

# Stefan Breuer

## Die Metamorphosen des Naturrechts

### Zur sozialen Funktion vorbürgerlicher und bürgerlicher Rechtsbegründungen\*

»De iure naturae multa fabulamur« – diese Feststellung Martin Luthers hat nach viereinhalb Jahrhunderten nichts von ihrer Gültigkeit verloren.<sup>1</sup> Zwar ist es in der Jurisprudenz trotz einer kurzen Scheinrenaissance nach dem Zweiten Weltkrieg stiller geworden um das Naturrecht, das gegenwärtig der schon von Max Weber registrierten »fortschreitenden Zersetzung und Relativierung aller metajuristischen Axiome überhaupt«, teils »durch den juristischen Rationalismus selbst, teils durch die Skepsis des modernen Intellektualismus im allgemeinen«, anscheinend endgültig zum Opfer gefallen ist: Das Recht, heißt es bei Weber, »ist heute allzu greifbar in der großen Mehrzahl und gerade in vielen prinzipiell besonders wichtigen seiner Bestimmungen als Produkt und technisches Mittel eines Interessenkompromisses enthüllt«, als daß es weiterhin jene Aura überpositiver Legitimität in Anspruch nehmen könnte, die das Naturrecht den großen Rechtssystemen der Vergangenheit verlieh.<sup>2</sup>

Dafür ist in der Politik vom Naturrecht um so mehr die Rede. Naturrechtliche Axiome spielen eine wichtige Rolle in der ideologischen Auseinandersetzung zwischen den großen Machtblöcken, die beherrschen die Debatten über »Grundwerte« und »unveräußerliche Rechte«, sie bestimmen die verfassungspolitischen Konflikte und die wissenschaftlichen Diskurse über »Legitimationskrisen« und die »Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen«. Revoltierende Minderheiten agieren im Namen eines »Naturrechts auf Widerstand«, wie es Herbert Marcuse für die Bürgerrechtsbewegungen der sechziger Jahre reklamierte<sup>3</sup>, Tribunale, internationale Konferenzen und Deklarationen über Grund- und Menschenrechte wechseln einander ab, Diktatoren wetteifern in dem Bemühen, sich von unabhängigen Untersuchungskommissionen ihre Humanität und Liberalität bescheinigen zu lassen. Kaum ein Staat, der heute noch eine Verfassung zu verabschieden wagt, die ihn nicht als wahrhaften und unverbrüchlichen Garanten der Menschenrechte ausweist; kaum ein Präsident, Kanzler, Generalsekretär oder Juntachef, der nicht von Zeit zu Zeit in flammenden Worten auf Grundrechtsverletzungen im anderen Land oder Lager verwies und demgegenüber die eigene Praxis herausstellte: Das Naturrecht ist zum zentralen Ideologem des politischen Tageskampfes geworden, dessen unablässige Beschwörung, wie Erik Wolf bemerkt, zwiespältige Gefühle weckt: »Ein ›problematisches«

\* Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um die Zusammenfassung einiger Gedanken, die ich ausführlich in meiner Habilitationsschrift »Sozialgeschichte des Naturrechts« (Opladen 1983) entwickelt habe.

<sup>1</sup> Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe in 58 Bdn., Weimar 1883 ff., Bd. 56, S. 355.

<sup>2</sup> Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1922, S. 501.

<sup>3</sup> Herbert Marcuse: Repressive Toleranz, in: Wolff, Robert / Moore, Barrington / Marcuse, Herbert, Kritik der reinen Toleranz, 3. Aufl., Frankfurt 1968, S. 127.

Empfinden von Nicht-zu-Fassendem, das jedem Versuch eindeutiger Bestimmung sich entzieht, jedem Willen zur Einordnung widersteht.«<sup>4</sup>

Auch der Blick in die Geschichte des Naturrechts ist nicht eben dazu geeignet, dieser Ungewißheit und Unsicherheit abzuweichen. Zweieinhalbtausend Jahre lang löste im Okzident eine Version des Naturrechts die andere ab. Im Namen des Naturrechts protestierten in der Antike soziale Reformer und Philosophen gegen gesellschaftliche Ungleichheit und die Übermacht der Reichen, kämpften im Mittelalter Häretiker, Handwerker und Bauern für das »göttliche Recht« und die Rechte des »gemeinen Mannes«, forderten im 17. und 18. Jh. die revolutionären Bürger die Garantie der unteilbaren und unveräußerlichen Menschenrechte. Jedoch war das Naturrecht keineswegs nur, wie Max Weber meint, die »spezifische Legitimitätsform der revolutionär geschaffenen Ordnungen«.<sup>5</sup> Es wirkte, worauf vor allem Hans Kelsen den Akzent gelegt hat, ebenso sehr konservativ, als Ideologie der bestehenden Herrschaftsformen par excellence.<sup>6</sup> Im Namen des Naturrechts polemisierte Platon gegen eine Entwicklung, die zur Nivellierung des nach seiner Auffassung naturgegebenen Unterschieds zwischen Herren und Sklaven tendierte, rechtfertigte Cicero die Herrschaft der »summi virtute et animo« über die Schwächeren, deren Wille es schließlich sei, zu gehorchen, und identifizierte die Stoa, wie später auch die christliche Kirche, das natürliche mit dem positiven Recht des status corruptus mit seinen gesellschaftlichen Unterschieden und seiner Sanktionen statuierenden Zwangsordnung.

Vom Sklavenhandel bis zum nationalsozialistischen Regime, von der Kastration der Kirchensänger bis zur Kleiderordnung im absolutistischen Wohlfahrtsstaat gibt es keine Form von Herrschaft und Unterdrückung, die nicht naturrechtlich legitimiert worden wäre; und keine revolutionäre Bewegung, die sich nicht selbst als Bannerträger des »natürlichen Rechts« angepriesen hätte, wie repressiv ihre eigene Praxis auch sein mochte. Die Geschichte des Naturrechts scheint vor allem dies zu lehren: daß die unendlichen Metamorphosen naturrechtlicher Sinnsetzungen sehr viel darüber aussagen, was unterschiedliche Gruppen, Klassen, Individuen zu unterschiedlichen Zeiten für die unwandelbare Natur der Dinge hielten; jedoch so gut wie nichts darüber, worin diese denn nun »objektiv« besteht. Ernst Topitsch hat daher das Fazit gezogen: »Die Naturrechtslehren stellen also im wesentlichen Systeme von Zirkelschlüssen und Leerformeln dar, die zur Verteidigung oder Bekämpfung jeder nur denkbaren, bestehenden oder erwünschten Rechts- und Sozialordnung gebraucht werden können und dieser ihrer uneingeschränkten Manipulierbarkeit ihren unbestreitbaren geschichtlichen Erfolg verdanken.«<sup>7</sup>

Es fällt schwer, sich der suggestiven Kraft dieser Schlußfolgerung zu entziehen; zumal gegenüber den etwas weltfremd anmutenden Versuchen einer ontologischen oder kommunikationstheoretischen Wiederbelebung des naturrechtlichen Normativismus hat die Einsicht in dessen historische und soziale Relativität etwas wohlthuend Ernüchterndes. Gleichwohl ist die Neigung des soziologischen Relativismus, Geschichte in eine Folge von Irrtümern und Fiktionen zu verwandeln, Anlaß genug, dem Skeptizismus seinerseits mit Skepsis zu begegnen: Der Skeptizismus, so bemerkt schon Hegel zutreffend, ist »eine Unfähigkeit der Wahrheit, die nur bis zur Gewißheit selbst, aber nicht des Allgemeinen kommen kann, nur im Negativen und im einzelnen Selbstbewußtsein stehenbleibt.«<sup>8</sup> Enthält nicht das Naturrecht, so wäre

<sup>4</sup> Erik Wolf: Das Problem der Naturrechtslehre, Karlsruhe 1964, S. 2.

<sup>5</sup> Weber, a. a. O., S. 496.

<sup>6</sup> Vgl. Hans Kelsen: Reine Rechtslehre, Wien 1967, S. 435.

<sup>7</sup> Ernst Topitsch: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied 1971, S. 36 f.

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke Bd. 19, hrsg. von K. M. Michel und E. Moldenhauer, Frankfurt 1971, S. 359.

zu fragen, außer den zahllosen Illusionen und Pseudowahrheiten, die es zweifellos produziert hat, auch eine Wahrheit, eine bestimmte Entwicklungslogik, die Aufschluß gibt nicht nur über die partikularen Interessen von Gruppen oder Einzelnen, sondern über Elemente, die, um einen Ausdruck Max Webers aufzugreifen, »universelle Kulturbedeutung« erlangt haben? Hat nicht das Naturrecht mit seiner spezifischen Anthropologie die Grundlagen gelegt für die heute noch verbindliche Privatrechtsdogmatik mit ihren Zentralbegriffen des Rechtssubjekts, der Privatautonomie und des Rechtsgeschäfts; hat es nicht im Strafrecht und im Öffentlichen Recht allererst die Formulierung konstitutiver Begriffe wie »Schuld« und »Souveränität« ermöglicht und sich damit als »Wegbereiter der modernen Rechtstheorie und Rechtswissenschaft« erwiesen, als die nach dem Corpus Iuris »stärkste Potenz der neueren Rechtsentwicklung überhaupt«?<sup>9</sup> Hat nicht das Naturrecht mit seinen zentralen Abstraktionen wie »Freiheit«, »Gleichheit«, »Mensch«, »Wille« etc. entscheidende Weichen gestellt für jenen *universellen* Prozeß der Formalisierung, Rationalisierung und »Normalisierung«, der nach Canguilhem's sarkastischer Formulierung mit den Normen der Grammatik beginnt, in die Normen für Industrie und Gesundheitswesen übergeht und mit den morphologischen Normen für Menschen und Pferde zu Zwecken der nationalen Verteidigung endet?<sup>10</sup> Und ist es nicht damit, wenn auch sicher nicht die entscheidende Triebkraft, so doch immerhin eines der wichtigsten Medien, durch die sich die Rationalisierung der politischen, rechtlichen und religiösen Institutionen vollzieht, die Totalisierung jenes »spezifisch gearteten »Rationalismus« der okzidentalen Kultur«,<sup>11</sup> der sich inzwischen so sehr gesteigert hat, daß er der naturrechtlichen Krücken nicht mehr bedarf? Niklas Luhmann hat diese Frage mit Entschiedenheit bejaht: Die für das naturrechtliche Denken charakteristische Hierarchisierung der Rechtsquellen sowie der Gedanke göttlicher Schöpfung des Rechts ließ nach seiner Ansicht alles Recht als kontingent, als auch anders möglich erscheinen und erlaubte dadurch eine »höchst riskante Umstrukturierung der Grundlagen des Rechts . . . , deren Tragweite zunächst verdeckt blieb, nämlich die Umstellung auf in der Gesellschaft selbst entscheidbares, strukturell variables Recht.«<sup>12</sup>

Das Naturrecht läßt sich jedoch nicht, wie Luhmann gleichfalls bemerkt, auf diesen dynamischen, »progressiven« Zug reduzieren: Es kann seine innovativen und mobilisierenden Funktionen nur durch einen Rückgriff auf ein neues Prinzip der Invarianz und Unverfügbarkeit erfüllen, das die Möglichkeiten der Veränderung in entscheidenden Punkten restringiert: den Begriff der Natur. Luhmann sieht in dieser für das Naturrecht typischen Strategie ein »Symptom für das mangelnde Vertrauen in die effektive und hinreichend komplexe Organisation sozialer Prozesse«, eine »Leugnung der Eigenleistung des sozialen Systems der Gesellschaft bei der Konstitution von Recht«, die sinnvoll und unvermeidlich sei, solange und soweit die gesellschaftliche Verantwortung für das Recht nicht übernommen werden könne.<sup>13</sup> Allein, und darin scheint mir der zweite große Komplex von Fragen zu bestehen, die durch das Naturrecht aufgeworfen werden – ist es das wirklich? Handelt es sich nur um eine, wie immer auch »unvermeidliche« *Leugnung* des Primats der Gesellschaft, der durch diese Fehleinschätzung nicht im mindesten berührt wird? Oder enthält das

<sup>9</sup> Franz Wieacker: *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Göttingen 1967, S. 265.

<sup>10</sup> Georges Canguilhem: *Das Normale und das Pathologische*, Frankfurt-Berlin-Wien 1977, S. 168.

<sup>11</sup> Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, 6. Aufl., Tübingen 1971, S. 11.

<sup>12</sup> Niklas Luhmann: *Positivität des Rechts als Voraussetzung einer modernen Gesellschaft*, in: ders., *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt 1981, S. 113–153, S. 122.

<sup>13</sup> Ebenda, S. 120 f.

Naturrecht nicht vielmehr, gerade in seinem Beharren auf vorgegebenen, nicht einfach auf bloßen Satzungen beruhenden (eben: »natürlichen«) Ordnungen, Elemente, die sich diesem okzidentalen Rationalismus entziehen, die quer liegen zum Absolutheitsanspruch der Gesellschaft und statt dessen auf andere, nicht-»rationale« Formen verweisen? Ist die Geschichte des Naturrechts nicht auch die Geschichte dieser abweichenden, andersgearteten Konfigurationen unterstellenden Naturalformen menschlichen Lebens, auch wenn es sich dabei, aus der Perspektive des siegreichen Rationalismus, nur um eine Verfallsgeschichte handeln kann? Und wie hätte dann, wenn es sich so verhält, eine Sozialgeschichte des Naturrechts auszusehen, eine Gesellschaftsgeschichte des Geistes, die nicht das Verhältnis wechselnder Ideen und Interessen zum Gegenstand hätte, sondern die Spannung, die zwischen diesen beiden ineinander verwobenen, doch gleichzeitig einander ausschließenden Strukturprinzipien besteht: Strukturprinzipien, die mehr sind als bloße »Weltbilder« oder Projektionen, die vielmehr die Matrix der sozialen Organisation und der verschiedenen Denkformen bestimmen und jede auf ihre Art universelle Geltung beanspruchen? Ich möchte versuchen, diese Frage in drei Schritten zu beantworten, indem ich, vorgehend auf den Gang der Untersuchung, (I) die Entwicklung skizziere, die sich m. E. in der Geschichte des okzidentalen Naturrechts nachweisen läßt; (II) die Entwicklung der Gesellschaft dazu in Parallelität setze und (III) das Verhältnis beider Entwicklungslinien betrachte.

# I.

Das Interessante an der Geschichte des Naturrechts ist, wie oft bemerkt wurde, die Spannung, die zwischen den beiden Komponenten des Begriffes liegt: Natur und Recht. Obwohl beide Momente eine außerordentliche Bandbreite von Interpretationsmöglichkeiten aufweisen, die Erik Wolf mit großem Scharfsinn herausgearbeitet hat,<sup>14</sup> ist ihre Gegensätzlichkeit doch offensichtlich. »Natur« bildet, als Synonym für Ursprünglichkeit, Einzigartigkeit, Echtheit, Beharrlichkeit etc. die Konterkategorie zu »Recht« als dem Gesetzten, Konstruierten, Gemachten schlechthin. Schon in der Sophistik steht der Begriff »von Natur« (physei) für das Autarke, Gewachsene und Gewordene, das sich mit eigener Kraft durchsetzen und behaupten will. »Nach Gesetz« (»nomō«) hingegen meint eine Ordnung, die durch Herkommen, Zwang oder Beschluß jemandem auferlegt ist und mehr oder weniger eine Vergewaltigung der Natur impliziert. Bei Platon nimmt der Naturbegriff zwar metaphysische Züge an, indem er zur Idee sublimiert wird, doch auch in dieser Fassung steht er für das wahrhaft Seiende, gegenüber welchem die Erscheinungswelt von Recht und Staat nur relative Wahrheit besitzt. Bei Aristoteles ist die Natur identisch mit der »physis«, dem teleologisch strukturierten Streben des Stoffes (»hyle«) nach dem Zielbild (»eidos«), und der Mensch selbst Teil dieser Natur. Für die Stoa ist die Welt ein vernünftig geordneter Kosmos und der Naturzustand Synonym für das »Goldene Zeitalter«, das der Mensch durch Eigennutz und Habsucht verloren hat; und das Christentum schließlich verschmilzt diese Lehre mit dem biblischen Schöpfungsgedanken und den Mythen vom Paradies und vom Sündenfall und begreift die »postlapsarische« Rechts- und Staatsordnung als »poena et remedium peccati«. Naturrecht ist in allen diesen Fassungen ein in sich hierarchischer Begriff, in dem der Natur

<sup>14</sup> Vgl. Wolf, a. a. O., S. 27 ff., 125 ff.



als dem Unverfügbaren schlechthin gegenüber dem Recht die Rolle des Maßes, der Richtschnur, des Legitimierenden und Limitierenden zukommt.<sup>15</sup>

»Von Natur«, schreibt Robert Spaemann, »heißt darin stets, das von menschlicher Praxis nicht gesetzte Seiende. Dieses Seiende ist im Verhältnis zum menschlichen Lebenszusammenhang nicht einfach das gleichgültig andere, lediglich als Kontrast Herangezogene, sondern es ist die in ihm stets vorausgesetzte Bedingung seiner Möglichkeit. Und zwar vorausgesetzt im mehrfachen Sinne. Erstens in dem Sinne, daß immer schon etwas da ist, ehe wir da sind und handeln. Und dieses, was schon da ist, hat zweitens den Charakter der »arché«, des mächtigen Anfangs, der über den möglichen Spielraum dessen, was geschehen und gemacht werden kann, im voraus schon entschieden hat . . . Das Natürliche als solches ist das nicht vom Menschen Gemachte. Aber alles Gemachte ist auf näher zu bestimmende Weise auch natürlich. Alles Machen kann nur ein Verändern dessen sein, was schon da ist. Und zwar so, daß es sich der Struktur dessen, was ist, anpassen muß, da die hervorgebrachten Strukturen das zugrunde liegende und selbst schon strukturierte Substrat zur bleibenden Voraussetzung haben.«<sup>16</sup>

Diese Prädominanz des Naturmoments gilt für das antike und für das christliche Naturrecht, sie gilt nicht für das Vernunftrecht der Aufklärung: Mit ihm vollzieht sich eine Verselbständigung der Gegenkategorie, die zwar, wie Marx gegen Hegel geltend macht, nicht total zu werden vermag, gleichwohl die Hierarchie unübersehbar umkehrt. »Natur« wird aus einem Begrenzenden und Leitenden zum Verdrängten und Unwesentlichen. »Die Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit«, stellt Hegel in seiner Vorlesung über Natur- und Staatsrecht (1818/19) fest, »ist nicht durch die Natur, sondern durch die Freiheit hervorgebracht. Die natürlichen Dinge bleiben wie sie sind, haben sich nicht vom Gesetz losgemacht, um sich selbst Gesetze zu machen. Der Geist aber reißt sich von der Natur los und erzeugt sich seine Natur, seine Gesetze selbst. Also ist die Natur nicht das Leben des Rechts.«<sup>17</sup>

Wohl nimmt noch in den Vertragslehren des 17. und 18. Jhs. die Idee eines »Naturzustandes« einen zentralen strategischen Rang ein, da sie für die Legitimation der sich befestigenden Eigentümer-Marktgesellschaft von Bedeutung ist. Allein, die Natur, auf die das bürgerliche Naturrecht sich bezieht, hat mit derjenigen der Antike oder des mittelalterlichen Christentums nichts gemein. Sie ist nicht mehr das hypokeimenon aller Dinge, der lebendige Zusammenhang aller Einzelsubstanzen, die in ihrer Bewegung ihre Form verwirklichen und dabei einer durchgängigen Zweckmäßigkeit gehorchen. Sie ist bloße res extensa, an sich bestimmungsloses Substrat der rationalen Formen der res cogitans, der sich selbst grundgebenden Rationalität der Neuzeit. Während der antike Bürger sich als Teil einer übergreifenden Ordnung wußte, in der die Natur allen alles gegeben zu haben schien (natura dedit omnia omnibus), so daß es gleichsam nur noch der rechten Verteilung dieser Gaben bedurfte, um den Naturzweck zu erreichen, ist für den neuzeitlichen Bürger diese Ordnung zerbrochen. Angesichts des Chaos, dem er allenthalben begegnet, kann er sich nicht mehr mit der Verwaltung der dem Menschen vorgegebenen oder mitgegebenen Güter begnügen, sondern muß die schöpferische Ursituation gegenüber dem ungeformten Stoff erneuern, das vorgefundene »Minimum an ontologischer Disposition« durch ein »Maximum an konstruktiver Potentialität« kompensieren.<sup>18</sup> Naturwissenschaftlicher und staatlicher Absolutismus übernehmen das Erbe des

<sup>15</sup> Vgl. Felix Flückiger: *Geschichte des Naturrechtes*, Bd. I, Zollikon 1954, S. 107 ff., 130 ff., 191 ff., 284 ff.; Hans Welzel: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1960, S. 15 ff., 21 ff.; Ernst Troeltsch: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Gesammelte Schriften Bd. IV, Tübingen 1925, S. 164 ff.

<sup>16</sup> Robert Spaemann: *Art. Natur*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. II, hrsg. von H. Krings, H. M. Baumgartner u. Ch. Wild, München 1973, S. 957 f.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1818–1831. Edition und Kommentar von K. H. Ilting, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973, S. 239, § 3.

<sup>18</sup> Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966, S. 189 f., 192.

theologischen, mit der freilich entscheidenden Modifikation, daß sie, wo jener eine vorgegebene Ordnung bloß angeschaut hat, die *Herstellung* von Ordnung zu ihrer Aufgabe machen. Geschichte wird zur Geschichte dieser Herstellung, zur Geschichte einer »ungeheuren Arbeit« (Hegel), in deren Verlauf sich der Geist aus dem Naturzustand befreit, um sich in Recht und Staat die ihm gemäße Wirklichkeit zu erzeugen. Das Recht, so wird Hegel auf dem Höhepunkt der modernen Naturrechtslehre verkünden, ist das »Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur.«<sup>19</sup>

## II.

Gesellschaft als Objektivation des Geistes: Dieses Fazit der neuzeitlichen Naturrechtslehre ist besonders beim Historischen Materialismus auf scharfen Widerspruch gestoßen, für den »Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. . . . nur *besondere* Weisen der Produktion (sind)«,<sup>20</sup> einer Produktion, die nicht bloß als Objektivation eines Geistig-Immateriellen gedacht wird, sondern als Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur.<sup>21</sup> Dieser Ansatz bei der Produktion im allgemeinen gehört jedoch nach Marx' eigenem Verständnis zu den Abstraktionen, die »für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte, durchaus keinen Wert« haben.<sup>22</sup> Er bedarf der historischen Konkretisierung, wobei der Gang vom Abstrakten zum Konkreten die ursprünglichen Ausgangspunkte nicht unberührt läßt. Ausgehend von der allgemeinen Voraussetzung, »daß die Menschen imstande sein müssen zu leben, um »Geschichte machen« zu können«, mithin also produktiv tätig werden müssen,<sup>23</sup> unterscheidet Marx zwei Formen, in denen diese Tätigkeit stattfinden kann. »In allen Formen, worin das Grundeigentum herrscht, die Naturbeziehung noch vorherrschend. In denen, wo das Kapital herrscht, das gesellschaftlich, historisch geschaffne Element.«<sup>24</sup> Diese Unterscheidung darf nicht dahingehend zugespitzt werden, als handle es sich im einen Fall um Formen, die ausschließlich von der »Naturbeziehung«, im andern Fall ausschließlich vom gesellschaftlich-historischen Element beherrscht würden. Marx betont, daß im ersten Fall die Dominanz der »Naturbeziehung« »nur mit einem bestimmten Grad der Entwicklung der materiellen (und daher auch der geistigen) Produktivkräfte möglich« sei, damit aber selbst historischen Veränderungen unterliege;<sup>25</sup> und daß im zweiten Fall die Dominanz des historisch-gesellschaftlichen Elements ebensowenig die Existenz einer »Naturbeziehung« ausschließe, vielmehr sie geradezu voraussetze.

Gleichwohl hat die Unterscheidung ihre Berechtigung, insofern sie den fundamentalen Bruch bezeichnet, der die vorkapitalistischen Gesellschaften von der kapitalistischen trennt. Ungeachtet der vielfältigen Formen, in denen die ersteren auftreten – Marx unterscheidet bekanntlich eine orientalische, antike, germanische bzw. feudale Formation – ist diesen doch eine Grundstruktur gemeinsam, die es rechtfertigt, sie als Varianten ein und desselben Vergesellschaftungsmodus zu begreifen, für den

19 G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke Bd. 7, 2. a. O., § 4.

20 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Marx-Engels-Werke (MEW), Ergänzungsband, Berlin (DDR) 1968, S. 537.

21 Ders., Kapital I, MEW Bd. 23, S. 192 ff.

22 Ders. u. Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie, MEW Bd. 3, S. 27.

23 Ebenda, S. 28.

24 Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin (DDR) 1974, S. 27.

25 Ebenda, S. 402.

Marx leider die Bezeichnung schuldig geblieben ist – wohl nicht zuletzt aufgrund der Schwierigkeit, die für diesen Modus typische Verschränkung von »Naturbeziehung« und historisch-gesellschaftlichem Wandel in *einem* Begriff zum Ausdruck zu bringen. Wenn ich mich dennoch – zum Teil gegen Marx' eigenen Sprachgebrauch<sup>26</sup> – für die Bezeichnung »naturwüchsige Vergesellschaftung« entschieden habe, so deshalb, weil sie, im wörtlichen Sinne genommen, genau diesen Doppelcharakter trifft, auf den es Marx ankam: Es handelt sich um einen Vergesellschaftungsmodus, bei dem die Naturbeziehung dominierend bleibt, jedoch dergestalt, daß zugleich die Möglichkeit eines »Herauswachsens« aus dieser Beziehung gegeben ist.

Charakteristisch für das »vorbürgerliche Verhältnis des Individuums zu den objektiven Bedingungen der Arbeit«, schreibt Marx, ist die »Einheit der lebenden und tätigen Menschen mit den natürlichen, unorganischen Bedingungen ihres Stoffwechsels mit der Natur« – eine Einheit, die durch den historischen Prozeß zwar vielfältig modifiziert wird, jedoch erst »im Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital« durch die vollständige »Trennung zwischen diesen unorganischen Bedingungen des menschlichen Daseins und diesem tätigen Dasein« ersetzt wird.<sup>27</sup> Die »natürlichen Produktionsbedingungen«, von denen die Arbeit in den vorkapitalistischen Produktionsformationen eingeklammert bleibt, sind dabei doppelter Art, nämlich »1) subjektiver und 2) objektiver Natur. Er (d. h. der Produzent, S. B.) findet sich vor als Glied einer Familie, Stammes, Tribus etc., – die dann durch Mischung und Gegensatz mit andren historisch verschiedene Gestalt annehmen; und als solches Glied bezieht er sich auf eine bestimmte Natur (sag hier noch Erde, Grund und Boden) als unorganisches Dasein seiner selbst, als Bedingung seiner Produktion und Reproduktion.«<sup>28</sup> Damit ist erstens gesagt, daß die Produktion in den naturwüchsigen Gemeinwesen Produktion von Individuen ist, die in einer vorgefundenen Gemeinschaft leben und ihre Produktion auf die Reproduktion dieser vorgefundenen Beziehung ausrichten; die Entwicklung der Produktion bleibt daher beschränkt auf die »Reproduktion vorausgesetzter – mehr oder minder naturwüchsiger oder auch historisch gewordener, aber traditionell gewordener – Verhältnisse des Einzelnen zu seiner Gemeinde, und ein bestimmtes, ihm vorherbestimmtes, objektives Dasein, sowohl im Verhalten zu den Bedingungen der Arbeit, wie zu seinen Mitarbeitern, Stammesgenossen etc.«<sup>29</sup> Zweitens, daß die Produktion gebunden bleibt an die Voraussetzung der objektiven Natur in Gestalt der Erde als des »ursprünglichen Arbeitsinstruments sowohl, Laboratoriums, wie Behälters der Rohstoffe. Das Individuum verhält sich einfach zu den objektiven Bedingungen der Arbeit als den seinen; zu ihnen, als der unorganischen Natur seiner Subjektivität, worin diese sich selbst realisiert; die Hauptobjektive Bedingung der Arbeit erscheint nicht selbst als Produkt der Arbeit, sondern findet sich vor als Natur.«<sup>30</sup>

Im Anschluß an diese Bestimmungen möchte ich im folgenden mit Lukács unter »naturwüchsige Vergesellschaftung« all jene Formen subsumieren, in denen »die Naturbeziehungen – sowohl im ›Stoffwechselprozeß‹ zwischen Mensch und Natur wie in den gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zueinander – die Oberhand haben.«<sup>31</sup> Dabei gilt es im Auge zu behalten, daß diese Bestimmungen keineswegs, wie ein naheliegendes Mißverständnis lauten könnte, die »Kultur« in »Natur« auflösen bzw. die »Menschengeschichte« in eine Fortsetzung der »Naturgeschichte« verwandeln, welche letztere sich bekanntlich nach Marx darin von der ersteren unterscheidet, daß die Menschen die eine gemacht und die andere nicht gemacht ha-

26 In den »Grundrissen« reserviert Marx den Begriff der naturwüchsigen Vergesellschaftung zumeist für die »naturwüchsige Stammgemeinschaft«, d. h. also im modernen Verständnis: segmentare Gesellschaften. Um die vorkapitalistischen Gesellschaften insgesamt zu kennzeichnen, verwendet Marx die Formel: »naturwüchsige oder schon / mehr oder minder historisch entwickelt« (vgl. Grundrisse, S. 376, 383, 386, 396 u. o.).

27 Ebenda, S. 383, 389.

28 Ebenda.

29 Ebenda, S. 386.

30 Ebenda, S. 384.

31 Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, Neuwied-Berlin 1968, S. 409. Der Begriff »naturwüchsige Vergesellschaftung« findet sich auf S. 424.

ben.<sup>32</sup> »Prädominanz der Naturbeziehungen« meint keine absolute Determinierung von Produktion und Gesellschaft durch Naturbedingungen physikalischer, biologischer oder geologischer Art, schon deshalb nicht, weil die Gesellschaft selbst Teil der »natürlichen Produktionsbedingungen« ist. Was dieser Begriff anzeigen soll, ist, daß die gesellschaftlichen Subjekte in der Produktion nicht souverän über die objektive und subjektive Natur verfügen können, sondern sich den Bedingungen anmessen und anpassen müssen, die sie vorfinden. Der Mensch, bemerkt Marx an einer Stelle, »kann in seiner Produktion nur verfahren wie die Natur selbst, d. h. nur die Formen der Stoffe verändern. Nicht mehr. In dieser Arbeit der Formung selbst wird er beständig unterstützt von Naturkräften. Arbeit ist also nicht die einzige Quelle der von ihr produzierten Gebrauchswerte, des stofflichen Reichtums. Die Arbeit ist sein Vater, wie William Petty sagt, und die Erde seine Mutter.«<sup>33</sup>

Auf dieser Grundlage und unter diesen Bedingungen aber findet innerhalb der naturwüchsigen Gesellschaften Geschichte statt, entwickelt sich eine Vielzahl von Formen, durch die sowohl die objektiven wie die subjektiven Produktionsbedingungen modifiziert und variiert werden. Als Faktoren der Veränderung kommen dabei die »Produktivkräfte« in Betracht, die innerhalb der naturwüchsigen Formationen über eine große Bandbreite von Entwicklungsmöglichkeiten verfügen, die vom bloßen Jagen und Sammeln bis zu den differenziertesten Formen des Handwerks reicht. Daneben aber auch die natürlichen Umweltbedingungen, die Bewußtseinsformen und Sinnsysteme, die sich keineswegs nur als »Reflexe« des unmittelbaren Arbeitsprozesses herausbilden, sondern jeweils durch die *Gesamtheit* der Lebensumstände bestimmt sind. Schließlich auch die historischen Wechselfälle, wie sie etwa durch Kriege, soziale Ungleichheiten, religiöse oder politische Verbandsbildungen erzeugt werden. Welche konkreten Formen die soziale Synthesis in einer Gesellschaft annimmt, in der die Produktion von den natürlichen Produktionsbedingungen bestimmt wird – »diese verschiedenen Formen des Verhaltens der Gemeinde- oder Stammglieder zum Grund und Boden des Stammes – der Erde, worauf er sich niedergelassen hat, – hängen ab teils von den Naturanlagen des Stammes, teils von den ökonomischen Bedingungen, unter denen er nun wirklich sich als Eigentümer zum Grund und Boden verhält, d. h. sich seine Früchte durch Arbeit aneignet, und dies wird selbst abhängen von Klima, physischer Beschaffenheit des Grund und Bodens, der physisch bedingten Weise seiner Exploitation, dem Verhalten zu feindlichen Stämmen oder Nachbarstämmen, und den Veränderungen, die Wanderungen, historische Erlebnisse etc. hineinbringen.«<sup>34</sup>

Charakteristisch für die naturwüchsige Vergesellschaftung, das zeigen diese knappen Hinweise, ist also zweierlei. Zunächst eine bestimmte Weise der Produktion, die zwar die natürlichen Produktionsbedingungen nach und nach umgestaltet und modifiziert, jedoch unabänderlich an die Mitproduktivität der objektiven Natur, das Erfahrungswissen und die Bedürfnisstruktur der subjektiven Natur gebunden bleibt: Gebrauchswertproduktion. »Es können hier große Entwicklungen stattfin-

32 Vgl. Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 393. Zu einer solchen Konzeption tendiert jedoch Engels, der im »Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates« die »naturwüchsige Gruppierung« als eine ausschließlich auf natürlichen Grundlagen (Blutsverwandtschaft) beruhende Form begreift und Gesellschaft, Geschichte und Zivilisation erst mit dem Staat beginnen läßt: vgl. MEW Bd. 21, S. 152 ff. Während für Engels (der hierin an Morgan anschließt) die naturwüchsige Vergesellschaftung Herrschaftsverhältnisse ausschließt, verwenden wir diesen Begriff für alle Gesellschaften, die auf dem »Verhalten des Menschen zu seinen natürlichen Produktionsbedingungen als ihm gehörigen, als den seinen, als mit seinem eignen Dasein vorausgesetzten« beruhen; und dazu ist nach Marx auch das »Sklaven- und Leibeigenschaftsverhältnis« bzw. das »Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis« zu rechnen (vgl. Grundrisse, S. 391, 389, 400).

33 Ders., Kapital I, MEW Bd. 23, S. 17 f.

34 Marx, Grundrisse, S. 385 f.

den«, sagt Marx, doch er fügt sogleich hinzu: »innerhalb eines bestimmten Kreises. Die Individuen können groß erscheinen. Aber an freie und volle Entwicklung, weder des Individuums, noch der Gesellschaft nicht hier zu denken, da solche Entwicklung mit dem ursprünglichen Verhältnis im Widerspruch steht.«<sup>35</sup> Selbstverständlich ist damit eine »solche Entwicklung«, nämlich die des »allgemeinen Reichtums«, nicht ausgeschlossen, wie die Geschichte der antiken oder der feudalen Gesellschaft zeigt. Nur handelt es sich dabei um einen Vorgang, der, wie Marx unterstreicht, die naturwüchsige Vergesellschaftung zersetzt und destruiert und nur unter ganz besonderen Bedingungen zu jenem Vergesellschaftungsmodus überleitet, von dem gleich noch die Rede sein wird. Die Entwicklung des allgemeinen Reichtums, des Tausch-werts, hat für die naturwüchsigen Gemeinwesen nicht »Fortschritt«, sondern Zerfall zur Folge.

Das zweite, für die naturwüchsige Vergesellschaftung zentrale Kennzeichen besteht darin, daß eine unter der Dominanz der natürlichen Produktionsbedingungen erfolgende Produktion, weil sie nur der Reproduktion vorausgesetzter Bedingungen dient, nicht als Produktion im technischen Sinn, als unmittelbarer Arbeitsprozeß, die Form der gesellschaftlichen Synthesis bestimmt, wie dies etwa Engels mit der Formel suggeriert, daß »das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte: die Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens« sei.<sup>36</sup> Natürlich haben auch die vorkapitalistischen Gesellschaften ihre Ökonomie, natürlich lassen sich, wie schon ein oberflächlicher Blick etwa auf die Religionsgeschichte lehrt, zahlreiche Auswirkungen des jeweiligen Standes der Naturbeherrschung auf das Bewußtsein und die Beziehungen der Gesellschaftsglieder feststellen. Gleichwohl existiert die Produktion nicht als isolierter, eigenständiger, bestimmte kausale Effekte auf andere separate Institutionen ausübender Bereich, sondern als Realisierung von Eigentums-verhältnissen, die vor allem durch außerökonomische Faktoren bestimmt sind. Der französische Anthropologe Emmanuel Terray hat diese Eigentümlichkeit der vorkapitalistischen Gesellschaften sehr prägnant herausgearbeitet: »Die Herausbildung der kapitalistischen Produktion setzt einerseits die Trennung von Arbeiter und Produktionsmitteln und andererseits die Existenz des freien Arbeiters voraus. Die vorkapitalistischen Produktionsweisen werden dagegen durch das Vorhandensein von *außer-ökonomischen* Beziehungen zwischen Produzenten, Produktionsmitteln und gegebenenfalls den Nicht-Produzenten charakterisiert. Diese Beziehungen sind nicht nur die politische oder ideologische Repräsentanz der Produktionsverhältnisse, sondern sie sind selbst konstitutive Momente dieser Verhältnisse. Diese Tatsache macht es uns möglich, in diesen Produktionsweisen die Dominanz des politischen und ideologischen Überbaus zu behaupten . . . In allen diesen Fällen (gemeint sind die vorkapitalistischen Produktionsweisen, S. B.) sind es außer ökonomische Bindungen – was immer ihr Wesen sein mag und wie heftig auch die antagonistischen Widersprüche in ihnen sein mögen –, die die Mitglieder der Produktionseinheit vereinigen und sie mit den Produktionsmitteln zusammenbringen. So übernehmen diese Bindungen in den vorkapitalistischen Produktionsweisen Funktionen, die in der kapitalistischen Produktionsweise dem Warenverhältnis zukommen.«<sup>37</sup> Ganz anders verhält es sich beim zweiten Vergesellschaftungsmodus, den ich – ebenfalls mit Lukács – als »reine Vergesellschaftung« bezeichnen möchte.<sup>38</sup> Obwohl auch

35 Ebenda, S. 386 f.

36 Friedrich Engels: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, MEW Bd. 21, S. 27.

37 Emmanuel Terray: Zur politischen Ökonomie der »primitiven« Gesellschaften, Frankfurt 1974, S. 151 f.

38 Zu diesem Begriff vgl. Lukács, a. a. O., S. 424.

dieser Modus eine produktive Synthesis »von zwei Elementen, Naturstoff und Arbeit« voraussetzt<sup>39</sup>, zeigt noch die nähere Betrachtung, daß diese produktive Synthesis von einer anderen Struktur überlagert wird, die Marx als »Wertverhältnis« bezeichnet. Es ist nicht die Produktion von Gebrauchswerten, die in der kapitalistischen Gesellschaft den sozialen Nexus stiftet, vielmehr wird dieser »erst durch die Erhebung der Produkte zu Tauschwerten und den Tausch dieser Tauschwerte« post festum gesetzt.<sup>40</sup> Der Wert, der diese Synthesis ermöglicht, ist nach Marx etwas »Übernatürliches«.<sup>41</sup> Die in ihm gesetzte Gesellschaftlichkeit ist nicht, wie in der naturwüchsigen Vergesellschaftung, Funktion der Zugehörigkeit der Produzenten zu einem der Produktion vorgängigen Gemeinwesen. Sie ist das Ergebnis eines Zusammenhangs, der sich aufgrund der *Loslösung* der Individuen von diesem Gemeinwesen herausbildet, sich hinter ihrem Rücken, aber durch ihre Aktionen hindurch herstellt: als abstraktes gesellschaftliches Verhältnis der Einzelarbeiten, als allgemeine gesellschaftliche Arbeitszeit, die nur quantitativer Bestimmung fähig ist und deshalb in direktem Kontrast zur besonderen Naturalform der Arbeit steht. Der Wert ist Ausdruck einer indirekten Vergesellschaftung, deren wichtigstes Merkmal die Abstraktion vom Gebrauchswert, von jeder natürlichen und besonderen Bestimmtheit der Produkte ist. »Als Gebrauchsgegenstände oder Güter sind die Waren körperlich verschiedene Dinge. Ihr Wertsein bildet dagegen ihre Einheit. Diese Einheit entspringt nicht aus der Natur, sondern aus der Gesellschaft.«<sup>42</sup>

Der Unterschied zur naturwüchsigen Vergesellschaftung liegt auf der Hand. Während in den naturwüchsigen Gemeinwesen »bestimmte Produktionsbedingungen als Grenze für die Entwicklung der Produktivkräfte gesetzt sind«, und zwar als »*heilige Grenze*«, die bestimmte Arten der Konsumtion, Distribution und Zirkulation der Produkte als »absolute Bedingung« einschließt, ist im System der reinen Vergesellschaftung »die volle Entwicklung der Produktivkräfte *Produktionsbedingung*« geworden.<sup>43</sup> Der Zweck der Produktion ist nicht mehr die Reproduktion der natürlichen Produktionsbedingungen, sondern die Produktion des abstrakten Reichtums, »ohne andere Voraussetzung als die vorhergegangene historische Entwicklung«.<sup>44</sup> Die Entwicklung der reinen Vergesellschaftung sprengt die traditionelle Dominanz der Naturbedingungen, indem sie die Bedingungen ihres Werdens in Resultate ihres Daseins verwandelt und die Voraussetzungen ihres Wachstums und ihrer Erhaltung selber produziert. Sie schafft und reproduziert nicht nur die (zunächst vorgefundene) Trennung zwischen Produzenten und Produktionsmitteln, »zwischen diesen unorganischen Bedingungen des menschlichen Daseins und diesem tätigen Dasein«<sup>45</sup>, sie bringt vielmehr ihr angemessene Produzenten und Produktionsmittel selbst hervor, indem sie alle vorgefundenen Bedürfnisse, Fähigkeiten, Produktivkräfte und stofflichen Eigenschaften, die ihrer prozessierenden Natur entgegenstehen, an der Wurzel ergreift und umgestaltet. Indem sie mit dem Kapitalverhältnis ein System erzeugt, in welchem »nichts als *An-sich-Höheres*, Für-sich-selbst-Berechtigtes, außer diesem Zirkel der gesellschaftlichen Produktion und Austauschs erscheint«, schafft die reine Vergesellschaftung erst »die bürgerliche Gesellschaft und die universelle Aneignung der Natur wie des gesellschaftlichen Zusammenhangs selbst durch die Glieder der Gesellschaft . . . Das Kapital treibt dieser seiner Tendenz

39 Marx: Das Kapital, MEW Bd. 23, S. 57.

40 Ders.: Grundrisse, S. 89.

41 Vgl. ders.: Kapital I, MEW Bd. 23, S. 71.

42 Ders.: Kapital I, 1. Aufl., Hamburg 1867, S. 4.

43 Ders.: Grundrisse, S. 440.

44 Ebenda, S. 387.

45 Ebenda, S. 389.

nach ebenso sehr hinaus über nationale Schranken und Vorurteile wie über Naturvergötterung, und überlieferte, in bestimmten Grenzen selbstgenügsam eingepfählte Befriedigung vorhandener Bedürfnisse und Reproduktion alter Lebensweise. Es ist destruktiv gegen alles dies und beständig revolutionierend, alle Schranken niederreißend, die die Entwicklung der Produktivkräfte, die Erweiterung der Bedürfnisse, die Mannigfaltigkeit der Produktion und die Exploitation und den Austausch der Natur- und Geisteskräfte hemmen.«<sup>46</sup>

### III.

Zwei Typen des Naturrechts, zwei Typen der Vergesellschaftung: Welche Beziehungen bestehen zwischen diesen Konfigurationen – Beziehungen der Determinierung oder der Dominanz, der Wechselwirkung oder der Widerspiegelung, der Analogie oder der Wahlverwandtschaft? Folgt man dem orthodoxen historischen Materialismus mit seiner Unterscheidung zwischen Basis und Überbau, so kann es über die Rang- und Abhängigkeitsverhältnisse keinen Zweifel geben. Das Naturrecht ist eine bloße Superstruktur, eine Gestalt der Ideologie, deren Entwicklung durch die Ökonomie determiniert wird. Das Recht, so lautet eine der markantesten Formulierungen in der »Deutschen Ideologie«, hat ebensowenig eine eigene Geschichte wie die Religion.<sup>47</sup> Folgt man einer anderen Theorie, etwa dem lerntheoretisch korrigierten Funktionalismus von Habermas, so stellt sich die Beziehung eher umgekehrt dar: Nach ihr sind die normativen Strukturen, unter denen das Naturrecht einen prominenten Rang einnimmt, die »Schrittmacher der sozialen Evolution«, die sich vor allem über eine »Moralisierung des Rechts« vollzieht. Gesellschaften, sagt Habermas, »lernen«, indem sie Rationalitätsstrukturen, die in überschießenden Weltbildern ausgeprägt sind, institutionell verkörpern.<sup>48</sup> Einen dritten Weg schließlich geht Max Weber, der auf vorgängige Entscheidungen über den kausalen Primat verzichtet und sich statt dessen darauf beschränkt, Wahlverwandtschaften und Affinitäten zu beschreiben. Die Unterscheidung zwischen naturwüchsiger und reiner Vergesellschaftung erlaubt es jedoch, über solche unbefriedigenden, weil entweder unhistorisch oder bloß deskriptiv bleibenden Generalaussagen hinwegzugehen und die Beziehungen zwischen Naturrecht und Gesellschaft in ihrem historischen Wandel zu untersuchen. Zwar beruhen beide Begriffe auf der für den historischen Materialismus grundlegenden Rolle der gesellschaftlichen Arbeit und scheinen daher eher eine ökonomistische Interpretation nahezulegen, wie sie in der Tat auch bei den Kirchenvätern des historischen Materialismus nicht selten anzutreffen ist. Allein, ihre grundlegende Rolle eines objektiven ökonomischen Fundaments spielt die gesellschaftliche Arbeit auf sehr unterschiedliche Weise, je nachdem ob in der Produktion, nach dem Wort von Lukács, noch die Naturbeziehungen die Oberhand haben oder ob die »Unterwerfung der Natur unter die Kategorien der Vergesellschaftung« vollzogen ist. Nur im letzteren Fall nämlich erzeugt die gesellschaftliche Arbeit eine Totalität, in der die ökonomische Struktur – die reine Vergesellschaftung – konstitutiv für die Formen der Interaktion, der Politik, des Rechts etc. ist; wohingegen im ersten Fall, in den Gesellschaften, in denen die Ökonomie weder subjektiv noch objektiv die Stufe des »Für-sich-Seins« erreicht hat, die politischen, religiösen, juristischen For-

<sup>46</sup> Ebenda, S. 313.

<sup>47</sup> Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, MEW Bd. 3, S. 63.

<sup>48</sup> Vgl. Jürgen Habermas: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt 1976, S. 35.



men etc. ihrerseits »konstitutiv in die ökonomischen Zusammenhänge eingreifen«<sup>49</sup>: Die gesellschaftliche Produktion erzeugt hier, wenn man so will, ihre Heteronomie und Nicht-Dominanz, ihre Unterordnung unter Formen der Synthesis, die durch symbolische und rituelle Interaktionen, durch Mechanismen der Verwandtschaft, des Glaubens und/oder der Herrschaft bestimmt sind. Welche dieser Formen dabei jeweils dominierend sind, läßt sich nicht abstrakt entscheiden, sondern nur aus einer historisch-materialistischen Analyse der jeweiligen Gesellschaft ermitteln. Für das Naturrecht aber läßt sich zumindest soviel sagen, daß es, solange die Produktion Reproduktion der »natürlichen Produktionsbedingungen« ist, d. h. Reproduktion eines durch verwandtschaftliche, politische oder religiöse Strukturen integrierten »realen Gemeinwesens« und einer durch die Produktion zwar modifizierten, nicht aber wissenschaftlich und technisch beherrschten ersten Natur ist, alles andere als »Ideologie« ist, vielmehr einer jener »ideellen Realitäten« im Sinne Godeliers, die als konstitutive Elemente der Produktionsverhältnisse fungieren.<sup>50</sup>

Im Rahmen der naturwüchsigen Vergesellschaftung verkörpert das Naturrecht dabei keineswegs von Anfang an, wie Luhmann meint, »eine durchaus fortschrittliche, gegenüber dem überlieferten Recht kritische Einstellung«.<sup>51</sup> Sondern zunächst genau umgekehrt: eine Reaktion auf eine als zu weitgehend empfundene Mobilisierung des Rechts, ein der Intention nach traditionalistisch-konservatives Bestreben, den Tendenzen zunehmender »Positivierung« eine Grenze zu setzen. Das gilt schon für die griechische Antike, in der Autoren wie Hippias oder Antiphon gegenüber dem Legalismus der klassischen Polis an die »gewachsenen«, nicht nur auf Konvention beruhenden Gesetze der Natur appellierten. Es gilt in gleicher Weise für die bedeutendste Naturrechtslehre des Mittelalters, diejenige Thomas' von Aquin, die auf die zunehmende Verselbständigung der »societas humana« gegenüber der »societas christiana« reagierte und das Auseinanderfallen der Welt in einen »duplex ordo rerum« durch ein gradualistisches, die natürlichen Konstellationen aufnehmendes und teleologisch einbindendes Konzept zu verhindern versuchte. Es gilt weiterhin für die verschiedenen christlichen Sekten des Hoch- und Spätmittelalters, von den Katharern und Waldensern bis zu den Hussiten und Wiedertäufern, die dem von der Kirche vertretenen »relativen« Naturrecht, das die rechtlichen und staatlichen Institutionen als »poena et remedium peccati«, als Momente des göttlichen Heilsplanes rechtfertigte, das »absolute« Naturrecht des praelapsarischen Urstandes entgegensetzten, in welchem es nur Heiligkeit, unbedingte Liebe und Brüderlichkeit gab. Es gilt für die Formen des bäuerlichen Naturrechts, das auf den frühneuzeitlichen Ausbau herrschaftlicher Eigenwirtschaft und die Expansion des modernen Steuerstaates mit einer Beschwörung von »Herkommen«, von »altem« und »göttlichem« Recht antwortete und hartnäckig den sozialen Mikrokosmos des Dorfes gegen alle Eingriffe von außen verteidigte. Es gilt für das Naturrecht der Stände, das gegenüber dem mit der Konzentration der frühneuzeitlichen Staatsgewalt einhergehenden Territorialisierungs-, Monopolisierungs- und Nivellierungsprozeß auf den auf Partizipation und Konsens der »maiores et meliores terrae« gegründeten Strukturen der alteuropäischen »Welt der Herrschaft« insistierte. Und es gilt selbst noch für Anhänger des Absolutismus wie Bodin, der zwar mit seiner Souveränitätslehre dem alteuropäischen Condominat von Landesherrn, mediatorischen Räten und Landtag bzw. Parlament die Grundlage entzog, die volle Entfaltung der Implikationen dieser

49 Lukács, a. a. O., S. 231, 408 ff.

50 Vgl. Maurice Godelier: Infrastructures, Society and History, in: Current Anthropology, Vol. 19, 1978, S. 763–768, S. 764 f.

51 Luhmann 1981, a. a. O., S. 119.

Lehre aber dadurch blockierte, daß er den Derogationskompetenzen des Herrschers in der durch das Naturgesetz festgeschriebenen spätf feudalen Herrschaftsstruktur eine klare Grenze setzte. Welche Form des Naturrechts man auch nimmt: Alle stehen für Schranken, die der soziale, rechtliche oder politische Wandel zu respektieren hatte, für Voraussetzungen, die keineswegs als von der »Gesellschaft« (oder, wie Hegel sagen würde: vom »Geist«) gesetzt und dementsprechend aufhebbar gedacht wurden, sondern einen Block bildeten, dessen Auflösung in ein System reiner Vergesellschaftung alles andere als teleologisch vorgegeben war. Gewiß unterliegen diese Voraussetzungen mannigfachen historischen Veränderungen: Das »göttliche Recht« der Bauern steht für eine völlig andere Welt als das Naturrecht der Sophisten, die »lex evangelica« der mittelalterlichen Häresien ist mit der »moral economy« des 18. Jhs. nicht zu vergleichen. Die Frontstellung aber ist identisch. Die Heiligung der apostolischen Gemeinde wie diejenige des Dorfes wendet sich gegen eine normativ unkontrollierte Mobilisierung und Dynamisierung der natürlichen Produktionsbedingungen, gegen die »Steigerung des Auflösungsvermögens in bezug auf alle Gegebenheiten«, die nach Luhmann der Gesellschaft im Fortgang der sozialen Evolution zuwächst.<sup>52</sup> Das Naturrecht schließt Wandel nicht aus, aber es bindet ihn an bestimmte Prämissen, die selbst dem Wandel enthoben sein sollen. Das Naturrecht, so könnte man in Anlehnung an eine Unterscheidung von Lévi-Strauss sagen, optiert gegen eine »kumulative Geschichte«, in der eine Neuerung an die andere anschließt und einen Progreß ins Unendliche eröffnet, und für eine limitierte, repetitive Geschichte, der es nie gelingt, »sich auf längere Dauer von der ursprünglichen Richtung zu entfernen«.<sup>53</sup>

Der Versuch, durch naturrechtliche Konterstrategien der Auflösung der naturwüchsigen Vergesellschaftung zu steuern, ist indessen gescheitert, und dies nicht nur deshalb, weil die verschiedenen Naturrechtsbewegungen zu schwach waren und nicht über die erforderlichen Mittel verfügten, um ihre Ziele durchzusetzen. Er ist vor allem deswegen gescheitert, weil die Naturrechtslehren selbst viel zu widersprüchlich waren, als daß sie der Aufgabe einer rechtlichen oder religiösen Codierung der Synthesis hätten gerecht werden können. Überall war ihre Haltung gegenüber dem Wandel, den sie zu steuern beabsichtigten, zweideutig. Die Kirche erklärte wohl den Primat der »lex divina«, gewährte aber dem Bereich der »lex naturalis« und der »lex positiva« einen so breiten Änderungsspielraum, daß eine umfassende Mobilisierung des Rechts möglich wurde; die »Umstellung auf in der Gesellschaft selbst entscheidbares, strukturell variables Recht«<sup>54</sup> wurde dabei im kanonischen Recht selbst vorexerziert, das im Unterschied zum kodifizierten und damit festgelegten römischen Recht beständig umgestaltet, modifiziert und wenn nötig rücksichtslos geändert wurde.<sup>55</sup> Die Sekten setzten sich demgegenüber zwar für eine Erneuerung der »vita apostolica« ein, erwarteten diese aber gerade von individuellen Glaubensanstrengungen, so daß die Fragmentierung und Zersplitterung der naturwüchsigen Synthesis eine weitere Verstärkung erfuhr. Das ständische Naturrecht, wie es beispielsweise von den calvinistischen Monarchomachen vertreten wurde, vollzog ungeachtet seiner Orientierung an der spätmittelalterlich-feudalen »Welt der Herrschaft« (Otto Brunner) den epochemachenden Schritt von einer rein religiösen Widerstandslehre zu einer genuin politischen Theorie der Revolution, »based on the idea of a contract which gives rise to a moral right (and not merely a religious duty)

52 Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. I, Frankfurt 1980, S. 33.

53 Claude Lévi-Strauss: Rasse und Geschichte, Frankfurt 1972, S. 30.

54 Luhmann 1981, 1. a. O., S. 122.

55 Walter Ullmann: Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter, Wien-Köln 1960, S. 335.

to resist any ruler who fails in his corresponding obligation to pursue the welfare of the people in all his public acts.«<sup>56</sup> Der patrimonial-absolutistische Staat versuchte, die gesellschaftliche Dynamik einzufrieren, um auf diese Weise seine Macht zu verewigen, schuf aber durch seine Monopolisierung der Gesetzgebungskompetenz und Sanktionsgewalt den institutionellen Rahmen, innerhalb dessen sich die »Markvergesellschaftung« (Max Weber) ausdehnen und zum Frühkapitalismus entwickeln konnte. Die Bauern schließlich kämpften in den großen Revolten vom 14. bis zum 18. Jh. für eine Zurückdrängung des aristokratischen bzw. absolutistischen Zugriffs auf das agrarische Mehrprodukt, mit dem Ergebnis, daß trotz ihrer politischen Niederlagen ein zunehmend größerer Teil des verfügbaren Surplus innerhalb der bäuerlichen Wirtschaft verblieb und – am deutlichsten in England – allmählich jene fortschreitende Polarisierung der Dorfgemeinschaft in Arme und Reiche erzeugte, aus der dann der kapitalistische Pächter einerseits, der exproprierte, im doppelten Sinne »freie« Arbeiter andererseits hervorgingen.

Durch diese Zweideutigkeit aber negierte sich das Naturrecht selbst. Anstatt die soziale Evolution so zu steuern, daß das »reale Gemeinwesen« erhalten blieb, öffnete es den Raum für selbstselektive Strukturveränderungen, die sich einer normativen Kontrolle zusehends entzogen; anstatt die »Grenzen des Wachstums« zu sichern, trug es selbst dazu bei, daß diese unterlaufen und mehr und mehr zersetzt werden konnten: am frühesten in England, wo sich bereits im 16. und 17. Jh. eine »Eigentümer-Marktgesellschaft« (MacPherson) zu entfalten begann, danach sehr rasch, vermittelt durch den Handelsweltmarkt und die Mechanismen des europäischen Staatensystems, auch auf dem übrigen Kontinent. Am Ende stand folgerichtig und irreversibel die vollständige Auflösung der naturwüchsigen Synthesis in den »bellum omnium contra omnes«, aus dem das bürgerliche Naturrecht eines Hobbes und Locke nur noch einen einzigen Ausweg wußte: die Konvention. Zwar bleibt der teleologisch-christliche Horizont des Naturrechts auch bei diesen Denkern noch präsent, insofern die Konvention – die Errichtung eines »Leviathan« oder eines »body politic« – gleichsam auf indirektem Wege die Realisierung des Naturgesetzes ermöglichen soll. Faktisch aber handelt es sich dabei nur noch um eine Verbeugung vor der Tradition, der in Wirklichkeit keinerlei Verbindlichkeit mehr zukommt. Für Hobbes und Locke ist die Gesellschaft keine »organische«, durch eine finale Realisierung ihres Wesens gekennzeichnete Ordnung mehr, sondern durch und durch ein Konstrukt, ein künstlicher Körper, der durch einen rein innerweltlichen Vertrag hergestellt wird. Das Grundprinzip dieses neuen bürgerlichen Naturrechts hat B. Willms deshalb mit Recht im »poietischen Subjektivismus«, d. h. in der Überzeugung gesehen, daß Geschichte und Gesellschaft vom Subjekt her plan- und machbar seien.<sup>57</sup>

Doch auch diese bürgerliche Form des Naturrechts, die in den großen Verfassungswerken des 18. Jhs. in Nordamerika und Frankreich ihre Realisierung erfährt, erweist sich im historischen Rückblick als eine Gestalt, die die Keime ihrer eigenen Aufhebung in sich trägt. Die Sozialvertragstheorien von Hobbes bis Rousseau sind insofern typische Produkte einer Übergangsgesellschaft, als sie zwar einerseits bereits wesentliche Elemente der auf Abstraktion beruhenden reinen Vergesellschaftung unterstellen, andererseits aber auf Voraussetzungen beruhen, die ihrerseits noch auf die naturwüchsige Vergesellschaftung verweisen, wenn auch nur auf deren

<sup>56</sup> Quentin Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. II: *The Age of Reformation*, Cambridge 1978, S. 335.

<sup>57</sup> Bernard Willms: *Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1969, S. 27.

Verfallsform: die »punktuelle Verselbständigung des vereinzelt Einzelnen«<sup>58</sup>, die in den verschiedenen Versionen des »Naturzustands« festgehalten wird. Daß das bürgerliche Naturrecht diesen vereinzelt Einzelnen zum Ausgangspunkt seiner Theorie einer indirekten Vergesellschaftung durch Vertrag, Staat etc. erhebt, ist zwar zunächst durchaus berechtigt, da die Eigentümer-Marketgesellschaft des 17. und 18. Jhs. prima facie in der Tat nichts anderes ist als eine »ungeheure Warensammlung«, die das Ergebnis der Produktionsakte zahlloser isolierter Privatproduzenten ist. Zugleich ist diese Fragmentierung des sozialen Zusammenhang jedoch immer schon nur ein Schein, ist das Privatinteresse stets auch ein gesellschaftlich bestimmtes Interesse, das ein gesellschaftliches System der Arbeit und der Arbeitsteilung voraussetzt – wenn auch ein solches, in dem sich die Gesellschaftlichkeit aufgrund der privateigentümlichen Organisation nur in abstrakter, »reiner« Form darzustellen vermag: als Geld bzw. Kapital.

Nach Marx ist die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft dadurch bestimmt, daß sich diese abstrakte Synthesis mit zunehmender Verfestigung des Kapitalverhältnisses verselbständigt und auf den Grund, aus dem sie entstanden ist, zurückwirkt: Die durch die Konkurrenz erzwungene progredierende Vergesellschaftung der Produktion führt, wie Marx in seiner Analyse des Aktien- und Kreditwesens zeigt, zu einer Selbstaufhebung der bürgerlichen Gesellschaft, die sich im »Aufheben der scheinbaren Unabhängigkeit und selbständigen Bestehens der Einzelnen«<sup>59</sup> manifestiert. Als erste mußten diese Aufhebung die eigentlichen Produzenten erfahren, die im kapitalistischen Produktionsprozeß die Negation ihrer Individualität erlitten und am eigenen Leibe spürten, daß die bürgerliche Freiheit für sie nur die Freiheit der Arbeitskraft bedeutete, sich in variables Kapital zu verwandeln – mit der stets gegenwärtigen Möglichkeit, schließlich nur mehr als reine Variabilität zu existieren, der auch noch die Verwertung versagt ist. Aber auch die glücklicheren Eigentümer, die über mehr verfügten als ihre bloße Arbeitskraft, blieben vom Malstrom der Konkurrenz nicht verschont. Durch die Entwicklung der kreditiven und aktiengesellschaftlichen Formen des Kapitals werden auch sie in den Wirbel eines allgemeinen Zentralisierungs- und Expropriationsprozesses hineingezogen, der durch »neue Formen der Verfügung über die technologische Entwicklung, der Akkumulation und Verflechtung von Reichtum und der Reorganisation des marktförmigen Interessenausgleichs« der Republik des Marktes sukzessive die Grundlage entzieht und den fungierenden Kapitalisten in einen »bloßen Dirigenten, Verwalter fremden Kapitals« verwandelt, der schließlich sogar als »überflüssige Person« vollends aus dem Produktionsprozeß verschwindet.<sup>60</sup> Das Ergebnis dieser Selbstnegation der bürgerlichen Gesellschaft wäre rebus sic stantibus in der Tat eine Form des »Sozialismus« – aber ein Sozialismus der reinen Vergesellschaftung, eine kapitalistische Produktion ohne Kapitalisten und, am Ende, womöglich auch ohne Produzenten, die neben den Produktionsprozeß treten, »statt sein Hauptagent zu sein«. Eben: »die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise selbst.«<sup>61</sup>

Aus dieser Perspektive wird deutlich, daß das bürgerliche Naturrecht mit seiner Hypostasierung des Individuums nur eine vergängliche, auf dem Übergang von der naturwüchsigen zur reinen Vergesellschaftung beruhende Konstellation fest schreibt, von der es obendrein nur die eine Seite – die Produktion isolierter Privatproduzenten

<sup>58</sup> Marx, Grundrisse, S. 906.

<sup>59</sup> Ebenda, S. 350.

<sup>60</sup> Klaus Lichtblau: Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, Lahn-Gießen 1978, S. 367; Marx: Das Kapital III, MEW Bd. 25, S. 452, 401.

<sup>61</sup> Ebenda, S. 454.

– aufnimmt und dabei übersieht, daß die Etablierung des gesellschaftlichen Allgemeininteresses in den Vertrags- und Willensverhältnissen nur deshalb möglich ist, weil die privaten Interessen schon vor dem Austausch gesellschaftlich bestimmt sind. Weil es dies aber übersieht, sind seine Versuche, in den Grund- und Menschenrechten die außergesellschaftliche Dimension des »natürlichen« Individuums zu bewahren, von vorneherein zum Scheitern verurteilt, sind die Verfassungen, die es rein aus der Vernunft deduziert, wenig mehr als Loseblattsammlungen, die von der gesellschaftlichen Dynamik beständig überrollt werden. Gerade dadurch, daß es die unveräußerlichen, jeder gesellschaftlichen Formbestimmtheit übergeordneten Rechte des Individuums verankert hat, hat das bürgerliche Naturrecht seiner Negation den Boden bereitet, gerade dadurch, daß es die Gesellschaft zu einem Derivat der vereinzelt Einzelnen erklärt hat, hat es jene Dynamik eröffnet, die am Ende den Einzelnen rückhaltlos der abstrakten Vergesellschaftung opfert. Die Wahrheit des bürgerlichen Naturrechts ist nicht der Mensch mit seinen Rechten, der der abstrakten Vergesellschaftung bestimmte unübersteigbare Schranken setzte. Es ist umgekehrt die Gesellschaft, die den Menschen als ihre Schranke setzt. Etwas als Schranke zu bestimmen aber heißt, wie schon Hegel wußte, darüber bereits hinausgegangen zu sein.<sup>61</sup>

#### IV.

Mit der Selbstaufhebung der bürgerlichen Gesellschaft verschwindet die Konstellation, die das Naturrecht getragen hatte. In allen seinen Gestalten bis hin zur Sozialvertragslehre, in der sich bereits die Dominanz der reinen Vergesellschaftung ankündigt, hatte das Naturrecht, wie wir gesehen haben, bestimmte Naturbeziehungen zur Voraussetzungen, die eine begrenzte Autonomie der Gesellschaft und eine ebenso begrenzte Herrschaft über die Natur nicht ausschlossen, wohl aber eine vollständige Verfügung der Gesellschaft über die materiellen Grundlagen ihrer Reproduktion. Noch die bürgerliche Theorie mußte in der Lehre vom Naturzustand einbekennen, daß die Gesellschaft keiner *creatio ex nihilo* entsprang und keineswegs jene reine Kommunikationsgemeinschaft war, als die sie sich selbst präsentierte. So sehr die Natur unter bürgerlichen Produktionsbedingungen bereits zum Objekt einer rücksichtslosen Ausbeutung geworden war, so sehr blieben doch im Arbeitsprozeß und in der familialen Organisation noch Reste jener symbiotisch-sympathetischen Naturbeziehung vorherrschend, die nach Spaemann für alle vorneuzeitlichen Zivilisationen grundlegend ist.<sup>62</sup>

Die Selbstaufhebung der bürgerlichen Gesellschaft setzt dem ein Ende. Nicht daß mit dem Übergang zur realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital Stofflichkeit überhaupt oder Gebrauchswertproduktion hinfällig würde, wie eine vorschnelle Folgerung lautet: Das Kapital bleibt verwiesen auf Dinge, in denen es sich fixieren kann. Was aber verschwindet bzw. durch die aggressive Expansion des Kapitals und seiner ideellen Bewegungsform, der Wissenschaft, zerstört wird, ist die Eigenständigkeit und Eigenlogik der subjektiven und objektiven Natur: der Familien- und Verwandtschaftsbeziehungen, die als Residuen des realen Gemeinwesens in wie immer auch depravierter Form übrig geblieben sind; des menschlichen Leibes und der

61 G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, Werke Bd. 5, a. a. O., S. 145.

62 Robert Spaemann: *Die Aktualität des Naturrechts*, in: ders., *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977, S. 189.

menschlichen Triebnatur; der selbstregulativen Ökosysteme; der materiellen und energetischen Ressourcen. Selbst Resultat einer tiefgreifenden Atomisierung und Zersetzung, überträgt der Kapitalismus dieses sein Prinzip auf die natürlichen Produktionsbedingungen, die er vorfindet. Ökologische Gleichgewichtssysteme, die sich in Jahrtausenden herausgebildet haben, werden durch den industriell betriebenen Biozid destabilisiert, Energie- und Stoffkreisläufe unterbrochen und genetische Ressourcen vernichtet, mit der unvermeidlichen Folge, daß der mit sich nicht identischen Gesellschaft immer gigantischere Vermittlungs- und Rekombinierungsaufgaben zu wachsen, mit denen sie heillos überfordert ist. Am Ende steht nicht nur eine ihrer Regenerationsfähigkeit beraubte, erschöpfte und verwüstete erste Natur; sondern eine durch Kernspaltung, Genmanipulation und andere Techniken erzeugte zweite Natur, die den Krisenzyklus des Kapitals um eine neue Dimension bereichert, den Katastrophenzyklus. Martin Heidegger, dessen Seinsmetaphysik die gesellschaftliche Vermitteltheit der Technik gänzlich außer acht läßt, hat dennoch das Wesen dieses Vorgangs intuitiv erfaßt, wenn er schreibt: »Die technische Produktion ist die Organisation des Abschieds.«<sup>64</sup>

Damit aber verwandelt sich auch das Naturrecht in pure Ideologie. Gewiß hatte es bereits unter den Bedingungen naturwüchsiger Vergesellschaftung ideologische Züge, insofern es nicht in materialistischer Weise die konkret-stoffliche Seite der sozialen Produktion zum Maßstab erhob, sondern deren ideelle, religiöse oder ethische Vermittlungsformen. Da diese Vermittlungsformen aber gleichzeitig für eine Konstellation standen, in der die natürlichen Produktionsbedingungen alle Tendenzen in Richtung reiner Vergesellschaftung blockierten, war es nicht *nur* Ideologie, »*Leugnung* der Eigenleistung des sozialen Systems der Gesellschaft bei der Konstitution von Recht« (Luhmann). Sondern stets auch: Ausdruck eines Beziehungsgefüges, in dem die Gesellschaft keineswegs immer schon jene absolute und gottgleiche Instanz ist, als die sie bei den Apologeten des objektiven Geistes erscheint.

Nachdem jedoch das System der reinen Vergesellschaftung, auf den Weg gebracht und flankiert durch das bürgerliche Naturrecht, alle Grenzen als imaginär und nichtig enthüllt und zum einzigen Organisationsprinzip die permanente Verflüssigung und Umwälzung erhoben hat, ist es mit diesem Wahrheitsgehalt des Naturrechts vorbei. Die Verwirklichung der Metaphysik des Kapitals ist gleichbedeutend mit der Entwirklichung der klassischen, auf der Dominanz der »natürlichen Produktionsbedingungen« beruhenden Metaphysik und damit mit jener »Entwertung der Werte« (Nietzsche), in der die spätbürgerliche Philosophie schon früh das Signum der Epoche gesehen hat. Der Abschied vom Naturrecht, der sich bereits im Rechtspositivismus der Jahrhundertwende ankündigt und im modernen Äquivalenzfunktionalismus seine Vollendung erfährt, ist deshalb konsequent und unwiderruflich. Parallel zur Verfestigung des Systems reiner Vergesellschaftung, das keine Grenzen mehr kennt außer den von ihm selbst gesetzten, vollzieht sich der Umbau des Rechts in ein System bzw. eine Agglomeration bloßer Satzungen, die jederzeit geändert werden können; parallel zur Auflösung und Fungibilisierung der »natürlichen Produktionsbedingungen« die Transformation der Normativität in »momentan eingefrorene Präferenzen« (Luhmann). In einer Welt, in der, wie es bei Luhmann heißt, das Bewegliche nicht mehr auf das Feste, sondern umgekehrt das Feste auf das Bewegliche gegründet ist<sup>65</sup>, kann es kein Naturrecht mehr geben, damit aber auch keinen Maßstab mehr, mit dessen Hilfe sich eine globale Alternative zur reinen Vergesellschaftung formulieren ließe. Foucault hat die daraus resultierende Notwendigkeit

64 Martin Heidegger: Holzwege, Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt 1977, S. 294.

65 Luhmann 1981, 2. a. O., S. 145.

eines Abschieds von der »alteuropäischen« Philosophie mit ihren von der Entwicklung überrollten Prämissen klar formuliert: »Wir glauben uns an eine Endlichkeit gebunden, die nur uns gehört und die uns durch das Erkennen die Welt öffnet, aber müssen wir uns nicht daran erinnern, daß wir auf dem Rücken eines Tigers sitzen?«<sup>66</sup>

66 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt 1969, S. 389.