

## MECHANISCHER ODER ORGANISCHER RECHTSBEGRIFF ?

Für den im Rechtsdenken des frühen 19. Jahrhunderts aufkommenden Zug, das Recht in Analogie zum natürlichen Organismus zu denken, wird gemeinhin auf Schelling als intellektuellen Ahnherren verwiesen. Durch seine Philosophie sei der fruchtbare Gedanke in die Welt gekommen, das Rechtsgefüge als freiheitliche Organisation statt als bloßen Zwangsmechanismus zu konzipieren. Neben all den überschwenglichen Momenten, die im Zuge der Romantik an derartigen Gedanken hafteten und mit dieser Epoche wieder verschwanden,<sup>1</sup> blieb bis auf heute der Ansatz, den organischen Gedanken irgendwie für sozialphilosophische Probleme fruchtbar zu machen.<sup>2</sup>

Bei der Herausbildung des organischen Rechtsgedankens nimmt das ‚System des transzendentalen Idealismus‘ eine Schlüsselstellung ein. Die dort niedergelegte Rechtstheorie hat der Interpretation seit jeher Schwierigkeiten bereitet; der Versuch, aus dem Textbefund des *System des transzendentalen Idealismus* eine einheitliche Rechtstheorie zu destillieren, scheiterte das eine ums andere Mal;<sup>3</sup> meines Erachtens deshalb, weil sich Schelling um 1800 auf dem Weg von einer mechanistischen Rechtstheorie zu einer organischen Rechtsphilosophie befand, weil er in der einen nicht mehr beheimatet und bei der anderen noch nicht wirklich angekommen war. Die oftmals herausgestellten Schwierigkeiten, den Rechtsgedanken im *System des transzendentalen Idealismus* eindeutig zu erfassen, lassen sich – so meine These – weitgehend darauf zurückführen, daß Schelling im *Transzendentalssystem* nicht eine einzige Rechtstheorie vorstellt, sondern derer – mindestens – zwei.

Ich werde im folgenden von Schellings *Neue Deduction des Naturrechts* aus die sich zum mechanistischen Paradigma einer Rechtstheorie fügenden Ausführungen des *System des transzendentalen Idealismus* analysieren (1), um anschließend die sich nicht in dieses Deutungsschema fügenden Aspekte der dortigen

<sup>1</sup> Vgl. Jakob Baxa, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, Jena 1923, S. 46; 222; Wilhelm Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des Deutschen Idealismus*, Heidelberg 1917, S. 237-250.

<sup>2</sup> Die nationalsozialistischen ‚Interpretationen‘ des organischen Rechtsgedankens, auf die hier nicht eingegangen wird, weist Markus Hofmann zurück. Vgl. ders., *Über den Staat hinaus. Eine historisch-systematische Untersuchung zu F.W.J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie*, Zürich 1999, S. 19f.

<sup>3</sup> Diese Schwierigkeiten haben Markus Hofmann sogar dazu bewogen, das *System* überhaupt nicht als einheitlichen Diskussionsgegenstand seiner Interpretation aufzuführen, sondern es zerteilt, je nach den von ihm untersuchten inhaltlichen Aspekten zu untersuchen, vgl. Hofmann, *Über den Staat hinaus*, S. 92ff; näher hierzu die Rezension zu Hofmanns Buch vom Vf., demnächst in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*.

Überlegungen Schellings vorzustellen und zu zeigen, daß und inwiefern sie bereits jenem neuen Paradigma – dem organischen Rechtsbegriff – zuarbeiten (2).

(1) Noch bevor Fichte, wie zuvor angekündigt, auf der Grundlage seiner Wissenschaftslehre sich 1796 zur Rechtsphilosophie äußerte, hatte der damals zwanzigjährige Schelling im *Philosophischen Journal* bereits seine *Neue Deduction des Naturrechts* (bzw. deren ersten Teil) publiziert. Schelling unternahm seinerzeit mit jener *Deduktion* recht eigentlich eine *Destruktion* herkömmlicher Naturrechtsverständnisse.<sup>4</sup> Hatten bisher die objektivistischen Naturrechtslehren stets dem Subjekt vorgegebene Wertsphären anerkannt und die Naturrechtslehren subjektivistischer Provenienz das Subjekt stets auf vor und jenseits aller Positivität bestehende Rechtsgründe verwiesen,<sup>5</sup> so wurde dies beides nun von Schelling durchkreuzt. Naturrecht war ihm weder ein Recht *der* (äußeren) Natur, noch *aufgrund von* (innerer) Natur, sondern ein Recht des Willens *auf* Natur und Naturbeherrschung.<sup>6</sup> Dieses Recht kommt als *Naturrecht* einem jeden als Richter in eigener Sache zu; es besteht also und besteht zugleich auch nicht, indem seine Durchsetzung an kontingente Urteilsfindung und kontingente Durchsetzungsmacht geknüpft ist. Damit treibt das Naturrecht in sich einen durch es selbst nicht zu lösenden Widerspruch hervor: es muß zugunsten einer „neuen Wissenschaft“ (SW I, 203), wie Schelling formuliert, überwunden werden. Die Interpreten streiten nun im Blick auf Schellings spätere Philosophie, ob er sich seinerzeit unter dieser neuen Wissenschaft ein mit positiven Zwangsmitteln versehenes ‚Staatsrecht‘ gedacht habe, das durch unwiderstehliche Kräfte eine Wahrung der Regeln des allgemeinen Willens seitens der individuellen Willenssubjekte erzwingt, oder aber, ob Schelling vielmehr auf ein Konzept setzte, das auf Zwang ganz verzichten und das Recht überhaupt überbieten wollte.<sup>7</sup> Beides läßt sich mit guten Gründen vertreten.<sup>8</sup> Die erste Variante – also Überbietung des Naturzwangsrechts durch ein staatliches Zwangsrecht – gewinnt im Blick auf das *System des transzendentalen Idealismus* Plausibilität.

Denn als wäre zwischen der *Neuen Deduction* und dem *Transzendentalssystem* bloß eine logische Sekunde verstrichen, führen die Gedanken hier fort, was

<sup>4</sup> Vgl. Hermann Zeltner, *Schelling*, Stuttgart 1954, S. 147f.

<sup>5</sup> Vgl. Rolf Gröschner/Claus Dierksmeier/Michael Henkel/Alexander Wiehart, *Rechts- und Staatsphilosophie – Ein dogmenphilosophischer Dialog*, Berlin 2000, S. 101ff.

<sup>6</sup> Vgl. Alexander Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt/Main 1957, S. 107-109.

<sup>7</sup> Dieser Gedanke fand sich schon bei Fichte prominent vertreten; in den ‚Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten‘ heißt es: „Der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus; es ist der Zweck aller Regierungen, die Regierung überflüssig zu machen. [...] es ist sicher, daß auf der a priori vorgezeichneten Laufbahn des Menschengeschlechts ein solcher Punkt liegt, wo alle Staatsverbindungen überflüssig werden. Es ist derjenige Punkt, wo [...] die bloße Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt sein wird.“ (Fichte, WW VI, 300)

<sup>8</sup> Vgl. Hollerbach, *Rechtsgedanke*, S. 86ff. Markus Hofmann indes unterscheidet drei Deutungsvarianten: das Staatsrecht, die Geschichte oder die Naturphilosophie als Lösung des Dilemmas und addiert als eigene, vierte Variante die ‚Neue Mythologie‘ bzw. die Kunstphilosophie. Vgl. Hofmann, *Über den Staat hinaus*, S. 92ff.

dort liegegeblieben war. Das Objekt allen praktischen Strebens, „das schlechthin Identische“ desselben, so Schelling, sei „der in der Außenwelt herrschende reine Wille“, als „das einzige und höchste Gut.“ (SW III, 582) Dieses Gut bildet das gemeinsame Ziel von Moral und Recht. Die Natur gibt das teils passive, teils widerständige Aufnahmemedium zu den auf dieses Gut ausgerichteten Zwecktätigkeiten her; ein *prinzipielles* Hindernis der Realisierung des höchsten Guts in Objekten erfährt das Subjekt allein im widerstreitenden Willen anderer Individuen, den zu beschränken folglich zur zentralen Möglichkeitsbedingung der sittlichen Selbstrealisierung avanciert: „Das Heiligste darf nicht dem Zufall anvertraut sein.“ (SW III, 582)

Das Heiligste steht hier für die erstrebte Realisierung des Projekts einer Harmonisierung von Freiheit und Notwendigkeit im Medium der Freiheit schlechthin bzw. für den Fortschritt in der Gleichheit von sittlich absolutem und endlichem Willen (Moral *und* Recht) insgesamt. Dieses Projekt formuliert Schellings generellen Versuch einer absoluten Synthesis von Unbedingtheit und Endlichkeit für die Region des Praktischen und stellt das Deduktionsziel des praktischen Teils des *Systems* dar. Weil aber der hier begrifflich geforderte Fortschritt allein am Maßstab des Rechts gemessen wird, wird lediglich das rechtswidrige, die Freiheitsmöglichkeit des jeweils anderen beschneidende Handlung als ein notwendig und durch Zwang zu tilgender Widerspruch zum sittlichen Gesamtprojekt begriffen. Unrechtliche Handlungen stellen das sittliche Fortschrittsprojekt und darüber das Deduktionsziel in Frage. Schellings Rechtsphilosophie ist also teleologisch fundiert; nicht in dem Sinne, daß dem Recht ein anderer Zweck des *gewöhnlichen* Bewußtseins vorgeordnet wird, zu dem es nur das Mittel hergibt (wie noch in der *Ich-Schrift*, wo die Moral als dieses Ziel fungierte oder in der *Neuen Deduction*, wo es die Unbeschränktheit der Selbsttätigkeit war), sondern in dem Sinne, daß die Umsetzung der Rechtsordnung als ein Zweck bzw. notwendiges Ingredienz der *transzendentalen* Bewußtseinsgeschichte begriffen wird. Dafür, weder zur Begünstigung der Moral, noch aber auch allein zur Wahrung rechtlicher Verhältnisse an und für sich selbst, deduziert Schelling den staatlich ausgeübten *Zwang*.

Schelling setzt beim Selbsterhaltungstrieb des Menschen an. Dessen Sich-Bewahren-Müssen an der sinnlichen Realität wird zur Angriffsfläche genommen, um jedes menschliche Agieren, das sich dem Projekt der absoluten Darstellung des sittlichen Willens in der Welt entzieht, umzulenken.

Die Außenwelt müßte gleichsam so organisiert werden, daß sie diesen Trieb, indem er über seine Grenze schreitet, gegen sich selbst zu handeln zwingt, und ihm etwas entgegengesetzt, was das freie Wesen zwar, insofern es Vernunftwesen ist, nicht aber als Naturwesen wollen kann (SW III, 583).

Der *Effekt* entscheidet: das Beenden aller vernunftwidrigen Aktionen als Zweck des transzendentalen Bewußtseins; eine Reflexion auf die sittliche Verhältnismäßigkeit oder auch nur Rechtmäßigkeit der *Mittel* fehlt konsequentermaßen, denn dies betrifft die Ebene des *gewöhnlichen* Bewußtseins.

Die Ordnung, die Schelling zu etablieren gedenkt, soll das menschliche Handeln, das sich ansonsten wohl dem sittlichen Projekt entzöge, „zum Behufe der Freiheit“ in festgelegte Bahnen zu zwingen. „Unerbittlich, und mit der eiserne Notwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur“ Wirkungen sich vollziehen, soll „eine zweite und höhere Natur“ eingerichtet werden, welche durch ein Naturgesetz eigener Art, „das Rechtsgesetz“, sich eine Verfassung eigener Art, „die Rechtsverfassung“ gibt, „welche daher“, meint Schelling, „als Bedingung des fortdauernden Bewußtseins deduziert“ und somit gerechtfertigt sei (SW III, 583).

Das heißt, die Rechtsordnung wird nicht als *an sich selbst* sittliche Ordnung gedacht, sondern als ein sittlich indifferentes Wirkgefüge, dessen bestimmender Zweck ihm nicht innewohnt, sondern von außen hinzugedacht werden muß, ein Mechanismus also. Dieser sekundäre „Mechanismus“ fungiert als „das Supplement der sichtbaren Natur“, um die fortschreitende Synthese von Natur und Freiheit zu garantieren. Das Rechtsgesetz etabliert mit anderen Worten „nicht eine moralische, sondern eine bloße Naturordnung, über welche die Freiheit so wenig vermögen darf als über die der sinnlichen Natur.“ (SW III, 583f) Mit ihr sichert sich das transzendente Bewußtsein gewissermaßen gegen die Unvernunft der gegenständlichen Bewußtseine ab.

[In diesem Rahmen versteht es sich dann] in der Tat von selbst, daß die Rechtslehre nicht etwa ein Teil der Moral, oder überhaupt eine praktische Wissenschaft, sondern eine rein theoretische Wissenschaft ist, welche für die Freiheit eben das ist, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie nur den Naturmechanismus deduziert, unter welchem freie Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können. (SW III, 583)<sup>9</sup>

Die normative Unbestimmtheit des bloß funktionalen Rechtsbegriffs schlägt um in inhaltliche Unbeschränktheit, wenn Schelling etwa dafür plädiert, daß in der Rechtsverfassung „Insurrektion [...] [so] unmöglich sein muß als in einer Maschine“ (SW III, 586). Ginge es nämlich bei seiner Rechtsverfassung in erster Linie um das Etablieren von Recht, so fände die positive Rechtsordnung begrifflich notwendig am zu realisierenden Recht ihren Maßstab und im Extrem dann auch ihre Grenze – im Recht auf Widerstand gegen die Staatsgewalt. Ist das Recht aber nur Mittel zu einem außer ihm, ja außer der gegenständlichen Sphäre überhaupt, liegenden Zweck, so kennt die Rechtsordnung keine sittliche, sondern allenfalls technische Unverhältnismäßigkeit, gegen die sie sich zu verwahren hat.

Daß dem so ist, daß bei Schelling also nicht etwa ein überpositiver Rechtsgedanke, sondern vielmehr jene „Maschine, die auf gewisse Fälle zum voraus eingerichtet ist, und von selbst, d.h. völlig blindlings wirkt, sobald diese Fälle gegeben sind“, als notwendige Bedingung der Binnenkonsistenz des (praktischen) Bewußtseins aufgeführt wird, erhellt indes nicht ganz ohne weiteres, sondern

<sup>9</sup> Zur „Diskrepanz“ des Begriffs *mechanistischer Rechtsphilosophie* – Schellings sonstiger Auskunft zufolge sind allein Objekte der Freiheit der Idee würdig und mithin Gegenstand von Philosophie – vgl. Hollerbach, *Rechtsgedanke*, S. 139; Hofmann kommentiert: „Schelling krebst hier [...] zurück“ (Hofmann, *Über den Staat hinaus*, S. 123).

nur unter einer Voraussetzung, die Schelling eher beiläufig macht; derjenigen nämlich, daß diese „von Menschenhänden gebaut[e]“ Maschine dasjenige bewirkt, „was wir eigentlich von einer Vorsehung erwarten“, zwar nicht „als Vorsehung, d.h. mit Überlegung und Vorbedacht“, wohl aber dem Ergebnis und der Sache nach (SW III, 583). Im Medium der Vorsehung soll, versichert das transzendente Bewußtsein, was dem gewöhnlichen Bewußtsein als unverbunden und widersprüchlich erscheint – Freiheit als Wesensbestimmung und Zwangsmechanismen als deren Daseinsform – als miteinander versöhnt aufscheinen.

Anders als im Gefolge Kants wird im *Transzendentsystem* der rechtsnotwendige Zwang nicht als Rechtswohltat, d.h. als Wahrung des eigenen wohlverstandenen Rechtsinteresses vermittelt, begriffen; und das deshalb nicht, weil es hier auf die Ebene des gewöhnlichen Bewußtseins überhaupt nicht ankommt. Bei Schelling wird ein vom gegenständlichen Bewußtsein, sei es sinnlich-verständig, sei es sittlich-vernünftig, als Nötigung und schiere Negativität verstandenes Mittel seitens der bereits zum transzendentalen Standpunkt durchgedrungenen Vernunftwesen instrumentalisiert, um einen außerhalb des Rechtsmechanismus liegenden Zweck des transzendentalen Bewußtseins zu befördern, auf den sich das Recht *als Recht* gar nicht ausrichten kann. Denn es macht ja offenbar kein rechtsimmanent zu formulierendes Gebot aus, Philosopheme zu bewahren, solange der Rechtszwang noch irgend aus dem Autonomiegedanken legitimiert sein soll.<sup>10</sup>

Da Schelling die Legitimation des Rechtsgesetzes als Essential praxeologischer Selbsterfassung im kantischen Sinne ablehnt, bleibt ihm systemkonform nur noch die Möglichkeit, das Recht als unumgängliches Existential bzw. Konditional ontischer Selbsterfassung zu reformulieren: *Legitimation* und *Deduktion* des Rechts fallen dabei zusammen. Nur dann also handelt es sich beim Recht um eine nicht-kontingente Bedingung des Selbstbewußtseins, – nur dann ist demnach Recht auch rechtens –, wenn unser Bewußtsein nicht anders als anhand einer durch Rechtszwang zur Entsprechung von Freiheit und Notwendigkeit gebrachten Weltordnung sich der *ursprünglichen Einheit* der in ihr synthetisierten Glieder intellektuell versichern kann (vgl. SW III, 588). Jene unvorgängliche Einheit aber läßt sich nur im Modus der intellektuellen Anschauung, im Modus herkömmlicher Geschichtserfahrung jedoch nicht dartun, weil ja gegenständig erst ex post, nach Erreichen des Weltendes jene in Frage stehende Voraussetzung als gültig ausgewiesen werden könnte.

<sup>10</sup> Ich kann daher der von Hans Jörg Sandkühler seit einiger Zeit an verschiedenen Orten vertretenen These, das *Transzendentsystem* fundiere einen *liberalen*, der heutigen Situation zuträglichen Rechtsbegriff, nur eingeschränkt zustimmen. Zwar spricht sich Schelling gegen moralischen Despotismus und für unveräußerliche Rechte aus, doch weil er sich gezieltermaßen nicht am gewöhnlichen Freiheitsbewußtsein, sondern allein Aufbau des transzendentalen Bewußtseins orientiert – wozu unten mehr –, trifft er systematisch besehen nur kontingenterweise mit heutigen Freiheitsvorstellungen zusammen. Es handelt sich daher m.E. nur um einen ‚Liberalismus ex negativo‘, der (allzu) leicht – wie dann auch die *Würzburger Vorlesungen zum Identitätssystem* von 1804 zeigen – zugunsten anderer Deduktionsziele aufgegeben werden kann.

Da intellektuelle Anschauung in die Konvergenz aus transzendentaler Bestimmung und Rechtsgeschehen aber allein der Philosoph zustande bringt, mithin allein der Denker – falls überhaupt jemand – aus *diesen* Gründen sich zur Affirmation jenes Zwangsmechanismus aufschwingen kann, muß man dem Volk gegenüber – d.h. der Menge aller Träger gegenständlichen Bewußtseins, die man nicht auf den ihnen unbekanntem transzendentalen Standpunkt verpflichtet kann, – das Recht anders anpreisen. Das versucht Schelling auch und zunächst ganz immanentistisch: Die Rechtsordnung, führt er aus, müsse so beschaffen sein, daß die Individuen stets „ihren Vorteil dabei finden“ (SW III, 585): Glückseligkeitsförderung wird so, sehr beiläufig, zur Mitbedingung jedes Rechts- und Gesellschaftsfortschritts erklärt.

Daß Schelling im *Transzendentalssystem* von nicht veräußerbaren Rechten der Subjekte redet sowie vom „Keim des Untergangs“ in denjenigen Verfassungen, die „nicht durch Vernunft“ gestiftet sind, ist dementsprechend nicht rechtshnormativ, sondern rechtsökonomisch gemeint. Eine auf den *conatus* der Subjekte im voraus rechnende mechanische Ordnung präsentiert sich eben machteffizienter als eine ungeplant sich entwickelnde und tradierende Ordnung. Die Unaufgebbarkeit subjektiver Rechte versteht sich deskriptiv, nicht normativ: sie definiert eine Restmenge notwendiger Selbstbehauptung, gegen die zu verstoßen nicht die Ethik, sondern die Staatsräson verbietet. Ein Beispiel: In Situationen außenpolitischer Gefährdung ist es nach Schelling zugunsten effizienter Kriegsführung opportun, die Macht auf Seiten der Exekutive (in der Person des Königs) zu konzentrieren (vgl. SW III, 586). Diesem Bruch mit dem Gewaltenteilungsprinzip stehen seinerseits nicht rechtshnormative Überlegungen entgegen, sondern die Sorge um die Effizienz des innenpolitischen Rechtsmechanismus. Die effizienteste Installierung allseitigen Zwangs zur Aufrechterhaltung der zweiten Naturordnung traut Schelling nämlich eher dem austarierten Mechanismus einer „Eifersucht der entgegengesetzten Gewalten“ zu als den schwankungsanfälligen Rechtsüberzeugungen einzelner Monarchen. Und darum, technisch und nicht sittlich motiviert, muß außenpolitisch für Rechtsfriede gesorgt werden, damit nämlich innenpolitisch ungestört die Kräfteökonomie der Staatsgewalten den Vollzug des Rechtsgesetzes optimieren kann. Die sich anschließenden Formulierungen Schellings zum Recht der Staaten und zum Staatenstaat fundieren – allem Pathos zum Trotz – das Völkerrecht daher nicht um seiner selbst als *Recht* der Völker willen.

Nun geht es natürlich nicht darum, Schellings Rechtsdeduktion an einem freiheitsrechtlich vorstrukturierten Rechtsverständnis zu messen, das ihm selbst möglicherweise fremd war. Es kann deshalb nicht das Ziel sein, den Transzendentalphilosophen Schelling schlicht realphilosophisch zu bewerten. Und natürlich: Das *Transzendentalssystem* will nicht *besondere* Inhalte gegenständlichen Bewußtseins erklären bzw. sich aus diesen herleiten, sondern vielmehr die *allgemeinen* Konstituentien menschlichen Bewußtseins transzendental fundieren. Es will sich deshalb erklärtermaßen nicht auf die Anschauungsweise der gewöhnlichen Subjekte zurückverpflichten lassen (vgl. SW III, 351f). Jedoch: Verbindlicher Be-

stand seitens des endlichen Bewußtseins ist nun einmal die Freiheitserfahrung; sie muß eingeholt werden, will der Philosoph sich nicht an seinem eigenen Prinzip, der Freiheit, versündigen und zudem die Leiter zum philosophischen Bewußtsein überhaupt fortwerfen.

Könnte Schellings Theorie Konkurrenz durch alternative Wirklichkeitsdeutungen im Falle theoretischer oder ästhetischer Gegenentwürfe zur Not auch abtun als einem unzureichend entwickelten Reflexionsniveau bzw. einem Defekt an intellektueller Anschauung geschuldet, so ist dies im Praktischen anders. Denn sofern ein Mensch überhaupt Freiheitserkenntnis hat und sich im Sollen als zum Gesollten freigesetzt erfaßt, verfügt er bereits über eine intellektuelle Anschauung seiner selbst; sein dem korrespondierendes, wie immer rückständig artikuliertes, Bewußtsein und Weltbild muß daher vom transzendentalen Idealismus irgendwie integriert werden können, soll dieser nicht an jenem einen bleibenden Widerpart erfahren. Das Freiheitsverständnis des gewöhnlichen Menschen also wird qua zu deduzierendes Resultat ein Maßstab der Erklärungsleistung des philosophischen Systems.

Dies ist die Rahmenvorgabe, der zufolge der praktischen Philosophie bzw. den mit ihr verbundenen Syntheseleistungen für das Gesamtprojekt des *Transzendentalsystems* eine zentrale Bedeutung zukommt. Die Wirklichkeit des Sittlichen muß – da anders als bei Kant nicht von ihr ausgegangen werden darf – durch Deduktion eigens sichergestellt werden, soll nicht das Gebot der Sittlichkeit und mit ihm die Existenz unserer Freiheit unwirklich werden. Autonomie, das Scharnier von theoretischer und praktischer Philosophie avanciert so zum Bestimmungsmoment von Wirklichkeit insgesamt und muß als solches auch umfassend aufgewiesen werden. Oder in anderen Worten: Soll das Ganze der Wirklichkeit aus einem konstitutiv sittlich strukturierten Bewußtsein erklärt werden, so muß die Wirklichkeit im ganzen als mit diesem Bewußtsein harmonisch und also letztlich strukturell als selbst sittlich konstituiert begriffen werden.

Schelling – nachdem er die von ihm skizzierten „Grundsätze der wahren Rechtsverfassung“ gemäß seiner Deduktionsabsicht aufgestellt und versuchsweise als Handlungsordnung aller Völker projiziert hat (SW III, 586f) – bleibt skeptisch, das Gelingen des Projekts sich historisch darstellender Absolutheit allein der menschlichen Freiheit anzuvertrauen. Er sucht statt dessen nach einer Notwendigkeit, „welcher selbst die Willkür zu dienen gezwungen ist“ (SW III, 587). Schelling gesteht offen, das von ihm anvisierte Recht fördere die sittliche Weltordnung im wesentlichen so, daß die Völker ganz „bewußtlos, und selbst wider ihren Willen einem Naturplan zu dienen gezwungen“ werden, dessen sittlicher Gehalt eigentlich weder durch sie noch für sie Bestand gewinnt. Ganz klar tritt das Problem zutage, daß eine solche Rechtsordnung daran krankt, daß sie sich nicht im Individuum, sondern allein in der Gattung erfüllt.

Weil die Gattungsperspektive nur „für eine intellektuelle Anschauung dem Ideal genüge tut“ (SW III, 588), kann der in der Geschichtsphilosophie herausgehobene ideale Charakter der weltbürgerlichen Verfassung, d.h. die in Aussicht

gestellte Entsprechung des rechtlichen Fortschritts mit dem sittlichen Ziel der Menschheitsgeschichte von der Warte des endlich-historischen Subjekts aus nicht erkannt werden. Deshalb wird vom gewöhnlichen Bewußtsein, solange bis sich die heimliche Leitung der Geschichte durch die Vorsehung im Sich-Entbergen Gottes offenbart, also: bis zum Ende der Zeiten (vgl. SW III, 604), die Fortschrittsgeschichte des Rechts nicht anders denn als ein blindwirkender globaler Zwangsmechanismus begriffen und erfahren werden.

Um hier Abhilfe zu schaffen, soll das sich dem Auge des Philosophen in der Geschichte enthüllende Absolute (vgl. SW III, 603) in irgendeiner Weise auch dem gegenständlichen Bewußtsein offenbar werden, damit dieses dazu gebracht werden kann, sich *freiwillig* und mit ganzer Kraft in den es verbrauchenden Geschichtsplan einzupassen. An die Gehalte des gewöhnlichen, sich seiner Freiheit auf gegenständliche Weise vergewissernden Bewußtseins muß also angeknüpft werden, da sonst „keine Aufopferung möglich ist“ (SW III, 595). Die entsprechende Überzeugung vom schlußendlichen Erfolg des sittlichen Projekts, die auf der Ebene des gegenständlichen Bewußtseins weder a priori noch empirisch zu gewinnen ist, muß deshalb als „ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen“ (SW III, 593) bekräftigt werden.

Was der Transzendentalphilosoph als bewußtlos-notwendiges Mit- oder Entgegenwirken beim bewußten Wirkenwollen der Freiheit des gegenständlichen Subjektes deduziert (vgl. SW III, 594), damit überhaupt eine einheitliche überindividuelle Wirkstruktur aus dem mannigfaltigen Handeln der Subjekte entstehe, muß demnach durch geeignete Vorstellungskorrelate – Schicksal, Vorsehung – im gewöhnlichen Bewußtsein ebenfalls vertreten sein, damit dieses sich ob der Folgen seines Handelns beruhige und sein Genügen am Erfüllen des Gebotenen finde (vgl. SW III, 595). Wenn das transzendente Bewußtsein die Frage nach der intellektuellen Vereinbarkeit der objektiven „Prädetermination der ganzen Geschichte [...] durch die absolute Synthesis“ mit der „Koexistenz der Gesetzeslosigkeit“ aus subjektiver Freiheit stellt (SW III, 599), so fragt das gegenständliche Bewußtsein nach dem Zusammenhang von Schicksalsmächten und frei verantwortetem Handeln. Beide suchen nach einem höheren Grund, der die Vereinigung von Subjektivem und Objektivem im Handeln erklären kann (SW III, 600).

Strukturanalog zur „absolute[n] Identität“, von deren Einfluß auf alle freien und notwendigen Bewußtseinshandlungen das transzendente Bewußtsein weiß, ohne daß sie doch als diese Identität selbst in ihnen auftritt bzw. eben gerade, weil sie es nicht tut, weil sie „nie Objekt wird“ (ebd.), fährt das endliche Bewußtsein zwischen der Skylla eines Fatalismus blinden Vorherbestimmungsglaubens und der Charybdis einer dem Chaos ausgelieferten Weltanschauung unter der Fahne eines „System[s] der Vorsehung, d.h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Wortes“ (SW III, 601) hindurch. *Einsehbare Uneinsehbarkeit* trägt diesen Schwebezustand auf ewig: Ohne Geschichte keine Zeit, ohne „Erscheinung der Freiheit“ – im Doppelsinne – keine Geschichte, jene aber setzt die aktuell stets nicht zu tilgende Differenz der Pole von Bewußtlosem und Bewuß-

tem voraus, weshalb sich zu keiner irdischen Zeit „die absolute Synthesis, d.h. wenn wir uns empirisch ausdrücken, der Plan der Vorsehung, vollständig“ realisiert (SW III, 602).

Resultat: Was dem transzendentalen Bewußtsein die Einsicht in die absolute Synthesis, das soll dem gewöhnlichen Bewußtsein die Religion leisten. Das aber kann sie nicht. Denn wenngleich – was hier zu bezweifeln nicht anliegt – die intellektuelle Anschauung dem Transzendentalphilosophen in eine Gewährleistung ihres Gehaltes und Vergewisserung ihrer Wahrheit zu sein vermag, so tritt doch jedenfalls die Wahrheit der „Vorsehung“ erst dann und so in die Wirklichkeit ein, daß gleichauf mit ihr die Geschichtlichkeit und das endliche Bewußtsein aus dieser verschwinden (vgl. SW III, 604). In jener ‚dritten Epoche‘ der Geschichte wird dann Schelling zufolge die Wahrheit der Religion *universal* einzusehen sein. Für das endliche Bewußtsein indes, das schon heute auf sie verpflichtet werden soll, kann jene Entwicklung dann nichts mehr, heute jedoch noch nichts austragen. Im historischen Jetzt gilt eben die religiöse Weltanschauung *nicht universal*; sie fällt daher als Grundlage der individuellen Selbstaufopferung für die Fortschrittsgeschichte der Freiheit aus.

(2) Doch kennt das *Transzendentsystem* auch deutliche Forderungen nach einer nicht-repressiven Rechtsordnung; die entsprechenden Passagen geben ein starkes Humanitätspathos und die Idee einer mit sich in Freiheit geeinten Menschheit zu erkennen, was ihnen insgesamt eine liberale Tönung verleiht. Wenngleich dies nirgends zu einer genuin rechtsethischen Konfundierung der Schellingschen Rechtstheorie führt, so weist es doch auf beachtenswerte Gegenströmungen zum bisher herausgearbeiteten Argumentationsduktus hin.

Besonders zwiespältig ist die Rolle der Kunstphilosophie: Zwar läßt sich, eingedenk der Motive des *Ältesten Systemprogramms*, argumentieren, es läge auf einer Linie mit dem Streben Schellings nach einer „Neuen Mythologie“<sup>11</sup> sowie einer höheren symbolischen Kunstwirklichkeit, dem maschinenhaften Mechanismus der rechtlichen Vergemeinschaftung abzuschwören. Das Kunstwerk – als Manifestation von Freiheit und darin als ausgezeichnetes Symbol der Menschheit bzw. der durch sie vollzogenen Synthese von Gesetz und Zweck, respektive von Natur und Freiheit – böte doch ein probates Leitbild für ein neues Rechtsdenken. Falls nämlich Recht und Staat als Kunstwerk (vgl. SW V, 312) zu gestalten und zu begreifen wären, so kämen ihnen wohl jene Synthesis von Natur und Freiheit in gewisser Weise ebenfalls zu, weshalb die gesuchte Einheit von Ordnung und Freiheit in einem als Kunstwerk verfaßten Recht vielleicht realisiert werden könnte.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Vgl. Hofmann, *Über den Staat hinaus*, S. 104f.

<sup>12</sup> Vgl. Willhelm G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 252f.

Doch – so stimmig in gewisser Hinsicht viele Analogien zwischen der Kunsteinheit und der Rechtseinheit ausgeführt werden können<sup>13</sup> –, die Hoffnung, eine Gesellschaft werde vermittels ‚Neuer Mythologie‘ symbolische Formen des Miteinanders stiften (vgl. SW III, 629), welche sodann eine freiheitliche, die Individualität der Einzelnen nicht nivellierende, sondern ganz zwanglos integrierende Vergemeinschaftung ermöglichen (vgl. SW V, 414f), beruht bei Schelling auf der Prämisse einer schon zur Gattung geeinten Menschheit und insofern auf einer bereits harmonisch gefügten Gesellschaft – ohne die eine derartig hochintegrative Kunst unmöglich bleibt (vgl. SW VI, 571f). Das Argument ist mithin zirkulär;<sup>14</sup> seine Prämisse kann nicht allgemein vorausgesetzt werden und wurde *historisch* durch existierende Kunst noch nicht geschaffen.

Die Überwindung des aus negativem Zwang gefügten Rechtsmechanismus wäre demzufolge zugunsten einer auch innerlich freiheitsverträglichen Sozialordnung im Konzept eines Rechtsorganismus anzustreben, der es erlaubt, die vorfindliche Organisiertheit von Rechtsstrukturen theoretisch zu erkennen, Recht praktisch vor-zuschreiben und künstlerisch, d.h. Freiheit und Notwendigkeit harmonisierend, statt konfrontierend, *fort*-zuschreiben.

Dabei muß gar nicht notwendig auf eine Analogie mit Pflanzen und Tieren zurückgegriffen werden, sondern die systematischen Voraussetzungen hätten es bereits im *Transzendentsystem* erlaubt, einen Begriff der Organisation zu verwenden, der mit naturphilosophischen Kategorien zwar kommensurabel wäre, doch von diesen weder abhängig ist (Geltung), noch zwangsläufig ihnen entlehnt wird (Genese). *Organismus* als Konzept der Naturphilosophie und *Organisation* als Begriff der Geistphilosophie hätten unter einem Oberbegriff von *Organisiertheit* überhaupt – mit dem Schelling der identitätsphilosophischen Epoche zu reden: als ihrem metaphysischen Indifferenzpunkt – jeweils als regional separierte Kategorien aufgebaut werden können. Schelling hätte so die ideellen Gebilde – insbesondere den Staat – in vergleichbarer Weise in objektiver Organisation terminieren zu lassen, wie die reellen im Organismus. Mithin hätte die Rede von geistigen Systemen als Organisationen in einem Modus überführt werden können, der mit *freier Willenstätigkeit* verträglich ist, ja diese sogar voraussetzt.

<sup>13</sup> Zu Konvergenzen künstlerischen und juristischen Urteilens vgl. vom Vf., *Schellings künstlerische Hermeneutik und die Kunst richterlicher Rechtsfindung*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 86 (2000), S. 221-231.

<sup>14</sup> Vgl. Hofmann, *Über den Staat hinaus*, S. 105.

War von Kant aus nur eine organische Betrachtung von Recht und Staat im Duktus des ‚Als Ob‘ (KU § 65) möglich gewesen und nachfolgend jede nicht bloß regulative Anwendung dieser Kategorie auf soziale und geistige Gebilde dem Vorwurf bloß willkürlicher Analogiebildung ausgesetzt, – das Manko der romantischen Staatsphilosophie schlechthin –,<sup>15</sup> so wurde nun ein Begründungssystem anvisiert, mit dem der Begriff der Organisation prinzipientheoretisch und regionsneutral aufgebaut werden konnte, um durchaus verschiedentlich – natur-, wie geist- und sozialphilosophisch – appliziert zu werden.

Der Staat als Organisation hätte dann ungleich dem natürlichen Organismus als eine durch und aus Freiheit organisierte Ganzheit begriffen werden können, deren Gliedern mithin freie Zugehörigkeit, freie Zwecksetzung, freie Strukturwahl des ihnen jeweils Gemeinsamen zukäme. Damit wäre eine erfreuliche Aufwertung des Rechts als der strukturierenden Essenz dieser Sozialorganisation verbunden gewesen und ideengeleitete Rechtsphilosophie als separate Regionalwissenschaft ermöglicht worden. Recht, mit anderen Worten, hätte bereits auf der im *Transzendentsystem* geschaffenen Grundlage als selbständige sittlich-vernünftige Seinsform von Freiheit konstruiert werden können.

Das Verhältnis von Teil und Ganzem im Rechtsorganismus hätte dabei zu einer restringierenden Legitimation des Staates durch die Individuen und der Rechtsausübung der Individuen nach Maßgabe und Referenz zum Ganzen anleiten können. Die reflexive Erfassung des Rechts durch seine Mandatierten ließe sich dabei strukturanalog zum im menschlichen Bewußtsein seiner selbst gewahr werdenden und sich autonom steuerenden menschlichen Organismus begreifen. Da ein solches Modell die herkömmlichen Rechtstheorien mechanistisch-kontraktualistischer Art nicht verbannt, sondern lediglich, sie überformend, integriert, wie eben auch die Naturgesetze des Organismus die mechanischen Gesetze der Materie nicht annihilieren, sondern produktiv in sich aufheben, wäre zuguterletzt eine qualitative Stufenleiter der sich selbstreferentiell-reformierenden hin zu den sich schließlich explizit rechtsphilosophisch orientierenden Rechtsordnungen konstruierbar, wobei letzteren endlich ein spezifisches Rechtsbewußtsein entspräche, das seiner eigenen Geschichte eingedenk von sich aus an seiner steten rechtlichen Vervollkommnung arbeitet. So ließe sich der theoretisch-philosophischen Umspannung des sinnlichen Erfahrungsraums in eine intellektuell organisierte Totalität auf praktisch-philosophischer Ebene mit einem Modell eines dem historischen Erfahrungs- und Wirkraum korrespondierenden Rechtsraumes entsprechen.

<sup>15</sup> Zu diesem Generaleinwand gegen organische Rechtstheorie vgl. Albert Theodor van Krieken, *Über die sogenannte organische Staatslehre*, Leipzig 1873.

Doch all das findet sich in Schellings *System des transzendentalen Idealismus* bekanntlich nicht.<sup>16</sup> Jene systematischen Möglichkeiten zusammen mit Schellings freiheitsphilosophischen Anliegen stören zwar merklich den mechanistischen Deduktionsduktus, vermögen es aber nicht, ihn abzulösen. Der vorhandene organologische Deutungsrahmen wird nicht ausgeschöpft.

Man weiß aber: Schellings hat dann doch noch organische Rechtstheorie geschrieben. In der Zehnten Vorlesung der *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* von 1803 und in den *Würzburger Vorlesungen zum Identitätssystem* von 1804 bedient sich Schelling dann erstmals des Organisationsbegriffs um Recht und Staat kategorial zu erfassen. Bekanntlich führte indes Schellings neuer Ansatz, den Staat nicht nur als „objektiven Organismus der Freiheit“, sondern sogleich auch als höchste Manifestation des Absoluten zu begreifen, unverzüglich zur Apotheose der Staatlichkeit, welche den Gewinn einer an und für sich regionalen und damit eo ipso limitierten organologischen Lehre von Recht und Staat sofort wieder verspielte. Damit war jeder bescheideneren Rechtsphilosophie die Grundlage entzogen, welche das Recht zwar absolut als Recht (nicht aber sogleich als Absolutheitsgestalt) sowie das Recht auf Recht mitsamt der Potenzen des Organismusbegriffs hätte ausfalten und sodann eine Lehre vom mit anderen sozialen Organisationen kommunizierenden Rechtsorganismus inklusive eines Stufenbaus verschiedener Rechtsorganismen hätte ausführen können. Schelling hat diesen Mangel nicht empfunden und nie behoben, wohl aber im Ausgang von ihm sein ehemaliger Schüler Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) – aber dazu andernorts.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Deswegen wirft Hollerbach, *Rechtsgedanke*, S. 136, Schelling ‚Anachronismus‘ gegen über sich selbst vor.

<sup>17</sup> Vgl. dazu demnächst vom Vf., *Der absolute Grund des Rechts. Karl Christian Friedrich Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling*; sowie ders., *Karl Christian Friedrich Krause und das ‚gute‘ Recht*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 85 (1999), S. 75-94; *Kant versus Krause – sobre o Comum e as Diferencas no fundamento da Moral e do Direito*, in: *Estudios em Homagem a Joachim M. da Silva Cunha*, Portucalense 1999, S. 87-100; *Kant versus Krause – Über Gemeinsamkeiten und Differenzen in der Begründung von Moral und Recht*, in: *Studia Iuridica* 45 (1999), S. 71-82.

CHRISTIAN DANZ

## GESCHICHTE ALS FORTSCHREITENDE OFFENBARUNG GOTTES. ÜBERLEGUNGEN ZU SCHELLINGS GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Also man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott *ist* nie, wenn Seyn das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; *wäre er*, so wären *wir* nicht; aber er *offenbart* sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Daseyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet seyn kann. (SW III, 603)

Als diese Zeilen veröffentlicht wurden – sie stammen aus dem im Frühjahr 1800 erschienenen *System des transzendentalen Idealismus* – hatte sich die Aufregung über den zwei Jahre zuvor an der Jenaer Universität entbrannten Atheismusstreit noch nicht völlig gelegt. Der Höhepunkt der Debatte um den Theismus – der Streit um die göttlichen Dinge – stand noch bevor. In diesen war Schelling dann selbst verwickelt.<sup>1</sup>

Den heutigen Leser des *Systems* von 1800 wundert – mit den genannten Daten im Rücken – denn auch weniger, daß Schelling in völliger Übereinstimmung mit Fichte das Sein Gottes im Sinne einer supramundanen Substanz bestreitet, sondern vielmehr die geschichtsphilosophische Fassung, in der Schelling seine Theo-logie vorträgt. Diese Verwunderung rührt daher, daß Schelling in der letzten Folge der im Oktober 1798 im *Philosophischen Journal* veröffentlichten *Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur*<sup>2</sup> die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte rundweg bestritten hatte.

Hierbei ging er von dem Satz aus: „*Es ist KEINE Philosophie der Geschichte möglich.*“ (AA I/4, 183) Die kritische Reflexion der Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte in der *Allgemeinen Uebersicht* endet bekanntlich mit der Affirmation des Ausgangssatzes.

Wenn also der Mensch nur insofern Geschichte haben kann, als sie nicht *a priori* bestimmt ist, so folgt auch daraus: daß eine Geschichte *a priori* widersprechend in sich selbst ist; und, wenn *Philosophie der Geschichte* so viel ist, als Wissenschaft der Geschichte *a priori*, – daß eine *Philosophie der Geschichte unmöglich ist*. Was zu beweisen war. (AA I/4, 190)

<sup>1</sup> Siehe hierzu vom Vf., *Atheismus und spekulative Theo-logie: Fichte und Schelling*, in: *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*, hrsg. v. Klaus-Michael Kodalle u. Martin Ohst, Würzburg 1999, S. 159-174 und Walter Jaeschke (Hrsg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, Hamburg 1994.

<sup>2</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, AA I/4, 179-190.