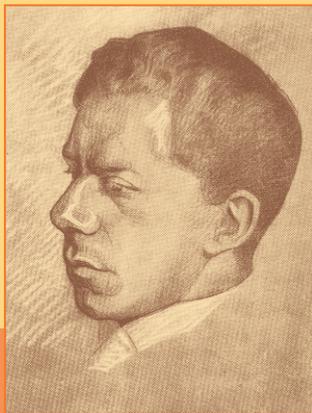


LEONARD NELSON

GESAMMELTE SCHRIFTEN



System der
philosophischen Rechtslehre
und Politik

Meiner

LEONARD NELSON

Gesammelte Schriften
in neun Bänden

Herausgegeben von
Paul Bernays, Willi Eichler, Arnold Gysin,
Gustav Heckmann, Grete Henry-Hermann,
Fritz von Hippel, Stephan Körner,
Werner Kroebe, Gerhard Weisser

SECHSTER BAND

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

LEONARD NELSON

System der
philosophischen Rechtslehre
und Politik

Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik
Dritter Band

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3836-8

ISBN eBook 978-3-7873-3845-0

Nachdruck 2020

© Felix Meiner Verlag Hamburg 1970. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt
auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, so-
weit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstel-
lung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruck-
papier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in
Germany. www.meiner.de

„Dsī Lu sprach : ‚Der Fürst von We wartet auf den Meister, um die Regierung auszuüben. Was würde der Meister zuerst in Angriff nehmen?‘ Der Meister sprach : ‚Sicherlich die Richtigstellung der Begriffe.‘ Dsī Lu sprach : ‚Darum sollte es sich handeln? Da hat der Meister weit gefehlt! Warum denn deren Richtigstellung?‘ Der Meister sprach : ‚Wie rob du bist, Yu! Der Edle läßt das, was er nicht versteht, sozusagen beiseite. Wenn die Begriffe nicht richtig sind, so stimmen die Worte nicht ; stimmen die Worte nicht, so kommen die Werke nicht zu stande ; kommen die Werke nicht zu stande, so gedeiht Moral und Kunst nicht ; gedeiht Moral und Kunst nicht, so treffen die Strafen nicht ; treffen die Strafen nicht, so weiß das Volk nicht, wohin Hand und Fuß setzen‘.“

KUNG FURSE, Gespräche, Buch XIII, 3.

VORWORT

In diesem Buch wird der Versuch unternommen, die Rechtslehre und die Politik auf ein festes wissenschaftliches Fundament zu stellen. Dieses Fundament liegt zuletzt in einem Grundsatz der reinen praktischen Philosophie, einem Grundsatz, der seinerseits in der Kritik der praktischen Vernunft seine wissenschaftliche Begründung erhalten hat.

Wie in der Tat das weitläufige Unternehmen der Kritik der praktischen Vernunft notwendig ist, um diesen einen Satz zu begründen, so ruht andererseits auf diesem einzigen Satz das ganze hier errichtete Gebäude der philosophischen Rechtslehre und Politik.

Dieser Grundsatz ist kein anderer als das reine, von aller positiven Gesetzgebung unabhängige Rechtsgesetz — dasselbe Gesetz, das von Anfang an den klassischen Begründern der philosophischen Rechts- und Staatslehre des Aufklärungszeitalters vorgeschwebt hat, ohne daß es ihnen freilich gelungen wäre, sich seiner zu versichern und es nach seinen Grundlagen und seiner Bedeutung für die Anwendung richtig aufzufassen.

Das tragische Abgleiten jener Denker auf die Irrwege des Naturrechts hat ihnen die Verfemung seitens unseres positivistisch gestimmten Zeitalters zugezogen. In kurzsichtiger Verkennung der von ihnen erarbeiteten Errungenschaften, die immer als ein bewunderungswürdiges Denkmal der Geistesgröße jener Jahrhunderte stehen bleiben werden, hat man die dort bereits herbeigeschafften Bausteine der Wissenschaft beiseite gestoßen und die Ohnmacht der menschlichen Vernunft zur Ausführung eines solchen Werkes als erwiesen erachtet. Was Wunder, wenn im Gefolge einer so leichtsinnigen Bankrotterklärung der Wissenschaft auch die Hilfe, die von der Wissenschaft allein erwartet werden konnte, ausblieb und in dem Kampf, der heute Völker und Klassen gegeneinander hetzt, das besonnene Urteil der Wissenschaft schweigt, so daß der rohe Zufall das Feld behauptet und das Wort des

HOBBS vom „bellum omnium contra omnes“ zur erschütternden Wahrheit wird.

Wir sind auf einen Punkt der Zerrüttung gekommen, wo die Frage wirklich erlaubt ist, welchen Sinn es noch hat, den abgerissenen Faden der Wissenschaft wieder aufzunehmen. Denn selbst wenn es glücken sollte, das als unlösbar verrufene Problem dennoch zu lösen und auf diesem Felde echte Wissenschaft zu begründen, wie soll man hoffen, dem wissenschaftlichen Urteil auch nur den einstigen, ohnehin schwachen Einfluß wiederzugewinnen, geschweige denn, ihm das Schiedsrichteramt im Streit der entfesselten Kräfte zu erringen?

Ich will nicht davon sprechen, daß der Fortschritt der Wissenschaft seinen eigenen Gesetzen folgt und daß die wissenschaftliche Wahrheit ihren Wert in sich selbst trägt, unabhängig von den Umständen, unter denen sie ans Licht tritt, und von der Bereitschaft der Zeit, sie zu nutzen. Sollte nicht gerade, je trostloser die Gegenwart erscheint, desto mehr daran gelegen sein, den Gedanken einer menschlichen Ordnung als Gedanken hochzuhalten, damit die Möglichkeit nicht verscherzt wird, daß eine bessere Zeit sich seiner Verwirklichung erfreut? Doch, wie dem auch sei, entscheidend bleibt das eine: Wie all das Wirrsal nur entstehen konnte, weil keine festen und klaren Grundsätze das Getriebe lenkten, so ist auch ein Urteil, das zu Hoffnung oder zu Verzweiflung berechtigen würde, so lange unmöglich, als man nicht im Besitz solcher Grundsätze ist. Denn ehe diese Grundsätze nicht feststehen, ist alle Deutung des Geschehens voreilig und also auch das skeptische Urteil über die Macht, die der Wissenschaft noch zufallen kann, verfrüht. Die Kräfte, die für die Durchführung ihrer Forderungen etwa aufgeboten werden könnten, lassen sich erst entdecken, wenn man sich im theoretischen Besitz der Lösungen befindet, die es praktisch zu verwirklichen gilt. Wer diese Bedeutung der hier in Frage stehenden Wissenschaft aufgefaßt hat, für den bedarf die Wiederaufnahme eines den Erfordernissen des Tages anscheinend so fernen Unternehmens keiner weiteren Rechtfertigung; dem wird sie selbst zum dringendsten Bedürfnis der Zeit.

Wie aber soll diese Wissenschaft aussehen, die, gereinigt von den Irrtümern und Verstiegenheiten der Vergangenheit, den Ansprüchen des wirklichen Lebens gewachsen ist und ihm eine feste Führung sichert?

So befremdlich die Antwort klingen mag: Nicht wie ein Abbild des lebendigen Lebens, sondern wie das ihm auferlegte Gesetz in seiner unpersönlichen Strenge und Herbheit. Es gibt hier nur den Weg über das strengste systematische Denken unter völliger Abstraktion von allen Tatsachen der Erfahrung. Denn wenn auch alles Interesse an diesen Untersuchungen von den Problemen der Anwendung ausgeht, so ist es doch nutzlos und muß vielmehr den ganzen Zweck der Untersuchung vereiteln, wenn man, um diesem Interesse entgegenzukommen, früher zu den Anwendungen greift, als bis alle die Vorfragen gelöst sind, ohne deren endgültige Beantwortung die Maßstäbe im Dunkeln bleiben, die für die Beurteilung der Tatsachen allein die Entscheidung liefern können.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Fruchtbarkeit dieses abstrakten Verfahrens und damit auch die Harmonie zwischen den Interessen der reinen Theorie und denen der Anwendung sich nur demjenigen entdeckt, der den Mut findet, *vor* ihrer Entdeckung den abstrakten Weg der reinen Theorie bis ans Ende zu gehen. Denn wer hier auf halbem Wege stehen bleibt, aus Besorgnis, den Anschluß an die Tatsachen des Lebens nicht wiederzufinden, gerade der verfällt der Gefahr, die er meiden wollte. In der Tat: Aller Utopismus und Doktrinarismus gedeiht nur auf dem Boden solcher Halbheiten, und der echte Realismus ist, so paradox die Behauptung anmuten mag, vielmehr im Bunde mit den konsequenten Anforderungen geläuterter Prinzipien. Mangelndes Vertrauen zur Wissenschaft führt dazu, daß man entweder in der Abstraktion nicht weit genug hinaufsteigt oder sich beim Übergang zur Anwendung zu früh von der Führung durch die reine Konsequenz des Systems wieder losreißt. Im ersten Fall geschieht es, daß man bereits als allgemeingültiges Prinzip in Anspruch nimmt, was in Wahrheit noch mit der Zufälligkeit bestimmter Umstände behaftet ist — wodurch denn das Prinzip seine Anwendbarkeit auf die wechselnden Umstände einbüßt und das fälschlich in das Prinzip hinübergenommene Leben erstarbt —: der typische Mißgriff des Doktrinärs. Im anderen Fall greift man eine Konsequenz des Prinzips auf, ohne sich zu vergewissern, ob dessen Gehalt damit schon ausgeschöpft ist — wodurch das Leben zugunsten einer einseitigen Konsequenz verzerrt wird — der typische Mißgriff des Utopisten.

Entschließen wir uns aber, rücksichtslos allen Doktrinarismus und Utopismus aus den Schlupfwinkeln zu vertreiben, die ihnen eine schwächliche Philosophie noch immer geboten hat — verstehen wir uns im Ernst dazu, die Ansprüche auch der reinen Theorie der Probe zu unterwerfen, der sie sich folgerichtig selber — als praktische Theorie — zu unterwerfen nicht umhin kann: der Probe der Anwendbarkeit —, verlangt die Konsequenz dann nicht vielmehr, daß wir den Standpunkt der reinen Philosophie überhaupt verlassen, um unsere Theorie an der Erfahrung zu orientieren, statt nach wie vor, in wie verschämter Form auch immer, die Erfahrung durch die Theorie meistern zu wollen? Oder was soll sonst dem Realisten die Philosophie mit ihrem von aller Beziehung auf das wirkliche Leben losgelösten Gesetz?

Ich stehe in der Tat nicht an, zu erklären, daß es eine philosophische Rechtslehre und Politik und überhaupt irgendeine philosophische Lehre, die etwas anderes wollte als nur der Erfahrung ihre Rechte sichern, für mich nicht gibt. Die Frage kann demnach allein dahin gehen, ob eine Erfahrung, die nur sich selbst überlassen bleibt, sich selbst berichtigen und erweitern kann, ob also zu ihrer eigenen Möglichkeit die Erfahrung der philosophischen Weisung zu entraten vermag.

Diese Frage beantwortet sich selbst. Wie der Physiker sich durch das Experiment nur belehren lassen kann, wenn er das Experiment wirklich anstellt, es aber nur anstellen wird, wenn er etwas sucht, was er noch nicht in der Erfahrung gefunden hat und also unabhängig von ihrer Belehrung als möglich voraussetzen muß, so auch in den Angelegenheiten der gesellschaftlichen Praxis. Denn alles, was hier geschieht — mag man es als planmäßig unternommen oder als durch die Gewalt der Umstände herbeigeführt ansehen — es wird je nach seinem Erfolg oder Mißerfolg als Erfahrung gebucht. Diese Beurteilung aber ist als solche nur möglich auf Grund einer Fragestellung, mit der man an das Geschehen herantritt, einer Fragestellung, die sich weder selbst dem beobachteten Geschehen entnehmen läßt, noch durch dieses eine eindeutige Beantwortung erfährt, es sei denn, daß eine Wertung hinzukommt, die in den Ereignissen selbst nicht liegt. Die Maßstäbe für diese Wertung kann zuletzt nur die Philosophie geben.

Wer meint, sich für sein Urteil nur an die von aller Philosophie freie Erfahrung halten zu können, täuscht sich selbst. Ja, er versperrt sich

selbst den Weg, wirklich aus der Erfahrung zu lernen. Die Erfahrung bestätigt *scheinbar* sein Urteil, weil er da, wo sie ihm ungünstig ist, an ihrer Unabgeschlossenheit eine Ausflucht findet, während er sie im anderen Fall als abgeschlossen hinnimmt. In Wahrheit deutet er also die Erfahrung bereits nach seinem *Vorurteil*: Statt sich von der Erfahrung belehren zu lassen, vergewaltigt er sie durch eine verkappte Philosophie.

Der Rat, den in der Philosophie drohenden Irrtümern dadurch zuvorkommen, daß man alle Philosophie beiseite wirft, um die Praxis aus ihren eigenen Erfahrungen lernen zu lassen, ist daher nicht besser als der Einfall jenes Spottvogels, der angesichts der Tatsache, daß Geschäftsleute oft Bankrott machen, auf den Vorschlag verfiel, zur Leitung der Geschäfte fortan Philosophen zu wählen.

Es gibt nur *einen* Weg, um die Erfahrung gegen den Despotismus der Vorurteile zu schützen: Hilfe bei einer ehrlichen Philosophie zu suchen, einer Philosophie, die nichts anderes sein will als eine systematische Kritik des Dogmatismus in seinen mannigfachen Gestalten und die uns lehrt, die Erfahrung so zu befragen, daß diese uns eine von aller willkürlichen Deutung freie Antwort zu geben vermag.

Der abstrakten Form des Aufbaus, wie sie sich hiernach aus der Aufgabe unserer Wissenschaft als notwendig erweist, muß sich auch deren äußere Darstellung anpassen. Alles kommt für das Verständnis und die Möglichkeit der Nachprüfung darauf an, das Gefüge des systematischen Aufbaus bis zur vollkommenen Durchsichtigkeit hervortreten zu lassen, unter Verzicht auf alles schmückende Rankenwerk, das sonst die Darstellung beleben und die Arbeit des Lesers kurzweiliger gestalten könnte. Die der Form dadurch auferlegte Nüchternheit und Starrheit muß der Leser als Bürgschaft dafür hinnehmen, daß er nicht an zufälligen, bloßen Zeitumständen abgeborgten und daher auch zeitlich bedingten Lösungen hängen bleibt, sondern der festen Führung der immer gültigen und darum unter allen Umständen anwendbaren Konsequenzen des *einen* Grundgesetzes folgt.

Wie die wahre Lebendigkeit des Gedankens, die in der fortdauernden Anwendbarkeit auf alle noch so vielgestaltigen und selbst dem größten Wechsel unterworfenen Erscheinungen besteht, gerade nur gewonnen wird durch jene Starrheit und Abstraktheit der logischen

Form, die innerhalb des Systems dem Leben allen Eintritt verwehrt, so fordern die Ansprüche der wahren Schönheit, die hier nur in der durchgängigen Angemessenheit der Form an den Inhalt bestehen kann, jene Geschlossenheit und Klarheit der Darstellung, die der Beredsamkeit entsagt.

Es würde diesem Charakter des Buches, dem gemäß seine Ergebnisse bis in alle Einzelheiten durch das Prinzip des Ganzen bestimmt sind und allein als dessen Konsequenzen gewertet sein wollen, nicht entsprechen, wollte ich hier im voraus eine Beleuchtung dieser Ergebnisse nach ihrer Bedeutung oder auch nur nach ihrem Inhalt zu geben versuchen. Ein unnützes Mißverständnis jedoch, das, bei dem völligen Mangel an Vorbereitung auf ein solches Werk, gerade für den nicht zünftig verbildeten Leser naheliegen mag, möchte ich hier aus dem Weg räumen. Mancher nämlich, der die Augen offen hält für die tatsächlich die gesellschaftliche Entwicklung bestimmenden Kräfte, wird stutzig werden, wenn er sieht, wie in diesem Buch nach wie vor der Staatsbegriff im Mittelpunkt der Lehre steht, und er wird fragen, was uns heute noch eine so altertümliche Betrachtungsart soll, wo doch der Staat aus seiner Herrscherstellung längst verdrängt und Mächten gewichen ist, deren elementarer Aufstieg die traditionellen, von der klassischen Schule als ewig gültig angenommenen Formen gesprengt hat.

Nichts wäre in der Tat verkehrter und gefährlicher, als vor der Tatsache dieser Umwälzung die Augen verschließen zu wollen und auch heute noch eigensinnig festzuhalten an einer Staats-Ideologie, die vor einer ernsthaften soziologischen Betrachtung nicht bestehen kann und die in Wahrheit selbst auf die Blütezeit des Absolutismus, in der die Staatsraison Handelssysteme schuf und Religionsbekenntnisse diktierte, nicht zutrifft. Aber was hier, soziologisch und geschichtlich betrachtet, als unanfechtbare Tatsache feststeht, das erschöpft doch nicht das im Staatsbegriff uns vorliegende Problem. Das Problem hat noch eine andere Seite, und gerade von dieser Seite her und sogar von ihr allein beschäftigt es uns hier. Denn es geht hier nicht um das, was ist und was wird, sondern um das, was von Rechts wegen sein und werden soll. Man mag diese Frage für müßig halten und als unzeitgemäß beiseite schieben, weil man vor den Tatsachen kapituliert und bei der Feststellung stehenbleibt, daß das Übergewicht dieser oder jener Macht die ge-

sellschaftliche Ordnung bestimmt. Wer aber darüber hinaus die Frage nach der Rechtlichkeit dieser Ordnung stellt, der wird auf die Einsicht in die Notwendigkeit einer Organisation geführt, die die Ansprüche der in der Gesellschaft jeweils vordrängenden Kräfte beschränkt, indem sie sie den Anforderungen des Rechts unterwirft, und die, mag man den Namen billigen oder nicht, nichts anderes ist als der Staat. Freilich ein Staat, der, als Diener und nicht als Schöpfer des Rechts, auch für die Wissenschaft nicht ein Gegenstand des Staatskultus, sondern nur ein solcher der Staatskritik sein kann.

Die Begründung dieser Lehre im einzelnen durchzuführen, muß dem Buch überlassen bleiben. Hier liegt mir nur an dem Hinweis darauf, daß die Voranstellung des Staatsbegriffs in der klassischen Schule, bei aller soziologischen Befangenheit ihrer Vertreter, eine tiefe und unumstößliche Wahrheit behält. Eine Wahrheit, die man nicht ungestraft mißachten darf — wie denn auch die Tatsache, daß die geschichtliche Entwicklung die Führung in immer wachsendem Maße in die Hände organisierter Interessengruppen hat gleiten lassen, ihrerseits erst dadurch möglich geworden ist, daß man es verschmäht hat, jene wissenschaftlichen Einsichten rechtzeitig zur Geltung zu bringen.

Der Fehler — oder wenigstens Mangel — der klassischen Schule liegt an einer anderen Stelle. Er liegt darin, daß sie beim Staatsbegriff *stehen blieb*, d. h. ihr System abschloß, ohne die Frage nach der realistischen Bedeutung dieses ganzen Systems in den Bereich ihrer Untersuchungen zu ziehen — eine Unterlassung, die ihrerseits wirklich der Neigung Vorschub leisten mußte, zwar nicht geradezu in die Servilitäten des Staatskultus, aber doch in einen das Problem der Verwirklichung gleichermaßen ignorierenden und daher nicht minder reaktionären Kultus der Staats*idee* zu verfallen.

Nichts wäre freilich ungerechter, als für die uns heute vor Augen liegenden üblen Folgen dieses Fehlers die Begründer der Lehre verantwortlich machen zu wollen. Nicht ihre Schuld ist es, wenn — zumal nach dem Fallen der politischen Schranken, deren Druck jene noch beengte — die Epigonen, die sich rühmten, den Irrtümern des Naturrechts entwachsen zu sein, die von ihren Vorgängern wirklich hinterlassenen Mängel der Lehre nicht verbessert, sondern zur Karikatur verunstaltet haben. Was uns als ein Problem der Verwirklichung auf-

gegeben ist und also auch innerhalb der Theorie nach seiner wahren Bedeutung nur als ein wenigstens möglicher Gegenstand der *Praxis* erkannt werden kann, das verwandelte sich in ihren Händen in einen Gegenstand bloßer Schwärmerei. Die für die Verwirklichung zu erhaben erscheinende und durch solche Sublimierung aller Ansprüche an die Wirklichkeit beraubte Idee sanktioniert folgerichtig den Zynismus einer ideenlosen Praxis, gemäß dem Wort eines vielgefeierten Philosophen unserer Zeit: „Der ewige Friede ist eine Idee und muß eben darum auf immer von der Wirklichkeit getrennt bleiben.“

Kein Wunder, daß man dort, wo das Interesse der Verwirklichung noch lebendig ist, dem Schein-Idealismus einer so entarteten Philosophie längst den Rücken gekehrt hat und sich lieber dem ehrlichen Materialismus einer wissenschaftlich unhaltbaren Popularphilosophie in die Arme wirft, als fernerhin bei den Advokaten des Faustrechts in die Schule zu gehen.

Unter der groben Hülle dieses Materialismus lebt heute unbewußt und unerkant mehr Idealismus und mehr Wahrheitssinn als in der pfäffischen Rhetorik, die der von der Wirklichkeit getrennten Idee ihren Weihrauch spendet und die sich vergebens gegen die Anklage wehrt, daß sie nichts anderes ist als eine Apologie der die gesellschaftliche Wirklichkeit beherrschenden Ausbeuterprivilegien.

Echter Idealismus und echter Wahrheitssinn sind nicht zu trennen vom Streben nach Verwirklichung; ja, der eine wie der andere lebt nur darin.

Aber dieser Idealismus und dieser Wahrheitssinn müssen endlich aus ihrer dogmatischen Hülle befreit werden und zur wissenschaftlichen Selbstverständigung durchdringen, wenn das Streben nach Verwirklichung, in dem sie wurzeln, nicht in Dogmengezänk oder Orientierungslosigkeit untergehen soll. Denn wie überall so bietet auch hier nur die Führung kritisch begründeter Prinzipien einen Schutz gegen die zweifache Gefahr, daß die Freiheit vom Dogma in die Orientierungslosigkeit des Opportunismus, die Festigkeit der Orientierung dagegen in die Tyrannei des Dogmas ausartet.

Diese Festigkeit mit jener Freiheit zu vereinigen, das ist der Sinn der Selbstverständigung, die den Zweck dieses Buches bildet.

Dem Gehalt nach deckt sich wie die „Rechtslehre“ so auch die „Poli-

tik“ fast ganz mit dem, was man schon aus meinen vor dem Krieg über den Gegenstand gehaltenen Vorlesungen kennenlernen konnte. Der Form nach geht die vorliegende Fassung — mit ihrer streng durchgeführten Trennung der formalen und materialen Disziplinen — auf die entsprechenden Vorlesungen des Winters 1916/17 und des Sommers 1917 zurück, ausgenommen nur die „Parteipolitik“, deren Ausführung damals durch einen — parteipolitisch bedingten — Abbruch meiner Vorlesungen vereitelt wurde, sowie einige, ebenfalls später eingefügte Erläuterungen schwieriger und erfahrungsgemäß leicht mißzuverstehender Lehrstücke. (Es handelt sich um die Paragraphen: 139, 155, 163, 196 bis 198, 201, 213.) Denn die Spuren der Entstehungszeit, die sich hier und da in der Formulierung und der Wahl der Beispiele zeigen, zu verwischen, fand ich keinen Grund. Je bedeutungsvoller die Probe ist, der die hier entwickelten, seit fünfzehn Jahren von mir vorgetragenen philosophischen Ansichten durch die Ereignisse dieser Zeit unterworfen worden sind — die Probe gleichsam durch ein Experiment, wie es schneller, vollständiger und in gewaltigeren Dimensionen die Geschichte noch auf keine staatsphilosophische Lehre hat folgen lassen —, desto mehr lag mir daran, das, was längst vor diesen Ereignissen als philosophisches Ergebnis feststand, auch äußerlich in seiner Unabhängigkeit von den Belehrungen der Zeit in Erscheinung treten zu lassen.

Ich habe auch absichtlich die von der Rechtslehre völlig getrennte Darstellung der Politik beibehalten, wie sie sich im Verlauf meiner Vorlesungen als zweckmäßig erwiesen hat. Dem philosophisch weniger Geübten bietet dies die Möglichkeit, beim ersten Studium die durch ihre Abstraktheit schwierigere Rechtslehre ganz zu überschlagen. Die in der Politik zur Anwendung gelangenden Sätze der Rechtslehre findet der Leser allemal am Ort der Anwendung selbst in einer für sich verständlichen Form entwickelt, so daß alles Zurückgreifen auf die Ableitung dieser Sätze in der Rechtslehre entbehrlich wird und der für die Rechtslehre weniger interessierte oder geschulte Leser in der Tat ohne Schwierigkeit sogleich mit der Politik beginnen kann. Dem gleichen Zweck dient auch die ausführliche der Politik vorangeschickte „Einleitung“.

Wenn das System der Rechtslehre und Politik, das im Gesamtplan

der „Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik“ den dritten Band bildet, vor deren zweitem Band — dem System der Ethik und Pädagogik — herauskommt, so tut dieser an und für sich zufällige Umstand der Sache selbst und ihrem Studium keinen Eintrag. Denn das System der Rechtslehre und Politik ist in seiner Begründung von dem der Ethik und Pädagogik vollständig unabhängig und die Anordnung der Bände insofern willkürlich. Die Voranstellung des Systems der Rechtslehre und Politik hat daher sogar den Nutzen, daß man an der bloßen Möglichkeit, diese Umkehrung der Reihenfolge beider Systeme durchzuführen, eine willkommene Probe für die behauptete Unabhängigkeit erhält.

Diese Unabhängigkeit aber hat neben dem systematischen Interesse noch ihre besondere Bedeutung, für die Anwendung nämlich. Hinsichtlich der Anwendbarkeit besteht nicht etwa nur keine Abhängigkeit der Politik von der Pädagogik, sondern hier kehrt sich das Verhältnis wirklich um. Denn hier gilt der Primat der Politik über die Pädagogik, wonach, wie schon KANT bemerkt, „nicht von der Moralität die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr umgekehrt von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volkes zu erwarten ist“. Eine paradoxe und für die wohlmeinenden Menschenfreunde, die zu allen Zeiten von der inneren Vervollkommnung der Menschheit die Vervollkommnung der äußeren Einrichtungen erhofft haben, enttäuschende Wahrheit. Und doch sind wir, um uns von dem Scheitern dieser menschenfreundlichen Utopien zu überzeugen, nicht einmal auf die Lehren der Erfahrung angewiesen, sondern es ist schon die reine philosophische Untersuchung selbst, die, hinreichend weit geführt, den utopischen Charakter jener Hoffnungen erweist.

Hier erkennen wir daher sogleich die ganze Hilflosigkeit einer philosophisch desorientierten Praxis. Denn wer es nur auf die Erfahrung ankommen lassen will, wie weit die Anwendung des pädagogischen Mittels führt, wird *entweder*, als ein Freund dieses Mittels, seine Mißerfolge darauf zurückführen, daß er auf dem eingeschlagenen Wege noch nicht energisch genug vorangeschritten sei — dann wird er nur desto eifriger auf diesem Wege fortfahren und damit denen vollends freie Bahn geben, die das von ihm verschmähte politische Mittel nutzen, um dem Erfolg seines Erziehungswerks einen sicheren Riegel vor-

zuschieben und die Möglichkeit, die sonst noch bestehen bliebe, unter dem Schutz geeigneter politischer Einrichtungen dieses Werk auszuführen, auch für die Zukunft zu vernichten. *Oder* er wird angesichts der sich häufenden Mißerfolge sich wirklich dieser Erfahrung beugen — und dann an der Erziehung überhaupt verzweifeln. Im einen wie im anderen Fall wird die Erfahrung das tatsächliche Fehlschlagen des pädagogischen Mittels bestätigen. Wie sollte sie auch etwas anderes lehren, solange die Tatsachen (einer politisch geschützten Erziehung) ausbleiben, auf die eine andere Erfahrung sich gründen ließe — und ausbleiben *müssen*, solange man darauf besteht, über ihre Möglichkeit erst auf Grund der Erfahrung zu urteilen. Man brauchte ja schon eine von der Erfahrung unabhängige Anweisung, um jene Tatsachen herbeizuschaffen, die es erlauben würden, andere Erfahrungen zu machen und so wirklich aus der Erfahrung zu lernen. In der Tat: Die Erfahrung kennt nur das Wirkliche. Wo daher die Tatsachen vom menschlichen Zutun abhängen, da *vereitelt* die nur auf Erfahrung pochende Praxis die *Möglichkeit* der Erfahrung.

Dahin führt die Verblendung einer die Philosophie mißachtenden Praxis: daß man das Unmögliche unternimmt und das Mögliche unterläßt, — das eine wie das andere unter Anrufung der vergewaltigten Erfahrung.

Nur eine aufgeklärte Philosophie kann die Erfahrung vor solcher Verstümmelung und Verhöhnung bewahren. Nur sie kann einer Praxis den Weg weisen, die die Erfahrung achtet und dem Unmöglichen entsagt, um das Mögliche zu wagen.

Göttingen, im November 1923.

L e o n a r d N e l s o n

RECHTSLEHRE

*„Was sich nie und nirgends hat begeben,
das allein veraltet nie.“*

SCHILLER

EINLEITUNG

Aufgabe und Einteilung der philosophischen Rechtslehre

1. KAPITEL

Übersicht über die möglichen Rechtstheorien

Die Ansicht von der Natur und Aufgabe der philosophischen Rechtslehre, die der hier beabsichtigten Darstellung dieser Wissenschaft zugrunde liegt, befindet sich im Widerstreit mit anderen Behandlungsarten der Rechtslehre und kann heute noch bei weitem nicht als allgemein anerkannt gelten. Um sie deutlicher hervortreten zu lassen und dadurch das Verständnis der systematischen Darstellung vorzubereiten (nicht etwa, deren Beweiskraft zu unterstützen), wird es gut sein, ihr diese anderen Auffassungen von der Rechtslehre gegenüberzustellen.

§ 1

Juristischer Empirismus

Hier haben wir uns zunächst auseinanderzusetzen mit einer Lehre, die ich kurz den „juristischen Empirismus“ nenne, einer Lehre, die sich heute der weitesten Verbreitung, ja fast der Alleinherrschaft erfreut. Es ist die Lehre, die gar keine philosophische Wissenschaft vom Recht gelten läßt, die, mit anderen Worten, die Rechtslehre als eine Erfahrungswissenschaft, und zwar als eine ausschließlich erfahrungsmäßige Wissenschaft behandelt.

Das Recht gilt ihr als eine geschichtliche oder soziale Erscheinung,

die man als solche wohl zum Gegenstand einer historischen oder soziologischen, nicht aber einer philosophischen Forschung machen kann.

Bei einer solchen Auffassung nun geht dem Recht ein Merkmal verloren, ohne das sich sein Begriff in Wahrheit gar nicht denken läßt. Und dieser Umstand genügt, um uns von vornherein aufs klarste die Verfehltheit des juristischen Empirismus erkennen zu lassen. Dieses Merkmal ist die *Notwendigkeit*, die zum Begriff des Rechts gehört. Aus Tatsachen der Geschichte oder des gesellschaftlichen Lebens läßt sich niemals eine rechtliche Verbindlichkeit ableiten. Wir können als Tatsache stets nur den *Anspruch* feststellen, den etwas darauf erhebt, Recht zu sein. Aber die Tatsache, daß irgend etwas, was es auch sein mag, den Anspruch erhebt, Recht zu sein, ist offenbar nicht genug, damit es auch wirklich Recht sei. Ob etwas Recht ist oder nicht, läßt sich also nicht selbst als eine Tatsache feststellen. Um zu wissen, ob etwas, das den Anspruch erhebt, Recht zu sein, in Wahrheit Recht ist, dazu muß man erst ein *Gesetz* kennen, das solchem Anspruch Verbindlichkeit verleiht. Dieses Gesetz ist seinerseits nicht wieder eine Tatsache und darum nicht empirisch auffindbar.

Man könnte zwar versucht sein, den Grund der Verbindlichkeit eines Rechtsanspruches in einer *anderen* Tatsache zu suchen, um so die Rechtsfrage doch auf eine Tatsachenfrage zurückzuführen. Aber es ist leicht ersichtlich, daß man dann nur wieder vor der neuen Frage stünde, wodurch diese Tatsache ihrerseits Rechtskraft erhält, d. h. worauf es beruht, daß ihr Anspruch, eine Verbindlichkeit zu schaffen, gültig ist. Man käme damit auf eine dritte Tatsache, bei der man abermals vor der Frage stünde, worauf sich ihr Rechtsanspruch gründete, und so fort ins Unendliche, ohne jemals die Frage wirklich entscheiden zu können.

Betrachten wir ein Beispiel. Es steht außer Zweifel, daß es Fälle gibt, wo durch einen *Willen* ein anderer Wille rechtlich verbunden wird. Durch die Tatsache eines bestimmten Willens wird hier, wie es scheint, ein Recht geschaffen. So z. B. im Fall, daß ich einem anderen etwas verspreche, wodurch der andere das Recht darauf erhält, daß ich das Versprochene leiste. Oder wenn durch den Willen des staatlichen Gesetzgebers die ihm Unterworfenen zur Innehaltung der von ihm gegebenen Gesetze verpflichtet werden. Ich sage, es ist keine Frage,

daß durch solche Tatsachen ein Rechtsverhältnis entstehen kann. Aber die Frage ist, wie etwas Derartiges möglich ist. Wie kann durch die Tatsache, daß der Wille des Gesetzgebers mir etwas vorschreibt, für mich die Verpflichtung entstehen, seinem Willen zu folgen? Oder wie kann durch die Tatsache, daß ich einem anderen verspreche, etwas zu tun, ich mich selbst verpflichten, das Versprochene zu tun? Die bloße Tatsache, daß jemand etwas will, enthält an und für sich nicht den Grund einer Verbindlichkeit. Wenn also an diese Tatsache eine rechtliche Verbindlichkeit geknüpft sein soll, so ist das nur möglich auf Grund eines Gesetzes, durch das mit jener Tatsache eine rechtliche Verbindlichkeit verknüpft wird, das der Tatsache also den Rechtscharakter erst verleiht.

Oder ein anderes Beispiel: Die Tatsache einer bestimmten *Gewohnheit* bringt es mit sich, daß ein gewisses Recht entsteht. Wir nennen ein solches Recht Gewohnheitsrecht. Die Tatsache etwa, daß der Eigentümer eines Grundstückes es duldet, daß andere dieses Grundstück betreten und den darüber führenden Weg benutzen, diese Tatsache kann zur Folge haben, daß das Recht für andere entsteht, diesen Weg zu benutzen. Wie kann aber die Tatsache, daß ein Weg eine gewisse Zeitlang von gewissen Menschen benutzt wird, ihnen das Recht geben, diesen Weg fernerhin zu benutzen? Das ist eine Frage, die durch Feststellung der Tatsachen nicht entschieden werden kann. Es ist ein Gesetz, was dieser Möglichkeit zugrunde liegt. Dieses Gesetz ist das Rechtsgesetz.

Durch Erfahrung lassen sich gewisse Tatsachen feststellen, an die das Bestehen oder Nichtbestehen eines Rechts gebunden sein mag; daß aber an sie das Recht gebunden ist, das läßt sich nicht als Tatsache feststellen. Was man hier noch durch Erfahrung feststellen kann, das ist der Umstand, daß wohl der eine oder andere, vielleicht auch die ganze Gesellschaft, das fragliche Recht anerkennt. Die Tatsache aber, daß von irgend jemand etwas als Recht *anerkannt* wird, ist etwas anderes als das Bestehen dieses Rechts. Und von der Tatsache der Anerkennung eines Rechtes ist kein Schluß auf das Bestehen dieses Rechtes möglich. Entweder, das fragliche Recht besteht wirklich; dann ist keine Anerkennung nötig, um ihm seinen Rechtscharakter zu verleihen, und der Umstand, daß ihm die Anerkennung versagt bleibt, kann ihm

diesen Rechtscharakter nicht rauben. Oder aber, es besteht nicht; dann ist die Anerkennung irrig und kann nicht zur Folge haben, daß es doch besteht.

Die Notwendigkeit des Rechts läßt sich auch nicht dadurch aufrechterhalten, daß man, wie dies immer wieder versucht worden ist, die rechtliche Notwendigkeit zurückführt auf die *Erzwingbarkeit* des Rechts. Man sagt etwa, Recht sei eine solche Regel des Verhaltens, deren Befolgung erzwungen werden kann. Die Möglichkeit der Erzwingung wäre es hiernach, was den Rechtscharakter einer Regel des Verhaltens ausmacht. Ohne darauf einzugehen, ob diese Doktrin nicht schon an der Möglichkeit des sogenannten Staatsrechts und des Völkerrechts scheitert, will ich hier nur auf das Folgende aufmerksam machen. Die Möglichkeit, zu zwingen, kann zunächst das Vorhandensein einer *faktischen* Gewalt bedeuten, die dem Recht seine Befolgung sichert. Dann würde die bloße Überlegenheit der Macht hinreichen, um einer beliebigen Regel des Verhaltens Rechtscharakter zu verleihen, und es würde der Satz gelten: „Wer die Macht hat, hat das Recht“, womit wir auf ein bloßes Faustrecht geführt würden. Eine Regel des Verhaltens ist Recht oder sie ist nicht Recht. Ist sie Recht, so muß sie es auch sein, wenn zufällig nicht die faktische Gewalt da ist, die ihr die Befolgung sichert. Ist sie aber nicht Recht, so kann sie nicht dadurch zu Recht werden, daß ihre Befolgung durch Gewalt erzwungen wird. Dieser Umstand könnte ihr nur dann Rechtscharakter verleihen, wenn mit der Tatsache der Erzwingung durch die Gewalt auch das Recht verbunden wäre, diesen Zwang anzuwenden. Verstehen wir aber die Möglichkeit der Erzwingung als das *Recht* zur Erzwingung, so erhalten wir eine offenbare Zirkeldefinition. Denn wenn das Recht durch die Möglichkeit, zu zwingen, erklärt werden soll, so kann offenbar die Möglichkeit, zu zwingen, ihrerseits nicht durch das Recht, zu zwingen, erklärt werden. Man müßte denn schon wieder ein höheres, von der Möglichkeit zu zwingen, unabhängiges Recht voraussetzen, entgegen der Behauptung, daß es die Erzwingbarkeit ist, was der Regel ihren Rechtscharakter verleiht.

Diese Ansicht, nach der das Recht eine empirisch feststellbare, geschichtliche oder gesellschaftliche Tatsache ist, zieht unvermeidlich die Konsequenz nach sich, daß das Recht, wie jede historische oder soziale

Erscheinung, dem Wechsel unterworfen ist. Das Recht würde dann wie andere zeitliche Erscheinungen entstehen und vergehen; es würde schwanken von Zeit zu Zeit und von Ort zu Ort. So kämen wir hier auf die Lehre von der sogenannten Relativität des Rechts. Dieses Dogma von der Relativität des Rechts steht denn auch überall in Ansehen, wo der juristische Empirismus herrscht. In der Tat, das, was als Recht anerkannt wird und was unter dem Namen des Rechts erzwungen wird, was, wie man kurz sagen kann, *als Recht gilt*, ist verschieden von Zeit zu Zeit, von Ort zu Ort. Aber daß etwas als Recht gilt, besagt nicht, daß es Recht ist. Und von der Wandelbarkeit des als Recht Geltenden läßt sich nicht auf die Wandelbarkeit des Rechts schließen.

Dieser Trugschluß wird durch eine Zweideutigkeit begünstigt, die dem Gebrauch des Wortes „Recht“ im allgemeinen anhaftet. Man spricht von dem Rechtscharakter einer Gewohnheit, einer Verfügung, eines staatlichen Gesetzes. Dieser Sprachgebrauch ist auch insofern unbedenklich und harmlos, als man, wo man ihn unbefangen anwendet, stillschweigend das Bestehen eines allgemeinen Rechtsgesetzes voraussetzt, eines Gesetzes, auf Grund dessen sich an die fragliche Tatsache eine bestimmte Rechtsfolge knüpft. Aber wir müssen uns dieser Voraussetzung bewußt sein, wenn wir Klarheit darüber suchen, worin die rechtliche Bedeutung einer Tatsache eigentlich besteht. Abstrahieren wir von dem Gesetz, das mit der Tatsache erst die fragliche Rechtsfolge verknüpft, so kann auch von keinem Rechtscharakter einer Tatsache mehr die Rede sein. Dieses Gesetz aber gilt seinerseits entweder überhaupt nicht, oder es gilt allgemein, für jeden Ort und für jede Zeit. Es ist *gültiges* Recht, ohne Rücksicht darauf, ob es auch *geltendes* Recht ist. Es gilt, mit anderen Worten, nicht nur unter gewissen Umständen und unter gewissen tatsächlichen Bedingungen, sondern ohne Rücksicht auf die Umstände, unabhängig von tatsächlichen Bedingungen, und insofern nicht nur relativ.

Es scheint zwar so, als ob zwischen verschiedenen Rechtsordnungen nicht nur ein Unterschied bestünde, sondern sogar ein Widerstreit möglich wäre; so z. B. wenn das Recht des einen Landes den Mord mit dem Tode bestraft, das des anderen dagegen nicht. Und doch läßt sich aus diesem Gegensatz nicht auf die angebliche Relativität des Rechts schließen. Denn in Wahrheit können wir nur sagen, daß in dem Lande,

wo kraft staatlicher Gesetzgebung die Satzung besteht, der gemäß der Mord mit dem Tode bestraft wird, doch nur im Hinblick auf diese Satzung die Todesstrafe dort Recht ist, und daß nur auf Grund des Umstandes, daß im anderen Lande eine solche Satzung nicht besteht, die Todesstrafe dort nicht Recht ist. Nehmen wir aber diese Umstände, wie es die Genauigkeit erfordert, in die Formulierung des Rechtsgesetzes mit auf, dann verschwindet der Schein des Widerstreits und also auch der Relativität. Denn daß, wo eine solche Satzung besteht, die Todesstrafe Recht ist, widerspricht nicht dem Satze, daß, wo eine solche Satzung nicht besteht, die Todesstrafe nicht Recht ist. Widersprechen würden sich nur die Behauptungen, daß, ohne Rücksicht auf das Bestehen einer solchen Satzung, die Todesstrafe Recht ist und daß, ohne Rücksicht auf das Nichtbestehen einer solchen Satzung, die Todesstrafe nicht Recht ist. Weder das eine noch das andere ist aber, recht verstanden, mit jener Behauptung gemeint.

Die Unterscheidung zwischen dem Rechtsgesetz selbst und den rechtlich erheblichen Tatsachen unter dem Rechtsgesetz ist da unwesentlich, wo nur nach dem Bestehen bestimmter Rechtsfolgen gefragt wird. Denn wenn wir im gewöhnlichen Leben nur fragen, ob an eine bestimmte Tatsache ein bestimmtes Recht geknüpft ist oder nicht, so setzen wir stillschweigend, auch ohne uns davon Rechenschaft zu geben, das Bestehen eines allgemeinen Rechtsgesetzes voraus. Wenn aber, wie dies bei der philosophischen Untersuchung der Fall ist, nach dem Prinzip des Rechts gefragt wird, d. h. nach dem Grunde dafür, daß irgendeine Tatsache rechtlich erheblich werden kann, dann kommt alles auf diese Unterscheidung an. Dieses Prinzip kann nicht wieder durch eine Tatsache gegeben sein. Denn auch die Satzung des „Gesetzgebers“ ist an und für sich nur eine Tatsache ohne alle verpflichtende Kraft, wenn wir nicht ein von ihr unabhängiges Gesetz annehmen, das ihr Verbindlichkeit verleiht. Dieser Unterschied wird verwischt, wenn die sogenannte Gesetzgebung selbst als „Recht“ oder als „Gesetz“ bezeichnet wird. Hier ist also ein strenger Sprachgebrauch am Platz. Es darf das „Recht“ nur jenes Gesetz bedeuten, kraft dessen Tatsachen überhaupt erst rechtserheblich werden können. Dieses Gesetz läßt sich nicht irgendwo an einem Orte oder irgendwann zu einer Zeit feststellen als etwas, was hier so und dort anders beschaffen sein könn-

te. Ein solches Gesetz ist also gar nichts „Positives“, d. h. als Tatsache nach Ort und Zeit Bestimmbares, sondern es ist notwendig und allgemeingültig und läßt sich als solches nur *denken* und niemals und nirgendwo empirisch vorfinden. Von diesem Gesetz läßt sich nicht sagen, daß es von irgendwem für irgendwen *gegeben* wäre. Es entsteht nicht, es unterliegt nicht der Entwicklung, und es vergeht nicht. Es entstehen und vergehen nur Tatsachen, an die durch das Gesetz Rechtsfolgen geknüpft sind, Folgen, die ohne die Voraussetzung dieses Gesetzes insgesamt dahinfallen müßten.

Dies nun ist die Wahrheit jener alten, heute so geringschätzig beurteilten Naturrechtslehre. Diese Wahrheit besteht darin, daß es, streng genommen, überhaupt kein „*positives Recht*“ gibt, wenn wir darunter nach dem herrschenden Sprachgebrauch ein solches verstehen, das durch Satzung entstehen oder durch andere Satzung aufgehoben werden könnte. Und wie es, im philosophischen Sinne des Wortes, kein positives Recht gibt, so gibt es auch keine Quellen des Rechts, keine Schöpfung des Rechts, keine rechtserzeugenden Tatsachen und wie die Erfindungen der positivistischen Schule sonst heißen.

Der Irrtum der Naturrechtsschule muß, wenn er vorhanden ist, an anderer Stelle liegen. In der Tat ist das eine klar, daß, wenn das Recht in einem Gesetz besteht, wonach die unter bestimmten Umständen obwaltenden Gewohnheiten oder wechselseitigen Vereinbarungen oder auch einseitigen Verfügungen verbindlich sind, daß wir dann auf die Erfahrung angewiesen sind, um zu wissen, was gemäß den bestimmten, wirklich vorliegenden Umständen das Recht verlangt. Denn dazu müssen wir jene Gewohnheiten, jene Vereinbarungen, jene Verfügungen kennen. Und diese Kenntnis wird uns nicht durch die bloße Einsicht in das allgemeine Rechtsgesetz zuteil. Es ist auch ganz richtig, daß, der Allgemeinheit des Rechtsgesetzes unbeschadet, dennoch zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenem Ort Verschiedenes Recht ist. Denn es ist klar, daß ein und dasselbe Rechtsgesetz je nach den wechselnden Umständen bald dieses, bald jenes als Recht fordert. Daher müssen wir in der Tat die Umstände kennen, um zu wissen, wie sich das Recht seinem Inhalt nach im einzelnen bestimmt. Und insofern ist es richtig, daß sich ein materiell bestimmtes Recht nicht, wie die Naturrechtsschule wollte, philosophisch festlegen läßt.

Soviel also wollen wir von dieser Betrachtung festhalten, daß die Erfahrung allerdings notwendig ist, um das, was das Recht verlangt, im einzelnen zu bestimmen, daß sie aber andererseits hierzu nicht hinreichend ist, darum nämlich nicht, weil wir, wenn wir auf sie allein angewiesen wären, überhaupt keine Möglichkeiten hätten, irgend etwas als Recht zu erkennen.

Wenn wir ein solches, je nach den Umständen (Gewohnheiten, Vereinbarungen, Verfügungen) so oder anders bestimmtes Recht ein „positives Recht“ nennen wollen, so bedürfen wir doch, um irgend etwas als positives Recht zu erkennen, eines Kriteriums dafür, was einer Tatsache den Rechtscharakter gibt, und dieses kann nur in dem allgemeinen, keiner Tatsache abzufragenden Rechtsgesetz liegen. Die bloße Erfahrung läßt uns niemals eine rechtliche Verbindlichkeit erkennen. Sie lehrt uns nicht, was zur rechtlichen Regelung irgendwelcher Verhältnisse erforderlich ist. Sie lehrt uns wohl, was notwendig ist um eines Zweckes willen, nicht aber, was im rechtlichen Sinne notwendig ist. Denn unter der rechtlichen Notwendigkeit eines Verhaltens verstehen wir etwas ganz anderes als seine Notwendigkeit zur Erreichung eines Zweckes.

Der Versuch, auf dem Wege des juristischen Empirismus die Notwendigkeit des Rechts zu begründen, muß sich daher unvermeidlich in das Abenteuer verwickeln, nach einem angeblichen *Zweck* des Rechts zu suchen. Denn in der Tat, nur wenn man einen solchen Zweck des Rechts einmal gefunden hätte, ließe sich die Notwendigkeit des Rechts empirisch nachweisen: Das Recht müßte sich dann als ein notwendiges Mittel zur Erreichung jenes Zweckes herausstellen. Und nur an diesem Zweck könnte sich unser Urteil über das Bestehen oder Nichtbestehen einer rechtlichen Notwendigkeit orientieren. Für den juristischen Empirismus wird daher der Zweck des Rechts der eigentliche Stein der juristischen Weisen. In dieser Aufgabe aber, den Zweck des Rechts zu bestimmen, liegt unmittelbar ein Widerspruch, und es wird daher für alle Zeit vergeblich bleiben, nach ihrer Lösung zu suchen. Das Recht läßt sich nie durch einen hypothetischen, sondern nur durch einen *kategorischen Imperativ* ausdrücken; d. h. die ihm innewohnende Verbindlichkeit läßt sich nicht auf einen Zweck zurückführen, nicht darauf, daß das Recht als Mittel zur Verwirklichung irgendeines Zweckes notwen-

dig wäre. Vielmehr liegt im Begriff des Rechts unmittelbar, daß umgekehrt jeder Zweck, welcher es auch sein mag, um auch nur erlaubt zu sein, eingeschränkt ist auf die Bedingung, mit dem Recht übereinzustimmen. Der Versuch, die Gültigkeit des Rechts auf die Bedingung der Übereinstimmung mit einem Zweck einzuschränken, widerspricht daher unmittelbar sich selbst. Wer dem Abenteuer nachgeht, die Notwendigkeit des Rechts durch die Lehre vom Zweck des Rechts zu begründen, dem muß sich schließlich die ganze Rechtslehre in bloße Politik auflösen. Denn das Recht wird ihm zu einem politischen Mittel im Dienst der sogenannten Gesellschaftszwecke. Und so wird aus der angeblichen Rechtslehre in Wahrheit eine bloße politische Klugheitslehre, die den letzten Zweck, auf den sie sich gründet, gar nicht zu rechtfertigen vermag, sondern nur willkürlich festsetzen kann. Sie könnte ihn der Willkür ja nur dadurch entziehen, daß sie seine *Notwendigkeit* nachweist; das aber vermöchte sie nach ihrer Methode nur dadurch zu erreichen, daß sie ihn als notwendiges Mittel zu einem höheren Zweck erweise. Dann aber wäre vielmehr dieser und nicht jener der höchste Zweck und bliebe seinerseits wieder dem bloßen Belieben überlassen.

Bei der Frage nach dem Vorrang der Zwecke müßte eine solche nur politische Rechtslehre notwendig versagen. Die Frage nach der Rangordnung der Zwecke selbst bliebe eine bloße Machtfrage. Es bliebe nur die Tatsachenfrage, welcher Zweck sich faktisch durchzusetzen vermag. Und so kommt hier alles schließlich auf das Recht des Stärkeren, auf ein bloßes Faustrecht heraus. Die Konsequenz des juristischen Empirismus kann daher nichts anderes sein als ein juristischer Nihilismus, d. h. die völlige Untergrabung und Ausrottung aller Rechtsbegriffe überhaupt.

§ 2

Juristischer Mystizismus

Es scheint, daß man dem rechtlichen Relativismus, in den uns der juristische Empirismus verwickelt, dadurch entgehen könnte, daß man, statt die Wahl der Zwecke selbst dem bloßen Belieben zu überlassen, einen sogenannten absoluten Zweck aufzeigt, d. h. einen solchen, der seinerseits dem individuellen Belieben entzogen ist und an und für

sich Verbindlichkeit besitzt, so daß er selbst keiner rechtlichen Einschränkung unterworfen gedacht werden kann. Es wäre dies die Idee eines über allem Recht stehenden Zweckes, zu dessen Verwirklichung das Recht das notwendige Mittel bildet. Dieser Zweck könnte dann also auch kein solcher eines dem Recht unterworfenen Wesens sein, sondern es müßte der eines dem Recht selbst erst einen Zweck setzenden Wesens sein. Die Annahme eines solchen ist das Eigentümliche der Lehre, die ich „juristischen Mystizismus“ nenne.

Auf die Frage, welches dieser absolute, aller rechtlichen Regelung gesellschaftlicher Zwecke erst das Ziel setzende Zweck ist, lassen sich zwei Antworten denken.

Einmal kann man als das diesen absoluten Zweck setzende Wesen die Gesellschaft selbst ansehen. Es ist der Wille der Gesellschaft, der den Zweck des Rechts bestimmt, es ist der Volksgeist, es ist der soziale Organismus, es ist der Staatswille, oder wie man sonst diesen, den absoluten Zweck setzenden Willen bezeichnen mag.

Oder aber man nimmt an, daß der dem Recht zur Richtschnur dienende absolute Zweck durch den Willen des Welterschöpfers selbst bestimmt ist.

Wir können daher zwei Arten des juristischen Mystizismus unterscheiden, je nachdem der gesellschaftliche oder der göttliche Wille den Zweck des Rechts bestimmt. Man könnte den einen den *soziologischen*, den anderen den *theologischen* Mystizismus nennen. „Mystizismus“ nenne ich jede solche Lehre darum, weil wir, um zur Kenntnis des absoluten Zwecks des Rechts zu gelangen, auf eine Offenbarung jenes höheren Willens angewiesen wären, da unsere eigene Vernunft zur Bestimmung des Zwecks des Rechts ja nicht zureichend sein kann. Hier brauchen wir uns nun bei der Frage nicht lange aufzuhalten, wie wir überhaupt von einem solchen Willen Kenntnis erlangen sollen. Denn angenommen, es wäre möglich, zur Kenntnis jenes höheren Willens zu gelangen, so bliebe doch die andere Frage, worauf sich der Anspruch dieses Willens gründet, für uns verbindlich zu sein, und was uns also nötigen soll, seinen Zweck zu dem unseren zu machen. Dieser höhere Wille bleibt ja für sich ein bloßes Faktum, und die Frage wäre, wie mit dem Faktum des Anspruchs auf Verbindlichkeit, den er erhebt, auch das Recht verbunden sein soll, uns zu verpflichten. Hier wäre ja

schon die Annahme eines höheren Rechts erforderlich, kraft dessen sein Wille für den unsrigen verbindlich wäre. Sein bloßer Wille, uns seinem Zweck zu unterwerfen, kann ein Recht auf solche Unterwerfung nicht begründen. Dieses Recht also wäre anderweit vorauszusetzen, im Widerspruch zu der versuchten Ableitung des Rechts aus dem höheren, den Zweck setzenden Willen.

Wir kämen also auch auf diese Weise nur zu einer hypothetischen Notwendigkeit des Rechts und nicht zu einer kategorischen, wie wir sie im Begriff des Rechts denken.

§ 3

Juristischer Ästhetizismus

Es gibt eine Lehre, wonach wir nicht auf eine nur positive Rechtsbetrachtung angewiesen bleiben und wonach wir auch nicht auf die Offenbarung eines höheren Willens angewiesen sind, um zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden, wonach es aber dennoch nicht möglich ist, das Recht auf dem Wege einer philosophischen Wissenschaft zu begründen, darum, weil die Frage nach dem Recht einzig und allein unter Berufung auf das sogenannte *Rechtsgefühl* von den einzelnen beantwortet werden kann, ohne alle Möglichkeit, für die Entscheidungen dieses Gefühles eine wissenschaftliche Rechtfertigung zu geben und also einander bei einem Widerstreit der Gefühle zu überzeugen. Ich nenne diese Lehre „juristischen Ästhetizismus“.

In der Tat, wenn die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht dem bloßen Gefühl vorbehalten bleibt, so verhält es sich mit der Rechtslehre wie mit der Ästhetik: Wir müssen dann einen jeden seinem Geschmack überlassen und auf wissenschaftliche Belehrung verzichten. Auch nach dieser Auffassung gäbe es eine Wissenschaft nur soweit, als es sich um politische Fragen handelt, d. h. um Fragen, die die geeigneten Mittel zur Verwirklichung irgendwelcher in der Gesellschaft angenommenen Zwecke betreffen. Über die Rechtlichkeit der Zwecke selbst aber gäbe es kein begründetes Urteil und keine wissenschaftliche Verständigung.

Auch diese Lehre schließt also jede Möglichkeit einer wissenschaftlichen Entscheidung von Rechtsfragen aus.

Um die Falschheit dieser Ansicht nachzuweisen, kommt es darauf an, und genügt es auch, ein begrifflich bestimmtes Kriterium des Rechts faktisch aufzuweisen, d. h. einen Grundsatz anzugeben, der sich zu einer wissenschaftlichen Kritik gegebener Rechtsordnungen gebrauchen läßt. Deshalb wollen wir uns bei einer allgemeinen Prüfung des juristischen Ästhetizismus nicht länger aufhalten, denn die Frage kann nur durch die Tat entschieden werden. Aber es ist freilich bequemer, durch Lamentationen über das Unvermögen der menschlichen Vernunft seine Arbeitsscheu zu bemänteln, die, wenn sie allgemein wird, allerdings der Wohlweisheit derer recht geben muß, die erklären, daß es niemals zu einer wissenschaftlich begründeten Rechtslehre kommen wird.

§ 4

Juristischer Logizismus

Wir haben uns nun mit einer Auffassung von der Rechtslehre auseinanderzusetzen, wonach allerdings eine wissenschaftliche, und zwar philosophische, Entscheidung von Rechtsfragen möglich ist, wonach es aber über die bloße Logik hinaus keines weiteren philosophischen Kriteriums hierzu bedarf. Die logische Konsequenz oder innere Widerspruchslosigkeit einer Rechtsordnung würde hiernach als Kriterium genügen. Diese Lehre nenne ich den „juristischen Logizismus“.

Konsequenz ist allerdings ein Erfordernis jeder wahrhaften Rechtsordnung, aber sie bietet uns für sich nichts weiter als die bloße *Form* der Gesetzlichkeit, ohne alle Rücksicht auf die Rechtlichkeit des Gesetzes. Sie ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Rechtlichkeit einer Gesellschaftsordnung. Denn es gibt eine Konsequenz auch des Unrechts. Konsequent wäre z. B. ebensowohl ein Finanzgesetz, wonach die Steuerlast im Verhältnis zum Besitz verteilt ist, wie ein solches, wonach sie gerade im umgekehrten Verhältnis verteilt ist. (Wer hat, dem wird gegeben, und wer nicht hat, dem wird auch noch genommen, was er hat.) Käme es also für die Rechtlichkeit

einer Gesetzgebung nur auf Konsequenz an, so würden beide Gesetze rechtlich gleichwertig sein, und die Wahl zwischen ihnen wäre beliebig. Wir fragen ja aber nicht nach Gesetzlichkeit überhaupt, sondern nach der Rechtlichkeit eines Gesetzes. Um zu einem Kriterium für diese Rechtlichkeit zu gelangen, ist es nicht genug, den bloßen Begriff eines Rechtsgesetzes zu haben und zu zergliedern, sondern man muß über ihn hinausgehen und ein Merkmal dafür feststellen, was denn unter diesen Begriff fällt und was nicht. Mit anderen Worten, das Kriterium des Rechts, das wir suchen, kann nur in einem synthetischen und nicht in einem analytischen Grundsatz liegen. Analytisch heißt ein Grundsatz, wenn er nur den Begriff des Gegenstandes, auf den er sich bezieht, zergliedert, synthetisch, wenn er über den bloßen Begriff seines Gegenstandes hinausgeht. Das Rechtsgesetz kann also nur in einem synthetischen Grundsatz gefunden werden.

Der Grund, weshalb diese so einfache Wahrheit verkannt wird, liegt zum Teil in einer Zweideutigkeit der Sprache. Wir gebrauchen das Wort „Recht“ in zwei Bedeutungen, die sich nur durch die Schrift und nicht durch das gesprochene Wort unterscheiden lassen. Es ist zweierlei: an etwas *recht* tun und auf etwas ein *Recht* haben. Geht man nur von dem Begriff des Rechtstuns aus, so kommt man zwar zu der Idee eines Gesetzes überhaupt, aber nicht auf das Gesetz selbst. Denn das Rechte bedeutet allerdings nichts anderes als das dem Gesetz nicht Widersprechende, d. h. das nicht Verbotene. Wir nennen es auch das Erlaubte. Wollen wir ein Hauptwort bilden, das diesen Begriff bezeichnet und ihn von dem des Rechts unterscheidet, so finden wir es in dem Wort „*Befugnis*“. Diese Begriffe nun sind so wenig einerlei, daß das Recht vielmehr in nichts anderem besteht als gerade in der Einschränkung der Befugnisse. Die bloße Befugnis erfordert an und für sich noch gar kein Gesetz. Sie wäre auch ohne alles Gesetz möglich. Denn gäbe es kein Gesetz, so wäre auch nichts verboten und jeder zu allem befugt. Und gerade dann gäbe es kein Recht. Denn das Recht des einen besteht nur in dem Anspruch, den er an den anderen hat auf Grund eines bestimmten Gesetzes, eines Gesetzes, das diesem anderen die Verbindlichkeit auferlegt, sich dessen, worauf jener ein Recht hat, zu enthalten, und das also seine Befugnis einschränkt. Setzen wir also nicht schon ein Gesetz voraus, das die Befugnisse einschränkt, so erhalten

wir gar kein Recht. Gerade dann, wenn alles „recht“ wäre, wäre nichts „Recht“. Setzt man daher das Recht in die bloße Befugnis, d. h. in das dem Gesetz nicht Widersprechende, so würde die Rechtslehre vielmehr zu einer Lehre von der Beschränkung des Rechts werden, was absurd ist.

Bei der Durchführung dieses Satzes, daß das Recht nicht in Befugnissen besteht, sondern allemal einer Verbindlichkeit entspricht, könnte eine Schwierigkeit gefunden werden in dem Bestehen des sogenannten „Sachenrechts“. Man unterscheidet zwischen Forderungsrecht und Sachenrecht. Von dem Forderungsrecht ist ohne weiteres klar, daß es nicht in einer bloßen Befugnis besteht, sondern nur auf Grund einer Forderung des Berechtigten anderen gegenüber. Wenn aber jedes Recht, wie ich soeben behauptet habe, auf einer Einschränkung der Befugnisse anderer beruht, wie ist dann ein Sachenrecht möglich? Betrachten wir ein Beispiel. Der Kaufvertrag begründet mein Recht auf die gekaufte Ware und fordert von dem Verkäufer, mir die Ware zu übergeben, während sein Recht in der Forderung an mich besteht, den Preis für die Ware zu bezahlen. Habe ich nun aber die Ware als mein Eigentum, so besteht mein Eigentumsrecht an ihr allerdings nicht in der Forderung an eine bestimmte Person. Das allein aber macht auch, recht verstanden, den Unterschied aus, d. h. die Person, der gegenüber ich dieses Recht auf die Sache habe, bleibt nur unbestimmt. Es besteht nämlich in der Forderung an unbestimmte Personen, sich des Gebrauchs dieser Sache zu enthalten. Ohne eine solche Forderung wäre auch das Sachenrecht nicht möglich. Auch dieses Recht besteht nur in dem Verhältnis meines Willens zu dem Willen anderer Personen und nicht in einem bloßen Verhältnis meines Willens zu der Sache. Dies ist die einzige Möglichkeit, überhaupt einen Unterschied zwischen bloßem Besitz und Eigentum durchzuführen. Der Besitz besteht darin, daß ich eine Sache in meiner Gewalt habe, also in einem nur physischen Verhältnis zwischen mir und der Sache. Mein Eigentumsrecht dagegen besteht in der Forderung an andere, sich des Gebrauchs der Sache zu enthalten, ohne Rücksicht auf das physische Verhältnis, in dem ich mich zu der Sache befinde.

Es ist nur eine andere Ausdrucksweise für den fehlerhaften Versuch einer logizistischen Rechtslehre, wenn man in dieser Wissenschaft von

dem Prinzip der *Freiheit* ausgeht. Es verhält sich mit diesem Begriff gerade wie mit dem der Befugnis: Er enthält dieselbe Unbestimmtheit wie jener. Wenn von Freiheit die Rede ist, so müssen wir, um diesen Begriff anwenden zu können, wissen, *wovon* Freiheit verlangt wird. Ohne eine Auskunft darüber bleibt dieser Begriff völlig leer und unanwendbar. Sagt man, Freiheit bedeute die Unabhängigkeit einer Person von der Willkür anderer, so kommen wir nur auf das von FRIES treffend so genannte Prinzip der intelligiblen Ungeselligkeit, ein Prinzip, das die Möglichkeit aller Gesellschaft aufheben und nicht ihr ein Gesetz geben würde. Denn Gesellschaft besteht nur insoweit, als der eine durch sein Handeln mit dem anderen in Wechselwirkung kommt, wo dann, falls ihre Interessen kollidieren, eine Beschränkung der Willkür des einen oder des anderen notwendig wird, wenn Gesellschaft bestehen soll. Wir können diese Beschränkung nicht aufheben, ohne eben damit die Gesellschaft selbst aufzuheben. Das Problem der Rechtslehre beginnt gerade da, wo sich eine solche Beschränkung der Freiheit als notwendig erweist. Das Prinzip der unbeschränkten Freiheit würde daher alle Anwendung von Rechtsbegriffen überhaupt vereiteln. Unbeschränkte Freiheit, nicht nur des einzelnen, sondern, wie sie hier gedacht wird, aller in der Gesellschaft, ist eine sich selbst vernichtende Vorstellung. Die Freiheit des einen besteht ja nur in dem Maße, als dadurch die Freiheit anderer beschränkt wird, soweit die einzelnen überhaupt in Gesellschaft sind.

Nun sagt man wohl, um dieser Schwierigkeit zu begegnen, es solle die Freiheit der einzelnen allerdings eingeschränkt werden, derart nämlich, daß eine Zusammenstimmung der Freiheit aller möglich wird, so daß also nur über diese Grenze hinaus niemand von der Willkür eines anderen abhängig ist, oder, wie KANT das Prinzip formuliert: Freiheit des einzelnen in Übereinstimmung mit der jedes anderen nach einem allgemeinen Gesetz. Aber dieses ist eine Forderung, die durch *jede* gesetzliche Ordnung der Gesellschaft befriedigt wird, auch durch eine dem Recht nicht genügende. Sie führt uns daher wieder nur auf das leere Postulat der Gesetzlichkeit überhaupt. Denn jedes Gesetz schränkt die Freiheit des einzelnen ein auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit aller anderen *nach diesem Gesetz*. Gleichheit vor dem Gesetz ist eine notwendige, aber nicht hinreichende

Bedingung für den Rechtscharakter einer Gesellschaftsordnung. Auch eine despotische Gesetzgebung unterscheidet sich nur durch die Form der Gesetzlichkeit, aber nicht durch Rechtllichkeit vom völlig gesetzlosen Walten despotischer Willkür. Das Gesetz, in dem der Despot seinen Willen friedlich niederlegt, macht die große Freiheit des Despoten mit der kleinen Freiheit seiner Untertanen einstimmig; aber es wird dadurch noch nicht zu einem Rechtsgesetz.

Wir dürfen also in der Rechtslehre nicht vom Begriff der Freiheit ausgehen; wir suchen in ihr vielmehr gerade das Gesetz für die Beschränkung der Freiheit der einzelnen. Ein solches Gesetz allein kann ein Rechtsgesetz sein.

§ 5

Juristischer Kritizismus

Die Auffassung, die wir so vom Wesen und der Aufgabe der Rechtslehre erhalten, indem wir die der Reihe nach betrachteten Irrtümer ausschließen, können wir den „juristischen Kritizismus“ nennen. Der juristische Kritizismus ist eindeutig charakterisiert durch die Ausschließung der betrachteten vier irrigen Lehren.

Er ist erstens dadurch charakterisiert, daß er die Rechtslehre auf eine philosophische Erkenntnis im allgemeinsten Sinne des Wortes gründet, d. h. auf ein unabhängig von aller Erfahrung feststehendes Prinzip: ein Prinzip *a priori*.

Er ist zweitens dadurch charakterisiert, daß er uns zu diesem Prinzip nicht auf mystische Weise gelangen läßt: nicht durch irgendeine höhere Offenbarung, eine nur den Eingeweihten zuteil werdende übersinnliche Anschauung vom Wesen des Rechts, sondern *allein durch eigenes Nachdenken*. Wir sind auf das Nachdenken angewiesen, um zur Klarheit über das Prinzip des Rechts zu gelangen, weil unsere Erkenntnis des Rechts nicht den Charakter anschaulicher Evidenz hat, weil sie, wie wir sagen können, eine ursprünglich dunkle Erkenntnis ist. Denn das heißt nichts anderes als eine solche, über die wir nicht unabhängig vom Nachdenken zur Klarheit gelangen können.

Drittens ist es für den juristischen Kritizismus wesentlich, *daß* wir

überhaupt durch solches Nachdenken zur Klarheit über ein Prinzip des Rechts gelangen können. Nicht nur auf die negative Behauptung kommt es für ihn an, daß wir *ohne* solches Nachdenken *nicht* zur Klarheit darüber kommen können, sondern mehr noch auf die positive, daß wir *durch* Nachdenken dahin gelangen *können*. Die Erkenntnis, aus der wir das Prinzip der Rechtslehre schöpfen, ist, mit anderen Worten, zwar eine ursprünglich dunkle, aber darum doch keineswegs, wie der juristische Ästhetizismus lehrt, eine schlechthin dunkle, denn das Rechtsgefühl löst sich in klare Begriffe auf, wenn man sich nur die Mühe nimmt, hinreichend nachzudenken.

Viertens endlich: die philosophische Erkenntnis, durch die allein wir das Prinzip des Rechts zu bestimmen vermögen, ist doch keine nur logische Erkenntnis; d. h. wir können sie nicht aus bloßen Begriffen schöpfen. Keine bloße, wenn auch noch so subtile und vollständige Zergliederung von Rechtsbegriffen kann uns das Problem auflösen, um das wir hier bemüht sind, sondern dazu bedarf es, wir mögen das Wort noch so sehr scheuen, einer *Metaphysik des Rechts*. Denn „Metaphysik“ heißt überhaupt derjenige Teil der Philosophie, der aus synthetischen und nicht nur analytischen Urteilen besteht und also insofern über die bloße Logik hinausgeht. Eine Metaphysik des Rechts und nichts anderes ist es also, was wir hier eigentlich suchen. Eine Metaphysik, die darum keineswegs dogmatisch, d. h. auf willkürlich angenommenen Prinzipien, aufgebaut zu werden braucht, sondern die auch von ihren Prinzipien recht wohl Rechenschaft zu geben vermag, wenn sie sich nämlich auf eine vorausgehende Kritik der praktischen Vernunft nützt. Denn praktische Vernunft ist nichts anderes als das Vermögen einer metaphysischen praktischen Erkenntnis.

2. KAPITEL

Die Stellung der Rechtslehre im System der Metaphysik

§ 6

Rechtslehre als praktische Metaphysik

Die Metaphysik ist einesteils eine Lehre von Gesetzen für das Dasein der Dinge und heißt insofern *spekulative* Metaphysik. Sie ist anderenteils eine Lehre von den Gesetzen dessen, was sein soll, und heißt insofern *praktische* Metaphysik. Die praktische Metaphysik kann nicht auf die spekulative als eine Folgewissenschaft von dieser zurückgeführt werden; denn ein Gesetz des Sollens läßt sich nicht logisch zurückführen auf ein solches des Seins. Zwar lassen sich aus einer theoretischen Wissenschaft und also aus Naturgesetzen wohl hypothetische Imperative ableiten, aber niemals kategorische. Die Rechtsgesetzgebung aber ist eine Gesetzgebung des Sollens und nicht des Seins. Ihre Imperative sind nicht hypothetische, sondern kategorische. Entweder also es gibt überhaupt keine Wissenschaft des Rechts, oder aber sie entspringt unabhängig von aller theoretischen Erkenntnis aus der praktischen Metaphysik.

§ 7

Rechtslehre als praktische Naturlehre

Die praktische Metaphysik handelt überhaupt vom Wert der Dinge. Aber hier besteht ein wesentlicher Unterschied, ob wir nach dem Wert fragen, den die Dinge an und für sich haben, oder nach dem Wert, den etwas „für uns“ hat, d. h. für unser Handeln. Nur im

zweiten Falle kommen wir auf eine Aufgabe, die sich an den Menschen als ein handelndes Wesen wendet, mag sie nur das Leben des einzelnen oder die Gestaltung der Gesellschaft im ganzen betreffen. So müssen wir unterscheiden: die Frage nach dem Zweck des Daseins der Dinge überhaupt, und also letzten Endes der Welt, und die Frage nach den Zwecken für unser eigenes Handeln. Das eine ist die Fragestellung der Religionslehre, das andere die der Ethik im weitesten Sinne des Wortes. Wir können jene, als die Lehre vom Zweck der Dinge ihrem Dasein nach, *objektive Teleologie* nennen, diese, als die Lehre vom Zweck für das eigene Handeln, *subjektive Teleologie*, womit natürlich nicht etwa der Sinn zu verbinden ist, als ob es die zweite im Gegensatz zur ersten mit willkürlich gesetzten oder beliebig ersonnenen Zwecken zu tun hätte. Vielmehr gibt es eine Gesetzgebung der subjektiven Teleologie gerade so wie der objektiven. Eben an dieser Gesetzgebung der subjektiven Teleologie hat die Rechtslehre ihren Anteil. Denn sie fragt nicht nach den Zwecken des Daseins der Dinge überhaupt, auch nicht nach der Bedeutung, die das Leben der Menschen oder ihre Gesellschaft für den Weltzweck haben könnte, sondern sie bezieht sich auf den Zweck für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens durch die Menschen.

Hier entsteht freilich die Frage, ob sich nicht vielleicht die Lehren der subjektiven Teleologie, auf die es uns hier allein ankommt, ableiten lassen aus der objektiven Teleologie. Der Versuch einer solchen Ableitung liegt in der Tat nahe, und die Systemsucht, d. h. das Bestreben, unter allen Umständen eine logische Einheit zu erzwingen, verführt dazu, für alle subjektiv-teleologische Gesetzgebung einen höheren Grund zu suchen in der objektiven Teleologie.

Wenn ein solches Unternehmen aber ausführbar sein sollte, so müßten wir die Voraussetzung machen können, zunächst einmal, daß die objektive Teleologie ihrerseits als Wissenschaft möglich ist. Denn wir müßten den Zweck der Welt kennen, um daraus unseren eigenen Zweck herleiten zu können. Dieser Versuch würde uns offenbar auf das Abenteuer des Mystizismus zurückführen. Wir kennen wohl unsere eigenen Zwecke, d. h. die Zwecke, die unsere Vernunft uns vorzeichnet und die also darum doch nicht gesetzlos unserem Belieben entsprungene Zwecke sind. Aber wir können sie dem bloßen Belieben nicht dadurch

entziehen, daß wir sie zurückführen auf einen objektiven Zweck im Sinne des Weltzwecks oder des Zweckes Gottes mit der Welt. Der Begriff des Weltzwecks ist vielmehr eine bloße *Idee*. Er ist ein auf die Natur nicht anwendbarer, innerhalb der Schranken unseres Wissens gegenstandsloser Begriff. Die Natur, als der Inbegriff der Gegenstände möglicher Erfahrung, ist überhaupt nicht abgeschlossen. Sie läßt sich nicht als ein Ganzes erkennen, wie dies der Fall sein müßte, wenn wir von einem Ziel oder Zweck in ihr sprechen wollten und, mehr noch, ein Ziel oder einen Zweck in ihr erkennen wollten. Die Unabgeschlossenheit der Natur verbietet es uns, die Idee des Weltzwecks auf sie anzuwenden. Dieser Weltzweck ist ein Gegenstand des Glaubens, nicht aber wissenschaftlicher Erkenntnis.

Ferner aber, nehmen wir selbst an, es gäbe eine objektive Teleologie als Wissenschaft, so würde doch diese Voraussetzung noch nicht hinreichen, damit wir aus der objektiven Teleologie die gesuchte subjektive ableiten könnten, d. h. ein Urteil darüber, was wir selbst uns zum Zweck machen sollen. Denn mögen wir auch den Zweck der Welt kennen, so bleibt noch die Frage, was uns denn die Verbindlichkeit auferlegt, uns diesen Zweck zu eigen zu machen und unser Handeln in seinen Dienst zu stellen. Um in der Erkenntnis des Weltzwecks, wenn sie möglich wäre, eine Richtschnur für unsere eigene Zwecksetzung zu finden, müßten wir schon die unausgesprochene Voraussetzung hinzunehmen, daß eine Verbindlichkeit für uns besteht, den Weltzweck zu unserem eigenen Zweck zu machen. Diese Voraussetzung läßt sich ihrerseits nicht aus der objektiven Teleologie gewinnen, sondern müßte anderweit feststehen. Sie würde vielmehr selbst schon einen Satz der subjektiven Teleologie darstellen, und es würde sich also doch aus dieser und nicht aus der objektiven Teleologie die Verbindlichkeit des Rechts ableiten. Das Gesetz für unser Handeln in der Natur kann zu einem solchen nicht werden um eines höheren Zweckes willen. Vielmehr kann umgekehrt ein Zweck für uns verbindlich werden nur auf Grund eines von ihm unabhängigen Gesetzes. Es ist also unmöglich, die Gesetze der Rechtslehre aus einer objektiven Teleologie abzuleiten. Die Rechtslehre muß, wie wir auch sagen können, unmittelbar als *praktische Naturlehre* aufgebaut werden, unabhängig von aller praktischen Ideenlehre.

§ 8

Rechtslehre als äußere praktische Naturlehre

Die praktische Naturlehre erschöpft sich aber nicht in der Rechtslehre. Neben der Rechtslehre steht vielmehr noch die Ethik im engeren Sinne des Wortes. Diese Unterscheidung beruht auf dem Verhältnis von innerer und äußerer praktischer Naturlehre. Innere praktische Naturlehre bezieht sich auf das Handeln des einzelnen, äußere praktische Naturlehre auf den Zustand der Gesellschaft. Die Rechtslehre ist *äußere* praktische Naturlehre; denn ihre Gesetzgebung ist eine solche für den Zustand der Gesellschaft. Die innere praktische Naturlehre ist die Ethik im engeren Sinne oder die Tugendlehre.

Hier kommt es nun darauf an, diesen Unterschied zwischen Tugendlehre und Rechtslehre scharf ins Auge zu fassen. Man darf, um ihn zu erklären, nicht etwa, wie es nahe liegt, von der Gegenüberstellung von Pflicht und Recht ausgehen. Denn unsere Pflichten bestimmen sich durch das Recht der von uns behandelten Personen, und alles Recht einer Person besteht nur auf Grund der Pflichten der sie behandelnden Personen. Ob wir also vom Begriff der Pflicht oder vom Begriff des Rechts ausgehen, wir erhalten ein und dieselbe Wissenschaft, und es ändert sich nur der Gesichtspunkt, ob wir nun fragen nach der Verbindlichkeit, die dieser gegen jenen hat, oder nach dem Recht, das jener gegen diesen hat. Es ist dasselbe Grundgesetz, aus dem wir die Pflichten wie die Rechte ableiten müssen, und die Lehre von den Rechten würde daher nur eine in anderer Sprache abgefaßte Wiederholung der Lehre von den Pflichten ergeben.

Diese Einsicht legt den Versuch nahe, den Unterschied von Tugendlehre und Rechtslehre zu gründen auf einen solchen von zweierlei Arten von Pflichten, nämlich von Tugendpflichten und Rechtspflichten. Indessen, diese Art zu unterscheiden mißlingt aus demselben Grunde wie die vorige. Denn wenn alle Pflichten sich ihrem Inhalt nach bestimmen durch die Rechte anderer Personen gegen den Verpflichteten, so sind am Ende auch die Tugendpflichten nur als Rechtspflichten bestimmt, und die Lehre von den Tugendpflichten würde in der Lehre von den Rechtspflichten aufgehen. Andererseits gehörten die Rechts-

pflichten, sofern sie, als Pflichten, dem Willen des einzelnen gelten, in die Tugendlehre, und es würde daher auch umgekehrt die Rechtslehre in der Tugendlehre aufgehen und nicht eine von dieser unabhängige Wissenschaft bilden. Wie dem aber auch sein mag, so würde doch die Rechtslehre, als die Lehre von den Rechtspflichten verstanden, jedenfalls nur einen Teil der Pflichtenlehre ausmachen, und wir erhielten keine von der Pflichtenlehre unabhängige Rechtslehre. Das Rechtsgesetz als das Prinzip der Lehre von den Rechten ist zugleich, sofern es den Inhalt der Pflichten bestimmt, das Prinzip der Pflichtenlehre oder doch wenigstens eines Teiles der Pflichtenlehre.

Wie sollen wir also diesen Unterschied bestimmen? Wie kann es eine von der Tugendlehre unabhängige Rechtslehre geben, wenn doch die eine wie die andere aus demselben allgemeinen Gesetz, das zugleich Sittengesetz und Rechtsgesetz ist, entspringt?

Die Antwort auf diese Frage liegt in der folgenden Überlegung. Wir können dasselbe allgemeine Sittengesetz auf zweierlei Weise anwenden. Der Unterschied dieser beiden Anwendungsarten beruht auf dem Unterschied der beiden Momente, die wir an demselben Sittengesetz unterscheiden und die ich nenne: die Form und den Inhalt des Sittengesetzes. Die *Form* des Sittengesetzes ist das, was es zu einem Sittengesetz macht. Sein *Inhalt* ist das, was es zu diesem bestimmten Sittengesetz macht. Seiner Form nach bezieht sich das Sittengesetz auf den Willen des einzelnen, und aus dieser Beziehung entspringt die Möglichkeit einer Pflichtenlehre. Nun können wir aber von der Form des Sittengesetzes, d. h. von dieser Beziehung zum Willen des einzelnen, abstrahieren und allein auf den Inhalt des Sittengesetzes reflektieren. Dann erhalten wir das Rechtsgesetz.

Als Rechtsgesetz bezieht sich das Sittengesetz unmittelbar auf den Zustand der Gesellschaft. Zwar besteht die Gesellschaft nur vermöge der Wechselwirkung der einzelnen. Und wenn jeder einzelne seine Pflicht wirklich erfüllte, wie das Sittengesetz sie ihm vorschreibt, so würde damit auch das Rechtsgesetz in der ganzen Gesellschaft Geltung erlangen. Denn *mehr* als die jedem einzelnen durch das Sittengesetz gebotene Erfüllung seiner Pflichten kann auch das Rechtsgesetz nicht verlangen. Für die Geltung des Rechtsgesetzes wäre es demnach hinreichend, daß jeder einzelne in der Gesellschaft seine Pflicht wirklich

erfüllt. Worauf es aber hier ankommt, das ist, daß dieser Satz sich nicht umkehren läßt, daß vielmehr das Rechtsgesetz in der Gesellschaft gelten kann, ohne daß dies darum geschieht, weil jeder einzelne in der Gesellschaft von sich aus seine Pflicht tut, oder daß, mit anderen Worten, die Tugend des einzelnen, wenn sie zur Erfüllung des Rechtsgesetzes hinreichend ist, dazu doch nicht notwendig ist. Die Möglichkeit eines rechtlichen Zustandes der Gesellschaft ist nicht an die Voraussetzung gebunden, daß jeder einzelne in der Gesellschaft aus freien Stücken dem Rechtsgesetz folgt. Genug, daß die äußere Form der Wechselwirkung der einzelnen mit dem Inhalt des Gesetzes übereinstimmt, so ist es ein rechtlicher Zustand, mag der Grund dieser Übereinstimmung sein, welcher er wolle, mag sie herbeigeführt werden durch die vollkommene Tugend aller einzelnen oder unabhängig von dieser auf irgendeine andere Weise.

Die Lehre nun von den Anforderungen der Tugend für den einzelnen ist die Tugendlehre, während die Lehre von den Anforderungen des Rechtszustandes für die Gesellschaft die Rechtslehre ist. Bei dieser Art zu unterscheiden bleiben wir der Feststellung treu, daß es nicht etwa zweierlei Arten von Pflichten gibt, Tugendpflichten einerseits und Rechtspflichten andererseits, sowie auch der anderen, daß das Recht nicht unabhängig von der Pflicht gedacht werden kann, und doch erhalten wir eine von der Tugendlehre unabhängige Rechtslehre.

Wenn es auch nur das Recht ist, was der Pflicht ihren Inhalt gibt, so können wir doch den Unterschied von Rechtslehre und Pflichtenlehre durchführen. Wir brauchen dazu nur die Überlegung, daß sich die Pflicht als solche nur an den Willen des einzelnen wendet, freilich jedes einzelnen in der Gesellschaft, daß aber das Rechtsgesetz für das Ganze der Gesellschaft gilt. Und wenn es Pflicht für den einzelnen ist, dem Rechtsgesetz zu folgen, so verwirklicht er durch die Erfüllung seiner Pflicht doch noch nicht den Rechtszustand in der Gesellschaft. Dieser könnte höchstens dann als erreicht gelten, wenn alle Mitglieder der Gesellschaft ihre Pflicht erfüllten. Das zu bewirken, kann aber nicht, wenigstens nicht unmittelbar auf Grund des Sittengesetzes, als Pflicht gelten. Denn es widerspricht sich, daß für den einzelnen *mehr* Pflicht sein sollte, als seine Pflicht zu erfüllen. Es widerspricht sich, daß es meine Pflicht sein sollte, daß andere ihre Pflicht erfüllen. Die Ver-

wirklichung des Rechtszustandes in der Gesellschaft kann also als solche nicht die Pflicht des einzelnen in der Gesellschaft sein. Pflicht des einzelnen ist unmittelbar nur, an seinem Teil kein Unrecht zu tun, nicht aber die Verwirklichung eines Zustandes, in dem von keiner Seite Unrecht geschieht. Wir dürfen also die Verwirklichung des Rechtszustandes nicht unmittelbar zum Inhalt der Pflicht machen, wenn auch die Pflicht ihren Inhalt nur durch das Rechtsgesetz erhält. Wenn aber die Verwirklichung des Rechtszustandes als solche nicht Pflicht für den einzelnen ist, wie werden wir sie dann am besten bezeichnen, um den Unterschied erkennen zu lassen, auf den es hier ankommt? Ich denke, durch das Wort „*Rechtsideal*“.

Inwiefern dieses Ideal im Unterschied von einer Pflicht dennoch für den einzelnen zum Gegenstand einer Aufgabe werden kann — denn Aufgaben gibt es nur für den einzelnen und nicht für die Gesellschaft als solche — diese Frage zu beantworten, ist Sache der Ethik und nicht der Rechtslehre. Die Aufgabe für den einzelnen, den Rechtszustand zu verwirklichen oder doch, da er ein bloßes Ideal ist, nach Kräften auf seine Verwirklichung hinzuarbeiten, ist ein Gegenstand der Tugendlehre. Hier haben wir es nur mit der Rechtslehre zu tun.

Die Rechtslehre ist die Lehre vom Rechtszustand; d. h. sie entwickelt die Anforderungen, die an den Zustand einer Gesellschaft zu stellen sind, damit er Rechtszustand zu heißen verdient. Man kann diese Anforderungen, sofern sie notwendige Bedingungen für den Wert eines Gesellschaftszustandes überhaupt bestimmen, auch ein „Sollen“ nennen. Der Rechtszustand *soll* in der Gesellschaft bestehen: das ist ein abgekürzter Ausdruck dafür, daß er die notwendige Bedingung ist, die erfüllt sein muß, damit der Gesellschaft überhaupt irgendein Wert zukommen kann. Aber dieses Sollen bedeutet darum nicht eine Pflicht für den einzelnen, den Rechtszustand herbeizuführen; das Wort „sollen“ ist hier in einer weiteren Bedeutung gebraucht, in der es eine Anforderung bedeutet, deren Erfüllung die notwendige Bedingung jedes Wertes überhaupt ist. Wir könnten sie zum Unterschied von einer Pflicht ein „Erfordernis“ oder ein „Postulat“ nennen. Ich werde mich nicht scheuen, in diesem Sinn den Ausdruck „sollen“ anzuwenden bei der Formulierung der in der Rechtslehre abzuleitenden Gesetze; wir brauchen einen solchen Ausdruck, um diese Formu-

lierungen nicht allzu umständlich zu gestalten. Es darf dabei aber nie außer acht gelassen werden, daß der Ausdruck hier niemals eine Pflicht bezeichnet — auch nicht eine Rechtspflicht.

Wenn wir so das Rechtsideal von der Rechtspflicht unterscheiden, so müssen wir es andererseits von einem anderen Ideal unterscheiden, das ich „das *pädagogische* Ideal“ nenne. Das pädagogische Ideal ist das Ideal der tugendhaften Gesinnung jedes einzelnen in der Gesellschaft. Dieses Ideal wäre verwirklicht in einer Gesellschaft, in der jeder einzelne aus eigenem Antrieb seine Pflichten erfüllt, wo also durch die Tugend der einzelnen das Recht gälte. Dieses Ideal also müssen wir von dem Rechtsideal unterscheiden. Denn wenn auch durch die Verwirklichung des pädagogischen Ideals das Recht in der Gesellschaft geltend würde, so ist doch nicht umgekehrt die Geltung des Rechts in der Gesellschaft an die Verwirklichung des pädagogischen Ideals gebunden.

3. KAPITEL

Einteilung der philosophischen Rechtslehre

§ 9

Formale und materiale Rechtslehre

Die Einteilung, der die philosophische Rechtslehre zu folgen hat, ergibt sich leicht im Anschluß an die letzten Betrachtungen. Wir fanden, daß das Prinzip der Rechtslehre ebenso wie das der Tugendlehre im Sittengesetz liegt, daß aber die Selbständigkeit der Rechtslehre darauf beruht, daß sie von der Form des Sittengesetzes abstrahiert, d. h. von der Aufgabe, die das Sittengesetz dem Willen des einzelnen stellt, seinerseits recht zu handeln. Sie geht vielmehr davon aus, daß das Sittengesetz einen Inhalt hat, der sich durch das Rechtsgesetz bestimmt, durch ein Gesetz also, das seine Anforderungen unmittelbar an den Zustand der Gesellschaft stellt, ohne Rücksicht darauf, ob sie auf Grund der Pflichttreue der einzelnen erfüllt wird oder nicht. An diesem Rechtsgesetz nun können wir wiederum, wie an jedem Gesetz, Form und Inhalt unterscheiden. Die Form des Rechtsgesetzes ist das, was es überhaupt zu einem *Rechtsgesetz* macht, der Inhalt des Rechtsgesetzes ist das Besondere, was es zu diesem *bestimmten* Rechtsgesetz macht. Wir können denselben Unterschied auch erklären durch das Verhältnis zwischen dem Begriff des Rechts einerseits und dem Kriterium des Rechts andererseits. Diejenigen Merkmale, die hinreichen, um dem fraglichen Gesetz den Charakter eines Rechtsgesetzes zu geben, liegen im *Begriff* des Rechtsgesetzes. Die Kenntnis des bloßen Begriffs des Rechtsgesetzes ist aber nicht hinreichend, um zu wissen, *was* durch dieses Gesetz zu Recht gemacht wird. Hierzu bedürfen wir eines *Krite-*

riums des Rechts, d. h. eines Merkmals dafür, was denn unter den Begriff des Rechts fällt — eines Merkmals, das sich nicht aus dem bloßen Begriff des Rechts entwickeln läßt. Erst das Rechtsgesetz selbst gibt uns dieses Kriterium. Es verknüpft mit dem Begriff des Rechts jenen anderen Begriff, der das Merkmal dafür bildet, was unter den Rechtsbegriff fällt.

Auf diesem Verhältnis beruht die oberste Einteilung der philosophischen Rechtslehre: die Trennung in formale Rechtslehre einerseits und materiale Rechtslehre andererseits. Die *formale* Rechtslehre geht allein von der Form des Rechtsgesetzes aus, unter völliger Abstraktion von seinem Inhalt. Sie entwickelt also, ohne schon ein Kriterium des Rechts vorauszusetzen, die Erfordernisse des Rechtszustandes, die sich unabhängig von der Kenntnis eines solchen Kriteriums aus dem bloßen Begriff eines Rechtszustandes ableiten lassen. Sie fragt mit anderen Worten nach den Bedingungen, die ein Gesellschaftszustand erfüllen muß, wenn er sich als ein Rechtszustand auch nur ohne logischen Widerspruch denken lassen soll. Eben darum aber kann sie, wenn auch notwendige, so doch nicht hinreichende Bedingungen des Rechtszustandes entwickeln. Denn um diese zu bestimmen, müßten wir über den Begriff des Rechts hinaus das Rechtsgesetz selbst kennen. Ihre Ableitung ist die Aufgabe der *materialen* Rechtslehre. Erst diese nimmt das Rechtsgesetz selbst als Voraussetzung hinzu und entwickelt die aus seinem Inhalt entspringenden Anforderungen eines Rechtszustandes.

§ 10

Logik des Rechts und formale Metaphysik des Rechts

Wenn hiernach die formale Rechtslehre allein vom Begriff des Rechts ausgeht und das Rechtsgesetz selbst unbestimmt läßt, so ist sie darum doch nicht eine bloße *Logik* des Rechts. Denn sie begnügt sich nicht etwa damit, den Begriff des Rechts als einen bloß problematischen Begriff zu zergliedern, sondern es kommt ihr zu, die Realität dieses Begriffs festzustellen, eine Feststellung, die keineswegs mit den Mitteln der bloßen Logik möglich ist, sondern einen metaphysischen Satz er-

fordert. Denn der diese Feststellung enthaltende Satz muß offenbar über den bloßen Begriff des Rechts hinausgehen, wenn er auch das Rechtsgesetz noch keineswegs voraussetzt. Er behauptet ja die Realität dieses Begriffs; d. h. er sagt, daß der Begriff des Rechts kein leerer und phantastischer Begriff ist, kein willkürlich erdachter, der sich ebenso gut auch anders bilden ließe und durch den wir etwas nur Fingiertes oder Erträumtes denken, sondern ein echter Begriff der Vernunft, d. h. der Begriff einer *objektiv notwendigen* Anforderung an jeden Gesellschaftszustand.

Wenn es also die Aufgabe der Rechtslehre, und zwar der philosophischen, und in ihr wieder schon der formalen Rechtslehre ist, die Realität des Rechtsbegriffs festzustellen, so bedeutet das einerseits nicht etwa die Behauptung, daß diesem Begriff etwas in der Wirklichkeit entspräche oder gar entsprechen müßte. Ob es wirklich einen Rechtszustand gibt oder gar geben muß, ist eine theoretische Frage: sie betrifft die tatsächliche Beschaffenheit des Zustandes der Gesellschaft in der Gegenwart oder auch Zukunft, eine Frage, die nicht die Metaphysik und am wenigsten die praktische Metaphysik auflösen kann, deren Entscheidung vielmehr einzig und allein der Erfahrung überlassen werden muß. Ob es einen Rechtszustand gibt oder gegeben hat oder jemals geben wird, diese Frage liegt gänzlich außerhalb des Feldes der Rechtslehre als einer praktischen Wissenschaft. Deren Bestand und Anwendbarkeit hängt allein von der *praktischen* Realität des Rechtsbegriffs ab, d. h. davon, ob das Recht *für* alle Wirklichkeit gilt, ohne Rücksicht darauf, ob es irgendwann und irgendwo *in* der Wirklichkeit geltend wird. Denn die praktische Notwendigkeit des Rechtszustandes besteht auch dann, wenn es einen solchen tatsächlich nicht gibt, nie gegeben hat und auch in Zukunft niemals geben sollte.

§ 11

Methodische und praktische Bedeutung dieser Trennung

Nun stehen sich formale und materiale Rechtslehre nicht etwa so gegenüber, daß die Sätze der einen und der anderen wechselseitig von-

einander unabhängig wären. Denn da die zur bloßen Form des Rechts gehörigen Anforderungen ihren logisch-eindeutigen Bestand bei jeder denkbaren Inhaltsbestimmung des Rechtsgesetzes bewahren müssen und daher der Mannigfaltigkeit solcher Inhaltsbestimmungen eine unüberschreitbare Grenze setzen, so sind sämtliche Sätze der formalen Rechtslehre unabänderlich feststehende Voraussetzungen für jede mögliche, d. h. in sich widerspruchsfreie Ausführung der materialen Rechtslehre. Daher wird auch die Darstellung der formalen Rechtslehre derjenigen der materialen Rechtslehre vorangehen müssen. Denn wenn es möglich ist, aus einer weniger weit gehenden Voraussetzung gewisse Ergebnisse abzuleiten, so ist es methodisch, im Interesse der systematischen Strenge geboten, weitergehende Voraussetzungen erst dann hinzunehmen, wenn die aus jener weniger weit gehenden Voraussetzung ableitbaren Folgerungen erschöpft sind.

Diese Trennung und also die Absonderung einer eigenen, von allen Voraussetzungen über den Inhalt des Rechtsgesetzes abstrahierenden Rechtslehre, ist aber nicht nur von systematischem Interesse, sondern ihre Durchführbarkeit besitzt eine hohe praktische Bedeutung. Das Auszeichnende der formalen Rechtslehre liegt eben darin, daß sich ihre Postulate nicht, wie die den Inhalt des Rechtsgesetzes betreffenden, ohne logischen Widerspruch abgeändert denken lassen. Für jede irgend denkbare Inhaltsbestimmung des Rechtsgesetzes würde doch der Begriff des Rechts unwandelbar stehenbleiben müssen. Alle materialen Ausführungen der Rechtslehre müssen in dem einen doch immer übereinstimmen, daß sie Rechtslehren sind, und dürfen also nicht gegen die Anforderungen verstoßen, die schon auf Grund des Begriffs des Rechts festliegen.

Dies hat nun zur Folge, daß bei allem etwa zu erwartenden Widerstreit, in den die Bearbeiter der materialen Rechtslehre sogleich beim ersten Schritt, nämlich bei der Bestimmung des Inhalts des Rechtsgesetzes, miteinander geraten, doch eine bloße Anwendung der Logik genügt, um die Streitenden zur Verständigung und zur Einstimmigkeit hinsichtlich sämtlicher der formalen Rechtslehre angehörenden Sätze zu nötigen. Wenn nämlich auch der Grundsatz der formalen Rechtslehre seinerseits nicht aus der bloßen Logik zu schöpfen ist, sondern einen metaphysischen Satz darstellt, so ist dies doch ein metaphysi-

scher Satz von der Art, daß kein noch so antimetaphysisch gestimmter Rechtslehrer gegen ihn wird verstoßen wollen. Denn in dem einen sind alle Bearbeiter einer Rechtslehre miteinander in Übereinstimmung, daß sie für sich den Namen eines Rechtslehrers in Anspruch nehmen und eben damit bekunden, daß sie die praktische Realität des Rechtsbegriffes voraussetzen und also, allen widerstreitenden Beteuerungen zum Trotz, dieser metaphysischen Wahrheit huldigen. Soweit es aber möglich ist, alle diese untereinander streitenden Rechtslehrer zur Übereinstimmung zu nötigen, so weit ist dies auch praktisch von Interesse. Denn offenbar hat eine Bearbeitung der Rechtslehre einen um so größeren praktischen Vorzug, in je weiterem Umfang es ihr gelingt, praktisch bedeutsame Entscheidungen abzuleiten, ohne sich dafür mit einer bereits strittigen Voraussetzung zu belasten, und das heißt hier: mit einer solchen, die den Inhalt des Rechtsgesetzes betrifft. Und darauf beruht die praktische Bedeutung dieser Isolierung einer von allen Voraussetzungen über den Inhalt des Rechtsgesetzes unabhängigen, d. h. rein formalen Rechtslehre.

Vielleicht können wir aber in der Abstraktion noch weitergehen, ohne dadurch in Unfruchtbarkeit zu verfallen?

In der Tat: Lassen wir auch die letzte metaphysische Voraussetzung fallen, durch die sich die formale Rechtslehre über eine bloße Logik des Rechts erhebt, so bleiben uns zwar auch keine positiven rechtlichen Postulate mehr übrig (denn diese stehen und fallen mit der Realität des Rechtsbegriffs), aber doch der negative Nutzen, alle diejenigen Rechtstheorien ausschließen zu können, die — nicht erst gegen die Realität des Rechtsbegriffs, sondern schon gegen den problematischen Begriff des Rechts selbst verstoßen. Wenn deren Ausschließung aber bereits ohne Hilfe auch nur jenes Minimum an Metaphysik gelingt, so wird es ein Gewinn an architektonischer Ökonomie und Schönheit zugleich sein, die Lösung dieses Problems auch wirklich von der Belastung durch jenes metaphysische Minimum zu befreien. Bei einem weniger dunklen Begriff würde ein so subtiles Unternehmen freilich kaum lohnend erscheinen. Hier aber, wo infolge des metaphysischen Dunkels die Verwirrung so groß ist, daß bis heute noch nicht einmal die an sich einfachste Rechtstheorie: die Leugnung des objektiven Rechts, eine widerspruchsfreie Durchführung gefunden hat,

hier könnten schon die negativen, bloß analytischen Prinzipien wichtig werden, sei es auch nur, um die Leugner des Rechts in die Schranken der Konsequenz zu verweisen und endlich, durch die Aufrichtung eines widerspruchsfreien Rechtsbegriffs für die Inangriffnahme fruchtbarer Probleme freie Bahn zu schaffen.

Wieviel oder wenig auf diesem Wege schließlich zu gewinnen sein mag, muß der Versuch selber lehren.

1. ABTEILUNG

Formale Rechtslehre

1. KAPITEL

Analytische Prinzipien der formalen Rechtslehre

§ 12

Der Grundbegriff der formalen Rechtslehre

Der Grundbegriff der formalen Rechtslehre und damit der Rechtslehre überhaupt ist der Begriff des Rechts. *Recht* ist die praktische Notwendigkeit der gegenseitigen Beschränkung der Freiheitssphären in der Wechselwirkung der Personen.

Rechte sind daher nur definiert durch Pflichten; denn Pflicht ist nichts anderes als die praktische Notwendigkeit der Beschränkung des freien Beliebens. Sie bestimmen aber den *Inhalt* der Pflicht, und zwar bestimmen sie ihn hinsichtlich des Verhältnisses des Verpflichteten zu anderen Personen, wiefern er mit solchen in Wechselwirkung kommt, welche Personen dann insofern ihrerseits die Berechtigten heißen oder, wie wir auch sagen, „ihm gegenüber ein Recht haben“. Rechte bestehen also nur vermöge eines zugrunde liegenden Gesetzes, und zwar eines praktischen Gesetzes, nämlich eines solchen, durch das jene Beschränkung, die wir im Begriff des Rechts denken, praktisch notwendig wird. Dieses Gesetz nennen wir das *Rechtsgesetz*.

Das Rechtsgesetz ist also ein Gesetz der Beschränkung des freien Beliebens des einen und anderen in ihrem gegenseitigen Verhalten,

kurz, in der Gesellschaft. Ein Zustand der Gesellschaft, der den Anforderungen des Rechtsgesetzes genügt, heißt *Rechtzustand*.

§ 13

Momente der Form eines Rechtssatzes überhaupt

Das Rechtsgesetz selbst, in diesem ausgezeichneten Sinne des Wortes, aufzustellen, ist nicht Sache der formalen Rechtslehre. Ehe wir aber daran gehen, die Postulate dieser Wissenschaft abzuleiten, d. h. diejenigen rechtlichen Anforderungen, die, weil sie unabhängig vom Inhalt des Rechtsgesetzes bestehen, allgemeine Bedingungen für jede beliebige Inhaltsbestimmung des Rechtsgesetzes bilden, die aber doch bereits synthetische Sätze darstellen, weil sie die Existenz eines Rechtsgesetzes überhaupt voraussetzen, ehe wir daran gehen, müssen wir einen noch allgemeineren Teil unserer Wissenschaft entwickeln. Noch allgemeiner nenne ich ihn, weil seine Sätze nicht einmal das Bestehen eines Rechtsgesetzes überhaupt voraussetzen, da sie bereits aus dem bloßen Begriff eines solchen folgen. Es sind Sätze, die, ohne selbst schon zur Aufstellung irgendeines positiven rechtlichen Postulates hinzureichen, doch einen Inbegriff notwendiger Bedingungen formulieren, die auch unter der Annahme, daß es gar kein Rechtsgesetz gibt, ihre Gültigkeit nicht verlieren würden, und die also alle diejenigen Lehren auszuschließen erlauben, die sich schon mit der bloßen Form eines Rechtsgesetzes in Widerspruch setzen. Diese Sätze sind es, die ich die *analytischen* Prinzipien der formalen Rechtslehre nenne. Da sie aus dem bloßen Begriff des Rechts abgeleitet werden können, so dient uns ihre Ableitung umgekehrt dazu, den Inhalt dieses Begriffs im einzelnen zu durchforschen. Und es ist für uns ein Gebot der systematischen Strenge, keine synthetischen Voraussetzungen hinzuzuziehen, ehe wir nicht den Reichtum an fruchtbaren Folgerungen erschöpft haben, die dieser Begriff umschließt.

Wir finden diese Prinzipien, wenn wir uns die Frage vorlegen, was zur *Form* eines Rechtssatzes überhaupt gehört. Abstrahieren wir von allem bestimmten Inhalt, den ein Rechtssatz haben kann, so bleiben

doch gewisse Anforderungen übrig, denen er genügen muß, um überhaupt ein Rechtssatz zu sein. Und diese Anforderungen fasse ich zusammen im Begriff der Form eines Rechtssatzes überhaupt.

Wir fragen uns jetzt also: Wodurch ist ein Rechtssatz als solcher charakterisiert?

Ein *Rechtssatz* drückt aus, daß in der Wechselwirkung der Personen die einen den anderen gegenüber ein Recht haben, nämlich wiefern diese anderen unter der Forderung des Gesetzes stehen. Dies sagt alles, was notwendig und hinreichend ist, um etwas zu einem Rechtssatz zu machen. An jedem Rechtssatz lassen sich also die folgenden Momente unterscheiden. Hinsichtlich jedes dieser Momente muß er bestimmt sein.

Er muß erstens die Bestimmung eines Subjekts enthalten, für das die Forderung des Gesetzes gilt. Dieses Subjekt ist das vernünftige Wesen.

Er muß zweitens ein Prädikat enthalten, und dieses kann, als das eines Rechtssatzes, nur eine rechtliche Forderung sein.

Er muß drittens eine Bestimmung des Verhältnisses der einen Person zu der anderen enthalten, der gegenüber sie ein Recht hat, des Verhältnisses, das wir insofern Rechtsverhältnis nennen.

Und er muß endlich eine Bestimmung des Verhältnisses des Subjekts zum Gesetz selbst enthalten, zu dem Gesetz, auf dem die rechtliche Forderung beruht, inwiefern nämlich das Subjekt unter dem Gesetz steht, d. h. inwiefern das Gesetz für das Subjekt verbindlich ist.

§ 14

Rechtliche Allgemeingültigkeit und rechtliche Differenzierung

Betrachten wir den Rechtssatz zunächst hinsichtlich der Form des Subjekts. In dieser Hinsicht muß er eine quantitative Bestimmung enthalten, nämlich eine solche des Umfangs, für den er Gültigkeit beansprucht, eine Bestimmung also, durch die sein Geltungsbereich umgrenzt wird.

In dieser Hinsicht nun ist jeder Rechtssatz als solcher allgemeingültig. Er kann nämlich, sofern er als ein Rechtssatz auf einem Gesetz

beruht, das Subjekt, für das er Geltung beansprucht, nur auf Grund eines Begriffes bestimmen, d. h. auf Grund eines allgemeinen Merkmals, und nie unabhängig von einem solchen unmittelbar als Einzelwesen. Keiner ist vor dem anderen in rechtlicher Hinsicht anders ausgezeichnet als auf Grund des Gesetzes. Und daraus folgt, daß eine solche Auszeichnung niemals einem einzelnen als einer numerisch bestimmten Person zukommen kann, sondern nur auf Grund einer qualitativen Bestimmung, nämlich insofern er unter den Begriff fällt, mit dem, durch das Gesetz, jene Auszeichnung verknüpft ist, so daß dieselbe Auszeichnung für jeden anderen in gleicher Weise gelten muß, der unter denselben Begriff fällt, ihm also hinsichtlich jener qualitativen Bestimmung gleicht. Dies nenne ich *das Prinzip der rechtlichen Allgemeingültigkeit*.

Man kann es auch bezeichnen als das Prinzip der Gleichheit aller vor dem Gesetz. Aber man muß sich bei dieser Bezeichnungsweise darüber klar sein, daß das Gesetz, von dem hier die Rede ist, das Rechtsgesetz ist, und nicht eine willkürliche Satzung, ein sogenanntes positives Gesetz. Es ist eine bloße Folgerung, die sich dann von selbst ergibt, daß, wo eine solche willkürliche Satzung, ein sogenanntes positives Gesetz, in der Gesellschaft gilt, dies rechtlich nur insofern möglich ist, als die Satzung der Form nach allgemeingültig ist, d. h. nur unter der Voraussetzung, daß sie eine Rechtsfolge an begrifflich bestimmte Bedingungen knüpft, derart, daß für jeden Fall, der diese allgemeinen Bedingungen erfüllt, dieselbe Rechtsfolge gilt, ohne weitere Rücksicht auf die Individualität des Falles. Ich sage, diese Anforderung an das positive Gesetz ist nur eine Folge des Prinzips der rechtlichen Allgemeingültigkeit und keineswegs hinreichend, um dessen Inhalt zu erschöpfen. Denn wenn die willkürliche Satzung der Anforderung genügt, daß sie eine rechtliche Auszeichnung an eine allgemeine, begrifflich bestimmte Bedingung knüpft, daß, mit anderen Worten, die Auszeichnung einer Klasse und nicht einem Individuum gilt, so ist damit doch noch nicht ausgeschlossen, daß vielleicht die Klasse, die durch diese Bestimmung ausgezeichnet wird, ihrerseits nur willkürlich und nicht auf Grund des Rechtsgesetzes bevorzugt wird. Es können aber nach dem Prinzip der rechtlichen Allgemeingültigkeit auch Klassen von Personen nur insofern rechtlich ausgezeichnet sein, als eine solche

Auszeichnung nicht auf willkürlicher Bevorzugung beruht, sondern durch das Rechtsgesetz verlangt wird. Die Verknüpfung der Rechtsfolge mit dem die Klasse bestimmenden Begriff muß auf dem Rechtsgesetz beruhen.

Nun müssen wir ferner aber unterscheiden zwischen der Gültigkeit und der Anwendbarkeit eines Gesetzes. Wenn ein Gesetz, wie dies der Begriff eines solchen mit sich bringt, allgemeingültig ist, so ist es darum doch noch nicht unterschiedslos anwendbar. Die Einheit des Gesetzes schließt nicht eine Verschiedenheit der daraus entspringenden Rechtsfolgen aus, sondern verlangt nur, daß bei Gleichheit der Bedingungen, an die das Gesetz eine Rechtsfolge knüpft, auch die gleiche Rechtsfolge eintritt. Gesetzlichkeit bedeutet, daß die bestimmte Rechtsfolge bedingt ist durch die quantitative Bestimmtheit des Falles, und verlangt also Gleichheit der Rechtsfolge nur unter den gleichen Umständen.

Gesetzlichkeit, wie sie allerdings im Begriff des Rechtes liegt, hat daher keineswegs eine Uniformität des Rechtes zur Folge, d. h. eine Gleichförmigkeit in der Anwendung des Gesetzes. Im Gegenteil wird, sofern das Gesetz die bestimmte Rechtsfolge an bestimmte Bedingungen knüpft, auch die Rechtsfolge mit diesen Bedingungen variieren. Und nur unter der Voraussetzung der Gleichförmigkeit der einzelnen Fälle, auf die das Gesetz Anwendung finden soll, verlangt es auch eine Gleichförmigkeit der Rechtsfolgen.

Wir können demgemäß dem Prinzip der rechtlichen Allgemeingültigkeit ein *Prinzip der Nicht-Uniformität des Rechts* oder der *rechtlichen Differenzierung* an die Seite stellen.

§ 15

Pflichtsubjekt und Rechtssubjekt

Betrachten wir nun das Rechtsverhältnis, das in jedem Rechtssatz bestimmt sein muß. Hier entsprechen sich allemal Recht und Verbindlichkeit. Die Verbindlichkeit, die unmittelbar im Begriff des Rechts gedacht wird, besteht nur gegenüber einem Rechtssubjekt. Und das Recht besteht, seinem Begriff zufolge, nur gegenüber einem Pflichtsubjekt.

Ein *Subjekt von Pflichten* kann nur ein *vernünftiges Wesen* sein. Denn die Einschränkung der Willkür, deren Notwendigkeit im Begriff der Pflicht liegt, kann nicht wiederum durch Willkür erfolgen, sondern nur durch die Vorstellung des Gesetzes. Das Vermögen der Vorstellung des Gesetzes aber heißt Vernunft.

Der Wille wird zum Handeln bestimmt durch Antriebe, d. h. dadurch, daß wir den Dingen einen Wert beimessen, demgemäß wir das eine vorziehen und das andere verwerfen. Das Vermögen, den Dingen einen Wert beizulegen, nennen wir Interesse. Das Rechtsgesetz beschränkt also die Interessensphäre des vernünftigen Wesens im Verhältnis zu der Interessensphäre der von ihm behandelten Wesen. Ein *Rechtssubjekt* ist daher ein Wesen, nicht wiefern es vernünftig, sondern schon, wiefern es, im allgemeinsten Sinne des Wortes, eine *Person* ist. Und eine solche ist es als ein *Subjekt von Interessen*. Jemand ist ein Subjekt von Rechten, wiefern er berechnigte Interessen hat, d. h. wiefern seine Interessen, dem Gesetz zufolge, die Interessensphären anderer Wesen beschränken. Wir müssen daher die Begriffe des Pflichtsubjekts und des Rechtssubjekts genau unterscheiden.

Jedes Pflichtsubjekt ist als solches notwendig zugleich ein Rechtssubjekt. Aber es ist darum nicht notwendig umgekehrt jedes Rechtssubjekt auch ein Pflichtsubjekt. Wir sprechen hier nur von dem Verhältnis dieser Begriffe und lassen dahingestellt, ob es faktisch Rechtssubjekte gibt, die nicht zugleich Pflichtsubjekte sind. Denn dies ist eine Tatsachenfrage, die wir nicht philosophisch entscheiden können. Wenn in Wirklichkeit jedes Rechtssubjekt ein Pflichtsubjekt sein sollte, d. h. wenn diese Begriffe sich faktisch deckten, so wäre dies doch ein logisch zufälliges Verhältnis. Denn es ist eine auf logischem Wege nicht aufzulösende Frage, ob es Wesen gibt, die zwar Interessen haben, aber doch nicht vernünftige Wesen sind, d. h. nicht nach der Vorstellung eines Gesetzes zu handeln vermögen.

Diesem Unterschied entspricht nun ein solcher in der rechtlichen Beurteilung der Interessen. Ich nenne ein *berechnigtes Interesse* ein solches, auf dessen Befriedigung ein Recht besteht. Das logische Gegenteil hiervon ist ein *nicht-berechnigtes Interesse*, d. h. ein solches, auf dessen Befriedigung kein Recht besteht. Ich nenne dagegen ein *widerrechtliches Interesse* ein solches, dessen Befriedigung ein Recht verletzt. Das

logische Gegenteil hiervon ist ein *nicht-widerrechtliches Interesse*, d. h. ein solches, durch dessen Befriedigung kein Recht verletzt wird.

berechtigtes Interesse	nicht-widerrechtliches Interesse
nicht-berechtigtes Interesse	widerrechtliches Interesse

Betrachten wir nun das Verhältnis dieser Begriffe, so ist klar, daß zwar ein berechtigtes Interesse niemals widerrechtlich sein kann, daß aber doch nicht notwendig auch umgekehrt ein nicht-widerrechtliches Interesse darum schon ein berechtigtes Interesse sein müßte.

Das berechtigte Interesse fällt notwendig unter den Begriff eines nicht-widerrechtlichen Interesses. Denn der Begriff eines Rechts, durch dessen Ausübung das Recht verletzt würde, enthält einen inneren Widerspruch. Aber es gilt nicht das Umgekehrte. Ein berechtigtes Interesse, d. h. ein solches, auf dessen Befriedigung ein Recht besteht, ist nur möglich gegenüber einem Pflichtsubjekt. Haben wir es nicht mit einem solchen zu tun, d. h. befinden wir uns nicht in Wechselwirkung mit einem vernünftigen Wesen, so mag unser Interesse nicht-widerrechtlich sein, es kann aber nicht ein berechtigtes Interesse sein. Denn einem nicht vernünftigen Wesen gegenüber können wir keine rechtliche Forderung geltend machen.

Entsprechend ist ein widerrechtliches Interesse notwendig ein nicht-berechtigtes. Denn es gibt kein Recht, das Recht zu verletzen. Aber es gilt wiederum nicht die Umkehrung. Ein nicht-berechtigtes Interesse braucht darum kein widerrechtliches Interesse zu sein. Nur ein Pflichtsubjekt kann ein Recht verletzen und also ein widerrechtliches Interesse haben. Das Interesse eines unvernünftigen Wesens dagegen kann nicht widerrechtlich sein. Denn ein solches Wesen steht nicht unter der Forderung des Gesetzes. Darum braucht das fragliche Interesse doch noch nicht ein berechtigtes Interesse zu sein.

Diese Unterscheidung ist nicht nur an sich logisch begründet, sondern ihre Wichtigkeit in der formalen Rechtslehre beruht darauf, daß wir nicht a priori oder gar rein logisch auf Grund des bloßen Begriffs des Rechts die Möglichkeit ausschließen können, daß es Rechtssubjekte gibt, die nicht zugleich Pflichtsubjekte sind. Für diesen Fall, dessen