpolitische Absichten oder Wirkungen auf der Hand liegen, beherrschen noch immer, auch nach der scheinbaren Überwindung der Naturrechtslehre, die heutige Rechtswissenschaft. Gegen sie ist die Reine Rechtslehre gerichtet. Sie will das Recht darstellen, so wie es ist, ohne es als gerecht zu legitimieren oder als ungerecht zu disqualifizieren; sie fragt nach dem wirklichen und möglichen, nicht nach dem richtigen Recht. Sie ist in diesem Sinn eine radikal realistische Rechtslehre. Sie lehnt es ab, das positive Recht zu bewerten. Sie betrachtet sich als Wissenschaft zu nichts anderem verpflichtet, als das positive Recht seinem Wesen nach zu begreifen und durch eine Analyse seiner Struktur zu verstehen. Sie lehnt es insbesondere ab, irgendwelchen politischen Interessen dadurch zu dienen, daß sie ihnen die Ideologien liefert, mittels deren die bestehende gesellschaftliche Ordnung legitimiert oder disqualifiziert wird. Dadurch tritt sie zu der traditionellen Rechtswissenschaft in schärfsten Gegensatz, die - bewußt oder unbewußt, bald mehr, bald weniger - einen ideologischen Charakter hat. Gerade durch ihre anti-ideologische Tendenz erweist sich die Reine Rechtslehre als wahre Rechtswissenschaft. Denn Wissenschaft hat als Erkenntnis das immanente Streben, ihren Gegenstand zu enthüllen. Ideologie aber verhüllt die Wirklichkeit, indem sie sie, in der Absicht, sie zu konservieren, zu verteidigen, verklärt, oder in der Absicht, sie anzugreifen, zu zerstören und durch eine andere zu ersetzen, entstellt. Alle Ideologie hat ihre Wurzel im Wollen, nicht im Erkennen, entspringt gewissen Interessen, richtiger: anderen Interessen als dem Interesse an der Wahrheit; wobei natürlich nichts über den Wert oder die Würde dieser anderen Interessen ausgesagt werden soll. Immer wieder wird das Erkennen die Schleier zerreißen, die das Wollen um die Dinge legt. Die Autorität, die das Recht schafft und die es daher zu erhalten sucht, mag sich fragen, ob eine ideologiefreie Erkenntnis ihres Produktes nützlich sei; und auch die Kräfte, die die bestehende Ordnung zerstören und durch eine andere, für besser gehaltene ersetzen wollen, mögen mit einer solchen Rechtserkenntnis nicht viel anzufangen wissen. Eine Wissenschaft vom Recht kann sich jedoch weder um die eine noch um die anderen kümmern. Eine solche Wissenschaft vom Recht will die Reine Rechtslehre sein.

III. Der Begriff des Rechts und die Lehre vom Rechtssatz.

10. *Naturrechtslehre und Rechtspositivismus.*

Der ideologische Charakter der von der Reinen Rechtslehre bekämpften traditionellen Rechtstheorie zeigt sich schon in der üblichen Bestimmung des Rechtsbegriffes. Sie steht noch heute unter dem Einfluß der konservativen Naturrechtslehre, die - wie bereits früher angedeutet - mit einem transzendenten Rechtsbegriff operiert. Dieser entspricht völlig dem metaphysischen Grundcharakter, den die Philosophie während der Herrschaft der Naturrechtslehre hatte; einer Periode, die politisch mit der Entfaltung des Polizeistaats der absoluten Monarchie zusammenfällt. Mit dem Sieg des liberalen Bürgertums im 19. Jahrhundert setzt eine ausgesprochene Reaktion gegen Metaphysik und Naturrechtslehre ein. Hand in Hand mit dem Fortschritt der empirischen Naturwissenschaften, mit einer kritischen Auflösung der religiösen Ideologie vollzieht sich die Wendung der bürgerlichen Rechtswissenschaft von der Naturrechtstheorie zum Positivismus. Allein, so radikal dieser Wandel auch gewesen sein mag, er war niemals ein vollständiger. Das Recht wird zwar nicht mehr als eine ewige und absolute Kategorie vorausgesetzt; es wird erkannt, daß sein Inhalt historischem Wandel unterworfen ist und daß es als positives Recht ein durch zeitliche und räumliche Umstände bedingtes Phänomen ist. Aber der Gedanke eines absoluten Rechtswerts geht nicht ganz verloren, er lebt in der auch von der positivistischen Jurisprudenz festgehaltenen ethischen Idee der Gerechtigkeit fort. Wenn auch die Unterscheidung zwischen Gerechtigkeit und Recht nachdrücklich betont wird, so bleiben doch beide durch mehr oder weniger sichtbare Fäden miteinander verbunden. Um "Recht" zu sein, so lehrt man, muß die positiv-staatliche Ordnung irgendeinen Anteil an der Gerechtigkeit haben, sei es, daß sie ein ethisches Minimum realisieren, sei es, daß sie ein - wenn auch nur unzulänglicher - Versuch sein muß, richtiges Recht, das heißt eben gerecht zu sein; um "Recht" zu sein, muß das positive Recht in irgendeinem wenn auch noch so bescheidenen Maße der Rechtsidee entsprechen. Da aber der Rechtscharakter der jeweiligen staatlichen Ordnung als selbstverständlich vorausgesetzt wird, ist deren Legitimierung auch durch diese Rechtstheorie des moralischen Minimums, die nur eine minimisierte Naturrechtstheorie ist, sichergestellt. Und dieses Garantieminimum reicht in den verhältnismäßig ruhigen Zeiten der konsolidierten Herrschaft des Bürgertums, in einer Periode des relativen Gleichgewichts der sozialen Kräfte auch aus. Die letzten Konsequenzen des offiziell anerkannten positivistischen Prinzips werden zwar nicht gezogen, die Rechtswissenschaft ist zwar nicht ganz, aber sie ist doch überwiegend positivistisch orientiert.

11. *Das "Sollen" als Kategorie des Rechts.*

a) *Das Sollen als transzendente Idee.*

Diese geistige Lage drückt sich deutlich in dem Begriff aus, unter den das positive Recht subsumiert wird, dem Begriff der Norm oder des Sollens. Zwar wird immer wieder die Nichtidentität rechtlicher und sittlicher Normen betont; aber von juristischer Seite wird ein absoluter Wert der Moral nicht in Frage gestellt. Und wenn dies auch nur

darum zu geschehen scheint, damit sich von diesem Hintergrund der bloß relative Wert des Rechts um so deutlicher abhebe, so kann doch schon die bloße Tatsache, daß die Existenz eines absoluten Wertes von der sich hierzu nicht zuständig fühlenden Jurisprudenz nicht geleugnet wird, auf deren Rechtsbegriff nicht ohne Rückwirkung sein. Und in der Tat, wenn das Recht so wie die Moral als Norm angesehen und wenn der Sinn der Rechtsnorm so wie der der Moralnorn in einem "Sollen" ausgedrückt wird, so bleibt doch an dem Begriff der Rechtsnorm und dem rechtlichen Sollen irgend etwas von dem absoluten Wert haften, der der Moral eigen ist. Das Urteil, daß irgend etwas rechtlich normiert, daß irgendein Inhalt von Rechts wegen gesollt sei, ist niemals ganz frei von der Vorstellung, daß es so gut, so richtig, so gerecht sei. Und in diesem Sinn entbehrt die Begriffsbestimmung des Rechts als Norm und Sollen durch die positivistische Jurisprudenz des 19. Jahrhunderts tatsächlich nicht eines gewissen ideologischen Elements.

b) *Das Sollen als transzendente Kategorie.*

Sie von ihm zu befreien, ist das Bemühen der Reinen Rechtslehre, die den Begriff der Rechtsnorm von dem der Moralnorn, aus dem er hervorgegangen, völlig loslöst und die Eigengesetzlichkeit des Rechts auch gegenüber dem Sittengesetz sicherstellt. Dies in der Weise, daß die Rechtsnorm nicht, wie es von der traditionellen Lehre zumeist geschieht, so wie die Moralnorn als Imperativ, sondern als hypothetisches Urteil verstanden wird, das die spezifische Verknüpfung eines bedingenden Tatbestandes mit einer bedingten Folge ausdrückt. Die Rechtsnorm wird zum Rechtssatz, der die Grundform des Gesetzes aufweist. So wie das Naturgesetz einen bestimmten Tatbestand als Ursache mit einem anderen als Wirkung verknüpft, so das Rechtsgesetz die Rechtsbedingung mit der Rechts- (d.h. mit der sogenannten Unrechts-)folge. Ist die Weise der Verknüpfung der Tatbestände in dem einen Falle die Kausalität, ist es in dem anderen die Zurechnung, die von der Reinen Rechtslehre als die besondere Gesetzlichkeit des Rechtes erkannt wird. So wie die Wirkung auf ihre Ursache, wird die Rechtsfolge auf ihre Rechtsbedingung zurückgeführt; aber diese kann von jener nicht als ursächlich bewirkt angesehen werden. Die Rechts-(Unrechts-)folge wird der Rechtsbedingung zugerechnet. Das ist der Sinn der Aussage: Jemand werde "wegen" eines Deliktes bestraft, die Exekution gegen jemandes Vermögen erfolge "wegen" einer nicht bezahlten Schuld. Die Beziehung der Strafe auf das Delikt, der Exekution auf den zivilen Unrechtstatbestand hat keine kausale, hat eine normative Bedeutung. Der Ausdruck dieser als "Zurechnung" bezeichneten Beziehung und damit der Ausdruck der spezifischen Existenz des Rechtes, seiner Geltung, das heißt des eigentümlichen Sinns, in dem die zum System "Recht" gehörigen Tatbestände in ihrer wechselseitigen Verbundenheit gesetzt sind - und nichts anderes - ist das Sollen, in dem die Reine Rechtslehre das positive Recht darstellt; so wie der Ausdruck der Kausalgesetzlichkeit das Müssen ist.

Es handelt sich in beiden Fällen nur um den Ausdruck des für das jeweilige System - hier die Natur, dort das Recht - spezifischen funktionellen Zusammenhangs der Elemente. Insbesondere auch die Kausalität bedeutet nichts anderes, wenn man sie von dem magisch-metaphysischen Sinn befreit, der ihr ursprünglich anhaftet, da man - noch ganz animistisch - in der Ursache irgendeine geheime Kraft vorstellt, die die Wirkung aus sich heraus erzeugt. Auf ein so gereinigtes Kausalprinzip kann aber die Naturwissenschaft nicht verzichten; denn in ihm äußert sich nur das Postulat der

Begreiflichkeit der Natur, dem nicht anders entsprochen werden kann als durch eine Verknüpfung der unserer Erkenntnis aufgegebenen Tatbestände. Sagt das Naturgesetz: Wenn A ist, so muß B sein, so sagt das Rechtsgesetz: Wenn A ist, so soll B sein, ohne daß damit irgend etwas über den Wert, das heißt über den moralischen oder politischen Wert dieses Zusammenhanges ausgesagt ist. Das Sollen bleibt dabei als eine relativ apriorische Kategorie zur Erfassung des empirischen Rechtsmaterials bestehen. In dieser Hinsicht ist es unentbehrlich, soll überhaupt die spezifische Art erfaßt und ausgedrückt werden, in der das positive Recht Tatbestände miteinander in Verbindung bringt. Denn es ist offenbar, daß diese Verbindung nicht die von Ursache und Wirkung ist. Nicht als Wirkung einer Ursache wird die Strafe auf das Delikt gesetzt; eine von der Kausalität völlig verschiedene Verkettung dieser beiden Tatbestände ist es, die der Gesetzgeber stiftet. Völlig verschieden, aber doch ebenso unverbrüchlich wie jene. Denn im System des Rechts, das heißt von Rechts wegen folgt die Strafe stets und ausnahmslos auf das Delikt, auch wenn im System der Natur die Strafe aus irgendeinem Grund ausbleiben mag. Sie muß, wenn sie nicht ausbleibt, nicht gerade als Wirkung des als Ursache fungierenden Deliktes eintreten, sondern kann durch ganz andere Ursachen herbeigeführt werden; und zwar auch dann, wenn das Delikt in Wirklichkeit gar nicht eingetreten ist. Sagt man: Wenn das sogenannte Unrecht eintritt, "soll" die Unrechtsfolge eintreten, so bedeutet dieses "Sollen" - als Kategorie des Rechts - nur den spezifischen Sinn, in dem Rechtsbedingung und Rechtsfolge im Rechtssatz zusammengehören. Diese Kategorie des Rechts hat - und dadurch unterscheidet sie sich prinzipiell von einer transzendenten Rechtsidee - einen rein formalen Charakter. Sie bleibt anwendbar, welchen Inhalt immer die so verknüpften Tatbestände haben, welcher Art immer die als Recht zu begreifenden Akte sein mögen. Keiner gesellschaftlichen Wirklichkeit kann wegen ihrer inhaltlichen Gestaltung die Vereinbarkeit mit dieser Rechtskategorie bestritten werden. Sie ist im Sinne der Kantischen Philosophie erkenntnis-theoretisch-transzendental, nicht metaphysisch-transzendent. Gerade dadurch bewahrt sie ihre radikal anti-ideologische Tendenz; weshalb gerade in diesem Punkt der heftigste Widerstand von seiten der traditionellen Rechtstheorie einsetzt, die es schwer ertragen kann, daß die Ordnung der Sowjetrepublik ganz ebenso als Rechtsordnung begriffen werden soll wie die des faschistischen Italien oder die des demokratisch-kapitalistischen Frankreich.[...]

14. *Das Recht als soziale Technik.*

a) *Die Wirksamkeit der Rechtsordnung.*

Ist das Recht aber - rein positivistisch betrachtet - nichts anderes als eine äußere Zwangsordnung, dann wird es nur als eine spezifische soziale Technik begriffen: der erwünschte soziale Zustand wird dadurch herbeigeführt oder herbeizuführen gesucht, daß an das menschliche Verhalten, das das kontradiktorische Gegenteil dieses Zustandes bedeutet, ein Zwangsakt (das ist die zwangsweise Entziehung eines Gutes: Leben, Freiheit, wirtschaftlicher Wert) als Folge geknüpft wird. Die Rechtsordnung geht dabei offenbar von der Annahme aus, daß die Menschen, deren Verhalten sie regelt, diesen Zwangsakt als ein Übel betrachten, dem sie auszuweichen bestrebt sind. Der Zweck der Rechtsordnung ist somit, die Menschen durch die Vorstellung dieses ihnen für den Fall eines bestimmten Verhaltens angedrohten Übels zu dem gegenteiligen Verhalten zu veranlassen. In dieser Motivation liegt die von der Rechtsordnung intendierte Wirksamkeit. [...]

c) *Motive des Rechtsgehorsams*

[...] Auf die für das Recht spezifische Weise, nämlich durch Verknüpfung eines für sozialschädlich gehaltenen Verhaltens der Menschen mit einem von ihnen als Übel angesehenen Zwangsakt, kann jeder beliebige soziale Zweck verfolgt werden. Nicht als Zweck, sondern als ein spezifisches Mittel ist das Recht charakterisiert; woraus deutlich zu ersehen ist, warum die früher formulierte sekundäre Rechtsnorm an sich und ohne Rücksicht auf den die Rechtsbedingung mit der Rechtsfolge verknüpfenden Rechtssatz kein Wesensausdruck des Rechtes sein kann. Dieses ist ein Zwangsapparat, dem an und für sich kein politischer oder ethischer Wert zukommt, ein Zwangsapparat, dessen Wert vielmehr von dem dem Recht - als einem Mittel - transzendenten Zweck abhängt. Auch dies ist eine von jeder Ideologie freie Deutung des als Recht zu erfassenden Tatbestandes. Dieser wird damit in unzweideutiger Weise als historisch bedingt erkannt; womit die Einsicht in den inneren Zusammenhang eröffnet wird, der zwischen der sozialen Technik einer Zwangsordnung und einem dadurch aufrechtzuerhaltenden gesellschaftlichen Zustand besteht. Welches dieser Zustand ist, ob er insbesondere, wie von sozialistischer Seite behauptet wird, den Charakter einer ausbeutenden Klassenherrschaft habe, das ist vom Standpunkt der Reinen Rechtslehre aus irrelevant. Denn sie betrachtet nicht den Zweck, der mit der rechtlichen Ordnung verfolgt und erreicht wird, sie betrachtet nur die rechtliche Ordnung selbst; und betrachtet sie nicht mit Bezug auf diesen ihren Zweck und sohin als mögliche Ursache einer bestimmten Wirkung - denn die Mittel-Zweck-Relation ist nur ein besonderer Fall der Kausalbeziehung -, sondern in der normativen Eigengesetzlichkeit ihres Sinngehaltes.[...]

V. Die Rechtsordnung und ihr Stufenbau.

27. Die Ordnung als Normensystem.

Das Recht als Ordnung oder die Rechtsordnung ist ein System von Rechtsnormen. Und die erste Frage, die es hier zu beantworten gilt, hat die Reine Rechtslehre in folgender Weise gestellt: Was begründet die Einheit einer Vielheit von Rechtsnormen, warum gehört eine bestimmte Rechtsnorm zu einer bestimmten Rechtsordnung?

Eine Vielheit von Normen bildet eine Einheit, ein System, eine Ordnung, wenn ihre Geltung auf eine einzige Norm als letzten Grund dieser Geltung zurückgeführt werden kann. Diese Grundnorm konstituiert als die gemeinsame Quelle die Einheit in der Vielheit aller eine Ordnung bildenden Normen. Und daß eine Norm zu einer bestimmten Ordnung gehört, geht nur daraus hervor, daß ihre Geltung auf die - diese Ordnung konstituierende - Grundnorm zurückgeführt werden kann. Nach der Art der Grundnorm, das heißt aber nach der Natur des obersten Geltungsprinzips lassen sich zwei verschiedene Arten von Ordnungen (Normensystemen) unterscheiden. Die Normen der einen Art "gelten", das heißt das von ihnen angegebene Verhalten der Menschen ist als gesollt anzusehen, kraft ihres Gehaltes: weil ihr Inhalt eine unmittelbar evidente Qualität hat, die ihm Geltung verleiht. Und diese inhaltliche Qualifikation erhalten die Normen dadurch, daß sie auf eine Grundnorm zurückführbar sind, unter deren Inhalt sich der Inhalt der die Ordnung bildenden Normen als das Besondere unter das Allgemeine subsumieren läßt. Dieser Art sind die Normen der Moral. Die Normen etwa:

du sollst nicht lügen, du sollst nicht betrügen, du sollst dein Versprechen halten usw., leiten sich ab aus einer Grundnorm der Wahrhaftigkeit. Auf die Grundnorm: du sollst die anderen Menschen lieben, kann man die Normen zurückführen: du sollst einen anderen nicht verletzen, du sollst ihm in der Not beistehen usw. Welches die Grundnorm eines bestimmten Moralsystems ist, kommt hier nicht weiter in Betracht. Worauf es ankommt, ist die Erkenntnis, daß die vielen Normen einer Moral schon in ihrer Grundnorm enthalten sind, so wie eben das Besondere im Allgemeinen enthalten ist, und daß daher alle besonderen Moralnormen aus der allgemeinen Grundnorm durch eine Gedankenoperation, nämlich durch einen Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere zu gewinnen sind. Die Grundnorm hat hier einen materiell-statischen Charakter.

28. Die Rechtsordnung als Erzeugungszusammenhang.

Anders die Normen des Rechts. Diese gelten nicht kraft ihres Inhalts. Jeder beliebige Inhalt kann Recht sein, es gibt kein menschliches Verhalten, das als solches, kraft seines Gehalts, ausgeschlossen wäre, zum Inhalt einer Rechtsnorm zu werden. Deren Geltung kann dadurch nicht in Frage gestellt werden, daß ihr Inhalt einem irgendwie vorausgesetzten materiellen Wert, etwa der Moral, nicht entspricht. Als Rechtsnorm gilt eine Norm stets nur darum, weil sie auf eine ganz bestimmte Weise zustande gekommen, nach einer ganz bestimmten Regel erzeugt, nach einer spezifischen Methode gesetzt wurde. Das Recht gilt nur als positives Recht, das heißt: als gesetztes Recht. In dieser Notwendigkeit des Gesetz-Seins und der darin gelegenen Unabhängigkeit seiner Geltung von der Moral und von ihr gleichartigen Normensystemen besteht die Positivität des Rechts; darin der wesentliche Unterschied zwischen dem positiven Recht und dem sogenannten Natur-Recht, dessen Normen so wie die der Moral aus einer Grundnorm deduziert werden, die kraft ihres Inhalts als Ausfluß des göttlichen Willens, der Natur oder der reinen Vernunft für unmittelbar evident gehalten wird. Die Grundnorm einer positiven Rechtsordnung ist dagegen nichts anderes als die Grundregel, nach der die Normen der Rechtsordnung erzeugt werden, die Ein-Setzung des Grundtatbestandes der Rechtserzeugung. Sie ist der Ausgangspunkt eines Verfahrens; sie hat einen durchaus formal-dynamischen Charakter. Aus dieser Grundnorm lassen sich die einzelnen Normen des Rechtssystems nicht logisch deduzieren. Sie müssen durch einen besonderen Setzungsakt - der kein Denk-, sondern ein Willensakt ist - erzeugt werden. Die Setzung der Rechtsnormen erfolgt in mannigfacher Gestalt: auf dem Wege der Gewohnheit oder im Verfahren der Gesetzgebung, sofern es sich um generelle Normen handelt; durch Akte der Rechtsprechung und durch Rechtsgeschäfte bei individuellen Normen. Der gewohnheitlichen Rechtserzeugung werden alle anderen Arten als Rechts-Setzung entgegengestellt; diese ist somit ein Spezialfall der Rechts-Setzung.

Führt man die verschiedenen Normen eines Rechtssystems auf eine Grundnorm zurück, so geschieht dies in der Weise, daß man zeigt, daß die Erzeugung der einzelnen Norm der Grundnorm entsprechend vor sich gegangen ist. Fragt man etwa, warum ein bestimmter Zwangsakt, die Tatsache z.B., daß ein Mensch dem anderen die Freiheit entzieht, indem er ihn in ein Gefängnis sperrt, ein Rechtsakt ist und somit zu einer bestimmten Rechtsordnung gehört, so ergibt sich als Antwort: weil dieser Akt durch eine bestimmte individuelle Norm, ein richterliches Urteil, vorgeschrieben wurde. Fragt

man weiter: warum diese individuelle Norm gilt, und zwar als Bestandteil einer ganz bestimmten Rechtsordnung gilt, so erhält man zur Antwort: weil sie entsprechend dem Strafgesetzbuch gesetzt wurde. Und fragt man nach dem Geltungsgrund des Strafgesetzbuches, so stößt man auf die Staatsverfassung, nach deren Bestimmungen das Strafgesetzbuch von dem hierzu kompetenten Organ in einem von der Verfassung vorgeschriebenen Verfahren zustande gebracht wurde.

Fragt man aber nach dem Geltungsgrund der Verfassung, auf der alle Gesetze und die auf Grund der Gesetze ergangenen Rechtsakte beruhen, so gerät man vielleicht auf eine noch ältere Verfassung und so schließlich auf eine historisch erste, die von einem einzelnen Usurpator oder von einem irgendwie gebildeten Kollegium erlassen wurde. Daß dasjenige, was das historisch erste verfassungsgebende Organ als seinen Willen geäußert hat, als Norm zu gelten habe, das ist die Grundvoraussetzung, von der alle Erkenntnis der auf dieser Verfassung beruhenden Rechtsordnung ausgeht. Zwang soll gesetzt werden unter den Bedingungen und auf die Weise, die der erste Verfassungsgeber oder die von ihm delegierten Instanzen bestimmen: das ist die schematische Formulierung der Grundnorm einer Rechtsordnung (im Sinn einer einzelstaatlichen Rechtsordnung, von der hier zunächst allein die Rede ist).

29. Die Bedeutung der Grundnorm.

Die Reine Rechtslehre operiert mit dieser Grundnorm als einer hypothetischen Grundlage. Unter der Voraussetzung, daß sie gilt, gilt auch die Rechtsordnung, die auf ihr beruht. Sie verleiht dem Akt des ersten Gesetzgebers und sohin allen anderen Akten der auf ihm beruhenden Rechtsordnung den Sinn des Sollens, jenen spezifischen Sinn, in dem die Rechtsbedingung mit der Rechtsfolge im Rechtssatz verbunden ist; und der Rechtssatz ist die typische Form, in der sich das ganze positivrechtliche Material darstellen lassen muß. In der Grundnorm wurzelt letztlich die normative Bedeutung aller die Rechtsordnung konstituierenden Tatbestände. Nur unter Voraussetzung der Grundnorm kann das empirische Material, das sich der rechtlichen Deutung darbietet, als Recht, das heißt als ein System von Rechtsnormen gedeutet werden. Nach der Beschaffenheit dieses Materials, das heißt nach den Akten, die als Rechts-Akte gedeutet werden sollen, richtet sich auch der besondere Inhalt der eine besondere Rechtsordnung fundierenden Grundnorm. Sie ist nur der Ausdruck der notwendigen Voraussetzung jeder positivistischen Erfassung des Rechtsmaterials. Sie gilt, da sie nicht im Rechtsverfahren erzeugt wird, nicht als positive Rechtsnorm, ist nicht gesetzt, sondern - als Bedingung aller Rechtssetzung, alles positiven Rechtsverfahrens - vorausgesetzt. Mit der Formulierung der Grundnorm will die Reine Rechtslehre durchaus nicht eine neue wissenschaftliche Methode der Jurisprudenz inaugrieren. Sie will nur ins Bewußtsein heben, was alle Juristen - zumeist unbewußt - tun, wenn sie im Begreifen ihres Gegenstandes zwar ein Naturrecht ablehnen, aus dem die Geltung der positiven Rechtsordnung abgeleitet werden könnte, dennoch aber dieses positive Recht als eine gültige Ordnung, nicht als bloßes Faktum von Motivationszusammenhängen, sondern als Norm verstehen. Mit der Lehre von der Grundnorm versucht die Reine Rechtslehre nur die transzendental-logischen Bedingungen der seit jeher geübten Methode positiver Rechtserkenntnis durch eine Analyse des tatsächlichen Verfahrens bloßzulegen.

John Rawls (1921 – 2002)

Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1971

Zitiert nach der Übersetzung von Hermann Vetter, 4. Aufl. Frankfurt a.M. 1988 (Suhrkamp Verlag)

Kapitel 1 – Gerechtigkeit als Fairneß

1. Die Rolle der Gerechtigkeit

Die Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen. Eine noch so elegante und mit sparsamen Mitteln arbeitende Theorie muß fallengelassen oder abgeändert werden, wenn sie nicht wahr ist; ebenso müssen noch so gut funktionierende und wohlabgestimmte Gesetze und Institutionen abgeändert oder abgeschafft werden, wenn sie ungerecht sind. Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann. Daher läßt es die Gerechtigkeit nicht zu, daß der Verlust der Freiheit bei einigen durch ein größeres Wohl für andere wettgemacht wird. Sie gestattet nicht, daß Opfer, die einigen wenigen auferlegt werden, durch den größeren Vorteil vieler anderer aufgewogen werden. Daher gelten in einer gerechten Gesellschaft gleiche Bürgerrechte für alle als ausgemacht; die auf der Gerechtigkeit beruhenden Rechte sind kein Gegenstand politischer Verhandlungen oder sozialer Interessenabwägungen. Mit einer falschen Theorie darf man sich nur dann zufrieden geben, wenn es keine bessere gibt; ganz ähnlich ist eine Ungerechtigkeit nur tragbar, wenn sie zur Vermeidung einer noch größeren Ungerechtigkeit notwendig ist. Als Haupttugenden für das menschliche Handeln dulden Wahrheit und Gerechtigkeit keine Kompromisse.

Diese Aussagen dürften unsere intuitive Überzeugung vom Vorrang der Gerechtigkeit ausdrücken. Zweifellos sind sie zu stark formuliert. Jedenfalls möchte ich untersuchen, ob diese oder ähnliche Behauptungen vernünftig sind, und wenn ja, wie man sie begründen kann. Dazu ist die Entwicklung einer Gerechtigkeitstheorie notwendig, in deren Lichte man diese Behauptungen deuten und beurteilen kann. [...]

2. Der Gegenstand der Gerechtigkeit

Vieles nennt man gerecht oder ungerecht: nicht nur Gesetze, Institutionen und Gesellschaftssysteme, sondern auch die verschiedensten Handlungen, z.B. Entscheidungen, Urteile und moralische Bewertungen. Auch Einstellungen und Verhaltensweisen von Menschen, wie auch diese selbst, nennt man gerecht oder ungerecht. Wir haben es aber mit der sozialen Gerechtigkeit zu tun. Für uns ist der erste Gegenstand der Gerechtigkeit die Grundstruktur der Gesellschaft, genauer: die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die

Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen. Unter den wichtigsten Institutionen verstehe ich die Verfassung und die wichtigsten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse. Beispiele sind etwa die gesetzlichen Sicherungen der Gedanken- und Gewissensfreiheit, Märkte mit Konkurrenz, das Privateigentum an den Produktionsmitteln und die monogame Familie. Zusammengenommen legen die wichtigsten Institutionen die Rechte und Pflichten der Menschen fest und beeinflussen ihre Lebenschancen, was sie werden können und wie gut es ihnen gehen wird. Die Grundstruktur ist der Hauptgegenstand der Gerechtigkeit, weil ihre Wirkungen so tiefgreifend und von Anfang an vorhanden sind. Intuitiv stellt man sich vor, daß sie verschiedene soziale Positionen enthält und daß die Menschen, die in sie hineingeboren werden, verschiedene Lebenschancen haben, die teilweise vom politischen System und von den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen abhängen. Die gesellschaftlichen Institutionen begünstigen also gewisse Ausgangspositionen. Dies sind besonders tiefgreifende Ungleichheiten. Nicht nur wirken sie sich überall aus, sie beeinflussen auch die anfänglichen Lebenschancen jedes Menschen; sie lassen sich aber keinesfalls aufgrund von Verdiensten rechtfertigen. Auf diese Ungleichheiten – die wahrscheinlich in der Grundstruktur jeder Gesellschaft unvermeidlich sind – müssen sich die Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit in erster Linie beziehen. Sie bestimmen dann die politische Verfassung und die Hauptzüge des wirtschaftlichen und sozialen Systems. Die Gerechtigkeit eines Gesellschaftsmodells hängt wesentlich davon ab, wie die Grundrechte und -pflichten und die wirtschaftlichen Möglichkeiten und sozialen Verhältnisse in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft bestimmt werden.

Unsere Untersuchung ist in zweierlei Hinsicht beschränkt. Zunächst einmal beschäftige ich mich mit einem Spezialfall des Gerechtigkeitsproblems. Ich betrachte nicht die Gerechtigkeit von Institutionen und gesellschaftlichen Verfahrensweisen im allgemeinen, und nur am Rande (in Abschnitt 58) die Gerechtigkeit des Völkerrechts und der Beziehungen zwischen Staaten. Bezieht man also den Gerechtigkeitsbegriff auf jegliche Verteilung von vernünftigerweise als solchen betrachteten Vor- und Nachteilen, so interessieren wir uns nur für einen bestimmten Anwendungsfall. Zunächst gibt es keinen Grund, daß die für die Grundstruktur richtigen Grundsätze auch für alle Einzelfälle gelten sollten. Sie sind vielleicht für private Vereinigungen oder für weniger umfassende gesellschaftliche Gruppen nicht brauchbar. Sie sind vielleicht für die informellen Konventionen und Sitten des täglichen Lebens ohne Belang; sie besagen vielleicht nichts über die Gerechtigkeit, oder vielleicht besser Fairneß, freiwilliger Zusammenschlüsse oder Regeln für Vertragsabschlüsse. Vielleicht sind für das Völkerrecht andere Grundsätze gemäß etwas anderen Erwägungen notwendig. Ich bin zufrieden, wenn es gelingt, einen vernünftigen Gerechtigkeitsbegriff für die Grundstruktur der Gesellschaft zu formulieren, wobei wir uns die Gesellschaft vorerst als geschlossenes System vorstellen, das keine Verbindung mit anderen Gesellschaften hat. Dieser Spezialfall ist ganz offenbar von hinreichender Bedeutung. Die Vermutung liegt nahe, daß eine brauchbare Theorie für diesen Fall auch die Behandlung der übrigen Gerechtigkeitsprobleme erleichtern wird. Mit entsprechenden Abänderungen dürfte eine solche Theorie den Schlüssel für manche dieser anderen Probleme bilden.

Die andere Beschränkung unserer Erörterung besteht darin, daß ich mich zumeist mit den Gerechtigkeitsgrundsätzen einer wohlgeordneten Gesellschaft befasse. Es wird angenommen, daß jeder gerecht handelt und seinen Teil zur Erhaltung der gerechten Institutionen beiträgt. Die Gerechtigkeit ist vielleicht, wie Hume bemerkte, die

vorsichtige, eifersüchtige Tugend, doch man kann immer noch fragen, wie eine vollkommen gerechte Gesellschaft aussehen würde. Ich betrachte also in erster Linie das, was ich vollständige Konformität nenne, im Gegensatz zur Theorie der unvollständigen Konformität (Abschnitte 25, 39). Diese beschäftigt sich mit den Grundsätzen für die Behandlung von Ungerechtigkeiten. Zu ihr gehört etwa die Theorie der Strafe, des gerechten Krieges, der Rechtfertigung des Widerstands verschiedener Art gegen ungerechte Herrschaft, der vom zivilen Ungehorsam und der Kriegsdienstverweigerung bis zu aktivem Widerstand und Revolution reicht. Ebenso gehören dorthin Fragen der ausgleichenden Gerechtigkeit und der Abwägung einer Form institutioneller Ungerechtigkeit gegen eine andere. Offenbar sind die Probleme der Theorie der unvollständigen Konformität die dringlichen. Ihnen stehen wir im täglichen Leben gegenüber. Wenn ich mit der idealen Theorie anfangen, so deshalb, weil sie nach meiner Auffassung die einzige Grundlage für eine systematische Behandlung dieser dringlicheren Probleme abgibt. Beispielsweise beruht auf ihr die Diskussion des zivilen Ungehorsams (Abschnitte 55 – 59). Zumindest scheint mir ein tieferes Verständnis auf keine andere Weise möglich; ich halte die vollkommen gerechte Gesellschaft für den Grundbestandteil der Theorie der Gerechtigkeit.

Nun ist zugegebenermaßen der Begriff der Grundstruktur etwas unbestimmt. Nicht immer ist klar, welche Institutionen oder Funktionen dazugehören. Doch es wäre verfrüht, sich jetzt darüber Gedanken zu machen. Ich werde zunächst Grundsätze besprechen, die sich jedenfalls auf Gegenstände anwenden lassen, die sicherlich nach unserer Intuition zur Grundstruktur gehören; dann versuche ich, die Anwendung dieser Grundsätze so zu erweitern, daß die Hauptbestandteile dieser Struktur erfaßt werden dürften. Vielleicht werden sich diese Grundsätze als völlig allgemein herausstellen, doch das ist unwahrscheinlich. Es genügt, wenn sie sich auf die wichtigsten Fälle der sozialen Gerechtigkeit beziehen. Man sollte nicht vergessen, daß ein Gerechtigkeitsbegriff für die Grundstruktur an sich selbst wertvoll ist. Man sollte nicht auf ihn verzichten, wenn seine Grundsätze nicht überall brauchbar sind.

Ein Begriff der sozialen Gerechtigkeit liefert also in erster Linie einen Maßstab zur Beurteilung der Verteilungseigenschaften der gesellschaftlichen Grundstruktur. Dieser ist nicht zu verwechseln mit den Grundsätzen zur Bestimmung der anderen Tugenden; die Grundstruktur und die sozialen Verhältnisse im allgemeinen können ja mit hohem oder niedrigem Wirkungsgrad arbeiten, freiheitlich oder unfreiheitlich sein und viele andere Eigenschaften neben der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit haben. Eine umfassende Vorstellung von den Grundsätzen für alle Tugenden der Grundstruktur, zusammen mit ihrer Gewichtung für den Konfliktfall, ist mehr als ein Gerechtigkeitsbegriff; es ist ein Gesellschaftsideal. Die Grundsätze der Gerechtigkeit sind nur ein Teil davon, wenn auch vielleicht der wichtigste. Ein Gesellschaftsideal wiederum hängt mit einer Gesellschaftsvorstellung zusammen, einer Vision von den Zielen der gesellschaftlichen Zusammenarbeit. Die verschiedenen Gerechtigkeitsvorstellungen sind der Ausfluß verschiedener Vorstellungen von der Gesellschaft auf dem Hintergrund verschiedener Vorstellungen von den natürlichen Notwendigkeiten und Möglichkeiten des menschlichen Lebens. Will man eine Gerechtigkeitsvorstellung völlig verstehen, so muß man die ihr zugrundeliegende Vorstellung von der gesellschaftlichen Zusammenarbeit herausarbeiten. Doch dabei sollte man nicht die besondere Rolle der Gerechtigkeitsgrundsätze und ihres Hauptgegenstandes aus den Augen verlieren. [...]

3. *Der Hauptgedanke der Theorie der Gerechtigkeit*

Ich möchte eine Gerechtigkeitsvorstellung darlegen, die die bekannte Theorie des Gesellschaftsvertrages etwa von Locke, Rousseau und Kant verallgemeinert und auf eine höhere Abstraktionsebene hebt. Dazu darf man sich den ursprünglichen Vertrag nicht so vorstellen, als ob er in eine bestimmte Gesellschaft eingeführt würde oder eine bestimmte Regierungsform errichtete. Der Leitgedanke ist vielmehr, daß sich die ursprüngliche Übereinkunft auf die Gerechtigkeitsgrundsätze für die gesellschaftliche Grundstruktur bezieht. Es sind diejenigen Grundsätze, die freie und vernünftige Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung annehmen würden. Ihnen haben sich alle weiteren Vereinbarungen anzupassen; sie bestimmen die möglichen Arten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit und der Regierung. Diese Betrachtungsweise der Gerechtigkeitsgrundsätze nenne ich Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß.

Wir wollen uns also vorstellen, daß diejenigen, die sich zu gesellschaftlicher Zusammenarbeit vereinigen wollen, in einem gemeinsamen Akt die Grundsätze wählen, nach denen Grundrechte und -pflichten und die Verteilung der gesellschaftlichen Güter bestimmt werden. Die Menschen sollen im voraus entscheiden, wie sie ihre Ansprüche gegeneinander regeln wollen und wie die Gründungsurkunde ihrer Gesellschaft aussehen soll. Ganz wie jeder Mensch durch vernünftige Überlegung entscheiden muß, was für ihn das Gute ist, d.h. das System der Ziele, die zu verfolgen für ihn vernünftig ist, so muß eine Gruppe von Menschen ein für allemal entscheiden, was ihnen als gerecht und ungerecht gelten soll. Die Entscheidung, die vernünftige Menschen in dieser theoretischen Situation der Freiheit und Gleichheit treffen würden, bestimmt die Grundsätze der Gerechtigkeit. (Wir nehmen für den Augenblick an, daß dieses Entscheidungsproblem eine Lösung hat.)

In der Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß spielt die ursprüngliche Situation der Gleichheit dieselbe Rolle wie der Naturzustand in der herkömmlichen Theorie des Gesellschaftsvertrags. Dieser Urzustand wird natürlich nicht als ein wirklicher geschichtlicher Zustand vorgestellt, noch weniger als primitives Stadium der Kultur. Er wird als rein theoretische Situation aufgefaßt, die so beschaffen ist, daß sie zu einer bestimmten Gerechtigkeitsvorstellung führt. Zu den wesentlichen Eigenschaften dieser Situation gehört, daß niemand seine Stellung in der Gesellschaft kennt, seine Klasse oder seinen Status, ebensowenig sein Los bei der Verteilung natürlicher Gaben wie Intelligenz oder Körperkraft. Ich nehme sogar an, daß die Beteiligten ihre Vorstellung vom Guten und ihre besonderen psychologischen Neigungen nicht kennen. Die Grundsätze der Gerechtigkeit werden hinter einem Schleier des Nichtwissens festgelegt. Dies gewährleistet, daß dabei niemand durch die Zufälligkeiten der Natur oder der gesellschaftlichen Umstände bevorzugt oder benachteiligt wird. Da sich alle in der gleichen Lage befinden und niemand Grundsätze ausdenken kann, die ihn aufgrund seiner besonderen Verhältnisse bevorzugen, sind die Grundsätze der Gerechtigkeit das Ergebnis einer fairen Übereinkunft oder Verhandlung. Denn in Anbetracht der Symmetrie aller zwischenmenschlichen Beziehungen ist dieser Urzustand fair gegenüber den moralischen Subjekten, d.h. den vernünftigen Wesen mit eigenen Zielen und – das nehme ich an – der Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitsgefühl. Den Urzustand könnte man den angemessenen Ausgangszustand nennen, und damit sind die in ihm getroffenen Grundvereinbarungen fair. Das rechtfertigt die Bezeichnung „Gerechtigkeit

als Fairneß“: Sie drückt den Gedanken aus, daß die Grundsätze der Gerechtigkeit in einer fairen Ausgangssituation festgelegt werden. Sie will nicht besagen, die Begriffe der Gerechtigkeit und der Fairneß seien ein und dasselbe, ebensowenig wie der Ausdruck „Dichtung als Metapher“ sagen will, Dichtung und Metapher seien dasselbe.

Die Gerechtigkeit als Fairneß beginnt, so sagte ich, mit der allgemeinsten Entscheidung, die Menschen überhaupt zusammen treffen können, nämlich mit der Wahl der ersten Grundsätze einer Gerechtigkeitsvorstellung, die für alle spätere Kritik und Veränderung von Institutionen maßgebend sein soll. Nachdem sie nun eine Gerechtigkeitsvorstellung festgelegt haben, können wir uns vorstellen, daß sie eine Verfassung, ein Gesetzgebungsverfahren und anderes wählen müssen, alles gemäß den anfänglich vereinbarten Gerechtigkeitsgrundsätzen. Unsere gesellschaftlichen Verhältnisse sind gerecht, wenn das ihnen zugrundeliegende allgemeine Regelsystem durch diese Abfolge fiktiver Vereinbarungen erzeugt worden ist. [...]

Bei der Erarbeitung des Begriffs der Gerechtigkeit als Fairneß besteht eine Hauptaufgabe offenbar in der Bestimmung der Gerechtigkeitsgrundsätze, die im Urzustand gewählt würden. [...]

Ich behaupte, daß die Menschen im Urzustand [nicht das Nutzenprinzip, sondern] zwei ganz andere Grundsätze wählen würden: einmal die Gleichheit der Grundrechte und -pflichten; zum anderen den Grundsatz, daß soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten, etwa verschiedener Reichtum oder verschiedene Macht, nur dann gerecht sind, wenn sich aus ihnen Vorteile für jedermann ergeben, insbesondere für die schwächsten Mitglieder der Gesellschaft. Nach diesen Grundsätzen kann man Institutionen nicht damit rechtfertigen, daß den Unbilden einiger ein größerer Gesamtnutzen gegenüberstehe. Es ist vielleicht zweckmäßig, aber nicht gerecht, daß einige weniger haben, damit es anderen besser geht. Es ist aber nichts Ungerechtes an den größeren Vorteilen weniger, falls es dadurch auch den nicht so Begünstigten besser geht. Die intuitive Vorstellung ist die, daß jedermanns Wohlergehen von der Zusammenarbeit abhängt, ohne die niemand ein befriedigendes Leben hätte, und daß daher die Verteilung der Güter jeden, auch den weniger Begünstigten, geneigt machen sollte, bereitwillig mitzuarbeiten. Die beiden soeben erwähnten Grundsätze dürften eine faire Grundlage dafür sein, daß die Begabteren oder sozial besser Gestellten – was beides nicht als Verdienst angesehen werden kann – auf die bereitwillige Mitarbeit anderer rechnen können, sofern eine funktionierende Regelung eine notwendige Bedingung für das Wohlergehen aller ist. Sobald man sich für eine Gerechtigkeitsvorstellung entschieden hat, die die Zufälligkeiten der natürlichen Begabung und der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht zu politischen und wirtschaftlichen Vorteilen führen läßt, gelangt man zu diesen Grundsätzen. Sie lassen jene Seiten der sozialen Welt aus dem Spiel, die als moralisch willkürlich erscheinen.

Das Problem der Wahl von Grundsätzen ist aber äußerst schwierig. Ich erwarte nicht, daß meine Lösung jeden überzeugen wird. Wir wollen deshalb von Anfang an festhalten, daß die Gerechtigkeit als Fairneß, ebenso wie andere Gesellschaftsvertragstheorien, aus zwei Teilen besteht: (1) einer Konkretisierung des Urzustands und des in ihm vorliegenden Entscheidungsproblems, und (2) einem System von Grundsätzen, die, so behauptet man, anerkannt würden. [...]

Eine letzte Bemerkung. Die Gerechtigkeit als Fairneß ist keine vollständige Vertragstheorie. Denn der Vertragsgedanke läßt sich offenbar auf die Wahl eines mehr

oder weniger vollständigen ethischen Systems überhaupt anwenden, das also nicht nur Grundsätze für die Gerechtigkeit, sondern für sämtliche Tugenden enthält. Nun werde ich meist nur Grundsätze der Gerechtigkeit und andere mit ihnen eng zusammenhängende betrachten; ich versuche nicht, die Tugenden systematisch zu behandeln. Wenn nun die Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß einigermaßen erfolgreich ist, dann wäre ein naheliegender nächster Schritt die Untersuchung der allgemeineren Auffassung, die man „das Rechte als Fairneß“ nennen könnte. Doch auch diese erweiterte Theorie umfaßt nicht alle moralischen Beziehungen, denn sie befaßt sich ja wohl nur mit unseren Beziehungen zu anderen Menschen, nicht aber zu Tieren und zur übrigen Natur. Ich behaupte nicht, daß die Vertragstheorie diese Probleme löst, die sicherlich von größter Bedeutung sind; ich werde sie beiseite lassen müssen. Man darf den beschränkten Anwendungsbereich der Gerechtigkeit als Fairneß und des allgemeinen Ansatzes, für den sie ein Beispiel ist, nicht verkennen. Man kann nicht im voraus entscheiden, wie weit sie nach einer Analyse dieser anderen Probleme abgeändert werden müßte. [...]

11. Die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit

Ich werde jetzt in einer vorläufigen Form die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze angeben, auf die man sich nach meiner Auffassung im Urzustand einigen würde. Die erste Formulierung dieser Grundsätze ist eine vorläufige. Im folgenden werde ich zu mehreren weiteren Formulierungen kommen, die sich schrittweise der später anzugebenden endgültigen nähern. Mir scheint, daß damit die Darstellung einen natürlichen Weg geht.

Die erste Formulierung der beiden Grundsätze lautet folgendermaßen:

1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.
2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.

Im zweiten Grundsatz gibt es zwei mehrdeutige Ausdrücke, nämlich „jedermanns Vorteil“ und „jedem offen“. Die genauere Bestimmung ihres Sinnes wird zur zweiten Formulierung des Grundsatzes in Abschnitt 13 führen. Die endgültige Fassung der beiden Grundsätze wird in Abschnitt 46 angegeben; Abschnitt 39 beschäftigt sich mit dem ersten Grundsatz.

Diese Grundsätze beziehen sich hauptsächlich, wie ich schon sagte, auf die Grundstruktur der Gesellschaft und bestimmen die Zuweisung von Rechten und Pflichten und die Verteilung gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Güter. Ihre Formulierung setzt voraus, daß für die Zwecke einer Theorie der Gerechtigkeit die Sozialstruktur als aus zwei mehr oder weniger abgegrenzten Teilen bestehend angesehen werden kann, wobei sich die beiden Grundsätze jeweils auf einen von diesen beziehen. Wir unterscheiden also zwischen den Seiten des Gesellschaftssystems, die die gleichen Grundfreiheiten festlegen und sichern, und denen, die gesellschaftliche und wirtschaftliche Ungleichheiten bestimmen und einführen. Es ist nun von Bedeutung, daß die Grundfreiheiten durch eine Liste derartiger Freiheiten festgelegt sind. Wichtig unter ihnen sind die politische Freiheit (das Recht, zu wählen und öffentliche Ämter zu bekleiden) und die Rede- und Versammlungsfreiheit; die Gewissens- und

Gedankenfreiheit; die persönliche Freiheit, zu der der Schutz vor psychologischer Unterdrückung und körperlicher Mißhandlung und Verstümmelung gehört (Unverletzlichkeit der Person), das Recht auf persönliches Eigentum und der Schutz vor willkürlicher Festnahme und Haft, wie es durch den Begriff der Gesetzesherrschaft festgelegt ist. Diese Freiheiten sollen nach dem ersten Grundsatz für jeden gleich sein.

Der zweite Grundsatz bezieht sich in erster Näherung auf die Verteilung von Einkommen und Vermögen und die Beschaffenheit von Organisationen, in denen es unterschiedliche Macht und Verantwortung gibt. Die Verteilung des Einkommens und Vermögens muß nicht gleichmäßig sein, aber zu jedermanns Vorteil, und gleichzeitig müssen mit Macht und Verantwortung ausgestattete Positionen jedermann zugänglich sein. Der zweite Grundsatz kommt dadurch zum Tragen, daß die Positionen offen gehalten werden und dann unter dieser Einschränkung die sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten zu jedermanns Nutzen gestaltet werden.

Diese Grundsätze sollen in lexikalischer Ordnung stehen, derart, daß der erste dem zweiten vorausgeht. Diese Ordnung bedeutet, daß Verletzungen der vom ersten Grundsatz geschützten gleichen Grundfreiheiten nicht durch größere gesellschaftliche oder wirtschaftliche Vorteile gerechtfertigt oder ausgeglichen werden können. Diese Freiheiten haben einen Kern-Anwendungsbereich, innerhalb dessen sie nur beschränkt werden können, wenn sie mit anderen Grundfreiheiten in Konflikt geraten. Deshalb ist zwar keine von ihnen absolut; doch welches System auch aus ihnen gebildet wird, es muß für alle Menschen dasselbe sein. Es ist schwierig, ja vielleicht unmöglich, diese Freiheiten unabhängig von den besonderen sozialen, wirtschaftlichen und technischen Bedingungen einer gegebenen Gesellschaft vollständig anzugeben. Doch unsere Hypothese ist, daß sich die allgemeine Form einer solchen Liste so genau angeben läßt, daß diese Gerechtigkeitsvorstellung darauf aufgebaut werden kann. Freiheiten, die nicht in der Liste enthalten sind – etwa das Recht auf bestimmte Arten des Eigentums (z.B. an Produktionsmitteln) oder die Vertragsfreiheit im Sinne der Theorie des laissez-faire –, sind eben keine Grundfreiheiten und genießen nicht den Schutz, den der Vorrang des ersten Grundsatzes gewährt. Was schließlich den zweiten Grundsatz anbelangt, so müssen die Vermögens- und Einkommensverteilung und die mit Macht und Verantwortung ausgestatteten Positionen sowohl mit den Grundfreiheiten als auch mit der Chancengleichheit im Einklang stehen.

Die beiden Grundsätze sind recht speziellen Inhalts, und ihre Anerkennung hängt von gewissen Voraussetzungen ab, die ich letzten Endes versuchen muß zu erklären und zu rechtfertigen. Für den Augenblick ist zu vermerken, daß diese Grundsätze ein Spezialfall einer allgemeineren Gerechtigkeitsvorstellung sind, die man folgendermaßen formulieren kann:

Alle sozialen Werte – Freiheit, Chancen, Einkommen, Vermögen und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung – sind gleichmäßig zu verteilen, soweit nicht eine ungleiche Verteilung jedermann zum Vorteil gereicht.

Ungerechtigkeit besteht demnach einfach in Ungleichheiten, die nicht jedermann Nutzen bringen. Das ist natürlich sehr unscharf und bedarf der Konkretisierung.

Als ersten Schritt wollen wir annehmen, die Grundstruktur der Gesellschaft verteile gewisse Grundgüter, d.h. Dinge, von denen man annehmen kann, daß sie jeder vernünftige Mensch haben will. Diese Güter sind gewöhnlich brauchbar, gleichgültig, was jemand für einen vernünftigen Lebensplan hat. Der Einfachheit halber wollen wir

annehmen, die hauptsächlichlichen Grundgüter der Gesellschaft seien Rechte, Freiheiten und Chancen sowie Einkommen und Vermögen. (Später, im dritten Teil, nimmt das Grundgut der Selbstachtung einen wichtigen Platz ein.) Das also seien die gesellschaftlichen Grundgüter. Andere Grundgüter wie Gesundheit und Lebenskraft, Intelligenz und Phantasie sind natürliche Güter; sie werden von der Grundstruktur nur mittelbar beeinflußt. Denken wir uns also alle gesellschaftlichen Grundgüter gleichmäßig verteilt: Jeder hat gleiche Rechte und Pflichten, gleiches Einkommen und Vermögen. Dieser Zustand ist ein Ausgangspunkt für die Beurteilung von Verbesserungen. Falls bestimmte Ungleichheiten des Reichtums und der Macht jeden besser stellen als in dem angenommenen Ausgangszustand, stimmen sie mit der allgemeinen Gerechtigkeitsvorstellung überein.

Nun ist es mindestens theoretisch möglich, daß die Menschen durch Aufgabe einiger ihrer Grundfreiheiten ausreichend entschädigende soziale und wirtschaftliche Vorteile erlangen. Die allgemeine Gerechtigkeitsvorstellung enthält keine Einschränkungen dafür, welche Ungleichheiten zulässig sind; sie verlangt nur, daß jeder besser dasteht. Man braucht nicht an etwas so Einschneidendes wie die Sklaverei zu denken, sondern nur daran, daß die Menschen auf bestimmte politische Rechte verzichten könnten, wenn das wirtschaftlich etwas Wesentliches einbringt. Einen solchen Austausch schließen nun die beiden Grundsätze aus. Sie stehen ja in lexikalischer Ordnung und gestatten keinen Austausch zwischen Grundfreiheiten und sozialen und wirtschaftlichen Vorteilen, außer unter besonderen Umständen (s. Abschnitte 26, 39). [...]

17. Die Tendenz zur Gleichheit

Ich möchte diese Diskussion der beiden Grundsätze damit abschließen, daß ich erkläre, in welchem Sinne sie eine egalitäre Gerechtigkeitsauffassung ausdrücken. Ich möchte auch dem Einwand gegen den Grundsatz der fairen Chancen entgegentreten, er führe zu einer meritokratischen Gesellschaft. Zur Vorbereitung gehe ich auf einige Seiten der von mir dargestellten Gerechtigkeitsvorstellung ein.

Zunächst ist festzustellen, daß das Unterschiedsprinzip den Gesichtspunkten des Ausgleichsprinzips einiges Gewicht gibt, des Prinzips nämlich, daß unverdiente Ungleichheiten ausgeglichen werden sollten. Da nun Ungleichheiten der Geburt und der natürlichen Gaben unverdient sind, müssen sie irgendwie ausgeglichen werden. Das Prinzip besagt also, wenn alle Menschen gleich behandelt werden sollen, wenn wirkliche Chancengleichheit herrschen soll, dann müsse die Gesellschaft sich mehr um diejenigen kümmern, die mit weniger natürlichen Gaben oder in weniger günstige gesellschaftliche Positionen geboren werden. Der Gedanke ist der, die zufälligen Unterschiede möglichst auszugleichen. Nach diesem Prinzip würde man vielleicht mehr für die Bildung der weniger Begabten als der Begabteren aufwenden, jedenfalls in einem bestimmten Lebensabschnitt, etwa den ersten Schuljahren.

Nun ist das Ausgleichsprinzip nach meiner Kenntnis nie als einziger Gerechtigkeitsmaßstab, als einziges Ziel der Gesellschaftsordnung vorgeschlagen worden. Wie die meisten solchen Grundsätze ist es nur in erster Näherung einleuchtend, es muß gegenüber anderen Grundsätzen abgewogen werden, etwa dem der Verbesserung des durchschnittlichen Lebensstandards oder der Förderung des Gemeinwohls. Doch welche anderen Grundsätze man auch vertritt, die Ausgleichsforderungen sind zu berücksichtigen. Sie gelten als ein Grundzug unserer

Gerechtigkeitsvorstellung. Nun ist das Unterschiedsprinzip natürlich nicht das Ausgleichsprinzip. Es verlangt von der Gesellschaft nicht den Versuch, Nachteile auszugleichen, als ob alle auf fairer Grundlage innerhalb desselben Rennens in Konkurrenz treten sollten. Doch das Unterschiedsprinzip würde etwa im Bildungswesen die Anstrengungen auf die Verbesserung der langfristigen Aussichten der am wenigsten Bevorzugten lenken. Wird dieses Ziel dadurch erreicht, daß man sich mehr um die Begabteren kümmert, so ist das zulässig; anderenfalls nicht. Und bei dieser Entscheidung sollte der Wert der Bildung nicht nur unter dem Gesichtswinkel der wirtschaftlichen Leistung und der Wohlfahrt gesehen werden. Mindestens ebenso wichtig ist, daß die Bildung einen Menschen befähigt, sich die kulturellen Werte seiner Gesellschaft zu erschließen und daran teilzunehmen und ihm dadurch ein sicheres Selbstwertgefühl verschafft.

Obwohl also das Unterschiedsprinzip nicht dasselbe ist wie das Ausgleichsprinzip, entspricht es doch einigen von dessen Absichten. Es verschiebt die Ziele der Grundstruktur so, daß das gesamte System der Institutionen nicht mehr das Schwergewicht auf gesellschaftliche Leistung und technokratische Werte legt. Das Unterschiedsprinzip bedeutet faktisch, daß man die Verteilung der natürlichen Gaben in gewisser Hinsicht als Gemeinschaftssache betrachtet und in jedem Falle die größeren sozialen und wirtschaftlichen Vorteile aufteilt, die durch die Komplementaritäten dieser Verteilung ermöglicht werden. Wer von der Natur begünstigt ist, sei es, wer es wolle, der darf sich der Früchte nur so weit erfreuen, wie das auch die Lage der Benachteiligten verbessert. Die von der Natur Bevorzugten dürfen keine Vorteile haben, bloß weil sie begabter sind, sondern nur zur Deckung der Kosten ihrer Ausbildung und zu solcher Verwendung ihrer Gaben, daß auch den weniger Begünstigten geholfen wird. Niemand hat seine besseren natürlichen Fähigkeiten oder einen besseren Startplatz in der Gesellschaft verdient. Doch das ist natürlich kein Grund, diese Unterschiede zu übersehen oder gar zu beseitigen. Vielmehr läßt sich die Grundstruktur so gestalten, daß diese Unterschiede auch den am wenigsten Begünstigten zugute kommen. Man wird also auf das Unterschiedsprinzip geführt, wenn man das Gesellschaftssystem so gestalten möchte, daß niemand von seinem zufälligen Platz in der Verteilung der natürlichen Gaben oder seiner Ausgangsposition in der Gesellschaft Vor- oder Nachteile hat, ohne einen Ausgleich zu geben oder zu empfangen. [...]

Ein weiterer Vorzug des Unterschiedsprinzips ist der, daß es den Grundsatz der Brüderlichkeit konkretisiert. Gegenüber der Freiheit und Gleichheit hat der Gedanke der Brüderlichkeit in der Demokratietheorie weniger Gewicht gehabt. Er gilt als ein nicht so ausgesprochen politischer Begriff, der selbst kein demokratisches Recht bestimmt, sondern bestimmte Einstellungen und Verhaltensweisen anspricht, ohne die die von jenen Rechten ausgedrückten Werte aus dem Blickfeld geraten würden. Oder man versteht die Brüderlichkeit ganz ähnlich als eine gewisse Gleichheit des gesellschaftlichen Ansehens, die sich in verschiedenen öffentlichen Regelungen und in der Abwesenheit von Unterwürfigkeitsgesten zeige. Sicher hat die Brüderlichkeit mit diesen Dingen zu tun, ebenso mit einem Sinn für Bürgerfreundschaft und soziale Solidarität, doch in diesem Verständnis führt sie zu keiner deutlichen Forderung. Wir müssen noch einen Gerechtigkeitsgrundsatz finden, der dem zugrundeliegenden Gedanken entspricht. Nun scheint aber das Unterschiedsprinzip einer natürlichen Bedeutung der Brüderlichkeit zu entsprechen: dem Gedanken nämlich, daß man keine Vorteile haben möchte, die nicht auch weniger Begünstigten zugute kommen. Die

Familie ist ihrer Idealvorstellung nach und oft auch in der Praxis ein Ort, wo der Grundsatz der Maximierung der Nutzensumme nicht gilt. Familienmitglieder suchen gewöhnlich keine Vorteile, die nicht auch den Interessen der anderen dienen. Genau dazu führt nun der Wille, nach dem Unterschiedsprinzip zu handeln. Die besser Gestellten wollen ihre Vorteile nur innerhalb eines Systems, in dem sie auch den weniger Begünstigten dienen.

Das Brüderlichkeitsideal verbindet man manchmal mit dem Gedanken an Gefühle, die man zwischen den Mitgliedern der größeren Gesellschaft realistischerweise nicht erwarten kann. Das ist sicher ein weiterer Grund für seine Vernachlässigung in der Demokratietheorie. Oft hatte man das Empfinden, es habe keinen rechten Platz in der Politik. Doch wenn man es im Sinne des Unterschiedsprinzips versteht, ist es nicht undurchführbar. Es scheint, daß die Institutionen und Verfahrensweisen, die wir am nachdrücklichsten für gerecht halten, dieses Prinzip erfüllen, jedenfalls in dem Sinne, daß die zulässigen Ungleichheiten zum Wohl der weniger Begünstigten beitragen. Das jedenfalls werde ich in Kapitel 5 zu zeigen versuchen. Nach dieser Auffassung ist also der Grundsatz der Brüderlichkeit durchaus verwirklichtbar. Machen wir ihn uns zu eigen, so lassen sich die herkömmlichen Gedanken der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit folgendermaßen mit der demokratischen Deutung der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze zusammenbringen: der Freiheit entspricht der erste Grundsatz, der Gleichheit entspricht die Gleichheit im ersten Grundsatz zusammen mit der fairen Chancengleichheit, und der Brüderlichkeit entspricht das Unterschiedsprinzip. Damit hat der Gedanke der Brüderlichkeit in der demokratischen Deutung der beiden Grundsätze einen Platz gefunden, und man erkennt, daß er der gesellschaftlichen Grundstruktur eine ganz bestimmte Bedingung auferlegt. Die anderen Seiten der Brüderlichkeit sollte man nicht vergessen, doch das Unterschiedsprinzip drückt ihren Grundgehalt unter dem Gesichtspunkt der sozialen Gerechtigkeit aus. [...]

III. I n s t i t u t i o n e l l e s R e c h t s – d e n k e n

Leitbild des *institutionellen* Rechtsdenkens ist der Organismus. Das institutionelle Rechtsdenken beruht auf der Vorstellung, daß das Recht nicht erst zu schaffen ist und in wesentlicher Beziehung auch gar nicht willkürlich geschaffen werden kann, sondern daß es in gewisser Weise bereits da ist und sich nach internen Gesetzmäßigkeiten selbst entwickelt. Im Mittelpunkt des institutionellen Rechtsdenkens stehen die gewachsenen Institutionen, in denen Sein und Sinn, Wirklichkeit und Wert eine Verbindung miteinander eingegangen sind.

Hugo Grotius (1583 – 1645)

Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens, 1625

Zitiert nach der Ausgabe von Walter Schätzel, Tübingen 1950 (Verlag Mohr Siebeck).

VORREDE

1. Das bürgerliche Recht, und zwar das römische wie das heimische, mit Erläuterungen auszuführen oder kurz darzustellen, haben schon viele unternommen. Wenige dagegen haben bisher das Recht zwischen den Völkern und ihren Lenkern berührt, mag dies Recht aus der Natur selbst hervorgehen, durch Gottes Gesetze geschaffen oder durch die Sitte und stillschweigenden Vertrag eingeführt sein. Insgesamt nach einer bestimmten Ordnung hat es bisher keiner getan. Und doch ist es im Interesse des ganzen Menschengeschlechts, daß dies geschieht. [...]

3. Ein solches Unternehmen ist um so notwendiger, als gegenwärtig, wie in der Vorzeit, gar mancher diesen Zweig des Rechts verachtet, weil es sich dabei ja um nichts als einen leeren Namen handle. Allbekannt sind in dieser Beziehung die Worte des Euphemos bei *Thukydides*: "Für den König oder den Staat, der die Macht hat, ist das Nützliche nichts Unrechtes." Denselben Sinn haben die Redensarten: "Das Stärkste ist auch das Gerechteste", und "Der Staat kann ohne Unrecht nicht regiert werden." Dazu kommt, daß die zwischen Völkern oder Königen entstehenden Streitigkeiten stets nur den Kriegsgott zum Schiedsrichter haben. Es ist nicht bloß eine Meinung der großen Menge, daß der Krieg mit dem Recht nichts zu schaffen habe, auch gelehrte und einsichtige Männer haben oft Äußerungen fallen lassen, welche diese Meinung unterstützten. Nichts hört man häufiger als: "Recht und Waffen vertragen sich nicht." [...]

4. Bei den christlichen Schriftstellern trifft man auf viele ähnliche Aussprüche. Der eine von *Tertullian* mag statt vieler genügen: "Der Betrug, die Roheit und die Ungerechtigkeit sind die Eigenart der Schlachten." Wer so denkt, wird uns sicherlich jenen Vers aus dem Lustspiel entgegenstellen:

"Gedenkst du diese ungewissen Sachen
Allein durch die Vernunft gewiß zu machen?
Das wär', fällt mir kein andres Beispiel ein,
Als wolltst Du mit Vernunft wahnsinnig sein."

5. Jeder Streit über das Recht ist jedoch fruchtlos, wenn das Recht selbst ein Nichts ist. Es wird deshalb zur Empfehlung und zur Sicherung unseres Unternehmens vor allem erforderlich sein, diesen schwersten aller Irrtümer kurz zu widerlegen. Damit wir uns aber mit keinem ungeordneten Haufen von Gegnern herumschlagen, wollen wir ihnen einen Advokaten geben. Wer eignet sich besser dazu als *Karneades*, der dahin gelangt war, daß es in seiner Akademie als das Höchste galt, die Macht der Beredsamkeit ebensowohl für die Wahrheit wie für die Unwahrheit verwenden zu können. Als dieser seinen Angriff gegen die Gerechtigkeit, insbesondere gegen die, um welche es sich hier

handelt, unternommen hatte, fand er keinen stärkeren Beweisgrund als den folgenden: Die einzelnen Rechte hätten die Menschen des Nutzens wegen aufgerichtet, und zwar verschieden, je nach den Sitten; auch wären sie bei ihnen je nach den Zeiten verändert worden. Ein Naturrecht gebe es nicht, denn die Menschen, wie alle lebenden Wesen, hätten von Natur nur den Trieb nach dem Nützlichen. Deshalb gebe es entweder keine Gerechtigkeit, oder, wenn sie besteht, so sei sie höchste Torheit, weil man durch Rücksicht auf den Vorteil anderer nur sich selbst schade.

6. Indessen darf das, was der Philosoph hier behauptet und der Dichter in dem Vers wiederholt: "Selbst die Natur kann das Recht vom Unrecht nicht unterscheiden", nicht zugelassen werden. Denn der Mensch ist nicht bloß ein Lebewesen, sondern das höchste Lebewesen, und der Unterschied von allen anderen lebenden Wesen ist weit größer als die Unterschiede zwischen den übrigen Gattungen. Dies beweisen viele dem menschlichen Geschlecht eigentümliche Tätigkeiten. Zu diesen gehört der gesellige Trieb zu einer ruhigen und nach dem Maß seiner Einsicht geordneten Gemeinschaft mit seinesgleichen, wie die *Stoiker* sagten. Der Satz, daß jedes lebende Wesen nur den Trieb auf seinen eigenen Nutzen habe, kann in dieser Allgemeinheit nicht zugegeben werden.

7. Selbst manche Tiere mäßigen die Sorge für ihren Nutzen durch die Rücksicht teils auf ihre Jungen, teil auf ihresgleichen. Es mag dies bei ihnen aus einem Instinkt herrühren, der ihnen von außen eingepflanzt ist, da die gleiche Einsicht für andere, keineswegs schwierigere Tätigkeiten bei ihnen nicht angetroffen wird. Dasselbe gilt, noch bevor die Erziehung eingesetzt hat, von Kindern, bei denen eine Neigung, anderen wohlzutun, hervortritt, wie schon *Plutarch* beobachtet hat. Auch das Mitleid bricht in diesem Alter von selbst hervor. Wenn aber der Mensch in das reifere Alter getreten ist und gelernt hat, in gleichen Fällen sich gleich zu benehmen, so verbindet er, wie man leicht bemerkt, mit einem starken geselligen Trieb, für den er allein vor allen Geschöpfen das besondere Mittel der Sprache besitzt, auch die Fähigkeit, allgemeine Regeln zu fassen und danach zu handeln. Alles, was hiermit zusammenhängt, hat der Mensch nicht mehr mit allen anderen Geschöpfen gemeinsam, sondern ist eine Eigenart der menschlichen Natur.

8. Diese von uns hier nur roh bezeichnete, der menschlichen Vernunft entsprechende Sorge für die Gemeinschaft ist die Quelle dessen, was man recht eigentlich mit dem Namen Recht bezeichnet. Dazu gehört, daß man sich des fremden Guts enthält und es ersetzt, wenn man etwas davon besitzt oder genommen hat, ferner die Verbindlichkeit, gegebene Versprechen zu erfüllen, der Ersatz des durch unsere Schuld veranlaßten Schadens und die Wiedervergeltung unter den Menschen durch die Strafe.

9. Aus diesem Begriff des Rechts hat sich ein anderer gebildet. Der Mensch hat vor den übrigen Geschöpfen nicht bloß jenen erwähnten geselligen Trieb empfangen, sondern auch die Urteilskraft, um das Angenehme und das Schädliche zu bemessen, und zwar nicht bloß das Gegenwärtige, sondern auch das Zukünftige, und die Mittel dazu. Es entspricht deshalb der menschlichen Natur, auch hierin nach dem Maße menschlicher Einsicht dem zu folgen, was für richtig erkannt wird, und sich dabei weder durch die Furcht noch durch die Lockungen einer gegenwärtigen Lust irreleiten, noch von leidenschaftlichen Erregungen hinreißen zu lassen. Was diesen Geboten widerstreitet, das ist auch gegen das Recht der Natur, nämlich der menschlichen.

10. Hierher gehört auch die kluge Verteilung dessen, was jedem einzelnen und der Gemeinschaft zuzuteilen ist, wie der Weise dem weniger Weisen, der Anverwandte dem

Fremden, der Arme dem Reichen je nach den Umständen und der Natur der Sache vorangestellt wird. Viele haben schon früher dies zu einem Teil des eigentlichen Rechts im strengen Sinne gemacht; allein dieses eigentliche Recht ist ganz anderer Natur und besteht darin, daß man das, was dem anderen gebührt, auch erfüllt oder es ihm gestattet.

11. Diese hier dargelegten Bestimmungen würden auch Platz greifen, selbst wenn man annähme, was freilich ohne die größte Sünde nicht geschehen könnte, daß es keinen Gott gäbe oder daß er sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht bekümmere. Sowohl die Vernunft wie die ununterbrochene Überlieferung haben uns das Gegenteil eingepflanzt. Viele Beweisgründe und Wunder bestätigen es, welche von allen Jahrhunderten bezeugt werden. Hieraus ergibt sich, daß wir Gott als dem Schöpfer und dem, welchem wir unser Dasein und alles, was wir haben, verdanken, ohne Ausnahme gehorchen müssen, zumal er sich in mannigfacher Weise als der Beste und der Mächtigste erwiesen hat. Man muß deshalb glauben, daß er dem Gehorsam die größten Belohnungen, ja ewig dauernde zuzuteilen die Macht und den Willen hat, da er selbst ewig ist. Dies gilt um so mehr, als er es mit ausdrücklichen Worten verheißen hat, wie wir als Christen im Vertrauen auf die unzweifelhafte Glaubwürdigkeit der Zeugnisse annehmen.

12. Hier zeigt sich uns also noch eine andere Quelle des Rechts außer jener natürlichen; sie entspringt aus dem freien Willen Gottes, dem sich zu unterwerfen uns die Vernunft unverbrüchlich gebietet. Aber selbst das oben erwähnte Naturrecht, sowohl das gesellschaftliche wie das im weiteren Sinne so genannte, muß, obgleich es aus dem inneren Wesen des Menschen kommt, doch in Wahrheit Gott zugeschrieben werden, weil er gewollt hat, daß dieses menschliche Wesen besteht. In diesem Sinne sagten die *Stoiker* und *Chrysipp*, daß man den Ursprung des Rechts nur bei Jupiter suchen müsse, und wahrscheinlich hat bei den Lateinern das Recht (*jus*) seinen Namen von dem Jupiter (*Jovis*) erhalten.

13. Es kommt hinzu, daß Gott diese Grundsätze durch ausdrückliche Gesetze deutlich gemacht hat, selbst für die, deren Verstand für größere Schlußfolgerungen zu schwach ist, und daß er verboten hat, sich regellos den in eigenem und fremdem Interesse nach verschiedenen Richtungen treibenden Leidenschaften zu überlassen, wobei er Menschen mit heftigerer Veranlagung schärfer anfaßt und ihnen Maß und Grenze anerzieht.

14. Auch die heilige Geschichte erweckt diesen Geselligkeitstrieb nicht bloß durch ihre Gebote, sondern auch durch ihre Erzählung, wonach alle Menschen von *einem* Paare abstammen. Man kann deshalb auch in diesem Sinne, wie *Florentinus* es in einem anderen Sinne getan hat, sagen, daß eine Verwandtschaft unter uns von der Natur eingerichtet ist, woraus folgt, daß es unrecht ist, wenn ein Mensch dem anderen nachstellt. [...]

15. Es entspricht nur dem Recht der Natur, Verträge zu halten. Denn irgendein Weg, sich zu verpflichten, ist für die Menschen notwendig, und ein natürlicherer als der Vertrag läßt sich nicht auffinden. Aus dieser natürlichen Quelle ist das bürgerliche Recht entstanden. [...]

16. Der Ausspruch des Karneades und anderer: "Der Nutzen ist die wahre Mutter von Recht und Billigkeit", ist daher, streng genommen, falsch. Denn die Mutter des natürlichen Rechtes ist die Natur selbst, welche uns, auch wenn wir keine Bedürfnisse hätten, doch dazu treiben würde, die Gemeinschaft zu suchen; und die Mutter des bürgerlichen Rechts ist die aus der Übereinkunft entspringende Verbindlichkeit, welche

ihre Kraft aus dem natürlichen Recht ableitet, so daß die Natur auch als die Großmutter dieses Rechtes gelten kann. [...]

23. Wenn keine Gemeinschaft ohne Recht bestehen kann, was *Aristoteles* mit dem auffallenden Beispiel einer Räuberbande beweist, so bedarf es gewiß auch eines Rechtes, um das menschliche Geschlecht oder mehrere Völker unter sich zu verbinden. Dies hat der richtig erkannt, welcher sagt, "daß man das Unrecht auch des Vaterlandes wegen nicht tun dürfe". *Aristoteles* macht denen schwere Vorwürfe, die unter sich nur dem gehorchen wollen, der das Recht dazu hat, aber gegen Fremde sich um Recht oder Unrecht nicht kümmern. [...]

25. Der Satz, daß alles Recht im Kriege aufhöre, ist so weit von der Wahrheit entfernt, daß ein Krieg sogar nur der Rechtsverfolgung wegen angefangen und ein begonnener nur nach dem Maße des Rechts und der Treue geführt werden darf. *Demosthenes* sagt richtig, daß der Krieg gegen die eintrete, welche sich durch Richterspruch nichts gebieten lassen. Denn die Richtersprüche genügen gegen die Schwächeren; gegen die gleich Starken aber oder die, die sich dafür halten, greift man zum Krieg. Damit er aber gerecht bleibe, ist er nicht mit geringerer Gewissenhaftigkeit als der Richterspruch zu vollstrecken.

26. Es schweigen daher unter den Waffen die Gesetze, doch nur die des Verkehrs, der Gerichte und des Friedens, aber nicht jene ewigen und für alle Zeiten geltenden Gesetze. Es ist deshalb ein vortrefflicher Ausspruch von *Dio* aus Prusa, daß unter Feinden zwar das geschriebene, d.h. das innerstaatliche Recht nicht gelte, wohl aber das ungeschriebene, d.h. das, was die Natur gebietet oder die Übereinstimmung der Völker bestimmt. [...]

28. Da ich selbst aus diesen dargelegten Gründen überzeugt war, daß unter den Völkern ein gemeines Recht sowohl für den Krieg überhaupt als innerhalb desselben besteht, so bestimmten mich viele und erhebliche Gründe zur Abfassung eines Werkes darüber. Ich sah in den christlichen Ländern eine entartete Kriegführung, deren sich selbst rohe Völker geschämt hätten. Man greift aus unbedeutenden oder gar keinen Gründen zu den Waffen, und hat man sie einmal ergriffen, so wird weder das göttliche noch das menschliche Recht geachtet, gleichsam als ob auf Befehl die Wut zu allen Verbrechen losgelassen worden wäre.

29. Im Hinblick auf diese Roheit sind viele Männer, und nicht die schlechtesten, dahin gelangt, daß sie dem Christen, dessen Pflicht hauptsächlich in der Liebe zu allen Menschen besteht, den Gebrauch der Waffen überhaupt untersagten. Auch *Johannes Ferus* und *Erasmus*, Männer, die den Frieden in Kirche und Staat über alles lieben, neigen zu dieser Ansicht; indessen, wie mir scheint, nur in der bekannten Absicht, welche das Übermaß der einen Seite in das der anderen Seite deshalb umbiegt, damit die wahre Mitte zur Geltung komme. Allein ein solcher Versuch der Übertreibung schadet oft, statt zu nützen; denn man entdeckt sie leicht, und dann ist damit auch das Ansehen der Aussprüche erschüttert, die bei der Wahrheit bleiben. Es mußte deshalb für beide Seiten eine Arznei angewendet werden, damit sie nicht meinen, alles oder nichts wäre erlaubt.

30. Auch drängt es mich, nachdem ich früher in öffentlichen Ämtern mit dem reinsten Eifer für die Rechtswissenschaft gewirkt hatte, jetzt, wo mich das Vaterland, das ich durch so manche Tat höher gehoben habe, in unwürdiger Weise von sich gestoßen hat, der Wissenschaft wenigstens durch häuslichen Fleiß und Eifer zu nützen. Viele haben

ehedem versucht, sie in eine kunstvolle Form zu bringen. Aber niemandem ist es gelungen. Es ist dies auch so lange unmöglich, als nicht der positive Teil von dem natürlichen gesondert wird, was bisher nicht genügend geschehen ist. Denn die natürlichen Bestimmungen können, da sie immer dieselben bleiben, leicht in eine wissenschaftliche Form gebracht werden. Der positive Teil wechselt dagegen oft und ist in jedem Lande anders. Er liegt deshalb außerhalb der Form, wie andere Auffassungen einzelner Dinge.

31. Wenn die Priester der wahren Gerechtigkeit es unternehmen wollten, den natürlichen und unveränderlichen Teil der Rechtswissenschaft zu bearbeiten und das aus der Willkür Entsprungene davon fernzuhalten, und wenn der eine über die Gesetze, der andere über die Steuern, ein Dritter über das Richteramt, wieder ein anderer über die Auslegung der Willenserklärungen und ein anderer über die Beweise der Tatsachen schriebe, so ließe sich durch Zusammenstellung dieser Teile ein ganzes Werk zustande bringen. [...]

39. [...] Ich habe nun nur noch die Hilfsmittel und die Grundsätze zu berühren, nach denen ich mein Werk ausgearbeitet habe. Meine erste Sorge war, die Erörterung naturrechtlicher Fragen auf so feste Begriffe zurückzuführen, daß niemand, ohne sich Gewalt anzutun, sie verleugnen könne. Denn die Grundsätze dieses Rechts sind bei einiger Aufmerksamkeit ebenso offenbar und überzeugend wie die sinnlichen Gegenstände, die ebenfalls nicht täuschen, wenn die Sinnesorgane gesund sind und das übrige Nötige vorhanden ist. [...]

40. Zum Beweis dieses Rechtes habe ich auch die Aussprüche der Philosophen, Geschichtsschreiber, Dichter, ja selbst der Redner benutzt, nicht, weil ihnen unbedingt zu vertrauen ist, denn die Parteien pflegen mit ihren Beweisen nur ihrer Sache zu dienen, sondern weil, wenn viele aus verschiedenen Zeiten und allen Orten dasselbe als gewiß behaupten, dies auf einen allgemeingültigen Grund hinweist, der in unseren Erörterungen kein anderer sein kann als die richtige Schlußfolgerung, wie sie sich aus der Natur der Sache ergibt, oder die allgemeine Übereinstimmung. Jener Grund gehört zum Naturrecht, dieser zum Völkerrecht. Deren Unterschied kann man zwar nicht aus den Aussprüchen selbst entnehmen (denn die Schriftsteller verwechseln zum Teil das Naturrecht mit dem Völkerrecht), aber aus der Beschaffenheit des Gegenstandes. Denn alles, was sich aus bestimmten Grundsätzen durch sichere Schlußfolgerung nicht ableiten läßt und doch überall befolgt wird, hat offenbar seinen Ursprung in dem freien Willen. [...]

42. Unter den Philosophen gehört dem *Aristoteles* mit Recht die erste Stelle, sowohl wegen der Anordnung des Stoffes als wegen der Schärfe seiner Unterscheidungen und des Gewichtes seiner Gründe. Wäre dieser Vorrang in den letzten Jahrhunderten nur nicht in eine Tyrannei ausgeartet, in deren Folge die Wahrheit, der *Aristoteles* getreulich seine Kräfte gewidmet hat, durch nichts mehr als durch seinen Namen unterdrückt worden ist! Ich folge hier und anderwärts der Freiheit der alten Christen, welche auf keines Philosophen Sekte schwuren, und zwar nicht, weil sie denen beistimmten, die alle Erkenntnis leugneten, was ja zu töricht wäre, sondern weil sie meinten, daß keine Sekte alle Wahrheit besessen habe und keine gewesen sei, die gar nichts Wahres erkannt hätte. Nach ihrer Ansicht bestand daher die wahrhaft christliche Methode darin, die im einzelnen zerstreute und unter die Sekten verteilte Wahrheit in ein Ganzes zu sammeln. [...]

46. Die Geschichte hat für unser Vorhaben einen zweifachen Nutzen; sie bietet Beispiele und Grundsätze. Die ersten haben um so mehr Wert, je besser die Zeit und das Volk ist, dem sie entlehnt sind. Deshalb haben wir die aus der alten griechischen und römischen Geschichte vorzugsweise berücksichtigt. Auch die Richtersprüche sind nicht zu verachten; namentlich, wenn sie übereinstimmen. Denn das Naturrecht wird, wie wir bemerkt haben, dadurch einigermaßen bewiesen, und für das Völkerrecht gibt es auch keinen anderen Beweis. [...]

50. Des *Neuen Testaments* bediene ich mich, weil man das, was den Christen gestattet ist, nur aus ihm entnehmen kann. Ich habe aber seinen Inhalt im Gegensatz zu der bisherigen Übung der meisten von dem Naturrecht selbst unterschieden, da ich überzeugt bin, daß uns in diesem heiligsten aller Gesetze eine höhere Heiligkeit gelehrt wird, als sie das Naturrecht für sich allein verlangt. Doch habe ich immer angemerkt, ob dies oder jenes uns eher angeraten als befohlen wird. Denn es ist ungerecht und strafbar, von Geboten abzuweichen, während das Streben nach dem Höchsten das Zeichen eines edlen Sinnes ist, dem sein Lohn nicht entgehen wird. [...]

56. Für mein Werk habe ich mir überhaupt dreierlei vorgenommen: 1. Die Darstellung und ihre Begründung so überzeugend wie möglich einzurichten; 2. den zu behandelnden Stoff in eine feste Ordnung zu bringen und 3. das scheinbar Gleiche, aber doch Unterschiedene scharf zu sondern.

57. Ich habe mich dabei alles dessen enthalten, was zu anderen Gebieten gehört, wie die Lehre von dem Nützlichen; denn diese gehört zur besonderen Kunst der Politik, weshalb auch *Aristoteles* sie für sich behandelt, um sie mit nichts Fremdartigem zu vermengen. *Bodin* hat hiergegen gefehlt und dieses Gebiet mit dem des Rechts vermischt. An einzelnen Stellen habe ich indessen das Nützliche mit erwähnt, doch nur obenhin, um es offener von der Rechtsfrage zu unterscheiden.

58. Man tut mir unrecht, wenn man glaubt, ich hätte auf die Streitfragen der Gegenwart Rücksicht genommen, mögen sie schon bestehen oder bald hervortreten. Denn ich gestehe offen, daß ich nach Art der Mathematiker, welche ihre Figuren getrennt von den Körpern betrachten, bei der Behandlung des Rechts jeden Einzelfall außer Betracht gelassen habe. [...]

ERSTES BUCH

1. KAPITEL

Was ist der Krieg und was ist das Recht?

[...]

III.

1. In dem Titel des Werkes: "Über das Recht des Krieges" ist zunächst die Frage enthalten, ob es einen gerechten Krieg gibt, und dann, was das Gerechte im Krieg ist. Mit "Recht" wird hier nur das Gerechte bezeichnet, und zwar mehr im verneinenden als bejahenden Sinne; so daß Recht ist, was nicht Unrecht ist. Unrecht ist aber das, was dem Begriff einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen widerstreitet. [...]

2. So wie es aber eine Gesellschaft gibt, in der alle gleich sind, wie unter Brüdern, Bürgern, Freunden oder Bundesgenossen, und andererseits ungleiche Gesellschaften nach *Aristoteles*, wie die zwischen Vater und Kindern, Herrn und Dienern, König und Untertanen, Gott und den Menschen, so ist auch das Recht anders bei denen, die als gleiche miteinander leben, und anders für den Regierenden und den Regierten als solchen. Wir werden das erste richtig mit *Gleichheitsrecht* und das letztere mit *Unterordnungsrecht* (Subordinationsrecht) bezeichnen.

IV.

Verschieden von diesem Begriff des Rechts ist ein anderer, der von ihm abstammt und auf die Person bezogen wird. In diesem Sinne ist das Recht "eine moralische Eigenschaft, kraft der eine Person etwas mit Recht haben oder tun kann". Dieses Recht steht der Person zu, wenn es auch mitunter einer Sache folgt, wie bei Grunddienstbarkeiten, welche im Vergleich zu den rein persönlichen Rechten, "dingliche Rechte" genannt werden. Es geschieht dies nicht deshalb, weil sie keiner Person zukommen, sondern weil sie nur dem zukommen, der die bestimmte Sache innehat. [...]

IX.

1. 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, welches mit dem, was Recht ist, verbindet. Wir fordern hierzu eine *Verbindlichkeit*; denn Ratschläge und ähnliche Reden sind zwar anständig, aber sie verpflichten nicht und bilden deshalb kein Gesetz oder Recht. [...]

2. Die beste Einteilung des Rechts in diesem Sinne ist die bei *Aristoteles* in das natürliche und in das gesetzte Recht, was jener das gesetzliche nennt, in einem engeren Sprachgebrauch des Wortes Gesetz. Mitunter nennt er es das *verordnete*. Dieselbe Unterscheidung trifft man bei den Juden, die bei einer sorgfältigen Ausdrucksweise das natürliche Recht "mizwoth" und das gesetzliche "chukkim" nennen, was die Griechen mit "das Gebotene" übersetzen.

X.

1. Das *natürliche Recht* ist ein Gebot der Vernunft, welches anzeigt, daß einer Handlung wegen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst eine moralische Häßlichkeit oder eine moralische Notwendigkeit innewohnt, weshalb Gott als der Schöpfer der Natur eine solche Handlung entweder geboten oder verboten hat.

2. Handlungen, für welche ein solches Gebot besteht, sind an sich geschuldet oder unerlaubt, und deshalb gelten sie als von Gott notwendig geboten oder verboten. Durch diese Merkmale unterscheidet sich dieses Recht nicht nur von dem menschlichen Recht, sondern auch von dem "willkürlichen" göttlichen Recht, welches nicht das gebietet oder verbietet, was von selbst und durch seine eigene Natur nötig oder unerlaubt ist, sondern was erst durch Gottes Verbot das Unerlaubtsein und durch sein Gebot das Schuldigsein hervorbringt. [...]

4. Übrigens handelt das Naturrecht nicht bloß von dem, was innerhalb des Willens des Menschen steht, sondern auch von vielem, was die Folge des menschlichen Wollens und Handelns ist. So hat der Wille des Menschen das Eigentum, wie es jetzt besteht, eingeführt. Aber nachdem dies geschehen ist, sagt mir schon das Naturrecht, daß es ungerecht ist, sich etwas wider den Willen des Eigentümers anzueignen. [...]

5. Das Naturrecht ist so unveränderlich, daß selbst Gott es nicht verändern kann. Denn obgleich die Macht Gottes unermesslich ist, so kann man doch manches ausführen, worauf sie sich nicht erstreckt. Allerdings handelt es sich bei den so angeführten Fällen nur um eine Ausdrucksweise, ohne daß die Worte eine Beziehung zu einer Sache selbst hätten, und sie schließen einen Widerspruch in sich. So wenig also Gott es bewirken kann, daß zweimal zwei nicht vier sind, ebenso wenig kann er bewirken, daß das nach seiner inneren Natur Schlechte nicht schlecht sei. [...]

6. Es kommt jedoch mitunter vor, daß bei Handlungen, worüber das Naturrecht etwas bestimmt, der Schein einer Änderung den Unaufmerksamen täuscht; denn in Wahrheit ändert sich nicht das Naturrecht, welches unveränderlich ist, sondern der Gegenstand, über den das Naturrecht bestimmt und der der Veränderung unterworfen ist. Wenn z.B. der Gläubiger das, was ich ihm schulde, mir erläßt, so brauche ich nicht zu zahlen, nicht, weil das Naturrecht aufgehört hat zu verordnen, daß eine Schuld zu bezahlen sei, sondern weil meine Schuld aufgehört hat. [...]

7. Manche Bestimmungen des Naturrechts sind auch nicht unbedingt allgemeingültig, sondern durch besondere Zustände bedingt. So war der gemeinsame Gebrauch der Dinge nach dem natürlichen Recht erlaubt, bevor das Eigentum eingeführt worden war, und ebenso die Selbsthilfe, ehe Gesetze geschaffen worden waren. [...]

XII.

1. Daß es aber naturrechtliche Bestimmungen gibt, pflegt man teils direkt, teils indirekt zu beweisen; der direkte Beweis ist scharfsinniger, der indirekte allgemein verständlicher. Der erste besteht darin, daß gezeigt wird, daß etwas notwendigerweise mit der vernünftigen Natur und Gesellschaft im Einklang steht oder nicht. Ein indirekter Beweis ist es, wenn man zwar nicht mit voller Gewißheit, aber doch mit großer Wahrscheinlichkeit das Naturrechtliche einer Bestimmung daraus ableitet, daß es bei allen Völkern oder bei allen gesitteten Völkern dafür gehalten wird. Denn eine allgemein beobachtete Wirkung setzt eine allgemeine Ursache voraus; der Grund einer solchen allgemeinen Meinung kann aber wohl nur in dem gefunden werden, was man den gesunden Menschenverstand nennt. [...]

XIII.

Eine andere Art des Rechts haben wir das *willkürliche* (gewillkürt) genannt, weil es seinen Ursprung aus dem Willen nimmt; es ist entweder ein *menschliches* oder *göttliches* Recht.

XIV.

1. Wir wollen mit dem *menschlichen* Recht als dem bekannteren beginnen. Es ist entweder innerstaatliches Recht, oder es hat eine weitere oder engere Geltung. Das innerstaatliche Recht kommt von der staatlichen Obrigkeit, d.h. von der, welche dem Staat vorsteht; der Staat aber ist eine vollkommene Verbindung freier Menschen, die sich des Rechtsschutzes und des Nutzens wegen zusammengetan haben. Das Recht mit engerer Geltung, das von der bürgerlichen Obrigkeit nicht ausgeht, obgleich es von ihr abhängig ist, ist verschieden und umfaßt die Gebote des Vaters, des Sklavenhalters und ähnliches. Das Recht mit weiterer Geltung ist das Völkerrecht, welches durch den Willen aller oder vieler Völker seine verbindliche Kraft erhalten hat. Ich habe gesagt "vieler", weil außer dem Naturrecht ein Recht, und selbst ein sogenanntes Völkerrecht, kaum zu finden ist, das bei allen Völkern gilt. Vielmehr ist oft in einem Teil der Erde etwas völkerrechtsgemäß, in dem anderen aber nicht, wie sich bei der Lehre von der Gefangenschaft und der Rückkehr aus derselben ergeben wird.

2. Der Beweis für dieses Völkerrecht wird ebenso wie bei dem ungeschriebenen innerstaatlichen Recht aus der stetigen Übung und dem Zeugnis erfahrener Männer geführt. Denn dieses Recht ist, wie *Dio Chrysostomos* richtig bemerkt, "eine Erfindung des Lebens und der Zeit", und die großen Geschichtsschreiber sind vorzugsweise eine Quelle für dieses Recht.

XV.

1. Was das *willkürliche göttliche* Recht ist, ergibt sich schon genügend aus dem Namen; es nimmt nämlich seinen Ursprung aus dem göttlichen Willen; dadurch unterscheidet es sich von dem Naturrecht, das man auch göttlich nennen kann. [...]

Samuel von Pufendorf (1632 – 1694)

Von den Pflichten des Menschen und Bürgers nach dem Naturgesetz, 1673

Zitiert nach: "Die Gemeinschaftspflichten des Naturrechts" (hrsg. von Erik Wolf), Frankfurt a.M. 1948 (Vittorio Klostermann Verlag).

VORREDE PUFENDORFS AN SEINE LESER

[...]

2. Wir Menschen schöpfen die Kenntnis von unseren Pflichten, das heißt: von dem, was wir im Leben tun oder lassen sollen, aus drei Quellen: nämlich aus dem Licht der Vernunft, aus den Anordnungen der gesetzgebenden Obrigkeit und aus der einmaligen Offenbarung des göttlichen Wesens. Aus der ersten fließen die allgemeinsten Menschenpflichten, deren Erfüllung uns überhaupt erst zur Gemeinschaft mit anderen

fähig macht; aus der zweiten die Pflichten, die dem Menschen als Glied eines bestimmten Volkes und Staates obliegen; aus der dritten die Pflichten eines Menschen, der Christ ist. Daraus gehen drei verschiedene Wissenschaften hervor, deren erste das allen Völkern gemeinsame Naturrecht ist. Die zweite behandelt das positive Recht der einzelnen Staaten, das so mannigfaltig ist, wie es Staaten gibt, in welche die Menschheit sich gliedert. Die dritte wird Moraltheologie genannt, im Unterschied zu jenem Teil der Theologie, der die Glaubenssätze erläutert.

3. Jede dieser drei Wissenschaften beweist ihre Lehrsätze mit einer Methode, die ihrem Grundprinzip entspricht. Im Naturrecht wird behauptet, daß das getan werden muß, was von der rechten Vernunft als notwendig für die Gemeinschaft unter Menschen erkannt wird. Die Regeln des positiven Rechts finden ihren Grund darin, daß ein Gesetzgeber sie bestimmt. Dem Moraltheologen genügt, was Gott in der Heiligen Schrift geboten hat.

Aber wenn auch die positive Rechtswissenschaft das Naturrecht als die allgemeinere Wissenschaft voraussetzt, so enthält sie doch manches, von dem das Naturrecht schweigt; doch widerspricht sie ihm deswegen noch nicht. Es wäre auch verkehrt, die Moraltheologie mit dem Naturrecht zu vermengen oder einen Widerspruch der beiden Wissenschaften zu behaupten; denn die Lehren der ersteren gründen in der Offenbarung, die unsere Vernunft nicht erfassen kann, weshalb auch das Naturrecht sie beiseite läßt. Und umgekehrt: wenn die Grundsätze des Naturrechts durch das bestimmt sind, was schon die bloße Vernunft ergründen kann, so liegt darin kein Widerspruch zu dem, was die Heilige Schrift kraft höherer Erleuchtung darüber sagt, denn jene sind ja unter Absehung von dieser gedacht.

So spricht beispielsweise die Lehre vom Naturrecht, unter Absehung von dem, was die Heilige Schrift davon sagt, über den unschuldigen, anfänglichen Zustand des Menschen im Paradies überhaupt nicht, weil die Vernunft daraus nichts erkennen kann.

4. Naturrecht und positives Recht können also leicht in das rechte Verhältnis zueinander gebracht werden. Es besteht aber auch keine Schwierigkeit, die Grenzen zwischen Naturrecht und Moraltheologie abzustecken und die Hauptpunkte anzugeben, in denen sie sich unterscheiden. [...]

5. Das Hauptmerkmal, wodurch diese Wissenschaften sich unterscheiden, folgt nun aus den verschiedenen Quellen, aus denen ihre Lehren entspringen; davon haben wir bereits gesprochen. Infolgedessen fallen gewisse Handlungen, die uns die Heilige Schrift zu tun oder zu lassen gebietet, deren Notwendigkeit aber aus bloßen Vernunftbetrachtungen nicht eingesehen werden kann, nicht in das Gebiet des Naturrechts und gehören ihrem Wesen nach zur Moraltheologie.

Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß die Moraltheologie das sittliche Grundgesetz, nämlich die Zehn Gebote, als einen Bund zwischen Gott und den Menschen betrachtet. Von dieser Auffassung sieht das Naturrecht ab, und zwar nur aus dem Grunde, weil die Vernunft von sich aus nicht in das eindringen kann, was von der Offenbarung verkündet wird.

6. Der wichtigste Unterschied liegt wohl darin, daß Sinn und Zweck des Naturrechts ausschließlich der Dienst am diesseitigen Leben ist; deshalb prägt es den Menschen so, wie er sein soll, um mit anderen in rechter Gemeinschaft zu leben. Die Moraltheologie aber bildet den Menschen zum Christen, der wohl auch den Vorsatz haben soll, in

diesem Leben mit Ehren zu bestehen, dem aber der Lohn für seine Frömmigkeit erst nach dem Tode verheißen ist. Er findet darum sein wahres Gemeinschaftsleben im Jenseits, weil er hienieden als Pilger in einem Übergang lebt.

Ogleich der Geist des Menschen nicht nur mit heißem Begehren nach Unsterblichkeit trachtet und vor der Vernichtung seines Selbst schaudert, ja sogar viele heidnische Völker die feste Überzeugung haben, daß die Seele nach ihrer Trennung vom Körper erhalten bleibt und es dann den Guten gut und den Schlechten schlecht gehen wird, so kann doch der menschliche Geist eine völlige Gewißheit darüber nur aus Gottes Wort schöpfen. Deshalb bilden die Regeln des Naturrechts auch nur Maßstäbe für die Entscheidungen menschlicher Gerichte, deren Zuständigkeit nicht über dieses Leben hinausgreift; sie gelten aber nicht als Richtschnur für das göttliche Gericht, um das die Theologie sich besonders kümmert.

7. Die menschlichen Gerichte befassen sich also nur mit den *äußeren* Handlungen. Was im Herzen verborgen bleibt und nicht nach außen dringt, können sie nicht ergründen. Deshalb bezieht sich auch das Naturrecht eigentlich nur auf die Regelung der äußeren Handlungen. Die Moralthologie strebt wohl auch danach, daß die äußeren Sitten der Menschen so sind, wie es der Anstand erfordert, aber ihre wesentliche Aufgabe ist doch, die Seele so zu bilden und ihre inneren Regungen so zu lenken, wie es Gott gefällt. Sie verwirft sogar Handlungen, die äußerlich recht erscheinen, aber aus einer unrechten Gesinnung hervorgehen.

8. Dies ist wohl auch der Grund dafür, daß in der Heiligen Schrift weniger von *den* Handlungen geschrieben steht, die nach menschlichem Recht verboten und nach den Gesetzen mit Strafe bedroht sind, als von jenen, die (um mit Seneca zu sprechen) "auf Gesetzestafeln nicht verzeichnet stehen".

Wenn einer die Lehren der Heiligen Schrift prüft und die darin eingeschärfte sittliche Haltung sorgfältig erwägt, leuchtet ihm aber auch ein, daß diese sittliche Haltung den Sinn des Menschen mehr als alles andere auf die Gemeinschaft hin ausrichtet. Daher fördern auch die Lehren der Moralthologie aufs Wirksamste die gemeinschaftsfreudige Haltung. Ein Mensch, der sich als lästiges und störendes Glied des Gemeinschaftslebens gebärdet, trägt die christliche Religion nur auf den Lippen, sein Herz aber ist nicht von ihr durchdrungen.

Deshalb sehen wir nicht nur deutlich die Grenzen, die das Naturrecht von der Moralthologie scheiden, wir erkennen auch, daß das Naturrecht den Lehren der wahren Theologie nicht widerstreitet. Es sieht nur von jenen Dogmen ab, die durch Vernunft allein nicht erfaßt werden können.

9. Die Wissenschaft des Naturrechts kann den Menschen nur so betrachten, wie er in seinem heutigen verdorbenen Zustande ist, nämlich als ein von mannigfaltigen schlimmen Begierden erfülltes Geschöpf. Ogleich jeder die in ihm liegenden unordentlichen und abwegigen Neigungen erkennen kann, würde doch ohne das Licht der Heiligen Schrift niemand wissen, daß diese Triebe von der Sünde des ersten Menschen herkommen. Das Naturrecht erstreckt sich aber nur auf das, was für die Vernunft erreichbar ist; es wäre daher nicht richtig, es aus der ursprünglich unverdorbenen Natur des Menschen, wie er im Paradiese war, herleiten zu wollen. Auch die Vorschriften des Dekalogs, soweit sie als Verbote gefaßt sind, setzen die verderbte Natur des Menschen voraus. [...]

18. Aus alledem folgt, daß das Naturrecht ein ganz anderes Gesicht zeigt, wenn ihm der paradiesische Zustand des unverdorbenen Menschen zugrunde gelegt wird, als wenn es auf den verderbten Zustand des geschichtlichen Menschen Anwendung findet. Damit sind auch die Grenzen zwischen Naturrecht und Moraltheologie klar gekennzeichnet. Dann wird aber auch das Naturrecht künftig die gleiche Selbständigkeit beanspruchen dürfen, wie sie Jurisprudenz, Medizin, Naturwissenschaft oder Mathematik bereits zukommt. [...]

3. Kapitel. VOM WESEN DES NATURRECHTS

§ 1. Den Inbegriff des Naturrechts, seine Notwendigkeit und die Regeln, auf denen es im gegenwärtigen Zustand der Menschheit besteht, erkennt man am besten aus einer gründlichen Erforschung des Wesens der Menschen. Wie es nämlich zum genauen Verständnis einer positiven Rechtsordnung viel beiträgt, wenn man die Verfassung des Staates, in dem sie gilt, und die Sitten, Gewohnheiten und Bestrebungen seiner Bürger gut kennt, so zeigt sich auch erst nach der Ergründung aller gemeinsamen Züge der Menschen und ihrer Verhältnisse, was ihr Gemeinschaftsleben begründet und sichert.

§ 2. Der Mensch liebt gleich allen sinnbegabten Wesen nichts mehr als sich selbst. Er strebt mit allen Mitteln danach, sich zu erhalten. Er möchte besitzen, was ihm gut scheint und allen Übeln ausweichen.

Dieser Trieb ist für gewöhnlich stärker als alle übrigen. Ein Mensch, dessen gesichertes Dasein von einem anderen angegriffen wird, haßt auch *nach* vorübergegangener Gefahr noch den Angreifer und hegt den Wunsch nach Vergeltung.

§ 3. In *einer* Hinsicht ist der Mensch sogar schwächer beschaffen als viele Lebewesen. Kaum ein anderes Geschöpf ist nach seiner Geburt so hilflos, so daß es ein Wunder wäre, wenn ein Mensch zum reifen Alter gelangte, ohne daß andere für ihn sorgten.

Außer den zahlreichen für die menschliche Bedürftigkeit erfundenen Hilfsmitteln sind viele Jahre sorgsamer Erziehung erforderlich, damit ein Mann sich selbst mit Nahrung und Kleidung versehen kann.

Stellen wir uns einen Menschen vor, der ohne jede von anderen geleistete Hilfe und Pflege herangewachsen ist, der von nichts weiß außer dem, was sein eigener Geist hervorgebracht hat und ohne jede menschliche Unterstützung einsam an einem wüsten Orte lebt. Ein elenderes Geschöpf wird kaum anzutreffen sein! Stumm und nackt, bleibt ihm nichts übrig, als Gras und Wurzeln zu suchen, wilde Früchte zu sammeln, den Durst aus Quellen, Bächen oder am Wege liegenden Tümpeln zu löschen, in einer Höhle sich vor den Unbilden des Wetters zu schützen oder mit Moos und Gras seinen Körper so gut es geht zu bedecken, die Zeit in erschlaffender Untätigkeit hinzubringen, bei jedem Laut oder vor jeder Begegnung mit einem anderen Geschöpf zu zittern, endlich vor Hunger, Kälte oder durch ein wildes Tier zu verenden.

Alles, was heutzutage das menschliche Leben an Annehmlichkeiten kennt, ist aus der gegenseitigen Hilfe der Menschen entsprungen. Nächst Gott gibt es nichts in der Welt, was dem Menschen mehr hilft und nützt als der Mensch selbst.

§ 4. Dennoch leidet dieses für seinesgleichen so nützliche Geschöpf unter vielen Gebrechen. Auch ist es mit nicht geringer Fähigkeit zu schaden ausgestattet. Jede

Berührung mit ihm schafft eine unsichere Lage und erheischt Vorsichtsmaßregeln, damit man nicht Böses für Gutes empfangt.

Vor allem zeigt der Mensch eine viel stärkere Neigung zu schaden als irgendein wildes Tier. Denn die Tiere reizt für gewöhnlich nur ihr Trieb zur Nahrung und Paarung, den sie mit leichter Mühe selbst befriedigen können. Haben sie ihr Bedürfnis gestillt, so gehen sie nicht mehr darauf aus, andere zu reizen oder anzugreifen; es sei denn, daß jemand sie dazu anstachelt.

Aber der Mensch ist nie frei von Begierden und wird weit öfter von ihnen getrieben als zur Erhaltung der Art notwendig ist. Sein Bauch will nicht nur gefüllt sein, sondern sein Gaumen gekitzelt und oft verlangt er nach mehr als er verdauen kann.

Die Natur hat dafür gesorgt, daß Tiere keine Kleider brauchen. Aber der Mensch muß sich kleiden und tut es nicht nur aus Not, sondern auch zu seinem Vergnügen.

So hat der Mensch noch viele Wünsche und Triebe, welche die Tiere nicht kennen: den Hang nach Überflüssigem, die Habsucht, die Ruhmsucht und den Geltungstrieb, den Neid, die Eifersucht, die geistige Eitelkeit. Das bezeugen viele Kriege, in welche das Menschengeschlecht verwickelt worden ist, weil sie aus solchen Beweggründen entstanden sind, die den Tieren fernblieben.

All dies vermag Menschen dahin zu bringen, daß sie sich schädigen, wie es so oft geschieht. Viele haben sogar eine besondere Lust daran, andere mutwillig zu schädigen.

Auch wenn die Geschädigten von Natur aus noch so friedfertig sind, können sie nicht umhin, bei ihrer Verteidigung ihrerseits anderen Schaden zuzufügen, wenn sie sich erhalten und ihre Freiheit behaupten wollen.

In manchen Fällen sind Menschen auch durch die Not gezwungen, einander zu schaden, oder auch, weil die vorhandenen Güter nicht ausreichen, um alle Wünsche und Bedürfnisse zu befriedigen.

§ 5. Im Menschen ist aber auch eine große Kraft, sich gegenseitig zu schädigen. Wenn er auch weder durch Zähne noch durch Klauen oder Hörner Furcht einflößt, wie so viele Tiere, so kann er doch dank der Fertigkeit seiner Hände in wirksamster Weise angreifen und seine Klugheit gibt ihm die Möglichkeit, mit List und Tücke vorzugehen, wo er mit offener Gewalt nicht zum Ziele kommt.

Deshalb ist es dem Manne sehr leicht gemacht, einem anderen das schwerste aller Übel, nämlich den Tod, zuzufügen.

§ 6. Wir finden beim Menschen eine so außerordentliche Mannigfaltigkeit der Gaben, wie sie bei den Tieren nicht beobachtet werden kann, weil jede Art besondere und gleichbleibende Anlagen, Triebe und Begierden hat.

Aber unter den Menschen gilt: soviel Köpfe, soviel Sinne, jeder findet etwas anderes begehrenswert. Nicht alle handeln aus den gleichen einfachen Beweggründen, vielerlei Antriebe treffen in jedem zusammen. Sogar ein und derselbe Mensch bleibt sich nicht immer gleich; was er heute eifrig gesucht hat, ist ihm morgen verleidet. Nicht weniger Mannigfaltigkeit herrscht in seinen Gewohnheiten, Geschmacksrichtungen und geistigen Unternehmungen, woraus die unendliche Vielfalt der Lebensweisen hervorgeht, die wir heute beobachten.

Damit die Menschen nicht fortwährend feindlich zusammenstoßen, bedarf es einer sorgsam Lenkung und festen Regel.

§ 7. So ist also der Mensch in Wahrheit ein auf seine Selbsterhaltung und Selbstsicherung bedachtes Wesen, für sich allein hilflos und unfähig, ohne die Unterstützung von seinesgleichen zu leben, im höchsten Grade auf wechselseitige Förderung angewiesen, zugleich aber auch nicht weniger boshaft, mutwillig und leicht erregbar, ebenso fähig wie geneigt, andere zu schädigen.

Er muß also, um sich zu erhalten, gemeinschaftlich leben, mit seinesgleichen verbunden sein. Gegenüber den anderen hat er sich dabei so zu verhalten, daß sie keinen Grund haben, ihm zu schaden, vielmehr bereit sind, seine Interessen zu schützen und zu fördern.

§ 8. Die Grundordnung des Gemeinschaftslebens, welche den Menschen lehrt, wie er sich als richtiges Glied menschlicher Verbände verhalten muß, wird Naturrecht genannt.

§ 9. Die Hauptregel des Naturrechts ist diese: Jedermann muß Gemeinschaft halten und dem Ganzen dienen, so gut er kann!

Weil nun jeder, der ein Ziel erreichen möchte, auch die Mittel wollen muß, ohne die es nicht erreicht werden kann, gilt alles, was die Gemeinschaft festigt und fördert, als vom Naturrecht geboten und alles, was sie verwirrt oder zerstört, für verboten.

Alle übrigen Sätze sind dieser Hauptregel ein- und untergeordnet, wie das natürliche Licht unserer Vernunft deutlich erkennen läßt. [...]

§ 13. Eine Einteilung der Pflichten, welche das Naturrecht dem Menschen auferlegt, wird am leichtesten gewonnen, wenn man die Gegenstände betrachtet, auf welche sie sich beziehen. Von diesem Standpunkt aus lassen sie sich in drei Hauptgruppen gliedern:

Die erste lehrt, wie man sich der rechten Vernunft gemäß gegen Gott zu verhalten hat; die zweite, was man sich selbst, und die dritte, was man den anderen schuldig ist.

Diese Regeln des Naturrechts fließen, soweit sie unser Verhalten gegen Menschen betreffen, ursprünglich und unmittelbar aus dem Gemeinschaftsleben selbst, dessen Pflege wir als Grundlage allen Rechts erkannt haben.

Auch die Pflichten des Menschen gegen seinen Schöpfer können daraus abgeleitet werden, weil die letzte Rechtfertigung der Pflichten gegen andere eine religiöse ist und der Gottesfurcht entstammt. Der Mensch würde ohne religiöse Empfindungen nicht gemeinschaftsfähig sein.

Weil aber die bloße Vernunft das Wesen der Religion nicht tiefer erfassen kann denn als Mittel zur Förderung eines diesseitigen friedlichen Gemeinschaftslebens, bedurfte es zur Erkenntnis des zum Seelenheil Notwendigen der göttlichen Offenbarung der Heiligen Schrift.

Was endlich die Pflichten des Menschen gegen sich selbst angeht, so entspringen diese sowohl dem religiösen als dem sozialen Lebensgrund. Denn alle Bindungen der menschlichen Willkür kommen daher, daß der Mensch zu beten und in Gemeinschaft mit anderen zu leben vermag. [...]

6. Kapitel. DIE ERSTE PFLICHT DES GEMEINSCHAFTSLEBENS: NIEMAND SCHÄDIGEN

§ 1. Wir sprechen jetzt von den Pflichten, die jedermann anderen Menschen gegenüber zu erfüllen hat.

Einige von ihnen fließen aus der allgemeinsten Pflicht zur gemeinschaftlichen Verbundenheit, welche der Schöpfer allen Menschen befohlen hat; andere aus gewissen, von den Menschen selbst aufgetragenen Einrichtungen des Lebens oder auch aus mehr zufällig entstandenen Verhältnissen.

Die ersteren müssen von jedermann gegen jedermann erfüllt werden, die letzteren nur gegen einen bestimmten Kreis von Personen, die einem gewissen Stand angehören oder eine besondere Rechtsstellung anderer Art einnehmen.

Die ersteren nennt man absolute oder unbedingte, die letzteren relative oder bedingte Pflichten.

§ 2. Unter den unbedingten Pflichten jedermanns gegen jedermann gebührt der erste Rang dieser: keiner schädige den anderen!

Diese ist die umfassendste aller Gemeinschaftspflichten, denn sie geht alle Menschen (als solche) an.

Sie ist sehr einfach zu erfüllen, weil sie nur gebietet, sich des Handelns zu enthalten. Allerdings hemmen bisweilen Leidenschaften, die der Vernunft widerstreben, den Gehorsam gegenüber dieser Pflicht. Sie ist aber nicht nur die einfachste, sondern auch die wichtigste Gemeinschaftspflicht, weil ohne ihre Beachtung kein Zusammenleben der Menschen sein könnte.

Zwar kann ich mit jemand, der mir nichts Gutes erweist, in Frieden leben, wenn er mich nur nicht an der Erfüllung meiner eigenen Pflichten hindert - und die große Mehrzahl der Menschen lebt auch nicht anders; Wohltaten erweisen nur wenige einander. Aber mit Menschen, die mich schädigen, vermag ich auf keine Weise in Frieden zu leben. Denn die Natur hat jedermann eine so empfindliche Selbstliebe und einen so starken Hang zum Besitz eingepflanzt, daß einer nicht umhin kann, jeden fernzuhalten, der ihn schädigen will.

§ 3. Die Erfüllung der Pflicht, niemand zu schädigen, stützt und schützt nicht nur alles, was einem jeden von Natur zukommt, wie Leib, Leben, Unversehrtheit der Glieder und Freiheit, sondern auch alles, was er durch Übereinkunft mit anderen oder kraft einer staatlichen Einrichtung erworben hat.

Das Verbot der Schädigung will, daß niemand von dem, was ihm rechtlich zugehört, durch einen anderen ganz oder teilweise etwas genommen werde, sei es durch Wegnahme, Raub, Beschädigung oder Gebrauchsentziehung. Es untersagt also alle rechtswidrigen Handlungen wie Körperverletzung, Diebstahl, Betrug - gleichgültig, ob sie geradezu oder auf Umwegen, unmittelbar oder mittelbar einen Schaden herbeiführen.

§ 4. Daraus folgt: wenn jemand verletzt wurde oder auf irgendeine andere Weise Schaden erlitt, für den ein anderer verantwortlich gemacht werden kann, muß dieser nach Möglichkeit den entstandenen Schaden ersetzen.

Das Verbot, niemand zu schädigen oder Verlust zu bereiten, bliebe vergeblich, wenn der Verletzte den Schaden hinnehmen müßte und der Schädiger in Sicherheit und ohne Wiedergutmachung den Gewinn seines Unrechts genießen dürfte.

Allerdings wird die verderbte Menschennatur, unerachtet der Pflicht zu Ersatzleistung, auf wechselseitig schadenbringendes Tun wohl niemals verzichten. Gerade deshalb bedarf es aber strenger Durchführung der Wiedergutmachungspflicht, denn der Geschädigte wird schwerlich geneigt sein, mit dem Schädiger in Frieden zu leben, solange ihm dieser noch keinen Ersatz geleistet hat. [...]

§ 9. Zum Ersatz verpflichtet ist nicht nur, wer einen anderen vorsätzlich schädigte, sondern auch, wer ohne Vorsatz oder Absicht, durch vermeidbare Nachlässigkeit oder Fahrlässigkeit einen Schaden verursacht hat.

Denn es gehört nicht zum wenigsten unter die Pflichten des Gemeinschaftslebens, bei seinen Handlungen so umsichtig zu verfahren, daß die eigene Tätigkeit für andere nicht gefährlich oder unzumutbar wird. Bei gefährdendem Tun ist man infolge einer gesteigerten Verpflichtung zu außerordentlich hoher Sorgfalt verbunden. Sogar leichteste Fahrlässigkeit kann zur Begründung einer Schadensersatzpflicht genügen, wenn die Natur der Sache es fordert, höchste Sorgfalt anzuwenden.

Liegt aber die Schuld weniger bei dem Schädiger als bei dem Geschädigten und war ohne erhebliche Opfer oder im Hinblick auf die besonderen Umstände eine genaue Voraussicht nicht möglich, so entsteht keine Ersatzpflicht. Das gilt etwa für den Fall, daß ein Soldat im heißen Gefecht seinen Nebenmann unversehens mit der Waffe verletzt.

§ 10. Wer bloß zufällig und ohne eigenes Verschulden einen anderen schädigt, ist nicht zum Schadensersatz verpflichtet. Ihm kann das Begangene ja nicht zur Last gelegt werden! Es ist nicht einzusehen, weshalb der unfreiwillige Schadensstifter mehr für ein vom Schicksal verhängtes Übel büßen sollte, als der, den es getroffen hat. [...]

§ 13. Wenn jemand fahrlässig einen anderen geschädigt hat, ist er verpflichtet, freiwillig ein Ersatzangebot zu machen. Dabei muß er beweisen, daß er ohne Böswilligkeit gehandelt hat.

In diesem Fall darf der Geschädigte ihn nicht als einen Gegner betrachten und seinerseits schädigende Handlungen gegen ihn vorbereiten.

Wer aber einen anderen böswillig geschädigt hat, ist nicht nur verpflichtet, freiwillig ein Ersatzangebot zu machen, sondern auch Reue zu zeigen und um Verzeihung zu bitten.

Andererseits ist der Geschädigte, wenn er einmal Ersatz bekommen hat, auch verpflichtet, dem Schädiger die erbetene Verzeihung zu gewähren und sich mit ihm zu vertragen.

Wer sich mit Schadensersatz und Buße nicht zufrieden gibt, vielmehr sich auf eigene Faust rächen will, verhärtet sein Gemüt, schließt sich von der Gemeinschaft ab und bricht ohne triftigen Grund den öffentlichen Frieden.

Deshalb verbietet das Naturrecht eine Rache, die keinen anderen Zweck haben kann, als die von ihr Betroffenen zu verbittern und durch ihr Leiden dem Rachgierigen eine Genugtuung zu verschaffen. Vielmehr fordert es, daß sterbliche Menschen Beleidigungen und Schädigungen einander um so öfter vergeben sollen, je mehr sie

selbst die Gesetze Gottes verletzen und deshalb jeden Tag neu seiner Vergebung bedürfen.

7. Kapitel. DIE ZWEITE PFLICHT DES GEMEINSCHAFTSLEBENS: JEDEN ANDEREN ALS GLEICHBERECHTIGT ANSEHEN

§ 1. Der Mensch strebt nicht nur eifrig nach Selbsterhaltung, ihm ist auch ein Gefühl der Selbstachtung eingepflanzt. Wird dieses in irgendeiner Weise verletzt, so erregt ihn das oft nicht weniger als ein Schaden, den er am Körper oder an seinem Vermögen erlitten hat.

Das Wort "Mensch" begreift eine gewisse Würde in sich, so daß das letzte und wirksamste Argument, mit dem man mutwillige Angriffe zurückweist, zu lauten pflegt: Ich bin kein Hund, sondern so gut ein Mensch wie jeder andere!

Jeder teilt mit allen die gleiche menschliche Natur. Niemand kann und will sich mit solchen zu einer Gemeinschaft zusammenschließen, die ihn nicht wenigstens als Mensch und Träger der gleichen Natur gelten lassen.

Daher gebührt unter den Gemeinschaftspflichten der zweite Platz dieser: Jeder achte den anderen und behandle ihn als einen von Natur ihm gleich Gearteten, nämlich als Menschen schlechthin!

§ 2. Die Gleichartigkeit der Menschen besteht aber nicht nur im Körperlichen, so wie erwachsene Männer über annähernd gleiche Kräfte verfügen und einander Trotz bieten können, soweit nicht der Schwächere den Stärkeren mit List, Geschicklichkeit oder einer besseren Waffe zu überwinden vermag; sie besteht auch darin, daß jeder, wenn er auch von Natur mit besonderen Gaben ausgestattet ist, die naturrechtlich gebotenen Pflichten allen anderen gegenüber erfüllen muß.

Jeder darf das von jedem erwarten. Dabei ist zu merken, daß ein einzelner um seiner größeren körperlichen oder geistigen Stärke willen nicht etwa das Recht beanspruchen darf, anderen zu schaden. Umgekehrt darf niemand, der von der Natur vernachlässigt oder von einem besonderen Unglück verfolgt wurde, deswegen schlechter gestellt werden als andere, soweit es sich um diejenige Stellung handelt, die einem jeden ihrer Glieder zukommt.

Was jeder von allen anderen fordern oder erwarten kann, das müssen aus Gründen der Billigkeit auch alle von jedem verlangen dürfen. Was für alle als Recht gilt, muß jeder gegen sich gelten lassen. Denn die Verpflichtung, das Gemeinschaftsleben aufrechtzuerhalten, bindet alle Menschen in gleicher Weise.

Keinem ist mehr als dem anderen erlaubt, die Ordnungen des Naturrechts zu verletzen, das jedem das Seine zuteilt. Es bedarf dazu kaum des Hinweises auf die volkstümlichen Argumente, mit denen diese Gleichheit der Menschen begründet zu werden pflegt - beispielsweise: daß wir alle vom gleichen Urelternpaar abstammen; daß wir in derselben Weise geboren sind, ernährt werden und sterben; oder auch, daß Gott niemand die Gewißheit eines dauernden, ungestörten Glückes gegeben hat.

Deshalb empfehlen auch die Lehren der christlichen Religion weder Adel noch Macht oder Reichtum als einen Weg zu gottgefälligem Dasein, wohl aber ernste Frömmigkeit, die bei Niederen so gut wie bei Hohen gefunden wird.

§ 3. Aus dieser Gleichartigkeit folgt: wer die Hilfe anderer zum eigenen Fortkommen braucht, ist verpflichtet, auch seinerseits Opfer zu bringen, damit die Bedürfnisse der anderen befriedigt werden können. Wer aber von anderen Leistungen erwartet oder auch Dienste, selbst jedoch stets nur Vorrechte beansprucht, zeigt damit, daß er die anderen sich nicht gleich achtet.

Deshalb sind jene am besten zum Gemeinschaftsleben geschaffen, die allen anderen zu gestatten bereit sind, was sie sich selber erlauben. Gemeinschaftsunfähig dagegen sind jene, die sich mehr als andere dünken, nur sich selbst alles erlauben wollen und nicht nur höhere Ehre als die anderen beanspruchen, sondern auch den Hauptanteil an jenen gemeinschaftlichen Gütern, auf die sie nicht mehr Anrecht haben als jeder andere.

Demgemäß fordert eine der allgemeinsten Pflichten des Naturrechts: niemand darf mehr als die anderen für sich haben wollen, es sei denn, er habe darauf ein besonderes Recht erworben, und jeder gestehe dem anderen soviel Recht zum Rechtserwerb zu wie sich selbst!

§ 4. Der Grundsatz der Gleichberechtigung zeigt nun, wie jemand sich verhalten muß, wenn er etwas rechtmäßig unter andere verteilen soll. Er muß sie eben als Gleiche gleich behandeln und keinen dem anderen gegenüber bevorzugen, es sei denn nach Verdienst. Wo das nicht geschieht, erscheint der Benachteiligte sowohl gekränkt als auch geschädigt, denn die ihm von Natur verliehene Menschenwürde wurde mißachtet.

Daraus folgt, daß eine gemeinsame Sache unter Gleichen grundsätzlich in gleiche Teile geteilt werden soll. Wird keine Teilung gewünscht, so üben die Inhaber des gleichen Rechts an der Sache es am besten gemeinsam aus und zwar so, wie es der Natur der Sache entspricht und im Einverständnis. Wenn ein Einverständnis nicht erreicht werden kann, soll die Sache in einer gesetzlich vorgeschriebenen Weise so genutzt werden, wie es der Anzahl der Berechtigten gemäß ist. Ein Verfahren, wie die Gleichheit dabei zu gewährleisten ist, kann hier im einzelnen nicht angegeben werden.

Wenn aber die Sache weder geteilt noch gemeinsam genutzt werden kann, läßt man ihren Gebrauch reihum gehen oder, wenn auch dieses undurchführbar oder unerlaubt ist und den übrigen ein Ausgleich auf keine Weise verschafft werden kann, muß das Los entscheiden. In derartigen Fällen gibt es kein besseres Mittel. Das Losen läßt nämlich bei keinem der Beteiligten ein Gefühl der Zurücksetzung aufkommen. Wenn das Los auch immer nur einen einzigen begünstigt, so nimmt es doch wenigstens den anderen nichts von ihrem Ansehen. [...]

8. Kapitel. DIE DRITTE PFLICHT DES GEMEINSCHAFTSLEBENS: SOVIEL WIE MÖGLICH DEN ANDEREN NÜTZEN

§ 1. Unter den wechselseitigen Pflichten, die um der Gemeinschaft willen erfüllt werden müssen, steht an dritter Stelle diese: daß jedermann dem anderen nütze, soviel er vermag.

Von Natur ist unter allen Menschen eine Art von Verwandtschaftsverhältnis begründet. Deshalb genügt das Verbot, andere zu schädigen oder zu kränken, noch nicht. Wir sind vielmehr verpflichtet, anderen unsere tätige Fürsorge zuzuwenden, damit ein gegenseitiges Wohlwollen unter den Menschen gepflegt und erhalten wird. Wir können damit den anderen entweder unmittelbar oder mittelbar nützen. Es geschieht entweder mit persönlichen Opfern oder auch ohne eigenen Schaden.

§ 2. Mittelbar fördert jemand den Nutzen der anderen, wenn er sorgfältig seinen Körper ausbildet und seine Seele erzieht; denn dann geht von seinem Tun auch Nutzen für andere aus. Er nützt auch der Allgemeinheit, wenn er mit seiner Begabung Dinge erfindet, die das menschliche Leben erleichtern oder besser gestalten.

Deshalb ist es ein schwerer Verstoß gegen die Pflicht, anderen nützlich zu sein, wenn jemand keinen Beruf erlernt und sein Leben in untätiger Abgeschlossenheit hinbringt. Das sind Menschen, deren Seele "nur soviel Salz enthält, daß der Körper nicht verfault", wie Cicero sagt; es sind "bloße Nummern", "geboren, sich von der Erde Früchten zu nähren ohne sie zu vermehren", wie Horaz sich ausdrückt.

Dazu gehören auch jene, die ganz zufrieden sind mit dem, was ihre Vorfahren ihnen hinterlassen haben und hoffen, sie könnten ungestraft ihrer Trägheit leben, weil der Fleiß anderer schon hinreichend für sie gesorgt hat. So leben endlich auch jene Schmarotzer, deren Tod nur eine Erleichterung für andere ist, und noch manche, die es nicht wert sind, daß die Erde sie trägt.

§ 3. Wer sich um die Menschheit verdient gemacht hat, soll sich daran nicht ärgern, wie denn überhaupt jeder zu Neidlosigkeit und Zufriedenheit verpflichtet ist, damit er nicht seinen eigenen guten Absichten hemmend in den Weg tritt. Gibt es für verdiente Männer keine Möglichkeit, sie für ihre Mühe und Arbeit angemessen schadlos zu halten, so haben sie doch guten Ruf erworben und sich ein ehrendes Gedächtnis gestiftet. Darin liegt der schönste Lohn für ihre Anstrengungen.

§ 4. Besonders unehrenhaft, ja boshaft und unmenschlich wäre es, erwiese jemand den anderen nicht freiwillig jede Hilfeleistung, die er ohne Belästigung, Mühe und Schaden für sich selbst gewähren kann. Man nennt solche Fälle für gewöhnlich "schadenlose Gestattungen", weil sie dem Empfänger nützen und den Gewährenden nicht schädigen. Dazu gehört etwa die Erlaubnis freien Zutritts zu fließendem Wasser, die Abgabe eines Feuerbrandes vom Herde, die Erteilung guten Rats an jedermann, der ihn wünscht und die Wegweisung Verirrter. [...]

Hierher gehört auch die Pflicht der Reichen, zur Unterstützung der Armen angemessene Beiträge zu leisten; ferner die Regel, Fremden hilfreich und höflich zu begegnen, besonders wenn sie ein Unfall betroffen hat und ähnliche Fälle.

§ 5. Eine höhere menschliche Pflicht gebietet, dem anderen selbst dann freiwillig und wohlwollend zu helfen oder auf andere Weise nützlich zu sein, wenn es Opfer an Geld oder Mühe kostet.

Solche Handlungen nennt man im eigentlichen Sinne "Gute Werke" und mit ihnen erwirbt man am sichersten den Dank der Allgemeinheit, vorausgesetzt, daß Großherzigkeit und Klugheit dabei in rechtem Verhältnis stehen. Das richtige Maß für die Verteilung unserer sozialen Leistungen wird ebenso durch die Lage des Leistenden wie durch die des Empfängers bestimmt.

Hierbei gilt es, eine besondere Sorgfalt anzuwenden, damit unsere Freigebigkeit nicht etwa schädlich wirke für den, dem wir Gutes erweisen möchten und auch für die übrigen. Auch dürfen wir nicht über das eigene Vermögen hinaus freigebig sein und müssen jedem nach Verdienst und persönlicher Würdigkeit das Seine zuteilen. Schließlich bedarf das Verhältnis des Grades der Notlage zum Maß unserer Hilfe der Beachtung und zuletzt gilt es, Näher- und Fernerstehende unterschiedlich zu berücksichtigen.

Es muß vornehmlich darauf geachtet werden, wessen jeder am meisten bedarf und was er mit unserer Hilfe erreichen oder nicht erreichen kann. Auch macht die Art, *wie* etwas gegeben wird, viel aus, und es erleichtert dem Bedürftigen die Annahme der Hilfe, wenn sie geschwind, fröhlich und so geleistet wird, daß ein guter Wille dabei hervorscheint.

§ 6. Wer eine Hilfeleistung empfängt, ist zur Dankbarkeit verpflichtet. Er soll zeigen, daß ihm die Hilfe wert war und er aus diesem Grunde den Helfer schätzt. Auch soll er nach Gelegenheit suchen, einen gleichwertigen oder auch größeren Gegendienst zu erweisen, sofern er dazu imstande ist.

Keineswegs ist es nötig, den genauen Gegenwert des Empfangenen zu erstatten; oft wird ein Zeichen guten Willens und ehrliches Bemühen der Verpflichtung Genüge tun.

Immerhin kann es auch Ausnahmen von der Dankspflicht geben; etwa gegenüber einem, der sich rühmt, anderen Dienste erwiesen zu haben. Auch schuldet man demjenigen nichts, der andere aus einer Lage rettet, in die er sie vorher schuldhaft versetzt hat.

§ 7. Wohlangebrachte Hilfeleistungen knüpfen in der Regel zwischen dem Helfer und dem Begünstigten ein Band, das den Letzteren dem Ersteren gegenüber verpflichtet. Daher ist nicht zu dulden, daß jemand, der im Vertrauen auf Gegendienst und Erkenntlichkeit für einen anderen eintrat, bei diesem Anlaß so getäuscht wird, daß er in eine üble Lage gerät. Auch sollte niemand eine Hilfeleistung annehmen ohne den ehrlichen Vorsatz, zu verhüten, daß der Helfer später einen Grund finde, seine Hilfsbereitschaft zu bereuen.

Möchten wir aus gewissen Gründen jemand lieber zu nichts verpflichtet sein, so ist es richtiger, seine Hilfe in einer nicht verletzenden Weise abzulehnen.

Gäbe es keine wechselseitige Pflicht zur Gemeinschaftshilfe, so wäre es unverantwortlich und hieße, seinen Besitz verschleudern, wollte jemand Unterstützung gewähren. Dann würde aber auch alle Hilfsbereitschaft und alles Vertrauen unter den Menschen schwinden und damit das gegenseitige Wohlwollen; es würde keine unentgeltlichen Leistungen mehr geben und keiner würde den ersten Schritt wagen, um durch Hilfsbereitschaft andere zu Freunden zu gewinnen. [...]

Christian Wolff (1679 – 1754)

Grundsätze des Natur- und Völkerrechts, Halle 1754

(Aus dem Lateinischen übersetzt von Gottlob Samuel Nicolai.)

Vorrede.

Nachdem ich das wichtige Werk des Natur- und Völkerrechts gänzlich zum Ende gebracht habe, so fasse ich nunmehr, damit ich vieler Nutzen befördern möchte, dasjenige, was in jenem weitläufig abgehandelt worden, in einer füglichen Kürze zusammen und stelle es unter dem Titel der Grundsätze des Natur- und Völkerrechts an das Licht. Doch muß ich von diesem Vorhaben Rechenschaft geben. Da mir die Liebe zur Wahrheit gleichsam von Natur eingepflanzt ist und ich deswegen schon oft erinnert habe, daß ich mich aus keiner andern Absicht auf die Erlernung der Mathesis beflissen, als die Ursach von der so großen Gewißheit in der Geometrie auf das genaueste zu erkennen, so hat mir, als ich diese erkannt hatte, nichts so sehr am Herzen gelegen, als daß ich die Wahrheit offenbar machte und ihr nicht aus einer Überredung, sondern aus Überzeugung meinen Beifall erteilte. Mit eben diesem Gemüte bin ich zu der Auswicklung der Rechte geschritten und habe die Quelle alles Rechts in der menschlichen Natur gefunden, welches von den Alten schon lange eingeschärfet, von den Neuern wiederholet, keinesweges aber erwiesen worden; ich aber habe mich nicht durch Meinungen überredet, sondern vielmehr bis zur Wahrheit überzeuget. Auf solche Weise ist mir nicht nur die Art, nach welcher uns die Natur selbst zur Ausübung und Unterlassung gewisser Handlungen verbindet, sondern auch der ganze weitläufige Umfang des Rechts der Natur, nach welchem es sich auf alle menschliche Handlungen, welche es auch immer sind, erstrecket, bekannt worden, und ich habe endlich verstanden, wie die positiven Rechte aus dem Rechte der Natur entstehen müssen, damit sie frei von allem Tadel vor dem Richterstuhle der Vernunft nicht besorgen dürfen, daß man wider sie sprechen möchte. Daraus folgt nun gleichsam von sich selbst, daß nicht weniger bei allem positiven Rechte als bei dem natürlichen Wahrheit sei und diese durch den Weg des Beweises eingesehen und mithin, was für Recht gehalten wird oder gehalten werden soll, von dem, was es wirklich ist, gewiß und genau unterschieden werde. Denn gleichwie das Naturrecht den Willen aller Menschen in einzelnen Handlungen lenket, also lenket es auch den Willen des Gesetzgebers, dessen natürliche Freiheit ebensowenig, als bei einzelnen Menschen die Verbindlichkeit aufhebet. Alles dieses nun konnte auf keine andere Weise ans Licht kommen, als wenn man den Fußstapfen des Euclidis, welcher die Gesetze einer wahren Vernunftlehre gar strenge in Obacht genommen, folgte und demnach alle Wörter mit einer vollständigen Erklärung belegte, alle und jede Sätze genugsam bestimmte und beides, die Erklärungen als auch die Sätze, dergestalt ordnete, daß sich die folgenden aus den vorhergehenden gänzlich verstehen ließen und die Wahrheit der letztern aus den vorausgesetzten erhellen mußte. Damit ich diese mir vorgesteckte Absicht erhalten möchte, so habe ich in dem weitläufigen Werke das Natur- und Völkerrecht zu beweisen unternommen und es vor nicht gar zu langer Zeit zum Ende gebracht; ich zweifle auch keinesweges, ohne mich einer

Ruhmredigkeit schuldig zu machen, daß ich dadurch der ganzen Rechtsgelehrsamkeit ein Licht angezündet habe und es nun endlich klar sei, was Cicero sehr geschicklich gesagt, daß die Rechtswissenschaft nicht aus den zwölf Tafeln noch aus den Befehlen der Prätores, sondern allerdings aus dem Innersten der Philosophie herzuholen sei. Denn ich habe nicht nur die Naturgesetze, welche sich sowohl auf alle Privat-, als auch öffentliche und Völkerrechte erstrecken, in eine Übereinstimmung gebracht, sondern es ist auch von mir gewiesen worden, daß, wenn man die positiven Gesetze in den Fällen, worin sie von den natürlichen abweichen, nach der Richtschnur der natürlichen, vermöge der natürlichen Theorie der bürgerlichen oder positivischen Gesetze, welches gewiß auch keinen geringen Teil des Rechts der Natur ausmacht, ob er gleich bisher gänzlich verlassen und unbearbeitet geblieben ist, prüfet, sich zwischen der natürlichen und bürgerlichen Rechtsgelehrsamkeit die schönste Übereinstimmung erzeuge und mithin in allen eine beständige Eintracht und Übereinkommen sei. Diejenigen, welche sich auf die Rechte legen, sind gemeinlich derjenigen Methode, welche allein zur Wissenschaft führet, unkundig und übersehen das weite Feld des Rechts der Natur nicht. Derowegen scheinete es wohl nicht, daß mein Werk nach ihrem Geschmack sein werde; noch viel weniger aber reimet sich es zu der Fähigkeit der Anfänger, als welchen auch die Weitläufigkeit im Wege stehet. Da mir nun das Amt, das Natur- und Völkerrecht zu lehren, aufgetragen ist, so mußte ich mich bemühen, daß ich die zur Erkenntnis der Gesetze begierige Jugend zu einer gründlichen und gewissen Wissenschaft des Rechts anführete und den wahrhaften Priestern der Gerechtigkeit einen gebahneten Weg zu dem Innern des Rechts verschaffte, damit ihnen die Reise nicht mehr zu langwierig zu sein deuchte, wie ich sie in dem Werke des Natur- und Völkerrechts angetreten hatte. Auf daß ich nun diese mir vorgesetzte Absicht erreichen möchte, so habe ich in diesen Grundsätzen alle Erklärungen und Sätze, welche in dem größern Werk enthalten sind, wenige ausgenommen, die sich durch jene leicht verstehen lassen, zusammengefasst, damit nicht das geringste vermisset würde, was zu dem ganzen Privat-, allgemeinen öffentlichen und eigentlichen Völkerrecht gehört. Überdem, welches das vornehmste ist, habe ich besonders gesorget, daß man die Gründe aller Sätze einsehen könnte und in den Erklärungen nichts annehmen dürfte, was noch einige Dunkelheit in dem Gemüte zurücke ließe, daß man es nicht völlig verstehen könnte. Und darum habe ich alles in eine solche Ordnung gebracht, daß das folgende mit dem vorhergehenden beständig zusammenhängt und dieses vermittelt jenes ein durchgängiges Licht gewähret. Es ist zwar nicht möglich gewesen, in der Auswicklung der Gründe, so wie es die Strenge des Beweises erfordert und wie ich es in dem größern Werke geleistet habe, ausführliche Beweise zu geben, als welche mein gegenwärtiges Vorhaben nicht verstattet hat; allein dies hindert nicht, daß man nicht von allen und jeden die echten Gründe, welche für die hinlänglich sind, deren Augen das hellste Licht noch nicht vertragen können, zu erkennen imstande wäre. Denn es ist nicht allen, ja gar keinem gleich vom ersten Anfang an gegeben, das Sonnenlicht nach Adler Art anzusehen, sondern vorerst tappet ein jeder bei dem hellen Mittage im Dunkeln. Nach und nach aber, wenn das Licht der Seele zunimmt, wie es also die Gewohnheit der Natur mit sich bringt, verlangen diejenigen noch ein größeres, welche vorher meineten, gänzlich im Hellen zu wandeln, und so geschieht es endlich, daß sie sich nach dem, wovor ihnen vorhin ekelte, nun begierig sehnen und ihnen nichts anders Genüge tut als Beweise, welche Nachahmungen der Euclideischen sind. [...]

Der erste Teil. *Von dem Recht der Natur überhaupt, von den Pflichten gegen sich selbst, gegen andere und gegen Gott*

Das erste Hauptstück. *Von dem Unterschied der menschlichen Handlungen und ihrer Zurechnung*

[...]

§ 9

Die Vollkommenheit einer Sache überhaupt besteht in der Übereinstimmung des Mannigfaltigen in einem oder des Vielen, was voneinander unterschieden in einer Sache enthalten ist. *Die Übereinstimmung* aber nennt man die Bestimmung, wodurch alles, etwas Gewisses zu erhalten, zusammengeschickt ist. Also besteht die Vollkommenheit einer Uhr darinne, daß sie durch ihre Einrichtung die Stunde und ihre Teile genau anzeigen kann.

§ 10

Im Gegenteil besteht *die Unvollkommenheit* in dem Mangel der Übereinstimmung (dissensu) des Mannigfaltigen oder des Vielen, so voneinander unterschieden ist in einer Sache. Es besteht aber der *Mangel der Übereinstimmung* (dissensus), wenn in derselben nicht alles so beschaffen ist, wie es sein sollte, um dadurch zusammen etwas Gewisses zu erhalten. Also ist ein unvollkommenes Auge, wenn einige Dinge in der Einrichtung desselben vorkommen, welche verhindern, daß eine Sache, die man siehet, nicht klar und deutlich in demselben abgebildet werden kann. [...]

§ 12

Da man alles dasjenige *gut* nennet, was den Menschen und seinen Zustand vollkommener macht, *böse* oder *übel* aber, was denselben unvollkommener macht, so sind *diejenigen freien Handlungen gut, die zur Vollkommenheit des Menschen und seines Zustandes behilflich sind und* folglich mit den natürlichen Handlungen durch *einerlei Endzwecke bestimmt worden sind. Böse aber sind diejenigen, welche auf die Unvollkommenheit des Menschen und seines Zustandes abzielen* und folglich mit den natürlichen Handlungen nicht durch *einerlei Endzwecke, sondern durch verschiedene bestimmt werden.* [...]

Das zweite Hauptstück. Von der Verbindlichkeit, dem Rechte und Gesetze und dem Grundsätze des Rechts der Natur.

§ 35

Die Verbindlichkeit, wenn man sie wie eine Handlung betrachtet, die wir die *tätige* (obligationem activam) nennen wollen, ist die Verbindung eines Bewegungsgrundes mit

einer Handlung, es mag dieselbe eine auszuübende oder zu unterlassende sein. Es besteht aber *ein Bewegungsgrund* (motivum) in der Vorstellung des Guten, welches aus der auszuübenden Handlung, und des Bösen, welches aus der zu unterlassenden Handlung fließt. Da wir nichts anders wollen, als was wir uns als gut vorstellen, *und* nichts anders nicht wollen, als was wir uns als böse oder schlimm vorstellen, so erhellet aus der Natur des Willens und des Nichtwollens, *daß der Mensch nicht anders verbunden werden kann als durch einen Bewegungsgrund, der mit der Handlung verknüpft wird.*

§ 36

Selbst durch die Natur wird der Mensch verbunden, die Handlungen zu begehen, welche seine und seines Zustandes Vollkommenheit befördern. Denn weil die Handlungen, welche die Vollkommenheit des Menschen und seines Zustandes befördern, einen Bewegungsgrund des Willens, diejenigen aber, welche die Unvollkommenheit befördern, einen Bewegungsgrund des Nichtwollens in sich enthalten, so sind jene an und vor sich selbst beehrungswürdig, diese verabscheuungswürdig (§ 15). Folglich *wird der Mensch auch durch die Natur zu denjenigen Handlungen verbunden, welche, wie die natürlichen, durch eben dieselbe Endursachen (rationes finales), nicht aber durch verschiedene bestimmt werden (§ 11).* [...]

§ 41

Da das Wesen und die Natur des Menschen und der Dinge von Gott ihren Ursprung haben und man bei deren Annehmung sogleich das Gesetz der Natur (§ 40) und desselben Verbindlichkeit (§ 38) annehmen muß, *so ist der Urheber des Gesetzes der Natur Gott selbst, der den Menschen verbindet, seine Handlungen demselben gemäß einzurichten; und also ist die natürliche Verbindlichkeit auch eine göttliche, und das natürliche Gesetz ist auch ein göttliches (§ 39).*

§ 42

Auf gleiche Weise beweisen wir, *daß das Gesetz der Natur alle Menschen verbinde und daß von der natürlichen Verbindlichkeit kein Mensch befreit werden könne,* weil nämlich das natürliche Gesetz den hinreichenden Grund in der Natur des Menschen und der Dinge selbst hat (§ 39) und die Verbindlichkeit, welche dasselbe in sich begreift (§ 40), also bald stattfindet, wenn man die Natur und das Wesen der Menschen und der übrigen Dinge annimmt (§ 38).

§ 43

Aus eben demselben Grunde *verbindet uns das Gesetz der Natur, die Handlungen auszuüben, welche die Vollkommenheit des Menschen und seines Zustandes befördern, und diejenigen zu unterlassen, welche seine und seines Zustandes Unvollkommenheit befördern, folglich, die freien Handlungen mit den natürlichen durch eben dieselben Endursachen, nicht aber durch verschiedene zu bestimmen (§ 36, 39) und gleichfalls*

alle Gefahr von uns und unserm Zustande abzuwenden. Dieser Grundsatz des Rechts der Natur (*principium juris naturae*) ist ganz allgemein. Aus demselben werden durch eine beständige Verbindung von Schlüssen alle Wahrheiten hergeleitet, welche zum Rechte der Natur gehören, wie aus dem folgenden hinlänglich klar werden wird. Diejenigen, welche aus dem Willen Gottes das Recht der Natur herleiten wollen, müssen diesen Grundsatz zulassen, weil Gott die Menschen verbindet, ihre Handlungen dem Gesetz der Natur gemäß einzurichten (§ 41).

§ 44

Unter den Menschen treffen wir die Bedürfnis an, daß niemand sich und seinen Zustand allein vollkommen machen kann, sondern ein jeder anderer Hilfe nötig hat. Da nun das Gesetz der Natur die Menschen verbindet, sich und ihren Zustand vollkommener zu machen und die Unvollkommenheit abzuwenden (§ 43); *so verbindet das Recht der Natur die Menschen, 1) sich und ihren Zustand mit vereinigten Kräften vollkommener zu machen, und ein jeder ist verbunden, zur Vollkommenheit des andern so viel beizutragen, als er kann, folglich so viel ohne Schaden der Verbindlichkeit gegen sich selbst (§ 42) in den Fällen, in welchen einer des andern Hilfe nötig hat, geschehen kann, weil es keinem frei stehet, daß er die Verbindlichkeit, die er sich selbst schuldig ist, verabsäume (§ cit.); 2) auch alle Handlungen zu unterlassen, wodurch der andere oder sein Zustand unvollkommener gemacht wird.*

§ 45

Weil ein jeder schuldig ist, seiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leisten (§ 42), *so stehet einem jeden frei, das zu tun, ohne welchem er seiner Verbindlichkeit kein Genüge leisten oder dieselbe nicht erfüllen kann.* Wie weit sich diese Freiheit erstreckt, muß man aus der Notwendigkeit derjenigen Dinge beurteilen, die zur Erfüllung der natürlichen Verbindlichkeit erfordert werden.

§ 46

Die Fähigkeit oder das moralische Vermögen, etwas zu tun oder zu unterlassen, wird das *Recht* genannt. Daher erhellet, *daß das Recht aus der leidenden Verbindlichkeit entstehe und daß kein Recht sein würde, wenn keine Verbindlichkeit da wäre, wie auch, daß uns durch das natürliche Gesetze ein Recht zu allen denjenigen Handlungen gegeben werde, ohne welche wir die natürliche Verbindlichkeit nicht erfüllen können (§ 45).* Also hat man ein Recht zum Gebrauch der Speisen, weil wir verbunden sind unseren Leib zu erhalten, und dieses bestehet in der Fähigkeit, die Speisen dieser Verbindlichkeit gemäß einzurichten. *Wenn uns also das Gesetze der Natur zu einem Zweck verbindet, so gibt es uns auch ein Recht zu den Mitteln; folglich, wenn nur ein einziges Mittel da ist, so bedienen wir uns auch desselben mit Recht.* Denn es ist ohnmöglich, daß man einen Zweck erhalten kann, ohne sich der Mittel zu bedienen.

§ 47

Das Gesetz der Natur nennt man ein *Gebot* oder *gebietendes Gesetz* (praeceptiva), welches uns verbindet, Handlungen auszuüben; ein *Verbot*, oder *verbietendes Gesetz* (lex prohibitiva), welches uns verbindet, Handlungen zu unterlassen; eine *Erlaubnis* oder ein *erlaubendes Gesetz* (permissiva), welches uns das Recht gibt, etwas zu tun oder zu unterlassen. Eben diese Einteilung findet auch bei den willkürlichen Gesetzen (legibus positivis) statt.

Das dritte Hauptstück. Von der allgemeinen Verbindlichkeit und dem allgemeinen Recht der Menschen überhaupt.

§ 68

Die allgemeine Verbindlichkeit (obligatio universalis) ist diejenige, die jeden Menschen verbindet, insofern er ein Mensch ist. Und das *allgemeine Recht* (jus universale), was aus derselben entsteht (§ 46), ist dasjenige, was einem jeden Menschen zukommt, insofern als er ein Mensch ist.

§ 69

Weil die natürliche Verbindlichkeit selbst in der Natur und dem Wesen des Menschen ihren hinreichenden Grund hat und mit derselben zugleich da ist (§ 38) und weil die Natur und das Wesen überhaupt bei allen Menschen einerlei ist, *so ist die Verbindlichkeit, die der Mensch als ein Mensch erfüllen muß, bei allen Menschen einerlei*; und folglich sind auch die Rechte, die dem Menschen zukommen, insofern als er ein Mensch ist, bei jedem Menschen einerlei. Also ist klar, *daß es allgemeine Verbindlichkeiten und allgemeine Rechte gebe*. Ja, da in dem Rechte der Natur diejenigen vornämlich vorgetragen werden, welche aus der Natur und dem Wesen, so allen Menschen gemein, hergeleitet werden, so werden auch in demselben vorzüglich allgemeine Verbindlichkeiten und allgemeine Rechte erklärt.

§ 70

Im moralischen Verstande sind *die Menschen einander gleich* (homines aequales), deren Rechte und Verbindlichkeiten einerlei sind, aber *ungleich* (inaequales) diejenigen, deren Verbindlichkeiten und Rechte nicht einerlei sind. *Die Menschen sind also als Menschen von Natur einander gleich* (§ 69).

§ 71

Da ein *Vorrecht* (praerogativa) dasjenige ist, welches einem vor dem andern, mit dem er sonst gleiches Recht hat, zukommt, *so hat kein Mensch von Natur als ein Mensch ein Vorrecht, und daher gibt es auch kein natürliches Vorrecht* (§ 70).

§ 72

Ja, weil jeder Mensch von Natur mit dem andern einerlei Rechte und einerlei Verbindlichkeiten hat (§ 69), so ist *dasjenige, was natürlicher Weise dem einen, insoweit als er ein Mensch ist, erlaubt ist, auch dem andern erlaubt; ja, was einer dem andern schuldig ist, das ist der andere ihm auch schuldig* (§ 49).

§ 73

Daher ist ferner klar, *das, was man rechtmäßiger Weise nicht will, daß es uns von andern geschehe, das muß man einem andern auch nicht tun; und was man rechtmäßiger Weise will, daß es geschehen soll, das muß man auch gegen andere ausüben*. Diejenigen, welche anders handeln, streben nach einem Vorrecht, und dergleichen findet von Natur unter den Menschen nicht statt (§ 71); sie heben auch die natürliche Gleichheit auf (§ 69), welche in Ansehung der allgemeinen Verbindlichkeiten und Rechte so lange besteht, als der Mensch ein Mensch ist, folglich so lange er lebet. *Wenn also auch Ungleichheiten unter den Menschen eingeführt werden; denn daß dieses geschehen könne, wird am gehörigen Ort bewiesen; so bleibt man ihnen doch das schuldig, was ein Mensch dem andern zu leisten schuldig ist, oder die Liebesdienste* (§ 61).

§ 74

Das angeborne Recht (jus connatum) nennt man dasjenige, welches aus einer angeborenen Verbindlichkeit entstehet. Es ist aber eine *angeborene Verbindlichkeit* (obligatio connata) diejenige, welche aus der Natur und dem Wesen des Menschen notwendig erfolget und davon nicht getrennet werden mag. Da nun diese wegen der Unveränderlichkeit des Wesens und der Natur unveränderlich ist, davon sie gar nicht getrennet werden kann, *so ist auch das angeborne Recht so genau mit dem Menschen verbunden, daß es ihm nicht genommen werden kann; denn er hat dasselbe um seiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leisten* (§ 46).

§ 75

Der Rang (praecedentia) ist das Recht des Vorzugs in der Ordnung, die von mehreren zugleich zu beobachten ist. Weil unter Personen, die gleich sind, kein Rang stattfindet (§ 70), so kommt auch *keinem Menschen von Natur ein Rang zu*.

§ 76

Von Natur haben alle Menschen einerlei Rechte (§ 69). Wenn wir also ein Recht über die Handlungen des andern haben sollten, so, daß er seine Handlungen nach unserm Willen einrichten müßte und das nicht tun könnte, was ihm gefiele, so würde er wieder ein Recht über unsere Handlungen haben; da nun dieses offenbar widersprechend ist, indem es ohne Unterschied von allen Menschen gelten müßte, *so hat niemand von Natur ein Recht über die Handlungen* (in actiones) *eines andern*. In dem Wesen und in der Natur des Menschen, worin das Gesetz der Natur und also eine jede Verbindlichkeit und jedes Recht, das aus derselben entstehet, seinen hinreichenden

Grund hat, ist kein Grund enthalten, warum diesem oder jenem Menschen ein Recht über dieses oder eines andern Menschen Handlungen zukommen sollte.

§ 77

Es sind also von Natur die Handlungen des Menschen gar nicht dem Willen eines andern, er sei wer er wolle, unterworfen, und er darf in seinen Handlungen niemanden als sich selbst folgen. Und diese Unabhängigkeit bei den Handlungen von dem Willen eines andern oder die Einrichtung (dependentia) seiner Handlungen nach seinen eigenen Willen wird die Freiheit (libertas) genannt. Von Natur sind also alle Menschen frei. Da aber die natürliche Verbindlichkeit unveränderlich ist (§ 38), so hebt die Freiheit die natürliche Verbindlichkeit nicht auf noch verändert etwas in derselben.

§ 78

Da vermöge der natürlichen Freiheit der Mensch in seinen Handlungen sich bloß nach seinem Willen, nicht aber eines andern richten darf (§ 77), so ist eben daher ihm zu erlauben, daß er bei der Bestimmung seiner Handlungen seinem Urteil folge und daß er nicht gehalten ist, einem Menschen Rechenschaft zu geben, warum er dieses tue oder nicht tue, wenn er nur nicht gegen jemand anders etwas unternimmt, welches er zu unterlassen vollkommen (perfecte) verbunden ist (§ 80).

§ 79

Daher erhellet ferner, daß man es in Beobachtung der Liebes-Dienste dem Urteil desjenigen, der sie leistet, überlassen müsse, ob es in seinem Vermögen stehe, sie zu leisten oder nicht, eben wie demjenigen, der dieselben verlanget, das Urteil von seiner Bedürfnis überlassen wird; folglich wenn einer dem andern einen Liebes-Dienst abschlägt, so muß es derjenige, der ihn begehrt, damit zufrieden sein, und der andere kann von ihm nicht gezwungen werden, daß er ihn leisten muß. Aber dem ohngeachtet, sündigt der, welcher ihn ohne Recht abschlägt (§ 58).

§ 80

Und daher erhellet, in welchem Verstande die Verbindlichkeit zu den Liebes-Diensten unvollkommen genannt wird und in welcher Absicht dieselben unvollkommen schuldige Pflichten genannt werden; sie werden nämlich nicht so genannt, als ob die natürliche Verbindlichkeit unvollkommen wäre, so daß etwas unserer Freiheit überlassen wäre, ob wir derselben ein Genüge leisten wollten oder nicht, als welches der natürlichen Freiheit widersprechen würde (§ 77), sondern weil derjenige, der um dieselben bittet, den andern nicht zwingen kann, daß er sie leiste (§ 79). Daher heißt die Verbindlichkeit eine *unvollkommene Verbindlichkeit* (obligatio imperfecta), zu deren Erfüllung niemand gezwungen werden kann, sowie im Gegenteil diejenige eine *vollkommene* (perfecta) genannt wird, zu deren Erfüllung der andere gezwungen werden kann. Und deswegen heißt ferner ein *vollkommenes Recht* (jus perfectum) dasjenige, welches mit dem Recht verbunden ist, den andern zu zwingen, daß er der

Verbindlichkeit ein Genüge leiste, wenn er dieselbe nicht erfüllen wollte; ein unvollkommenes Recht (*jus imperfectum*) aber, welches das Recht den andern zu zwingen nicht in sich fasset. Das vollkommene Recht wird auch allein das *Recht*, sonderlich im bürgerlichen Gesetzen genannt, wo man nur auf das vollkommene Recht siehet; das unvollkommene wird vom Grotius *die Fähigkeit* (*aptitudo*), vom Aristoteles aber *die Würdigkeit* (*meritum*) genannt, insoweit als derjenige, dem etwas geleistet werden soll, desselben wert ist. *Die Würdigkeit also desjenigen, der um einen Liebes-Dienst bittet, ist die Bedürfnis.*

§ 81

Das Recht, welches uns das Gesetze der Natur gibt, damit wir unserer Verbindlichkeit ein Genüge tun können, da diese notwendig und unveränderlich ist (§ 38) und wir folglich nicht leiden dürfen, daß wir in dem Gebrauch unsers Rechtes von einem andern gehindert werden, ist ein vollkommenes Recht; denn es entsteht aus der vollkommenen Verbindlichkeit, niemanden in dem Gebrauch desselben zu hindern (§ 66); mit dieser ist das Recht verbunden, nicht zu leiden, daß wir in dem Gebrauch unsers Rechtes verhindert werden. Da nun dieses ein vollkommenes ist (§ 80), so muß auch dasjenige Recht, von dem es seinen Ursprung hat, ein vollkommenes Recht sein. Es ist also ein jedes angebornes Recht ein vollkommenes Recht (§ 74).

§ 82

Und daher erhellet, weil ich verbunden bin, anderer Hilfe in denen Fällen zu suchen, in welchen ich mir selbst nicht hinlänglich helfen kann (§ 44), *so ist das Recht, Liebes-Dienste zu bitten, ein vollkommenes Recht, obgleich das Recht zu den Liebes-Diensten, die hier und jetzt von diesem geleistet werden, ein unvollkommenes Recht ist* (*jus imperfectum est*) (§ 79, 80). Da niemand den andern in dem Gebrauch seines Rechts verhindern darf (§ 66), *so muß man auch niemand verhindern, um einen Liebes-Dienst zu bitten; und wenn er bittet, so muß man es mit gelassenem Gemüte anhören.* Weil wir bloß verbunden sind, Liebes-Dienste dem Bedürftigen zu leisten, so ist notwendig, daß sie erbeten werden müßten.

§ 83

Ungerecht (*injustum*) ist dasjenige, was dem vollkommenen Rechte des andern zuwider geschieht, *unbillig* (*iniquum*), was dem unvollkommenen Rechte des andern zuwider geschieht. *Es geschieht aber etwas dem Recht des andern zuwider* (*fit contra jus alterius*), wodurch dasselbe entweder ihm benommen oder vermindert oder der Gebrauch desselben, es sei auf was vor Art und Weise es wolle, verhindert wird; so wie im Gegenteil *etwas dem Recht des andern gemäß* (*secundum jus alterius*) geschieht, wenn nichts wider dasselbe unternommen wird noch unterlassen, was vermöge desselben (*eodem stante*) geschehen muß. *Gerecht* (*justum*) nennt man dasjenige, was dem vollkommenen Rechte des andern gemäß geschieht, *billig* (*aequum*) aber dasjenige, was dem unvollkommenen Recht des andern gemäß geschieht. Weil die bürgerlichen Gesetze einige Dinge dulden, welche natürlich ungerecht sind, wie wir am gehörigen Orte zeigen werden, so ist das *bürgerlich Gerechte* (*civiliter justum*) enger

eingeschränkt als das natürlich Gerechte, und im Gegensatz gegen dieses nennt man *billig*, was ganz allein mit dem natürlichen Gesetz übereinkommt oder demselben gemäß ist.

§ 84

Mit der Freiheit muß die *Frechheit* (Lizenz, licentia) nicht verwechselt werden, welche, der natürlichen Verbindlichkeit und dem natürlichen Recht zuwider, auf alles sich erstreckt, was einem gefällt; und ist also eine ungezähmte Begierde, alles dasjenige zu tun, was einem gefällt. Weil sie mit der natürlichen Verbindlichkeit, von welcher kein Mensch befreit werden kann (§ 42), streitet, *so kann keinem Menschen eine Frechheit oder ungezähmte Freiheit zukommen.* [...]

§ 86

Weil man niemand in dem Gebrauch seines Rechts verhindern darf (§ 50) und ihm dasselbe auch nicht benommen werden kann (§ 74), *so darf niemand etwas tun, was dem Recht des andern zuwider ist, sondern ein jeder muß vielmehr das tun, was nach demselben geschehen soll* (§ 83). Derowegen *müssen wir einem jeden sein Recht gewähren und keinem sein Recht verletzen*, und folglich *müssen wir gerecht, nicht aber ungerecht sein* (§ 85). Und weil das unvollkommene Recht eben so wie das vollkommene aus der natürlichen an sich vollkommenen Verbindlichkeit entsteht, also, daß derjenige sündigt, der demselben zuwider handelt (§ 79, 80), *so müssen wir uns gegen jedermann billig und gegen niemand unbillig erweisen* (§ 87).

§ 87

Die Verletzung des vollkommenen Rechts eines andern wird das *Unrecht* (injuria) genannt. Daher erhellet, daß *das Unrecht verboten* (§ 86) *und natürlich unerlaubt sei* (§ 49). Ob wir aber gleich bis itzt nichts anders als das angeborne Recht festgesetzt haben, so werden wir doch am gehörigen Orte zeigen, daß dasjenige, was wir hier von der Gerechtigkeit und von dem Unrechte sagen, auch auf die erworbenen Rechte angewendet werden müsse. Im übrigen, gleichwie die ungezähmte Freiheit die Mutter der Ungerechtigkeit ist (§ 85), also ist sie auch, *die dem Unrecht Tür und Angel öffnet* (§ 54).

§ 88

Man sagt, daß derjenige *den andern beleidige* (alterum laedit), wer sein vollkommenes Recht verletzt oder ihm unrecht tut; und also *ist bei jeder Beleidigung das Unrecht*. Weil wir niemand unrecht tun dürfen (§ 87); *so muß auch niemand beleidiget werden*. Ob aber gleich die Beleidigung und das Unrecht in eben derselben Handlung bestehen, so sieht man doch darin den Unterschied, daß die Beleidigung sich auf die Person, deren Recht verletzt wird, als eine Handlung bezieht, die sie nicht dulden darf; das Unrecht aber wird als eine Verletzung des Rechts an und vor sich selbst angesehen, ohne auf die Person zu sehen, die dadurch beleidiget wird, nämlich als eine

Handlung, die an sich unerlaubt, oder man sieht nur auf das Recht selbst, welches verletzt wird. Wie aber die natürliche Gerechtigkeit von weiterem Umfange ist als die bürgerliche (§ 85), also sind auch die natürlichen Beleidigungen von weiterem Umfange, als sie im bürgerlichen Rechte bestimmt werden. Noch deutlicher wird dieses aus der bald folgenden und künftigen Abhandlung werden.

§ 89

Die Verbindlichkeit zu dem, was durch das Gesetz der Natur verboten wird, da es in einer Unterlassung besteht (§ 47), ist jederzeit gewiß. Derowegen *erwächst aus der Verbindlichkeit, die durch ein Verbot entsteht, ein vollkommenes Recht, nicht zu leiden, daß der andere etwas tue, zu dessen Unterlassung er uns verbunden ist* (§ 46). Da nun niemand beleidigt werden darf (§ 88), *so hat ein jeder Mensch von Natur das Recht, nicht zu leiden, daß er von einem andern beleidigt werde*; und dieses Recht, das von Natur einem jeden, er sei wer er wolle, zukommt, wird das *Recht der Sicherheit* (jus securitatis) genannt, welche Sicherheit in der Befreiung von der Furcht, beleidigt zu werden, besteht. Daher ist ferner klar, *daß natürlicher Weise die Beleidigung auf jede Handlung sich erstreckt, die im Gesetz der Natur in Ansehung anderer verboten ist, und daß folglich die Beleidigung eine jede Handlung sei, dadurch der andere oder sein Zustand unvollkommener wird* (§ 44), *daß aber die Verweigerung eines Liebes-Dienstes keine Beleidigung sei* (§ 79).

§ 90

Weil wir nicht schuldig sind zu leiden, daß ein anderer uns beleidige (§ 89), so ist *es erlaubt, demjenigen zu widerstehen, der es versucht* (intentanti), *uns zu beleidigen*. Da nun die Handlung, wodurch man demjenigen widersteht, der es versucht oder unternimmt uns zu beleidigen, *die Gegenwehre oder die Verteidigung* ist, *so hat der Mensch von Natur ein Recht, sich zu wehren oder zu verteidigen* (jus defensionis); folglich *sind ihm alle Handlungen erlaubt, ohne welche er die Beleidigung von sich nicht abwenden kann* (§ 46), *und diese müssen aus den vorkommenden Umständen bestimmt werden*.

§ 91

Auf gleiche Weise folgt, daß, weil wir nicht schuldig sind zu leiden, daß der andere uns beleidige (§ 89), so ist es uns *erlaubt, Beleidigungen zu verhüten* (laesiones praecavere), folglich *andere zu verbinden, daß sie uns nicht beleidigen*.

§ 92

Da wir einen andern nicht verbinden können, etwas zu unterlassen, wenn wir nicht mit der Handlung einen Bewegungsgrund verbinden (§ 35), der Bewegungsgrund zum Nichtwollen aber in der Vorstellung eines Übels besteht, *so ist es erlaubt, denjenigen ein natürliches Übel zuzufügen, welcher uns in der Tat beleidigt hat* (§ 91), *damit er*

uns nicht selbst von neuem oder andere, die seinen Exempel folgen, uns beleidigen oder auch er, oder andere nach seinem Exempel, andere beleidiget.

§ 93

Ein natürliches Übel (*malum physicum*), welches einem wegen eines sittlichen Übels von dem zugefügt wird, der das Recht einen zu verbinden hat, nennt man *die Strafe* (*poenam*). *Dem Menschen kommt also von Natur das Recht zu, denjenigen zu strafen, welcher ihn beleidiget hat.* Und insoweit die Strafe die Absicht hat, das Gemüte der beleidigenden Person zu ändern, wird sie eine *bessernde Strafe* (*poena emendatrix*) genennet; in so fern sie aber andere von Beleidigungen abschrecken soll, heißt sie eine *exemplarische* (*exemplaris*). Da nun die Besserung des Gemüts desjenigen, der einen andern beleidiget, und die Furcht bei denen zu erwecken, welche der Mutwille zu Beleidigungen reizen könnte, die Absicht des Strafenden sind, die Strafe aber als ein Mittel anzusehen ist, wodurch man diese Absicht erhält, *so muß man die Größe der Strafe aus den vorkommenden Umständen bestimmen* (§ 46).

§ 94

Ein unendliches Recht (*jus infinitum*) nennet man dasjenige, dem man überhaupt keine Grenzen setzen kann, sondern dieselben erst aus den Umständen in einem vorkommenden Falle bestimmen muß. *Es ist also sowohl das Recht, sich zu wehren oder zu verteidigen, als das Recht zu strafen unendlich* (§ 90, 93).

§ 95

Aus dem, was wir bisher vorgetragen haben, erhellet, welche Rechte dem Menschen angeboren sind, nämlich das Recht zu demjenigen, ohne welches man der natürlichen Verbindlichkeit kein Genüge leisten kann (§ 46), worunter auch das Recht um Liebesdienste zu bitten (§ 82) und den andern dazu vollkommen zu verbinden, enthalten ist (§ 97), die natürliche Gleichheit (§ 70), die Freiheit (§ 77), das Recht der Sicherheit (§ 89) und das daher entspringende Recht, sich zu wehren oder zu verteidigen (§ 90), und das Recht zu strafen (§ 93). Wie aber hieraus andere Rechte entspringen, und wie dem Gesetz der Natur gemäß andere Verbindlichkeiten gemacht und andere Rechte erlangt werden, wollen wir am gehörigen Orte zeigen.

Charles-Louis de Montesquieu (1689 – 1755)

Vom Geist der Gesetze, 1748

Zitiert nach der deutschen Ausgabe von Kurt Weigand, Stuttgart 1994 (Verlag Philipp Reclam jun.).

1. Buch. Über die Gesetze im allgemeinen

1. Kapitel. *Über die Gesetze in ihrem Bezug zu den verschiedenartigen Lebewesen*

In ihrer weitesten Bedeutung sind Gesetze die notwendigen Bezüge, wie sie sich aus der Natur der Dinge ergeben. In diesem Sinne haben alle Lebewesen ihre Gesetze. Die Gottheit hat ihre Gesetze, die materielle Welt hat ihre Gesetze, die über den Menschen stehenden Intelligenzen haben ihre Gesetze, die Tiere haben ihre Gesetze, der Mensch hat seine Gesetze.

Alle, die gesagt haben, eine blinde Notwendigkeit habe alle in der Welt sichtbaren Wirkungen geschaffen, haben einen großen Widersinn behauptet. Was wäre denn ein größerer Widersinn als eine blinde Notwendigkeit, die intelligente Wesen geschaffen haben würde?

Mithin steht eine Vernunft am Anfang. Die Gesetze sind die Bezüge, die sich zwischen ihr und den unterschiedlichen Wesen finden, sowie die Bezüge dieser verschiedenen Wesen zueinander. [...]

Die einzelnen Arten von Vernunftwesen können Gesetze haben, die von ihnen geschaffen wurden; aber sie haben auch welche, die sie nicht geschaffen haben. Bevor es Vernunftwesen gab, waren sie als Möglichkeiten da. Mithin standen sie in möglichen Bezügen und hatten infolgedessen mögliche Gesetze. Bevor Gesetze verfertigt wurden, waren die Bezüge der Gerechtigkeit als mögliche da. Die Behauptung, es gäbe nichts Gerechtes und Ungerechtes als das, was die positiven Gesetze gebieten oder verbieten, besagt soviel wie: bevor der erste Kreis gezogen wurde, wären nicht alle seine Radien gleich gewesen.

Man muß daher Bezüge naturgegebener Rechtlichkeit einräumen, die dem positiven Gesetz voraufliegen, durch das sie verwirklicht werden. [...]

Als physisches Wesen wird der Mensch genauso wie die anderen Körper von unwandelbaren Gesetzen regiert. Als vernünftiges Wesen tut er unaufhörlich den von Gott gegebenen Gesetzen Gewalt an und ändert die von ihm selbst aufgestellten Gesetze. Er muß sich selbst lenken und ist doch nur ein beschränktes Wesen. Wie alle beschränkten Geister ist er der Unwissenheit und dem Irrtum ausgesetzt. Die geringen Kenntnisse, die er hat, büßt er noch ein: als Sinnenwesen wird er die Beute von tausenderlei Leidenschaften.

Ein solches Wesen konnte jederzeit seinen Schöpfer vergessen; durch die Gebote der Religion hat Gott es an sich gemahnt. Ein solches Wesen konnte jederzeit sich selbst vergessen; durch die Gesetze der Moral haben es die Philosophen davor bewahrt. Zwar

ist es zum Leben in der Gesellschaft geschaffen, aber es konnte dabei die anderen vergessen; durch die Staats- und Zivil-Gesetze haben die Gesetzgeber es zu seinen Pflichten zurückgebracht.

2. Kapitel. Über die Gesetze der Natur

Vor all diesen Gesetzen kommen die Naturgesetze. So werden sie genannt, weil sie ausschließlich aus unserer Wesensbeschaffenheit hervorgehen. Zu ihrer rechten Erkenntnis ist ein Mensch vor Einführung des Gesellschaftszustands in Betracht zu ziehen. Naturgesetze sind dann Gesetze, die er in einem derartigen Zustand erhalten würde. [...]

In diesem Zustand kommt jeder sich unterlegen und allenfalls ebenbürtig vor. Mithin würde man nicht versuchen, einander anzugreifen. Friede wäre das erste natürliche Gesetz. [...]

Mit dem Gefühl seiner Schwäche würde sich in dem Menschen das Gefühl für seine Bedürfnisse vereinigen. Somit würde ihm ein weiteres natürliches Gesetz eingegeben, auf Nahrungssuche zu gehen.

Die Furcht, so behauptete ich, würde die Menschen zur Flucht voreinander veranlassen. Sie würden aber bald zur Annäherung aneinander bewogen, wenn sie aus den Gebärden errieten, daß die Furcht gegenseitig ist. Übrigens würde sie dazu auch die Freude treiben, die jedes Lebewesen beim Nahen eines Wesens seiner Gattung empfindet. Diese Freude würde überdies noch durch die Anziehung erhöht, der beide Geschlechter infolge ihrer Andersartigkeit unterliegen. [...]

3. Kapitel. Über die positiven Gesetze

Sobald die Menschen vergesellschaftet sind, verlieren sie das Gefühl ihrer Schwäche. Die Gleichheit zwischen ihnen hört auf, und der Kriegszustand hebt an.

Jede Einzelgesellschaft fühlt bald ihre Stärke. Das erzeugt zwischen Nation und Nation einen Kriegszustand. Innerhalb jeder Gesellschaft fangen die einzelnen an, ihre Stärke zu fühlen. Sie versuchen, die Hauptvorteile dieser Vergesellschaftung zu ihren Gunsten auszunutzen. Das schafft zwischen den einzelnen einen Kriegszustand.

Diese beiden Arten des Kriegszustands veranlassen die Einführung von Gesetzen unter den Menschen. In Anbetracht dessen, daß sie Bewohner eines Planeten sind, der so groß ist, daß notwendigerweise verschiedenartige Völker existieren, besitzen sie Gesetze innerhalb des Bezuges zwischen Volk und Volk: das *Völkerrecht*. In Anbetracht dessen, daß sie Mitglieder einer Gesellschaft sind, die zusammengehalten werden muß, besitzen sie Gesetze innerhalb des Bezuges zwischen Regierenden und Regierten: das *Staatsrecht*. Sie besitzen auch Gesetze innerhalb des Bezuges zwischen Bürger und Bürger: das *bürgerliche Recht*. [...]

Das Gesetz gilt, allgemein hin, als der Menschenverstand, insoweit er alle Völker der Erde regiert. Die staatlichen und bürgerlichen Gesetze jeder Nation dürfen nichts anderes sein als die speziellen Fälle, auf die dieser Menschenverstand angewendet wird.

Sie müssen dem Volk, für das sie gelten sollen, so eigentümlich sein, daß sie nur durch einen großen Zufall einem anderen Volk auch gemäß sein könnten.

Sie müssen auf Natur und Prinzip der eingesetzten oder einzusetzenden Regierung bezogen sein, sei es, indem sie diese formen, wie die Staatsgesetze das tun, sei es, indem sie diese sichern, wie es die bürgerlichen Gesetze tun.

Sie müssen mit der *physischen* Beschaffenheit des Landes übereinstimmen, mit dem eisigen, heißen oder gemäßigten Klima, mit der Güte des Bodens, mit Lage und Größe des Landes, mit den Lebensverhältnissen der Völker als Ackerbauer, Jäger oder Hirten. Sie müssen auf das Ausmaß der Freiheit bezogen sein, das sich mit dem Staatsaufbau vereinbaren läßt, desgleichen mit der Religion der Einwohner, ihren Neigungen, ihrem Besitzstand, ihrer Menge, ihrem Handel, ihren Sitten und Lebensgewohnheiten. Überdies stehen sie untereinander in Bezug, ferner in Bezug zur Abstammung, zur Absicht des Gesetzgebers, zur Ordnung der Dinge, die ihre Grundlage sind. Nach jeder dieser Hinsichten sind sie zu betrachten.

Dies nun unternehme ich in diesem Werk. Ich werde all diese Bezüge untersuchen: sie zusammen bilden das, was man den *Geist der Gesetze* heißt. [...]

11. Buch. Über die Gesetze, welche die politische Freiheit formen, und ihren Bezug zur Verfassung

[...]

6. Kapitel. Über die Verfassung Englands

Es gibt in jedem Staat drei Arten von Vollmacht: die legislative Befugnis, die exekutive Befugnis in Sachen, die vom Völkerrecht abhängen, und die exekutive Befugnis in Sachen, die vom Zivilrecht abhängen.

Auf Grund der ersteren schafft der Herrscher oder Magistrat Gesetze auf Zeit oder für die Dauer, ändert geltende Gesetze oder schafft sie ab. Auf Grund der zweiten stiftet er Frieden oder Krieg, sendet oder empfängt Botschaften, stellt die Sicherheit her, sorgt gegen Einfälle vor. Auf Grund der dritten bestraft er Verbrechen oder sitzt zu Gericht über die Streitfälle der Einzelpersonen. Diese letztere soll richterliche Befugnis heißen und die andere schlechtweg exekutive Befugnis des Staates.

Politische Freiheit für jeden Bürger ist jene geistige Beruhigung, die aus der Überzeugung hervorgeht, die jedermann von seiner Sicherheit hat. Damit man diese Freiheit genieße, muß die Regierung so beschaffen sein, daß kein Bürger einen andern zu fürchten braucht.

Sobald in ein und derselben Person oder derselben Beamtenschaft die legislative Befugnis mit der exekutiven verbunden ist, gibt es keine Freiheit. Es wäre nämlich zu befürchten, daß derselbe Monarch oder derselbe Senat tyrannische Gesetze erließe und dann tyrannisch durchführte.

Freiheit gibt es auch nicht, wenn die richterliche Befugnis nicht von der legislativen und von der exekutiven Befugnis geschieden wird. Die Macht über Leben und Freiheit der Bürger würde unumschränkt sein, wenn jene mit der legislativen Befugnis gekoppelt

wäre, denn der Richter wäre Gesetzgeber. Der Richter hätte die Zwangsgewalt eines Unterdrückers, wenn jene mit der exekutiven Gewalt gekoppelt wäre.

Alles wäre verloren, wenn ein und derselbe Mann beziehungsweise die gleiche Körperschaft entweder der Mächtigsten oder der Adligen oder des Volkes folgende drei Machtvollkommenheiten ausübte: Gesetze erlassen, öffentliche Beschlüsse in die Tat umsetzen, Verbrechen und private Streitfälle aburteilen.

In den meisten Königreichen Europas ist die Regierung maßvoll, da der Herrscher sich die zwei ersteren Befugnisse vorbehält und die Ausübung der dritten durch seine Untertanen zuläßt. Bei den Türken kommen diese drei Machtvollkommenheiten bei dem Oberhaupt, dem Sultan, zusammen, und ein grauenvoller Despotismus regiert.

In den Republiken Italiens werden diese drei Machtvollkommenheiten vereint. Daher ist dort weniger Freiheit zu finden als in unseren Monarchien. Deswegen hat die Regierung genau solche Gewaltmittel zu ihrer Erhaltung nötig wie die türkische. Das bezeugen die Staatsinquisitoren sowie jene Büchse, in die jederzeit jeder Denunziant auf einem Zettel seine Anschuldigung einwerfen kann.

Man betrachte die Situation eines Bürgers in diesen Republiken. Die gleiche Beamtschaft hat als Ausführer der Gesetze alle die Befugnisse, die sie sich als Gesetzgeber selber verliehen hat. Sie vermag den Staat durch ihren Gemeinwillen [volontés générales] zu verheeren. Da sie auch noch die richterliche Gewalt innehat, vermag sie jeden Bürger durch ihre Sonderbeschlüsse zugrunde zu richten.

Alle Befugnisse bilden hier eine einzige. Obwohl hier keine äußere Pracht einen despotischen Herrscher verrät, bekommt man ihn auf Schritt und Tritt zu spüren.

Daher haben alle Herrscher, die sich zu Despoten machen wollten, stets mit einer Vereinigung aller Ämter in ihrer Hand den Anfang gemacht; desgleichen mehrere europäische Könige mit der Vereinigung aller höchsten Stellen ihres Staats. [...]

Richterliche Befugnis darf nicht einem unabsetzbaren Senat verliehen werden, vielmehr muß sie von Personen ausgeübt werden, die nach einer vom Gesetz vorgeschriebenen Weise zu gewissen Zeiten im Jahr aus dem Volkskörper ausgesucht werden. Sie sollen ein Tribunal bilden, das nur so lange besteht, wie die Notwendigkeit es verlangt.

In dieser Form wird die Gerichtsbefugnis, so gefürchtet sie unter den Menschen ist, sozusagen unsichtbar und nichtig, da sie weder mit einem bestimmten Stand noch einem bestimmten Beruf verbunden ist. Man hat nicht dauernd Richter vor der Nase. Gefürchtet ist das Amt, nicht die Beamten.

Bei schweren Anklagen ist es sogar nötig, daß sich der Verbrecher, gemeinsam mit dem Gesetz, Richter wählen kann. Zumindest muß er eine so große Anzahl zurückweisen können, daß die restlichen als Männer seiner Wahl angesehen werden können.

Die zwei anderen Vollmachten können viel eher Beamten oder unabsetzbaren Körperschaften anvertraut werden, denn sie werden nicht gegen Einzelpersonen angewendet. Die eine ist lediglich der Gemeinwille des Staates, die andere lediglich der Vollzug des Gemeinwillens.

Indessen, die Gerichte sollen nicht unveränderlich sein, die Urteile müssen es aber so weitgehend sein, daß sie nie mehr als ein genauer Gesetzestext sind. Wenn sie nur die Privatmeinung des Richters darstellten, würde man in einem Gesellschaftszustand leben, ohne genau die Verpflichtungen zu kennen, die man damit vertraglich eingeht. [...]

In einem freien Staat soll jeder Mensch, dem man eine freie Seele zugesteht, durch sich selbst regiert werden: daher müßte das Volk als Gesamtkörper die legislative Befugnis innehaben. Da dies in den großen Staaten unmöglich ist und in den kleinen Staaten vielen Nachteilen unterliegt, ist das Volk genötigt, all das, was es nicht selbst machen kann, durch seine Repräsentanten machen zu lassen.

Die Nöte seiner eigenen Stadt kennt man besser als die anderer Städte. Über die Leistungskraft seiner Nachbarn urteilt man sicherer als über die von fernstehenden Mitbürgern. Darum sollen die Mitglieder der legislativen Körperschaft nicht pauschal aus dem Ganzen der Nation ausgesucht werden. Es ist vielmehr zweckmäßig, daß sich die Einwohner jedes bedeutenden Orts einen Repräsentanten wählen.

Die Repräsentanten sind in der Lage, die Angelegenheiten zu erörtern. Das ist ihr großer Vorteil. Das Volk ist dazu durchaus nicht geeignet. Das ist eines der großen Gebrechen der Demokratie. [...]

Die Mehrzahl der antiken Republiken litt an einem schweren Gebrechen: dort besaß das Volk das Recht, Beschlüsse, die zugleich Vollzug verlangen, eigenmächtig zu fassen – wozu das Volk vollkommen außerstande ist. Es darf nur durch die Wahl der Repräsentanten an der Regierung mitwirken. So weit reicht sein Horizont. Zwar können nur wenige Menschen die Leistungskraft von Menschen genau ermessen, aber jeder ist imstande, im großen ganzen zu erkennen, ob der Mann seiner Wahl besser beraten ist als die meisten anderen.

Die repräsentierende Körperschaft darf auch nicht für irgendeine eigenmächtige Beschlußfassung gewählt werden – was sie nicht gut zu leisten vermöchte –, sondern zur Schaffung von Gesetzen beziehungsweise zur Kontrolle, ob die geschaffenen Gesetze richtig angewendet wurden. Das vermag sie sehr gut, und niemand besser als sie.

Stets gibt es im Staat Leute, die durch Geburt, Reichtum oder Auszeichnungen hervorragen. Wenn sie aber mit dem Volk vermengt würden und wie die andern bloß eine Stimme besäßen, so würde die gemeinsame Freiheit für sie Sklaverei bedeuten. Sie hätten keinerlei Interesse an der Verteidigung der Freiheit, denn die meisten Beschlüsse würden zu ihren Ungunsten gefaßt. Ihre Teilnahme an der Gesetzgebung muß daher ihrer anderweitigen Vorrangstellung innerhalb des Staates angemessen sein. Das trifft zu, wenn sie eine Körperschaft bilden, die das Recht hat, Unternehmungen des Volkes auszusetzen, genauso wie das Volk das Recht hat, die ihrigen auszusetzen.

Auf diese Weise wird die legislative Befugnis sowohl der Adelskörperschaft als auch der gewählten Körperschaft der Volksvertreter anvertraut. Jede hat ihre Versammlungen und Abstimmungen für sich, sowie getrennte Gesichtspunkte und Interessen.

Unter den drei von uns besprochenen Befugnissen ist die richterliche gewissermaßen gar keine. Nur zwei bleiben übrig. Da sie zu ihrer Mäßigung eine regulierende Gewalt nötig haben, ist für diesen Zweck der aus Adligen zusammengesetzte Zweig der legislativen Körperschaft sehr geeignet. [...]

Die exekutive Befugnis muß in den Händen eines Monarchen liegen, weil in diesem Zweig der Regierung fast durchweg unverzügliches Handeln vonnöten ist, das besser von einem als von mehreren besorgt wird. Was hingegen von der legislativen Befugnis abhängt, wird oft besser von mehreren angeordnet als von einem.

Es gäbe keine Freiheit mehr, wenn es keinen Monarchen gäbe und die exekutive Befugnis einer bestimmten, aus der legislativen Körperschaft ausgesuchten Personenzahl anvertraut wäre, denn die beiden Befugnisse wären somit vereint. Dieselben Personen hätten an der einen und der anderen manchmal teil - und somit könnten sie immer daran teilhaben.

Es gäbe keine Freiheit mehr, wenn die legislative Körperschaft eine beachtliche Zeitspanne nicht zusammenberufen worden wäre. Denn eins von beiden würde eintreten: entweder würden keine gesetzgeberischen Beschlüsse mehr gefaßt und der Staat würde in Anarchie stürzen, oder aber diese Beschlüsse würden von der exekutiven Befugnis gefaßt und er würde absolutistisch.

Eine ständige Tagung der legislativen Körperschaft wäre unnütz. Dies wäre für die Repräsentanten lästig und würde überdies die exekutive Befugnis zu stark beschäftigen. Sie dächte nicht mehr an die Durchführungsmaßnahmen, sondern nur noch an die Verteidigung ihrer Sonderrechte und ihr eigenes Recht auf den Gesetzesvollzug. [...]

Die legislative Körperschaft darf nicht auf eigenen Wunsch zusammentreten, denn einer Körperschaft wird erst vom Moment ihres Zusammentritts an ein eigener Wille zugebilligt. Wenn sie sich nicht nach einmütigem Beschluß versammelte, könnte man nicht einmal angeben, welcher Teil eigentlich die legislative Körperschaft darstellt, der versammelte Teil oder der nicht versammelte. Stände ihr das Recht zu, sich selber zu vertagen, so könnte es vorkommen, daß sie sich nie vertagte. Falls sie gegen die exekutive Befugnis etwas im Schilde führte, würde das sehr gefährlich werden. Im übrigen gibt es für die Einberufung der legislativen Körperschaft mehr und minder günstige Zeiten. Daher ist es erforderlich, daß niemand anders als die exekutive Befugnis die Zeit für das Zusammentreten und die Dauer dieser Versammlungen in Übereinstimmung mit den ihr ja bekannten Umständen regelt.

Wenn die exekutive Befugnis nicht das Recht besäße, die Unternehmungen der legislativen Körperschaft aufzuhalten, wäre diese letztere despotisch. Sie vermöchte sich alle erdenklichen Vollmachten selber zu verleihen und so alle anderen Befugnisse zunichte zu machen.

Indessen darf die legislative Befugnis nicht umgekehrt die Möglichkeit bekommen, die exekutive Befugnis aufzuhalten. Die Durchführung hat nämlich schon ihrer Natur nach ihre Grenzen, und ihre Begrenzung ist daher unnötig. Außerdem befaßt sich die exekutive Befugnis immer nur mit Angelegenheiten des Augenblicks. Die Macht der Tribunen in Rom war insofern ein Fehler, als sie nicht allein die Gesetzgebung aufhielt, sondern sogar die Durchführung. Das verursachte große Mißstände.

Wenn indes in einem freien Staat die legislative Befugnis nicht das Recht zum Eingriff in die exekutive Befugnis haben darf, hat sie doch das Recht zur Prüfung der Art und Weise, in der die von ihr verabschiedeten Gesetze durchgeführt worden sind, oder sollte die Möglichkeit dazu haben. Darin besteht der Vorzug dieser Regierung vor der kretischen und lakedämonischen. Dort gaben die Kosmen und die Ephoren über ihre Verwaltung keine Rechenschaft.

Wie diese Prüfung auch beschaffen sei, die legislative Körperschaft darf jedenfalls nicht die Macht haben, über die Person des mit der Exekutive Betrauten zu Gericht zu sitzen – und folglich auch nicht über seine Aufführung. Seine Person muß geheiligt sein, weil dies für den Staat notwendig ist, damit die legislative Körperschaft nicht tyrannisch wird. Von dem Augenblick seiner Anklage oder Verurteilung an gäbe es keine Freiheit mehr. [...]

Die exekutive Befugnis muß, wie gesagt, durch ihr Verhinderungsrecht an der Gesetzgebung beteiligt sein. Sonst sähe sie sich bald ihrer Sonderrechte beraubt. Wenn sich jedoch die legislative Befugnis an der Durchführung beteiligt, ist die exekutive Befugnis ebenfalls verloren.

Es gäbe keine Freiheit mehr, wenn der Monarch vermöge eines Entscheidungsrechts an der Gesetzgebung teilnähme. Dennoch ist seine Teilnahme an der Gesetzgebung für den Fall, daß er sich rechtfertigen muß, erforderlich. Darum muß er durch sein Verhinderungsrecht daran teilnehmen. [...]

Das also ist die Grundverfassung der Regierung, von der wir reden. Die legislative Körperschaft setzt sich aus zwei Teilen zusammen. Durch ihr wechselseitiges Verhinderungsrecht wird der eine den andern an die Kette legen. Beide zusammen werden durch die exekutive Befugnis gefesselt, die ihrerseits von der Legislative gefesselt wird.

Eigentlich müßten diese drei Befugnisse einen Stillstand oder eine Bewegungslosigkeit herbeiführen. Doch durch den notwendigen Fortgang der Dinge müssen sie notgedrungen fortschreiten und sind daher gezwungen, in gleichem Schritt zu marschieren. [...]

14. Buch. Über die Gesetze in ihrem Bezug zur Art des Klimas

1. Kapitel. Grundgedanke

Wenn wirklich die Geisteshaltung und die Leidenschaften des Herzens unter andersartigem Klima äußerst unterschiedlich sind, müssen die Gesetze sowohl dem Unterschied dieser Leidenschaften als auch dem Unterschied dieser Haltungen entsprechen.

2. Kapitel. Inwieweit die Menschen in andersartigem Klima verschieden sind

[...] In den kalten Ländern wird die Genußfähigkeit für Vergnügungen gering sein. In den gemäßigten Ländern wird sie viel größer sein. In den heißen Ländern wird sie äußerst groß sein. Man könnte das Klima, ebenso wie man es nach Breitengraden mißt, gewissermaßen auch nach Graden der Genußfähigkeit messen. Ich habe in England und in Italien die Opern besucht. Es waren dieselben Stücke und dieselben Darsteller, doch erregte dieselbe Musik bei beiden Nationen – die eine ist so ruhig, die andere so überschwenglich – so unterschiedliche Effekte, daß es einem unerklärlich vorkommt.

Mit dem Schmerz ist es das gleiche. Durch den Riß irgendeiner Faser unseres Körpers wird er in uns erregt. Der Schöpfer der Natur hat es so eingerichtet, daß dieser Schmerz in dem Maß heftiger wird, wie die Störung größer wird. Der hohe Körperbau

und die groben Fasern der Nordvölker sind der Störung augenscheinlich weniger ausgesetzt als die zarten Fasern der Südvölker. Bei jenen ist die Seele mithin weniger schmerzempfindlich. Einem Russen muß man die Haut abziehen, wenn man ihm Gefühl einflößen will.

Bei dieser Feinfühligkeit der Organe wird in den heißen Ländern die Seele durch alles höchstlich ergriffen, was mit der Vereinigung beider Geschlechter in Beziehung steht: alles führt zu diesem Ziel.

In den nördlichen Zonen übt nicht einmal das Körperliche der Liebe einen genügend starken Reiz aus. In den gemäßigten Zonen ist die Liebe von tausenderlei Beiwerk begleitet und empfiehlt sich durch Dinge, die zunächst als die Liebe selbst erscheinen, es aber noch nicht sind. In den heißeren Zonen liebt man die Liebe als solche. Sie ist die Wurzel allen Glücks, sie bedeutet das Leben. [...] In den Nordzonen begegnen wir Völkern mit wenig Lastern, genügend Tugenden, viel Ehrlichkeit und Offenheit. Nähern wir uns den Ländern des Südens, so haben wir den Eindruck, daß wir uns von der Moral selber entfernen: lebhaftere Leidenschaften vermehren die Verbrechen; jeder versucht, all die Vorteile über die anderen zu gewinnen, die diesen Leidenschaften günstig sein können. In den gemäßigten Ländern treffen wir Völker, die in ihrem Lebensstil, ja gar in ihren Lastern und auch in ihren Tugenden unbeständig sind. Die prägende Kraft des Klimas ist hier nicht eindeutig genug, um ihnen einen festen Charakter zu geben.

Die Hitze kann so unmäßig werden, daß der Körper überhaupt keine Kraft mehr hat. Die Abspannung greift alsbald auf den Geist selber über: keinerlei Neugier, keinerlei hochherzige Unternehmung, kein edelmütiges Gefühl. Alle Neigungen bleiben passiv. Nichtstun ist hier Glück. Die meisten Strafen lassen sich hier besser aushalten als geistige Tätigkeit. Die Knechtschaft ist nicht so unerträglich wie die zur Selbständigkeit notwendige Geistesstärke.

[...]

16. Buch. Inwiefern die Gesetze der häuslichen Sklaverei mit der Natur des Klimas in Bezug stehen

[...]

2. Kapitel. Daß in den südlichen Ländern zwischen beiden Geschlechtern eine naturgegebene Ungleichheit herrscht

Mit acht, neun oder zehn Jahren werden die Frauen in den heißen Ländern heiratsfähig: darum gehen Kindheit und Ehestand hier fast stets in einem hin. Mit zwanzig sind sie alt. Daher findet sich bei ihnen Verstand nie im Verein mit Schönheit. Wenn die Schönheit nach der Herrschaft greift, versagt sie der Verstand. Und wenn der Verstand reif dafür ist, ist die Schönheit dahin. Die Frauen müssen in Abhängigkeit leben. Der Verstand kann ihnen in ihrem Alter keine Herrschaft verschaffen, die ihnen nicht einmal die Schönheit in ihrer Jugend verliehen hatte. Sobald die Religion nichts dawider hat, ist also nichts dabei, wenn ein Mann seine Frau verläßt und eine andere nimmt und sich die Polygamie einbürgert.

In den Ländern mit gemäßigttem Klima bewahren die Frauen ihre Anziehungskraft länger. Sie werden später heiratsfähig und bekommen noch Kinder in höherem Alter. So altert der Ehemann mit ihnen. Bei ihrer Verheiratung besitzen sie bereits mehr Verstand und Weltkenntnis, sei es auch nur, weil sie länger gelebt haben. Daher mußte sich ganz natürlich eine Art Gleichheit und mithin die gesetzliche Einehe entwickeln.

In den kalten Ländern macht der fast unumgängliche Genuß starker Getränke die Trinkerei der Männer zur Gewohnheit. Die Frauen befließen sich in dieser Hinsicht einer natürlichen Zurückhaltung, weil sie sich stets ihrer Haut zu wehren haben. Ihr nüchterner Kopf ist ein weiterer Vorteil für sie.

Die Natur hat die Männer hinsichtlich der Kraft und des Verstandes bevorzugt und ihrer Mächtigkeit keine andere Grenze gesteckt als die Grenze dieser Kraft und dieses Verstandes. Den Frauen hat sie Lieblichkeit verliehen und es so gewollt, daß ihre Anziehungskraft mit dieser Lieblichkeit ende. Aber in den heißen Ländern ist diese Lieblichkeit nur in frühen Jahren anzutreffen, nie im weiteren Verlauf ihres Lebens.

Mithin steht das Gesetz, das nur eine Frau erlaubt, in näherem Bezug zur europäischen Klimabeschaffenheit als zur asiatischen. Das ist einer der Gründe dafür, daß sich der Mohammedanismus mit so großer Leichtigkeit in Asien verbreiten konnte, aber bei seiner Ausdehnung in Europa auf so viele Schwierigkeiten stieß, desgleichen dafür, daß sich in Europa das Christentum gehalten hat und in Asien ausgelöscht wurde, schließlich auch dafür, daß in China die Mohammedaner so große und die Christen so kleine Fortschritte machten. [...]

4. Kapitel. Über die Polygamie und ihre verschiedenen Umstände

Den in verschiedenen Gegenden vorgenommenen Berechnungen zufolge werden mehr Knaben als Mädchen geboren. Im Gegensatz dazu stehen die Berichte aus Asien und Afrika, denen zufolge dort mehr Mädchen als Knaben geboren werden. Das Gesetz der Einehe in Europa und das der Zulassung der Mehrehe in Asien und Afrika stehen sonach in einem gewissen Bezug zum Klima.

In den kalten Zonen Asiens kommen, wie in Europa, mehr Knaben als Mädchen zur Welt. Wie die Lamas sagen, ist das der Grund für das Gesetz, wonach bei ihnen einer Frau mehrere Männer gestattet sind.

Indes glaube ich nicht, daß in sehr vielen Ländern das Mißverhältnis so groß ist, daß es die Einführung der gesetzlichen Vielweiberei oder der gesetzlichen Vielmännerei verlangt. Es soll lediglich besagen, daß die Vielweiberei oder gar die Vielmännerei sich in gewissen Ländern weniger als in andern von der Natur entfernt. Die Berichte beteuern uns, in Bantam kämen zehn Frauen auf einen Mann. Angenommen, es sei wahr, so wäre dies, wie ich zugebe, ein Sonderfall von Polygamie.

Mit all dem rechtfertige ich nicht die Bräuche, sondern liefere die Erklärung dafür. [...]

6. Kapitel. Über die Polygamie an sich

Polygamie ist, allgemein und unabhängig von den Umständen gesehen, unter denen sie allenfalls geduldet werden kann, dem Menschengeschlecht nicht dienlich, keinem der beiden Geschlechter, weder dem mißbrauchenden noch dem mißbrauchten. Noch weniger dienlich ist sie den Kindern. Vater und Mutter können hierbei nicht die gleiche Zuneigung für ihre Kinder empfinden. Das ist einer ihrer großen Nachteile. Ein Vater kann zwanzig Kinder nicht so lieben, wie eine Mutter zwei liebt. Wenn eine Frau mehrere Männer hat, ist es noch schlimmer, denn in diesem Fall hängt die väterliche Liebe nur noch von der Meinung ab, ein Vater habe, wenn er will, Grund zu der Annahme – oder die andern hätten ihn –, gewisse Kinder seien von ihm. [...]

9. Kapitel. Die Verknüpfung des häuslichen Regiments mit dem politischen

In einer Republik sind die Lebensverhältnisse der Bürger beschränkt, einander gleich, gemächlich, bescheiden. Alles atmet politische Freiheit. Die Herrschaft über die Frauen könnte dort nicht so gut ausgeübt werden. Falls das Klima diese Herrschaft erforderlich gemacht hat, ist die Ein-Mann-Regierung das Gegebene. Das ist einer der Gründe dafür, warum die Volksregierung im Orient immer schwer zu errichten war.

Dem Geist der despotischen Regierung ist hingegen die Knechtschaft der Frauen durchaus angemessen: sie mißbraucht gern alles. In Asien war daher zu allen Zeiten der Gleichlauf von häuslicher Knechtung und despotischer Regierung zu beobachten.

Unter einer Regierung, die vor allem Ruhe verlangt und unter Frieden die bedingungslose Unterordnung versteht, müssen die Frauen im Haus bleiben. Das weibliche Ränkespiel würde für den Ehemann verhängnisvoll. Eine solche Regierung hat keine Zeit für die Überwachung des Verhaltens der Untertanen; sie hält es schon für verdächtig, weil es auffällt und Aufmerksamkeit auf sich lenkt.

Angenommen, die Leichsinnigkeit und Klatscherei, die Zu- und Abneigungen unserer Frauen, ihre großen und kleinen Leidenschaften würden unter eine orientalische Regierung versetzt, und zwar in der Lebhaftigkeit und in der unter uns üblichen Freiheitlichkeit – welcher Familienvater hätte noch eine ruhige Minute? Überall Verdächtige, überall Feinde. Der Staat wäre aus den Fugen, Ströme Blutes sähe man fließen.

Gustav Hugo (1764 – 1844)

Lehrbuch des Naturrechts, 4. Aufl. Berlin 1819
(Auf den Abdruck der zahlreichen Anmerkungen wurde verzichtet.)

Einleitung

§ 1

Philosophie des positiven Rechts.

Unter die unzähligen *Paare* einander gerade entgegengesetzter Kräfte und Ansichten, deren gemeinschaftliche Wirkung etwas in der Natur oder eine Art von Geistesbeschäftigung ausmacht, gehört auch Philosophie und positives Recht. Während alles Philosophieren auf Erforschen, auf Selbstdenken, auf Unabhängigkeit von fremden Vorschriften beruht, ist alles Juristische die Sache des Erlernens, des Sichfügens in das, was nun einmal ist. Die Verbindung von beidem, die Philosophie des positiven Rechts, ist Vernunftkenntnis aus Begriffen über das, was Rechtens sein kann, und zwar hauptsächlich über das Privatrechtliche als über das eigentlich Juristische.

§ 2

Zu welchem Teile der Philosophie sie gehört.

Bei der Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik scheint es zwar natürlicher, die Philosophie des positiven Rechts zu der letztern zu rechnen, weil sie sich mit freien Handlungen der Menschen beschäftigt, bei welchen die Frage ist, was sein *soll*. Gewissermaßen hat sie doch aber auch die Natur zu ihrem Gegenstande, weil sie von dem *Erfolge* der Rechtssätze handelt und dieser nicht von dem Willen dessen abhängt, der den Rechtssatz aufstellt oder beobachtet.

§ 3

Reine und angewandte Philosophie.

So wie sich die ganze Philosophie in reine und angewandte einteilen läßt, deren erstere Metaphysik heißt, so gibt es zwar auch eine Metaphysik der Rechtslehre, allein es sind eine Menge Erfahrungssätze nötig, um das Juristische prüfen zu können. Diese *divinarum atque humanarum rerum notitia* kann füglich die juristische Anthropologie genannt werden, weil sie die an sich nicht juristischen Lehren von menschlichen Dingen enthält, auf welche denn nachher das Juristische gebaut wird.

§ 4

Verhältnis zu andern juristischen Vorträgen.

Der allgemeinste Vortrag, die juristische Enzyklopädie, wird hier, wie bei allen einzelnen, vorausgesetzt, obgleich gerade von den philosophischen Gründen der einzelnen

Lehren dort am wenigsten gesagt zu werden braucht. Daß die Philosophie des positiven Rechts eine Zeitlang eine Enzyklopädie desselben sein sollte, aber freilich nur eine sehr schlechte war, wird bei dem Naturrechte erwähnt werden.

Kein Vortrag über das heutige Recht kann zu der Philosophie des positiven Rechts mehr als einzelne Bemerkungen liefern, so wie es auf der andern Seite ein arges Mißverständnis war, wenn die Rücksicht, welche in dieser Philosophie des positiven Rechts auf den Code genommen wurde, statt eines Unterrichts über den Code selbst dienen sollte.

Die Rechtsgeschichte steht zu der Philosophie des positiven Rechts in demselben Verhältnisse wie alle Geschichte und Erfahrung zu aller Philosophie, die nicht bloß Metaphysik ist. Die Geschichte muß nach der Philosophie beurteilt werden, und insofern gab die Geschichte des Römischen Rechts dem Verfasser, schon lange ehe er einen eigenen Vortrag über die Philosophie des positiven Rechts wirklich anfang, Gelegenheit, vor manchen Mißverständnissen philosophischer Ansichten zu warnen; auf der andern Seite muß die Philosophie ihre Beispiele auch aus der Geschichte nehmen so gut wie aus dem heutigen Rechte, und die Geschichte muß so gut wie das heutige Recht uns davor bewahren, daß wir nicht glauben, ein Satz könne bei einem vernünftigen Volke gar nicht Rechtens sein, der doch wohl jahrhundertlang bei den gebildetsten Völkern des Altertums vorkommt.

§ 5

Verhältnis zu philosophischen Vorträgen.

Von den drei Teilen der Ethik im weitern Sinne (§ 2), welche man sonst absonderte, der Ethik im engern Sinne, der Politik und der Ökonomik, wird die letztere nun unter die beiden erstern verteilt, die Ethik aber oder Moral (von *theologia moralis*), die Sittenlehre, beschäftigt sich zunächst mit den Gesinnungen, mit den äußern Handlungen aber nur insofern, als dabei die Rücksicht auf die Obrigkeit nicht wesentlich ist.

Die Politik ist im wahren ursprünglichen Sinne des Worts (Wissenschaft von der Polis, der *civitas*, also *civilis scientia*) gerade derselbe Teil der Philosophie, mit welchem wir uns beschäftigen, und es ist eine große Entstellung des Begriffs, wenn man ganz neuerlich in Deutschland bei der Bestreitung der Philosophie des positiven Rechts die Politik bloß für Klugheitslehre hat nehmen und dem Rechte ganz entgegensetzen wollen. Die natürlichste Grenze zwischen Politik und unserer Philosophie des positiven Rechts ist die, daß die Politik sich mehr auf das öffentliche Recht, unsere Wissenschaft aber mehr auf das Privatrecht bezieht. So bleibt es denn auch dabei, daß die Politik noch ferner recht gut von Nichtjuristen vorgetragen werden kann.

§ 6

Verhältnis zu dem Natur- und Völkerrechte.

Die gewöhnlichste Verbindung zwischen Philosophie und Recht ist die, daß man einen Inbegriff von juristischen Wahrheiten aus bloßen Vernunftgründen darzutun versuchte. Dies geschah zuerst da, wo kein positives Recht stattfinden konnte, weil keine Obrigkeit da war, unter unabhängigen Völkern, und für die Angelegenheiten dieser untereinander brauchte man das bei den Römern viel mehr umfassende Wort *jus*

gentium, welches man denn durch *droit des gens*, Völkerrecht, übersetzte. Erst viel später wurde dabei auf die neuere europäische Geschichte mehr Rücksicht genommen, um zu dem ganz Allgemeinen auch etwas Positives hinzuzusetzen, was aber freilich nur insofern juristisch sein konnte, als eine einzelne Obrigkeit ihre Untergebenen dazu anhielt.

Ein anderes Verhältnis, welches nicht nach dem positiven Rechte beurteilt werden konnte, also der Philosophie anheimfiel, war das zwischen Obrigkeiten und Untergebenen überhaupt, inwieweit jene befehlen und diese etwa sich widersetzen dürften, was das allgemeine Staatsrecht hieß.

Für das Völkerrecht sowohl als für das allgemeine Staatsrecht ging man davon aus, was einzelne Menschen auch ohne Obrigkeit einander schuldig seien, und zwar ohne alle Rücksicht auf das Positive. Seit Thomasius entstand aber die Frage, ob man dabei nicht besser tue, wenn man dem Juristischen näher bleibe und alle Pflichten bloß insofern zusammenstelle, als zu ihrer Erfüllung Zwang stattfinde. Sowohl die, welche das Naturrecht zu einer solchen bloßen Totschlagsmoral machten, als die, welche sich nicht darauf einschränkten, sahen aber gewöhnlich das positive Recht, wie es bei uns war, entweder bloß das gemeine, Römische, oder auch wohl manches andere, für das an, was die Vernunft lehre, und nur selten hielt man dabei die Rücksicht auf eine Obrigkeit für sehr erheblich, denn ohne sich auf die Frage, was ratsam sei, einzulassen, konnte man meistens nur wiederholen, was vorher schon behauptet worden war. Das Naturrecht war denn eine mehr oder weniger vollständige Enzyklopädie unsers positiven Rechts, die dadurch, daß sie fast alles bei uns Bestehende für wesentlich ausgab, geradezu jeder freieren philosophischen Ansicht entgegen wirkte. [...]

Nutzen der Philosophie des positiven Rechts.

§ 29

Angeblicher Nutzen des Naturrechts.

Von einer Aufsuchung der Vernunftgründe des positiven Rechts, die ihrer Natur nach über gar vieles weder entscheiden, es müsse notwendig so sein noch es könne durchaus nicht sein, von einem solchen, wie man es genannt hat, "indifferentistischen" Naturrechte, man hätte es doch eher ein kritisches nennen sollen, ist natürlich der Nutzen nicht zu erwarten, den die Bearbeiter eines dogmatischen Naturrechts sich und andern von dieser ihrer Lehre versprochen, und zwar von einem Thomasischen Zwangsrechte, wie es die Alten, auf deren Stellen man sich dabei beruft, gar nicht gekannt hatten, und welcher hauptsächlich in zweierlei zerfiel, in das Aufstellen und in das Aufheben von Rechtswahrheiten.

§ 30

Angebliche Ergänzung des positiven Rechts.

Das Naturrecht sollte juristische Verhältnisse angeben, die um deswillen kein positives Recht angeben kann, weil keine Obrigkeit da ist, und ohne Obrigkeit doch alles nur auf Treue und Glauben, auf Moral beruht. Dies war der Fall mit dem Zwange

eines Volks gegen das andere und mit dem eines Volks gegen seine Obrigkeit (§ 6). Das Naturrecht sollte aber auch jedes positive Recht in den Fragen ergänzen, die dieses zwar alle einzeln beantworten könnte, die es aber nie alle zusammen beantworten wird. Das Naturrecht sah man als ein allgemeines positives Recht an, welches von dem weniger allgemeinen zwar abgeändert werden könne, aber nicht immer abgeändert sei. Dies ist aber eine Verwechslung des Geistes von unserm positiven Rechte, der bei uns herrschenden Ansicht, der Natur der Sache, wie wir sie nun einmal haben, mit dem Naturrechte.

§ 31

Angebliche Prüfung, was vom positiven Rechte anwendbar sei.

Daß ein einzelnes Gesetz wegen seiner Unvernünftigkeit auch bei einem Rechtsstreite angefochten werden könne, hatten schon Sophisten gelehrt, und so leugnete auch Cicero, daß ein Volksschluß, welcher der Denkart der Römer ganz entgegen sei, verbindende Kraft habe. Bei den Römischen Rechtsgelehrten hingegen war es ausgemacht, das Recht eines bestimmten Volkes könne dem Vernunftrechte ab- und zugeben. Von dem Naturrechte als einer eigenen Wissenschaft der Zwangsrechte hat man gar lange diesen Nutzen nicht behauptet, bis in der Kantischen Zeit, teils in Büchern, teils in Geschäften, aber auch dieses gegen Kant's eigene Behauptung, die höchste Gewalt müsse untadelich sein, gegen Fichte, Fries und alle Sittenlehrer. In der Tat kann man sich keine gefährlichere Wissenschaft denken, als eine, nach deren Lehren der Richter das ihm von seinen Obern vorgeschriebene, von seinem Volke angenommene Recht hintansetzen müßte. Diesen Schaden mildert denn nur entweder der Mangel an folgerechter Beobachtung dessen, wovon man sich überzeugt hat, oder aber der Eigennutz, wegen dessen gar mancher lieber gegen seine, vollends nur aus Büchern geschöpfte Überzeugung handelt, als seine Stelle verliert. Ganz etwas anderes ist es aber, daß eine einzelne Verordnung der Denkart eines Volkes zuwider sein kann und um deswillen nie positives Recht wird oder aber doch aufhört es zu sein, wozu allerdings der Richter auch das Seinige beitragen kann.

§ 32

Wahrer Nutzen.

Der wahre Nutzen der Philosophie des positiven Rechts zeigt sich wohl am meisten in einem Zeitalter, wo man ohnehin so vieles an diesem tadeln hört. Er ist teils der für den Gelehrten, teils der für den Geschäftsmann.

§ 33

Nutzen für den Gelehrten.

Von der wissenschaftlichen und gelehrten Beschäftigung mit dem Rechte, im Gegensatze der bloß handwerksmäßigen, ist Philosophie für sich die eine Hälfte, und dann ist sie bei der andern Hälfte, der Geschichte, unentbehrlich. Die Gefahr des bloß handwerksmäßigen für die Bildung überhaupt wird durch nichts besser abgewendet.

§ 34

Nutzen für den Geschäftsmann.

Eine Art, und gewiß eine sehr wichtige, von juristischen Geschäften ist die Verbesserung des bisherigen Rechts, und dazu bekommt man nirgends Anleitung als in der Philosophie des Rechts, nicht bloß insofern man darin eine Menge Beispiele mit ihren Folgen kennenlernt, sondern hauptsächlich auch durch den höhern Blick auf das positive Recht überhaupt, den sie uns verschafft. Aber auch bei der bloßen Anwendung des Rechts ist es viel wert, vor falschen Bedenklichkeiten gesichert zu sein, und durch die Behauptungen, etwas sei gegen die Vernunft, sich nicht irremachen zu lassen.

§ 35

*Quellen für Tatsachen.**1. Juristische.*

Alle Gesetze und alle Rechtsbücher können hier als Quellen benutzt werden, und je mehr sie von dem abweichen, was wir jetzt gewohnt sind, desto lehrreicher sind sie, also ist es namentlich die Geschichte des Römischen Rechts mehr, als bloß das heutige Römische Recht, aber auch je entfernter ein Recht dem Orte nach ist, desto mehr verdient es, besonders bemerkt zu werden. Auch dies ist erheblich, wenn man von dem Rechtssatze auch die Folgen erfährt oder die Gründe, weswegen er so oder anders aufgestellt worden ist. Letzteres ist bei der russischen Gesetzgebung weit weniger der Fall als bei der preußischen und bei dieser weit weniger als bei der französischen.

§ 36

2. Nichtjuristische Quellen.

Außer der eigenen Beobachtung des täglichen Lebens können denn auch noch unzählige Bücher, die man in anderer Rücksicht liest, hier benutzt werden. So z.B. alle Geschichtsbücher und alle Reisebeschreibungen. Unter erstern steht in mehr als einer Beziehung die Sammlung von Sagen und von Lehren aus den ältern Zeiten des vordern Morgenlandes oben an. Von letztern hat schon Aristoteles den Nutzen für dieses Fach bemerkt. Die Geschichte der Menschheit von Meiners 1793 (alt 46 J.) kann als ein Verzeichnis sehr vieler, mit einem nach Gegenständen gestellten Auszuge daraus, angesehen werden.

Vorsichtsmaßregeln.

§ 37

Bei der Vergleichung dessen, was wir gewohnt sind, mit den wirklichen oder auch nur möglichen Abweichungen davon und bei der Aufsuchung der Gründe für das eine oder für das andere sind zwei Abwege gleich gefährlich, der eine führt auf Irrtum, der andere auf Unsittlichkeit, und das Bestreben, den einen zu vermeiden, verleitet leicht zu dem entgegengesetzten. Für die Erkenntnis wäre es zu wünschen, daß wir für unser

Zeitalter und unser Volk durchaus keine Vorliebe hätten; für die Sittlichkeit aber, daß wir es gar nicht für möglich hielten, anders zu handeln, als unser Zeitalter und unser Volk es von uns fordern. Was Millionen Menschen, und gewiß auch gute und verständige Menschen, nicht etwa bloß getan, sondern geradezu für recht gehalten haben, das muß der Vernunft nicht so ganz widerstreiten, wie es vielleicht unsere neuesten Schriftsteller - in Deutschland und im neunzehnten Jahrhundert - glauben. Auf der andern Seite ist es aber auch abscheulich, das, was bei uns Unrecht ist, um deswillen zu tun oder auch nur um deswillen davon als von etwas auch bei uns Unbedenklichem zu sprechen, weil es bei andern Völkern und zu andern Zeiten es gewesen ist. [...]

Juristische Anthropologie

[...]

2. Abschnitt. Der Mensch als vernünftiges Wesen

[...]

§ 93

Gründung der Verfassungen an Mein und Dein.

In jeder Verfassung kommt noch etwas vor, was mit der Trennung in einzelne Verfassungen große Ähnlichkeit hat, da es auch eine Vereinzelung ist, und zwar eine der Mitglieder einer und derselben Verfassung, und da es gewöhnlich auch für *a priori* gegeben angesehen wird, obgleich es doch ebenfalls nicht mehr ist als eine Unvollkommenheit der Verfassung unter einer Obrigkeit. Das Mein und Dein nämlich, daß jeder einzelne gar mancherlei Äußeres haben kann, was nun einmal zu seinem Wirkungskreise gehört und worüber er ohne Rücksicht auf das Ganze verfügen darf, so daß die Regierung auch seinem bloßen Eigensinne beisteht, und daß es dabei auf Bedürfnis und Würdigkeit gar nicht ankommt, ist die Grundlage aller unserer Verfassungen, und jedes positive Recht zerfällt in Privatrecht, in die Lehre von diesen Familienverhältnissen und Vermögensverhältnissen der einzelnen, und das öffentliche Recht, bei welchem letztern denn allein auf das Beste des Ganzen gesehen werden soll, statt daß beim Privatrechte eine Menge einzelner und auch das Ganze darunter leidet, daß der, zu dessen Mein und Dein etwas gehört, nun auf eine bestimmte Art darüber verfügt. Gar oft liegt andern, welche die Rechte anerkennen sollen, weit mehr daran, was derjenige tut, zu dessen Rechten etwas gehört, als ihm selbst. Oft geht diesen die Sache nur um deswillen an, weil sie ihm nun einmal gehört und also die Kränkung dieses Rechts ein böses Beispiel auch für solche Rechte sein würde, an welchen ihm weit mehr liegt. [...]

§ 97

Nachteile der Verhältnisse, die das Vermögen ausmachen, für den Körper.

Das ausschließende Recht eines einzelnen, über eine körperliche Sache zu verfügen, kann bei denen, die es anerkennen sollen, geradezu gegen ihre tierische Natur streiten,

indem ihnen nach Zeit und Ort nur solche zur Erhaltung des Lebens unentbehrliche Dinge nahe genug sind, welche einem andern gehören, der sie ihnen nicht mitteilen will, wo also andere Menschen, wenn es bei dem Eigentum bleiben soll, umkommen müssen. Aber auch ohne diese außerordentlichen Fälle, die denn doch leider nicht so gar selten sind, zeigen sich die gewöhnlichen Folgen der Armut für den Körper das ganze Leben hindurch. Das Kind einer Amme, welches dem vielleicht weit schlechter gebornen Kinde des Wohlhabenden aufgeopfert wird, die Vernachlässigung der Kinder während der Arbeit ihrer Mütter, die frühe Anstrengung nicht bloß in den englischen Schornsteinen und bei den Maschinen, die ekelhaften Geschäfte, zu welchen sich Arme für Geld entschließen, die ungesunde und kraftlose Nahrung, der gänzliche Mangel an Reinlichkeit, besonders in den Wohnungen, wodurch ansteckende Krankheiten so gefährlich werden, die elende Hilfe, was die Kenntnisse und die Mittel betrifft, bei Krankheiten und Verwundungen, namentlich bei Geburten, die unglücklichen Folgen des Geschlechtstriebes der Armen in und außer der Ehe sind lauter Dinge, bei welchen allen für die Haustiere der Reichen unendlich besser gesorgt ist.

§ 98

Für die vernünftige Natur.

In Ansehung der vernünftigen Natur findet sich freilich viel Wahres an der menschenfreundlichen Bemerkung der Reichen, die gemeinen Leute seien halbes Vieh. Nicht einmal Lesen und Schreiben können die Armen lernen, weil sie kein Geld oder doch keine Zeit dazu haben, und wenn man dafür gesorgt hat, daß sie es lernen müssen, so vergessen sie es notwendig wieder. Das strengste Bücherverbot ist die Armut. Manche Tugend ist für den Wohlhabenden so leicht und für die niedern Stände so schwer, daß man sich ebenso wundern muß, wenn ein Reicher Niederträchtigkeiten begeht, um jährlich hundert Taler mehr zurückzulegen, als wenn ein Armer der Versuchung widersteht, sich durch eine Schlechtigkeit aus aller Not zu helfen oder sich wenigstens etwas von dem Überflusse der Reichen zur Befriedigung dringender Bedürfnisse widerrechtlich zuzueignen. Wie kann ein Bettler edles Selbstgefühl, wie kann das weibliche Geschlecht in den niedern Ständen Schamhaftigkeit⁵ bekommen oder behalten? Vom Gefühle für das Schöne und Erhabene in der Natur und der Kunst ist bei den Armen vollends keine Rede.

§ 99

Für den Zustand unter einer Regierung.

Auch von der Regierung hat der Arme fast nur Nachteil. Die beste Verfassung hilft ihm nichts. Kein Gottesdienst wird den großen Haufen vor Aberglauben sichern und keine Unterrichtsanstalt wird es dem Armen möglich machen, in den Wissenschaften so viel zu leisten, wie wenn er reich wäre. Die Kriegsverfassung lastet gewöhnlich allein oder doch am meisten auf den Armen, ungeachtet diese, seitdem die *servitus* wegfällt, am wenigsten im Kriege zu verlieren haben. Selbst die wegen ihrer Gleichförmigkeit für

⁵ In den niedern Ständen haben junge Leute verschiedenen Geschlechts oft ziemlich lange ein gemeinschaftliches Lager. Daraus entstehen gar oft unsittliche Vertraulichkeiten. Man hat deswegen auch wohl dieses Zusammenschlafen verboten, was unleugbar viel leichter ist, als den Armen mehr Betten zu geben.

so drückend gehaltene allgemeine Pflicht zu dienen eröffnet ihnen, bei dem Mangel der Vorkenntnisse, nicht die Aussichten zu höhern Stellen wie den Reichen. Die Rechtspflege hilft dem Armen wenig, im Gegenteil, sie kann ein Mittel mehr sein, wodurch der Reiche ihn unterdrückt. Die Anstalten gegen Verbrechen sind überall im Verfahren viel härter gegen die Armen, nur diese wirft man leicht ins Gefängnis. Die Verbrechen der Armen werden überall viel strenger bestraft als die der Reichen, und bei demselben Verbrechen, wenn es beide Male entdeckt wird, droht das Recht oft eine andere Strafe, je nachdem ein Reicher oder ein Armer der Täter sei. Selbst dies ist schon vorgekommen, daß ein Reicher einen Armen erkaufte, der sich für ihn bestrafen ließ. Auch die öffentlichen Abgaben, welche ihrer Natur nach dies am wenigsten können, schonen gar oft die Reichen. Die Polizei kann nie gut sein, wo Schonung der Armen eine Hauptrücksicht ist.

§ 100

Für das Mein und Dein selbst.

Auch bei allen Lehren des Privatrechts ergibt sich dasselbe. Was hilft dem Armen seine Freiheit, als daß er oft arbeiten will und niemand findet, der ihn für seine Arbeit bezahlt? Unglückliche Familienverhältnisse fühlt der doppelt, der ihnen, wenn er einmal darin lebt, wegen seiner Armut nicht ausweichen kann. Wie oft wird das Recht auf Erziehung gemißbraucht, ein Kind zum Betteln gezwungen, eine Tochter verkuppelt? Armut ist das größte Hindernis, wenn man erwerben will. Wie nachteilig geht ein Armer nicht seine Verträge ein, er mag kaufen oder verkaufen? Der härteste Wucher trifft immer die ganz kleinen Anleihen der Armen, und ihr Geld wissen sie gewöhnlich nicht zu nutzen und meistens nicht einmal zu erhalten. Selbst ihre Arbeit verlangt man oft weniger, oder man bezahlt sie doch schlechter, als wenn sie wohlhabend wären.

§ 101

Üble Lage der Reichen.

Aber das Privateigentum hat selbst für diejenigen, welche dabei so unbillig begünstigt werden, manche Nachteile. Der Reiche leidet, seinem Körper nach, unter Verzärtelung und zu vielem Reize zum Genusse. Es gibt eigene Krankheiten der Reichen. Sehr oft werden sie von ihren Ärzten zu sehr geschont, als daß sie genesen könnten. Der Genuß, den nur Arbeit und Entbehrung verschafft, ist ihnen meist fremd. Der Reiche hat weniger Beweggründe, seine Geisteskräfte auszubilden, er wird leicht hartherzig und sieht andere Menschen von ihrer schlechtesten Seite. Der Gehorsam gegen die Obrigkeit wird ihm am schwersten, und bei allen öffentlichen Anstalten fühlt er, daß er im gewöhnlichen Zustande sich viel besser befindet, als es möglich wäre, wenn niemand besonders begünstigt werden sollte. [...]

§ 103

Nachteile des Privateigentums für das Ganze.

Auch für die öffentlichen Anstalten ist bittere Armut und unermeßlicher Reichtum einzeler gleich gefährlich. Keine Verfassung kann gut sein, wo es viele gibt, die bereit sind, sich zu verkaufen, und andere, die davon Gebrauch machen können. Wer neben

den öffentlichen Angelegenheiten auch sein Privatvermögen zu besorgen hat, wird gewöhnlich letzteres vorziehen. Der Reiche kann den Befehlen der Obrigkeit trotzen oder ausweichen. Eine Menge Kräfte gehen verloren, weil sie zum Vermögen einzelner gehören, während noch so vieles zu tun ist, um dringenden Bedürfnissen abzuhelpfen. [...]

§ 105

Widerlegung der Einwendungen.

Man hat freilich gesagt, ohne Privateigentum sei keine Tätigkeit möglich, da wir doch selbst jetzt Beispiele der angestrengtesten sehen, wo keine Rücksicht auf Privateigentum im Spiele ist. Wenigstens die niedrigen Arbeiten sollen aufhören, es soll keine Verschiedenheit der Stände sein, wo sie nicht durch den Zufall der Geburt bestimmt wird. Der Fleißige würde es nicht besser haben wie der Träge, meint man, und doch gibt es Belohnungen des Wohlverhaltens und Strafen des Gegenteils genug ohne Privateigentum. Darin hat aber *Sume* vollkommen Recht, eine sehr große Gewalt der Regierung gehörte dazu, das Privateigentum zu ersparen, nur warum diese Gewalt nicht ohne Privateigentum möglich sein soll, läßt sich nicht absehen. [...]

§ 108

Vermeinte Unmöglichkeit des Zustandes ohne Privatrecht.

Die noch nicht gedruckte Einwendung eines der billigsten und scharfsinnigsten Gegner dieser Lehre lautet so: "In der vernunftmäßigen Verwerfung des Privatrechts habe man freilich sehr große Vorgänger, sie sei aber eine sehr einseitige und stehengebliebene Spekulation, denn auf diesem Wege fortschreitend müsse man dahin kommen, alle Individualität aufzugeben und zu verwerfen und bloß das Leben in Gott übrig zu behalten, und zwar durch Vernichtung alles abgesonderten Bewußtseins." Allein diese Vernichtung des abgesonderten Bewußtseins ist unmöglich, solange der Mensch seine Vernunft behalten soll, das Leben ohne Privatrecht ist aber in der Erfahrung schon vorgekommen. [...]

§ 110

Natürliche Entstehung des Privatrechts.

Es läßt sich aber auch hier sehr leicht erklären, wie das, was der Vernunft nicht ganz gemäß ist, sich doch überall gemacht hat. Jeder Mensch hat einen in seiner tierischen Natur und in seiner Vernunft gegründeten Trieb, gar nicht, also auch so wenig wie möglich, von andern abzuhängen. Die Verhältnisse, welche unter der Obrigkeit das Privatrecht ausmachen, sind älter als die Obrigkeit, und wenn diese sich bildet, hauptsächlich zur gemeinschaftlichen Verteidigung gegen Auswärtige, so sind weder die einzelnen geneigt, diese ihre frühern Verhältnisse aufzugeben, noch die Obrigkeit selbst, sich mit dem zu befassen, was an die Stelle derselben treten müßte. Da diese Gründe überall wirkten, so kam denn auch für jede Verbindung von Menschen unter einer Obrigkeit das Beispiel aller andern solchen Verbindungen hinzu. Ja sogar nach einem Mißbrauche der obrigkeitlichen Gewalt hielt man es oft bei sich und andern für einen Gewinn, ihr wieder etwas zu entziehen und es zu dem Privatrechte der einzelnen zu

schlagen, ungeachtet freilich auch hier, folgerecht fortgeschritten, die völlige Unabhängigkeit von aller Obrigkeit, also ein ganz rechtloser Zustand, das letzte Ziel gewesen wäre.

§ 111

Gründe für das Privatrecht.

Der entscheidende Grund, warum die Beibehaltung der im Privatrechte liegenden Vereinzelung der Menschen doch vernünftig ist, liegt darin, daß die Menschen dieses nun einmal gewohnt sind und daß es mit der andern Vereinzelung unter unabhängige Obrigkeiten zusammenhängt. Eine Verbindung von Menschen, die kein Privatrecht hätten, unter lauter andern Verbindungen, bei welchen Privatrecht zum Grunde liegt, würde Gefahr laufen, daß gar viele einzelne ihre Person und manches andere ihr entzögen, um es nach Privatrecht zu genießen, auch wohl umgekehrt, daß einzelne, die sich bei andern Verbindungen durch ihre Schuld schlecht stünden, auf diese Verbindung, wenigstens für einige Zeit, hinstürzten.

§ 112

Vorteile des Privatrechts.

Von dieser Lage, wie sie nun einmal ist und wie der einzelne sie nicht ändern kann, haben wir denn aber auch den wichtigen Vorteil, daß die Veränderungen, welche mit der Verfassung vorgehen, welche man denn für ein Unglück zu halten geneigt ist, und die Fehler der Obrigkeit, deren immer gar viele möglich sind, den einzelnen weniger drücken, weil im Ganzen die Privatrechtsverhältnisse bleiben.

§ 113

Wichtigkeit dieser Untersuchung.

Ob nun aber gleich bei dieser Untersuchung nur herauskommt, daß wir uns dem Rechte, wie es einmal ist, fügen sollen, so ist sie doch von der äußersten Wichtigkeit, teils um nichts für wesentlicher zu halten, als es ist (§ 11 Anm. 2), teils um das Verhältnis des Privatrechts zu dem übrigen, zu dem, welches ohne Privatrecht das einzige wäre und welches nun im Gegensatze davon das öffentliche ausmacht, in jeder einzelnen Lehre richtig zu beurteilen. Die Gewalt des Herrn über seinen Unfreien ist Privatrecht, da, wo wir keines gewohnt sind; die Ehe und das Vermögen sind Privatrecht, da, wo wir meist an nichts anderes denken; weder jene ist aber der Vernunft zuwider noch sind diese beiden letztern das einzige, was die Vernunft zugibt. Bei dem einen Volke ist das Privatrecht dem öffentlichen mehr, bei dem andern weniger untergeordnet; die, welche immer den Staat im Munde führen, halten dieses, die Physiocraten jenes für unvernünftig. Wir wissen, was wir von beiden zu denken haben.

Friedrich Carl von Savigny (1779 – 1861)

Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Heidelberg
1814 (Verlag Mohr und Zimmer)

1. Einleitung

[...] Von zwei Meinungen über die Einrichtung des bürgerlichen Rechts, die mir bekannt geworden sind, geht die eine auf Herstellung des alten Zustandes, die zweite auf Annahme eines gemeinschaftlichen Gesetzbuches für die Deutschen Staaten. Zur Erläuterung dieser zweiten Meinung sind gleich hier einige Bemerkungen nötig, indem sie in einem doppelten historischen Zusammenhang betrachtet werden muß.

Erstens nämlich steht sie in Verbindung mit vielen ähnlichen Vorschlägen und Versuchen seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. In dieser Zeit hatte sich durch ganz Europa ein völlig unerleuchteter Bildungstrieb geregt. Sinn und Gefühl für die Größe und Eigentümlichkeit anderer Zeiten sowie für die naturgemäße Entwicklung der Völker und Verfassungen, also alles was die Geschichte heilsam und fruchtbar machen muß, war verloren: an die Stelle getreten war eine grenzenlose Erwartung von der gegenwärtigen Zeit, die man keinesweges zu etwas geringerem berufen glaubte als zur wirklichen Darstellung einer absoluten Vollkommenheit. Dieser Trieb äußerte sich nach allen Richtungen: was er in Religion und Staatsverfassung gewirkt hat, ist bekannt, und es ist unverkennbar, wie er hier durch eine natürliche Gegenwirkung aller Orten einer neuen, lebendigeren Liebe die Stätte bereiten mußte. Auch im bürgerlichen Rechte war er tätig. Man verlangte neue Gesetzbücher, die durch ihre Vollständigkeit der Rechtspflege eine mechanische Sicherheit gewähren sollten, indem der Richter, alles eigenen Urteils überhoben, bloß auf die buchstäbliche Anwendung beschränkt wäre: zugleich sollten sie sich aller historischen Eigentümlichkeit enthalten und in reiner Abstraktion für alle Völker und alle Zeiten gleiche Brauchbarkeit haben. Es würde sehr irrig sein, jenen Trieb und diese Anwendungen desselben einzelnen Irrlehrern zuzuschreiben: es war, nur mit sehr achtungswerten Ausnahmen, die Meinung der Völker. Darum stand es nicht in der Macht der Regierungen, allen Anwendungen auszuweichen, und die bloße Milderung und Beschränkung derselben konnte oft schon als sehr verdienstlich und als Beweis innerer Kraft gelten. Vergleichen wir mit diesen vergangenen Zuständen die gegenwärtige Zeit, so dürfen wir uns freuen. Geschichtlicher Sinn ist überall erwacht, und neben diesem hat jener bodenlose Hochmut keinen Raum. Und wenn auch angehende Schriftsteller oft noch einen ähnlichen Anlauf nehmen, so ist es doch gar nicht mehr herrschender Geist. [...]

Zweitens stehen jene Vorschläge in Verbindung mit einer allgemeinen Ansicht von der Entstehung alles positiven Rechts, die von jeher bei der großen Mehrzahl der deutschen Juristen herrschend war. Nach ihr entsteht im normalen Zustande alles Recht aus Gesetzen, d.h. ausdrücklichen Vorschriften der höchsten Staatsgewalt. Die Rechtswissenschaft hat lediglich den Inhalt der Gesetze zum Gegenstand. Demnach ist die Gesetzgebung selbst, so wie die Rechtswissenschaft, von ganz zufälligem, wechselndem Inhalt, und es ist sehr möglich, daß das Recht von morgen dem von heute

gar nicht ähnlich sieht. Ein vollständiges Gesetzbuch ist demnach das höchste Bedürfnis, und nur bei einem lückenhaften Zustande desselben kann man in die traurige Notwendigkeit kommen, sich mit Gewohnheitsrecht, als einer schwankenden Ergänzung, behelfen zu müssen. Diese Ansicht ist viel älter als die oben dargestellte, beide haben sich auf manchen Punkten feindlich berührt, weit öfter aber sehr gut vertragen. Als Vermittlung diente häufig die Überzeugung, daß es ein praktisches Naturrecht oder Vernunftrecht gebe, eine ideale Gesetzgebung für alle Zeiten und alle Fälle gültig, die wir nur zu entdecken brauchten, um das positive Recht für immer zu vollenden.

Ob diese Ansicht von der Entstehung des positiven Rechts Realität habe, wird sich aus der folgenden Untersuchung ergeben.

2. Entstehung des positiven Rechts

Wir befragen zuerst die Geschichte, wie sich bei Völkern edler Stämme das Recht wirklich entwickelt hat: dem Urteil, was hieran gut, vielleicht notwendig oder aber tadelnswert sein möge, ist damit keinesweges vorgegriffen.

Wo wir zuerst urkundliche Geschichte finden, hat das bürgerliche Recht schon einen bestimmten Charakter, dem Volk eigentümlich, so wie seine Sprache, Sitte, Verfassung. Ja diese Erscheinungen haben kein abgesondertes Dasein, es sind nur einzelne Kräfte und Tätigkeiten des einen Volkes, in der Natur untrennbar verbunden und nur unsrer Betrachtung als besondere Eigenschaften erscheinend. Was sie zu einem Ganzen verknüpft, ist die gemeinsame Überzeugung des Volkes, das gleiche Gefühl innerer Notwendigkeit, welches allen Gedanken an zufällige und willkürliche Entstehung ausschließt. [...]

Aber dieser organische Zusammenhang des Rechts mit dem Wesen und Charakter des Volkes bewährt sich auch im Fortgang der Zeiten, und auch hierin ist es der Sprache zu vergleichen. So wie für diese, gibt es auch für das Recht keinen Augenblick eines absoluten Stillstandes, es ist derselben Bewegung und Entwicklung unterworfen, wie jede andere Richtung des Volkes, und auch diese Entwicklung steht unter demselben Gesetz innerer Notwendigkeit, wie jene früheste Erscheinung. Das Recht wächst also mit dem Volke fort, bildet sich aus mit diesem und stirbt endlich ab, so wie das Volk seine Eigentümlichkeit verliert. Allein diese innere Fortbildung auch in der Zeit der Kultur hat für die Betrachtung eine große Schwierigkeit. Es ist nämlich oben behauptet worden, daß der eigentliche Sitz des Rechts das gemeinsame Bewußtsein des Volkes sei. Dieses läßt sich z.B. im Römischen Rechte für die Grundzüge desselben, die allgemeine Natur der Ehe, des Eigentums u.s.w. recht wohl denken, aber für das unermessliche Detail, wovon wir in den Pandekten einen Auszug besitzen, muß es jeder für ganz unmöglich erkennen. Diese Schwierigkeit führt uns auf eine neue Ansicht der Entwicklung des Rechts. Bei steigender Kultur nämlich sondern sich alle Tätigkeiten des Volkes immer mehr, und was sonst gemeinschaftlich betrieben wurde, fällt jetzt einzelnen Ständen anheim. Als ein solcher abgesonderter Stand erscheinen nunmehr auch die Juristen. Das Recht bildet sich nunmehr in der Sprache aus, es nimmt eine wissenschaftliche Richtung, und wie es vorher im Bewußtsein des gesamten Volkes lebte, so fällt es jetzt dem Bewußtsein der Juristen anheim, von welchen das Volk nunmehr in dieser Funktion repräsentiert wird. Das Dasein des Rechts ist von nun an künstlicher und verwickelter, indem es ein doppeltes Leben hat, einmal als Teil des

ganzen Volkslebens, was es zu sein nicht aufhört, dann als besondere Wissenschaft in den Händen der Juristen. Aus dem Zusammenwirken dieses doppelten Lebensprinzips erklären sich alle spätere Erscheinungen, und es ist nunmehr begreiflich, wie auch jenes ungeheure Detail ganz auf organische Weise, ohne eigentliche Willkür und Absicht, entstehen konnte. Der Kürze wegen nennen wir künftig den Zusammenhang des Rechts mit dem allgemeinen Volksleben das *politische* Element, das abgesonderte wissenschaftliche Leben des Rechts aber das *technische* Element desselben. [...]

Die Summe dieser Ansicht also ist, daß alles Recht auf die Weise entsteht, welche der herrschende, nicht ganz passende, Sprachgebrauch als *Gewohnheitsrecht* bezeichnet, d.h. daß es erst durch Sitte und Volksglaube, dann durch Jurisprudenz erzeugt wird, überall also durch innere, stillwirkende Kräfte, nicht durch die Willkür eines Gesetzgebers. [...]

4. Römisches Recht

[...] Es ist oben [...] gezeigt worden, daß in unsrer Wissenschaft aller Erfolg auf dem Besitz der leitenden Grundsätze beruhe, und gerade dieser Besitz ist es, der die Größe der Römischen Juristen begründet. Die Begriffe und Sätze ihrer Wissenschaft erscheinen ihnen nicht wie durch ihre Willkür hervorgebracht, es sind wirkliche Wesen, deren Dasein und deren Genealogie ihnen durch langen vertrauten Umgang bekannt geworden ist. Darum eben hat ihr ganzes Verfahren eine Sicherheit, wie sie sich sonst außer der Mathematik nicht findet, und man kann ohne Übertreibung sagen, daß sie mit ihren Begriffen rechnen. Diese Methode aber ist keinesweges das ausschließende Eigentum eines oder weniger großen Schriftsteller, sie ist vielmehr Gemeingut aller, und obgleich unter sie ein sehr verschiedenes Maß glücklicher Anwendung verteilt war, so ist doch die Methode überall dieselbe. Selbst wenn wir ihre Schriften vollständig vor uns hätten, würden wir darin weit weniger Individualität finden, als in irgendeiner andern Literatur, sie alle arbeiten gewissermaßen an einem und demselben großen Werke, und die Idee, welche der Kompilation der Pandekten zum Grunde liegt, ist darum nicht völlig zu verwerfen. Wie tief bei den Römischen Juristen diese Gemeinschaft des wissenschaftlichen Besitzes gegründet ist, zeigt sich auch darin, daß sie auf die äußeren Mittel dieser Gemeinschaft geringen Wert legen; so z.B. sind ihre Definitionen größtenteils sehr unvollkommen, ohne daß die Schärfe und Sicherheit der Begriffe im geringsten darunter leidet. Dagegen steht ihnen ein viel wichtigeres, mehr unwillkürliches Mittel zu Gebot, eine treffliche Kunstsprache, die mit der Wissenschaft so zusammenfällt, daß beide ein unauflösliches Ganze[s] zu bilden scheinen. Mit diesen Vorzügen aber könnte sich eine schneidende Einseitigkeit sehr wohl vertragen. Das Recht nämlich hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer besondern Seite angesehen. Wenn sich nun die Wissenschaft des Rechts von diesem ihrem Objekte ablöst, so wird die wissenschaftliche Tätigkeit ihren einseitigen Weg fortgehen können, ohne von einer entsprechenden Anschauung der Rechtsverhältnisse selbst begleitet zu sein; die Wissenschaft wird alsdann einen hohen Grad formeller Ausbildung erlangen können und doch alle eigentliche Realität entbehren. Aber gerade von dieser Seite erscheint die Methode der Römischen Juristen am vortrefflichsten. Haben sie einen Rechtsfall zu beurteilen, so gehen sie von der lebendigsten Anschauung desselben aus, und wir sehen vor unsern Augen das ganze Verhältnis Schritt vor Schritt entstehen und sich verändern. Es ist nun,

als ob dieser Fall der Anfangspunkt der ganzen Wissenschaft wäre, welche von hier aus erfunden werden sollte. So ist ihnen Theorie und Praxis eigentlich gar nicht verschieden, ihre Theorie ist bis zur unmittelbarsten Anwendung durchgebildet, und ihre Praxis wird stets durch wissenschaftliche Behandlung geädelt. In jedem Grundsatz sehen sie zugleich einen Fall der Anwendung, in jedem Rechtsfall zugleich die Regel, wodurch er bestimmt wird, und in der Leichtigkeit, womit sie so vom Allgemeinen zum Besondern und vom Besondern zum Allgemeinen übergehen, ist ihre Meisterschaft unverkennbar. Und in dieser Methode, das Recht zu finden und zu weisen, haben sie ihren eigentümlichen Wert, darin den germanischen Schöffen unähnlich, daß ihre Kunst zugleich zu wissenschaftlicher Erkenntnis und Mitteilung ausgebildet ist, doch ohne die Anschaulichkeit und Lebendigkeit einzubüßen, welche früheren Zeitaltern eigen zu sein pflegen. [...]

6. Unser Beruf zur Gesetzgebung

Von den Gründen, auf welche das Bedürfnis eines Gesetzbuchs für Deutschland gebaut zu werden pflegt, ist im vorigen Abschnitt gesprochen worden: wir haben jetzt die Fähigkeit zu dieser Arbeit zu untersuchen. Sollte es an dieser fehlen, so müßte durch ein Gesetzbuch unser Zustand, den wir bessern wollen, notwendig verschlimmert werden.

Baco forderte, daß die Zeit, in welcher ein Gesetzbuch gemacht werde, an Einsicht die vorhergehenden Zeiten übertreffe, wovon die notwendige Folge ist, daß manchem Zeitalter, welches in anderer Rücksicht für gebildet gelten mag, gerade diese Fähigkeit abgesprochen werden muß. In den neuesten Zeiten haben sich besonders die Gegner des Römischen Rechts über solche Ansichten nicht selten entrüstet: denn die Vernunft sei allen Völkern und allen Zeiten gemein, und da wir überdem die Erfahrung voriger Zeiten benutzen können, so müsse unfehlbar, was wir verfertigen, besser als alles vorige werden. Aber eben diese Meinung, daß jedes Zeitalter zu allem berufen sei, ist das verderblichste Vorurteil. In den schönen Künsten müssen wir wohl das Gegenteil anerkennen, warum wollen wir uns nicht dasselbe gefallen lassen, wo von Bildung des Staates und des Rechts die Rede ist?

Sehen wir auf die Erwartungen der Nichtjuristen von einem Gesetzbuch, so sind diese sehr verschieden nach den verschiedenen Gegenständen des Rechts, und auch hierin zeigt sich das zweifache Element alles Rechts, welches ich oben das politische und das technische genannt habe. An einigen Gegenständen nehmen sie unmittelbar lebhaften Anteil, andere werden als gleichgültig der juristischen Technik allein überlassen: jenes ist mehr im Familienrecht, dieses mehr im Vermögensrecht der Fall, am meisten in den allgemeinen Grundlagen desselben. Wir wollen als Repräsentanten dieser verschiedenartigen Gegenstände die Ehe und das Eigentum wählen, was aber von ihnen gesagt werden wird, soll zugleich für die ganze Klasse gelten, wozu sie gehören.

Die Ehe gehört nur zur Hälfte dem Rechte an, zur Hälfte aber der Sitte, und jedes Eherecht ist unverständlich, welches nicht in Verbindung mit dieser seiner notwendigen Ergänzung betrachtet wird. Nun ist in neueren Zeiten aus Gründen, die mit der Geschichte der christlichen Kirche zusammenhängen, die nichtjuristische Ansicht dieses Verhältnisses teils flach, teils im höchsten Grade schwankend und unbestimmt geworden, und jene Flachheit, wie dieses Schwanken, haben sich dem Recht der Ehe

mitgeteilt. Wer die Gesetzgebung und das praktische Recht in Ehesachen aufmerksam betrachtet, wird darüber keinen Zweifel haben. Diejenigen nun, welche glauben, daß jedes Übel nur auf ein abhelfendes Gesetz warte, um dann auf der Stelle zu verschwinden, werden diesen traurigen Zustand gern anerkennen, um dadurch das Bedürfnis einer kräftigen, durchgreifenden Gesetzgebung in helles Licht zu setzen. Aber eben die Hoffnung, die sie hierin auf Gesetze bauen, halte ich für ganz grundlos. Ist einmal in der allgemeinen Ansicht eine bestimmte und löbliche Richtung sichtbar, so kann diese durch Gesetzgebung kräftig unterstützt werden, aber hervorgebracht wird sie durch diese nicht, und wo sie gänzlich fehlt, wird jeder Versuch einer erschöpfenden Gesetzgebung den gegenwärtigen Zustand nur noch schwankender machen und die Heilung erschweren.

Wir betrachten ferner diejenigen Gegenstände, welche (wie das Eigentum) im nichtjuristischen Publikum mit Gleichgültigkeit betrachtet werden und wovon selbst Juristen urteilen, daß sie unter allen Umständen dieselben sein können, so daß sie lediglich der juristischen Technik anheimfallen. Daß wir diese Ansicht von ihnen haben, ist eigentlich selbst schon Zeichen eines öffentlichen Zustandes, welchem die rechtsbildende Kraft fehlt; denn wo diese lebendig ist, werden alle diese Verhältnisse nichts weniger als gleichgültig, sondern vielmehr ganz eigentümlich und notwendig sein, wie die Geschichte jedes ursprünglichen Rechts beweist. Jenen Zustand aber als den unsrigen vorausgesetzt, wird unsre Fähigkeit zur Gesetzgebung von dem Werte und der Ausbildung unsrer juristischen Technik abhängen, und auf diese muß demnach unsre Untersuchung zunächst gerichtet sein.

Unglücklicherweise nun ist das ganze achtzehnte Jahrhundert in Deutschland sehr arm an großen Juristen gewesen. Fleißige Männer zwar fanden sich in Menge, von welchen sehr schätzbare Vorarbeiten getan wurden, aber weiter als zu Vorarbeiten kam es selten. Ein zweifacher Sinn ist dem Juristen unentbehrlich: der historische, um das eigentümliche jedes Zeitalters und jeder Rechtsform scharf aufzufassen, und der systematische, um jeden Begriff und jeden Satz in lebendiger Verbindung und Wechselwirkung mit dem Ganzen anzusehen, d.h. in dem Verhältnis, welches das allein wahre und natürliche ist. Dieser zweifache wissenschaftliche Sinn findet sich ungemein wenig in den Juristen des achtzehnten Jahrhunderts, und vorzüglich ein vielfältiges flaches Bestreben in der Philosophie wirkte sehr ungünstig. Über die Zeit, in welcher man selbst lebt, ist ein sicheres Urteil sehr schwer: doch, wenn nicht alle Zeichen trügen, ist ein lebendigerer Geist in unsre Wissenschaft gekommen, der sie künftig wieder zu einer eigentümlichen Bildung erheben kann. Nur fertig geworden ist von dieser Bildung noch sehr wenig, und aus diesem Grunde leugne ich unsre Fähigkeit, ein löbliches Gesetzbuch hervorzubringen. Viele mögen dieses Urteil für übertrieben halten, aber diese fordere ich auf, mir unter der nicht geringen Zahl von Systemen des Römisch-Deutschen Rechts eines zu zeigen, welches nicht etwa bloß zu diesem oder jenem besondern Zwecke nützlich dienen könne, denn deren haben wir viele, sondern welches als Buch vortrefflich sei; dieses Lob aber wird nur dann gelten können, wenn die Darstellung eine eigene, selbstständige Form hat und zugleich den Stoff zu lebendiger Anschauung bringt. So z.B. im Römischen Rechte würde es darauf ankommen, daß die Methode der alten Juristen, der Geist, der in den Pandekten lebt, erkennbar wäre, und ich würde mich sehr freuen, dasjenige unsrer Systeme kennenzulernen, worin dieses der Fall sein möchte. Hat nun diese Arbeit bei vielem Fleiße und guten Talenten bis jetzt nicht gelingen wollen, so behaupte ich, daß in unsrer Zeit ein gutes Gesetzbuch

noch nicht möglich ist, denn für dieses ist die Arbeit nicht anders, nur schwerer. Es gibt noch eine andere Probe für unsre Fähigkeit: vergleichen wir unsre juristische Literatur mit der literarischen Bildung der Deutschen überhaupt und sehen wir zu, ob jene mit dieser gleichen Schritt gehalten hat, das Urteil wird nicht günstig ausfallen, und wir werden ein ganz anderes Verhältnis finden als das der Römischen Juristen zur Literatur der Römer. In dieser Ansicht liegt keine Herabsetzung, denn unsre Aufgabe ist in der Tat sehr groß, ohne Vergleichung schwerer als die der Römischen Juristen war. Aber eben die Größe dieser Aufgabe sollen wir nicht verkennen aus Bequemlichkeit oder Eigendünkel, wir sollen nicht am Ziel zu sein glauben, wenn wir noch weit davon entfernt sind. [...]

8. *Was wir tun sollen, wo keine Gesetzbücher sind*

[...]

Erst wenn wir durch ernstliches Studium vollständigeres Kenntnis erworben, vorzüglich aber unsren geschichtlichen und politischen Sinn mehr geschärft haben, wird ein wahres Urteil über den überlieferten Stoff möglich sein. Bis dahin dürfte es geratener sein, etwas zu zweifeln, ehe wir Vorhandenes für schlaife Angewohnheit, unkluge Abgeschlossenheit und bloße Rechtsfaulheit halten: vorzüglich aber mit der Anwendung des wundärztlichen Messers auf unsern Rechtszustand zu zögern. Wir könnten dabei leicht auf gesundes Fleisch treffen, das wir nicht kennen, und so gegen die Zukunft die schwerste aller Verantwortungen auf uns laden. Auch ist der geschichtliche Sinn der einzige Schutz gegen eine Art der Selbsttäuschung, die sich in einzelnen Menschen wie in ganzen Völkern und Zeitaltern immer wiederholt, indem wir nämlich dasjenige, was uns eigen ist, für allgemein menschlich halten. So hatte man ehemals aus den Institutionen mit Weglassung einiger hervorstechenden Eigentümlichkeiten ein Naturrecht gemacht, was man für unmittelbaren Ausspruch der Vernunft hielt: jetzt ist niemand, der nicht über dieses Verfahren Mitleid empfände, aber wir sehen noch täglich Leute, die ihre juristischen Begriffe und Meinungen bloß deshalb für rein vernünftig halten, weil sie deren Abstammung nicht kennen. Sobald wir uns nicht unsres individuellen Zusammenhangs mit dem großen Ganzen der Welt und ihrer Geschichte bewußt werden, müssen wir notwendig unsre Gedanken in einem falschen Lichte von Allgemeinheit und Ursprünglichkeit erblicken. Dagegen schützt nur der geschichtliche Sinn, welchen gegen uns selbst zu kehren gerade die schwerste Anwendung ist.

Man könnte versucht sein, die Notwendigkeit dieser historischen Ergründung des Stoffs, in welchem wir unwillkürlich befangen sind, zwar für unsre Lage zuzugeben, aber zugleich für ein Übel zu halten, indem dadurch Kräfte in Anspruch genommen werden, die zu nützlichern Zwecken verwendet werden könnten. Diese Ansicht wäre traurig, weil sie das Gefühl eines unvermeidlichen Übels erregen würde, aber wir können uns damit trösten, daß sie falsch ist, vielmehr ist diese Notwendigkeit auch an sich für ein großes Gut zu achten. In der Geschichte aller bedeutenden Völker nämlich finden wir einen Übergang von beschränkter, aber frischer und lebensvoller Individualität zu unbestimmter Allgemeinheit. Auf diesem Wege geht auch das bürgerliche Recht, und auch in ihm kann zuletzt das Bewußtsein der Volkseigentümlichkeit verloren gehen: so geschieht es, wenn bejahrte Völker darüber nachdenken, wie viele Eigenheiten ihres Rechts sich bereits abgeschliffen haben, daß sie leicht zu dem

soeben dargestellten Irrtum kommen, indem sie ihr ganzes noch übriges Recht für ein *jus quod naturalis ratio apud omnes homines constituit* halten. Daß damit zugleich der eigentümliche Vorzug verloren geht, welchen das Recht in frühen Zeiten hat [...], ist unverkennbar. Zu diesem vergangenen Zustande zurückzukehren, würde ein fruchtloser und törichter Rat sein: aber etwas anderes ist es, den eigenen Wert desselben in frischer Anschauung gegenwärtig erhalten und sich so vor der Einseitigkeit der Gegenwart bewahren, welches allerdings möglich und heilsam ist. Wenn überhaupt die Geschichte auch im Jünglingsalter der Völker eine edle Lehrerin ist, so hat sie in Zeitaltern wie das unsrige noch ein anderes und heiligeres Amt. Denn nur durch sie kann der lebendige Zusammenhang mit den ursprünglichen Zuständen der Völker erhalten werden, und der Verlust dieses Zusammenhangs muß jedem Volk den besten Teil seines geistigen Lebens entziehen.

Dasjenige also, wodurch nach dieser Ansicht das gemeine Recht und die Landesrechte als Rechtsquellen wahrhaft brauchbar und tadellos werden sollen, ist die strenge historische Methode der Rechtswissenschaft. Der Charakter derselben besteht nicht, wie einige neuere Gegner unbegreiflicherweise gesagt haben, in ausschließender Anpreisung des Römischen Rechts: auch nicht darin, daß sie die unbedingte Beibehaltung irgendeines gegebenen Stoffs verlangte, was sie vielmehr gerade verhüten will, wie sich dieses oben bei der Beurteilung des Österreichischen Gesetzbuchs gezeigt hat. Ihr Bestreben geht vielmehr dahin, jeden gegebenen Stoff bis zu seiner Wurzel zu verfolgen und so sein organisches Prinzip zu entdecken, wodurch sich von selbst das, was noch Leben hat, von demjenigen absondern muß, was schon abgestorben ist und nur noch der Geschichte angehört. [...]

Ist einmal Rechtswissenschaft auf die hier beschriebene Weise Gemeingut der Juristen geworden, so haben wir in dem Stand der Juristen wiederum ein Subjekt für lebendiges Gewohnheitsrecht, also für wahren Fortschritt, gewonnen; von diesem Gewohnheitsrecht war unser Gerichtsgebrauch nur ein kümmerliches Surrogat, am kümmerlichsten der Gerichtsgebrauch der Juristenfakultäten. Der historische Stoff des Rechts, der uns jetzt überall hemmt, wird dann von uns durchdrungen sein und uns bereichern. Wir werden dann ein eigenes, nationales Recht haben, und eine mächtig wirksame Sprache wird ihm nicht fehlen. Das Römische Recht können wir dann der Geschichte übergeben, und wir werden nicht bloß eine schwache Nachahmung Römischer Bildung, sondern eine ganz eigene und neue Bildung haben. Wir werden etwas höheres erreicht haben als bloß sichere und schnelle Rechtspflege: der Zustand klarer, anschaulicher Besonnenheit, welcher dem Recht jugendlicher Völker eigen zu sein pflegt, wird sich mit der Höhe wissenschaftlicher Ausbildung vereinigen. Dann kann auch für zukünftige schwächere Zeiten gesorgt werden, und ob dieses durch Gesetzbücher oder in anderer Form besser geschehe, wird dann Zeit sein zu beraten. Daß dieser Zustand jemals eintreten werde, sage ich nicht: dieses hängt von der Vereinigung der seltensten und glücklichsten Umstände ab. Was wir Juristen hinzubringen können, ist offener Sinn und treue tüchtige Arbeit: haben wir diese getan, so mögen wir den Erfolg ruhig abwarten, vor allem aber uns hüten, dasjenige zu zerstören, was näher zu jenem Ziel führen kann.

Als das Jüdische Volk am Berge Sinai das göttliche Gesetz nicht erwarten konnte, machte es aus Ungeduld ein goldenes Kalb, und darüber wurden die wahren Gesetztafeln zerschlagen. [...]

12. Schluß

Ich fasse nochmals in kurzen Worten zusammen, worin meine Ansicht mit der Ansicht der Freunde eines Gesetzbuchs übereinstimmt und worin sich beide unterscheiden.

In dem Zweck sind wir einig: wir wollen Grundlage eines sicheren Rechts, sicher gegen Eingriff der Willkür und ungerechter Gesinnung; desgleichen Gemeinschaft der Nation und Konzentration ihrer wissenschaftlichen Bestrebungen auf dasselbe Objekt. Für diesen Zweck verlangen sie ein Gesetzbuch, was aber die gewünschte Einheit nur für die Hälfte von Deutschland hervorbringen, die andere Hälfte dagegen schärfer als vorher absondern würde. Ich sehe das rechte Mittel in einer organisch fortschreitenden Rechtswissenschaft, die der ganzen Nation gemein sein kann.

Auch in der Beurteilung des gegenwärtigen Zustandes treffen wir überein, denn wir erkennen ihn beide für mangelhaft. Sie aber sehen den Grund des Übels in den Rechtsquellen und glauben durch ein Gesetzbuch zu helfen: ich finde ihn vielmehr in uns und glaube, daß wir eben deshalb zu einem Gesetzbuch nicht berufen sind. [...]

Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft Bd. 1 (1815), Einleitungsaufsatz "Über den Zweck dieser Zeitschrift"

Was die Herausgeber zu dieser gemeinschaftlichen Unternehmung bestimmt hat, ist ihre gänzliche Übereinstimmung über die Art und Weise, in welcher die Rechtswissenschaft angesehen und behandelt werden müsse. Und von dieser gemeinsamen Überzeugung soll in dem gegenwärtigen Aufsätze Rechenschaft gegeben werden.

Wer die mannigfaltigen Ansichten und Methoden, die von jeher unter den deutschen Juristen herrschend gewesen sind, genau betrachtet, wird finden, daß sie sich auf zwei Hauptklassen, die Juristen selbst also auf zwei Schulen, zurückführen lassen, zwischen welchen allein eine Grundverschiedenheit angenommen werden kann, während alle Differenzen innerhalb dieser Schulen nur als bedingt betrachtet werden können und stets durch unmerkliche Übergänge vermittelt werden. Daß diese Grundverschiedenheit jetzt bestimmter und schärfer als ehemals ausgesprochen zu werden pflegt, muß von jedem als wohltätig erkannt werden, er mag nun selbst an dem Streite tätigen Anteil nehmen oder als ruhiger Zuschauer den Ausgang abwarten: denn auch der Zuschauer wird nun den Vorteil haben, bestimmter zu erfahren, was ihm vorher lange verborgen bleiben konnte, zu welcher Partei er selbst seiner innern Gesinnung nach gehöre und wen er als gleichgesinnt oder als Widersacher zu betrachten habe.

Die eine dieser Schulen ist durch den Namen der *geschichtlichen* hinlänglich bezeichnet: für die andere dagegen ist ein positiver Name kaum zu finden möglich, indem sie in sich nur in dem Widerspruch gegen die erste eins ist, außerdem aber in den verschiedensten und widersprechendsten Formen auftritt und sich bald als Philosophie und Naturrecht, bald als gesunden Menschenverstand ankündigt. Wir wollen sie daher in Ermanglung eines andern Ausdrucks die *ungeschichtliche* Schule nennen. Allein der Gegensatz dieser Juristenschulen kann nicht gründlich verstanden werden, solange man den Blick auf diese unsre Wissenschaft beschränkt, da er vielmehr ganz allgemeiner

Natur ist und mehr oder weniger in allen menschlichen Dingen, am meisten aber in allem, was zur Verfassung und Regierung der Staaten gehört, sichtbar wird.

Dieses also ist die allgemeine Frage: in welchem Verhältnis steht die Vergangenheit zur Gegenwart oder das Werden zum Sein? Und hierüber lehren die einen, daß jedes Zeitalter sein Dasein, seine Welt, frei und willkürlich selbst hervorbringe, gut und glücklich oder schlecht und unglücklich, je nach dem Maße seiner Einsicht und Kraft. In diesem Geschäft sei auch die Betrachtung der Vorzeit nicht zu verachten, indem von ihr gelernt werden könne, wie sie sich bei ihrem Verfahren befunden habe; die Geschichte also sei eine moralisch-politische Beispiel-Sammlung. Aber diese Betrachtung sei doch nur eine von vielen Hilfskenntnissen, und das Genie könne auch ihrer wohl entraten.

Nach der Lehre der andern gibt es kein vollkommen einzelnes und abgesondertes menschliches Dasein: vielmehr, was als einzeln angesehen werden kann, ist, von einer anderen Seite betrachtet, Glied eines höheren Ganzen. So ist jeder einzelne Mensch notwendig zugleich zu denken als Glied einer Familie, eines Volkes, eines Staates: jedes Zeitalter eines Volkes als die Fortsetzung und Entwicklung aller vergangenen Zeiten; und eine andere als diese Ansicht ist eben deshalb einseitig und, wenn sie sich allein geltend machen will, falsch und verderblich. Ist aber dieses, so bringt nicht jedes Zeitalter für sich und willkürlich seine Welt hervor, sondern es tut dieses in unauflöslicher Gemeinschaft mit der ganzen Vergangenheit. Dann also muß jedes Zeitalter etwas Gegebenes anerkennen, welches jedoch notwendig und frei zugleich ist; notwendig, insofern es nicht von der besondern Willkür der Gegenwart abhängig ist: frei, weil es ebensowenig von irgendeiner fremden besondern Willkür (wie der Befehl des Herrn an seinen Sklaven) ausgegangen ist, sondern vielmehr hervorgebracht von der höhern Natur des Volkes als eines stets werdenden, sich entwickelnden Ganzen. Von diesem höheren Volke ist ja auch das gegenwärtige Zeitalter ein Glied, welches in jenem und mit jenem Ganzen will und handelt, so daß, was von jenem Ganzen gegeben ist, auch von diesem Gliede frei hervorgebracht genannt werden darf. Die Geschichte ist dann nicht mehr bloß Beispielsammlung, sondern der einzige Weg zur wahren Erkenntnis unsers eigenen Zustandes. Wer auf diesem geschichtlichen Standpunkte steht, urteilt ferner über das entgegengesetzte Verfahren also. Es ist nicht etwa die Rede von einer Wahl zwischen Gutem und Schlechtem, so daß das Anerkennen eines Gegebenen gut, das Verwerfen desselben schlecht, aber gleichwohl möglich, wäre. Vielmehr ist dieses Verwerfen des Gegebenen der Strenge nach ganz unmöglich, es beherrscht uns unvermeidlich, und wir können uns nur darüber täuschen, nicht es ändern. Wer sich so täuscht und seine besondere Willkür auszuüben meint, wo nur jene höhere gemeinsame Freiheit möglich ist, gibt seine edelsten Ansprüche selbst auf: ein Knecht, der sich einen König wähnt, da er ein freier Mann sein könnte.

Es war eine Zeit, wo die Absonderung des Einzelnen vom Ganzen streng und mit großem Selbstvertrauen durchgeführt wurde, nicht bloß die Absonderung der Gegenwart von der gering geschätzten Vorzeit, sondern auch die des einzelnen Bürgers vom Staate. Diese letzte ist durch schwere Erfahrungen für verkehrt und heillos erkannt worden, und so viele auch sie noch jetzt in ihren Herzen hegen und praktisch üben mögen, so wird sie doch in der Theorie nicht leicht mehr gewagt. Ganz anders mit jener Absonderung der Gegenwart von der Vergangenheit, die noch jetzt überall laute und fröhliche Bekenner findet, obgleich es inkonsequent ist, die eine zu verwerfen, während man die andere bekennt. Der Grund, warum sich dieser geschichtliche Egoismus (wie

man jene erste Absonderung nennen könnte) so viel länger als der andere erhalten hat, liegt wohl darin, daß so viele, freilich ohne es selbst zu wissen, ihre eigene, persönliche Betrachtung des Weltlaufs mit dem Weltlauf selbst verwechseln und so zu dem täuschenden Gefühl gelangen, als habe mit ihnen und ihren Gedanken die Welt angefangen. Es versteht sich, daß bei keinem dieses im allgemeinen zum Bewußtsein kommt, sondern daß es in dunklem Gefühle bleibt und nur in ganz einzelnen Anwendungen zutage kommt: aber daß es so ist, könnte durch mehr als eine literarische Erscheinung bewiesen werden.

Wenden wir diese allgemeine Darstellung des Gegensatzes zwischen geschichtlicher und ungeschichtlicher Ansicht auf die Rechtswissenschaft an, so wird es nicht schwer sein, den Charakter der zwei oben erwähnten Schulen zu bestimmen. Die geschichtliche Schule nimmt an, der Stoff des Rechts sei durch die gesamte Vergangenheit der Nation gegeben, doch nicht durch Willkür, so daß er zufällig dieser oder ein anderer sein könnte, sondern aus dem innersten Wesen der Nation selbst und ihrer Geschichte hervorgegangen. Die besonnene Tätigkeit jedes Zeitalters aber müsse darauf gerichtet werden, diesen mit innerer Notwendigkeit gegebenen Stoff zu durchhauen, zu verjüngen und frisch zu erhalten. - Die ungeschichtliche Schule dagegen nimmt an, das Recht werde in jedem Augenblick durch die mit der gesetzgebenden Gewalt versehenen Personen mit Willkür hervorgebracht, ganz unabhängig von dem Rechte der vorhergehenden Zeit und nur nach bester Überzeugung, wie sie der gegenwärtige Augenblick gerade mit sich bringe. Daß also in irgendeinem Augenblick nicht das ganze Recht neu und von dem vorigen völlig verschieden eingerichtet wird, kann diese Schule nur daraus erklären, daß der Gesetzgeber zur rechten Ausübung seines Amtes zu träge war, er müßte denn zufälligerweise die Rechtsansichten des vorigen Augenblicks auch jetzt noch für wahr gehalten haben. - Wie durchgreifend der Widerstreit dieser Schulen sei, wird jeder innewerden, wenn er die Anwendung dieser Grundsätze auf das einzelne versuchen will. Das Geschäft der gesetzgebenden Gewalt, das des Richters, besonders die wissenschaftliche Behandlung des Rechts - alles wird von Grund aus anders, je nach der einen oder anderen Ansicht. In der Wirklichkeit finden sich so schneidende Gegensätze in der Ausführung nicht, vielmehr sehen einander die Erzeugnisse beider Schulen oft noch ganz leidlich ähnlich; das kommt aber daher, weil in der Wirklichkeit oft nur nach einem unmittelbaren Gefühl gehandelt, Grundsatz und Konsequenz aber vergessen wird. [...]

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831)

Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821

Vorwort von Eduard Gans (1833)

Zitiert nach der Jubiläumsausgabe Bd. 7, Stuttgart 1964

[...] Der Wert dieser dem Publikum zum zweitenmal übergebenen Rechtsphilosophie besteht nicht sowohl in der Begründung und Bodenlegung, welche schon am Ende des

vorigen Jahrhunderts von Rousseau und Kant bewirkt wurde, obgleich sie von Hegel tiefer und mit jener eisernen Kraft zustande gebracht worden, die vor allem unsern Freund auszeichnete, wohl aber in der Ausführung, Anordnung und in der ganz wunderbaren Architektonik, mit der jede Seite und jeder Raum behandelt, in dem Fleiße, der jedem Winkel des Gebäudes zugewandt ist, in dem einen ebenmäßigen und doch wieder verschiedenen Stile, der von der Spitze bis zur Grundlage sich bemerken läßt und der das Ganze jenen Bauten des Mittelalters an die Seite setzt, die auch auf beschränkten und engen Plätzen errichtet, trotzdem durch ihre Erhabenheit von der Umgebung abziehen und nach ihren Höhen den Sinn zu richten wissen. Denn was hat der deutsche Geist nicht alles begründet oder zu begründen versucht? Mit der Schaufel und dem Spaten ist man bei uns immer bei der Hand, Risse zu künftigen Gebäuden werden wohl auch gefertigt und ihre Ausführung dem Enkel, der nicht mehr daran denkt, überlassen, aber selten sind die Gedanken, welche die Abstraktion abschwörend auch Gestalten werden, seltener der unermüdliche Geist, der in jede weiterschrittene Verdichtung seines Stoffes die Frische des Anfangs und den vermehrten Reichtum des durchlaufenen Kreises bringt.

Ein anderer und nicht minder bedeutender Wert der vorliegenden Rechtsphilosophie liegt in der definitiven Aufhebung des Unterschiedes, den die Abstraktion des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts zwischen Staatsrecht und Politik gemacht hatte. Heutzutage verstehen noch viele unter Staatsrecht, sei es nun positives oder natürliches, das anatomische Skelett der Staatsformen, aus denen das Leben und die Bewegung gewichen und das, wie es einmal da liegt, durch Betastung zu erkennen und dem Gedächtnis einzuverleiben ist. Dagegen nennen sie Politik jene bewegtere Staatswissenschaft, die mit der Funktion des Lebens sich über die einzelnen Teile verbreitet, die daher eine mehr oder minder willkürliche Ausdehnung, je nach den Kräften des Staatslebens, empfangen. Die Politik ist sozusagen mehr die Physiologie des Staates. Dem Altertum waren diese Abteilungen und Unterscheidungen unbekannt: es hatte nur mit *einem* großen Ganzen, mit *einer* Allgemeinheit zu tun, und die Republik des Plato wie die Politik des Aristoteles sind Naturrecht und Politik, Prinzipien und lebensvolle Ausführung derselben zugleich. Denn wo der Staat das ganze Leben der Freiheit ist, so daß das Außerstaatliche nur als Barbarei erscheint, können jene Unterscheidungen nur inwendig, nicht aber als ganz besondere Teile und Betrachtungsweisen vorkommen. Erst dem aus den Partikularitäten des Mittelalters hervortretenden Staate des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts mußte es vorbehalten bleiben, in seiner ersten und rohen Beschäftigung mit sich selbst, die einzelnen Unterschiede und Abstraktionen hervorzuheben und die Bewegung, die meist auf geschichtlichem Grunde beruhte und die Wissenschaft des praktischen Staatsmanns war, von den Grundlagen zu trennen, die unlebendig zusammenschrumpften und das Erbteil der Juristen wurden. Der neuere Staat ist aber, was die allgemeine Bedeutung desselben und das Interesse für seinen Inhalt betrifft, durch eine tausendjährige Geschichte bereichert, zu dem Standpunkte des Altertums zurückgekehrt. Indem er die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der offenbare sittliche Geist geworden, indem er alles in sich enthält und bewahrt, was vor ihm nur abstrakt und vereinzelt auftritt, muß er auch alle Unterscheidungen nur als seine inwendigen Teile, nicht aber als ihn von außenher ergreifende erkennen, und was die vergangenen Jahrhunderte trennten, muß sich jetzt wieder zusammethun und organisch auszubilden suchen. Drum ist in dem vorliegenden Buche nichts ausgelassen worden, was sich auf den Staat beziehen könnte; die politischen Fragen sind ausführlich be-

handelt, und sogar die Wissenschaft der Nationalökonomie hat in der bürgerlichen Gesellschaft ihre angemessene Stellung und Abhandlung gefunden.

Ein dritter großartiger, und man kann wohl sagen, der bedeutendste Wert des gegenwärtigen Buches ist, daß dem Naturrecht nicht bloß ein Anfang und eine Grundlegung in einer vorangehenden Wissenschaft, sondern auch ein Ausfluß und eine Mündung in eine nachfolgende gegeben worden. Die bisherigen Naturrechtslehrer hatten übersehen, daß das Naturrecht nicht bloß aufhört, sondern in etwas aufhört, daß, wie es vom Boden des subjektiven Geistes ausgeht, es ebenso in die Weltströmungen der Geschichte hineinfällt und daß ihm als einer mittleren und verbindenden Disziplin nicht bloß ein abgebrochenes, sondern ein sich bestimmt verlaufendes Ende erteilt werden muß. Welches ungeheueres Schauspiel ist aber diesem Buche als Schluß beigegeben! Von der Höhe des Staates aus sieht man die einzelnen Staaten als ebenso viele Flüsse sich in das Weltmeer der Geschichte stürzen, und der kurze Abriss der Entwicklung derselben ist nur die Ahnung der wichtigeren Interessen, die diesem Boden anheimfallen.

Trotz allen diesen Vorzügen, trotz der granitnen Grundlage, die diesem Baue gegeben worden, trotz dem vielvermögenden Griffel, womit die Ausschmückungen gezeichnet sind, ist man durch Mißverständnis und falsche Auslegung dazu gekommen, das vorliegende Buch nicht allein dem deutschen Publikum abwendig zu machen und vor demselben zu sekretieren, sondern es als ein serviles zu bezeichnen, von dessen Grundsätzen und Lehren sich jeder freiheitsliebende Mann entfernt halten müsse. Dieses Resultat hat man nicht etwa durch Auflegung des darin Enthaltene, das sogleich die Unwahrheit kundgegeben hätte, erlangt, sondern hauptsächlich durch Ausstellung eines einzigen Satzes der Vorrede: *"Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig."* Dieser Satz, der eigentlich platt auseinandergelegt, wie es sich für die sich Beklagenden gebührt hätte, nichts sagen will, als daß das wahrhaft Vernünftige, um seiner Natur gemäß zu sein, sich stets in die Welt einbildet und Gegenwart gewinnt und daß dasjenige, was in der Welt wahrhaft besteht, auch darin die Rechtfertigung einer ihm inwohnenden Vernünftigkeit trägt, ist nun mit großem Geschrei aufgegriffen und allen Vorübergehenden als Abmahnung vor dem Eingehen in den Inhalt des Buches vorgezeigt worden. Die meisten dieser Abmahner hatten sich alsdann, um konsequent bei ihrer Lehre zu bleiben, mit dem, was weiter das Werk enthielt, selbst nichts zu schaffen gemacht. Die aufgewiesene Phrase genügte, um die Lesenden und Anstrebenden abzuschrecken, um die Herantretenden zu entfernen und um den Eindruck hervorzubringen, als wenn die Worte der Danteschen Hölle: *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate*, über dem Buche geschrieben ständen. Was fand aber der, welcher trotz dem Geschrei und seiner zischenden Verbreitung sich näherte und einging? Fand er nicht das ganze Werk aus dem einen Metalle der Freiheit errichtet, fand er irgendeinen widerstrebenden Zug, irgendeine rückgängige, in den heutigen Verhältnissen dem Mittelalter huldigende und der Zeit etwa unzusagende Bewegung? Hatte der Verfasser, wir wollen nur von einigem reden, nicht in einer schwierigen Zeit die Öffentlichkeit der Gerichte und der Stände Verhandlungen sowie die Geschworenengerichte als der Vernünftigkeit einzig und allein entsprechend aufgestellt, hatte er den Monarchen anders als die notwendige und gedankenmäßige Spitze des Staates aufgefaßt, hat er ihn bloß als aus der Positivität und der Geschichtlichkeit hervorgehend begriffen? Wenn wir von der Freiheit nicht bloß als von dem Grundelemente, sondern als von dem einzigen Stoffe dieses Buches sprechen, so

versteht es sich von selbst, daß darunter nicht jene subjektiv-laute, jene enthusiastisch und raketenmäßig emporzischende, sondern vielmehr die zur Sättigung, aber auch dadurch zu größerer Festigkeit gediehene, gemeint ist. Der Freiheit geht es häufig so, daß, wo sie nicht als Gegensatz erscheint, sie auch nicht als anwesend geachtet wird. In dem Hegelschen Geiste lag aber vor allem die Wandelung, daß alles Subjektive sich gleich in Wesenheit umsetzte und daß daher selbst beiläufige Bemerkungen sofort die Natur eines kernigen Niederschlags gewannen. Wer sich indessen davon nicht abschrecken ließ, sondern denselben untersuchte, konnte über seinen Inhalt nicht zweifelhaft sein. Mir, dem dieses Buch zuerst den Mut gab, einen neuen Standpunkt für die Rechtswissenschaft aufzustellen, und der die Freiheit stets neben der Wissenschaft als liebe Gefährtin begrüßte, hat die neue Durcharbeitung dieses Werks nur den stärksten Genuß und die festere Bestätigung aller früheren Gedanken gewährt. [...]

Vorrede Hegels (1820)

Zitiert nach der Ausgabe von Bernhard Lakebrink, Stuttgart 1970 (Verlag Reclam jun.)

[...] Die Natur des spekulativen Wissens habe ich in meiner *Wissenschaft der Logik* ausführlich entwickelt; in diesem Grundriß ist darum nur hier und da eine Erläuterung über Fortgang und Methode hinzugefügt worden. Bei der konkreten und in sich so mannigfaltigen Beschaffenheit des Gegenstandes ist es zwar vernachlässigt worden, in allen und jeden Einzelheiten die logische Fortleitung nachzuweisen und herauszuheben. Teils konnte dies, bei vorausgesetzter Bekanntschaft mit der wissenschaftlichen Methode für überflüssig gehalten werden, teils wird aber es von selbst auffallen, daß das Ganze wie die Ausbildung seiner Glieder auf dem logischen Geiste beruht. Von dieser Seite möchte ich auch vornehmlich, daß diese Abhandlung gefaßt und beurteilt würde. Denn das, um was es in derselben zu tun ist, ist die *Wissenschaft*, und in der *Wissenschaft* ist der Inhalt wesentlich an die *Form* gebunden.

Man kann zwar von denen, die es am gründlichsten zu nehmen scheinen, hören, die Form sei etwas Äußeres und für die Sache Gleichgültiges, es komme nur auf diese an; man kann weiter das Geschäft des Schriftstellers, insbesondere des philosophischen darein setzen, *Wahrheiten* zu entdecken, *Wahrheiten* zu sagen, *Wahrheiten* und richtige Begriffe zu verbreiten. Wenn man nun betrachtet, wie solches Geschäft wirklich betrieben zu werden pflegt, so sieht man einesteils denselben alten Kohl immer wieder aufkochen und nach allen Seiten hin ausgeben - ein Geschäft, das wohl auch sein Verdienst um die Bildung und Erweckung der Gemüter haben wird, wenn es gleich mehr als ein vielgeschäftiger Überfluß angesehen werden könnte - "denn sie haben Mosen und die Propheten, laß sie dieselbigen hören". Vornehmlich hat man vielfältige Gelegenheit, sich über den Ton und die Präntention, die sich dabei zu erkennen gibt, zu verwundern, nämlich als ob es der Welt nur noch an diesen eifrigen Verbreitern von Wahrheiten gefehlt hätte und als ob der aufgewärmte Kohl neue und unerhörte Wahrheiten brächte und vornehmlich immer "in jetziger Zeit" hauptsächlich zu beherzigen wäre. Andernteils aber sieht man, was von solchen Wahrheiten von der einen Seite her ausgegeben wird, durch eben dergleichen von andern Seiten her ausgespendete Wahrheiten verdrängt und weggeschwemmt werden. Was nun in diesem Gedränge von Wahrheiten weder Altes noch Neues, sondern Bleibendes sei, wie soll

dieses aus diesen formlos hin- und hergehenden Betrachtungen sich herausheben - wie anders sich unterscheiden und bewähren, als durch die *Wissenschaft*?

Ohnehin über *Recht, Sittlichkeit, Staat* ist die *Wahrheit ebensosehr alt* als in *den öffentlichen Gesetzen, der öffentlichen Moral und Religion offen dargelegt und bekannt*. Was bedarf diese Wahrheit weiter, insofern der denkende Geist sie in dieser nächsten Weise zu besitzen nicht zufrieden ist, als sie auch zu *begreifen* und dem schon an sich selbst vernünftigen Inhalt auch die vernünftige Form zu gewinnen, damit er für das freie Denken gerechtfertigt erscheine, welches nicht bei dem *Gegebenen*, es sei durch die äußere positive Autorität des Staats oder der Übereinstimmung der Menschen oder durch die Autorität des innern Gefühls und Herzens und das unmittelbar beistimmende Zeugnis des Geistes unterstützt, stehenbleibt, sondern von sich ausgeht und ebendamit fordert, sich im Innersten mit der Wahrheit geeint zu wissen? [...]

Am festesten konnte in unserer Zeit die Vorstellung, als ob die Freiheit des Denkens und des Geistes überhaupt sich nur durch die Abweichung, ja Feindschaft gegen das öffentlich Anerkannte bewiese, in *Beziehung auf den Staat* eingewurzelt und hiernach absonderlich eine Philosophie über den Staat wesentlich die Aufgabe zu haben scheinen, *auch* eine *Theorie* und eben eine neue und besondere zu erfinden und zu geben. Wenn man diese Vorstellung und das ihr gemäße Treiben sieht, so sollte man meinen, als ob noch kein Staat und Staatsverfassung in der Welt gewesen noch gegenwärtig vorhanden sei, sondern als ob man *jetzt* - und dies *Jetzt* dauert immer fort - ganz von vorne anzufangen und die sittliche Welt nur auf ein solches *jetziges* Ausdenken und Ergründen und Begründen gewartet habe. Von der *Natur* gibt man zu, daß die Philosophie sie zu erkennen habe, *wie sie ist*, daß der Stein der Weisen *irgendwo*, aber *in der der Natur selbst* verborgen liege, daß sie *in sich vernünftig* sei und das Wissen diese in ihr gegenwärtige, *wirkliche* Vernunft, nicht die auf der Oberfläche sich zeigenden Gestaltungen und Zufälligkeiten, sondern ihre ewige Harmonie, aber als ihr *immanentes* Gesetz und Wesen zu erforschen und begreifend zu fassen habe. Die *sittliche Welt* dagegen, der Staat, sie, die Vernunft, wie sie sich im Elemente des Selbstbewußtseins verwirklicht, soll nicht des Glücks genießen, daß es die Vernunft ist, welche in der Tat in diesem Elemente sich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und inwohne. Das geistige Universum soll vielmehr dem Zufall und der Willkür preisgegeben, es soll *gottverlassen* sein, so daß nach diesem Atheismus der sittlichen Welt das *Wahre* sich *außer* ihr befinde und zugleich, weil doch *auch* Vernunft darin sein soll, das Wahre nur ein Problema sei. Hierin aber liege die Berechtigung, ja die Verpflichtung für jedes Denken, auch seinen Anlauf zu nehmen, doch nicht um den Stein der Weisen *zu suchen*, denn durch das Philosophieren unserer Zeit ist das Suchen erspart und jeder gewiß, so wie er steht und geht, diesen Stein in seiner Gewalt zu haben. [...]

In der Tat, was wir von der Philosophie der neuern Zeit mit der größten Präntention über den Staat haben ausgehen sehen, berechtigte wohl jeden, der Lust hatte mitzusprechen, zu dieser Überzeugung, ebensolches von sich aus geradezu machen zu können und damit sich den Beweis, im Besitz der Philosophie zu sein, zu geben. Ohnehin hat die sich so nennende Philosophie es ausdrücklich ausgesprochen, daß *das Wahre selbst nicht erkannt werden könne*, sondern daß dies das Wahre sei, was jeder über die sittlichen Gegenstände, vornehmlich über Staat, Regierung und Verfassung, sich *aus seinem Herzen, Gemüt und Begeisterung aufsteigen* lasse. [...]

Dies ist der Hauptsinn der Seichtigkeit, die Wissenschaft statt auf die Entwicklung des Gedankens und Begriffs, vielmehr auf die unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung zu stellen, ebenso die reiche Gliederung des Sittlichen in sich, welche der Staat ist, die Architektonik seiner Vernünftigkeit, die durch die bestimmte Unterscheidung der Kreise des öffentlichen Lebens und ihrer Berechtigungen und durch die Strenge des Maßes, in dem sich jeder Pfeiler, Bogen und Strebung hält, die Stärke des Ganzen aus der Harmonie seiner Glieder hervorgehen macht - diesen gebildeten Bau in den Brei des "Herzens, der Freundschaft und Begeisterung" zusammenfließen zu lassen. Wie nach Epikur die Welt überhaupt, so *ist* freilich nicht, aber so sollte die sittliche Welt nach solcher Vorstellung der subjektiven Zufälligkeit des Meinens und der Willkür übergeben werden. Mit dem einfachen Hausmittel, auf das *Gefühl* das zu stellen, was die und zwar mehrtausendjährige Arbeit der Vernunft und ihres Verstandes ist, ist freilich alle die Mühe der von dem denkenden Begriffe geleiteten Vernunftseinsicht und Erkenntnis erspart. [...]

Es ist darum als ein *Glück* für die Wissenschaft zu achten - in der Tat ist es, wie bemerkt, die *Notwendigkeit der Sache* -, daß jenes Philosophieren, das sich als eine *Schulweisheit* in sich fortspinnen mochte, sich in näheres Verhältnis mit der Wirklichkeit gesetzt hat, in welcher es mit den Grundsätzen der Rechte und der Pflichten ernst ist und welche im Tage des Bewußtseins derselben lebt, und daß es somit zum *öffentlichen* Bruche gekommen ist. Es ist eben *diese Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit*, welche die Mißverständnisse betreffen, und ich kehre hiermit zu dem zurück, was ich vorhin bemerkt habe, daß die Philosophie, weil sie das *Ergründen des Vernünftigen* ist, eben damit das *Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*, nicht das Aufstellen eines *Jenseitigen* ist, das Gott weiß wo sein sollte - oder von dem man in der Tat wohl zu sagen weiß, wo es ist, nämlich in dem Irrtum eines einseitigen, leeren Rasonierens. [...]

*Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig.*

In dieser Überzeugung steht jedes unbefangene Bewußtsein, wie die Philosophie, und hiervon geht diese ebenso in Betrachtung des *geistigen* Universums aus als des *natürlichen*. Wenn die Reflexion, das Gefühl oder welche Gestalt das subjektive Bewußtsein habe, die *Gegenwart* für ein *Eitles* ansieht, über sie hinaus ist und es besser weiß, so befindet es sich im Eiteln, und weil es Wirklichkeit nur in der Gegenwart hat, ist es so selbst nur Eitelkeit. Wenn umgekehrt die *Idee* für das gilt, was nur so eine Idee, eine Vorstellung in einem Meinen ist, so gewährt hingegen die Philosophie die Einsicht, daß nichts wirklich ist als die Idee. Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den innern Puls zu finden und ihn ebenso in den äußern Gestaltungen noch schlagend zu fühlen. Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Äußerlichkeit, durch das Scheinen des Wesens in sie, bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung, ist nicht Gegenstand der Philosophie. Sie mischte sich damit in Dinge, die sie nicht angehen; guten Rat darüber zu erteilen, kann sie sich ersparen. [...]

So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anders sein als der Versuch, den *Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen* und *darzustellen*. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen *Staat, wie er sein soll*, konstruieren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll.

Hic Rhodus, hic saltus.

Das, *was ist*, zu begreifen ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, *was ist*, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*; so ist auch die Philosophie, *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie sein soll*, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen - einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt. [...]

Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug. [...]

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 3. Aufl. 1830

Zitiert nach der Ausgabe von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg 1969 (Verlag Felix Meiner)

Der Staat

[...]

§ 539

Der Staat ist als lebendiger Geist schlechthin nur als ein organisiertes, in die besondern Wirksamkeiten unterschiedenes Ganzes, die von dem einen Begriffe (wenngleich nicht als Begriff gewußten) des vernünftigen Willens ausgehend, denselben als ihr Resultat fortdauernd produzieren. Die *Verfassung* ist diese Gegliedrung der *Staatsmacht*. Sie enthält die Bestimmungen, auf welche Weise der vernünftige Wille, insofern er in den Individuen nur *an sich* der allgemeine ist, teils zum Bewußtsein und Verständnis seiner selbst komme und *gefunden* werde, teils durch die Wirksamkeit der Regierung und ihrer besonderen Zweige in Wirklichkeit gesetzt und darin erhalten und ebenso gegen deren zufällige Subjektivität als gegen die der einzelnen geschützt werde. Sie ist die existierende *Gerechtigkeit* als die Wirklichkeit der *Freiheit* in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen.

[Anmerkung:] *Freiheit* und *Gleichheit* sind die einfachen Kategorien, in welche häufig das zusammengefaßt worden ist, was die Grundbestimmung und das letzte Ziel und Resultat der Verfassung ausmachen sollte. So wahr dies ist, so sehr ist das Mangelhafte dieser Bestimmungen zunächst, daß sie ganz abstrakt sind; in dieser Form der Abstraktion festgehalten, sind sie es, welche das Konkrete, d.i. eine Gegliedderung des Staats, d.i. eine *Verfassung* und Regierung überhaupt nicht aufkommen lassen oder sie zerstören. Mit dem Staate tritt Ungleichheit, der Unterschied von regierenden Gewalten und von Regierten, Obrigkeiten, Behörden, Vorständen usf. ein. Das konsequente Prinzip der Gleichheit verwirft alle Unterschiede und läßt so keine Art von Staatszustand bestehen. - Zwar sind jene Bestimmungen die Grundlagen dieser Sphäre, aber als die abstraktesten auch die oberflächlichsten und eben darum leicht die geläufigsten; es hat daher Interesse, sie noch etwas näher zu betrachten. Was zunächst die *Gleichheit* betrifft, so enthält der geläufige Satz, daß *alle Menschen von Natur gleich* sind, den Mißverstand, das Natürliche mit dem Begriffe zu verwechseln; es muß gesagt werden, daß von *Natur* die Menschen vielmehr nur *ungleich* sind. Aber der *Begriff* der Freiheit, wie er ohne weitere Bestimmung und Entwicklung zunächst als solcher existiert, ist die abstrakte Subjektivität als *Person*, die des Eigentums fähig ist, § 488; diese einzige abstrakte Bestimmung der Persönlichkeit macht die wirkliche *Gleichheit* der Menschen aus. Daß aber diese Gleichheit vorhanden, daß es *der Mensch* ist, und nicht wie in Griechenland, Rom usf. nur *einige* Menschen, welcher als Person anerkannt ist und gesetzlich gilt, dies ist so wenig von *Natur*, daß es vielmehr nur Produkt und Resultat von dem Bewußtsein des tiefsten Prinzips des Geistes und von der Allgemeinheit und Ausbildung dieses Bewußtseins ist. - Daß die Bürger *vor dem Gesetze gleich* sind, enthält eine hohe Wahrheit, aber die so ausgedrückt eine Tautologie ist; denn es ist damit nur der *gesetzliche* Zustand überhaupt, daß die Gesetze herrschen, ausgesprochen. Aber in Rücksicht auf das Konkrete sind die Bürger außer der Persönlichkeit vor dem Gesetze nur in dem gleich, worin sie sonst *außerhalb desselben* gleich sind. Nur die *sonst*, auf welche Weise es sei, *zufällig vorhandene* Gleichheit des Vermögens, des Alters, der physischen Stärke, des Talents, der Geschicklichkeit usf. oder auch der Verbrechen usf. kann und soll eine gleiche Behandlung derselben vor dem Gesetze - in Rücksicht auf Abgaben, Militärpflichtigkeit, Zulassung zu Staatsdiensten usf. - Bestrafung usf. - im Konkreten rechtfertigen. Die Gesetze selbst, außer insofern sie jenen engen Kreis der Persönlichkeit betreffen, setzen die ungleichen Zustände voraus und bestimmen die daraus hervorgehenden ungleichen rechtlichen Zuständigkeiten und Pflichten.

Was die *Freiheit* betrifft, so wird dieselbe am nächsten teils im *negativen* Sinne gegen fremde Willkür und gesetzlose Behandlung, teils im *affirmativen* Sinne der *subjektiven* Freiheit genommen; dieser Freiheit aber wird eine große Breite sowohl für die eigene Willkür und Tätigkeit für seine besondern Zwecke als in Betreff des Anspruchs der eigenen Einsicht und der Geschäftigkeit und Teilnahme an allgemeinen Angelegenheiten gegeben. Ehemals sind die gesetzlich bestimmten Rechte, sowohl Privat- als öffentliche Rechte einer Nation, Stadt usf. die *Freiheiten* derselben genannt worden. In der Tat ist jedes wahrhafte Gesetz eine Freiheit, denn es enthält eine Vernunftbestimmung des objektiven Geistes, einen Inhalt somit der Freiheit. Dagegen ist nichts geläufiger geworden als die Vorstellung, daß jeder seine Freiheit in Beziehung auf die Freiheit der andern *beschränken* müsse und der *Staat* der Zustand dieses gegenseitigen Beschränkens und die Gesetze die Beschränkungen seien. In solchen Vorstellungen ist Freiheit nur als zufälliges Belieben und Willkür aufgefaßt. - So ist

auch gesagt worden, daß die modernen Völker nur oder mehr der *Gleichheit* als der *Freiheit* fähig seien, und zwar wohl aus keinem andern Grunde, als weil man mit einer angenommenen Bestimmung der Freiheit (hauptsächlich der Teilnahme aller an den Angelegenheiten und Handlungen des Staats) doch in der Wirklichkeit nicht zurechtkommen konnte, als welche vernünftiger und zugleich mächtiger ist als abstrakte Voraussetzungen. - Im Gegenteil ist zu sagen, daß eben die hohe Entwicklung und Ausbildung der modernen Staaten die höchste konkrete *Ungleichheit* der Individuen in der Wirklichkeit hervorbringt, hingegen durch die tiefere Vernünftigkeit der Gesetze und Befestigung des gesetzlichen Zustandes um so größere und begründetere Freiheit bewirkt und sie zulassen und vertragen kann. Schon die oberflächliche Unterscheidung, die in den Worten Freiheit und Gleichheit liegt, deutet darauf hin, daß die erstere auf die Ungleichheit geht; aber umgekehrt führen die gäng und gäben Begriffe von Freiheit doch nur auf Gleichheit zurück. Aber je mehr die Freiheit als Sicherheit des Eigentums, als Möglichkeit, seine Talente und guten Eigenschaften zu entwickeln und geltend zu machen usf., befestigt ist, desto mehr erscheint sie, *sich von selbst zu verstehen*; das Bewußtsein und die Schätzung der Freiheit wendet sich dann vornehmlich nach dem *subjektiven* Sinne derselben. Diese aber selbst, die Freiheit der nach allen Seiten sich versuchenden und für besondere und für allgemeine geistige Interessen nach eigener Lust ergehenden Tätigkeit, die Unabhängigkeit der individuellen Partikularität, wie die innere Freiheit, in der das Subjekt Grundsätze, eigene Einsicht und Überzeugung hat und hienach moralische Selbständigkeit gewinnt, enthält teils für sich die höchste Ausbildung der Besonderheit dessen, worin die Menschen ungleich sind und sich durch diese Bildung noch ungleicher machen, teils erwächst sie nur unter der Bedingung jener objektiven Freiheit und ist und konnte nur in den modernen Staaten zu dieser Höhe erwachsen. [...]

§ 544

Die *ständische* Behörde betrifft eine Teilnahme aller solcher, welche der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt angehören und insofern Privatpersonen sind, an der Regierungsgewalt, und zwar an der Gesetzgebung, nämlich an dem *Allgemeinen* der Interessen, welche nicht das Auftreten und Handeln des Staats als Individuum betreffen (wie Krieg und Frieden) und daher nicht nur der Natur der fürstlichen Gewalt für sich angehören. Vermöge dieser Teilnahme kann die subjektive Freiheit und Einbildung und deren allgemeine Meinung sich in einer existierenden Wirksamkeit zeigen und die Befriedigung, etwas zu gelten, genießen.

[Anmerkung:] Die Einteilung der Verfassungen in *Demokratie*, *Aristokratie* und *Monarchie* gibt noch immer deren Unterschied in Beziehung auf die Staatsgewalt aufs bestimmteste an. Sie müssen zugleich als notwendige Gestaltungen in dem Entwicklungsgange, also in der Geschichte des Staats angesehen werden. Deswegen ist es oberflächlich und töricht, sie als einen Gegenstand der *Wahl* vorzustellen. Die reinen Formen ihrer Notwendigkeit hängen teils, insofern sie endlich und vorübergehend sind, mit Formen ihrer Ausartung, Ochlokratie usf., teils mit frühern Durchgangsgestalten zusammen; welche beide Formen nicht mit jenen wahrhaften Gestaltungen zu verwechseln sind. So wird etwa, um der Gleichheit willen, daß der Wille eines Individuums an der Spitze des Staates steht, der orientalische Despotismus unter dem vagen Namen Monarchie befaßt, wie auch die Feudalmonarchie, welcher sogar der be-

liebte Name konstitutioneller Monarchie nicht versagt werden kann. Der wahre Unterschied dieser Formen von der wahrhaften Monarchie beruht auf dem Gehalt der *geltenden Rechtsprinzipien*, die in der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit und Garantie haben. Diese Prinzipien sind die in den frühern Sphären entwickelten der Freiheit des Eigentums und ohnehin der persönlichen Freiheit, der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Industrie und der Gemeinden, und der regulierten, von den Gesetzen abhängigen Wirksamkeit der besondern Behörden.

Die Frage, die am meisten besprochen worden, ist, in welchem Sinne die Teilnahme der *Privatpersonen* an den Staatsangelegenheiten zu fassen sei. Denn als *Privatpersonen* sind die Mitglieder von Ständeversammlungen zunächst zu nehmen, sie seien als Individuen für sich oder als Repräsentanten *vieler* oder des *Volkes* geltend. Das Aggregat der Privaten pflegt nämlich häufig das *Volk* genannt zu werden; als solches Aggregat ist es aber vulgus, nicht populus; und in dieser Beziehung ist es der alleinige Zweck des Staates, daß ein Volk *nicht als solches Aggregat* zur Existenz, zur Gewalt und Handlung komme. Solcher Zustand eines Volks ist der Zustand der Unrechtlichkeit, Unsittlichkeit, der Unvernunft überhaupt; das Volk wäre in demselben nur als eine unförmliche, wüste, blinde Gewalt, wie die des aufgeregten, elementarischen Meeres, welches selbst jedoch sich nicht zerstört, wie das Volk als geistiges Element tun würde. Man hat solchen Zustand oft als den der wahren Freiheit vorstellen hören können. Daß es einen Verstand habe, sich auf die Frage der Teilnahme der Privatpersonen an den allgemeinen Angelegenheiten einzulassen, muß nicht das Unvernünftige, sondern schon ein organisiertes Volk, d.i. in welchem eine Regierungsgewalt vorhanden ist, vorausgesetzt werden. [...] Das Interesse eines Anteils der Privaten an den öffentlichen Angelegenheiten ist zum Teil in die konkretere und daher dringendere Empfindung allgemeiner Bedürfnisse zu setzen, wesentlich aber in das Recht, daß der gemeinsame Geist auch zu der Erscheinung eines *äußerlich allgemeinen Willens* in einer geordneten und ausdrücklichen Wirksamkeit für die öffentliche Angelegenheit gelange, durch diese Befriedigung ebenso eine Belebung für sich selbst empfangen, als eine solche auf die Verwaltungsbehörden einfließt, welchen es hierdurch in gegenwärtigem Bewußtsein erhalten ist, daß sie, so sehr sie Pflichten zu fordern, ebenso wesentlich Rechte vor sich haben. Die Bürger sind im Staate die unverhältnismäßig größere Menge, und zwar eine Menge von solchen, die als Personen anerkannt sind. Die wollende Vernunft stellt daher ihre Existenz in ihnen als Vielheit von Freien oder ihrer Reflexions-Allgemeinheit dar, welcher in einem Anteil an der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit gewährt wird. Es ist aber bereits als Moment der bürgerlichen Gesellschaft bemerklich gemacht (§ 527, 534), daß die einzelnen sich aus der äußerlichen in die substantielle Allgemeinheit, nämlich als *besondere Gattung*, - *die Stände*, erheben; und es ist nicht in der unorganischen Form von einzelnen als solchen (auf *demokratische* Weise des Wählens), sondern als organische Momente, als Stände, daß sie in jenen Anteil eintreten; eine Macht oder Tätigkeit im Staate muß nie in formloser, unorganischer Gestalt, d.i. aus dem Prinzip der Vielheit und der Menge erscheinen und handeln.

Ständeversammlungen sind schon mit Unrecht als die *gesetzgebende Gewalt* in der Rücksicht bezeichnet worden, als sie nur einen Zweig dieser Gewalt ausmachen, an dem die besondern Regierungsbehörden wesentlichen Anteil und die fürstliche Gewalt den absoluten der schließlichen Entscheidung hat. Ohnehin kann ferner in einem gebildeten Staate das Gesetzgeben nur ein Fortbilden der bestehenden Gesetze und können sogenannte neue Gesetze nur Extreme von Detail und Partikularitäten (vgl. § 529 Anm.)

sein, deren Inhalt durch die Praxis der Gerichtshöfe schon vorbereitet oder selbst vorläufig entschieden worden. - Das sogenannte *Finanzgesetz*, insofern es zur Mitbestimmung der Stände kommt, ist wesentlich *eine Regierungsangelegenheit*; es heißt nur uneigentlich ein *Gesetz*, in dem allgemeinen Sinne, daß es einen weiten, ja den ganzen Umfang der äußern Mittel der Regierung umfaßt. Die Finanzen betreffen, wenn auch den Komplex, doch ihrer Natur nach nur die *besondern*, immer neu sich erzeugenden veränderlichen Bedürfnisse. Würde dabei der Hauptbestandteil des Bedarfs als bleibend angesehen - wie er es denn auch wohl ist -, so würde die Bestimmung über ihn mehr die Natur eines Gesetzes haben, aber um ein Gesetz zu sein, müßte es ein für allemal gegeben und nicht jährlich oder nach wenigen Jahren immer von neuem zu geben sein. Die nach Zeit und Umständen veränderliche Partie betrifft in der Tat den kleinsten Teil des Betrags, und die Bestimmung über ihn hat um so weniger den Charakter eines Gesetzes; und doch ist es und kann es nur dieser geringe veränderliche Teil sein, der disputabel ist und einer veränderlichen, jährlichen Bestimmung unterworfen werden kann, welche damit fälschlich den hochklingenden Namen der *Verwilligung* des *Budgets*, d.i. des *Ganzen* der Finanzen, führt. Ein für ein Jahr und jährlich zu gebendes Gesetz leuchtet auch dem gemeinen Menschensinne als unangemessen ein, als welcher das an und für sich Allgemeine als Inhalt eines wahrhaften Gesetzes, von einer Reflexions-Allgemeinheit, die nur äußerlich ein seiner Natur nach Vieles befaßt, unterscheidet. Der Name eines *Gesetzes* für die jährliche Festsetzung des Finanzbedarfs dient nur dazu, bei der vorausgesetzten Trennung der gesetzgebenden von der Regierungsgewalt, die Täuschung zu unterhalten, als ob diese Trennung wirklich stattfinde, und es zu verstecken, daß die gesetzgebende Gewalt in der Tat mit eigentlichem Regierungsgeschäfte, indem sie über die Finanzen beschließt, befaßt ist. - Das Interesse aber, welches in die Fähigkeit, den Finanzetat immer wieder von neuem zu bewilligen, gelegt wird, daß nämlich die Ständeversammlung daran ein *Zwangsmittel* gegen die Regierung und hiemit eine Garantie gegen Unrecht und Gewalttätigkeit besitze, - dies Interesse ist einerseits ein oberflächlicher Schein, indem die für den *Bestand* des Staats notwendige Veranstaltung der Finanzen nicht nach irgend andern Umständen bedingt, noch der Bestand des Staates in jährlichen Zweifel gesetzt werden kann; so wenig als die Regierung die Veranstaltung der Rechtspflege z.B. nur immer auf eine beschränkte Zeit zugeben und anordnen könnte, um an der Drohung, die Tätigkeit solcher Anstalt zu suspendieren, und an der Furcht eines eintretenden Raubzustandes sich ein Zwangsmittel gegen die Privaten vorzubehalten. Andererseits aber beruhen Vorstellungen von einem Verhältnisse, für welches Zwangsmittel in Händen zu haben nützlich und erforderlich sein könnte, teils auf der falschen Vorstellung eines Vertragsverhältnisses zwischen Regierung und Volk, teils setzen sie die Möglichkeit einer solchen Divergenz des Geistes beider voraus, bei welcher überhaupt nicht an Verfassung und Regierung mehr zu denken ist. Stellt man sich die leere Möglichkeit, durch solches Zwangsmittel zu *helfen*, in Existenz getreten vor, so wäre solche Hilfe vielmehr Zerrüttung und Auflösung des Staats, in der sich keine Regierung mehr, sondern nur Parteien befänden, und der nur Gewalt und Unterdrückung der einen Partei durch die andere abhelfe. - Die Einrichtung des Staats als eine bloße Verstandes-Verfassung, d.i. als den Mechanismus eines Gleichgewichts sich in ihrem Innern einander äußerlicher Mächte vorzustellen, geht gegen die Grundidee dessen, was ein Staat ist.

Niklas Luhmann (1927 – 1998)

Recht als soziales System, Zeitschrift für Rechtssoziologie 20 (1999), 1 ff (geschrieben 1986), erschienen in der v. Lucius & v. Lucius Verlagsgesellschaft

I.

Die klassische Arbeitsteilung zwischen Rechtswissenschaft und Soziologie fordert, daß die Rechtswissenschaft sich mit Normen zu befassen habe, die Soziologie dagegen mit Fakten. Der Jurist habe Normen auszulegen und anzuwenden. Der Soziologe könne sich nur mit dem faktischen Kontext des Rechts, mit seinen gesellschaftlichen Bedingungen und Auswirkungen beschäftigen. Aber schon zu der Zeit, als Kelsen dieser Auffassung ihre prägnanteste Formulierung gab, war sie bereits überholt, wenn nicht anachronistisch geworden. Interessenjurisprudenz und „social engineering“-Ansätze hatten die Rechtsanwendung selbst auf Fakten verwiesen, die nicht in den Normen vorformuliert waren, sondern hinter dem Normtext ermittelt werden mußten. Der Pragmatismus hatte postuliert, daß alle Handhabung des Rechts darauf achten solle, was das Ergebnis der unterschiedlichen Rechtskonstruktionen und Rechtsentscheidungen sein würde; und damit war keineswegs nur das Präjudizieren weiterer Entscheidungen im Rechtssystem selbst gemeint, sondern die Kontrolle der faktischen Folgen in der sozialen Realität.

Die Auflösung der scharfen Abgrenzungen, die sich hieraus ergab, hat seit Anfang dieses Jahrhunderts Hoffnungen auf einen soziologischen Beitrag zur Rechtspflege entstehen lassen. Dabei blieb jedoch die Funktion der Soziologie, vom Recht aus gesehen, eher die einer Hilfswissenschaft. Von wenigen Ausnahmen abgesehen (etwa über den Begriff der Institution) hatte die Soziologie keinen Einfluß auf die Rechtstheorie und kaum Auswirkungen auf die juristische Dogmatik. Auch blieb unklar, ob eine Spezialdisziplin „Rechtssoziologie“ oder nicht vielmehr die Soziologie in alle ihren Forschungsbereichen dem Recht für Auskünfte zur Verfügung stehen solle. Und erst recht gibt es keine adäquate Soziologie der juristischen Dogmatik bzw. Rechtstheorie.

In all diesen Fragen hat sich in den letzten beiden Dekaden nicht viel bewegt. Man kann allenfalls feststellen, daß die recht optimistischen Erwartungen eines soziologischen Beitrags zur Rechtspflege abgeschwächt und den Realitäten angepaßt worden sind. Anstöße zu einer radikalen Änderung dieser Fragestellungen sind derzeit weder von der Rechtswissenschaft noch von der Soziologie zu erwarten. Sie kommen heute, für beide Disziplinen überraschend, von außen: aus Forschungen, die unter Namen wie Allgemeine Systemtheorie, Kybernetik (der dritten oder vierten Generation), mehrwertige Logik, Maschinentheorie, Informationstheorie und neuerdings als Angebot einer allgemeinen Theorie selbstreferentieller „autopoietischer“ Systeme zunehmend Aufmerksamkeit finden.

Derzeit erzeugt dieser Umweg über allgemeine Theorie mehr Konfusion als Klarheit und mehr Probleme als offene Fragen als Antworten. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß die vorhandenen Theorieangebote mathematischen, biologischen, neurophysiologischen Ursprungs sind und auf die Eigentümlichkeiten psychischer und sozialer Tatbestände keine Rücksicht nehmen. Es gibt in dieser Diskussion bisher keinen Platz für Systeme, die ihre Operationen mit Hilfe des Mediums „Sinn“ durchführen. Die Neuentdeckung ist gerade die zirkuläre, rekursive, selbstreferentielle Operationsweise biologischer, wenn nicht gar psychischer Systeme schlechthin. Dadurch wird das „Subjekt“ in seinem Alleinanspruch auf Selbstreferenz entthront. Andererseits muß dies nicht heißen, daß psychische und soziale Systeme nun nach dem Muster biologischer Systeme zu interpretieren wären. Eine bloße Analogie wäre ebenso verfehlt wie eine nur metaphorische Übernahme biologischer Termini in die Soziologie. Es käme vielmehr darauf an, eine allgemeine Theorie autopoietischer Systeme zu konstruieren, die auf unterschiedliche Realitätsgrundlagen Bezug nehmen kann und Erfahrungen aufnehmen und verarbeiten kann, die aus so unterschiedlichen Bereichen wie Leben, Bewußtsein und soziale Kommunikation zurückgemeldet werden. Die gegenwärtige Unsicherheit ist vor allem dadurch bedingt, daß eine solche allgemeine Theorie nicht existiert und daß deshalb häufig zu direkt mit Anleihen bei der Mathematik oder bei der Biologie gearbeitet wird, ohne daß die Übertragung kontrolliert wird.

Bei der Anwendung der Theorie autopoietischer Systeme auf den Fall des Rechts kommt ein Mehrebenenproblem hinzu. Wenn man das Recht als ein soziales System auffassen will, kann man dies nur mit Rücksicht auf die Tatsache, daß dies System ein Teilsystem des Gesellschaftssystems ist, neben dem es andere Teilsysteme gibt. Wenn man die Gesellschaft selbst als differenziertes Sozialsystem begreifen will, setzt dies eine allgemeine Theorie sozialer Systeme voraus, die nicht nur dieses umfassende System, sondern auch andere, zum Beispiel Interaktionen unter Anwesenden oder Organisationen, behandeln kann. Die Theorieentscheidungen müssen dann auf mehrere Ebenen verteilt werden und daraufhin kontrolliert werden, ob das, was man für das Recht behauptet, nicht auch für die Gesellschaft im ganzen oder sogar für jedes Sozialsystem oder sogar für jedes autopoietische System gilt. [...]

II.

Es sind vor allem zwei Innovationen, die sich für eine theoretisch fundierte Rechtssoziologie ausnutzen lassen: (1) die Theorie der Systemdifferenzierung, die aufgrund von Anregungen aus der allgemeinen Systemtheorie Differenzierung als Herstellung von System/Umwelt-Verhältnissen in Systemen begreift; und (2) die Annahme, daß eine solche Ausdifferenzierung nur durch Herstellung einer selbstreferentiellen Geschlossenheit der sich ausdifferenzierenden Systeme möglich ist, weil diese anders keine Möglichkeit haben, ihre eigenen Operationen von denen ihrer Umwelt zu unterscheiden. Mit Hilfe dieser beiden Annahmen kann (1) ein Verständnis der Gesellschaftlichkeit des Rechts erreicht werden und (2) zugleich besser als bisher die Reflexionsleistung des Rechtssystems selbst, also Dogmatik bzw. Rechtstheorie als Verarbeitung der Selbstreferenz des Systems begriffen werden. Das erfordert allerdings

eine sehr viel genauere, systemtheoretisch kontrollierte Darstellungsweise, als sie bisher üblich ist.

Vor allem muß man Formulierungen wie die vermeiden, daß es Beziehungen zwischen Recht und Gesellschaft gebe (was voraussetzt, daß das Recht ein Sachverhalt außerhalb der Gesellschaft ist). Das Rechtssystem ist ein ausdifferenziertes Funktionssystem *in* der Gesellschaft. Es vollzieht also mit den eigenen Operationen immer auch die Selbstreproduktion (Autopoiesis) des Gesellschaftssystems. Es benutzt hierfür Kommunikationen, die bei aller Esoterik der Begrifflichkeit von einem normal verständlichen Sinn nie ganz abstrahieren können. Das heißt nicht nur, daß das Rechtssystem eine Funktion für die Gesellschaft erfüllt, daß es ihr „dient“, sondern auch, daß das Rechtssystem an der Realitätskonstruktion der Gesellschaft partizipiert, so daß im Recht wie überall in der Gesellschaft der übliche Sinn der Worte (der Namen, der Zahlen, der Bezeichnungen für Gegenstände, für Handlungen usw.) vorausgesetzt werden kann und vorausgesetzt werden muß. Herr Müller ist auch im Rechtssystem Herr Müller, und wenn er nur vorgibt, es zu sein, und diese Frage im Rechtssystem geprüft werden muß, ist auch dafür eine allgemein verständliche Sprache unerlässlich.

Andererseits unterscheidet das Rechtssystem sich selbst von der innergesellschaftlichen (und natürlich auch von der außergesellschaftlichen) Umwelt des Rechts. Es ist nicht Politik und nicht Wirtschaft, nicht Religion und nicht Erziehung, es stellt keine Kunstwerke her, heilt keine Krankheiten, verbreitet keine Nachrichten, obwohl es nicht existieren könnte, wenn nicht all dies auch geschehen würde. Es ist und bleibt also in hohem Maße abhängig von seiner Umwelt wie jedes autopoietische System, und die Künstlichkeit der funktionalen Differenzierung des Gesellschaftssystems steigert diese Abhängigkeit noch. Es ist andererseits als geschlossenes System auf der Ebene der eigenen Operationen vollständig autonom. Nur das Recht kann sagen, was Recht und was Unrecht ist, und es muß zur Entscheidung dieser Frage stets auf die Resultate der eigenen Operationen und auf Konsequenzen für künftige Operationen des Systems Bezug nehmen. Es muß mit jeder eigenen Operation die eigene Operationsfähigkeit reproduzieren. Es gewinnt seine eigene strukturelle Stabilität als Resultat dieser Rekursivität, und nicht etwa durch vorteilhaften Input oder durch verdienstvollen Output.

Gegenüber der üblichen Redeweise von „relativer Autonomie“ wird hiermit sowohl die Abhängigkeit als auch die Unabhängigkeit des Rechts schärfer betont. Oder anders gesagt: die soziologische Theorie sieht, wenn sie als Theorie des Rechtssystems formuliert ist, viel mehr Abhängigkeiten und viel mehr Unabhängigkeiten, als im normalen Rechtsbetrieb auffallen, und sie muß eben deshalb auf die schwammige Formulierung „relative Autonomie“ verzichten. Durch Ausdifferenzierung entsteht ein Steigerungsverhältnis von Abhängigkeiten und Unabhängigkeiten, weil Ausdifferenzierung zu höherer Komplexität von System/Umwelt-Verhältnissen führt. Der Begriff der Autonomie des Rechtssystems kann deshalb nicht auf der Ebene von (kausalen) Abhängigkeiten und Unabhängigkeiten formuliert werden. Er bezeichnet nichts anderes als die operative Geschlossenheit des Systems als Bedingung für die Offenheit des Systems.

Eine solche Theorie kann jedoch nur überzeugen, wenn es gelingt, genau zu bestimmen, worin die spezifische Geschlossenheit des Systems besteht und wie sie die Offenheit des Systems bedingt. Dies kann man dadurch erreichen, daß man genauer

beschreibt, worin die besonderen elementaren Operationen des Rechts bestehen (die nirgendwo anders vorkommen als im Recht) und wie sie durch Bezugnahme aufeinander reproduziert werden.

Das Recht prozessiert auf eine Weise, die kein anderes System leistet, normative Erwartungen, die mit Durchhaltefähigkeit für den Konfliktfall ausgestattet sind. Zwar kann das Recht nicht garantieren, daß die entsprechenden Erwartungen nicht enttäuscht werden, aber es kann garantieren, daß sie als Erwartungen auch im Enttäuschungsfall aufrechterhalten werden können und daß man dies im voraus wissen und mitteilen kann. Normativität ist also, in soziologischer Sicht, nichts anderes als kontrafaktische Stabilität, also eine besonders anspruchsvolle Art von Faktizität. Anders formuliert: das Recht befreit, so weit es Erwartungen schützt, von der Zumutung, aus Enttäuschungen zu lernen und sich ihnen anzupassen. Es stellt damit Konfliktlösungen in Aussicht (und ermöglicht es damit zugleich, Konflikte zu suchen und durchzustehen), denn es enthält eine (wie immer im Einzelfall unklare) Vorentscheidung darüber, wer lernen muß und wer nicht.

Für das Prozessieren dieser Erwartungen ist ein binärer Code erforderlich, der einen positiven Wert (Recht) und einen negativen Wert (Unrecht) enthält und durch einen Kunstgriff sowohl Widersprüche (das Recht ist Unrecht, das Unrecht ist Recht) als auch dritte Werte (etwa: Nützlichkeit, politische Opportunität) ausschließt. Die Codierung ist von entscheidender Bedeutung für die Ausdifferenzierung des Rechtssystems, denn sie versorgt das System mit einer eigenen, intern konstituierten Kontingenz. Alles, was in den Relevanzbereich des Rechts eintritt, kann entweder Recht oder Unrecht sein, und was sich dieser Codierung nicht fügt, ist nur dann rechtserheblich, wenn es als Vorfrage bei Entscheidungen über Recht und Unrecht erheblich ist.

In genaueren Analysen ließe sich zeigen, daß diese Codierung eine Doppelfunktion erfüllt. Sie dient einerseits dazu, das Problem der Erwartungsenttäuschung zu simulieren, indem sie vorsieht, daß entweder die Erwartung oder das enttäuschende Verhalten entweder die positive oder die negative Bewertung auslöst. Insofern ist der Code an die Funktion des Rechts gebunden. Zugleich dient er aber auch der laufenden internen Konsistenzprüfung des Systems, also der Aktualisierung seines Gedächtnisses. Gedächtnis ist nämlich nichts anderes als Konsistenzprüfung und setzt dafür, vermutlich schon auf neurophysiologischer Ebene, eine binäre Codierung voraus, die sowohl Konsistenzen als auch Inkonsistenzen feststellen und zum Anschluß weiterer Operationen verwenden kann. Die erste Funktion der Codierung dient der Ausdifferenzierung des Systems für die spezifische Aufgabe des Rechts. Die zweite Funktion dient der autopoietischen Reproduktion des Systems, also der Schließung des Reproduktionszusammenhangs. Sie ermöglicht es, alles Prozessieren von normativen Erwartungen unter den Leitgesichtspunkt zu stellen, ob es mit dem bisherigen Prozessieren von Erwartungen kompatibel ist oder nicht.

Wenn diese Doppelfunktion und damit die Autopoiesis des Rechts einmal gesichert ist, kann das System reflexive Prozesse und schließlich auch Selbstreflexionen entwickeln, also die Regulierung selbst regulieren, also auch die Änderung des Rechts rechtlich regulieren und das Gesamtsystem unter eigenen Gesichtspunkten, etwa der Idee der Gerechtigkeit, bewerten.

III.

In den folgenden Abschnitten sollen einige Konsequenzen dieses theoretischen Ausgangspunktes behandelt werden. Dabei ist besonders auf diejenigen Aspekte zu achten, in denen diese Theorie zu Auffassungen führt, die bisher anders oder überhaupt nicht gesehen worden sind.

Vor allem liegt es in der Konsequenz der Theorie der Autopoiesis des Rechts, daß die Grenzen des Systems anders gezogen werden als es bisher (und zwar auch in der soziologisch-systemtheoretischen Behandlungsweise des Rechts) üblich gewesen ist. Bisher hatte man das Rechtssystem entweder juristisch als einen Normenzusammenhang oder als ein Erkenntnisssystem behandelt, bei dem von realem sozialen Verhalten abstrahiert wurde. Das Rechtssystem wurde von Juristen als Makrotext gesehen. Oder man stellte, wie in der Soziologie üblich, auf die Institutionen ab, die hauptsächlich mit Recht befaßt sind, sei es als Organisation (wie vor allem Gerichte), sei es als Profession der Juristen. Unter diesem Gesichtspunkt konnten dann Probleme wie „Zugang zum Recht“ empirisch behandelt werden. Zugleich war es schwierig, das Rechtssystem vom Staat als Organisationsträger und Machtquelle zu unterscheiden. Der politische Einfluß auf das Recht wurde als eine Art von Input (von Recht in das Recht?) begriffen, oder es wurde sogar das gesamte Rechtssystem in der Perspektive des politischen Systems als „Implementation“ von Politik aufgefaßt. Wie immer ambivalent, hat diese Perspektive auch die Einstellung von Juristen zu Recht und Politik deutlich geprägt.

Die Annahme einer selbstreferentiellen Geschlossenheit führt zu völlig anderen Vorstellungen über die Grenzen des Systems. Sie werden nicht auf institutioneller, sondern auf operativer Ebene definiert, und zwar, nach Auffassung des soziologischen Beobachters, durch das Rechtssystem selbst mit Hilfe der rekursiven Bezugnahme von Operationen auf Resultate von (oder Aussichten auf) Operationen desselben Systems. Demnach ist jede Kommunikation, die eine Rechtsbehauptung aufstellt oder abwehrt, eine interne Operation des Rechtssystems – auch wenn dies anläßlich eines Streites mit Nachbarn, bei einem Verkehrsunfall, bei einer Kontrolle durch die Polizei oder aus welchem Anlaß immer geschieht. Es genügt, daß die Kommunikation sich selbst dem System zuordnet, und das geschieht schon durch die Benutzung des Code Recht/Unrecht. Es gibt natürlich auch externe Beobachtung des Rechts, zum Beispiel in der Berichterstattung durch die Presse; und es gibt auch im Erziehungssystem eine lehrmäßige Behandlung von Recht, die Rechtsfälle nur simuliert und damit nicht auf eine Entscheidung zusteuert. Nicht jede Bezugnahme auf Recht ist daher eine rechtssysteminterne Operation. Aber immer dann, wenn eine Kommunikation in den Kontext einer Rechtsdurchsetzung, einer Vorsorge für Rechtskonflikte, einer Rechtsänderung, also in ein Prozessieren der rechtssystemnormativen Erwartungen eintritt, handelt es sich um eine rechtssysteminterne Operation, die zugleich die Grenzen des Rechtssystems definiert gegenüber dem Alltagskontext, der Anlaß gibt, eine Rechtsfrage aufzuwerfen.

An diesen Grenzen des Systems kann man sehr gut den Filtereffekt des Rechtssystems studieren. Man sieht zum Beispiel deutlich, wie schwierig es sein kann, in fortdauernden Lebensverhältnissen (Ehen, Arbeitsverhältnissen, Nachbarschaftsverhältnissen) überhaupt aufs Recht Bezug zu nehmen, um den eigenen

Ansichten Nachdruck zu verleihen. Die Härte des binären Code: daß mit der Behauptung der eigenen Rechtsposition die Bezeichnung von gegenteiligen Meinungen als Unrecht verbunden ist, macht die Gründe für diese Schwierigkeit klar; und ein Blick in fernöstliche Rechtskulturen zeigt denn auch, daß Bezugnahme auf Recht als Absicht auf Konflikt gedeutet werden kann und deshalb institutionell entmutigt wird.

Sicher besteht ein Zusammenhang zwischen der Komplexität des Rechts, der dadurch bedingten Intransparenz des Rechts und der Höhe dieser Entmutigungsschwelle. Ebenfalls entmutigend kann die (im Zivilisationsvergleich gesehen normale) Korruption des Rechts wirken. Man muß realistischerweise davon ausgehen, daß das Recht sich den vorherrschenden Interessen anpaßt und sich anders gesellschaftlich nicht halten und nicht durchsetzen könnte (was im übrigen nicht bedeuten muß, daß dieser Sachverhalt rechtspolitisch wirksam ist und bewußt gepflegt wird). Unter diesem Gesichtspunkt ist das Erstaunliche eher das trotzdem erreichbare Maß an Dekorruption des Rechts. Damit wird die Entmutigungsschwelle gesenkt, man vertraut einem objektiven Richter. Andererseits steigert gerade diese Erleichterung die Komplexität des Rechts, die Zahl und Verschiedenartigkeit der Fälle, und damit nehmen die Regulierungsbedürfnisse zu, und die Entmutigungsschwelle verlagert sich von Korruption auf Komplexität. Sie gewinnt damit eine Form, gegenüber der das Rechtssystem selbst machtlos ist und die in der Rechtsgeschichte daher als eine laufend reproduzierte Klage mitgeführt wird.

Akzeptiert man diesen Ansatz, dann ist es nicht länger sinnvoll, anzunehmen, die Strukturen des Rechtssystems, die ihrerseits die Produktion seiner Operationen regulieren, könnten durch Input und Output spezifiziert werden. Die Spezifikation der Strukturen setzt immer Operationen des Systems selbst voraus. Dies widerspricht nicht der Annahme einer normalen Interessennähe des Rechts. Es schließt auch nicht aus, daß ein externer Beobachter das Rechtssystem mit Hilfe eines Input/Transformation/Output-Modells beschreiben kann. Nur muß eine solche Beschreibung die Transformationsfunktion zwangsläufig als „black box“ anlegen, berücksichtigen, daß das Recht seine Reaktionen mit dem jeweils eigenen Zustand abstimmt und daß es sich ändern kann, auch wenn externe Interessen sich nicht ändern, daß es also nicht als „Trivialmaschine“ funktioniert. In dem Maße aber, als diese Gegebenheiten mitberücksichtigt werden sollen, empfiehlt es sich, vom Input/Output-Modell zur Theorie selbstreferentieller Systeme überzugehen. Sie wird dem Sachverhalt, wie er faktisch vorliegt, besser gerecht.

IV.

Der vielleicht wichtigste Vorzug dieser Theorie eines selbstreferentiell-geschlossenen Rechtssystems liegt in seiner Nähe zu den rechtsdogmatischen und rechtstheoretischen Vorstellungen der Juristen – einer Nähe, die dann wieder durch ihren Verfremdungseffekt überrascht und irritiert. Die soziologische Theorie versucht, nicht nur die Handlungen, sondern auch die Vorstellungen der Juristen zu rekonstruieren, oder zumindest die Art und Weise, wie das Rechtssystem Selbstbeobachtungen und Selbstbeschreibungen generiert. Dabei handelt es sich nicht mehr um „Ideologiekritik“, auch nicht um Wissenssoziologie klassischen Stils, die

versucht hatte, Denkweisen auf Interessen oder auf soziale Standorte zu beziehen und so zu erklären.

Der Ausgangspunkt ist die These, daß ein selbstreferentielles System die eigenen Operationen nur über mitlaufende Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung verknüpfen und reproduzieren kann. Sehr einfach gesagt, braucht man „Gründe“, um die Unzahl der möglichen internen Verknüpfungen selektiv behandeln und Konsistenz/Inkonsistenz kontrollieren zu können. Daher läuft in allem Prozessieren von Erwartungen immer auch eine Kontrollbeobachtung mit, mit der beobachtet wird, wie die Welt beobachtet wird, das heißt darüber kommuniziert wird, wie im System zutreffend bzw. unzutreffend zu kommunizieren ist. Die Juristen nennen das „Argumentation“. In soziologischer Betrachtung würde man eher von „Redundanz“ sprechen, das heißt von einer Verringerung des Überraschungseffektes der einzelnen Operationen.

Jedes komplexe System muß die Varietät, das heißt die Zahl und Verschiedenartigkeit seiner basalen Elemente, gegen Redundanz ausbalancieren. Es kann in einer komplexen Umwelt nicht gänzlich überraschungsfrei und rigide operieren, sondern muß sich für Irritationen offenhalten, die die gewohnte Praxis unterbrechen. Andererseits kann, wenn das Recht Sicherheit gewährleisten soll, diese Öffnung auch nicht zu weit getrieben werden. Es muß Vorsorge für Redundanz, das heißt dafür getroffen werden, daß die Kenntnis eines oder einiger Elemente (zum Beispiel die Kenntnis von Entscheidungen über Gesetze) Rückschlüsse auf das Verhalten des Systems in konkreten Fällen ermöglicht.

Diese Frage relativ hoher Varietät bzw. relativ hoher Redundanz steht in engem Zusammenhang mit den System/Umwelt-Beziehungen des Systems. Man kann davon ausgehen, daß in Interaktionen zwischen elastischen und rigiden Systemen sich die elastischen den rigiden anpassen – so wie der Sand sich dem Stein anpaßt, aber nicht der Stein dem Sand. Eine Argumentationskultur des Rechts, die in hohem Maße Varietät erzeugt, etwa die Besonderheit jedes einzelnen Falles hervorhebt und sich mit nichtssagenden Generalformeln wie „Verhältnismäßigkeit“ oder „Interessenabwägung“ begnügt, wird dazu tendieren, das System des Rechts für Anpassung an relativ rigide Umweltsysteme, etwa technologisch oder durch Kapitalinvestition festgelegte Großorganisationen zu öffnen, während ein rigides, hochredundantes Rechtssystem sich selbst, mit welchen gesellschaftlichen Folgen auch immer, gegenüber den eher elastischen Systemen seiner Umwelt durchsetzen und vor allem hochelastische Kommunikationsmedien wie Geld oder politische Macht auf Verwendungsformen festlegen kann.

Dies ist nur eines von vielen Beispielen dafür, daß die soziologische Analyse durch ein besonderes Verständnis für die Art, wie Systeme sich selbst beobachten und beschreiben, zugleich einen Verfremdungseffekt erzeugt. Die Rekonstruktion von Argumentation als Redundanzpflege begreift die Argumentation nicht so, wie sie gemeint ist. Sie begreift sie nicht als Suche nach vernünftigen, überzeugenden Gründen, sondern als Kontingenzbewältigung und als Verdichtung des Systemzusammenhangs. Die soziologische Beschreibung beschreibt die Selbstbeschreibung des Systems in einer Weise, die nicht in diese Selbstbeschreibung eingehen könnte (obwohl in dieser Frage hier nicht das letzte Wort gesprochen werden soll). Sie beobachtet das Rechtssystem daher immer auch mit Hilfe des Schemas manifest/latent, und sieht daher auch, daß das

System nicht sieht, daß es nicht sieht, was es nicht sieht. Aber damit ist, anders als in der Ideologiekritik, kein entlarvender und kein aufklärerischer Effekt intendiert. Vielmehr folgt diese Betrachtungsweise zwingend aus der Annahme, daß jedes autopoietische System die eigenen Operationen mit Hilfe eigener Unterscheidungen ausdifferenziert und deshalb, wenn es die Ausdifferenzierung festhalten will, gehindert ist, sich selbst nun wieder von diesen Unterscheidungen zu unterscheiden.

Wie weit in die Dogmatik hinein diese Unmöglichkeit reicht, mag hier offen bleiben. Sie bezieht sich jedenfalls auf den Code selbst. Die Behandlung der Frage, ob die Unterscheidung von Recht und Unrecht mit Recht oder mit Unrecht benutzt wird, würde das System in Paradoxien führen und zumindest die Operationen, die auf diese Frage angesetzt werden, blockieren. Die rechtstheoretische Beobachtung und Beschreibung der Einheit des Rechtssystems muß die Akzeptierbarkeit des Code voraussetzen. Sie darf weder von einer Tautologie (das Recht ist, was Recht ist) noch von einer Paradoxie (das Recht ist, was das Recht nicht ist) ausgehen. Sie muß diese Möglichkeit der Bestimmung der Einheit des Systems im System ausblenden; sie muß die Systembeschreibung enttautologisieren und entparadoxieren und muß zugleich die Operationen, mit denen dies geschieht, invisibilisieren. Der Soziologe kann, wenn es ihm hierauf ankommt, die rechtstheoretischen Bemühungen um Enttautologisierung und Entparadoxierung des Systems mit Hilfe des Schemas latent/manifest beobachten; er stellt dann latente Funktionen der anders gerichteten manifesten Intention des juristischen Diskurses fest. Die allgemeine Systemtheorie hält hierfür auch die Unterscheidung von natürlichen und artifiziellen Notwendigkeiten bereit: Das, was der Enttautologisierung und der Entparadoxierung dient, erscheint dem System selbst als natürlich notwendig. Ein Beobachter kann dagegen die Funktion dieser semantischen Leistungen erkennen und deshalb über andere, funktional äquivalente Möglichkeiten nachdenken; ihm erscheint jede bestimmte semantische Lösung dieses Problems als zeitbedingt und als kontingent, als angewiesen auf Zufuhr von Plausibilität in bestimmten gesellschaftsgeschichtlichen Lagen.

V.

Mit Hilfe einer allgemeinen Theorie selbstreferentieller, autopoietischer Systeme kann man schließlich besser als bisher Systemtheorie mit Evolutionstheorie verknüpfen. Im Ergebnis führt das zu einer Abschwächung des Konzepts der „Anpassung“ an die Umwelt, mit dem man weder die hohe Formenkonstanz in der natürlichen Evolution noch das gleichzeitige Tempo von Neuerungen angemessen erklären kann. Dies gilt bereits für die Theorie der Evolution lebender Systeme, erst recht aber für die Theorie gesellschaftlicher Evolution.

Sonderevolutionen werden möglich, wenn die Ausdifferenzierung besonderer autopoietischer Systeme gelingt; denn sobald dies der Fall ist, kann ein System Strukturen variieren, soweit dies mit der Fortsetzung der eigenen Reproduktion vereinbar ist. Autopoietische Systeme können sowohl zufällige, ereignishafte, wieder verschwindende Anstöße aus der Umwelt als auch Reproduktionsfehler in den eigenen Operationen ausnutzen, um Strukturen aufzubauen und zu ändern. Dabei sind die Möglichkeiten oft stärker durch Erfordernisse interner Konsistenz beschränkt als durch Probleme der Überlebensfähigkeit in der Umwelt; oder anders gesagt: ein System nutzt

die Freiheitsgrade, die ihm die Umwelt läßt, sehr oft nicht aus und beschränkt die eigene Evolution stärker, als es ökologisch notwendig wäre. Auch mit dieser Modifikation am klassischen darwinistischen Theorieapparat bleibt es jedoch richtig, Evolution durch eine ungeplante (nicht koordinierte und in diesem Sinne „Zufälle“ nutzende) Differenz von Variationen, Selektion und Restabilisierung zu charakterisieren.

Eine Theorie der Evolution des Rechts muß demnach vor allem zwei Fragen klären: (1) Welches Problem führt zur Differenzierung einer besonderen Rechtsevolution innerhalb einer allgemeinen gesellschaftlichen Evolution und (2) wie ist die Autopoiesis des Rechts beschaffen, so daß sie auch bei Strukturänderungen fortgesetzt werden kann? Die Beantwortung dieser Fragen muß beim Prinzip der Variation ansetzen, denn nur wenn die Variation besondere Eigenarten aufweist, kann sich auch ein spezifischer Mechanismus der Selektion ausbilden. [...]

VI.

Wenn man von diesem Hintergrund her die Eigentümlichkeiten des modernen positiven Rechts betrachtet, so fällt auf, daß in vielen Hinsichten diese Art der Evolution nicht mehr funktioniert. Vielleicht ist sie für unsere Verhältnisse zu langsam. Jedenfalls liegt der Variationsanstoß nicht mehr im Vorgriff auf erwartbare Konflikte, sondern das Recht reguliert Verhaltensweisen, die dann ihrerseits mit Konfliktfähigkeit ausgestattet sind. Das Recht schafft die Konflikte, die es zu seiner eigenen Evolution benötigt, selbst und perfektioniert damit die eigene Autopoiesis. Es ordnet an, daß nur eine begrenzte Menge von Wein subventionsfähig ist, und löst damit Folgeprobleme aus, die ihrerseits wieder als Rechtsprobleme in das Rechtssystem eingespeist werden. Infolgedessen evolviert – von Planmäßigkeit kann keine Rede sein! – das Recht so schnell, daß die traditionellen Mittel der Stabilisierung nicht mehr zum Zuge kommen. Das Recht entgleitet der dogmatischen Kontrolle. Es kann auch nicht mehr gut als Normensystem, geschweige denn als System von „Erkenntnissen“ beschrieben werden, sondern nur noch als ein durch einen eigenen Code definiertes Sozialsystem. Die Stabilisierung liegt jetzt allein in der Positivität der Rechtsgeltung, das heißt darin, daß bestimmte Normen durch Entscheidungen (sei es des Gesetzgebers, sei es des Richters, sei es der herrschenden Meinung der Kommentatoren) in Geltung gesetzt *und noch nicht geändert worden sind*. Die Stabilität des Rechts muß deshalb konsequent temporal begriffen werden, und Sachfragen spielen nur unter dem Gesichtspunkt der Komplexität mit. Sie machen Änderungen schwierig, und das führt dazu, daß das Recht bei stark beschleunigtem Änderungstempo im großen und ganzen so bleibt, wie es ist. Man könnte auch anführen, was Odo Marquard zum funktionalen Religionsbegriff und zur Möglichkeit des Umtausches der Religion gegen irgendwelche funktionalen Äquivalente anmerkt: keine Sorge, es würde bei der Kompliziertheit dieses Vorganges zu lange dauern, so daß wir immer sterben, bevor der Umtausch gelingt.

Es fällt der Rechtstheorie bis heute (und vielleicht: auf immer?) schwer, diese Positivität des Rechts unter Ablösung von allen Vorstellungen einer externen (vor allem: moralischen) Begründung zu begreifen. Der Anlauf des 19. Jahrhunderts, das Recht als Gewährleistung von Freiheit (und das heißt: von Freiheit zu unvernünftigem und unmoralischem Verhalten) zu begreifen und es damit auf den Zerfall der traditionellen Einheit von Vernunft und Moral einzustellen, hat sich nicht durchsetzen

können. Selbst *Kelsen* braucht noch eine Grundnorm, wengleich mit dem ambivalenten Status einer erkenntnistheoretischen Hypothese. Und für den normalen Juristen muß vollends unannehmbar bleiben, daß selbst gute, treffende Argumente zu nichts anderem führen als zur Bestätigung der Argumentation, das heißt zur Festigung ihrer Redundanz. In dieser Situation bietet die Theorie autopoietischer Systeme zumindest die Möglichkeit einer adäquaten Beschreibung. Ob diese Beschreibung in das Rechtssystem selbst eingeführt, das heißt: ob sie als Selbstbeschreibung dieses Systems verwendet werden kann, müssen wir offen lassen (und das soll heißen: der Evolution überlassen). Die Theorie autopoietischer Systeme kann in dieser Lage nur so klar wie möglich ihre eigene Autopoiesis nutzen.

Damit wird die Frage nach Grund und Begründung der Rechtsgeltung übergeleitet auf die Annahme eines Steigerungszusammenhanges von Geschlossenheit und Offenheit. Nur als selbstreferentiell geschlossenes System kann das Rechtssystem „Responsivität“ für gesellschaftliche Interessen entwickeln. So betrachtet leistet Evolution (auf der Ebene der Organismen wie auf der Ebene der sozialen Systeme) die Selektion von Formen, die höhere Komplexität in der Kombination von Geschlossenheit und Offenheit ermöglichen. Aber das heißt gerade nicht: bessere Anpassung an vorgegebene gesellschaftliche Interessen; also gerade nicht: bessere Korruption des Rechts.

Ein zweiter, damit zusammenhängender Gesichtspunkt betrifft die Kreativität von Paradoxien. Mit „Paradoxie“ ist ein Phänomen der Beobachtung bzw. Beschreibung gemeint, nämlich daß die Annahme einer Beschreibung die Annahme der gegenteiligen Beschreibung zur Folge hat. Die Beobachtung von Paradoxien, wie sie zum Beispiel aus der Anwendung des Code auf sich selbst resultieren, blockiert die Beobachtung und Beschreibung des Systems, obwohl der Beobachter zugleich konzidieren muß, daß das System in seiner eigenen Autopoiesis durch die Paradoxie nicht blockiert wird. Das System läßt sich, mit anderen Worten, als ein paradoxes System zugleich beobachten und nicht beobachten. Der Beobachter muß dann diese Selbstparadoxierung in eine Eigenschaft seines Gegenstandes transformieren, und zwar durch die Frage: wie das System sich selbst entparadoxiert.

Diese Überlegungen gelten sowohl für externe Beobachtung als auch für Selbstbeobachtung. Sie bieten daher eine Fragestellung an, in der Soziologie und Rechtstheorie zusammenarbeiten könnten. Für die Rechtstheorie würde das freilich voraussetzen, daß sie bisher angenommene Selbstverständlichkeiten in Funktionen der Entparadoxierung auflöst und damit von naturalen zu artifiziellen Notwendigkeiten übergeht. Und das wird wohl erst möglich sein, wenn die Soziologie für diesen Schritt ins Ungewisse, für diese Aufklärung von Latenz, sehr viel mehr als bisher theoretische Sicherheiten anbieten kann.