

C. Überlegungen zu einer epistemologischen
Theorie der Rechtsgeschichte
des 19. Jahrhunderts

I. Hegels Begriff

1. Die idealistische Philosophie als Teil der Kultur der Gesellschaft

Der Aufstieg der deutschen idealistischen Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat eine ganz singuläre Form der Entwicklung des gesellschaftlichen Denkens und des gesellschaftlichen Wissens und damit eine Art Pfadabhängigkeit des Denkens und der Entwicklung eines Teils der Wissensbestände erzeugt. Diese kulturelle *Form*, insbesondere das Hegel'sche Begriffsdenken, hätte auch innerhalb des Rechts *als Kultur* der Gesellschaft eine Orientierungsleistung erbringen können, zu der das auf seine interne, durch Rechtswissenschaft und die Rechtsprechungspraxis produzierte Einheit fixierte Recht in Deutschland nicht in der Lage war. Diese Überlegung wird noch dadurch abgestützt, dass die kulturelle Dimension des Hegel'schen Denkens bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts auch den Staatsdienst geprägt hat. Die politische und gesellschaftliche Rolle von Bildung, Wissenschaft und Philosophie hat Hegel mehr als einmal betont: »...Bildung und die Blüte der *Wissenschaften* (sind) eines der wesentlichsten *Momente* selbst im *Staatsleben*.« Im Zentrum steht die Philosophie. Der preußische Staat hat durch »das *geistige* Übergewicht sich zu seinem *Gewicht* in der *Wirklichkeit* und im *Politischen* emporgehoben...«.¹ Davon ist am Ende innerhalb des Staatsdenkens tatsächlich eher dessen ideologische Banalisierung geblieben, während das *kulturelle* Reflexionspotential der Hegel'schen Philosophie für das Recht verschüttet worden ist.

In Deutschland hat sich eine Fixierung auf den »Staat gegen die Gesellschaft« vor allem im letzten Drittel des 19. Jahrhundert entwickelt, der zu einer Rückbildung der Hegel'schen Begriffsphilosophie zu einer Staatsideologie geführt hat, zu der Hegel selbst beigetragen haben mag. In theoretischer Perspektive beobachtet, scheint es sich eher um eine Rückentwicklung des Hegel'schen Denkens zu einem »Neohegelianismus« zu handeln, der in der Weimarer Zeit und unter dem Nationalsozialismus eine theoretische Lesart des Nationalsozialismus hervorgebracht hat.

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin, in Werke in 20 Bänden, Band 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II, Frankfurt a.M. 1986, S. 399, 400.

2. Hegel, die gesellschaftliche Erfahrung und die rechtliche Beschwörung der Einheit des Rechts in der rechtswissenschaftlichen Literatur

Was für die Erfahrung aus der Sicht der späteren Phänomenologie gesagt werden kann, gilt im Grunde auch für Hegel: Das begriffliche Denken ist bestimmt durch seine Generativität, deren praktische Seite das »self-unfolding through the generation of ›new things‹« bewirkt.² Entgegen der verbreiteten Vorstellung Hegels als eines *Staats*philosophen ist er vielmehr ein »*Gesellschafts*philosoph«. Innerhalb dieses Denkens erscheint der Staat als ein Forum der Universalisierung, aber eben als »Staat der *Gesellschaft*« – und nicht umgekehrt als ein Staat, der die Gesellschaft dominiert.³

Dies hat auch eine große Bedeutung für das Hegel'sche Begriffsdenken: Es ist oben gezeigt worden, dass die »Begriffsjurisprudenz« vom Staat her denkt und Begriffe, die letztlich den von den gegenwärtigen Bewegungen der Gesellschaft *getrennten* »Volksgeist« konkretisieren, als Blockaden gegen den gesellschaftlichen Wandel aufbaut. Dies ist eine eigene Version des Topos der Trennung von Staat und Gesellschaft. Man könnte geradezu von einem Denken in »*Staatsbegriffen*« sprechen. Daran ließe sich ein erster Schritt zur Konturierung der Leistung des Hegel'schen Begriffs für das Rechtsdenken entwickeln: Auch Begriffe können keine festen Entitäten sein, sie entwickeln sich eher in gesellschaftlichen »Feldern«, die insbesondere in Anlehnung an den Übergang zu Post-Newtonian Theories in modernen naturwissenschaftlichen Konstruktionen der Dynamik das Denken in Substanzbegriffen ablösen.⁴ Im Anschluss an Whiteheads Prozessphilosophie lässt sich für unseren Kontext vor allem festhalten, dass allgemeine Begriffe immer nur »versuchsweise Formulierungen« in Anschlag bringen können⁵, die notwendigerweise in ein Feld intervenieren, es »abgrenzen, ausblenden« und etwas

- 2 So DeRoo für die spätere Phänomenologie: *Neal DeRoo*, *The Political Logic of Experience. Expression in Phenomenology*, New York 2022, S. 11.
- 3 Vgl. die Darstellung bei *Uwe Volkmann*, *Rechtsphilosophie*, München 2018, Rdnr. 224ff., der die Ambivalenz des Hegel'schen Denkens nicht nach der Seite der Unterwerfung der Gesellschaft unter den Staat auflöst.
- 4 *Nick Huggett/Carl Hofer/James Read*, *Absolute and Relational Space and Motion: Post-Newtonian Theories*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stand 19.7.2021; zur Verwendung dieser Begrifflichkeit für eine (auch) geisteswissenschaftliche Theorie des Prozesses durch Whitehead vgl. *Rainer Wiehl*, Einleitung, in: *Helmut Holzhey/Alois Rust/ders.*, *Natur, Subjektivität, Gott. Zur Prozessphilosophie Alfred N. Whiteheads*, Frankfurt a.M. 1990, S. 9, 15.
- 5 *Alfred North Whitehead*, *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt a.M. S. 40.

»festlegen« – und anderes ausschließen. Das Subjekt, das die Begriffe gebraucht, ist nicht mehr der neutrale Beobachter der Gesellschaft, der über einen festen (durch die Religion abgestützten) Referenzpunkt für seine »Vorstellungen« verfügt. Begriffe bilden sich nicht »au-dessus de la mêlée«. Sie explizieren etwas, was von den unbegrifflichen, einer gesellschaftlichen Praxis implizit bleibenden Wissensbeständen nicht getrennt gedacht werden kann. Sie werden im Gebrauch für den Gebrauch gefertigt, und sie können sich nicht von der Beweglichkeit ihrer Verweisungen und der Verknüpfung zwischen ihren Komponenten entfernen.⁶ Dies impliziert auch, dass »man nicht alles gleichzeitig und mit dem in der Sache eigentlich angemessenen Gewicht zur Geltung bringen kann«⁷. Mit einem bestimmten Begriffsgebrauch sind z.B. notwendigerweise weitere präjudizielle Folgerungen ausgelöst, die nicht mehr zur Wahl stehen und dem Denken eine Grenze setzen (müssen). »Die Welt ist in ihrer konkreten Vielfalt und Fülle stets über unsere theoretischen Konzepte hinaus. Die Differenz zwischen Begriff und Sache ist unaufhebbar.«⁸ Darin ist etwas anerkannt, was man die kritische Dimension des Alltäglichen nennen könnte: Es ist »gegeben« als etwas, »was man in einem bestimmten Sinn nicht ›hat‹«.⁹ Allerdings steht diese Lesart sicher in einem Spannungsverhältnis zu Hegels Konzeption des »absoluten Wissens«.¹⁰ Kann man aber »nur von daher verstanden werden, was Hegels Denken eigentlich *will* und zu leisten beansprucht« (Herv. nicht i. Orig.)? Es mag sein, dass der »Phänomenologie des Geistes« eine »propädeutische Aufgabe« zukommt, die nicht nur für die Leser, sondern auch für den Schreiber im Sinne einer Selbstentwicklung, man könnte sogar sagen: im Sinne seines »Bildungsromans« von Bedeutung war. Aber wie der Bildungsroman als Institution an seine Grenzen gestoßen ist, so könnte man sagen, dass jedenfalls für eine theoretische Reflexion des *Rechts* die Entwicklung des Denkens und des Begriffs auf dem Niveau der PhG als Prozess in der Schwebe gehalten und weitergeführt werden kann. Was darüber hinausweist, ist Sache der »Philosophie als Wissenschaft«, nicht der Rechtstheorie, die an *ihrem* »Bildungsroman« festhalten und ihn dann aber auch nach Verarbeitung überwinden kann. Was »Hegels Denken *eigentlich will*« (Herv. nicht i. Orig.) ist dann vielleicht eine legitime Frage,

6 Bertrand de Saint-Sernin, La Cosmologie de Whitehead, Arch. de Phil. 76 (2013), 483, 484; allg., im Anschluss an Bachelard, *Sandra Pravica*, Bachelards tentative Wissenschaftsphilosophie, Wien 2015.

7 Friedrich Rapp, Das Subjekt in Whiteheads kosmologischer Metaphysik, in: Holzhey et al., aaO (Natur, Subjektivität, Gott), S. 143, 149, 151.

8 Rapp, ebd., S. 149.

9 Vgl. Jocelyn Benoist, La normativité de l'ordinaire, in: Pierre Fasula/Sandra Laugier (Hrsg.), Concepts de l'ordinaire, Paris 2021, S. 66.

10 Vgl. dazu etwa Emerich Coreth, Das absolute Wissen bei Hegel, Zeitschrift für katholische Theologie 105 (1983), 389.

aber keine, die in Hegels Sinne selbst daran hindert, Hegels Denken als *Prozess* von dieser Frage zu lösen und ihm eine andere Wendung zu geben. Damit wird sicher nicht behauptet – dies wäre selbstwidersprüchlich –, dass Hegel so richtig verstanden oder sogar »vom Kopf auf die Füße gestellt« wird (so Karl Marx), sondern dass Hegel für das Recht eine andere Wendung gegeben wird – auch wenn es ihm nicht gefallen hätte (vgl. auch unten C. I. 9.)

Die bleibende Aufgabe des begrifflichen Denkens in der (Rechts-) Geschichte besteht vielleicht in dem, was der französische Historiker Patrick Boucheron »défamiliariser la fausse évidence des continuités« genannt hat.¹¹ Im Hegel'schen Sinne ist der Begriff der »Prozess der Selbstnegation«, der die Wissensbestände durch Einschnitte der »Selbstunterscheidung« immer weiter treibt.¹² Der Begriff »beobachtet« ein gesellschaftliches »Feld« und reflektiert dessen Entwicklungslinien, deren Veränderung sich innerhalb seines eigenen Netzwerks von Komponenten niederschlägt – über die dadurch gegebenen Anschlussmöglichkeiten aber auch neue Formen der Überwindung von Kollisionen oder Spannungen hervorbringt. Die Begriffe bilden »Netze der Bedeutung« (»webs of significance«)¹³, die Sinn durch Interferenzen zwischen unterschiedlichen Praktiken herausbilden, der sich nie ganz in Begriffen aggregieren kann, weil diese (vor allem) in einer Zeit des »Übergangs« einem Flow von Möglichkeiten ausgesetzt sind, der immer nur »von Fall zu Fall« Rationalität »in action« erzeugt.¹⁴ Zu anderen Zeiten kann der Begriff durchaus Stabilität des Denkens versprechen.

In diesem Sinne hat Boucheron für die Geschichtswissenschaft die Entwicklung zur »art des discontinuités« verlangt.¹⁵ Das bedeutet nicht, dass immer wieder von neuem angefangen werden kann, aber die vorhandenen Begriffe müssen jedenfalls in einer Zeit des dynamischen Wandels als Formen über sich selbst hinausweisen und Unterscheidungen in Hinsicht auf mehr Möglichkeiten konstruieren. Dies wäre eine auf den Begriff bezogene Lesart der Universalisierung, des »Zusammendenkens« von mehr Möglichkeiten, die historisch »anstehen«, und damit eine Fassung des Begriffs als eines *gesellschaftlichen Begriffs*, der sich für die Bewegung in der Gesellschaft öffnet und diese nicht unterdrückt. Hier bietet sich wieder der Rekurs auf das jüdische Verständnis des »Studiums« des Gesetzes an, das ein nicht überwindbares Verhältnis der Spannung

11 Interview, in: Critique 2015, Nr. 823, 1003.

12 Sebastian Ostritsch, Hegel. Der Weltphilosoph, 2. Aufl., Berlin 2020, S. 161.

13 Clifford Geertz, The Interpretation of Culture, 3. Aufl., New York 2017, S. 5.

14 Robert B. Pippin, What is »Conceptual Activity«, in: Joseph Schear (Hrsg.), Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate, Abingdon/New York 2013, S. 91, 93.

15 Patrick Boucheron, Ce que peut l'histoire, Paris 2020, S. 10.

zwischen der Form des Gesetzes (und seiner »Interpretation«) und dem Prozess der sich dem Gesetz entziehenden praktischen Normbildung in der Gemeinschaft indiziert, die immer wieder eine neue Herausforderung enthält: Das Gesetz kann nie mit seiner Praxis identisch sein, die das Gesetz immer wieder neu verstehen hilft und Gesichtspunkte aufwirft, die vorher nicht vorhanden waren.

Auch in der Philosophie (des Rechts) muss mit den »Wissensbeständen«, d.h. den *Begriffsbeständen* gearbeitet werden, die in der Zeit entstehen. Dann muss mit den Begriffen experimentiert werden – unter den durch die Bedingungen der historischen Kulturen des Wissens gesetzten Bedingungen, d.h. seit dem 19. Jahrhundert: den Bedingungen des Wandels und der Fragmentierung der Wissensbestände. Die Frage ist: Wie können mehr Möglichkeiten zur Bewältigung von Komplexität generiert werden? Dies ist nicht allein oder gar primär eine Frage der richtigen »Vorstellung«, sondern im Recht eine Frage des *praktischen* Operierens mit dem verfügbaren Wissen und seinen »Beständen« und der reflexiven Beobachtung der Emergenz neuer Anschlussmöglichkeiten für weitere »Züge« innerhalb des Begriffsfelds. In Zeiten des Übergangs »lockern« sich die Begriffe, ihr Griff auf die Wirklichkeit, der Übergang, schlägt auf sie selbst zurück. Es werden neue »Begriffskonstellationen« gebildet. Die Rechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts hat in Deutschland demgegenüber ihre Aufgabe darin gesehen, diese »Lockerung« zu verhindern und hat die Begriffe gegen die »Übergänge« gehärtet. Die einzelnen, Rechtsbegriffen subsumierbaren, realisierten rechtlichen Handlungsmöglichkeiten gelten nicht »als etwas Neues«, sondern sie sind die Realisierung einer »je schon gegebenen idealen Möglichkeit des Rechts«¹⁶. Gegen dieses statische Denken wendet Canguilhem später sein Konzept der »normativité vitale«,¹⁷ der nicht hintergehbaren normativen Kreativität des »milieu«, in dem die Handelnden ihre Erfahrungen im Verhältnis zu anderen machen – und sich darin selbst hervorbringen.¹⁸ Dadurch verliert das Erkenntnissubjekt seine Einheit als Referenz des Begriffs, während dieser sich umgekehrt aus einem Anfang der Gedankenordnung in eine »nachträgliche Konstruktion«¹⁹ auf den Spuren der Verweisungen und

16 So Peter von Oertzen, *Die soziale Funktion des staatsrechtlichen Positivismus. Eine wissenssoziologische Studie über die Entstehung des formalistischen Positivismus in der deutschen Staatsrechtswissenschaft*, Frankfurt a.M. 1974, S. 214f.

17 Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris (Neuausgabe) 2003, S. 195.

18 Canguilhem, ebd. S. 195; dazu Valentine Prouvez, *La mémoire »normative« : synthèse et réécriture du sens de l'expérience*, Le Coq-Héron 2021, Nr. 246, 109, 110.

19 Hans-Jörg Rheinberger, *Historische Epistemologie*, Hamburg 2005, S. 116; Pravica, aaO (Bachelards tentative Wissenschaftsphilosophie), S. 130.

ihrer Netzwerke denken lässt, die ihrerseits keinen einsinnigen Bezug auf die Realität nehmen kann.²⁰ Rheinberger spricht in Hinsicht auf das neue wissenschaftliche Denken nach der Revolutionierung und Relativierung durch die neue Naturwissenschaft, die das Denken insgesamt nicht unberührt lässt, nicht unberührt lassen kann, von der »Krümmung des Denkens«²¹, die nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann. Wäre es zu kühn, Hegel als den Vor-Denker des »gekrümmten« Möglichkeitsraums zu denken? Jedenfalls hätte eine Hegel'sche »Begriffsjurisprudenz« eine historisch tragfähige Form für ein Selbstverständnis des Rechts auf der Höhe der Zeit bilden können, das die Bruchlinien innerhalb des Rechts sowie zwischen Normativität und Faktizität nicht überspielt, sondern das nichthintergehbare Spiel von Differenz und Identität in seinen Unterscheidungsbereich aufgenommen hätte. Das begriffliche Denken hätte auch nicht vor dem Wandel zur »Gesellschaft der Organisationen« kapitulieren müssen, und aus dem Recht wäre ein »*Recht als Kultur*« geworden...

3. Hegel und das »gouvernement des esprits«

Der Rekurs auf die Bewegung des Begriffs indiziert eine Akzentverschiebung. Es geht nicht mehr um die unmögliche Selbsterziehung des Geistes, das Erkennen der Welt von einem selbstgesetzten Anfang aus, sondern um die »Regierung« der »Geister« (»gouvernement des esprits« – im Plural), letztlich das Verhältnis der Selbst- und Fremddordnung, das immer mit den gerade verfügbaren »losen Enden« des Wissens weiterarbeiten muss, aber auch kann. Die antiaufklärerische Position Savignys besteht in dem Versuch, der Paradoxie der Revolution, dem Wandel auch der Begriffe der Gesellschaft, entgegenzutreten und einen »Grund« der Begriffe diesseits des Erkennens in einen dem Wandel entzogenen Anfang zu verlagern, der *nicht Gegenstand des Erkennens ist*. Dieser Wunsch ist die Grundlage der Annahme, dass es ein »Beharrendes im Wandel« gibt²², eben den Volksgeist, während es nach der hier vertretenen Position um den Wandel des Beharrenden geht. Der Volksgeist ist nach Meinecke in dem »Mitgefühl für die Mannigfaltigkeit der Volksindividualitäten« begründet, das sich aus der »inbrünstigen Versenkung

20 *Pravica*, ebd.

21 Hans-Jörg Rheinberger, Historialität, Spur, Dekonstruktion, in: *ders.*, Experiment, Differenz, Schrift. Zur Geschichte epistemischer Dinge, Marburg 1992, S. 48, *Pravica*, aaO (Bachelards tentative Wissenschaftsphilosophie), S. 130.

22 Friedrich Meinecke, Die Entstehung des Historismus, 2. Aufl., München 1946, S. 451.

in die Eigenart und Schöpferkraft des eigenen deutschen Volksgeistes« speist.²³ Dies ist ganz richtig gesehen: Es geht Savigny um die Bildung eines einzigen *Volkskörpers*²⁴ – gegen die Gesellschaft, die mit sich selbst uneins ist! Der Volksgeist als der große Aufhalter! »Versenkung« hat einen quasi-religiösen performativen Charakter, dessen Vollzug in Hinsicht auf den »Volksgeist« des Rechts in der nachbildenden Aneignung der »Gedanken des Gesetzgebers« besteht,²⁵ der seinerseits ein Sensorium für das stille Wirken des Volksgeistes hat, das sich der Beobachtung durch die Gesellschaft und ihre Begriffe entzieht. Das ist etwas anderes als die begriffliche *Durcharbeitung* des Wandels und die Rückwendung des Begriffs auf das Feld seiner Komponenten und deren Verweisungen, der »Rückgriff« auf seine eben in der Durcharbeitung sichtbar werden Risse, durch die etwas Neues dringt und in das Begriffsfeld aufgenommen wird. Der Gedanke, dass der »Volksgeist« einen mythischen Anfang des Rechts bildet, schließt die rationale Erkenntnis aus.

Wie Hans Blumenberg anmerkt, gehört die Geschichte in einen »lebendig-gegenwärtigen Erfahrungsraum«²⁶ – und dies gilt auch für die Begriffe, mit denen das Werden des Rechts verarbeitet wird, das im Modus des »experimentum entis« beweglich geworden ist. Statische Beschwörungformeln wie der »Volksgeist«, der als eine Art »totalité de fond du réel« existiert, aber als letzte *Einheit* nicht begrifflich zerlegend gedacht werden kann, müssen durch eine transduktive »plus qu'unité«²⁷ ersetzt werden, eine »Mehr-als-Einheit«, die eine begriffliche »Zergliederung« und das nachträgliche Rearrangement der Komponenten der Begriffe zusammendenkt. Dies ist die Unumgänglichkeit des »Nachträglichen«, das nicht mehr von der Einheit des unzugänglichen Anfangs bestimmt wird. Diesen Übergang blockiert die Figur des »Volksgeistes«, die die Begriffe – das hat die Begriffsjurisprudenz richtig verstanden – unbeweglich hält und den Wandel auf eine mystisch *bleibende* Weise undenkbar und unsichtbar macht – nur der Volksgeist weiß, was er tut. Hegels Begriffsdenken geht demgegenüber davon aus, dass die Idee sich »von unten« *ex post* über die Proliferation von Verknüpfungsmöglichkeiten *zwischen* den gesellschaftlichen Operationen der Subjekte als Netzwerk aufbaut und von den Subjekten erkannt werden kann (im Rahmen eben der

23 Meinecke, ebd.

24 Vgl. zur Metapher des Volkskörpers Albrecht Koschorke et al., Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in Europa, Frankfurt a.M. 2007.

25 Friedrich Carl von Savigny, System des heutigen römischen Rechts, Band 1, Berlin 1840, S. 213.

26 Hans Blumenberg, Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit, Berlin 2022, S. 143.

27 So im Anschluss an Gilbert Simondon Jean-Hugues Barthélémy, Simondon, Paris 2014, S. 153ff.

durch die Institutionen und Lebensformen geschaffenen Möglichkeiten der Bearbeitung). Das Verhältnis von Wissen und Geschichte, um das es auch bei Savigny geht, bestimmt auch die politische Philosophie Diderots, die das Wissen von den festgefühten Traditionen befreit und es »sich selbst überlassen hat«, nämlich »seiner Positivität und seiner Praxis«. ²⁸

Diese Überlegung verweist nur auf die durch das *Experiment als Form* bestimmte Notwendigkeit des transsubjektiven Handelns in der Welt, des *Machens* der Welt, das auch die begriffliche Reflexion dieses »Machens« bewegt. Daraus erwächst die Frage nach dem »gouvernement des esprits« – in einem Plural, der nicht in der harmonischen »Mannigfaltigkeit« des immer schon als Eins gesetzten Volksgeists aufgeht, sondern sich der Begriffe und ihres Wandels bedient. Die Frage nach dem »gouvernement« setzt immer schon eine dafür vorbereitete Gesellschaft voraus, die über entsprechende Kommunikationsmittel und -prozesse verfügt.

Die »Phänomenologie des Geistes«, ein »Jahrtausendwerk« (Klaus Vieweg), ist (oder lässt sich lesen als) der Bildungsroman des Geistes, ²⁹ nicht (nur) des einzelnen Lesers. Das heißt: In der besonderen (post-) revolutionären Situation des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts kann bestimmten Werken der Philosophie (wie der Literatur) eine besondere mobilisierende *Kraft* zugeschrieben werden, die einen performativen, die Kultur verändernden Charakter hat.

In den »25 Jahren der Philosophie« ³⁰, die Eckart Förster zwischen 1781 und 1806 datiert, hat sich in Deutschland eine historisch einmalige Revolution des Denkens vollzogen, die alles andere als ein bloßer Ersatz der politischen Revolution in Frankreich war und (nicht nur) die deutsche Kultur verändert hat. Dazu bedarf es kollektiver Institutionen und geteilter Wissenspraktiken zur Ermöglichung gemeinsamer Erfahrung. ³¹

28 Sylvain Auroux, Diderot encyclopédiste, Stanford French Review VIII (1984), 185, 186.

29 Olivier Tinland, La *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel comme Traité de subjectivation, in: Rodolphe Calin/ders. La subjectivation du sujet. Etudes sur les modalités du rapport à soi-même, Paris 2017, S. 75, 79. Es ist nicht ganz verständlich, warum Pirmin Stekeler-Weithofer die Lektüre der *Phänomenologie des Geistes* als »Bildungsroman« abwehrt. Schließlich geht es dabei nicht um die Unterstellung einer narrativen Seite des Werks, sondern vielmehr darum, die den Geist in seiner *praktischen* Orientierung als Normativität prägende »Vollzugsform kooperativ verfassten Lebens« auf den Leser der *Phänomenologie des Geistes* zurückzuwenden; Pirmin Stekeler-Weithofer, Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Ein dialogischer Kommentar. Band 1: Gewissheit und Vernunft, Hamburg 2014, S. 38.

30 So der Titel eines wichtigen Buches von 2011, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 2018.

31 So ist auch das Studium der Torah zu verstehen: Nicht als individuelles Verstehen oder die Aneignung des Texts, sondern die Gemeinsamkeit des Texts

Diese Revolution besteht in der wirklichen »Umbildung« des Geistes³² als Teil eines objektiven Prozesses der Hinführung zum Wissen und umgekehrt darin, das Wissen der Gesellschaft ins Werk zu setzen und in bewegliche Begriffe zu »fassen«.³³ Die Begriffe sind keine stabilen Entitäten als geistige Kräfte, die – wie früher Gott – die Welt zusammenhalten. Man könnte im Vorgriff auf die spätere Entwicklung der modernen Naturwissenschaften, die jenseits der herkömmlichen Vorstellung der Welt und der Natur als *konkreter* Gegenstände in der »direkten« Hervorbringung von schwer begreiflichen Abstracta eine neue Perspektive ermöglicht. Damit wird ein Denken des Begriffs vorstellbar, das mit der Entwicklung neuer Phänomene rechnet und diese für Überwirkungen zwischen den begrifflich unterschiedenen Feldern öffnet.³⁴ Dies legt für die jeweils beteiligten Wissenschaften die Begrenzung des Anspruchs der jeweiligen Eigenlogik nahe, die stattdessen permanent für distribuierte experimentelle Anleihen sensibilisiert werden müssten.

4. Die kollektive epistemische Dimension des Privatrechts, ihre Blockierung durch die historische Rechtsschule und ihre potentielle Öffnung durch das Hegel'sche Begriffsdenken

Das Privatrecht hat über die Eröffnung der Möglichkeiten für das individuelle Handeln hinaus eine kollektive Dimension, nämlich die Funktion der Schaffung eines Varietätspools der Wissens- und Handlungsmöglichkeiten zu eröffnen (dazu tragen die politischen Grundrechte wenig bei). Das stark akzentuierte Symbol der Einheit (auch des Privatrechts) hat die Möglichkeiten blockiert, die darüber hinaus dem Recht eine Stellung als »law as culture« geboten hätte – und darüber die Angst vor der bedrohlichen Unordnung geschürt, die es später nach der Anerkennung der Privatautonomie auch ausdrücklich zur Geltung gebracht hat.

verweist auf die prozesshafte Aktivierung des Verhältnisses zu den anderen, Rony Klein, *Lettre, corps, communauté*, Paris 2018, S. 159.

32 Otto Pöggeler, Hegels Bildungskonzeption im geschichtlichen Zusammenhang, *Hegel-Studien* 15 (1980), S. 241, 250.

33 Deshalb erscheint es zweifelhaft, dass Hegel der »Illusion« verfallen sein könnte, als könne er »die Geschichte mit ihren Entscheidungen philosophisch abschließend durchsichtig machen«, Pöggeler, ebd., S. 268.: Das Ziel des Wissens verweist immer über sich hinaus.

34 So Julia Weber, *Imagination, poetisches Bild und Subjekt. Eine Replik zur Debatte um Bachelards Poetik des Raumes, Sub|urban* 2015 Bd. 3, Nr. 2 <https://zeitschrift-suburban.de/sys/index.php/suburban/article/view/197/327#content>.

Hegel nimmt die Französische Revolution ernst, aber die Revolution ist – anders als z.B. bei Sieyès³⁵ in der Selbsterziehung der Bürger – in die komplexere Form der *Mittelbarkeit* der Selbstentfaltung des Denkens als Bewegung, als *Prozess*, gefasst worden. Genau dies ist der Grund, warum Hegels Philosophie hier auch als eine Form der *realen* Selbstbewegung der Gesellschaft und des Rechts gesehen wird, die eine praktisch wirksame Reflexionsform in Hegels Denken hätte finden können, weil sie auch tatsächlich das Denken *in der Gesellschaft* in ein Selbstdenken *der Gesellschaft* hätte transformieren können. Dies *war* der deutsche Pfad der Revolution! Dies kann man nur dann als von vornherein unangemessen ansehen, wenn man die Philosophie nur als »Interpretation« der Geschichte betrachtet, die von deren Veränderung getrennt gedacht wird – wie dies bei Marx in der 11. Feuerbachthese geschieht.³⁶ Jedenfalls war auch bei Hegel das Denken gerade nicht nur als »Interpretation« gedacht, sondern als eine Form der Selbstveränderung der Subjekte in der Gesellschaft und als eine Form des Wandels der »*Gesellschaft der Subjekte*«, die sich dem Verstehen der Geschichte als vom Menschen gemacht verdankt – und das sich zugleich dadurch dem Denken entzieht, weil sich seine Gestalt als »Gestalt des Lebens« nicht anhalten lässt! So ließe sich ein neuer Sinn für Hegels Wort von der Philosophie finden, die »ihr Grau in Grau malt«, wenn »eine Gestalt des Lebens alt geworden« ist³⁷: Das ist die Philosophie als Wissenschaft, die Philosophie *au-dessus de la mêlée* – und nicht die Philosophie als ihr eigener noch nicht zu Ende gelesener *Bildungsroman*, als eine Form, die ihre eigene Lebensgestalt *noch nicht* kennt und sich mit deren Erscheinungsformen auseinander-setzt! Und wenn sie sie erkannt hat, ist sie in der Dämmerung zu ihrem Ende gekommen und die Auseinandersetzung hat ihren Gegenstand eingebüßt, sie ist dem Stillstand der Logik gewichen und hat die Form der Propädeutik verlassen. Doch die Rechtstheorie kann eben mit dieser Propädeutik arbeiten! Das heißt zugleich, dass sie nicht behaupten kann und nicht behaupten muss, dass dies die »richtige« Hegellektüre ist.

Die Bildung des Einzelnen ist für Hegel nur als Partizipation an einem kollektiven Prozess möglich. Darin ist im Ansatz für das Recht notwendig ein Denken impliziert, das die Praxis der Rechtsakteure nicht als bloße Faktizität betrachtet, sondern interindividuelle und kollektive Momente der Rechtsbildung als miteinander verschleift sieht. Man

35 Vgl. zur Entwicklung des Sieyès'schen Denkens *François Furet*, *La Révolution française*, Paris 2007, S. 145; auch *Thomas Vesting*, *Staatstheorie*, München 2018, S. 118.

36 Es ist nur die Frage, ob der Prozess der Transformation nicht doch komplexer gedacht werden muss, als dies bei Marx geschieht.

37 Vorrede zu den Grundlinien der Philosophie des Rechts, (1821), Hamburg 2017.

muss sich auch davor hüten, ein allzu positives Bild der Französischen Revolution mit den »deutschen Zuständen« zu konfrontieren.³⁸ Dieses Bild entsprach jedenfalls nicht dem Selbstbild der französischen Kultur. Auch der, oberflächlich betrachtet, naive Wille zur Selbsterziehung der Menschen vor oder statt einer Revolution erscheint nicht so sehr naiv, vielmehr als Ausdruck einer tiefen Verunsicherung, die die französische Kultur während des ganzen 19. Jahrhunderts erfasst hat. Die deutsche idealistische Philosophie nimmt auch die während der Französischen Revolution aufgeworfene Frage nach dem »*gouvernement des esprits*« auf.³⁹ Deren Ziel wird neu gelesen und nicht als pädagogisches Unternehmen der Belehrung des Einzelnen über die neuen Formen der Gesellschaft verstanden.

Hegel geht es um die Selbsttranszendierung des gesamthaft begriffenen menschlichen »*Geistes*«, der Gesellschaft, nicht der Einzelnen.⁴⁰ Hegel begreift die Paradoxie der Notwendigkeit der »*inscription du collectif dans l'individuel*«.⁴¹ Das moderne Phänomen der »Gewohnheit der permanenten Selbstprüfung« der Subjekte⁴² – statt des früheren »absichtslosen« Befolgens tradierter Regeln – ist nicht vorstellbar ohne die Vermittlung durch einen Prozess der Spiegelung in einem Anderen, einem Fremden, das das Subjekt herausfordert. Dies ist der Referenzrahmen des Hegel'schen, viel fundamentaler ansetzenden Begriffsdenkens!

5. Wie kommt das neue Subjekt in die Welt?

Wer über die »Wissenschaft nachdenke« (»*médite*«), erzeuge, so Michelet, selbst das Subjekt.⁴³ »*Connaître et faire, c'est la même chose*« – dies habe bisher nur für Gott gelten können. Nun bereite es dem Menschen ein »göttliches Vergnügen«. Dies ist sozusagen die französische

38 Vor allem Pinkard warnt vor dem oberflächlichen Urteil, dass die Deutschen – so Madame de Stael – nur in Gedanken das nachvollzogen hätten, was die anderen Nationen »in Wirklichkeit« getan hätten, allg. *Terry Pinkard, German Philosophy 1760–1860*, Cambridge 2002.

39 *Julien Pasteur, Les héritiers contrariés. Essai sur le spirituel républicain au XIXe siècle*, Paris 2018.

40 Vgl. *Robert B. Pippin, Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge 2008, S. 272.

41 *Pasteur*, aaO (Les héritiers contrariés), S. 452; vgl. dazu auch differenziert *Volkman, aaO (Rechtsphilosophie)*, Rdnr. 224, 231.

42 *Luke Wilson, Ben Jonson and the Law of Contract*, in: Victoria Kahn/Lorna Hutson (Hrsg.), *Rhetoric and Law in Early Modern Europe*, New Haven 2001, S. 143, 152.

43 *Jules Michelet, Cours au Collège de France (1838–1851)*, Band II, Paris 1995, S. 87.

– wenn auch keineswegs allgemein geteilte, jedenfalls neue – Vorstellung des Menschen, der seine Geschichte, und damit auch die Subjektivität nach dem Ende des religiös basierten Denkens selbst erzeugen muss.

Das neue Ich, das handelnde Ich, »le moi directeur«⁴⁴, findet nach Sieyès sein Apriori in der Funktion der (politischen) Repräsentation und in der kreativen Realität der politischen und gesellschaftlichen Veränderung. Humboldt konstatiert, dass für die Franzosen die Notwendigkeit der Gründung der Welt in einem »reinen Selbstbewusstsein« nicht denkbar gewesen sei.⁴⁵ Das »metaphysische Bedürfnis der Epoche« (in Deutschland) hat nicht nur einen philosophischen Kontext, es hat auch eine praktische performative Seite, aber auch eine darüber hinausweisende ambivalente Seite, die Entwicklung einer jenseits des Machens sich anscheinend öffnende Perspektive: Eine »unerfüllte Totalität der Unendlichkeit« als Gegenstand des Strebens der Subjekte.⁴⁶ Man könnte die These wagen, dass dieses »Streben« die spezifisch deutsche Variante einer Destruktivität des neuen Denkens war, die in Frankreich zur »Unendlichkeit der Gewalt« geführt hat.

Vor allem W. v. Humboldt hat in seinen Gesprächen mit Sieyès einen Eindruck von den französischen Debatten gewinnen können und dabei einen grundlegenden Einwand gegen Sieyès' Überlegungen erhoben (der aber der Ambivalenz des Projekts nicht ganz gerecht wird): Vor allem die an der Konzeption einer bürgerlichen Erziehung der Subjekte orientierten Vorstellungen der Revolutionäre greifen danach zu kurz. Der infinite Regress (wer erzieht die Erzieher? ...) konnte nach Humboldts Überlegungen nur durch den Gang zurück in eine metaphysische Ordnung aufgehalten werden, einen Rekurs, der nicht immer neue Fragen nach dem Anfang vor dem Anfang in den politischen Bedingungen einer Gesellschaft aufwirft. Vor der idealistischen Philosophie war das damit gestellte philosophische Problem nicht darstellbar. W. v. Humboldt sieht bei aller Kritik an Sieyès eine gemeinsame Herausforderung für die französische politische Theorie und die deutsche idealistische Philosophie,

44 Zit. nach *Jacques Guilhaumou*, *L'avènement de la «métaphysique politique»*. Sieyès et le nominalisme politique, in: ders./Laurence Kaufmann, *L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au 18^e siècle*, Paris 2003.

45 Zitiert nach *Jacques Guilhaumou*, *Sieyès et l'ordre de la langue*, Paris 2002, S. 165.

46 *Birgit Sandkaulen*, »Individuum est ineffabile«. Zum Problem der Konzeptualisierung von Individualität im Ausgang von Leibniz, in: Wilhelm Gräßl/Lars Charbonnier (Hrsg.), *Individualität. Genese und Konzeption einer Leitkategorie humaner Selbstdeutung*, Berlin 2012, S. 153, 162; auch *Aldo Schiavone*, *La storia spezzata. Roma antica e Occidente moderno*, Turin 2020, S. 192.

doch für diese ist die Idee kein Anfang, der in den Dienst einer sekundären gesellschaftlichen Praxis gestellt werden konnte.⁴⁷ Sie lässt nach der französischen Auffassung auch das Subjekt als »moi absolu« denken,⁴⁸ d.h. losgelöst von den Konflikten der Gesellschaft – das ist jedoch nicht das Hegel'sche Denken. Sieyès hat dies auf das deutsche Subjekt bezogen, während das französische eher als »moi dissous« zu denken sei,⁴⁹ d.h. als ein Subjekt, das in seinen Handlungen zerstreut nur noch eine relative Einheit, ausgehend von einem »principe d'activité«, entwickeln kann, das Einheit nur noch als eine *politisch* hergestellte in einem repräsentativen System ausbilden kann. An dessen theoretischen und praktischen Voraussetzungen arbeitet Sieyès.⁵⁰

Im Hinblick auf Deutschland erscheint die Entgegensetzung zu weitgehend. Letztlich geht es in beiden Varianten nicht um die paradoxe »Selbsterziehung« des sich selbst als Anfang setzenden Subjekts, sondern es geht um zwei Lesarten der *Durcharbeitung* der neuen *Komplexität und Differenzierung der Gesellschaft als Form der prozesshaften Selbständerung*, die auch das Subjekt in ihren Mahlstrom einbezieht – und nicht einen gegenstandslosen Akt der »Befreiung« provozieren will. Für Sieyès bilden die Formen der »Repräsentation« das Medium der Selbstentwicklung der Subjekte. Doch auch dazu wird die Rolle des »législateur-philosophe« benötigt, die er für sich selbst vorgesehen hat.⁵¹ Umgekehrt muss der Gesetzgeber auch ein »philosophe-législateur« werden, der nicht nur anordnet, sondern die Gesellschaft beobachtet und ihre normenbildende Kraft stimulieren will. Diese Seite fehlt in den Überlegungen Savignys zum Gesetz: Das Gesetz ordnet an, und es operiert mit Begriffen, die sich gegen die Bewegungskräfte der Gesellschaft abdichten. Die sich vom Geist des römischen Rechts abwendende Verhärtung der Begriffe, wie sie später die Begriffsjurisprudenz ausbildet, ist auch bei Savigny schon angelegt. Die Selbstorganisation des (Rechts-)Denkens durch die Gesellschaft ist, wie die Französische Revolution gelehrt hat, eine Gefahr für die als Staatsleistung verstandenen Begriffe.

47 Wilhelm v. Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues. Über die Sprache, Berlin 1836, S. 10: Die Sprache hat eine »dunkle unenthüllte Tiefe«.

48 Jacques Guilhaumou, Sieyès et le moi. De la dignité sociale à la duperie mondaine, in: A. Giovannoni (Hrsg.), Les figures de la duperie de soi, Paris 2001, S. 43ff.

49 Jacques Guilhaumou, À propos de Sieyès, les idéologues et la grammaire générale – https://www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/v/grammaire_generale/Actes_du_colloque/Textes/Guilhaumou/Jacques_Guilhaumou.pdf.

50 Zu Sieyès Guilhaumou, ebd.

51 Vgl. Laurence Kaufmann, Aux sources de la sociologie. Science et politique de la »société« au XVIIIe siècle, L'année sociologique 67 (2017), 333.

Auch Hegel denkt institutionell und mit Bezug auf praktische Lebensformen, aber eben nicht allein in Bezug auf die explizit politische Form der Repräsentation. Vielmehr geht es Hegel um den gesamthaften Prozess der »Universalisierung« der Beziehungen in der Gesellschaft, ihre praktische Dynamik der gesellschaftlichen Lebensformen.

6. Die Selbstveränderung der Gesellschaft durch Institutionen der »Verallgemeinerung«

Bei der Universalisierung des Wissens durch *praktisches* Handeln, nicht z.B. die apodiktische »Herleitung« von Begriffen aus dem römischen Recht, und die Benutzung verfügbarer Kombinatoriken spielen für Hegel exemplarisch die »Stände« eine große Rolle,⁵² die in der Herausbildung »universaler« Denkmuster jenseits der begrenzten Interessen Einzelner von Bedeutung sein werden. Die Eignung der »Stände« für diese Vermittlungsarbeit mag man bezweifeln. Zukunftsweisend bleibt aber die geradezu spektakuläre Vorstellung einer Verwirklichung der Allgemeinheit der Begriffe durch die *Praxis* gesellschaftlicher Institutionen und ihre Arbeit an der *Selbsttranszendierung* des Wissens. »Auf allen Stufen der Gesellschaft macht sich das Allgemeine, allerdings noch unzulänglich, geltend«.⁵³

Die aus der *Praxis* sich herausbildende Abstraktionsleistung und die Verweisung auf mehr Möglichkeiten wird auch an der Transformation einzelner professioneller Gruppen gezeigt, insbesondere an der Gegenüberstellung einerseits des Einzelkaufmanns, dessen Denk- und Handlungsweise von einem begrenzten Spektrum an Verkaufsobjekten und -mustern bestimmt wird, und andererseits dem »Geschäftsmann«⁵⁴, dem der Wechsel der verkauften Waren selbst zur Regel geworden ist. Der »Geschäftsmann« macht Geschäfte, die nicht von vornherein nur ein begrenztes Repertoire von Möglichkeiten, z.B. eine fachliche Spezialisierung, herausbilden. Er muss augenblicklich »von dem wichtigsten zum geringsten Gegenstände übergehen können.« Dieses (Zusammen) Denken ist nicht so weit von einer Annahme über den grundsätzlichen Zusammenhang von Demokratie und Zivilisation entfernt: Es sind *gesellschaftliche* »Komplexität« und »Ausdifferenzierung«, die auch den

52 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 26, 3: Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824–1825 und 1831, Hamburg 2015, S. 1455.

53 Klaus Vieweg, Hegel. Der Philosoph der Freiheit, München 2019, S. 515.

54 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Philosophie des Rechts*. Die Mitschriften Wannenmann 1817/18 und Homeyer 1818/19, hg. v. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart 1983, S. 116.

demokratischen Wandel und damit eine Verbreiterung der prozesshaften Öffentlichkeit erzwingen.⁵⁵

Es ist kein Zufall, dass diese Rolle gerade auch von aufstrebenden Juden übernommen wurde: Das »Schaffen neuer Welten« hat eine eigene politisch-theologische Bedeutung für das jüdische Gesetzesdenken, das die Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Bedeutung des Gesetzes immer wieder aufs Neue verlangt.⁵⁶ Dies sind Exempel für die *Arbeit der Begriffe*, die selbst aus Netzwerken von Komponenten bestehen, zwischen denen nach innen wie nach außen – im Verhältnis zu anderen Komponenten – Kollisionen entstehen, die zu neuen provisorischen Abspannungen in neuen Beziehungen führen. Begriffe sind keine »Vorstellungen« jenseits der Wirklichkeit, sondern sie sind »Arbeiter«, die aus einem realen Kontext herausgearbeitet werden und mit diesem Kontext verschleift sind.

Diesem beweglichen Verständnis der Begriffe entspricht bei Hegel auch die Stellung des »Reichtums« in der dynamisch gewordenen Gesellschaft: Der Reichtum hat ein »allgemein notwendiges Wesen« darin, »sich allen Einzelnen mitzuteilen und tausendhändiger Geber« zu sein.⁵⁷ Der »Reichtum« emanzipiert sich von den Eigentumsgegenständen und wird zu einer Form der allgemeinen Verknüpfung zwischen den Subjekten sowie zwischen diesen und den Objekten – auch wenn dies »zufällig« nicht alle Subjekte tatsächlich einschließt. Der Reichtum ist begründet in der Wirkungsmacht der wirtschaftlichen Aktivität, einer Bewegung der »De-familiarisierung«, der Unterscheidungen, innerhalb deren Sprache und Arbeit ungetrennt sind⁵⁸ – das ist der prozessierende »Geist«, der

55 Vgl. auch *Werner Plumpe*, *Der Kapitalismus bedingt Demokratie bedingt Kapitalismus...*, *Wirtschaftswoche* 2023 Nr. 33, S. 40; deshalb ist weder Hegels (vgl. *Volkmann*, aaO (Rechtsphilosophie), Rdnr. 223) noch Goethes Verachtung für die Presse (vgl. viele Zitate in *Johann Wolfgang von Goethe*, *Maximen und Reflexionen. Aphorismen und Aufzeichnungen*, hrsg. von Max Hecker, Weimar 1907) Indiz einer Feindseligkeit gegenüber der Gedankenfreiheit: Solange noch kein liberales *Verhältnis* zwischen der nach eigenen Regeln ausdifferenzierten Gesellschaft und dem Staat besteht, hat die Gedankenfreiheit keinen Gegenstand außerhalb der Sphären der Selbstbildung des Individuums.

56 *Elisa Klapheck*, *Zur politischen Theologie des Judentums*, Frankfurt a.M. 2022, S. 170f.; für den deutschen und amerikanischen Protestantismus gilt die ihm von Max Weber zugeschriebene selbstdisziplinierende Wirkung, Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus, Stuttgart 2021, S. 81ff., vor allem für die sog. Sekten, die nicht als »Staatskirchen«, sondern – insofern ähnlich den Juden – als freie Gemeinschaften verfasst waren.

57 Vgl. *Stekeler-Weithofer*, aaO (Hegels Phänomenologie des Geistes), S. 314.

58 *Myriam Bienenstock*, *Politique du jeune Hegel*. Iéna 1801–1806, Paris 1992, S. 253.

das Ganze als Zusammenhang durch seine Arbeit versteht.⁵⁹ Ob es Hegel selbst im Hinblick auf das Eigentum primär darum ging, »zu klären, was auf dem Lande« im Zusammenhang mit der Agrarreform anstand, kann dahinstehen. Seine Konzeption des Eigentums hat einen darüber hinausweisenden Charakter.⁶⁰

Der »objektive Geist« bringt die Freiheit als Selbstbewegung der Idee zur Geltung.⁶¹ Er ist keine »kollektive Vorstellung«⁶², sondern bezieht sich auf das, was schon in den Lebensformen im Zustand einer noch nicht begrifflich reflektierten Praxis instituiert ist, also »gilt« – und zwar nicht nur in einem engen normativen Sinn. Hegels Abschied von der alten Metaphysik des »Anfangs« führt stattdessen zu einer Philosophie der Freiheit,⁶³ die nur als ein historischer Prozess der Auseinandersetzung des Subjekts mit den impersonalen Lebensformen und ihrem durchzuarbeitenden historischen Verweisungszusammenhang besteht.

7. Goethes Morphologie und das Denken des »Übergangs« zwischen Begriffen

Goethe wirft in seinen Schriften zur Naturwissenschaft ebenfalls die Frage des Übergangs zwischen Begriffen als Problem der Morphologie (insbesondere der Pflanzen) auf und entfaltet Ansätze eines intuitiven Denkens, eine »scientia intuitiva«⁶⁴, die eine Brücke zur Literatur herstellen

59 Myriam Bienenstock, *De l'esprit: Les philosophes allemands et l'»Aufklärung«*, Revue Germanique Internationale 1995, 157; zum Begriff als Arbeit *Alexandre Kojève*, Introduction à la lecture de Hegel, Paris 1980, S. 130; das bedeutet selbstverständlich nicht, dass die »Reichtumsverteilung«, die sich herausbildet, so hingenommen werden muss. Sie bildet wiederum ein neues Spannungsverhältnis zwischen den Komponenten der Begriffe heraus, das durch neue »Züge« innerhalb des Spiels dieser Komponenten überwunden werden kann.

60 Matteo Rategni, *Das Privateigentum im historischen Kontext. Eine Auslegung der Rolle vom Eigentumsrecht in der hegelschen Staatstheorie*, in: Ino Augsberg et al. (Hrsg.), *Rechtsphilosophie nach Hegel. 200 Jahre Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Paderborn 2024, S. 145, 147.

61 Myriam Bienenstock, *Qu'est-ce que l'esprit objectif selon Hegel?*, Revue Germanique internationale 2001, 103.

62 Bienenstock, ebd.

63 Birgit Sandkaulen/Jean-Marie Lardic, *La pensée postmétaphysique de Hegel*, Archives de Philosophie 75 (2012), 253.

64 David E. Wellbery, *Zur Methodologie des kritischen Verstandes. Anmerkung zu Eckart Försters Goethelektüre*, in: Johannes Haag/Markus Wild (Hrsg.), *Übergänge – diskursiv oder intuitiv? Essays zu Eckart Försters »Die 25 Jahre der Philosophie«*, Frankfurt a.M. 2013, S. 259, 260, 265.

kann. Diese Überlegung lässt »an der poetisch dargestellten Konzeption« (eines Gedichts) die Möglichkeit aufscheinen, dass »das *Eine* sich zu *vielen hinüberbilden*« könne – »und zwar *immer immer lieber*.« (Herv. i. Orig.)⁶⁵ Goethe entwirft ein Konzept der überschießenden Aktivität der Ideen und Begriffe, welches die Projektion des Textes in neue Kontexte nicht als der Idee hinzukommende Zufälligkeit oder Willkür ansieht, »und erst recht nicht als Seinsdefizienz«, sondern als dem Begriff selbst inhärent unterstellt. D. Wellbery verweist hier auf E. Försters Hegelinterpretation, die die Öffnung des Begriffs zur Zukunft hin soweit für möglich hält, als er eine »*Fähigkeit*« zum Ausdruck bringt, »welche zur Idee als solcher gehört.«⁶⁶ Förster ist der Ansicht, dass Goethe hier im Grunde bereits über Hegel hinausgehe, ohne die theoretische Herausforderung der Bildung eines Konzepts des »intuitiven Verstandes« jenseits des traditionellen begrifflichen Denkens anzunehmen.⁶⁷

Allerdings wird hier eine Grenze des Begriffswandels indiziert, der für das Recht von erheblicher Bedeutung ist: Das Hegel'sche begriffliche Denken findet sein Ende in einem Denkraum, der von der liberalen Gesellschaft der Individuen bestimmt wird. Doch sieht Hegel, dass in einer Gesellschaft, die von Menschen *gemacht* wird, dieses Machen nicht von individuellen Wünschen bestimmt sein kann, deren Zusammentreffen die Bewegung der Gesellschaft blockieren würde. Die Bewegung bedarf einer »Logik«, der Zusammenordnung der Handlungen, die sich von diesen individuellen Wünschen unterscheidet. Aber die Logik ist nichts, was der Geist der Welt aufherrscht, sondern sie entspricht den nicht leicht zu findenden Zwängen, die in der sich wandelnden Gesellschaft als Notwendigkeiten bestimmt und vom Denken verstanden werden müssen. Deshalb lässt sich vielleicht schon nicht mehr Hegel selbst, aber seine Philosophie derart denken, dass sich die *Form* der Logik die *Formen* des Lebens anverwandelt⁶⁸ und darin ihre Einheit aufgibt, aber diese an die Konstruktion der »Gliederung« der Formen, an das »Zusammendenken« der Praktiken, die »Passungen« zwischen ihnen, abgibt.

65 Wellbery, ebd., S. 265, unter Abwandlung eines Goethe-Zitats (Elegie, 1823).

66 Wellbery, ebd., S. 265.

67 Eckart Förster, Eine systematische Rekonstruktion?, in: Haag/Wild (Hrsg.), aaO, S. 362f., 364f.; Wellbery aaO (Zur Methodologie des kritischen Verstandes) S. 269.

68 Sandra Laugier, La forme logique de la vie, Arch. de Phil. 85 (2023), S. 77, 88, 90. Die Verf.in versucht die Bedeutung der Logik an Gemeinsamkeiten zwischen dem ersten Wittgenstein (des Tractatus logico-philosophicus) und dem zweiten Wittgenstein (der Philosophischen Untersuchungen) herauszuarbeiten und entwickelt über diesen Zusammenhang hinaus weiterführende Gedanken zur Bedeutung von Form und Logik für die Sozialphilosophie.

Das wäre das, was Wittgenstein die »*Familienähnlichkeiten*« nennt,⁶⁹ die nicht auf eine vorgegebene Form der Logik verweisen, aber doch die Bildung von *Arbeitsbegriffen* erlauben. Dies sind nicht »Meinungen« der Subjekte, sondern sie basieren auf der Arbeit an den Spannungen und Gemeinsamkeiten in den und zwischen den Lebensformen, die die Beobachtung von Gemeinsamkeiten erlauben, die sich »übergreifen« und »kreuzen« (so Wittgenstein). Eine charakteristische Form dieses Wandels der Beobachtung lässt sich in neuerer Zeit an dem Konzept der »epistemischen Dinge« zeigen⁷⁰, das in Deutschland vor allem von Hans-Jörg Rheinberger eingeführt und entwickelt worden ist. Der Begriff drückt eine Paradoxie aus: Das experimentelle Design in der Naturwissenschaft geht nicht mehr auf die Suche nach Wissen von einem (vom Subjekt getrennten) »Ding« (Objekt), sondern das »Ding« ist selbst Träger der Aktivität der Wissenserzeugung.⁷¹

Das sich an Hegel orientierende Denken der (Rechts-)Begriffe stößt mit dem Übergang zur Gesellschaft der Organisationen, die ganz andere Wissensbestände generieren und sich dem Begriff widersetzen, möglicherweise an eine Grenze, auch an eine Grenze der Orientierung an Lebensformen. Das bedeutet aber nicht den totalen Bruch mit dem Begriff, sondern verlangt, dass die Öffnung zur »Gesellschaft der Organisationen« eine *Prozeduralisierung* des begrifflichen Denkens hervorbringt. D.h. das gesellschaftliche Wissen wird stärker von den Handelnden strategisch-reflexiv, und nicht mehr nur durch spontanes individuelles Handeln verändert, z.B. durch lange organisierte Handlungsketten oder ex ante privat gesetzte Normen. Die gesellschaftlichen Prozesse der Wissensgenerierung verändern sich dadurch grundlegend – und versetzen den Begriff in eine neue Bewegung, die jedenfalls *mehr Zusammendenken*, komplexere, experimentelle Relationierungen und eine Öffnung des Begriffs für metaphorische Überschüsse auf das Kommende einerseits und für metonymische »Serialisierung« von »Fällen« andererseits verlangt, für die eine begriffliche Stabilisierung erst gefunden werden muss. Begriffe können selbst nur noch *metastabil* werden, weil mehrere Relationierungsknoten im Netzwerk ihrer Komponenten nebeneinander denkbar werden und in Hinsicht auf die Zukunft nebeneinander operationalisiert werden können – und dennoch eine Fortsetzung des Begriffs als Referenzrahmen für eine »Durcharbeitung« neuer Kollisionen im Begriffsfeld fruchtbar erscheint. Dies gilt insbesondere, wenn die

69 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 2003, § 67.

70 Vgl. Hans-Jörg Rheinberger, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge*, Frankfurt a. M. 2006.

71 Vgl. Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham N.C. 2007, S. 342, 356.

Alternative in der unbegrifflichen, letztlich *staatlichen* Hinsicht auf das »Leben« und die »Zwecke« besteht. Dies erhebt letztlich die staatliche administrative »*Maßnahme*« zum Vorbild für gerichtliches Entscheiden. Demgegenüber ist das begriffliche Ausdifferenzierung suchende Denken eines, das der *gesellschaftlichen* Selbstorganisation der Ordnungsbildung, ihrer Experimentalität und ihrer Kreativität, einen auch für die Begriffsbildung wichtigen »Vortritt« lässt. Das Regelhafte des Begriffs kann nur kooperativ zwischen öffentlicher und privaten Logiken gefunden und prozessiert werden. Es lässt sich aber auch finden und in unterschiedlichen Versionen erproben.

Die Überlegung zum Wandel des Begriffsdenkens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeigt auf der einen Seite das Potential der Entwicklung des philosophischen Begriffs in der Hegel'schen Philosophie und lässt auf der anderen Seite in einer rechtshistorischen und rechtswissenschaftlichen Perspektive die Grenzen des begrifflichen Denkens der Begriffsjurisprudenz erkennen, die ebenso wie ihre Kritik dahinter weit zurückbleibt.⁷²

8. Hegel: Begriff und Wissenserzeugung

Das Hegel'sche Denken ermöglicht und erlaubt die Generierung neuen Wissens durch die Verknüpfung von Erfahrung und Begriff.⁷³ Klassische Formen der Konfrontation von Begriff und Wissen sind die Induktion (die begriffliche Einordnung tatsächlichen Wissens) und die Deduktion (die insbesondere für die Deduktion in der Form der Subsumtion von Sachverhaltselementen unter Rechtsbegriffe große Bedeutung hat).⁷⁴ Auch dabei entsteht ein begrifflicher Wandel, der allerdings bei der Deduktion invisibilisiert wird, weil das Verfahren die Begriffserhaltung voraussetzt. Die selbstreferentielle *Macht* des Rechts, das auch seine eigenen Methoden zu setzen sucht, kann sich einem dem »mythologischen Denken« verbundenen »Vertrauen auf die Macht der Deduktion als der Ableitung alles Einzelnen aus Ursprüngen, Prinzipien, Axiomen (sämtlich Interpretationen mythischer archai), in der sich deren Mächtigkeiten fortpflanzen und erhalten«, nicht mehr ohne weiteres ausliefern.⁷⁵ Doch

72 Allg. Hans-Peter Haferkamp, Stichwort: Begriffsjurisprudenz, in: Enzyklopädie der Neuzeit online, 2005 – Stichwort : Begriffsjurisprudenz.

73 Pirmin Stekeler-Weithofer, Eine Kritik juridischer Vernunft: Hegels dialektische Stufung von Idee und Begriff des Rechts, Baden-Baden 2014, S. 14

74 Stekeler-Weithofer, ebd.

75 Klaus Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 5. Aufl., Freiburg/Wien 2020, S. 27, im Anschluss an Hegel; dort (bei Heinrich) wird diese Überlegung nicht auf das Recht bezogen.

das Recht *setzt* diese Vermittlung als »›zwingend‹«, weil »die Macht des Allgemeinen (der Ursprünge) durch das Besondere... hindurch bis in das einzelne Exemplar sich fortzeugt«. Klaus Heinrich nennt dies ein »genealogisches System«.76 Dies gelingt auch bis in die Zeit der Begriffsjurisprudenz hinein.

Bei der Induktion wird umgekehrt ein schon als vorhanden gesetztes begriffliches Potential der Faktizität unterstellt, also die Kreativität der Erfahrung unter Kontrolle gehalten. Doch »das ›Einzelne‹« ist dann zwar nicht an die »Macht der Ursprünge« gebunden, doch kann es dennoch »Träger einer universalen Vermittlung sein«, weil die nicht hintergehbare, immer wieder neu aufscheinende »Macht des Allgemeinen und des Besonderen, in jedem einzelnen von neuem und in jedem einzelnen neu, sich konzentriert oder – mit dem Wort des Cusanus – kontrahiert«. Auch diese Wirkung verdankt sich im Recht dessen selbstreferentiell gestifteter Erwartung, dass diese »Macht des Allgemeinen« sich konserviert.77

Daneben besteht aber auch das weitere Verfahren des *abduktiven* Denkens78, das jedenfalls auch ein heterarchisches oder »diagonales« Moment der Kreativität, der Generierung neuen begrifflichen Wissens auf der Grundlage von unvollständigem, also wahrscheinlichem Wissen (bei Vollständigkeit geht es um Induktion) durch unsichere Hypothesenbildung für möglich hält79, die auf prozesshaftes Experimentieren angelegt sind. Dabei wird vorausgesetzt, dass jede Sprache eine produktive Umgebung benötigt.80

Auch mit dem Hegel'schen Begriff erscheint ein Denken, das die Kreativität der Praxisformen selbst in Anschlag bringt und ihr ein Potential der Weiterentwicklung der Begriffe in Richtung auf das nicht Erwartbare erlaubt, nicht von vornherein ausgeschlossen. Damit wird ein Moment Selbsttransformation der Begriffe auf der Grundlage des eigenen Prozessierens in den nur beschränkt begrifflich zu artikulierenden Praxis- und Lebensformen denkbar.81 Der Begriff verliert partiell seine Kontrolle, aber nur, um aus dem Prozess der Reflexion des Wandels neue Kraft zu gewinnen. Umgekehrt wird das Moment des Wandels wieder durch die

76 Heinrich, ebd., S. 28f.

77 Heinrich, ebd.; vgl. auch *Pravica*, aaO (Bachelards tentative Wissenschaftsphilosophie), S. 97.

78 Charles S. Peirce, *Phänomen und Logik der Zeichen*, Frankfurt a.M. 1983, S. 89ff.

79 François Ost, *Penser par cas: La littérature comme laboratoire expérimental de la démarche juridique*, *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 73 (2014), 99.

80 Claudia Bianchi, *Contextualism*, in: Marina Sbisa et al., *Philosophical Perspectives for Pragmatics*, Amsterdam 2011, S. 53, 57.

81 Vgl. Förster, aaO (Die 25 Jahre), S. 263, 276.

Grenzen der Institutionen und Praxisformen selbst stabilisiert: Es entsteht kein unbegrenztes Oszillieren zwischen Erfahrung und Begriff. Was dann bliebe, wäre die Notwendigkeit der permanenten *Durcharbeitung* von Begriffen und Erfahrungen, ihren Verknüpfungsregeln, Erfahrungsmustern, Regelmäßigkeiten, die Beobachtung diskontinuierlicher Spannungen und deren Abstimmung in Bewegungen des Experimentierens, deren Grenzen die impliziten Regeln der Praxis- und Wissensformen selbst wären. Grade der Universalität von Begriffen, der Spannung zwischen Begriffen und einzelnen Begriffskomponenten, wären zu beobachten und auf neue Situationen und »Fälle« zu beziehen.⁸²

9. Zur Möglichkeit einer Verknüpfung des Hegel'schen Begriffsdenkens mit Deleuze' und Guattaris Denkform des »agencement«

Die »tissage« des Begrifflichen und des Empirischen folgt auch praktischen Regeln und Regelmäßigkeiten, die das etablierte Rechtsverständnis ignoriert und als unstrukturierte Ungewissheit zur Ausfüllung an den Staat, und sei es den Richter, verweist. Dieses begriffliche »*Zusammendenken*« unterscheidet sich vom Denken der »inneren« Einheit, die letztlich durch eine wesenhafte, nicht wandelbare Idee gestiftet wird und ihre Teile harmonisch integriert. Das »Zusammendenken« ist ein Denken von Kollisionen, von »gegenstrebigen Fügungen« (Jakob Taubes), die sich abspannen, aber nicht auflösen lassen.⁸³

Das Recht hat es eher mit »empirischen Begriffen« zu tun – dies unterliegt selbst einer Entscheidung durch kognitive Unterscheidung –, die als unvollständig und auf eine Öffnung angelegt erscheinen können.⁸⁴ (Auch diese Einordnung ließe sich mit L. Wittgensteins »attention to particulars« erklären: So ist der Begriff des Eigentums nur partiell normativ festgelegt: Eigentumsarten können nicht durch Verträge zwischen Einzelnen geschaffen werden, aber durch eine distribuierte Praxis, die von den Gerichten anerkannt werden müsste.) Hier könnte es sich als fruchtbar erweisen, mit Deleuze und Guattari die Begriffe als »centres de vibrations« zu charakterisieren.⁸⁵ In diesem Sinne ist der Begriff nicht nur auf *ein*

82 Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Qu' est-ce que la philosophie?*, Paris 2019, S. 25.

83 Zum Kollisionsdenken im Recht Andreas Fischer-Lescano, *Kritik der praktischen Konkordanz*, KJ 2008, 166.

84 Jean-Philippe Narboux, *Ressemblance de famille, caractères, critères*, in: Sandra Laugier (Hrsg.), *Wittgenstein: métaphysique et jeux de langage*, Paris 2001, S. 69, 72f.

85 Deleuze/Guattari, aaO (*Qu' est-ce que la philosophie?*), S. 24.

Problem bezogen,⁸⁶ zu dessen Strukturierung und Ausdifferenzierung ein Verhältnis zu anderen Begriffen entwickelt und abgewandelt werden muss, sondern ein Begriff wäre als ein Knoten von Problemen zu bestimmen, von dem aus immer verschiedene Denkrichtungen möglich sind, die sich durch die »Arbeit« der Begriffe in Erfahrungsfeldern herausbilden. Die Logik des Begriffs ist eine der »Relationen« seiner eigenen Komponenten und zu anderen Begriffen.⁸⁷ Dies ließe sich auch mit Whiteheads Denken verknüpfen, für den die Begriffe ein Produkt des Möglichkeitsdenkens sind, das immer wieder eine Seite durch die Abstraktionsarbeit unterscheidet, eine andere ausschließt, aber nicht vernichtet, sondern weiter mitlaufen lässt.⁸⁸

Genau dem entspricht das hier verfolgte Modell, in dem sich Momente der Philosophie Deleuze'/Guattaris und Hegels auf eine überraschende Weise verbinden. Für dieses Prozessieren des Begriffs, das nicht zum Stillstand kommt, haben Deleuze/Guattari⁸⁹ den Begriff »*agencement*« (auch »*assemblage*« im Französischen wie im Englischen) geprägt.⁹⁰ Dieses Konzept erlaubt nur die Evokation von Eigenschaften, keine exakte Definition,⁹¹ weil es das Prozesshafte der Spannungsverhältnisse, der Arbeit

86 Deleuze/Guattari, ebd.

87 Vgl. dazu Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris 2003.

88 Didier Debaise, *Nature et abstraction des formes multiples de l'expérience selon Whitehead*, Arch. de Phil. 2023 (86), 33; dies ist auch eine Erklärung für die Grenzen der Reflexion des Rechts über die Gerechtigkeit. Sie bildet ein Grenze des Rechts, über die es unmittelbar nicht hinausgehen kann. Dennoch bleibt die Gerechtigkeit als Frage, als Negativität, eine Provokation, die seine »Selbstgenügsamkeit« ausschließt; vgl. Gunther Teubner, *Selbstsubversive Gerechtigkeit: Kontingenz- oder Transzendenzformel des Rechts?*, ZfRsoz 29 (2008), 9; Roberto Esposito, *Institution und Biopolitik*, Zürich 2022, S. 88; auch Ino Augsberg, *Gerechtigkeit als Transzendenzformel*, in: Lars Viellechner (Hrsg.), *Verfassung ohne Staat. Gunther Teubners Verständnis von Recht und Gesellschaft*, Reihe: Staatsverständnisse, Baden-Baden 2019, S. 81.

89 Insbesondere in: Mille Plateaux. *Capitalisme et schizophrénie* 2, Paris 1998, S. 629f.; zur Beschreibung auch Thomas Nail, *What is an Assemblage?*, SubStance 46 (2017), No. 142, S. 21; allg. (etwas anders) Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Edinburgh 2006.

90 Es ist bemerkenswert, dass Hegel in der »Wissenschaft der Logik« in der Beschreibung des »Mechanismus« Eigenschaften einer »zusammengesetzten«, allerdings nur »äußerlich« bleibenden Einheit, nennt, die auf eine frappierende Weise der Verwendung des Begriffs »*agencement*« bei Deleuze/Guattari entspricht; allerdings fehlt der »äußerlich« bleibenden Verknüpfung materieller wie geistiger Komponenten eines »Mechanismus« die »eigentümliche Durchdringung und Gegenwart des Geistes«; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, GW, Bd 6, Frankfurt a. M. 1986, S. 409.

91 Dies ist nach Marcus Twellmann, *Assemblage, Collage, Montage: Für einen neuen Formalismus*, Dt. Vjs Litwiss. Geistesgesch. 93 (2019), 239, ein

des »Zusammendenkens« zwischen und innerhalb von Begriffen, jedoch keine Einheit im klassischen idealistischen Sinne zur Geltung bringen soll, sondern das (Durch-)Arbeiten von Spannungen. »Agencement« ist selbst ein Begriff, der keine genaue Beschreibung des indizierten Phänomens geben kann, weil er eine *prozesshaft* sich selbst verändernde Konstellation, eine Beobachtung des »Konkreten« der Welt bezeichnet⁹² – es geht um ein »kollisionsrechtliches« Denken,⁹³ das auf kollidierende Regeln, Spannungen zwischen unterschiedlichen Begriffen oder einzelnen ihrer begrifflichen Komponenten, das Auftreten irritierender »exempla«, neu auftretender »Familienähnlichkeiten« zwischen »Dingen« etc. einzustellen wäre. Der Begriff ist prozessual als Vollzug seiner Verwirklichung zu verstehen.⁹⁴ Das Verstehen trägt auf eine paradoxe Weise selbst erst zur »Intelligibilität« dieses Prozesses bei, der seine eigenen Voraussetzungen hervorbringt und diesen in der Schwebelage hält. Der Begriff wird als »Gesetzsein« bestimmt, dem aber kein Subjekt einer »Gesetzgebung« entspricht. Der Begriff ist von Anfang an an den Prozess einer »Zuschreibung« gebunden, der sein »Vermögen, Aktivitäten oder Praktiken« aufwirft/aufruft,⁹⁵ der aber keinen Anfang, keine »Ursprünglichkeit des Selbstbestehens« (Herv. nicht i. Orig.) unabhängig vom Erkenntnisprozess eines Subjekts, zulässt.⁹⁶ Damit ist der Begriff keine »wahre Repräsentation«⁹⁷ konkreter Gegenstände oder Versionen von Handlungen, wie dies die Begriffsjurisprudenz unterstellt, sondern er öffnet sich für die Beobachtung von unerwarteten Ereignissen innerhalb seines Begriffsfeldes, das nicht nur in einem Verhältnis der Subsumtion des Konkreten unter das Allgemeine bestehen kann, das selbst vom Wandel nicht tangiert wird, nicht tangiert werden kann, sondern die Grenze des »Gesetzseins« des Begriffs als eine prozesshafte Irritation erfährt, die zu einer anderen Denkweise nötigt. Diese besteht in dem

Vorzug, kein Nachteil des Konzepts, weil dieses einen Prozess der Selbstveränderung von Begriffen bezeichnen soll.

- 92 Victor Béguin, *Le caractère fétiche du concept. Marx face au discours hégélien entre héritage et critique*, Les Etudes philosophiques 2021, Nr. 139, 105, 119; auch Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1968, S. 291.
- 93 Karl-Heinz Ladeur, »Begriffs- oder Interessenjurisprudenz – falsche Fronten im IPR und Wirtschaftsverfassungsrecht« – neu gelesen nach dem »practical turn« in der Wissenschaftsgeschichte, KJ 52 (2019), 503.
- 94 Robert B. Pippin, *Hegels Begriffslogik als Logik der Freiheit*, Hegel-Studien 36 (2001), 97, 102.
- 95 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, Gesammelte Werke, Band 12, Hamburg 1981, S. 15.
- 96 Ebd., S. 16.
- 97 Vgl. Werner Kogge, *Schrift und das Rätsel des Lebendigen. Die Entstehung des Begriffssystems in der Molekularbiologie zwischen 1880 und 1950*, Preprint MPI Wissenschaftsgeschichte Nr. 409 (2010), 5.

ergebnisoffenen Versuch des »Zusammendenkens« von Begriffsfeld und Ereignis in der Form der »Durcharbeitung« der Fiktion/des »als ob« der *Setzung* der neuen Grenze eines komplexer gefassten Möglichkeitsraumes. Der dynamische Wandel, der durch den paradoxen multiplen Effekt der Aktivitäten des Subjekts im »objektiven« Begriffsfeld erzeugt wird, ist Teil der »Selbstobjektivierung« der Welt.⁹⁸ Diese Konsequenz wird erst viel später in der Reflexion der Auswirkungen der Quantenphysik auf das philosophische Denken gezogen. Der Begriff ist deshalb im Recht mit dem institutionellen Denken verknüpft, einem Denken, das ein Zwischen in Anschlag bringt oder, wie M. Revault d'Allonnes⁹⁹ formuliert: das »Element des Dritten«, das die Unmittelbarkeit unterbricht und eine Distanz einführt, die jenseits des Staates »Dauer und Sinn« ermöglicht.

Im Gegensatz dazu steht heute – wie früher – ein von der Gewinnung eines »Konsenses« zwischen *Subjekten* bestimmtes Denken: Das »Zusammendenken« wird dann explizit oder implizit durch das »Zusammenmeinen« des »Konsenses« ersetzt.¹⁰⁰ Man könnte sagen, dass der »Konsens« die Bildung eines gemeinsamen Ausgangspunkts bei der Beschreibung und Bewertung von Phänomenen sucht – und diese Beobachtung durch die Gemeinsamkeit von *Personen* und die Kontinuität ihres Denkens absichert. Allerdings sieht Hegel hier die Gefahr der – in der Rechtswissenschaft seit dem Aufstieg der Zweckjurisprudenz verbreiteten – Illusion des Empirischen: Man glaubt, die Wirklichkeit, das empirisch mit bloßem »unbewaffneten« Auge Erfassbare, eben sehen zu können, ohne den Rekurs auf das begriffliche »Zusammendenken« unterschiedlicher Phänomene.¹⁰¹ Das »Konkrete« ist aber für Hegel – wie für Marx¹⁰² – die Verdichtung (»Zusammenfassung«) und die Selbstbewegung von *gesellschaftlichen* Relationen (»Bestimmungen«) *als*

98 Michel Bitbol, *Philosophie quantique. Le monde est-il extérieur?*, Paris 2023.

99 *L'homme compassionnel*, Paris 2008, S. 101; auch *dies.*, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris 2006.

100 Darauf läuft Michael Stolleis' pragmatischer Ansatz zur Frage der Methoden des Rechts hinaus, *Michael Stolleis, Rechtsgeschichte als Kunstprodukt. Zur Entbehrlichkeit von »Begriff« und »Tatsache«*, Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, Nr. 22, Baden-Baden 1997.

101 Marx spricht von »Zusammenfassung«, *Ökonomische Manuskripte* (1857–1858), Einleitung, in: MEGA I, 1.1., S. 36; vgl. dazu Béguin, aaO (*Le caractère fétiche*), S. 119.

102 Grundsätzlich ist auch die Marx'sche Variante der Dialektik eine legitime Fortsetzung der Hegel'schen, weil sie von diesem »Zusammendenken« von Spannungen und Konflikten innerhalb der Wirklichkeit des Denkens bestimmt wird. Marx spricht von der »Einheit des Mannigfaltigen«, ebd.

unpersönliche Phänomene. Abstraktere Begriffe¹⁰³ sind Netzwerke von Komponenten und offenen oder versteckten Assoziationen mit Kontexten. Voraussetzung für eine dynamische Veränderung ist die Entwicklung von Spannungen zwischen den Komponenten der eben nicht als kompakt und substanzhaft zu verstehenden Begriffe, die durch reale oder intellektuelle Erfahrungen ausgelöst werden. Begriffe stehen immer in einem Kontext auch mit anderen Begriffen und sind in ihrer Entwicklung miteinander verschleift – dies geht in der Begriffsjurisprudenz verloren: »...concepts are both elaborated from and explicative of the use of other concepts«¹⁰⁴. Das permanente Oszillieren innerhalb von Begriffen und zwischen diesen führt in der Auseinandersetzung mit neuen Konstellationen zu Umgruppierungen, die auf die Grenzen der »Anwendung« von Begriffen auf Situationen reagieren: Begriffe werden dadurch nicht einfach in ihrer Kontinuität erschüttert, sondern sie reagieren durch das Ausprobieren der (Re-)Kombination zwischen den Komponenten ihres »Feldes«. Der Begriff bringt, wie Blumenberg¹⁰⁵ formuliert hat, immer mehr in Anschlag als das, »was ansteht«. Und dieser Hiatus bringt eine metaphorische Kraft hervor, die von einer permanenten analogischen Suchbewegung¹⁰⁶ nach dem Neuen bestimmt wird. Ein Begriff muss nicht primär im Sinne der Begriffsjurisprudenz der Subsumtion des Singulären unter Kategorien dienen, er muss über sich selbst hinaus gehen.¹⁰⁷

Das individuelle Subjekt, das an der Bewegung des Begriffs seinen Anteil hat, ist auch in dieser Hinsicht nicht »Herr im eigenen Haus« (S. Freud) ... des Begriffs. Dazu ist das, was den Menschen bewegt, viel zu volatil. Die individuellen Subjekte müssen notwendigerweise mit verfügbaren Richtigkeits- oder Wahrscheinlichkeitsannahmen operieren, weil es keinen »Anfang« des Denkens in der Gesellschaft gibt. Auch ihr Denken ist »nachträglich«, weil es die objektiven Wissensbestände voraussetzen muss. Nur so ist die Paradoxie haltbar, dass »...ein Subjekt gedacht werden kann, das sich in einer eigentümlichen zeitlichen Rekursion allererst zu dem macht, was es ist, und insofern gleichsam aus dem Nichts heraus emergiert«¹⁰⁸ – als Fiktion, die Unterscheidungen ermöglicht, die das Subjekt von sich selbst unterscheiden.

103 Lorraine Daston, *Rules. A Short History of What We Live By*, Princeton 2022, S. 8.

104 Robert Brandom, *On the Way to a Pragmatist Theory of Concepts*, S. 30, https://www.academia.edu/27545959/On_the_Way_to_a_Pragmatist_Theory_of_the_Categories.

105 Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a.M. 2007, S. 12.

106 Douglas Hofstadter/Emmanuel Sander, *Die Analogie. Das Herz des Denkens*, 4. Aufl., Stuttgart 2021.

107 So Daston zum Modell, aaO (Rules), S. 8.

108 Albrecht Koschorke, *Hegel und wir*, Berlin 2015, S. 91.

Es muss mit Ino Augsberg et al. die Frage gestellt werden¹⁰⁹: »Inwiefern ist eine Rechtsphilosophie nach Hegel – im Doppelsinn von *post* und *secundum* – gegenwärtig noch möglich – oder sogar nötig?« Doch gehen die bisher vorgetragenen Überlegungen zum Hegel'schen Begriff und seiner epistemologischen Leistung zu weit? Es könnte sich die Vermutung nahelegen, dass das Hegel'sche Systemdenken einen *grundsätzlichen* gesellschaftlichen Wandel des Begriffsarsenals nur schwer zulassen kann,¹¹⁰ weil die Perspektive nach Förster nur auf »ein System des Gegenwärtigen und Vergangenen« – also nicht der Zukunft – gerichtet sein kann. Dies sollte aber in einer Bewegung des Denkens mit Hegel über Hegel hinaus nicht die Möglichkeit ausschließen, in der genaueren Reflexion der Gegenwart und Vergangenheit aufgrund der Engführung der Begriffe mit den Praxisformen, ihrem prozesshaften Charakter, auch deren Wandel in Richtung auf die Zukunft denkbar zu machen, soweit diese *Dynamik im Begriffsfeld* selbst vorhanden ist.¹¹¹ Der Begriff des Rechts ist auf seine »Realisierung« angelegt¹¹² und wird dadurch einer nicht vorab durch den Begriff schon festgelegten prozessualen Irritation ins Unbestimmte ausgesetzt.

Die Öffnung der Begriffe wird als eine den Praxisformen des Wissens inhärente Notwendigkeit der Entfaltung mitgedacht werden können.¹¹³ Das gilt für die meisten Rechtsbegriffe, insbesondere für das Eigentum. Z.B. kann das Recht neue Fragen der Zurechnung von Vermögenswerten, die durch neue Technologien entstehen (Daten), mit Abwandlung von und Analogiebildungen zu klassischen Regeln des Eigentums bearbeiten, obwohl sie mit der Statik des Sacheigentums nicht ohne weiteres kompatibel sind.¹¹⁴

Krijnen sieht die Gefahr der Rückbildung der Hegel'schen Philosophie zu einem bloßen »Steinbruch für eine eigene Philosophie- bzw. Systemvorstellung«¹¹⁵. Was aber, wenn die Steine nicht gebrochen und be-

109 Ino Augsberg et al., Einleitung, in: dies., aaO (Rechtsphilosophie nach Hegel), S. XI, XII.

110 Förster, aaO (Eine systematische Rekonstruktion?), S. 362f.

111 Dies gibt Förster, ebd., zu bedenken.

112 Christian Krijnen, Hegels Rechtsphilosophie als spekulativer Idealismus, in: Augsberg et al. (Hrsg.), aaO (Rechtsphilosophie nach Hegel), S. 15, 19.

113 Bedenken gegen eine »Reaktualisierung« der Hegel'schen Rechtsphilosophie bei Krijnen, ebd., S. 15f., soweit damit »eine Abwendung von Hegels reifem System« verbunden ist, das in der »Enzyklopädie« von 1830, aber auch der »Logik« gesehen wird, der die Methode »entlehnt« sei (16). Kritisch sieht Krijnen deshalb die auch hier für richtig gehaltenen Anschluss der Rechtsphilosophie an die »Phänomenologie des Geistes«, ebd., S. 19.

114 Vgl. nur Jürgen Ensthaler/Duygu Üge, »Wem gehören die Maschinendaten?«, FAZ Nr. 206, v. 8.9.2022, 18, zur Möglichkeit der Anerkennung von Daten als »Eigentum«.

115 Krijnen, aaO (Hegels Rechtsphilosophie als spekulativer Idealismus), S. 19.

wegt, sondern im Systemzusammenhang nur noch Ziel einer musealen Bewunderung werden, aber für einen Gebrauch nur noch schwer geeignet erscheinen? Eine produktive Bewegung der Hegel'schen Begriffe in der Darstellung »als ›Werden‹« unternimmt Dan Wielsch,¹¹⁶ eine Position, die sich durch ihre Erkenntnisleistung selbst legitimiert.

¹¹⁶ *Dan Wielsch*, Rechtsphilosophie als Politik? Zur Darstellung des Rechts in den »Grundlinien«, in: Augsberg et al. (Hrsg.), aaO (Rechtsphilosophie nach Hegel), S. 61, 63.

II. Romantik

I. Romantik und die Singularisierung des Subjekts

Der Exzess der Kunst, die Überschreitung der Grenzen des begrifflichen Denkens, ist der Kern des philosophischen Denkens der Romantik, eines beweglichen Denkens, das gegen die begrifflichen Verhärtungen der Vergangenheit auf eine sich der Zukunft öffnende Kultur gerichtet ist. Die Stelle der »Objektivität des Subjekts«, seine Reflexion der Universalisierung des Denkens als Prozess, insbesondere als Träger der Bewegung des Begriffs des Geistes, nimmt nunmehr die Singularisierung des Subjekts jenseits der substanzhaft begriffenen gesellschaftlichen Bindungen ein. Die Romantik ist jenseits der naturphilosophischen Wendung bestimmt von der Suche nach dem Verständnis des Seins nicht durch die Selbstbewegung des Begriffs wie in der idealistischen Philosophie, sondern in der Selbstaneignung der Subjekte in einer unmittelbaren, d.h. erlebbaren Gemeinschaft.¹ Für eine neue Theorie der deutschen Rechtsgeschichte bedeutsam könnte vor allem eine *epistemologische* Seite der Romantik sein.

Die Romantik hat eine in der wissenschaftlichen Diskussion weniger beachtete Seite, die Entwicklung einer Konzeption des »*enzyklopädischen*« Wissens, die wiederum an die französischen Enzyklopädisten anknüpft. Die Enzyklopädisten haben das tradierte hierarchisch strukturierte geschlossene Begriffsdenken der Kultur des Ancien Régime grundsätzlich und praktisch durch den neuen Aufbau eines nichthierarchischen Wissens in Frage gestellt. Deshalb ist das romantische Denken für eine Theorie der Herausbildung einer neuen *episteme* (auch) des Rechts im 19. Jahrhundert von Interesse. Diese nimmt allerdings die Stellung eines Antipoden des (Hegel'schen) Begriffsdenkens ein. Damit verbindet sich die Frage, ob nicht der praktische Gebrauch theoretischer Modelle durch das Recht und die Rechtswissenschaft überhaupt eine Entscheidung für oder gegen die romantischen Ideen verlangt oder ob nicht für eine Theorie der Rechtsgeschichte »opportunistisch« zwei Modelle nebeneinander »brauchbar« sein können, nämlich die romantisch verstandene Epistemologie des *enzyklopädischen* Denkens, das sich auf die Beobachtung des »gesellschaftlichen Rechts« einstellen kann *und* das Hegel'sche Begriffsdenken, das sich besser für die Beobachtung der staatlichen Seite des Rechts justieren ließe.

Auch in der romantischen Bewegung spielt der Gedanke an die Französische Revolution eine bedeutende Rolle. Und auch in der Romantik

1 Olivier Schefer, *Ouverture romantique et infinitisation. Lectures du romantisme allemand*, Romantisme 2021 (Nr. 191), 18, 18ff.

geht es um die Erneuerung des revolutionären Gedankens und Lebens in einer geistigen Aufhebung ihres äußeren Scheiterns.² Die äußeren Konflikte der Welt müssen in ein Scheitern des Denkens verwandelt werden und zwar im Durchgang durch das Subjekt. Damit wird kein einheitliches Prinzip der Ordnung der Welt unterstellt, sondern vielmehr eine Differenz, eine Negativität, eine Stelle des Erlebens, die auf die Vielfalt des kreativen Denkens der Subjekte verweist und zugleich die Vielfalt der objektiven Praxisformen des Wissens als unbefriedigend hinter sich lässt. Das Sein hat nach Auffassung der Romantiker keine einheitliche Verfassung, es kann sein Wesen nur in kreativen konkreten Bestimmungen, insbesondere in der Kunst, zum Ausdruck bringen. Die Kunst ist die wichtigste Form der Bedeutungsgebung, die sich eine eigene, nicht mehr von der Ordnung der Referenzen der praktischen Welt bestimmte Anschauung jenseits des objektiven institutionalisierten Wissens schafft. In der Begegnung der Kreativität der je singulären Subjekte liegt die Magie eines sich immer wiederholenden Anfangs begründet. Nur darin wird das »Ganze« erfahrbar, das in der realen Welt immer wieder neuen Fragmentierungsprozessen ausgesetzt ist. Interessanterweise wird die Kreativität der Sprache, die in der Alltagssprache eher negiert wird, partiell in die »wahre Sprache«³, die der Kunst, exiliert. Dort werden Bedeutungen autonom hervorgebracht. Das Moment der Kreativität, der Eigenlogik der Sprache, entfaltet sich im Reich der Kunst – aber nicht nur dort.

Der romantische Prozess der Kreativität ist auf eine andere Weise als das idealistische Denken Hegels auf ein Subjekt bezogen, und zwar nicht auf dessen Produktivität in der Durcharbeitung des *Begriffs* und in der Suche nach einem vernünftigen Zusammenhang in der objektiven Welt, sondern auf das schöpferische, nur teilweise bewusste Herausbilden eines zu verkörpernden Werkes, vor allem eben des Kunstwerkes, das das Erleben von Einheit unmittelbar erlaubt, während die Negativität des Begriffs nur provisorische, stets unter mitlaufendem Vorbehalt des Vorrangs der Differenz stehende Formen des Wissens ermöglicht. Damit ist die Frage aufgerufen, was sich daraus für das Recht ergeben könnte. Doch zunächst sind weitere Vorklärungen erforderlich.

2. Musik als Erlebnis des Subjekts

Die reinste Form der Variation des Unendlichen ist das gemeinsame Hören eines Musikkonzerts, das den wort- und begriffslosen Gleichklang einer Gemeinschaft von Seelen hervorruft. Auch dies ist ein Beitrag zur

2 *Schefer*, ebd.

3 *Gérard Bensussan*, *Dans la forme du monde*: Sur Franz Rosenzweig, Paris 2009, S. 173f.

Verwandlung des einzelnen Individuums in den Teil einer höheren Gemeinschaft.⁴ Bender/Wellbery⁵ haben auf eine auch für das Recht anregende Weise einen Teil der Lyrik Goethes als »eine Art verbaler Musik« charakterisiert, die bruchlos im Fluss der Melodien Schuberts, Schumanns und Wolfs hätte aufgehen können. Ähnlich sieht es Nietzsche: »Der Ring des Nibelungen ist ein ungeheures Gedankensystem ohne die begriffliche Form des Gedankens«⁶. Die Musik wird in Deutschland zur begriffslosen Kunst par excellence, die sich der verfremdenden Wirkung der Sprache entziehen zu können scheint. T. Pinkard sieht in Wagners Musik einerseits eine revolutionäre »Dezentrierung der Tonalität«, die ein kraftvolles Spiel der Gefühle freisetzt,⁷ andererseits erkennt er z.B. in der Figur des »Siegfried« im »Ring des Nibelungen« eine Möglichkeit der Assoziation eines reinen heroischen Akts jenseits des Politischen. Nietzsche liest und hört Richard Wagners Werk, seine Opern, auch als Ausdruck eines Versprechens, der Fülle des »Sprechens des modernen Menschen«, seiner »differenzlosen Einheit«, etwas entgegensetzen, die »Stiftung eines *Zusammenhangs* zwischen den Sprechern und ihren Sprachäußerungen«⁸. Die Zweifel an der Möglichkeit, einen »Moment der Zusammensetzung« noch in der Kunst hervorrufen zu können, sind ein Grund für die (anfängliche) Faszination der Möglichkeit der Bildung einer »Wagner-Gemeinde«, wenn schon die »Gesamtheit eines übergreifenden Sinns« nur noch schwer vorstellbar erscheint, da nach der Desillusionierung über die Möglichkeit einer neuen politischen Gesamtordnung die »Einzelnen ... nicht mehr an ein Selbst glauben.«⁹ Zugleich hat die Sprache durch die »Überzähligkeit« ihrer Formen die Einheit verloren.¹⁰ Dagegen stemmt sich das Recht mit der Hermetik seines selbst gestifteten Einheitsgedankens, der im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts immer mehr durch die Verschärfung der grundlegenden Unterscheidungen abgestützt wird. Rechtsdenken und romantisches Denken scheinen zunächst inkompatibel zu sein.

4 John E. Toews, *Integrating Music into Intellectual History: Nineteenth Century Music as a Discourse of Agency and Identity*, *Modern Intellectual History* 5 (2008), S. 309.

5 John Bender/David E. Wellbery, *Rhetoricity. On the Modernist Return of Rhetoric*, in: dies. (Hrsg.), *The Ends of Rhetoric. History, Theory, Practice*, Stanford 1990, S. 3, 21.

6 Friedrich Nietzsche, *Richard Wagner in Bayreuth*, KSA, Band 1, hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Berlin/Boston 1988, S. 434.

7 Terry Pinkard, *German Philosophy 1760–1860*, Cambridge 2002, S. 363f.

8 Oliver Kohns, *Friedrich Nietzsche in Bayreuth. Die Oper als Versprechen einer originalen Sprache*, in: Harun Maye et al. (Hrsg.), *Original/Ton. Zur Mediengeschichte des O-Tons*, Konstanz 2007, S. 217, 220.

9 Kohns, ebd., S. 228, 229.

10 Kohns, ebd., S. 228.

3. Romantik – enzyklopädisches Wissen – technische Kultur

Näher an der Welt des Wissens liegen die romantischen Überlegungen zu einem »Enzyklopädismus« des Denkens, zu einer Konzeption der Selbstorganisation *avant la lettre*, zur Mobilisierung des Wissens, das nicht mehr systematisch hierarchisch geordnet ist, sondern in eine nicht-hierarchische Bewegung versetzt wird und die azentrische Kommunikation zwischen den Wissensbeständen einschließlich des technischen Wissens provoziert. Dahinter steckt die Idee einer Selbstkorrelation des Symbolischen, der unkontrollierten prozesshaften Übertragung von Sinn zwischen den Teilen des enzyklopädischen Wissens, die unterschiedliche Zugänge und Anschlüsse erlaubt. Das enzyklopädische Wissen schwächt dadurch die Form der Einheit durch Hierarchie. Insbesondere für eine Suche nach dem »zusammenhängenden Gebäude« des Wissens und gegen die Systematik des rationalen Wissens als Modell lässt sich mit A. Kilcher¹¹ das literarische Denken des »Enzyklopädischen« als Paradigma für eine Literatur der offenen, eben nicht auf Vor-bilder festgelegten Verweisungen zwischen »Dingen« und Begriffen in Stellung bringen.¹² Das enzyklopädische Denken eröffnet durch seinen Bruch mit der tradierten hierarchischen Stiftung des Wissens auch einen neuen Blick auf den Verweisungszusammenhang zwischen den Technologien und damit deren Eigenlogik.¹³

Damit wird die Eigenständigkeit der Sprache jenseits ihres Verständnisses als Medium der Gedankenübertragung unterstellt. Das konventionelle Ideal der Gedankenübertragung, nicht der Gedankenkonstruktion, legt die Vorstellung des ideal formulierten Gedankenprodukts eines Urhebers nahe, das es richtig zu übernehmen gelte – eben unter Zurücksetzung des Eigenen. Dagegen wird von anderen Literatur- und theologischen Strömungen die Rhetorizität der Sprache zur Geltung gebracht, die das Nicht-Instrumentalisierbare einer »kombinatorischen Konstruktion« (A. Kilcher) akzentuiert und ohne Vorrang der Vor-bilder auskommt. Die Annahme und Beachtung einer »immanenten Struktur der Sprache« ohne Zentrum führt nicht, wie befürchtet, zum Zusammenbruch des Denkens, das seines Halts im System beraubt ist, sondern dies legt eher die Suche nach einer Pluralität von »Exemplaren« des Möglichen, dem Experimentieren durch das Laufenlassen der Möglichkeiten nahe, deren Auffindung und Festigung der Kooperation mehrerer Beteiligter bedarf. Diese Suche rastet nicht vorschnell in der Wahl und Verbreitung von Vor-bildern für die Bildung von Anschlüssen ein.

11 Andreas B. Kilcher, *Mathesis und Poiesis. Die Enzyklopädik der Literatur 1600–2000*, Paderborn 2003, S. 12f., 18.

12 Kilcher, ebd., S. 105.

13 Pascal Chabot, *The Philosophy of Simondon*, London u.a. 2003, S. 25.

4. Technisches Wissen und Enzyklopädie

Auch das »technische Objekt« hätte als Medium einer »transindividuellen Integration« fungieren können.¹⁴ Im 20. Jahrhundert hat Gilbert Simondon¹⁵ im Grunde auch einen enzyklopädischen Zugang zum gesellschaftlichen Wissen mit Blick auf die Technik und ihre Integration in die Kultur eröffnet: Das technische Wissen hat einen »zusammengesetzten« Charakter, der den Einbau des Subjekts über das Verhältnis der »Erfindung« neuer Korrelationen¹⁶ und deren Rückbindung an das kreative Denken des Subjekts in der Kultur ermöglicht hätte. Dies ist im Rückblick auf das 19. Jahrhundert ein ambivalenter Gedanke: Sowohl für die Rechtssubjekte als Bildungsbürger als auch für den Staat als Einheitsstifter zeichnet sich hier eine Bewegung der Entfremdung ab. Das nicht vom Staat »Zusammengesetzte« wird von einer Eigenrationalität bestimmt, die »das Ganze« des Staates und die Selbstbildung des Bürgers zu bedrohen scheint. Doch ist dies wieder Indiz der mangelnden Integration der literarischen, der juristischen und der technischen Kulturen. Das begrenzte Verständnis der technischen Kultur und der Notwendigkeit der Entwicklung einer »Theorie der Applikation«¹⁷, der komplexen Berechnung statt des bloß handwerklichen Entwickelns der offensichtlichen Möglichkeiten der Technik, hat in Frankreich schon die Académie Royale des Sciences im 18. Jahrhundert beschäftigt. Dies gilt insbesondere für die Möglichkeit des Denkens eines »régime opératoire« jenseits einer durch die Wissenschaft erfolgenden Steuerung.¹⁸ Die in einer Maschine prozessierte unpersönliche Intelligenz war nicht nur für die französische Technikkultur, sondern auch für die deutsche eine Herausforderung, die wiederum die Problematik der Stellung des Subjekts in der Kultur aufwarf. Dies war insbesondere in Deutschland ein Problem für die Rechtswissenschaft, weil sie die Möglichkeit einer eigenständigen *gesellschaftlichen* »operativen Logik« nicht anerkennen wollte.¹⁹ Doch das Recht wird, wie gezeigt, immer von seinem Anderen, der Normativität des Normalen, der Praktiken, begleitet. Schon der positivistische Rechtsbegriff, das Recht als Setzung, verdrängt die Offenheit der Grenze zwischen den beiden Begriffen der Normativität, die immer ein offenes oder

14 Chabot, ebd.

15 Gilbert Simondon, *Imagination et invention: 1965–1966*, Paris 2014.

16 Chabot, aaO (*The Philosophy of Gilbert Simondon*), S. 25.

17 Jacques Guillerme/Jean Sebestik, *Les Commencements de la technologie*, Thalès 1966, wieder veröffentlicht in: *Documents pour l'histoire des techniques*, 2007 (14), S. 49ff.

18 Bernard Delaunay, *La pensée technique de l'Académie Royale*, Diss. Paris I, Sorbonne, 2013, S. 336f.

19 Delaunay, aaO (*La pensée technique*), S. 337 (»pensée opératoire«).

verstecktes »kollisionsrechtliches« Regime verlangen – und nicht einen Kult der Einheit und des »Ganzen« des Rechts.

5. Romantik und die Enzyklopädie als nicht-hierarchisch gestuftes Wissen

Hier kann und soll nicht auf die expliziten »Einflüsse« der Romantik auf die Staats- und Rechtstheorien des 19. Jahrhunderts eingegangen werden.²⁰ Doch die, wenn auch möglicherweise nicht zentrale Akzentuierung des »enzyklopädischen« Charakters des Wissens, das mit seinen gleichzeitig möglichen pluralen Zugängen einen heterarchischen, azen-trierten Charakter hat und die Bedeutung des unbekannten, nur experi-mentell zu erprobenden Neuen betont, hat trotz der teilweise ins Mysti-sche weisenden Assoziation der »Magie«²¹ der Suche nach dem Anderen des Gegenwärtigen, des unmittelbar Sichtbaren, das Potential der Pro-vokation auch des Rechts.

Die französischen Enzyklopädisten haben ein Gespür dafür, wie die Macht sich in das gesellschaftliche Wissen einträgt. Das Bild des »Baums des Wissens« ist als organizistische Metapher ambivalent, aber zunächst wendet es sich gegen die alte hierarchische Wissensordnung, die von kirchlichem Denken bestimmt war.²² Das ist die eine Seite, die Seite des (auf der Oberfläche) impersonalen gesellschaftlichen Wissens, der in der Bewegung des Umsturzes der traditionellen Ordnung des Denkens zu-gleich eine – im wahrsten Sinne des Wortes – Heraus-forderung des Sub-jekts entspricht, die andere Seite der Heraus-bildung eines Subjekts, das eine andere Art des Lesens an und in sich entwickelt und sich darin selbst verändert. Erprobt wird eine heterarchische »Kombinatorik von Dingen, Begriffen und Bildern«²³. Dieses Motiv findet sich, wie Robert Darnton plausibel entwickelt hat, schon in Rousseaus »anderen Schriften« (neben dem »Gesellschaftsvertrag«) in dem Briefroman »Julie ou la Nouvelle Héloïse«, in »Les Confessions« und in der eindringlichen Selbstbeobach-tung in »Les rêveries du promeneur solitaire«. Die bis dahin unerhörte,

20 Hans-Peter Haferkamp, Die Funktion des ›Volksgeistes‹ in der Historischen Rechtsschule, in: Antje Arnold/Walter Pape (Hrsg.), Romantik und Recht, Berlin/Boston 2018, S. 3.

21 Olivier Schefer, L'»idéalisme magique« de Novalis, Critique 2003 (Nr. 673/674), 514.

22 Robert Darnton, The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History, New York 2009, S. 193, 209.

23 Andreas Kilcher, Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit, Berlin/Heidelberg 1998, S. 283.

z.T. schmerzhaftes Selbstbeobachtung verlangt einen neuen Leser, einen Leser, der sich in einer (vor-)romantischen Aufwallung, in einem »leap of faith« dem Autor anverwandelt, der offenbar in der Lage war, so unmittelbar sein Herz sprechen zu lassen.²⁴ Dies wäre ein Kontrapunkt zur performativen Seite des Bildungsromans.

6. Politische Theorie der Romantik... als »zweite« Form der historischen Reflexion

Als eine gesellschaftlich bestimmte philosophische Form der Verarbeitung der postrevolutionären Geschichte des frühen 19. Jahrhunderts hätte auch die politische Theorie der Romantik, soweit sie sich mit dem pluralen Charakter der Selbsttransformation des Wissensverhältnisses auseinandersetzt, ein Kandidat für ein Modell der Selbstbeobachtung und Selbstreflexion der (Rechts-)Kultur sein können. Wenn man die idealistische Philosophie als durch das Denken des objektiven Begriffs konstituiert sieht, hätte auch die romantische Philosophie als eine »zweite« gesellschaftliche Form der subjektiven Selbstreflexion des Wissens zur Geltung kommen können: Das Denken zweier einander widersprechender Philosophien als auf einer Metadimension der praktisch gesellschaftlichen Reflexion miteinander kompatibel zu haltender Denkrichtungen wäre nicht so ungewöhnlich, wenn man stärker das praktische Moment des Denkens der gesellschaftlichen Kultur der Möglichkeiten zum Zentrum der Aufmerksamkeit erheben würde und nicht die »Entscheidung« über die Wahrheit zweier einander widersprechender philosophischer Denkmodi. Dann wäre es denkbar gewesen, das, was in der Kultur ohnehin zur Regel geworden ist, die Gleichzeitigkeit von einander widersprechenden Philosophien, die auch zur gleichen Zeit die Subjekte bewegen und prägen, auch auf ihre Möglichkeit der Kooperation innerhalb einzelner gesellschaftlicher Felder der Kultur, hier des Rechts, des *Rechts als Kultur*, zu denken und praktisch zu erproben. Die Romantiker hätten stärker für das Verstehen des gesellschaftlichen Moments des später von Eugen Ehrlich sogenannten »lebenden Rechts«²⁵ das eher auf dem Ausprobieren des Neuen basiert, in Stellung gebracht werden können.²⁶

24 *Darnton*, aaO (The Great Cat Massacre), S. 234.

25 *Eugen Ehrlich*, *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (1913), München/Leipzig, Neudruck 2018, S. 313.

26 *Ralf Seinecke*, *Das Recht des Rechtspluralismus*, Tübingen 2015, S. 99, meint, dass Ehrlich in seiner Begriffsbildung die »wichtige Grenze zwischen Recht und Nicht-Recht aus den Augen« verliere. Das erscheint problematisch: M.E. stellt Ehrlich mehrfach die scharfe Grenze zwischen beiden in Frage und sieht Recht nicht als einen »Grenzbegriff« an, sondern

So hätte ein Spannungsverhältnis produktiv werden können, das einmal in der Form der Institutionalisierung der Suche nach alternativen Formen des Rechts, etwa in Streitigkeiten in der Arbeitswelt, die neue Momente der Kollektivität jenseits des bisher individualistisch verstandenen Rechts herausgefordert hätte.²⁷ Zum anderen hätte es darum gehen können und müssen, auch in Anknüpfung an das römische Recht und dessen Offenheit für ungeschriebene »exempla«²⁸, die Verbindung des staatlichen Rechts mit den *gesellschaftlichen* Normen im Wandel explizit als solche auf den Begriff zu bringen und nicht auf einem staatszentrierten Rechtsverständnis zu insistieren.

Auch diese Überlegung beruht auf der eingangs erläuterten Annahme, dass die deutsche Philosophie der »25 Jahre«²⁹ eine Antwort auf die – angenommene – *deutsche revolutionäre Situation* mit dem Entwurf einer gesellschaftlichen Ordnung (einstweilen) ohne Staat war, jedenfalls ohne die gegenwärtigen Staaten. Darin war die deutsche Konstellation auf eine frappierende Weise derjenigen Frankreichs nach dem Sturz der Monarchie ähnlich. Auch in Frankreich ging es um die Neugründung eines Staates und *zugleich* um die Rekonstruktion der Gesellschaft jenseits des Ancien Régime.

Dies ist in Deutschland nur auf den ersten Blick anders. Deutschland erscheint zunächst geradezu als ein Musterbeispiel der nichtrevolutionären Beharrung auf gesellschaftlichen bestehenden Verhältnissen. Doch auf den zweiten Blick stellt sich dies anders dar, wenn man nämlich die historisch spektakuläre Bewegung in der deutschen Philosophie des 19.

konstruiert auch den Begriff des Rechts als prozessabhängig, als eine Form mit »Übergängen«; vgl. dazu auch Goethes Überlegungen zur Morphologie, unter C. I. 7.; vgl. auch zum postmodernen Phänomen des »globalen Verwaltungsrechts«, bei dem sich ebenfalls die Frage stellt: »Is it law?«, *Karl-Heinz Ladeur*, Global Administrative Law. A Transnational Perspective, in: Peer Zumbansen (Hrsg.), Oxford Handbook of Transnational Law, Oxford 2021, S. 157. Im Übrigen bietet Seineckes Buch eine willkommene sehr gründliche Darstellung und Analyse von Ehrlichs Ideen; vgl. weiterführend auch die Rezension von *Dan Wielsch*, AcP 220 (2020), 420.

27 *Peter Schöttler*, Die rheinischen Fabrikengerichte im Vormärz und in der Revolution von 1848/9, ZNR 7 (1985), 160.

28 Vgl. *Michèle Lowrie*, Cicero on Caesar or Exemplum and Inability in the *Brutus*, in: Alexander Ahrweiler/Melanie Möller (Hrsg.), Vom Selbstverständnis in Antike und Neuzeit. Notions of the Self in Antiquity and Beyond, Berlin 2008, S. 131, 152: Auch das »exemplum« ist an eine vorfindliche normative Ordnung gebunden: Es verliert seine Bedeutung mit dem Zusammenbruch der staatlichen Ordnung; dazu allg. die Beiträge in *Michèle Lowrie/Susanne Lüdemann* (Hrsg.), Exemplarity and Singularity. Thinking Through Particulars in Philosophy, Literature, and Law, Abingdon 2015.

29 Vgl. *Förster*, aaO (Die 25 Jahre der Philosophie).

Jahrhunderts betrachtet. Wenn man darüber hinaus den Zusammenhang zwischen den Veränderungen der Philosophie, der realen kulturellen Entwicklung, der Bildung des Bürgertums und die hier besonders betonte Bedeutung der revolutionären Entwicklung der Technik in einen Kontext stellt, ist die Beschreibung ihres gesellschaftlichen Prozesses als *Revolution* naheliegend. Tatsächlich verläuft die Entwicklung in Deutschland, verglichen mit dem unzweifelhaft als revolutionär betrachteten Frankreich, auf eine durchaus fundamentale Weise ebenfalls revolutionär: Gerade die einseitige Projektion revolutionärer Erwartungen oder Befürchtungen auf den (neu zu gründenden) *Staat* erweist sich in Frankreich in vielfacher Hinsicht als sich selbst blockierend. Die politischen Umbrüche und die gegenläufigen Versuche zur Wiederherstellung der alten oder der Herstellung einer neuen Ordnung im 19. Jahrhundert verlaufen in Frankreich so widersprüchlich, dass das Land kaum ein Modell bilden kann, von dem sich die deutsche Entwicklung als Sonderweg abheben würde. Die Entwicklung der Modernisierung ist in Deutschland ohnehin viel radikaler von weniger politischen als gesellschaftlichen, kulturellen wie technischen Innovationen bestimmt worden als in Frankreich. Eine paradoxe Bedingungen dafür hat unfreiwillig gerade die Rückständigkeit des Staates und das Zurückbleiben des Rechts hinter den Anforderungen einer modernen Gesellschaft gespielt.

7. Kunst als wahre Freiheit? Ambivalenzen des bürgerlichen Kunsterlebens

Es ist oben auf das Risiko hingewiesen worden, dass angesichts der Konzentration des neuen Denkens in Deutschland auf Philosophie, Literatur und Kunst sowie des Zurückbleibens insbesondere des Beitrags des »Rechts als Kultur« und der Technik zum Selbstverständnis der neuen gesellschaftlichen Bedingungen das Risiko einer Abwendung der Kunst und der Musik von der Gesellschaft bestanden hat. Dies ist aber eine ambivalente Entwicklung, die die Kunst jedenfalls nach dem Verständnis der Romantik keineswegs auf den Rückzug aus der Gesellschaft festgelegt hätte.

Das Kunstwerk selbst lässt sich danach nicht nur als Bewegung der Suche nach einer verborgenen Wahrheit jenseits der Gesellschaft empfinden, sondern es kann auch ein »Operator« der unendlichen Variation des *Singulären* sein, das sich als Teil eines Prozesses begreifen lässt, der sich gegen den Oberstrom der Rationalität der Gesellschaft der Universalisierung wendet und sich seinem Sog zu entziehen sucht. Dieser Prozess setzt sich in der unendlichen Interpretation des gewordenen, aber immer unvollständig bleibenden Kunstwerks fort. Die Vielfalt im Subjekt ist die

Grundlage für die Wahrnehmung der Welt, nicht das als Einheit vorausgesetzte Bewusstsein. Insbesondere die Poesie bringt die Wahrnehmung der Welt als auf immer gespalten in Anschlag. Der Poet kann auf eine indirekte Weise das Ganze, das sich der begrifflichen Wahrnehmung entzieht, zum Vorschein bringen, indem er im eigenen Körper die Singularität zum Resonanzboden werden lässt.³⁰ Dies gilt insbesondere auch für die Musik, die begriffslose Kunst par excellence, die sich der verfremdenden Wirkung der Sprache entzieht. Doch der poetische Akt lebt von der Referenz auf die scheinbar fixierte Welt, die in Bewegung versetzt werden muss.³¹ Die Kunst hätte – jenseits des Bildungsromans, der ohnehin der Welt zugewandt war, wie in Rom die Poesie³² – eine ungebundene performative Öffnung des Denkens für die Oszillation der Sprache zwischen unterschiedlichen Registern des Ausdrucks hervorrufen können. Für Novalis ist das Subjekt der Poesie ein magischer Operator der »Combinations- und Variationsfertigkeit«.³³ Dies ist auf den ersten Blick gegen Hegel gerichtet.³⁴ Das »Magische« steht hier nur für die Fähigkeit zur »unendlichen Transformation der Welt«.³⁵ Doch die angebliche Schließung des absoluten Wissens³⁶ bei Hegel ist nur scheinbar mit dem Fließen der Bedeutungen der romantischen Poesie unvereinbar. Die Poesie hat als Poesie selbst an diesem absoluten Wissen teil. Sie ist die Erfahrung des Multiplen und des Wandels. Die Poesie hätte ein Feld der »Übergänge«³⁷ werden können, das die Eigenständigkeit der Sprache als Medium des Überschusses der Möglichkeiten zur Geltung gebracht hätte – und darin die Kultur insgesamt zur Öffnung für ungewohnte Assoziationen und

30 *Olivier Schefer*, *Poésie de l'infini. Novalis et la question esthétique*, Brüssel 2001, S. 4.

31 Darin unterscheidet sich der Rekurs auf das »geheime Sein«, dem etwas Neues abgewonnen wird, von der späteren Weise der sektenartigen Abschließung der Gruppen, die sich als die Repräsentanten des »geheimen Deutschland« angesehen haben, die sich im sicheren Besitz der Wahrheit wähnten.

32 *Michèle Lowrie*, *Performance*, in: *Alessandro Barchiesi/Walter Scheidel* (Hrsg.), *Oxford Handbook of Roman Studies*, Oxford 2010, S. 281.

33 *Novalis*, *Das allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/1799*, Hamburg 1993, S. 37; *Schefer*, aaO (*Poésie de l'infini*), S. 63.

34 *Schefer*, aaO S. 13.

35 *Schefer*, ebd., S. 15; vgl. auch *Andrea Wulf*, *Fabelhafte Rebellen. Die frühen Romantiker und die Erfindung des Ich*, München 2022, S. 187.

36 *Schefer*, ebd., S. 12.

37 Vgl. zu Goethes Morphologie *David E. Wellbery*, *Zur Methodologie des kritischen Verstandes. Anmerkung zu Eckart Försters Goethelektüre*, in: *Johannes Haag/Markus Wild* (Hrsg.), *Übergänge – diskursiv oder intuitiv? Essays zu Eckart Försters »Die 25 Jahre der Philosophie«*, Frankfurt a.M. 2013, S. 259, 263; auch *Förster*, aaO (*Die 25 Jahre der Philosophie*), S. 263.

Kombinationen bewegt hätte – durch die Herausforderung des Wissens über das Ungewisse. Der Sinn wird hervorgerufen, die Interpretationen bringen entgegen einer eng verstandenen Hermeneutik etwas hervor, was nicht schon vorher als bekannt ausgegeben werden kann. Doch eben diese Ungebundenheit des Überschusses enthielt auch das Moment der Enttäuschung, der Selbstblockade, die die Möglichkeit des Erlebens des Überschusses nur im Rückzug aus der Realität zu öffnen schien.³⁸ Dies ist der (Aus-)Weg, den die spätere Wendung zum Rückzug eines Teils des Bildungsbürgertums aus der Politik insgesamt genommen hat. Diese Wendung realisiert sich später etwa in der Bildung des George Kreises,³⁹ aber auch in anderen Formen der Verknüpfung von Kunst und Mythos im Erleben der Abwanderung aus der realen Welt, die alle Geheimnisse auf der Begriffs Oberfläche offenbart zu haben schien.

- 38 Schon in der griechischen Mythologie ebenso wie später in der Philosophie scheint die schwer auflösbare Spannung zwischen der Kraft der Form einerseits und der Vielfalt der Ereignisse andererseits auf, eine Spannung, die ein Oszillieren zwischen zwei Polen erlaubt, aber keine prozesshaften Übergänge innerhalb der Formen denken lässt; *Carlo Diano*, *Forme et événement . Principes pour une interprétation du monde grec*, (1952), Combas 1994, S. 52, 59, 75.
- 39 Vgl. nur *Thomas Karlauf*, *Stefan George. Die Entdeckung des Charismas*, 2. Aufl., München 2007.

III. Resümee

I. Recht als Kultur und die begriffliche Durcharbeitung des Wandels

In einem Resümee wäre zu konstatieren, dass das Potential der Weiterführung insbesondere der Hegel'schen Begriffsphilosophie zur Orientierung für ein neues »Recht als Kultur« nicht genutzt worden ist. Die Rechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts hat sich der Aufgabe der Durcharbeitung der neuen gesellschaftlich produzierten Rechtsverhältnisse und ihrer Dynamik weitgehend entzogen und stattdessen – jenseits der durchaus eindrucksvollen Dogmatik der praktischen Kontinuität des Rechts – nur mit problematischen Ersatzbildungen operiert. Diese waren nicht bestimmt von einem Verständnis der Wissenschaft des *Rechts als Kultur*.

Die deutsche Rechtswissenschaft hat mit ihrem Denken der *Einheit* und *Ganzheit* des *deutschen* Rechts ihren Beitrag zum Untergang der europäischen (Rechts-)Kultur im ersten Weltkrieg geleistet. Savignys »wissenschaftliches Recht« ist im Grunde eine *contradictio in adiecto*: Es reduziert die Dynamik des Rechts auf die Kette der fachlichen *Urteile* der Juristen und blendet die Bedeutung der praktischen Operationen des Rechts in der Gesellschaft, z.B. die Vertragspraktiken, aus. Die Dynamisierung der Bindungen der Subjekte einerseits und die Steigerung der Fülle der Kombinationsmöglichkeiten innerhalb des Vorrats der Formen und der kognitiven Versatzstücke rechtlicher Operationen andererseits bildet z.B. eine Praxis der »aleatorischen Verträge« aus, die gegenüber Risiken und Ungewissheit neue Vertragsformen konzipiert.¹ Gegen die Wahrscheinlichkeit als neuen Modus eines experimentellen Denkens hat die Rechtswissenschaft, nachdem am Ende des Jahrhunderts ihre alten Denkbollwerke zusammengebrochen waren, schließlich ihre Zuflucht in einem panischen Denken der begriffslosen Kraft der Zwecke gesucht.

Ein am Vorrang der Differenz vor Einheit orientiertes plurales Denken hätte stattdessen die Dynamik des Experimentierens in der Gesellschaft beobachten müssen. Die Normativität des Zeitalters des Machens kann von der Entstehung des (Rechts-)Subjekts nicht getrennt gedacht werden. Die Normativität bleibt abhängig vom Experiment und damit der Auseinandersetzung des Rechtssubjekts auch mit sich selbst: Es muss

1 Lorraine Daston, *Classical Probability in the Enlightenment*, Princeton 1988, S. 19; Adam B. Seligman, *Role Complexity, Risk, and the Emergence of Trust*, *Boston University Law Rev.* 81 (2001), 619, 633.

ständig ein anderes werden.² Es geht nicht primär um die Aufnahme neuen Wissens, sondern um den im Lesen liegenden Vollzug der Selbständerung. Die neue Realität ist davon abhängig, dass das Subjekt selbst »offensiv« wird,³ die Realität dadurch verändert, korrigiert und auch sich selbst permanent korrigiert.

Das staatliche Recht hat zwei Seiten, eine Seite, die der Gesellschaft zugewandt ist und ihre Beobachtung durch Begriffe ermöglicht, und eine dem Staat nach innen zugewandte Seite, die Recht als Ausdrucksform des Staates als »Entscheider« durch »Einheit« organisiert. Hier gilt das Prinzip der Selbststilisierung des Staates als Zentrum der Gesellschaft. Hier kultiviert der Staat das, was James C. Scott »Seeing like a State« genannt hat: die Vorstellung, dass die Gesellschaft in erster Linie durch staatliche Regeln organisiert wird und der Staat umgekehrt die Beobachtung der gesellschaftlichen Regeln vernachlässigen kann. Der Staat ist der Besserwisser *par excellence*!

Das sich daneben entwickelnde nicht-staatliche, gesellschaftliche Recht ist aber für die Gesellschaft viel wichtiger und erhält in liberalen Gesellschaften – wie sich an dem Verhältnis der Doktrin zur Vertragsfreiheit ablesen lässt – eher »willy-nilly« Freiräume zur Selbstentfaltung einer eigenen Normativität, die in Begriffen nicht abgebildet und rezipiert wird. Dies ist genau die Lücke, der Hiatus, in dem sich »law as culture« als eine begrifflich basierte »Kollisionsordnung« entfalten müsste. Dies geschieht vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wie hier geschildert, nur sehr unzulänglich, weil das Recht sozusagen auf den neuen Staat wartet und ein systematisch auf Einheit angelegtes Recht produziert, das für die Beobachtung der Gegenwart wenig Bedeutung gewinnen konnte (und sollte). »Law as culture« blieb in dem neuen Recht »im Wartestand« unentwickelt und konnte – unvorbereitet – auch keine Eigenständigkeit entwickeln, als der neue Staat im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts endlich »da« war.

Die Fixierung auf die Einheit des Rechts, die für ein »Ganzes« steht, das in der Gegenwart keine Konturen entwickeln konnte, sondern auf den neuen Staat der Zukunft verwiesen war, blieb eine Ersatzbildung, die aber die Entfaltung der Kehrseite des staatlichen Rechts, das gesellschaftliche Recht, in seiner Entwicklung nicht verhindert hat. Die Hypostasierung der Einheit des Rechts war Ausdruck der begrifflich unbearbeiteten Sorge um die zunehmende Heterogenität der Rechtsbeziehungen in einer

- 2 Vgl. *Rodolphe Calin*, La subjectivation du sujet par la connaissance scientifique chez Bachelard, in: Olivier Tinland/ders., La subjectivation du sujet. Etudes sur les modalités du rapport à soi-même, Paris 2017, S. 97, 108.
- 3 *Gaston Bachelard*, L'engagement rationaliste, Paris 1972, S. 213; auch hier geht es darum, ein »Rationalist« zu werden, nicht um den bloßen Erwerb von Wissen.

dynamischen Wirtschaftsgesellschaft. So wurde der Staat als Träger eines neuen Verständnisses der Einheit überhöht, während die begriffliche Reflexion der gesellschaftlichen Rechtsbeziehungen vernachlässigt wurde. Man kann diese Beschwörung der »Einheit« des Rechts konfrontieren mit der eher an der Beobachtung der Gesellschaft orientierten Herangehensweise Oliver Wendell Holmes’.

Man könnte sogar so weit gehen, umgekehrt die Literatur als eine produktiv funktionalisierte Ersatzbildung für das gesellschaftliche Recht zu bezeichnen: In einer Art Stellvertretung kann sie, mindestens partiell, zugleich die Rolle von »law as culture« einnehmen.

Savignys Verständnis der Rechtsinterpretation bleibt hinter der philosophisch reflektierten Hermeneutik in der Philosophie zurück. Ihr fehlt ein theoretischer Referenzrahmen, wie er z.B. bei Schlegel und Schleiermacher zu finden ist. An deren Stelle tritt für das »black letter law« eine einfache Kunstlehre, die eben nur ein Handwerkszeug bereitstellt, aber vor dem Abgrund der Heterogenität und der Dynamik des kommenden Rechts zurückschreckt und die eigentlichen Probleme an den neuen Hütern der Einheit, den kommenden Nationalstaat weitergibt.⁴

2. Zur Leistung des Begriffs

Diese wichtige Zwischenwelt der sinnbildenden Institutionen⁵ muss auch durch ein Verständnis des »Rechts als Kultur« expliziert werden, das vor allem eine Reflexionsform der Institutionen ist. Die Institution ist das Paradigma der Mittelbarkeit, das sich von einem substanzhaften Verständnis der unmittelbar vorhandenen und zu verteidigenden Einheit (des Staates) unterscheidet. Die Institutionen bilden ein Netzwerk mit jeweils anderen Institutionen und prozessieren ein »ensemble de montage et assemblages, qui *fait tenir*.«⁶ Die letzten beiden Worte setzen den entscheidenden Akzent.

Deshalb wäre zu erwägen, ob nicht auch zwei unterschiedliche Philosophien für die Beobachtung des Rechts benötigt werden: eine begriffsorientierte Philosophie für das explizite Wissen und eine davon unterschiedene Philosophie für die Beobachtung von heterarchisch miteinander impliziten Wissen, das sich nur unzulänglich »in Worte

4 Insofern ist dem Klappentext in der Ankündigung eines neuen Buches von *Joachim Rückert*, Friedrich Carl von Savigny. Leben und Werk 1779–1861, Köln 2025, im Erscheinen, zuzustimmen: »Savigny war einer der entscheidenden Mitbegründer unserer Moderne.« In diesem Buch wird begründet, warum man darauf nicht stolz sein kann...

5 Vgl. auch *Vincent Descombes*, *Les institutions du sens*, Paris 1996, S. 295.

6 *Pierre Legendre*, *La balafre. À la jeunesse désireuse...*, Paris 2007, S. 62f.

fassen« lässt, weil es auf Lebensformen, Fälle, Situationen, Praktiken eingestellt werden muss.⁷

3. Logik und Kultur der Regel

Ebenso wenig wie im römischen Recht hat es in den USA im Grunde eine scharfe Trennung zwischen expliziten Regeln und den ebenso oder stärker als Regeln orientierungsbildenden »exempla« gegeben. Lorraine Daston spricht von »shared exemplars«.⁸ Es hat immer eine Zusammenarbeit zwischen der Orientierung an den »exempla« und den expliziten Regeln gegeben. Diese Kooperation ist in Frankreich wie in Deutschland – anders als in England und in den USA – auf unterschiedliche Weise aufgegeben worden. Dies lässt sich im Anschluss an Daston am Beispiel der völlig ausufernden, grenzenlosen Praxis der Regulierung von allem und jedem durch die Pariser Polizei im 18. Jahrhundert zeigen: Diese Flut von Regeln – insbesondere der anschwellenden Verkehrsströme – ist gänzlich unbeachtet geblieben, eine Konstellation, die nur zu noch mehr Regeln geführt hat. Dies war sozusagen das reale Gegenmodell zum »Nachtwächterstaat«. Demgegenüber hatte die Polizei in früheren Jahrhunderten sehr viel weniger Regeln gesetzt, die zugleich sehr viel stärker auf ihre Anschlussfähigkeit an eingetübte Praktiken beobachtet worden sind. Warum hat sich dies so verändert? Daston gibt eine plausible Erklärung: Das Paris der Jahrhundertwende zum 19. Jahrhundert

- 7 Eugen Ehrlichs Überlegungen zum Recht als »Organisationsform« – im Gegensatz zum Recht als »Entscheidungsnorm«, *ders.*, Soziologie und Jurisprudenz, Czernowitz 1906, S. 8, lassen sich als Ansatz zu einer Konzeption von »Recht als Kultur« lesen. Ehrlich geht es auch um die *Prozesse* der Bildung von Recht in unterschiedlichen Varianten, auf deren Beobachtung und Beachtung auch das staatliche gesetzte Recht nicht verzichten kann; zur Bedeutung der Verbände für die Rechtsbildung, *ders.*, Grundlegung der Soziologie des Rechts (1913), München/Leipzig, Neudruck 2018, S. 20ff., 31ff.; *ders.*, Die Gesellschaft, der Staat und ihre Ordnung, ZfRSoz 1992, 3, 5, 15; Jan Schröder, Recht als Wissenschaft, Band 1: 1500–1933, 3. Aufl., München 2020, S. 290, 355; Otto von Gierke, Deutsches Privatrecht, Bd. 1: Allgemeiner Teil und Personenrecht, Leipzig u.a. 1895, S. 26, stellt dagegen die Individuen als »in sich abgeschlossene Einheiten« den Verbänden als »zusammengesetzte Einheiten« gegenüber, in denen das Gesellschaftliche zwischen den Individuen zum Ausdruck kommt. An den »Lebensinteressen der Gemeinschaft findet die Gestaltungsmacht«, die den Individuen »eingräumt ist, feste Schranken...«.
- 8 Lorraine Daston, Rules. A Short History of What We Live By, Princeton 2022, S. 172.
- 9 Vgl. auch Paolo Napoli, Naissance de la police moderne, Paris 2003, S. 69ff.

war – nicht nur wegen der politischen Revolution – ein Ort der sich vielfältigenden gesellschaftlichen Innovationen, der permanenten produktiven wie unproduktiven Unruhe. Dem entsprach im Modus der sich herausbildenden staatlichen Unruhe eine völlig unkontrollierte Vorstellung von der Setzung einer neuen Ordnung durch den Staat. Der Konflikt zwischen gesellschaftlicher Unruhe und staatlichen Ordnungsphantasien, der »rule mania«, hat zu dem Auseinanderfallen von selbst geordneter oder ungeordneter gesellschaftlicher Praxis und leerlaufenden expliziten Regeln geführt.¹⁰ Eine Vermittlung über die Rezeption der neuen »exempla« der Praxis war nicht möglich, weil die Fähigkeit zur Selbstordnung der Gesellschaft (noch) nicht ausreichend entwickelt war, während zugleich der Staat die Gesellschaft als Chaos der »Einzelfälle« angesehen hat, die nun – endlich – durch vernünftige allgemeine Regeln zu kontrollieren waren. Die Widerständigkeit auch der Unordnung ist ignoriert worden. Es lassen sich dann – so wiederum Lorraine Daston – in manchen Bereichen, z.B. der Verkehrsregelung, »islands of uniformity« beobachten,¹¹ in denen sich ein neues Verhältnis zwischen impliziten gesellschaftlichen und staatlich expliziten Regeln herausbilden kann, das zugleich wiederum auf einer höheren Ebene als Muster, »shared exemplar«, für weitere Konstellationen dienen kann.

Im England des 19. Jahrhunderts war die gesamte Sphäre der Öffentlichkeit, nicht nur »words«, auch »works«, »ein Feld des experimentellen Wissens«, die Gesellschaft insgesamt eine »collaborative construction«, an der auch die produzierenden Arbeiter beteiligt waren.¹² Die sich in anderen Ländern wie den USA und England herausbildende Kooperation von impliziten gesellschaftlichen und expliziten staatlichen Normen ist in Deutschland weitgehend ignoriert worden.

Das gesellschaftliche Recht ist auf ein *aktives kreatives Rechtssubjekt* angewiesen, das Verhaltensmuster, Normen, Praktiken innerhalb von Lebensformen mit anderen generieren kann, die sich nur teilweise nach bewusst erzeugten Regeln entwickeln. Diese bleiben an das Prozessieren von gesellschaftlichen Wissensbeständen gebunden, selbst wenn sie über den Kreis derjenigen hinaus, die sie hervorgebracht haben, wiederum im Experiment proliferiert werden. In dieser Prozessualität wird weder ein unitarisches staatliches Recht erzeugt noch gar ein souveränes Recht, das der Kritik durch die Rechtsprechung enthoben wäre. Tatsächlich lässt sich zeigen, dass dieser Normtypus, aber auch gemischte privat-öffentliche Praktiken, im 19. Jahrhundert eine enorme praktische Bedeutung erhalten haben – auch ohne die Anerkennung der Gerichte oder der

¹⁰ Daston, aaO (Rules), S. 172.

¹¹ Daston, ebd., S. 182, 273.

¹² Joanna Picciotto, *The Public Person and the Play of Facts, Representations* 105 (2009), 85, 91.

Rechtswissenschaft. Ja, es ist eher der größere Teil der relevanten sozialen Konflikte und Entwicklungen, der außerhalb der Gerichtspraxis in Arrangements zwischen Unternehmen oder durch Schlichtung und Vereinbarung eine Art Ordnung findet.¹³ Allerdings wäre die Anerkennung und Reflexion dieser Praxis in der Gestalt einer begrifflichen Durcharbeitung und Beobachtung ihrer Konsequenzen durch Gerichte wie die Rechtswissenschaft von großer Bedeutung gewesen, weil nur auf diese Weise eine Konzeption von Recht als Kultur tragfähig werden kann. Rogowski sieht die sich entwickelnden »Sonderordnungen« (241) als einen Restbestand des Ancien Régime an.¹⁴ Das erscheint jedoch nicht überzeugend: Eher ist es eine moderne Form der Pluralisierung des Rechts, die aber von der sich an einem unitarischen Rechtsmodell orientierenden Rechtswissenschaft wie andere »Sonderbereiche« der Technik, des Sozialstaats etc. als eher »technisch« bestimmte, für die Begriffs- und Ordnungsbildung irrelevante Randphänomene betrachtet worden sind.

4. Technik und Kultur – Technik als Kultur

Die deutsche Kultur des 19. Jahrhunderts eröffnet eine Vielzahl neuer Denkmöglichkeiten, so viele, dass sie auch eine Zerstreuung der praktischen Möglichkeiten (Recht, Technik) jenseits der etablierten »Denkverfassung« ermöglicht. Die Dynamik des Wandels setzt sich, wie beschrieben, auch über die Grenzen der insbesondere literarischen Formen und Figuren in bestimmten Felder der Literatur durch¹⁵ und prägt dadurch z.B. auch die implizite Entwicklung der Rechtspraxis der sozialen Akteure. Ähnliches gilt für die Technik: Der Ingenieur verkörpert eine »neue Kultur«, die schließlich auch von der literarischen Kultur als eine neue »Gebrauchskultur« anerkannt wird.

Die Formen der Technik stehen in einem Korrespondenzverhältnis zur Literatur der Möglichkeiten: Die Technik ist einerseits Erscheinungsform einer Selbstorganisation der variablen Verknüpfungen zwischen

13 Vgl. nur *Ralf Rogowski*, Individuelle Arbeitskonflikte, in: Peter Collin (Hrsg.), *Konfliktlösung im 19. und 20. Jahrhundert*, Berlin, Boston 2021, S. 238ff.; *Franz Hederer*, Kap. 21: Konfliktlösung in der Wirtschaft, S. 275ff.; alle in: Peter Collin (Hrsg.), *Konfliktlösung im 19. und 20. Jahrhundert*, Berlin, Boston 2021; *Peter Collin*, *Privat-staatliche Regulierungsstrukturen im frühen Industrie- und Sozialstaat*, Berlin, Boston 2016. *Sabine Rudisch-hauser*, *Geschichte des Tarifvertragsrechts in Deutschland und Frankreich 1890–1918/19*, Wien 2016.

14 *Rogowski*, ebd., S. 241.

15 *Gilbert Simondon*, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris 1958, S. 108, 85.

den einzelnen Komponenten¹⁶, die einem beständigen Änderungsdruck unterliegen. Die Technik verändert sich selbst, das technische Objekt ist ein »Werden«. Dies darf man nicht in dem Sinne beim Wort nehmen, dass etwa die Subjekte dabei unbeteiligt blieben – im Gegenteil: Die Technik ist auf die permanente Zufuhr von Erfindungen angewiesen, aber die Technik entwickelt eine Eigenrationalität¹⁷, die die Erfindungen ermöglicht und verlangt. Dies ist die Logik des »Zusammengesetzten«.¹⁸

Hinter der Technikfeindlichkeit der Kultur (und des Rechts) steht die Sorge, dass die Technik ein Bild des Menschen durchsetzen könnte, das diesen permanent als einem *Werden*, einem Prozess des Wandels unterworfen erscheinen lassen könnte, das von der Kombinatorik der Elemente bestimmt und angetrieben würde, die doch nie eine Einheit oder Ganzheit des Menschen hervorbringen könnte. Das Recht ist permanent damit beschäftigt, seine Einheit zu erhalten und das Subjekt als Teil der Ganzheit des Staates erscheinen zu lassen. Das schließt aber nicht aus, dass sich implizit und gegen das »offizielle« Rechtsverständnis für das Recht »faktisch« im »Verkehr« auch eine neue technische Kultur entwickelt, auf die sich das offizielle Recht aber normativ und systematisch nicht einlässt. Die analytische (»auflösende«), sich auf die Verstärkung der Macht und ihrer Zwecke einstellende Rationalität und Eigenlogik der Technik als Kultur sind eine Bedrohung für das Recht, das ständig seine Einheit verteidigt und die Möglichkeit der Öffnung für eine Pluralität innerhalb der Rechtsproduktion verdrängt.¹⁹ Das prozesshafte analytisch-induktive Denken der Technik und seine auf einer zweiten Stufe erfolgende Zusammensetzung der Komponenten zu einem sich ständig verändernden Werk, die »systèmes d'individuation«²⁰, stellen die Zirkularität der Selbstkonstitution der Normativität in Frage. Das gelingt auch, weil die Dynamik sich längst am Recht vorbei entwickelt und viele neue Formen und Figuren des Denkens und Entscheidens tatsächlich von der Gesellschaft hervorgebracht worden sind, die nicht im Bereich

¹⁶ *Simondon*, ebd., S. 20.

¹⁷ Zum enzyklopädischen Charakter des technischen Wissens, *Simondon*, ebd., S. 95; auch die grandes écoles sind vom enzyklopädischen Geist bestimmt, *Simondon*, ebd., S. 97.

¹⁸ *Albrecht Koschorke*, Selbststeuerung. David Hartleys Assoziationstheorie, Adam Smiths Sympathielehre und die Dampfmaschine von James Watt, in: Inge Baxmann et al. (Hrsg.), *Das Laokoon-Paradigma: Zeichenregime im 18. Jahrhundert*, Berlin 2000, S. 179.

¹⁹ Diese Kritik ignoriert nicht, dass die ausgefeilte Rechtsdogmatik für die Alltagspraxis der *Gerichte* eine große, auch positiv zu bewertende Bedeutung gehabt hat. Hier geht es um die Blindheit für die Rolle des »Rechts als Kultur«.

²⁰ So denkt *Simondon* auch das handelnde Individuum, *Didier Debeise*, *Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle?*, *Multitude* 2004 Nr. 18, 15.

des Rechts entdeckt worden sind, aber nicht weniger gut *auch* im Recht funktionieren. Die Mobilisierung der Vertragspraktiken, aber auch die Entwicklung des Polizeirechts in und durch Praxis, hat durch Reflexionsleistungen der Rechtswissenschaft oder der Rechtsprechung keine theoretisch relevanten Impulse erhalten. Auch gegenüber der Technik scheitert das Recht an der Bewältigung der Aufgabe, »Recht als Kultur« über die Grenzen der bloßen Steuerung und Ermöglichung technischer Innovationen hinaus zu entfalten und einen Beitrag zum Verstehen der Leistung einer gesellschaftlichen Regelordnung zu leisten. Dies ist umso bemerkenswerter, wenn man bedenkt, welche kulturelle Leistung die Philosophie und die Literatur erbracht haben, die beide dem Recht eine Vielzahl von Anknüpfungsmöglichkeiten geboten haben, wie hier gezeigt worden ist.

Eine Erklärung für diese Auseinanderentwicklung könnte darin bestehen, dass das Recht wegen seiner stärkeren Verknüpfung mit den praktischen Wissensbeständen und ihrer Bindung an das Prozessieren der Rechtsoperationen seine Grenzen auch stärker invisibilisieren muss, weil es unter Zeitdruck auf das Lernen von Fall zu Fall angewiesen ist. Es bleibt aber die Triftigkeit der Beobachtung, dass sowohl die Dogmatik des Polizeirechts, das sich zu einem produktiven Technikrecht hätte entwickeln können, als auch die Dogmatik des Zivilrechts von einer Strategie der Unterdrückung des experimentellen Charakters des Rechts bestimmt waren. Dennoch ist anzuerkennen, welche Leistung das Polizeirecht im 19. Jahrhundert erbracht hat: Nachdem der Staat im 18. Jahrhundert begonnen hatte, ein allgemeines Wissen über die Gesellschaft und ihre Wirtschaft zu sammeln, hat er es verstanden, im 19. Jahrhundert dieses Wissen zu dynamisieren und auf »Fälle«, und damit auf eigenes Wissen und auf Handlungen der wirtschaftlichen Akteure, zu beziehen. Damit konnte er zugleich zu einer spezialisierten Form der »administration des choses« (Saint-Simon), der »Verwaltung der Dinge« übergehen.²¹ Die Figur der »Policey« des Ancien Régime war im Grunde keine Begriff²², sondern eine Metapher, die über ihre Grenzen hinausweist und einen Prozess des Experimentierens mit Fällen in Gang setzt, die zugleich durch die Orientierung am »Singulären« und der horizontalen Verknüpfung zwischen diesen, den konkreten Dingen, ein strukturbildendes Muster vorgibt.

21 *Myriam Revault d'Allonnes*, *La faiblesse du vrai. Ce que la post-vérité fait à notre monde commun*, 2. Aufl., Paris 2021, S. 93.

22 Vgl. *Andrea Iselli*, »Bonne police«, *Früneuzeitliches Verständnis von der guten Ordnung eines Staates in Frankreich*, Tübingen 2003, S. 167; auch *Napoli*, aaO (*Naissance de la police moderne*), S. 20ff., der beschreibt, wie die *Policey* sich in Frankreich an der Beobachtung und Selbstbeschreibung konkreter Berufsgruppen orientiert hat.

5. Zur Notwendigkeit einer »Kollisionsphilosophie« des Rechts

Als Prozess gedacht eröffnet der Begriff mit seinen Ausschlusswirkungen und Anschlussmöglichkeiten, die wiederum neue Einschnitte, »Umbesetzungen« (H. Blumenberg), Verknüpfungen erlauben, aber auch die Einsicht, dass etwas offen bleiben muss (ausdrücklich oder implizit), weil eine »Lösung« innerhalb des bestehenden Referenzrahmens des »Erfahrungsfeldes« unmöglich ist. Begriffe der Philosophie bezeichnen nach Deleuze und Guattari keine theoretischen »Objekte«²³, die durch *eine* Philosophie und deren Epistemologie geordnet werden können, vielmehr ziehen sie »Demarkationslinien«, Unterscheidungen, in einem Feld, das keine stabile Ordnung ausweist, sondern nur eine »differentielle Ordnung« zulässt, die von differentiellen Praktiken und der »Pluralität ihrer Verwendungsweisen«²⁴ prozessiert wird, deren Gesamtheit nicht dem subjektiven Verstehen zugänglich ist, weil dieses selbst von Unterscheidungen ohne substanziellen Anfang durchzogen wird.²⁵

Mit Pierre-François Moreau²⁶ lässt sich – im Anschluss an Spinoza – die These wagen, dass vor allem eine Philosophie des Rechts auch im Anschluss an ein neues »Kollisionsdenken«²⁷ im Recht selbst produktiv als »Kollisionsrechtsphilosophie« gedacht werden kann, die eine Urteilskraft jenseits der Wahrheitssuche oder der Suche nach der *einen* Rechtsphilosophie hervorzubringen sucht und dazu Spiegelungen der Differenzen zwischen *zwei* unterschiedlichen Rechtsphilosophien benötigt, weil es die *eine* nicht geben kann.

Das Ausprobieren dieser Doppelung des (rechts-)philosophischen Denkens ist hier am Beispiel der möglichen Kooperation von Begriffsdenken und romantisch-enzyklopädisch verfahrenem Denken von Selbstorganisationsprozessen, auch in der gesellschaftlichen Rechtspraxis, vorgeschlagen worden. Dieses duale Denken würde zugleich wieder eine Art »Kollisionsdenken« möglich machen, das die Kooperation der beiden Wissensarten erlauben und selbst eigene Regeln benötigen würde. Die heute verbreitete Abwägung ist eine Methode, die weder nach der einen Seite des impliziten Wissens und seiner Beobachtung noch nach

23 Pierre-François Moreau, *Problèmes du Spinozisme*, Paris 2006, S. 87, 93, 94.

24 Martin Seel, *Spiele der Sprache*, Frankfurt a. M. 2023, S. 69.

25 Philippe Danino, *Spinoza: La philosophie par la rencontre*, Archives de Philosophie 81 (2018), 83ff.

26 Moreau, aaO (*Problèmes du Spinozisme*) S. 94.

27 Karl-Heinz Ladeur, »Begriffs- oder Interessenjurisprudenz – falsche Fronten im IPR und Wirtschaftsverfassungsrecht« – neu gelesen nach dem »practical turn« in der Wissenschaftsgeschichte, KJ 52 (2019), 503, 514.

der anderen Seite des expliziten Wissens nach Regeln vorgeht, sondern nach unreflektierten Meinungen. Demgegenüber würde eine duale Theorie zwei unterschiedliche Ausfaltungen der vortheorietischen/unbegrifflichen Irritation innerhalb eines Netzwerks der Möglichkeiten zulassen und dadurch neue Fragen aufwerfen.²⁸

Zu Deleuze' und Guattaris Zusammenfügung des Begriffs aus mehreren Komponenten²⁹ müsste noch die Verknüpfung des ganzen Begriffs sowie die seiner Komponenten mit anderen Begriffen oder deren Komponenten hinzugefügt werden. Dann wird deutlich, dass der Begriff über das von Deleuze/Guattari hinaus Gedachte selbst eher ein Netzwerk von Bedeutungsknoten und -relationen ist, der im Prozess der Auseinandersetzung mit und der Durcharbeitung von empirischem Wissen, das insbesondere durch analogische »Anwendung« des Begriffs generiert worden ist, sich seinerseits verändert. Dies sieht nach Brandom³⁰ schon Hegel, der die Verschleifung der »Anwendung« von Begriffen und der reflexiven Generierung von Normen für diese Praxis der Anwendung selbst prozesshaft in der Zeit für geboten hält. Die Unterscheidung von Rechtsetzung und Rechtsanwendung ist kein logisches Gebot, sie ergibt sich selbst aus einer Setzung. Die Unterscheidung ist wie die allgemeinere zwischen Normativität und Faktizität/Normalität,³¹ Tatsache und Wertung, Folge einer gesellschaftlichen Übung.³² Normativität und Faktizität sind immer miteinander verschleift. Die Unterscheidung ist selbst eine normative, sie kann nicht von einer Meta-Ebene jenseits des Faktischen oder des Normativen aus gefällt werden.³³ Hegel konzipiert – wie gezeigt – eine Prozessphilosophie, die »...in unsere Begriffe von selbst ein ›Sollen‹ eingeschrieben sieht«. ³⁴ Hegels Begriffsphilosophie ist eine

28 Michel Bitbol, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, Paris 2010, S. 214, 682.

29 Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 2019, S. 24.

30 Robert A. Brandom, *A Hegelian Model of Legal Concept Determination*, 2013, S. 30; https://sites.pitt.edu/~rg/Texts/A_Hegelian_Model_of_Legal_Concept_Determ.pdf, 22.

31 Ino Augsberg, *Die Normalität der Normativität*, JZ 2020, 425.

32 Vgl. Juliette Courtille, Hilary Putnam et la critique de la dichotomie fait-valleur, *Le Philosophoire* 2022, Nr. 57, S. 85.

33 Terry Pinkard, Innen und Außen und Lebensform: Hegel und Wittgenstein, in: Christoph Halbig/Michael Quante/Ludwig Siep (Hrsg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt a.M. 2004, S. 254, 280 im Anschluss an Brandom.

34 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Die Wissenschaft der Logik*, Werke 8, Frankfurt 1970, § 19; dazu Pinkard, ebd., S. 278; kritisch zur Vernachlässigung der »Logik« auch Christian Krijnen, *Hegels Rechtsphilosophie als spekulativer Idealismus*, in: Ino Augsberg et al. (Hrsg.), *Rechtsphilosophie nach*

Philosophie, die keine »Anforderungen« an die Unterwerfung der Wirklichkeit unter ihre »Ideen« erwartet. Sie ist das Gegenteil eines »alles zusammenzwingenden Gedankengebäudes«. ³⁵ Sie ist in den Prozess ihrer eigenen »Verwirklichung« involviert. Das Weiterdenken der Philosophie selbst ist schon mitgedacht. In dieser Hinsicht ist das Marx'sche »Anknüpfen« an Hegels Philosophie nicht inkonsequent, soweit sie davon ausgeht, dass bestimmte historische Lebensformen als eingeübte Praktiken sich »über-lebt« haben und nicht mehr aufrechterhalten werden können. Deshalb kann man mit T. Pinkard von einer »Tendenz der Normen« sprechen, »*sich selbst zu verwirklichen*«. ³⁶ D.h., die Praxis der Lebensformen enthält ein überschießendes Moment darin, dass sie über die Sprachlichkeit hinaus einen Bezug zu den »Dingen«, zu Routinen und Ritualen, zu Entdeckungen, aber auch Nach-Sicht auf die Trägheit des Alltäglichen mit sich führt. Darin ist eine Parallele zu den *exempla* des römischen Rechts zu sehen, die den Wert gelungener praktischer »Lösungen« auf-bewahrt haben. ³⁷ Dies ist zugleich der Grund dafür, dass Begriffe, Ideen, notwendigerweise widerständige, nicht ganz in Begriffen aufgehende Praktiken durcharbeiten und sie dadurch auch berücksichtigen müssen.

Hegel. 200 Jahre Grundlinien der Philosophie des Rechts, Paderborn 2024, S. 15, 17f.

35 Heinrich Mitteis, Die Geschichte der Rechtswissenschaft im Rahmen der allgemeinen Kulturgeschichte, JZ 1951, S. 673, 677.

36 Pinkard, aaO (Innen und Außen und Lebensform), S. 277.

37 Vgl. Michèle Lowrie, Cicero on Caesar or Exemplum and Inability in the *Brutus*, in: Alexander Ahrweiler/Melanie Möller (Hrsg.), Vom Selbstverständnis in Antike und Neuzeit. Notions of the Self in Antiquity and Beyond, Berlin 2008, S. 131, 152.