System
der
Rechtsphilosophie.

System
der
Rechtsphilosophie.

Von
Adolf Lasson.

Berlin und Leipzig.
Verlag von J. Guttentag.
(D. Collin).
1882.

Unveränderter photomechanischer Nachdruck

Archiv-Nr. 23 32 671

1967

Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen

Vorrede.

Der Zeitpunkt, in welchem das vorliegende Buch in die Oeffentlichkeit tritt, legt dem Verfasser eine doppelte Erinnerung nahe.

Es ist jetzt ein halbes Jahrhundert vergangen seit Hegel's Tode. Mehrere Jahrzehnte hindurch hat Hegel's Lehre auf die Theologie, die Rechtswissenschaft, die historischen, die ästhetischen Anschauungen, ja auf das gesammte deutsche Geistesleben den tiefgehendsten Einfluss geübt; gegenwärtig ist in Deutschland die Zahl derjenigen, die von Hegel noch etwas aus eigener Kenntnis wissen, gering, und sich in des Mannes Sprache und Gedankengang hineinzufinden, scheint nur wenigen der Mühe werth. Bei der grossen Masse, bei Gelehrten wie bei Ungelehrten, hat sich das Urtheil festgestellt, dass Hegel's Lehre Trug und Täuschung, sein Verfahren unwissenschaftlich und willkürlich sei, und ungestraft darf jeder dürtige Anfänger auf fremden Credit hin das Andenken des Mannes beschimpfen, der den Fremden wol auch noch heute neben Kant als der bedeutendste und charakteristischste Vertreter des deutschen Gedankens erscheint.

In eben diesem Jahre ist zugleich ein volles Jahrhundert verflossen seit dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“. Scheinbar hat Kant ein ganz anderes Schicksal gehabt als derjenige, der unter seinen Nachfolgern so lange der gefeierteste war. Kaum wird heute ein Name häufiger genannt als derjenige Kant's. Die Kant-Literatur hat sich seit Jahren zu einer schwunghaft betriebenen Industrie her-

ausgebildet; die Kritik der reinen Vernunft insbesondere wird commentirt und excerptirt, interpretirt und kritisirt in infinitum. Aber all dies geräuschvolle Treiben vermag doch die Thatsache nicht hinwegzutäuschen, dass die Gestalt des Königsberger Weisen dem Bewusstsein und der Denkweise des gegenwärtigen Geschlechtes fremd und immer fremder geworden ist. Kant, der kühne aprioristische Systematiker des reinen Gedankens, der Schöpfer der metaphysischen Speculation bei den Deutschen, ist vergessen; übrig geblieben ist ein sensualistischer Empirist von skeptischer Haltung, ein etwas verfeinerter Nachfolger von Locke und Hume.

Vielleicht darf man es als einen Vorzug der deutschen Nation betrachten, dass sie sich zeitweise von den grossen Männern und den grossen Gedanken, die ihre Cultur in vergangener Zeit bestimmt haben, abzuwenden und sich in völlig entgegengesetzte Richtungen zu werfen vermag. Bei anderen Nationen ist es nicht so. Der Franzose hält an seinem Descartes wie der Engländer an seinem Lord Bacon fest, und die Gestalten dieser Männer sind typisch geblieben für den gesammten wissenschaftlichen Betrieb bei ihren Nationen bis auf den heutigen Tag. Die Deutschen haben es von je geliebt, das Eigenste, was sie haben, zeitweise mit Geringschätzung abzuthun und sich den Manieren der Ausländer hinzugeben. Gegenwärtig ist die edle Blüte des eingeborenen Idealismus des deutschen Geistes, sein Erbtheil und seine Signatur von den Jahrhunderten her, erstickt unter dem Wegekraut des common sense, unter der engbrüstigen Nüchternheit und handwerksmässigen Dürftigkeit des Sensualismus und Empirismus nach englischem Vorbild. So war es auch im Zeitalter vor Kant und bei denjenigen seiner Zeitgenossen, die sich seinem Einfluss am hartnäckigsten entzogen, und was sich heute als die neueste Weisheit giebt, das kann man ziemlich genau ebenso und mit dem gleichen Anspruch auch schon bei den deutschen Psychologen des vorigen Jahrhunderts lesen. Es scheint, als ob die unverwüsthliche und unerschöpfliche Productionskraft der Deutschen sich zuweilen auf Nebenwege verliere nur zu dem Zwecke, um in scheinbarer Zerstreuung Kräfte zu neuem Anlauf und Stoffe zu neuer Ver-

arbeitung zu sammeln. Dass der deutsche Geist sich und seinen Adel dauernd aufgebe, das ist auch jetzt nicht zu fürchten; die Zeit wird wiederkehren, wo er sich auf sein eigentliches Wesen zurückbesinnt und an seine Vergangenheit bedachtsam wieder anknüpft.

Die Periode der deutschen Philosophie, die von Kant bis Hegel reicht, ist genau in demselben Sinne classisch, wie die Periode der deutschen Poesie von Lessing bis Goethe, wie die Periode der deutschen Musik von Gluck bis Beethoven. In Leibniz hat die deutsche Philosophie ihren Vorläufer gehabt, wie die Poesie in Klopstock, die Musik in Bach. Die funfzig Jahre von 1781—1831 sind das eigentlich productive Zeitalter der deutschen Philosophie gewesen; alles, was später gekommen ist, ist unproductiv geblieben. Viel Feines und Geistreiches ist auch seitdem gesagt worden; nichts, was bleibende Macht besässe, nichts, was die Nation in ihrer Tiefe zu ergreifen vermöchte, nichts, was sich in umfassenderem Sinne fruchtbar erwiesen hätte. Gilt es zu erklären, wodurch die deutsche Nation vermocht hat, eine leitende Stellung unter den Völkern von höchster Cultur zu erringen, so muss man doch immer auf jene funfzig Jahre und ihre Ideenproduction verweisen.

Inzwischen hat sich nicht bloss der Charakter der wissenschaftlichen Theorien verändert. Wissenschaftliche Theorie und Praxis des Lebens stehen sich nicht so äusserlich und gleichgültig gegenüber, wie man wol zuweilen meint. Den nächsten Rückschlag üben die grossen Evolutionen des Gedankens immer auf die Ausbildung von Recht und Staat. Im Zeitalter Kant's und Hegel's suchte man auf Ideen der Vernunft gestützt den Staat der Freiheit und Gerechtigkeit; es ist ganz natürlich, dass man im Zeitalter des skeptisch empiristischen Sensualismus ebenso den Staat des Nutzens und der Wohlfahrt anstrebt. Der trivialste Gesichtspunkt hat sich allmählich mit siegender Gewalt die grosse Mehrzahl unterworfen. Was soll uns noch Idee, Vernunft, Wissenschaft! Wissen kann der Mensch doch nichts; Thatsachen beweisen. Die erste Thatsache aber ist, dass der Mensch essen will, möglichst viel und möglichst gut. Was soll uns

Freiheit, Individualität, Selbstthätigkeit! Ist der Mensch nur ein besonders glücklich organisirtes Thier, so ist es ausreichend, ihn mit sinnlichem Behagen zu versorgen, und diese Aufgabe zu lösen, bietet sich ein einfaches Mittel, die Staatsclaverei. Wozu hätte auch der Staat seine riesigen Mittel, wozu die Macht, jedem das Seine zu nehmen und jeden zu dem zu zwingen, was er am wenigsten mag, wenn er nicht einmal dieser Macht sich bedienen sollte, um die Menschen glücklich zu machen? Lasst nur erst den Staat in seiner modernen Entwicklung die Sache in die Hand nehmen, und es wird sich auf Erden eine Art von Glückseligkeit entwickeln, gegen welche die erbaulichsten Schauspiele, die uns die Despotieen des Ostens bieten, ein reines Kinderspiel sind.

Der Strömung der populären Meinung, die sich seit Jahren mit immer wachsender Gewalt in die eben bezeichnete Richtung geworfen hat, stellt sich das vorliegende Buch entgegen. Es hat keine andere Absicht, als die wissenschaftliche Erkenntnis vom Rechte zu fördern; aber die Rechtsphilosophie kann es gar nicht vermeiden, sich auf die Streitfragen politischer und socialer Natur einzulassen, die eben jetzt am lebhaftesten erörtert werden. Indem dieses Buch den utilitarischen Gesichtspunkten den Idealismus des Rechtsstaates gegenüberhält, erhebt es zugleich die Gegenstände der geläufigsten Discussion über das Parteigezänke hinaus in die lichtereren Regionen einer wissenschaftlichen Erörterung im Lichte der obersten Principien.

Der Nachdruck liegt dabei auf der systematischen Anordnung des Ganzen. Durch die systematisch strenge Form der Durchführung des Princips allein kann der Philosoph hoffen, ausser der Fortbildung seiner Wissenschaft auch dem Fachmann, also in diesem Falle dem Juristen, eine nützliche Handreichung zu bieten. Was eine Rechtsphilosophie leisten kann, ist doch immer nur dies, dass das Einzelne des gegebenen Rechtsstoffes in einem neuen und helleren Lichte erscheint, wenn es in seinem gliedmässigen Zusammenhange mit den obersten Principien aufgefasst wird. Der Philosoph hat es nicht mit einem bestimmten positiven Rechte zu thun,

sondern im Grunde mit allem, was positives Recht jemals gewesen ist oder künftig einmal werden kann. Mit einzelnen mehr oder minder geistreichen Reflexionen über Eigenthum und Ehe, Gericht und Strafe, Staatsverfassung und ewigen Frieden ist nichts geschafft; es gilt nach Möglichkeit den positiven Rechtsstoff in seinem inneren Zusammenhange erkennend zu durchdringen. Freilich, der Philosoph hat wol die Pflicht, encyclopädisches Wissen anzustreben, um die zur Zeit sicher erkannten Thatsachen je an ihrer Stelle in das System der Vernunftbestimmungen einreihen zu können: die Aufgabe, mit dem Fachmanne auf dessen eigenstem Gebiete zu concurriren, hat er nicht. Unfehlbar ist die begriffliche Construction ebensowenig, wie jede andere Art der Forschung; aber selbst das Verfehlen und Misslingen kann, wo nur sonst ein ernstes Streben auf rechtem Grunde zu solchen Irrthümern im einzelnen verführt hat, der Wissenschaft förderlich werden, indem es zu weiterer Durchbildung der Begriffe Anregung giebt.

Seiner Form nach ist das vorliegende Buch als ein Handbuch angelegt, welches auch den Lernenden, Juristen sowol als Philosophen, seine Dienste zu leisten geeignet sein soll. Schon deshalb ist davon Abstand genommen worden, die Menge der im Texte zustimmend oder ablehnend berücksichtigten Schriftsteller ausdrücklich zu citiren. Die eingestreuten Literaturangaben werden ausreichen, damit der Anfänger sich weiter finden könne.

Zugleich giebt sich das Buch als ersten Theil der Ethik. Von der allgemeinen Grundlegung der Ethik ist dasjenige hineingearbeitet worden, was für die besonderen Aufgaben der Rechtsphilosophie unerlässlich schien. Seine Ergänzung fordert das Buch in einem Handbuche der Politik, das in Vorbereitung ist. So sehr die Politik ein integrireder Theil der Rechtsphilosophie ist, so schien doch eine abgesonderte Bèhandlung dieser Wissenschaft geeigneter, theils weil sie gemeinhin nicht unter dem Begriffe der Rechtsphilosophie mitbefasst wird, theils weil ihr, sollte irgend den wissenschaftlichen Anforderungen genügt werden, ein grösserer Umfang und eine eingehendere Darstellung zuzuweisen war. In die

Politik ist auch das Völkerrecht verwiesen worden, das nur in ihrem Zusammenhange seine rechte Stellung und sein wahres Verständnis finden kann.

Dem Verfasser ist es als eine Pflicht erschienen, in dieser Zeit dieses Buch zu schreiben. Er hat geglaubt, für die Philosophie wie für die Rechtswissenschaft einiges Förderliche vorbringen zu können: nun kann er nur das Urtheil Berufener mit Ergebung abwarten. Um die Unberufenen ist er fest entschlossen sich nicht zu kümmern. Wenn das Buch altmodisch erscheint, so lässt sich dagegen nichts thun. In diesem Buche ist allerdings viel von Vernunft, von Nerven und Muskeln gar nicht die Rede, und der Unterschied von weisser und grauer Commissur, von quergestreiften und glatten Muskeln wird nicht ein einziges Mal in Betracht gezogen. Selbst die günstige Gelegenheit, von den Bogos und Maoris, den Kunamas und Osseten und anderen gleich interessanten Völkerindividualitäten zu sprechen, ist völlig unbenutzt geblieben. Wer einmal altmodisch ist, der muss sich nicht scheuen, auch altmodisch zu erscheinen. Für die neue Weltanschauung des Neu-Conservativismus und der Neu-Orthodoxie, die durch den pharisäischen Schein frommer, „gläubig“ klingender Redewendung die principielle Uebereinstimmung mit den Idealen der Socialdemokratie, des praktischen Materialismus und des Ultramontanismus so schön und so erbaulich einzuhüllen weiss, fehlt es dem Verfasser an aller Sympathie und allem Verständnis. Er hält mit unbelehrbarer Starrköpfigkeit fest an den alten conservativen staatsbildenden Gedanken des preussischen Staates, an der alten evangelischen und lutherischen Orthodoxie, die wie die Werke vom Glauben so auch weltlich Geschäft von geistlichem sauber scheidet, und an dem altgermanischen Respect vor der Heiligkeit des Rechtes und den erworbenen Rechten, vor der Person und vor ihrem Eigenthum.

Uebrigens, wenn einer vor die Oeffentlichkeit tritt, so muss er auf die Möglichkeit gefasst sein, dass andere von ihm reden; um so weniger hat er Anlass, selbst von sich zu reden. Deshalb sei nur noch eine Bemerkung hinzugefügt. Ist in der Hauptsache in dem Buche einiges Brauchbare und

Förderliche zu finden, so darf der Verfasser für Mängel und Verfehlungen mildernde Umstände plaidiren, die ja wol auch in äusseren Verhältnissen gefunden werden können. Die Verhältnisse, in denen der Verfasser lebt, sind literarischer Production nicht günstig.

Hangelsberg, Villa Wöhlert,
den 4. October 1881.

A. Lasson.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

	Seite
§ 1. Der Begriff der Rechtsphilosophie	1
§ 2. Die Aufgabe der Rechtsphilosophie	10
§ 3. Der Gegenstand der Rechtsphilosophie	21
§ 4. Die Geschichte der Rechtsphilosophie	42

System der Rechtsphilosophie.

Eintheilung	111
-----------------------	-----

Erster Theil.

Die Begriffe des Rechtes und des Staates.

Erster Abschnitt.

Die Grundlagen des Rechtes und des Staates.

Erstes Capitel. Die Natur des Menschen.

§ 5. Die leibliche Natur des Menschen	113
§ 6. Die seelische Natur des Menschen	116
§ 7. Das menschliche Bewusstsein	120
§ 8. Der Mensch als geistiges Wesen	122
§ 9. Die Vorstellung	126
§ 10. Der Verstand	133
§ 11. Das Begehren	136
§ 12. Das besonnene Wollen	141
§ 13. Der freie Wille	154

Zweites Capitel. Die menschlichen Verhältnisse.

§ 14. Der Mensch und die äussere Natur	162
§ 15. Die Familie	165
§ 16. Das Volk	169

	Seite
Drittes Capitel. Die Interessen der Menschen.	
§ 17. Die materiellen Interessen	174
§ 18. Die Interessen der Persönlichkeit	181
§ 19. Die gesellschaftlichen Interessen	187

Zweiter Abschnitt.

Die Momente des Rechtsbegriffs.

Erstes Capitel. Die Ordnung als Princip des Rechts.	
§ 20. Die praktische Vernunft und der natürliche Wille	193
§ 21. Das Recht als gesetzliche Ordnung	198
§ 22. Das Recht als Grenze der Befugnis	207
Zweites Capitel. Das Gerechte als Princip des Rechts.	
§ 23. Das Recht als inhaltlicher Ausdruck der praktischen Ver- nunft	215
§ 24. Die Momente des Gerechten	222
§ 25. Das Gerechte und das Recht	231
Drittes Capitel. Die Freiheit als Princip des Rechts.	
§ 26. Das Recht als Ausdruck der Innerlichkeit	242
§ 27. Die divergirenden Richtungen der Rechtsentwicklung	261
§ 28. Das Recht als das äussere Dasein der Freiheit	271

Dritter Abschnitt.

Die Verwirklichung des Rechts im Staate.

Erstes Capitel. Der Staat nach seinem Wesen.	
§ 29. Die äusseren Kennzeichen des Staates	283
§ 30. Der Existenzgrund des Staates	293
§ 31. Die Functionen des Staates	310
Zweites Capitel. Der Staat als historisches Gebilde.	
§ 32. Der Staat als Nationalstaat	350
§ 33. Das Ziel der Entwicklung des Staates	368
§ 34. Die Antinomien des Staatslebens	380
Drittes Capitel. Der Staat unter Staaten.	
§ 35. Die Souveränität	389
§ 36. Das Völkerrecht	394
§ 37. Der Staat und die Weltgeschichte	407

Zweiter Theil.

Das System der Rechtsbestimmungen.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Lehre von den Rechtsbestimmungen.

Erstes Capitel. Die Natur der objectiven Rechtsbestimmungen.

§ 38. Die Rechtsquellen	412
§ 39. Gültigkeitsgrenzen des Rechtes	423
§ 40. Die endgültige Feststellung des Rechtes	431

Zweites Capitel. Rechtssubject und Berechtigung.

§ 41. Das Rechtssubject	440
§ 42. Die Berechtigung	451
§ 43. Rechtsthatfachen und Rechtshandlungen	462

Drittes Capitel. Das Unrecht.

§ 44. Wesen und Arten des Unrechts	484
§ 45. Die Abwehr des drohenden Unrechts	505
§ 46. Die Wiederherstellung des Rechtes aus dem Unrecht	518

Zweiter Abschnitt.

Das Privatrecht.

§ 47. Privatrecht und öffentliches Recht	541
--	-----

Erstes Capitel. Die Rechte der Persönlichkeit.

§ 48. Das Recht des Bestandes der Persönlichkeit	545
§ 49. Das Recht der materiellen Interessen	553
§ 50. Das Recht der idealen Interessen	556

Zweites Capitel. Das Recht der Personenverbände.

§ 51. Der Familienverband	559
§ 52. Der persönliche Dienstverband	584
§ 53. Der corporative Verband	588

Drittes Capitel. Das Vermögensrecht.

§ 54. Das Eigenthum	592
§ 55. Die dinglichen Rechte	615
§ 56. Die Forderungsrechte	628

	Seite
Dritter Abschnitt.	
Das öffentliche Recht.	
Erstes Capitel. Die Verfassung.	
§ 57. Die Herrschgewalt	641
§ 58. Die Rechtsbildung	647
§ 59. Die Organe des Staatswillens	651
Zweites Capitel. Die Verwaltung.	
§ 60. Die unmittelbare Selbsterhaltung des Staates	670
§ 61. Die abwehrende Staatsfürsorge	676
§ 62. Die fördernde Staatsfürsorge	682
Drittes Capitel. Die Rechtspflege.	
§ 63. Das Gericht	687
§ 64. Die Vollstreckung	693
§ 65. Das Verwaltungsgericht	696

Einleitung.

§ 1.

Der Begriff der Rechtsphilosophie.

Die Rechtsphilosophie ist ein Theil der Ethik als der Lehre von der Verwirklichung der Idee des Guten im menschlichen Willen. Die Ethik aber bildet einen Zweig der Philosophie des Geistes, welche sich nach den drei Ideen des Schönen, des Wahren und des Guten in die Aesthetik, die Logik oder Wissenschaftslehre und die Ethik gliedert. Die Philosophie des Geistes hat mit der Naturphilosophie, ihrer nebengeordneten Schwester, die gemeinsame Grundlage in der Wissenschaft von den obersten Principien, der Metaphysik.

Die Ethik umfasst ausser der Philosophie des Rechts als derselben nebengeordnete Theile die Philosophie der Sitten, die Moralphilosophie oder die Lehre von den Tugenden, und die Lehre von der Sittlichkeit oder der sittlichen Persönlichkeit. Denn in vier wesentlich verschiedenen Formen realisirt sich die Idee des Guten im Elemente des menschlichen Willens: als Recht, als Sitte, als Moralität und zuletzt als Sittlichkeit. Von diesen Formen ist das Recht die erste und unmittelbarste und zugleich die Basis für alle anderen. Alle Theile der Ethik haben ihre Voraussetzung in der ethischen Principienlehre, welche die Idee des Guten in ihrem Verhältnis zu den Ideen des Schönen und des Wahren, sowie in der inneren Gliederung ihrer Manifestationen betrachtet, und die Begriffe des Willens, des Zweckes und der Freiheit erörtert.

Die Rechtsphilosophie hat somit ihre Wurzeln in der systematischen Einheit der philosophischen Weltanschauung überhaupt und beruht zuletzt auf der Summe dessen, was von den Principien alles Seins, von Natur und Geist wissenschaftlich erkannt ist. Wo indessen die Rechtsphilosophie als ein Ganzes für sich behandelt wird, ist es nicht möglich und auch in keinem Sinne erforderlich oder nützlich, dass sie die ganze Fülle ihrer Voraussetzungen mit sich schleppe. Es muss genügen, dass sie, indem sie ihrem besonderen Gegenstande nach allen seinen wesentlichen Gesichtspunkten gerecht wird, sich auch über die Berechtigung ihrer Voraussetzungen ausweise, deren Discussion nicht in ihren eigenthümlichen Bereich zu fallen vermag.

1. Das Verhältnis des Rechtes zum sittlich Guten und damit auch der Rechtsphilosophie zur Ethik oder Moralphilosophie, wie sie gewöhnlich verstanden wird, birgt für die wissenschaftliche Erkenntnis grosse Schwierigkeiten. Die Griechen und die Römer, soweit sie über Recht und Staat philosophirt haben, wussten das specifisch Rechtliche von anderen Formen des Ethischen noch nicht zu unterscheiden; ihnen ging der Mensch im Bürger auf, und Pflicht und Tugend des Menschen fiel ihnen mit der Pflicht und Tugend des Bürgers, das Sittengesetz mit dem Rechtsgesetz zusammen. Der Unterschied von bloss äusserer Legalität und Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Gesetze konnte dem Scharfsinn eines Aristoteles nicht wol entgehen (Rhetorik I, 13. 1374 a 20. Eth. Nicom. V, 5; 13. II, 3. IV, 2. VI, 10); aber zu klarer Sonderung des Rechtlichen und Sittlichen kommt es bei ihm nicht. Selbst die Stoiker, obgleich sie Erhebung über den Staat, dem wir durch Geburt angehören, und über das Gesetz dieses Staates fordern, fassen doch das Sittengesetz wieder nur als ein universales, ideales Rechtsgesetz in einem idealen Staate auf, der die Menschheit und die Götter zugleich umfasst (Seneca De otio IV, 1). Cicero erkennt im Staatsgesetz ausdrücklich den Inbegriff aller sittlichen Vorschriften (De Republ. I, 2, 2). Für die römischen Juristen gilt die Anschauung, die Celsus ausspricht (L. 1. D. De i. et i. I, 1): Jus est ars boni et aequi. Aber auch in der christlichen Wissenschaft ist der wesentliche Unterschied zwischen Rechtsgesetz und Sittengesetz bis auf die neueren Zeiten verhüllt geblieben. Augustinus begründet alle Vorschriften für menschliches Handeln in gleicher Weise auf den geoffenbarten Willen Gottes und kennt eine selbstständige

Bedeutung des Rechtes schon deshalb nicht, weil nach ihm der irdische Staat der blosse Gegensatz des Gottesstaates, eine Folge des Sündenfalls, vom Princip des Bösen durchdrungen, nur ein nothwendiges Uebel ist, und Herrschaft, Gericht, Eigenthum mit der Wiederherstellung des Reiches Gottes verschwinden werden. Thomas von Aquino freilich, der von Aristoteles gelernt hat, Legalität und tugendhafte Gesinnung auseinanderzuhalten, weiss auch von dem göttlichen Gesetze das menschliche zu unterscheiden als ein Dictat der praktischen Vernunft, welches nicht alle, sondern nur die allzu schlimmen Vergehen verhindert, besonders diejenigen, welche zum Schaden Anderer gereichen, und ohne deren Verhinderung das menschliche Zusammenleben nicht bestehen kann. Diese menschlichen Gesetze sind vernünftige Ordnungen für das gemeine Wohl, von der Obrigkeit gegeben; sie binden das Gewissen, sofern sie gerecht, d. h. aus dem ewigen göttlichen Gesetze abgeleitet sind; sofern sie ungerecht sind, binden sie das Gewissen nur, wenn es gilt, Aergernis und Unordnung zu vermeiden, zu welchem Zwecke der Mensch die Pflicht hat, selbst von seinem „Rechte“ zu weichen. Gesetze, die dem göttlichen Rechte widerstreiten, haben überhaupt keine verbindliche Kraft, weil man Gott mehr gehorchen muss als den Menschen. — Offenbar hat auch Thomas von dem eigenthümlichen und allem Sittengesetze gegenüber selbstständigen Werthe des Rechts noch kein Verständnis gehabt. Bis zum 17. Jahrhundert blieb es die herrschende Auffassung, das Recht wie alles Sittliche und von diesem ungesondert auf den im Dekalog geoffenbarten göttlichen Willen zu begründen. Und als Grotius, den man doch in mancher Beziehung als den Erneuerer einer philosophischen Betrachtung des Rechts bezeichnen darf, den Inhalt des Rechtsgebotes von dem Willen, ja von dem Dasein Gottes unabhängig erklärte, so wusste doch auch er nicht die eigenthümliche Natur des Rechtes gegenüber dem Sittengesetze zu erfassen, sondern setzte es ohne Einschränkung in die engste Beziehung zu moralischem Urtheil und moralischer Nöthigung sowie zu dem Verbote und Gebote Gottes. Kaum dass er in seinem Begriffe der Schicklichkeit (*aptitudo*), zu der nicht gezwungen werden kann, einen Ansatz macht zur Unterscheidung zweier Arten innerhalb des Rechtes, die dann andere weiter zu führen vermochte zu einer Unterscheidung des Rechtlichen und Moralischen (*De iure belli ac pacis*. 1625. I, 1, 10; 7. II, 7, 4; 17. 2). Unter seinen Nachfolgern nimmt Pufendorf einen Anlauf, Satzungen göttlichen und Satzungen menschlichen Gerichtes zu unterscheiden. Die menschlichen Gesetzgeber, meint er, erstreben durch ihre Gesetze den Nutzen des Gemeinwesens

und lassen sich deshalb an der dem Gesetze entsprechenden äusseren Handlung genügen, ohne auf die Absicht des Handelnden zu sehen, die ja für ein menschliches Auge ohnehin schwer zu erkennen sei. Er statuirt danach auch einen Unterschied von vollkommenen und unvollkommenen Rechten, je nachdem die Leistung des Geschuldeten sei es durch Krieg, sei es durch gerichtliche Klage erzwungen werden darf, oder bloss dem sittlichen Gefühl und dem Gewissen anheimgestellt bleiben muss. Der Grund für diese Verschiedenheit liege darin, dass die eine Art von Rechten dringlicher sei für die Existenz der Menschen als die andere, und dass sie auch auf ausdrücklichem Vertrage beruhe. Danach unterscheidet denn Pufendorf auch eine universale Gerechtigkeit von der particularen, von denen jene die Erfüllung moralischer Gewissenspflichten, diese die Erfüllung rechtlicher Zwangspflichten bedeutet (*De iure nat. et gent.* 1672. I, 1, 19 ff. I, 7, 7. I, 8, 3. VIII, 1, 1 ff.). Aber Pufendorf vermag nicht diese Gesichtspunkte, die er gefunden hat, festzuhalten und im einzelnen durchzuführen. Die juristische Zurechnung, die Beachtung von Absicht und Vorsatz bei der Beurtheilung des Unrechts scheint ihm, wie sogar manchen noch heut zu Tage, identisch mit sittlicher Beurtheilung; und in allen seinen Einzelausführungen verfährt er, als habe er den Unterschied von göttlichem und menschlichem Gericht, von Gewissenspflicht und Rechtspflicht völlig vergessen. Rechtliches und Moralisches tummelt sich bei ihm unterschiedslos in krauser Verwirrung durch einander. Nichts desto weniger haben seine Anläufe kräftig fortgewirkt, schon bei Leibniz, der sich sonst zu Pufendorf's Gegnern stellt. Leibniz hebt in der Gesetzgebung für menschliche Handlungen den Unterschied von Dürfen und Sollen hervor, von *potentia moralis* und *necessitas moralis*. Er unterscheidet drei Rechtsgesetze und danach drei Stufen der Gerechtigkeit: ein strictes Recht zunächst, welches Verletzung des Andern verbietet und die Anwendung des Zwanges gestattet; die Billigkeit sodann, welche Andere möglichst zu fördern gebietet; endlich eigentliche Sittlichkeit (*pietas, probitas, honeste vivere*), welche Selbstverleugnung befiehlt, über das irdische Leben hinaus auf ein transcendentes Gut verweist und in der Idee der Unsterblichkeit und Gottes wurzelt. Diese letztere Stufe, die Sittlichkeit, nennt er auch die universale Gerechtigkeit und fasst sie als den Inbegriff aller Tugenden, als das natürliche Recht des vollkommensten Staates, in welchem wir unter Gott als dem allweisen und allmächtigen Regenten leben (*De notionibus iuris et iustitiae.* 1693. *Opp. philos.* ed. Erdmann. S. 118 ff.). Entscheidend für das sichere Festhalten des Unterschiedes

zwischen Moral und Recht in der Wissenschaft sind dann erst die genaueren Bestimmungen des Chr. Thomasius geworden. Dieser trennt das Gebiet des Rechtes, das *iustum*, von dem des Moralischen, dem *honestum*, wie von dem der praktischen Wolanständigkeit und Klugheit, dem *decorum*; das Recht ist wesentlich negatives Gebot, und beschränkt sich auf die Ordnung der Beziehungen zu andern Menschen und auf die äusseren Verhältnisse der Menschen mit dem Streben, den äusseren Frieden zu bewahren. Das Kriterium des Rechtes ist die Erzwingbarkeit; den Rechtspflichten, bei denen der Zwang möglich ist, stehen als den vollkommenen Pflichten die moralischen, unerzwingbaren, als die unvollkommenen gegenüber (*Fundamenta iuris naturae et gentium*. 1718. I, 6, 35—42; 72—76). Die Lehre des Thomasius ist der Ausgangspunkt insbesondere auch für Kant's Auffassung des Verhältnisses von Recht und Moral geworden. Bei Kant zerfällt die „Metaphysik der Sitten“, d. h., wie wir sagen würden, die Ethik, in zwei coordinirte Theile: Rechtslehre und Tugendlehre. Beide sind begründet in der praktischen Vernunft, beide haben ihr Princip in der Freiheit; aber das Recht zielt auf die äussere Freiheit den Andern gegenüber, die Moral auf die innere Freiheit, die Herrschaft der Vernunft über die Begierde. Für das Recht ist es charakteristisch, dass für dasselbe eine äussere Gesetzgebung möglich ist, weil es sich auf äussere Handlungen bezieht abgesehen von der Triebfeder, und dass deshalb der äussere Zwang für seine Erfüllung zulässig ist. Das Moralgesetz fordert dagegen, dass das Gesetz selbst auch die Triebfeder der Handlung sei; es begnügt sich nicht mit blosser Legalität, es fordert Moralität der Gesinnung. Der Grund dieser Scheidung des Ethischen in zwei Arten liegt in der Verschiedenheit der Aufgaben von Recht und Moral. Die Aufgabe des Rechtes ist, das äussere Zusammenbestehen der Menschen zu ermöglichen, soweit es von den Handlungen der Menschen als äusseren Thatsachen abhängt, und die formalen Bedingungen der äusseren Freiheit zu wahren, soweit die Willkür des einen auf die Willkür des anderen zu wirken vermag. Die moralische Pflicht geht dagegen auf eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. 1797). Wenn bei Kant Recht und Moral zwar unterschieden, aber einander nebengeordnet sind als die beiden Formen des Ethischen, so wird bei J. G. Fichte dieser Unterschied zu einem diametralen Gegensatz verschärft und das Rechtliche aus dem Gebiete des Ethischen völlig ausgeschlossen. Während die Moral zum Inhalte die freie Selbstbestimmung hat, welche fortschreitend die Unabhängigkeit vom Naturtriebe erringt, so

ist das Recht nur eine äussere mechanische Veranstaltung behufs der Möglichkeit des menschlichen Zusammenlebens. Es hat mit dem Sittengesetze nichts zu thun; der gute Wille kommt hier gar nicht in Betracht; das Recht muss sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte. Im Rechte herrscht die praktische Macht des Syllogismus, die Denknöthwendigkeit ist sein Princip. Wer mit Anderen in Gemeinschaft leben will, muss consequent sein und sich demgemäss in seinem Handeln beschränken, wo er in der Sinnenwelt Wirkungen übt, die auch Andere berühren. Der Charakter der Sittlichkeit ist die Selbstlosigkeit, moralische Gesinnung ist Liebe der Pflicht um der Pflicht willen; die rechtliche Gesinnung dagegen ist die Liebe seiner selbst um seiner selbst willen. So liegt das Recht ausserhalb der Moralität, aber es bildet einen Durchgangspunkt, um sich zur Moralität zu erheben (Grundlage des Naturrechts. 1796). Die letztere Bestimmung weiter ausbildend, hat Fichte später doch Recht und Staat in engere Beziehung zum Sittlichen gesetzt, indem er das Recht als die Bedingung der Sittlichkeit und den Staat nicht bloss als zwingende, sondern auch als befreiende Gewalt auffasste. Das Recht ist ihm so ein von der Vernunft gefordertes Mittel für den Zweck der moralischen Cultur der menschlichen Gattung, und die Aufgabe des Staates ist es, das Werden der Sittlichkeit zu ermöglichen (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1804. System der Rechtslehre. 1812. [Nachgelassene Werke Bd. II]). Hegel hat an der Trennung von Recht und Moralität festgehalten; aber bei ihm kehrt sich die Werthschätzung der beiden Glieder des Gegensatzes geradezu um. Seine Ethik wird im wesentlichen zur Rechtsphilosophie, und die Moralität erscheint innerhalb derselben als Durchgangspunkt für den Staat, der von ihm als die höchste Verwirklichungsstufe, als das reale Dasein der Sittlichkeit gefasst wird. Das „abstracte Recht“ freilich, welches sich ihm im Eigenthum, im Vertrag und im Unrecht darstellt, behandelt er getrennt vom Staate als die erste Form der Verwirklichung der Freiheit, als das unmittelbare Dasein, welches sich die Freiheit auf unmittelbare Weise giebt. Die „Moralität“, das Gebiet der Vorsatzes, der auf das Wohl gerichteten Absicht und des das Gute anstrebenden Gewissens, ist dem abstracten Recht gegenüber die höhere Stufe, indem hier erst die volle Subjectivität des Willens aufgeht, der sich in seiner Unendlichkeit erfasst. Aber erst in der „Sittlichkeit“, wie sie sich in den objectiven Instituten der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates darstellt, ist die Idee der Freiheit verwirklicht als eine vorhandene Welt, die auch das Selbstbewusstsein mit

vernünftigem Gehalte durchdringt (Grundlinien der Philosophie des Rechts. 1821). Die Herabsetzung des Rechtes und seine radicale Ausscheidung aus dem Gebiete des Ethischen, wie sie sich bei Fichte findet, so wie die vergötternde Ueberschätzung des Aufbaus der äusseren rechtlichen Ordnungen im Gegensatze zur Moralität, wie sie bei Hegel hervortritt, riefen dann bei den Nachfolgenden eine naturgemässe Reaction hervor. Man bemühte sich, Recht und Moral wieder einander nahe zu bringen, und verlor darüber freilich zuweilen den ganzen Gewinn an begrifflicher Strenge und Einsicht in das Wesen der Sache, der seit Thomasius gemacht war. Es mag genügen, von Ansichten Neuerer noch folgende als am meisten charakteristisch zu erwähnen. F. J. Stahl erkennt im Ethos einen Dualismus von Recht und Moral an, entsprechend einem doppelten Princip: der Idee der vollendeten Persönlichkeit einerseits und dem Plane der sittlichen Welt andererseits. Demgemäss bezeichnet er das Recht als das objective Ethos, das Ethos der menschlichen Gemeinexistenz, die Moral als das subjective Ethos, das Ethos des Einzelnen. Das Recht ist die Lebensordnung des Volkes, hervorgebracht durch die Gemeinschaft selbst, durch die menschliche Obrigkeit, eine menschliche Ordnung, zur Erhaltung von Gottes Weltordnung; die Moral enthält dagegen Gottes unmittelbare Gebote und umfasst das ganze sittliche Gebiet, während das Recht den Bau der menschlichen Gemeinexistenz nur nach seinem nothdürftigsten Bestande umfasst. „Die Moral bezieht eine Willensbeschaffenheit des Einzelnen, das Recht eine gegenständliche äussere Ordnung; jene ein sittliches Handeln, dieses eine sittliche Gestalt des öffentlichen Zustandes; jene die besondere That, dieses die allgemeine gleichmässig beobachtete Regel.“ Im Wesen des Rechtes liegt die Nothwendigkeit unausbleiblicher Erfüllung, die sich dem Widerstreben des Einzelnen gegenüber als physischer Zwang äussert; das Recht ist also zugleich ethisches Gebot und mechanisch sich erhaltende Einrichtung (Philosophie des Rechts. Bd. II. 3. Aufl. S. 191 ff.). Trendelenburg dagegen giebt die Scheidung des Legalen und Moralischen, des Gesetzlichen und Sittlichen ausdrücklich auf, seltsamerweise deshalb, weil sie „zu äusserer Gesetzespunctlichkeit der Pharisäer“ führen würde, womit man ja aber im Rechtsgebiete völlig zufrieden sein könnte. Das Recht steht auf dem Grunde der Ethik, nimmt aber unter den Gestalten der Ethik einen bestimmten Platz ein. Das ethische Princip ist die Verwirklichung des idealen Menschen im grossen Menschen der Gemeinschaft (d. h. im Staat) einerseits, und im individuellen des Einzelnen andererseits. Der unter-

scheidende Charakter des Rechtes ist es, die äusseren Bedingungen für die Verwirklichung des Sittlichen mit der Macht des Ganzen zu wahren. Es enthält sich somit alles dessen, was der individuellen Sittlichkeit angehört; es ist der Inbegriff derjenigen allgemeinen Bestimmungen des Handelns, welche die Erhaltung und Weiterbildung des sittlichen Ganzen und seiner Gliederung ermöglichen (Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 2. Aufl. 1868. § 46). Aehnlich wie bei Trendelenburg führt auch bei Ahrens das Bestreben, das Recht in möglichst enge Verbindung zur Moral zu setzen, zu Unklarheit und Verschwommenheit. Ahrens hält den Zwang für kein wesentliches Merkmal des Rechts und wechselt, wie es Trendelenburg auch thut, die juridische Beurtheilung der rechtlichen Absicht mit der sittlichen Beurtheilung der freien Gesinnung. Doch macht er zugleich den Versuch, irgend einen Unterschied des Rechtes von der Moral festzuhalten. Das Recht bildet, meint er, eine Ergänzung für das Sittliche, indem es die Bedingungen normirt, unter welchen alle Güter und Güterzwecke in der menschlichen Gesellschaft verfolgt werden können. Moral und Recht sind demnach zwei verschiedene Formen der Verwirklichung des Guten. Die Moral bezieht sich auf die Motive der Handlung, auf Moralität, das Recht auf die Handlung an sich selbst nach ihrer objectiven Erscheinung, auf Legalität. Das Recht umfasst die Bedingungen für alles vernünftige Leben und Handeln und gestattet demnach auch den Zwang, der zu einem Mittel der Zucht für das Gute und Rechte, für sittliche Besserung wird, — eine Ansicht freilich, die völlig verkehrt ist und deren Consequenz bei religiös Gesinnten geradezu zur Erneuerung der Glaubensgerichte führen müsste. Denn wenn es nicht widersinnig, wenn es nicht unmöglich ist, zur Tugend und Heiligkeit zu zwingen, so ist es zweifelloso heilige Pflicht, solchen Zwang anzuwenden. Die Moral ist nach Ahrens ferner unabänderlich, das Recht dagegen wandelbar und abhängig von historischen Zuständen und vom Volkscharakter. Jene untersteht nur der Beurtheilung des Gewissens, dieses wird von einer äusseren Autorität festgestellt und beurtheilt. Die Moral ist weiter, das Recht enger; nicht alles, was die Moral gebietet oder verbietet, gebietet oder verbietet auch das Recht; aber umgekehrt wird alles Rechtliche auch durch die Moral bekräftigt, — auch dies eine offenbar verkehrte Bestimmung (Naturrecht oder Philosophie des Rechtes und des Staates. 6. Aufl. 1870. Bd. I. § 37). H. Urici endlich lehrt, dass Recht und Moral trotz ihrer Zusammengehörigkeit doch streng auseinanderzuhalten sind. Das Recht ist die in der ethischen Natur des Menschen liegende

Verpflichtung, die Bedingungen für die Erfüllbarkeit des Sittengesetzes zu wahren und zu sichern; deshalb gehört zum Begriffe des Rechts einerseits die Erzwingbarkeit, andererseits die Einschränkung seines Gebietes auf diese unentbehrlichen Bedingungen und auf das äussere Thun und Lassen der Menschen (Grundzüge der prakt. Philosophie etc. Bd. I. 1873. S. 220).

2. Gelöst ist das Problem des Verhältnisses von Recht und Moral, welches R. v. Ihering das „Cap Horn der Rechtswissenschaft“ genannt hat, mit alledem nicht, schon deshalb nicht, weil man aus demselben Grunde, aus welchem man im Ethischen — denn von einer Ausscheidung des Rechts aus dem Ethischen kann gar nicht die Rede sein — Recht und Moral unterscheidet, auch noch andere ebenso tief greifende Unterschiede im Ethischen anerkennen muss. Rechtsgebot und Moralebot heute noch als im wesentlichen übereinstimmend ansehen zu wollen, hiesse sich gegen die gesichertste Erkenntnis und gegen die offenbarsten Thatsachen verschliessen. Aber wenn z. B. das Verbot, meinem Nachbarn die Aussicht zu verbauen, sicher nicht in die Moral, das Verbot unkeusch und lieblos zu sein, sicher nicht in das Recht fällt: so fällt die Verpflichtung, meinen Freund durch Abnehmen des Hutes zu grüssen, oder Gastfreundschaft nach Landes- und Standesbrauch zu üben, oder die Formen der guten Gesellschaft innezuhalten, ebenso sicher weder unter die Moral noch unter das Recht. Solche Verpflichtung hat andern Inhalt und andere Form, andern Verpflichtungsgrund und andere Sanction als alles Rechtliche oder Moralische. Es ist eben neben Recht und Moral ein drittes Gebiet innerhalb des Ethischen anzuerkennen, welches zwischen beiden mitten inne steht: das Gebiet der Sitte, welche ihre Sanction nicht in äusserem Zwang, sondern in dem allgemeinen Urtheil, und welche ihre Quelle weder in dem Gesetze der Autorität noch in dem des eigenen Gewissens, sondern in der herrschenden Meinung vom Schicklichen und Geziemenden, in dem herrschenden Brauch und der Uebung findet. Das weite Gebiet dessen, was Recht und Moral frei lassen, wird durch die Sitte beherrscht und geordnet mit einer nach Form und Inhalt ebenso eigenthümlichen Gesetzgebung, wie es die des Rechts einerseits, der Moral andererseits ist, und die Lehre von den Sitten tritt gleichberechtigt neben die Lehre vom Recht und von der Moralität. Aber auch damit ist die Eintheilung des Ethischen noch nicht vollständig geworden. Gehen wir in der Erfahrung die Formen des menschlichen Handelns durch, denen wir das Prädicat der Vernünftigkeit beilegen, so finden wir noch Weiteres, was weder unter das Recht

noch unter die Moral oder unter die Sitte gehört und doch von allgemeingültigem Charakter ist. Ein Leben des Gebets und der Andacht zu führen im Hinblick auf das Reich Gottes und die transcendenten Güter des ewigen Lebens ist weder moralisch noch unmoralisch, ist weder unter dem Gesichtspunkte des Rechts noch unter dem der Sitte geboten oder verboten. Dieses Gebiet vernünftiger Selbstbestimmung des Willens, in welchem sich der Wille nicht durch endliche einzelne Zwecke und Güter, sondern durch den absoluten Zweck und den absoluten Willen Gottes bestimmt, darf man nicht mit der moralischen Tugendlehre verwechseln oder vermischen, sondern man muss es als ein besonderes und eigenthümlich von den anderen unterschiedenes Gebiet des Ethischen anerkennen. Wir nennen erst diese letzte und abschliessende Form des Ethischen, die in der Religion wurzelt, eigentliche Sittlichkeit, so dass wir ausser dem Recht noch drei andere selbstständige Formen des Ethischen anerkennen: Gesittetheit, Moralität und Sittlichkeit. Näher auf diese Unterschiede einzugehen, ist hier nicht der Ort. Es gehört auch dies zu den Voraussetzungen der Rechtsphilosophie, mit denen die Disciplin selber nicht weiter zu belasten ist. Ausführlicher über die Gliederung der Ethik handeln des Verfassers „Umriss zur Lehre von der Schule“ (Berlin 1871. S. 6 ff.) und „Ueber Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilosophie“ (Leipzig 1879. S. 22—26). Einige für unsern Zweck unerlässlich scheinende Ausführungen über den gleichen Gegenstand finden sich im Folgenden (§ 13, 7).

§ 2.

Die Aufgabe der Rechtsphilosophie.

Die Aufgabe der Rechtsphilosophie ist, das vorhandene Recht in seinem vernünftigen innern Zusammenhange und Zusammenhange mit den andern Richtungen und Erscheinungen des Lebens zu begreifen. Das Recht selbst ist eine durch Erfahrung gegebene Thatsache; ausser dieser Thatsache findet aber die Rechtsphilosophie zugleich eine reich entwickelte Rechtswissenschaft vor, auf deren Ergebnisse sie sich stützt und gründet, indem sie aus allen wissenschaftlichen Erkenntnissen vom Recht das letzte und höchste Resultat zu ziehen unternimmt für die Erkenntnis des obersten Princips alles Daseins und aller Entwicklung des Rechtes wie

für seine Eingliederung in das einheitliche System der Erscheinungsformen der Vernunft. Die Rechtsphilosophie hat daher nicht die Aufgabe, selbst ein Recht zu produciren, etwa ein Recht, was sein sollte, verschieden von dem Rechte, was ist. Die Aufgaben, wie sie sich das Naturrecht oder das Vernunftrecht stellte, sind von der Rechtsphilosophie abzuweisen, weil sie theils überhaupt nicht lösbar, theils von der Philosophie nicht lösbar, theils nur in Folge eines völligen Missverständnisses der Natur und der Functionen des Rechtes gestellt worden sind.

1. Die Rechtsphilosophie übt auf einem besonderen Gebiete das Werk, das der Philosophie auf allen Gebieten zukommt. Die Aufgabe der Philosophie ist, im Seienden überhaupt die ihm immanente Vernunft zu begreifen, d. h. das Seiende zu erkennen. Die Voraussetzung der Philosophie wie aller Wissenschaft ist, dass im Seienden Vernunft und dass diese Vernunft auch erkennbar ist; ohnedas wäre Wissenschaft ein sinnloses und vergebliches Bemühen. Philosophie ist also Wissenschaft überhaupt; sofern es aber noch andere Wissenschaften giebt ausser ihr, ist die Philosophie das Ziel und der Abschluss für die andern Wissenschaften, zugleich aber denselben nicht fremd, sondern ihnen immanent und selbst von ihnen getragen und durchwaltet. Alle Wissenschaft, auch die letzten äusserlichen Handlangerdienste für die Wissenschaft mit einbegriffen, ist philosophisch in höherem oder geringerem Grade, sofern sie hinter die Erscheinung auf das Wesen und den vernünftigen Zusammenhang hindurchdringt; sie bleibt aber insoweit hinter der Philosophie zurück, als sie nicht an die höchsten und letzten Principien selbst ausdrücklich und mit bewusster Absicht anknüpft und nicht die letzte systematische Einheit alles Seienden anstrebt. Die Rechtsphilosophie verhält sich also zur Rechtswissenschaft, wie die Philosophie zu den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft überhaupt sich verhält; sie fasst die von ihr gelieferten Einzelerkenntnisse in einer höchsten Synthese zusammen. Ohne diese Einzelerkenntnisse, ohne das ihr von den Einzelwissenschaften überlieferte, schon in wissenschaftliche Form gebrachte Material ist die Philosophie ohnmächtig. Sie setzt nur die Richtung fort, welche in den Einzelwissenschaften bereits eingeschlagen ist, um bis zu einer letzten Einheit systematischen Erkennens fortzuschreiten. Die Rechtswissenschaft, sei sie nun Wissenschaft eines bestimmten einzelnen Rechtssystems, oder sei sie Wissenschaft von der historischen Entwicklung des Rechtes, hat ähnlich wie die

Sprachwissenschaft in hervorragendem Maasse ein philosophisches Element, und kann gar nicht anders als mit philosophischem Geiste fruchtbar betrieben werden, weil sie sich überall auf dem Boden geistiger Thaten und Thatsachen von verwickeltester Art bewegt, auf welche ein äusserliches, rein empirisches Verfahren gar nicht anwendbar ist. Die allgemeinen Lehren, welche der Betrachtung der einzelnen Rechtsinstitute und Rechtsbestimmungen zu Grunde liegen, tragen eigentlich schon den Charakter der Rechtsphilosophie an sich und gehen in dieselbe über, sobald die Absicht auf systematische Einheit der Erkenntnis ausdrücklich hervortritt. Somit herrscht zwischen Rechtsphilosophie und positiver oder historischer Rechtswissenschaft die engste Verwandtschaft; sie gehen mit fließender Grenze unmerklich in einander über.

2. Man nennt die Ethik auch wol praktische Philosophie zum Unterschiede von der theoretischen Philosophie. Der Name ist richtig, sofern er den Gegensatz der Wissenschaft von der vernünftigen Willensbethätigung zu der Wissenschaft von der vernünftigen Erkenntnisthätigkeit bezeichnen soll, wobei dann als drittes Eintheilungsglied die ästhetische Wissenschaft als die Wissenschaft von der vernünftigen Phantasiethätigkeit gefordert wird. Soll aber der Name praktische Philosophie bezeichnen, dass dieser Theil der Philosophie der Praxis zu dienen, etwa Vorschriften und Regeln für das Handeln zu geben berufen sei, so wäre der Name mit Entschiedenheit abzulehnen. Alle Philosophie hat nur den einen Zweck der Erkenntnis des Seienden, ist also in diesem Sinne rein theoretischer Natur. Anweisungen zum Handeln lassen sich durchaus nur aus rationeller Empirie, nicht aus einer philosophischen Theorie schöpfen. Die Ethik lehrt demnach nicht, wie gehandelt werden soll, sondern wie in wirklicher Willensbethätigung sich die Vernunft ausprägt und von je ausgeprägt hat; sie giebt keine Vorschriften, sondern entwickelt den Inhalt und Grund des für das Handeln vernünftigerweise von je gültigen Sollens. Insbesondere gilt dies von der Rechtsphilosophie als einem Theile der Ethik. Auch sie ist reine Theorie von dem was ist, nicht eine Anweisung zu dem was sein sollte. Das Recht, was von je sich unter den Menschen entwickelt hat, sucht sie zu begreifen, aus dem Princip alles Rechts abzuleiten, nach seiner immanenten Vernünftigkeit zu erfassen. Nur beiläufig kann sie eine Vermuthung wagen, wie wol das vorhandene Recht nach dem ihm einwohnenden Triebe der Entwicklung sich weiter gestalten werde; aber das thut sie auf ihre Gefahr und ohne Gewähr. Nicht Philosophie, sondern die reife Erfahrung und

erprobte Einsicht des mit den Verhältnissen und Bedürfnissen, den Trieben und Meinungen der Menschen Vertrauten darf es unternehmen, die Fortbildung des Rechtes praktisch zu beeinflussen. Die Philosophie muss sich bescheiden. Sie kann keine Thatsachen aus Begriffen construiren, sondern muss sie sich von dem Empiriker überliefern lassen, weil Thatsachen nur auf empirischem Wege zu constatiren sind. Sie kann aber auch die unendliche Verwicklung des praktischen Lebens nicht beherrschen, weil erst die abgeklärte Erscheinung, die der Zufälligkeit entkleidet und zu reiner Form idealisirt ist, ein geeignetes Object für ihre Functionen und Verfahrensweisen bildet. Dagegen bleibt der Rechtsphilosophie die hohe Aufgabe, dem denkenden Bewusstsein die Erkenntnis von dem Zusammenhange des Rechts mit den obersten Principien der vernünftigen Weltordnung und des bestimmten einzelnen wirklichen Rechts mit dem Princip alles Rechts zu vermitteln. Es gibt ohne Zweifel Objecte, die so aus dem Absoluten abzuleiten Aberwitz wäre: Heraldik, Polizeiwissenschaft, die Regeln des Schachspiels. Zum Rechte dagegen haben wir von vorn herein das Vertrauen, dass es zu den geheiligten Grundlagen alles Daseins und Lebens gehört und seiner Existenz wie seinem Inhalte nach in engster Verbindung steht mit den obersten Zwecken des absoluten Grundes aller Dinge. Dies Vertrauen muss sich allerdings erst im Fortgange der Untersuchung rechtfertigen.

3. In ihrer geschichtlichen Wirklichkeit freilich hat die Rechtsphilosophie von ihren ersten Anfängen an und bis auf den heutigen Tag ihre Aufgabe meistens dahin missverstanden, dass sie dem Rechte gegenüber, welches galt, ein anderes vollkommeneres Recht aus reinem Denken aufstellen zu müssen glaubte, um das vorhandene Recht zu Gunsten eines solchen ausgedachten Rechtes zu verwerfen. Bei den Griechen, bei denen das Privatrecht noch unausgebildet war, wandte sich eine solche construierende Thätigkeit fast ausschliesslich der Staatsform und dem öffentlichen Rechte zu. Dabei machte es keinen Unterschied, ob man ein von Natur Gerechtes anerkannte oder alles Recht auf blosse Satzung zurückführte. Denn diejenigen, welche ein von Natur Gerechtes leugneten, suchten wie Thrasymachos von Chalcedon bei Plato (Rep. I. 338 C. Legg. X, 889 D) dasjenige Recht, welches einzelnen Zwecken und Interessen am besten entspreche; die Anderen stellten Ideale von einem Recht auf, welches der Idee der Gerechtigkeit am meisten entspreche. Schon im Zeitalter des Sokrates zeichnete Hippodamos von Milet, den Aristoteles den ersten Privatmann nennt, der es unternahm, sich über die beste Staatsverfassung auszusprechen, und Phaleas

von Chalcedon Ideale staatlicher und gesellschaftlicher Ordnungen (Aristot. Polit. II, 7; 8). Und Plato, indem er in seiner „Politeia“ den Begriff des Gerechten zu untersuchen unternimmt, leitet die Untersuchung über in die Construction eines Idealstaates mit Ordnungen, die dem Philosophen ideal erscheinen im Gegensatze zu der Verkehrtheit der wirklich vorhandenen rechtlichen Ordnungen. Selbst der Staat, wie er ihn dann in den „Gesetzen“ schildert, ist noch ein Idealstaat, wenn auch zweiten Ranges und mit einiger Rücksicht auf die Möglichkeit der Realisirung entworfen. Aristoteles war mit ausdauerndem Fleisse und lebhaftem Interesse der Sammlung und Erforschung der Thatsachen zugewandt und hat überdies in seiner mustergültigen Untersuchung des Begriffes des Gerechten die Grundlagen für alle Rechtsphilosophie gelegt (Eth. Nicom. V). Auch seine principielle Ableitung des Wesens menschlicher Gemeinschaften, insbesondere der Ehe, der Gemeinde, des Staates (ebd. VIII—IX. Politik I), sowie seine kritische Behandlung der Verfassungsformen und Gesetzgebungen in seiner Politik ist von unvergänglichem Werthe. Er erklärt ausdrücklich, dass es nicht seine Absicht sei, wie seine Vorgänger bloss einen Idealstaat darzustellen oder eine besondere wirkliche Staatsform, etwa die spartanische, als die vollkommenste zu empfehlen; sondern er wolle auch zeigen, welche Staatsform unter den jedesmaligen Umständen, welche im Durchschnitt der Fälle die beste sei, ferner durch welche Bedingungen die wirklich vorhandenen Verfassungen entstanden sind und erhalten werden (Polit. IV, 1). Dennoch herrscht auch bei ihm die Absicht vor, für die beste Einrichtung der Staaten Rathschläge zu geben, zu zeigen, welche Verfassung die beste, welche die nächst beste ist u. s. f., und er hat dann auch ein Staatsideal gezeichnet, welches entweder nur Bruchstück geblieben oder nur als Bruchstück auf uns gelangt ist (Polit. VII—VIII. Vgl. K. Hildenbrand, Geschichte u. System der Rechts- u. Staatsphilosophie. Bd. I. 1860. S. 427 ff.). Euhemeros, der Kyrenaiker, der um 300 v. Chr. lebte, schilderte in seiner *Ἱερά ἀναγορά* den von Priestern regierten Idealstaat der fingirten Insel Panchäa, und Andere haben Aehnliches vor ihm und nach ihm gedichtet (Vgl. Hildenbrand S. 503. R. v. Mohl, Gesch. u. Lit. der Staatswissensch. 1855. I. S. 177). Noch am Ausgang der griechischen Philosophie hat Plotinus von der Verwirklichung des platonischen Staatsideals in Platonopolis, einer Stadt der Philosophen, geträumt. Die Untersuchungen über den Staat, die das frühere christliche Zeitalter hervorgebracht hat, tragen alle den gleichen Charakter, dass man nicht sowol das vorhandene Recht der Staaten nach seinem

principiellen Wesen zu erfassen suchte, sondern aus begrifflicher Construction eine Meinung über Ursprung und Wesen des Staates und der Staatsgewalt, über Rechte und Pflichten der Obrigkeit schöpfte. So besonders im 16. und 17. Jahrhundert. Die Jesuiten, insbesondere Bellarmin, Mariana, Suarez, begründen den Staat auf die Souveränität des Volkes. Und nicht anders im entgegengesetzten Lager. Buchanan, der Schotte, der gegen Maria Stuart kämpfte, ebenso wie Humbert Languet, der französische Hugonotte, oder Milton, der englische Vertheidiger des Königsmordes, — sie alle machen sich eine ideale Vorstellung von ursprünglichem Volksrechte zurecht und construiren daraus eine für alle Zeiten und alle Verfassungen gültige Gebundenheit des Monarchen, dem die Gewalt nur widerruflich und bedingungsweise vom Volke übertragen worden sei. Bodinus, der von der gleichen Grundlage ausgeht, hält sich zwar näher an der Wirklichkeit der monarchischen Staatsordnung; aber auch er leitet aus allgemeinen Principien allgemeingültige Forderungen für jedes Staatswesen ab. In demselben Zeitalter beginnen mit Thomas Morus die Aufstellungen idealer Staats- und Gesellschaftsordnungen, die mit der Wirklichkeit der Dinge überhaupt nichts mehr zu thun haben. Die neuere Rechtsphilosophie seit Hugo Grotius, die nun auch das Privatrecht in den Kreis ihrer Betrachtung zieht, giebt sich ausdrücklich als „Naturrecht“; sie hält es für ihre Aufgabe, im Gegensatze zu allem positiven Rechte ein ideales Recht zu entwerfen, welches von Natur und deshalb allgemein für alle Zeiten und Völker gelten und nach dem das bestehende Recht zu corrigiren sein sollte. Denn die Natur der Menschen, die nach dieser Anschauung die Quelle des Rechtes ist, sei überall die gleiche; die Erkenntnisquelle des Rechts aber sei die menschliche Vernunft, die ebenso überall die gleiche sei und die gleichen Forderungen stelle. Recht ist also z. B. nach Grotius, was die Vernunft als übereinstimmend mit der geselligen Natur des Menschen erkennt, und dies natürliche Recht als Dictat der gesunden Vernunft ist unabänderlich (De iure b. ac p. I, 1, 10). Die Consequenz war, dass nun auch unabänderliche Anforderungen an alles positive Recht gestellt wurden im Namen der Natur und Vernunft, dass man von unveräußerlichen Menschenrechten sprach, die der Mensch aufzugeben gar nicht das Recht oder die Möglichkeit habe, und dass man ganz genau zu sagen wusste, wie Staat und Gesetz eingerichtet sein müssten, um der reinen Vernunft, den Rechten der Menschen u. d. den Geboten der Natur zu entsprechen. Am energischsten spricht sich dieser Standpunkt, der seine Spitze feindselig gegen alles vorhandene Recht kehrt, bei J. J. Rousseau aus (Contrat

social. 1762). Diese Anschauung wurzelt einerseits in dem unbefangenen Vertrauen des Verstandes zu sich selbst, durch seine Reflexion die reine Natur der Sache allgemeingültig ergründen zu können, andererseits in einem Missverständnis der Natur des Rechtes, dessen Wesen es doch vielmehr ist, immer ganz bestimmtes, positives, geltendes Recht zu sein, so dass ihm mit der anerkannten Gültigkeit in der zeitlich und örtlich bestimmten Gemeinschaft auch der Charakter als Recht entzogen sein würde. Das Naturrecht ist also gar kein Recht, sondern ein Vorschlag, wie nach der Vorstellung seiner Urheber das Recht beschaffen sein sollte. Den Naturrechtslehrern blieb ferner verborgen, dass ihre gesunde Vernunft, die *recta ratio*, welche allein über die Rechtmässigkeit des Rechtes entscheiden sollte, selbst nichts war als das geschichtliche Product geschichtlicher Bedingungen von vorübergehendem Werth, und dass, was einer denkt, er aus der Stimmung und Gesinnung seiner Zeit, mit den von derselben gelieferten Mitteln des Erkennens denkt. Der Rationalismus des Naturrechts ist nicht ohne seinen Werth gewesen für die Umbildung eines erstarrten, seelenlos gewordenen Rechtszustandes, der der Aufklärung eines fortgeschrittenen Zeitalters nicht mehr entsprach; aber nur für seine Zeit, im historischen Zusammenhang eignet dem Naturrecht eine positive Bedeutung. Schlechthin abzuweisen dagegen ist der Anspruch, dass die naturrechtlichen Methoden und Ansichten eine universelle Gültigkeit besitzen sollen für alle Zeit, für alle Wissenschaft und alle Praxis des Rechts, und dass die abstracte Reflexion das höhere Recht haben soll gegenüber der lebendigen Bewegung der Zeit und ihrer Bedürfnisse. Vorwiegend hat der Rationalismus des Naturrechts doch eine zerstörende, nicht eine bauende Wirksamkeit geübt. Denn leicht ergiebt er die praktische Consequenz, dass das vorhandene Recht, welches nun vielmehr im Gegensatze zu dem vermeintlichen natürlichen Rechte als Unrecht gilt, um jeden Preis zu beseitigen ist, um dem letzteren Platz zu machen. In der That haben an den revolutionären Strömungen in Staat und Gesellschaft seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts ausser den concreten Bedürfnissen und Trieben der Menschen auch die abstracten philosophischen Vorstellungen von einem idealen und überall zu verwirklichenden Rechte der Natur einen bedeutsamen Antheil gehabt. Mitgewirkt hat zu der Entstehung der naturrechtlichen Theorien freilich auch das missverständene Vorbild der römischen Juristen und ihre Ausdrucksweise; aber in Wirklichkeit ist kaum ein schärferer Gegensatz denkbar als derjenige, der zwischen dem Verfahren der letzteren und dem der Naturrechtslehrer waltet. Die römischen

Juristen haben ein überkommenes positives Rechtssystem auszubauen gehabt im Hinblick auf die veränderten Bedürfnisse und die zunehmende Verwicklung der Lebens- und Verkehrsverhältnisse und zugleich auf Grund eines modificirten Rechtsbewusstseins und Rechtsgefühls, welches die nationale Beschränktheit mehr und mehr ablegte und die überkommene Strenge des formalen Elements durch eine Fülle von Anschauungen universellerer Art auf Grund der Kenntnis fremder Rechtsinstitute und Rechtssätze belebte. Nichts Anderes als dies in dem Volke und der Zeit lebende Rechtsbewusstsein, keineswegs aber ein Product abstracter Reflexion, die sich der Wirklichkeit gegenüberstellt, ist das *ius naturae*, die *lex naturalis*, die *naturalis ratio*, die *ratio et aequitas*, auf die sich diese Juristen für die Begründung der Rechtssätze berufen, die theils Bekräftigungen, theils Fortbildungen, theils Umänderungen des nationalen *ius civile* sind. Mit diesem *ius naturale* der Römer hat also das „Naturrecht“ des 17. und 18. Jahrhunderts keine andere Aehnlichkeit als die des Namens.

4. Kant, der auch für die Rechtsphilosophie Epoche macht, hat an die Stelle des Naturrechts eine völlig verschiedene Auffassung von dem Grunde des Rechts gesetzt, indem er dasselbe nicht mehr aus der Natur der Menschen und aus einzelnen Absichten und Interessen derselben, sondern aus der praktischen Vernunft und dem kategorischen Imperativ derselben ableitete. Man kann diese neue Auffassung des Rechts im Gegensatz zum Naturrecht mit J. G. Fichte das Vernunftrecht nennen. Aber in der Auffassung des Verhältnisses der Rechtsphilosophie zum wirklich vorhandenen Recht brachte die neue Wendung des Gedankens kaum eine Aenderung hervor. Die Rechtsphilosophen suchten und suchten nach wie vor nach dem besten Staate und der idealen Verfassung, und wie sie vorher in lockrerer Reflexion aus der angeblichen Natur des Menschen und seiner Verhältnisse das natürliche Recht abgeleitet hatten, so leiteten sie nun aus der praktischen Vernunft und der Idee der Freiheit das der Vernunft allein entsprechende Recht ab. Kant hat nicht allein die einzig rechtmässige Verfassung in dem, was er die reine Republik nennt, construirt, sondern sogar einen Friedensbund aller Völker, einen allgemeinen Staatenverein oder Völkerstaat als anzustrebendes Ideal gezeichnet. J. G. Fichte sodann hat sich von seinem „Naturrecht“ und seinem „Geschlossenen Handelsstaat“ (1800) an sein ganzes Leben hindurch mit den abenteuerlichsten Projecten für einen zu construierenden besten Staat getragen. Ja, Hegel selber, der im Princip das Verhältnis des philosophischen Rechts zu dem positiven Recht nach Analogie der Institutionen zu den

Pandekten bestimmt, und von dessen Einsicht doch sicher eine richtigere Werthschätzung des vorhandenen Rechts gegenüber allen Träumen von einem besseren Recht aus eigener Vernunft zu erwarten wäre, fühlt sich als Rechtsphilosoph gleichwol verpflichtet, seine Meinung von der besten der Republiken des Näheren darzulegen, wenn er sich auch bescheidet, den leise modificirten preussischen Staat als dies von der absoluten Vernunft geforderte Ideal eines Staates nachzuzeichnen. Im wesentlichen sind die Rechtsphilosophen auch seitdem bei dieser Manier geblieben, das Recht im Ganzen und die einzelnen Rechtsinstitute an der eigenen Ansicht über ein an sich Gerechtes und Gutes zu messen und abzuschätzen und je nach Stimmung und Standpunkt mehr das theokratisch-feudale oder das demokratisch-liberale Element in dem Aufbau des vollkommenen Rechtszustandes vorwalten zu lassen.

5. Eine andere Auffassung von dem Amte der Rechtsphilosophie ist durch die historische Rechtsschule angebahnt worden. Um dieselbe Zeit, wo in England Edmund Burke in seinen „Betrachtungen über die französische Revolution“ (1790) den Satz aufstellte, dass der Staat und seine Formen ein im Wesen dieser bestimmten Menschen begründetes Erzeugnis dieser bestimmten geschichtlichen Entwicklung seien und nur als solches zu bestehen vermögen, dass sie daher nicht aus Begriffen zu construiren seien, und dass man nicht einer Theorie zu Liebe in den thatsächlichen Bestand staatlicher und rechtlicher Ordnungen eingreifen dürfe, begründete in Deutschland, angeregt offenbar durch die Herder'schen Ideen von geschichtlichem Werden, Hugo die Lehre, welche nachher auf Grundlage Schelling'scher Gedanken von Savigny am geistvollsten ausgebildet worden ist, und deren glänzendste Vertreter ausserdem B. G. Niebuhr, K. Fr. Eichhorn und Puchta geworden sind. Es ist dies die Lehre, dass Recht und Staat ihre Quelle haben im unbewusst schaffenden Volksgeist, der in der organischen Function der Production des Rechts seine innere Anlage und Bestimmtheit manifestire. Abgelehnt wird damit die Meinung, dass es ein Naturrecht oder Vernunftrecht gebe, eine für alle Zeiten und alle Fälle gültige ideale Gesetzgebung, die wir nur zu entdecken brauchten, um das positive Recht für immer zu vollenden. Das Recht ist vielmehr seiner Natur nach historisch, das Product innerer still wirkender Kräfte, und entstammt nicht der Willkür oder Einsicht eines Gesetzgebers. Der Staat ist die leibliche Gestalt der geistigen Volksgemeinschaft, die organische Erscheinung des Volkes. Danach kann von einem Idealrecht oder Idealstaat nicht länger die Rede sein;

wissenschaftlich Recht und Staat begreifen, heisst ihre historische Genesis, ihre darin gegebene Nothwendigkeit, ihren inneren organischen Zusammenhang mit dem Boden begreifen, aus dem sie erwachsen sind. Das Historische ist auch das Vernünftige; Recht kann nur das heissen, was wirklich gilt, was im Bewusstsein der Menschen lebt und in demselben wurzelt, nicht was einer sich auf eigene Hand ausdenkt und ergrübelt.

6. Diese historische Auffassung des Rechts wird sich auch uns als die gesicherte Grundlage der Philosophie des Rechtes bewähren. In vielen Stücken ist man in unseren Tagen über die speculativen Anschauungen der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts auf den Rationalismus des vorigen Jahrhunderts, des Zeitalters der Aufklärung, des „philosophischen“ Jahrhunderts, zurückgegangen; auch in der Auffassung des Rechts hat man das einigermaassen mystische unbewusste Walten des schöpferischen Volksgeistes, das man nicht sehen und erfahren, auf das man nur schliessen kann, zurücktreten lassen, um die sichtbare und thatsächliche Arbeit klug berechnender Gesetzgebung voranzustellen. In der That hat die historische Schule dieses letztere Element der Rechtsbildung vielleicht zu wenig gewürdigt. Andererseits hat dieselbe Schule über der Betonung der historischen Besonderheit und Eigenthümlichkeit die schöpferische Macht der einen Rechtsidee, die in allen diesen historischen Gebilden sich ihre Realisation verschafft und die in ihr enthaltenen einzelnen Momente explicirt, zu sehr vernachlässigt; und wiederum möchte man in der übermässigen Schätzung der Classicität des römischen Rechts bis zu einem gewissen Grade sogar eine Analogie zu der Lehre vom natürlichen und allgemeingültigen Recht erkennen, das nur nicht erst entdeckt zu werden brauche, sondern als Erzeugnis der wunderbaren Begabung des römischen Volksgeistes schon thatsächlich vorhanden sei. Indessen, solche Einseitigkeiten in der Ausführung des Grundgedankens bei seinem ersten Hervortreten hindern in keiner Weise, seine wesentliche Wahrheit anzuerkennen. Die philosophische Rechtsbetrachtung wird nur mit dieser Anerkennung das Streben, allen Seiten des Objects gleichmässig gerecht zu werden, zu verbinden haben.

7. Die Rechtsphilosophie kann sich nicht mit der breiten Fülle der geschichtlichen Einzelheiten belasten; diese hat sie hinter sich zu lassen als ein nach Kräften verarbeitetes und vom Gedanken durchdrungenes Material und darüber hinaus zu den einfachen Principien vorzudringen, aus denen dieser Reichthum der Erscheinung resultirt. Ihr Ausgangspunkt ist die Idee des Rechts, zu der sie das Vertrauen hat,

dass sie sich auch zu realisiren vermag, wie sie der historischen Wirklichkeit vertraut, dass sie die geeignete Stätte und das empfängliche Gefäss für solche Realisirung sei. Es liegt darin allerdings die Annahme einer unbewussten Vernunft in der Entwicklung der Rechtsverhältnisse, die über alle bewusste Thätigkeit der Menschen übergreift, sie lenkt und zügelt, indem sie die Begierden, Bestrebungen und Absichten der Menschen beherrscht, und die psychologischen Prozesse, die widerstreitenden Meinungen der Vielen durch den Zwang, der in der Logik der Thatsachen liegt, sich dienstbar macht, um das begrifflich Nothwendige innerhalb der Schranken dieser zufälligen Endlichkeit zu realisiren. Die einfachen Momente, in die sich die Idee des Rechts explicirt und die sie in ihrer Einheit zusammenfasst, bilden für die Rechtsphilosophie den Rahmen, innerhalb dessen sich die unerschöpfliche Vielheit geschichtlicher Erscheinung bewegt. Denn so gestaltenreich diese Vielheit ist, von den bizarrsten Anwendungen barbarischer Völker bis zu den reifsten Bildungen der Völker höchster Cultur, so hält sich doch dieser ganze Reichthum, und selbst das Fratzenhafteste und Verzerrteste noch wie das Edelste und Lauterste, innerhalb der durch die Idee des Rechts gesetzten Möglichkeiten, die ganz bestimmte und exclusive sind und doch einen hinreichend weiten Rahmen abgeben, um jene Gestalten sämmtlich zu umfassen. Den Schein, aus Begriffen a priori das Thatsächliche construiren zu wollen, kann freilich bei Unverständigen keine Philosophie vermeiden. Denn das ist eben ihr Amt, die Begriffe soweit durchzubilden, dass sich das Thatsächliche, was sie aus empirischer Forschung überkommen hat, wie von selber in die Gliederung ihrer Begriffe einzuordnen scheint, und sie muss so thun, als ob sich ihr das Thatsächliche in seinen allgemeinen Umrissen aus der zusammenhängenden Reihe ihrer Begriffe von selbst ergeben habe. Sie hat ihr Ziel um so sicherer erreicht, je enger und unlösbarer die Verbindung ist zwischen der strengen Consequenz der Begriffe und der streng festgehaltenen Reihe der gesicherten Thatsachen. Ein berechtigter Vorwurf gegen solche aprioristische Construction ergeht sich erst da, wo das Thatsächliche dem als Vorurtheil festgehaltenen Begriffe zu Liebe verfälscht, umgebogen oder gezeugnet worden ist.

8. Die Rechtsphilosophie wird endlich nicht umhin können, unter den Rechtsbildungen solche zu unterscheiden, welche dem Begriffe und der Natur der Sache in höherem Grade, und solche, welche denselben in geringerem Grade angemessen sind. Unter diesem Gesichtspunkte wird sie auch die Anerkennung nicht verweigern dürfen, dass es auch solche

Rechtsbildungen geben kann, die in nahezu idealer Weise sich mit dem Begriffe der Sache decken, die also ein ideales, ein durchaus vernünftiges Recht enthalten, seien sie nun irgendwo schon geschichtlich verwirklicht oder nicht. Aber nimmermehr darf sie daraus die Vorschrift ableiten, dass bloss aus diesem Grunde schon und um der Angemessenheit an die Rechtsidee willen jetzt oder hier dies Vollkommnere oder Ideale ohne weiteres zu verwirklichen, das minder Vollkommne zu beseitigen sei. Sondern sie wird sich die Einsicht bewahren, dass das Recht als historische Erscheinung noch einen andern, weitaus richtigeren Maassstab seiner Vollkommenheit hat, dass es nämlich vor allem daran zu messen ist, ob es den Bedürfnissen, Verhältnissen, Anschauungen und Trieben dieses bestimmten Volkes und dieser bestimmten Epoche des Daseins dieses Volkes entspricht. Dass die Geschichte der Menschheit dahin geht, auch auf dem Gebiete des Rechtes schliesslich das Ideale zu verwirklichen, ist unzweifelhaft; aber Tag und Stunde hat sie sich vorbehalten, und regiert wird sie durch ihre eigenen inneren Gesetze, nicht durch die Ungeduld des Theoretikers. Ein Moment unter den die fortschreitende Bewegung bestimmenden Kräften vermag auch die philosophische Betrachtung des Rechtes zu bilden, aber ein an Wirksamkeit immerhin beschränktes, und auch das nur, sofern die Theorien und die auf diesen begründeten Forderungen des Philosophen sich in Einklang befinden mit den in den Verhältnissen und Gesinnungen der Menschen, wie in dem ganzen Zuge der Culturbewegung wirksamen lebendigen Kräften (vgl. § 38, 1).

§ 3.

Der Gegenstand der Rechtsphilosophie.

Den Gegenstand der Rechtsphilosophie bildet das Recht. Unter dem Recht verstehen wir den Inbegriff derjenigen Vorschriften über das Thun und Lassen der Menschen, welche in einer umfassenden menschlichen Gemeinschaft allgemein anerkannt und gültig sind, und zwar in der Weise, dass es erstens im Zweifelsfalle eine Stelle giebt, von der die ein für allemal gültige Entscheidung ausgeht über das was als Recht zu gelten hat, und dass es zweitens dem widerstrebenden Willen gegenüber eine sicher wirkende Macht giebt, um die Befolgung der Vorschrift zu erzwingen. Recht giebt es also nur da, wo inmitten und auf Grund der unendlich vielgestaltigen

menschlichen Thätigkeiten ein aus aller Störung sich sicher wiederherstellender Zustand existirt, welcher durch die allgemein anerkannten und mit zwingender Gewalt gewährten Vorschriften für menschliche Handlungen stetig aufrecht erhalten wird. Die unentbehrliche Voraussetzung für die Existenz des Rechts ist mithin eine in der umfassenden Gemeinschaft vorhandene oberste Gewalt, welche Autorität hat, das Recht zu bestimmen, und welche zugleich physische Macht hat, um nöthigen Falls den dem Rechte gemässen Zustand durch Zwang herzustellen. Diese mit einer höchsten Gewalt zur Schöpfung und Wahrung des Rechtes versehene Gemeinschaft nun heisst ein Staat. Mithin sind Recht und Staat von einander unabtrennbar. Es giebt kein Recht als im Staate, und keinen Staat als zum Schutze des Rechtes. Die Rechtsphilosophie ist daher eine Philosophie des Rechtes und des Staates, nicht als von zwei Gegenständen, sondern als von einem Gegenstande.

1. Das Wort Recht ist in seinem volksthümlichen und leider auch in seinem wissenschaftlichen Gebrauche ein äusserst vieldeutiges, nicht bloss in der Weise, dass man etwa mit demselben zwar einen und denselben Gegenstand bezeichnete, aber dann an diesem Gegenstande sehr verschiedene Merkmale als die wesentlich unterscheidenden hervorhobe, sondern so dass man über den durch das Wort bezeichneten Gegenstand selbst uneinig ist, und wo keine ausdrückliche Definition gegeben wird, niemals der Eine wissen kann, wass der Andere eigentlich meint, wenn er das Wort Recht in den Mund nimmt. Wir können hier am Eingange unserer Darstellung den Gegenstand, den wir der philosophischen Betrachtung unterziehen, nur ganz vorläufig und nur wie aus dem Groben bezeichnen; alle näheren Bestimmungen und den Nachweis der Berechtigung dieser allgemeinsten Angaben selbst müssen wir dem Fortgange der Untersuchung überlassen. Aber das ist für uns unumgänglich, gleich von vorn herein den Gegenstand, mit dem wir uns im Folgenden beschäftigen wollen, soweit hinreichend zu bezeichnen, dass man wenigstens sieht, wovon denn nun eigentlich die Rede sein soll und worum sich die Untersuchung drehen wird. Denn wer einen andern Begriff vom Recht hat, wird auch einen andern Begriff von Rechtsphilosophie haben, und in Folge dessen wird Manches, was man sonst zur Rechtsphilosophie zählt, bei uns nicht zu finden sein, Manches dagegen bei uns

vorkommen, was in andern Bearbeitungen der Rechtsphilosophie unberührt bleibt; immer aber wird die Auffassung und Anordnung des Einzelnen von der zu Grunde liegenden Auffassung des Gegenstandes und seiner charakteristischen Merkmale beeinflusst werden müssen.

2. Recht ist im gewöhnlichen Gebrauche zunächst der umfassende Ausdruck für eine ganze Fülle von Erscheinungen, die auf sehr verschiedenen Gebieten heimisch sind. 1. Alles Positive, besonders das Gute, Nützliche, Zweckmässige, Geziemende, aber auch das in den jeweiligen Zusammenhang Passende, das Richtige, Wahre, alles, was sich Beifall und Zustimmung gewinnt, heisst recht. Die kürzeste Verbindungslinie zwischen einem Punkt und einer Linie oder Fläche, die eine passendste Richtung unter der Unendlichkeit aller möglichen Richtungen, ergiebt den rechten Winkel; der rechte Winkel erzeugt wie die einfachste Theilung in zwei gleiche Theile, so das höchste Maass von Sicherheit und Festigkeit, und zugleich das einfachste und sicherste ästhetische Genügen. Die rechte Hand ist die brauchbarere Hand, das rechte Wort das treffendste Wort. Es hat jemand Recht, wenn er das Wahre aussagt oder den zweckmässigsten Rath giebt. Recht handelt, wer Barmherzigkeit, Grossmuth, Vergebung übt, sich dankbar, aufopfernd, treu erweist; recht ist es aber auch, sich in geziemenden Formen zu bewegen, klug nachzugeben, zu geeigneter Zeit zu zögern oder zu eilen. 2. In eingeschränkterem Sinne wird alles Wolbegründete, Einwandfreie in menschlichen Handlungen, die sich auf äussere Güter beziehen, recht genannt, und ein Recht heisst die Befugnis, solches selbst zu thun, oder von Andern zu verlangen, dass sie solches und nur solches thun. Jeder hat ein Recht auf das, was vernünftigerweise ihm zukommt, wo für eine Einschränkung seines Willens und seiner Macht kein hinreichender Grund angegeben werden kann; er handelt recht, wo er sich innerhalb der Schranken dieses seines Rechtes hält, und unrecht, wo er diese Schranken überschreitet. Das Recht heisst dann der Inbegriff aller Bestimmungen über das, worauf jeder ein Recht hat, worauf nicht, was tuend er recht oder unrecht thut. So hat der Mensch ein Recht über die Natur; er hat das Recht, die Thiere nach seinem Belieben, mindestens ohne überflüssige Grausamkeit, zu benutzen, zu tödten, zu verzehren. Ja, jedes Wesen überhaupt hat wie den Trieb so auch das Recht, soweit seine Macht reicht, sich in seinem Sein zu behaupten; das Lebendige, insbesondere der Mensch, hat das Recht zu leben, zu athmen, sein Wol mit allen geeigneten Mitteln zu suchen. Spinoza spricht in diesem Sinne von einem Recht der Fische, zu schwimmen, von einem

Recht der grossen Fische, die kleinen aufzufressen. Demgemäss hat auch der Mensch natürliche, angeborene Rechte, in die einzugreifen unrecht ist, hat sogar das Thier das Recht, dass der Mensch sich seiner erbarme, es mit Milde und Schonung behandle. 3. Noch weiter wird die Bedeutung des Wortes eingeschränkt, wo es auf die gegenseitigen Verhältnisse der Menschen im Verkehr der Güter angewandt wird. Ueber das Recht entscheidet hier zufälliger Erwerb oder Verdienst und Würdigkeit. Jeder hat oder erhält mit Recht vermöge der blossen Thatsache des Habens oder Erhaltens, was für sich zu haben oder zu erhalten kein Anderer einen besseren Grund angeben kann; und jeder hat einen rechtlichen Anspruch auf das, was für eine aufgewandte Mühe, ein gebrachtes Opfer, ein hingegebenes Gut das geeignete Aequivalent ist. Man nennt recht in diesem Sinne alles Gerechte; was aber das Gerechte ist, darüber entscheidet im gegebenen Falle nicht der klare Begriff, sondern das in den Menschen lebende Rechtsgefühl, der natürliche, angeborene, anerzogene, angeerbte Sinn für das Gerechte. Gerecht ist nach dieser Auffassung, dass wer nicht arbeitet auch nicht esse; gerecht, dass wer den nützlichen Gegenstand geschaffen hat, ihn auch behalte; gerecht, dass der Lohn mit der aufgewandten Arbeit in gleichem Verhältnis wachse; gerecht, dass die Tugend belohnt, das Laster bestraft werde. Nach diesen Maassstäben für das Urtheil über das Gerechte wird denn auch im gemeinen Sprachgebrauch jedem dieses oder jenes bestimmte Recht zugesprochen oder abgesprochen, schwebt den Gemüthern die Vorstellung eines Rechtes als des Inbegriffs solcher allgemeinen Normen über das Gerechte vor.

3. Vom Recht in irgend einer der bisher aufgezählten Bedeutungen des Wortes ist in unserem Zusammenhange nicht die Rede. Am ersten noch von der zuletzt erwähnten Bedeutung des Wortes, aber auch von dieser in einem dem gewöhnlichen Bewusstsein und dem Sprachgebrauch keineswegs geläufigen Zusammenhang. Vom Begriff des Gerechten und vom Verhältnis des Rechtes zu dem Gerechten wird später gehandelt werden müssen; aber es wird sich eben dort zeigen, dass wenn auch das Gerechte sicher ein Moment im Rechte bildet, doch beides, das Recht und das Gerechte, seinem Wesen nach entschieden auseinander fällt. Das Recht als solches ist nicht gerecht, und das Gerechte als solches ist noch kein Recht. Es wird nützlich sein, gleich hier an dieser Stelle an dem geläufigen Gebrauche des Wortes gerecht nachzuweisen, wie unklar und völlig unfassbar das Gerechte im gemeinen Bewusstsein sich darstellt, und dass, wenn man das Recht und das Gerechte als identisch setzen wollte, ein Recht

überhaupt nicht in bestimmter Existenz, sondern nur in dem Wolkenkukuksheim des Meinens und Beliebens, der tausendfach verschiedenen individuellen Ansichten und Vorstellungen zu finden sein würde. Denn die Berufung auf das Gerechte ist das untrügliche Mittel, jede feste Bestimmung in Fluss zu bringen und jeden sicheren Halt zu erschüttern. Im wirklichen Rechtszustande haben wir ein einfaches Mittel, um zu erfahren, was Recht ist. Wir wenden uns an den Richter, und bei dem was der Richter in definitivem Spruche sagt, ist jeder gebunden, sich zu beruhigen. Diejenigen aber, die durchaus nur das Gerechte wollen gelten lassen, halten dem Richterspruche etwas Anderes, Höheres gegenüber, und zwar zunächst den wahren Sinn und die Meinung des geltenden Gesetzes, im Vergleich mit welcher der Richterspruch, sofern er sie verfehlt, offenbar als ungerecht bezeichnet werden muss. Denn als das Gerechte erscheint zunächst das, was dem Gesetz entspricht. Aber die Freunde des Gerechten beruhigen sich auch dabei noch nicht. Das vorhandene Gesetz, welches Recht und Unrecht für die menschlichen Verhältnisse bestimmt, wird selber wieder gemessen an dem Gerechten, wie es sich in dem Rechtsgefühl und Rechtsbewusstsein des Durchschnitts der jetzt lebenden Menschen darstellt; danach aber kann es leicht geschehen, dass das herrschende Gesetz sich als ungerecht ausweist und der Anforderung des Rechtsbewusstseins widersprechend. Aber dies Rechtsbewusstsein ist selbst wieder keineswegs die höchste Instanz für die Beurtheilung des Gerechten; denn es ist wandelbar und unterliegt im Gange der Geschichte den stärksten Veränderungen. Gar Vieles, was heute als gerecht gilt, hat früher als ungerecht gegolten oder wird sicherlich späteren Geschlechtern als ungerecht gelten. So ist man überall gezwungen, um das Gerechte zu finden, über das, was im vorhandenen Rechtsgefühl der Menschen als das Gerechte gilt, noch weiter hinauszugehen zu einem an sich Gerechten, das nun in keiner Wirklichkeit mehr gegeben ist, über welches es nur noch subjective Ansichten giebt. Das Streben also, alle Verhältnisse auf ihre Gerechtigkeit zu prüfen, giebt damit schliesslich jeden objectiven und gültigen Maassstab aus den Händen, der irgend welche Aussicht hätte, allgemein anerkannt zu werden. Die meisten utopischen Hirngespinnste über die Gestaltung von Familie und Vermögensordnung, von Staat und Herrschaft, wurzeln in solchen Träumen und Einbildungen von einer idealen Gerechtigkeit. Die Construction aus der Meinung vom Gerechten ist der sicherste Weg zu jeder Schwärmerei und zu jedem Unsinn und endet zuweilen in eigentlicher Verrücktheit; zugleich aber wird dieser Weg am

liebsten betreten von den Verschmitzten und Ehrgeizigen, die auf die Dummheit der Menschen speculiren und ihrer Phantasie schmeicheln, um Verwirrung und Zerstörung zu säen.

4. Auf so schwankenden Boden kann sich die Rechtsphilosophie nicht stellen. In der Rechtsphilosophie kann vom Recht in keiner der aufgezählten Bedeutungen die Rede sein. Es bleibt indessen für sie noch eine letzte und eingeschränkste Bedeutung des Wortes übrig, und diese ist es, mit der sie es ausschliesslich zu thun hat. Unter allen Gesetzgebungen, Regeln und Vorschriften für menschliches Handeln, die irgendwie denkbar sind, begegnet uns in wirklicher Erfahrung eine von ganz besonderer und bestimmter Art, die sich an äusserlichen Kennzeichen sehr leicht von den anderen unterscheiden lässt. Wir haben diese Kennzeichen oben aufgezählt: es gehört dazu die allgemeine und anerkannte Gültigkeit, die Möglichkeit, im Zweifelsfall über ihren Sinn und Meinung eine unzweifelhafte und gültige Entscheidung zu erlangen, und das Vorhandensein einer ausdrücklich für ihren Schutz bestimmten physischen Gewalt, die das von ihr Geforderte nöthigenfalls zu erzwingen vermag. Die durch diese Merkmale charakterisirte Gesetzgebung nun wird gleichfalls in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch als Recht bezeichnet; nur fehlt gemeinhin dabei das Bewusstsein der fundamentalen Verschiedenheit dieser zuletzt erwähnten Erscheinungssphäre von allem anderen, was man eben auch Recht nennt. Wir heben diese letzte Bedeutung als die einzige heraus, und in dem technischen Gebrauche des Wortes als Terminus bezeichnen wir nur diese Erscheinungsgruppe durch das Wort Recht; im übrigen werden wir uns wol der Volkssprache anzuschliessen haben, ohne dass dadurch eine Zweideutigkeit entstehen könnte, da jedermann den technischen Gebrauch des Wortes von dem nicht technischen leicht unterscheiden kann. Den Andern lassen wir es natürlich frei, das Wort Recht zu gebrauchen, wie sie wollen, und mit demselben Worte das Allerverschiedenste zu bezeichnen; für uns aber, im wissenschaftlichen Sprachgebrauch, scheint es die erste Pflicht, jede aus der Vieldeutigkeit des Wortes möglicherweise entspringende Verwirrung und Unklarheit dadurch abzuschneiden, dass wir das Wort technisch nur in der einen ganz specifischen Bedeutung gebrauchen. Recht also nennen wir im Zusammenhange unserer Untersuchung nur diejenige Gesetzgebung, die die oben angegebenen Kennzeichen an sich trägt. Was diese formellen Kennzeichen nicht hat, ist mithin in unserem Sinne kein Recht. Alles Recht, wie wir das Wort gebrauchen, ist positives Recht, das gilt, bezüglich das gegolten hat; es ist wirkliches Recht nur solange es gilt, und hört auf Recht zu sein, sobald

es nicht mehr gilt. Was nicht Anerkennung hat, Anerkennung nicht erringen kann, was nicht erforderlichen Falls die physische Macht zu seiner Durchführung besitzt, mag in jedem anderen Sinne des Wortes Recht heissen; in dem Sinne, wie wir das Wort gebrauchen, kann es als Recht nicht bezeichnet werden. Es giebt kein Recht von Natur; Recht giebt es nur durch Satzung. Niemand hat natürliche, angeborene Rechte; sondern was einer an Rechten hat, das hat er vermöge des objectiv vorhandenen Rechts erworben, durch Uebertragung, durch Zugeständnis erlangt. Nur mit diesem positiven, anerkannten, gültigen, mit dem erzwingbaren Rechte beschäftigt sich die Rechtsphilosophie und mit nichts Anderem, was wol auch Recht genannt wird.

5. Man kann nun vielleicht die wissenschaftliche Berechtigung in Zweifel ziehen, den Gegenstand der Rechtsphilosophie in der Weise, wie wir es gethan haben, zu bestimmen. Indessen, jedenfalls muss es uns frei stehen, uns das Object auszusuchen, von dem wir handeln wollen; vorausgesetzt nur, dass dieses Object ein reelles, nicht ein erträumtes ist. Die ganz allgemein unter allen menschlichen Gemeinschaften zu allen Zeiten zu beobachtende Realität des Rechtes nun in dem von uns angegebenen Sinne wird man nicht leicht in Zweifel ziehen, und auch nicht, dass dieses Object für jeden verständigen und erfahrenen Mann durch die angegebenen formellen Kennzeichen hinreichend bezeichnet ist. Andere werden vielleicht bestreiten, dass für das von uns gemeinte Object diese Merkmale die wesentlichen seien, und werden das Wesen dieses Objects in andern Eigenschaften suchen; diesen kann erst der Fortgang der Untersuchung antworten. Erledigen lässt sich die Frage nach der Berechtigung unserer Begriffsbestimmung nur durch den Nachweis, dass gerade der von uns bezeichnete Complex von Merkmalen ein Object von ganz eigener Art und Bedeutung für die gesammte Erscheinungswelt des menschlichen Lebens constituirt. Ueber den Begriff des Rechts lässt sich debattiren ins Unendliche; die Sache würde auf einen reinen Wortstreit hinauslaufen, wenn nicht die Einen eine weit grössere Fülle von Erscheinungen, indem sie sie mit einem und demselben Worte benennen, als wesentlich gleichartig bezeichneten, während die Andern aus jener Fülle einen weit engeren Kreis herausheben, den sie von allem Andern, was auch als Recht bezeichnet wird, für wesentlich verschieden erklären. Wir halten es mit den Letzteren und bestimmen den Begriff des Rechts, um von Vielen nur Einen zu nennen, ebenso wie R. v. Ihering, der das Recht den Inbegriff der in einem Staate geltenden Zwangsnormen nennt und für das einzige Kriterium des Rechts

die Anerkennung und Verwirklichung desselben durch den Richter erklärt (der Zweck im Recht. Bd. I. 1877. S. 318. 337). Indem wir diesen beschränkteren Erscheinungskreis allein mit dem Namen Recht belegen und zum Gegenstand einer Wissenschaft machen, die sich nur mit ihm beschäftigt, behaupten wir nur das Eine, dass dieser Gegenstand von allen anderen durch Eigenschaften sich unterscheidet, die so wesentlich sind, dass das Meiste, was von ihm gilt und was als Consequenz aus ihm sich ergibt, von allem Anderen nicht gilt, aus allem Anderen sich nicht ergibt. Es muss sich zeigen, ob wir mit dieser Behauptung Recht behalten (vgl. § 21, 5). Ueber Namen also und Worte streiten wir nicht. Wenn Andere dies Object lieber nicht Recht, seine philosophische Betrachtung nicht Rechtsphilosophie nennen wollen, sondern diese Namen für ein anderes Object und eine andere Wissenschaft vorbehalten, so können wir nichts dagegen einwenden. Das wäre dann schliesslich nur eine Frage des Sprachgebrauchs, und es bliebe abzuwarten, ob Andere bei anderem Sprachgebrauch zu genaueren Resultaten kommen und zu solchen, die mit der Wirklichkeit der Dinge besser übereinstimmen.

6. Die Erkenntnis, dass das Recht vom Gerechten verschieden und dass es in dieser Verschiedenheit für sich ein bedeutungsvolles Object wissenschaftlicher Untersuchung sei, ist erst allmählich erlangt worden. Die älteren Auffassungen gehen unbefangen von der gleichen Bedeutung des Rechts und des Gerechten aus. Wenn wir behaupten, dass das Recht nicht von Natur, nur durch Satzung sei, so darf man diese Ansicht nicht mit der andern verwechseln, dass es ein Gerechtes von Natur nicht gebe, dass das Gerechte selbst nur auf menschlicher Satzung, auf willkürlichem Belieben oder auf Einsicht in das Nützliche oder Zweckmässige beruhe. Ueber die Frage der Begründung des Gerechten in der Natur oder nur in der Satzung haben wir noch durchaus nichts entschieden; diese Frage wird erst später sich lösen lassen (vgl. §. 23—25). Schon bei den Alten ist darüber mit Lebhaftigkeit gestritten worden; beide gegentheiligen Ansichten behalten aber eben darin etwas Schillerndes und Unklares, dass den Alten das Recht und das Gerechte ungesondert in einander floss. Während Heraklit, der um 500 blühte, behauptete, alle menschlichen Gesetze würden genährt von dem einen göttlichen, dem obersten Gesetze vernünftiger Nothwendigkeit, hielt Archelaos, der älter als Sokrates und vielleicht dessen Lehrer war, dafür, dass der Unterschied des Gerechten und des Schändlichen nicht von Natur sei, sondern auf menschlicher Satzung beruhe. Unter den Sophisten lässt den Protagoras Plato

(Theät. 167 C) sagen, gerecht und ehrenhaft sei jedesmal das, was dem einzelnen Staate so scheine, und es bleibe gerecht und ehrenhaft nur so lange, als der Staat es dafür halte. Dem Kritias wird die Behauptung zugeschrieben, die Menschen hätten Anfangs ohne Gesetz und Recht gelebt, wie die Thiere, und die Gesetze seien später erst von klugen Leuten gegeben worden, um Gewaltthaten zu verhüten (Sext. Empir. advers. Mathemat. IX, 54). Lykophron, der ein Schüler des Gorgias gewesen zu sein scheint, leitete das Gesetz aus dem Vertrage ab, durch den man sich gegenseitig das Seinige verbürgt habe (Aristot. Polit. III, 10). Andere Sophisten lehren sogar ausdrücklich, das Gerechte, wie es vom Gesetze bestimmt werde, sei wider die Natur; so Kallikles (bei Plato im Gorgias 482 E; Aristot. Soph. Elench. 12. 173 a 7), Polos (bei Plato im Gorgias 470 C), welcher letztere die absolute Gesetzlosigkeit für das von Natur allein Gerechte erklärt und demgemäss das Gesetz, wie es im Staate herrscht, als dem Gebote der Natur widersprechend, als ungerecht und aus willkürlicher Satzung stammend bezeichnet; so Hippias von Elis (bei Plato im Protagoras 337 C), nach welchem das Gesetz ein Gewaltherrscher ist, der die Menschen zu Vielem zwingt, was wider die Natur ist. Nach sophistischer Ansicht ist da das höhere Recht, wo die grössere Macht ist; Staat und Recht also eine schlaue ersonnene Erfindung, um zwischen den Stärkeren und den Schwächeren eine Gleichheit künstlich herzustellen, die wider das natürliche Recht des Stärkeren sei; die Natur fordere vielmehr den Krieg Aller gegen Alle, in welchem dann dem Stärkeren von selbst die höhere Macht zufallen würde. Diesen sophistischen Meinungen gegenüber hat Sokrates ein objectives Gesetz der Vernunft in der Natur der Dinge anerkannt und den Staat und sein Gesetz als begründet in dieser Vernunft angesehen, so dass er nicht durch willkürliche Satzung, sondern von Natur sei (Xenoph. Memorab. II, 1, 12; II, 2, 6; IV, 4, 20). Mit schöpferischem Tiefsinn hat dann Plato, der grosse Lehrer aller menschlichen Geschlechter, die Lehre systematisch durchgeführt, die der Menschheit niemals wieder verloren gehen kann, dass das sittlich Gute das eigene immanente Gesetz des vernünftigen Selbstbewusstseins und mit dem erzeugenden Princip der Welt im Einklang ist (De republ. VII, 517; VI, 508; IX, 577—588. Phileb. 22 C). Im Dialog Kriton führt Plato aus, dass auch die Gesetze des Staates ein Theil der Weltordnung und den ewigen göttlichen Satzungen verbrüderet seien. Auch nach Aristoteles stammen die Gesetze aus der Vernunft, giebt es ein objectiv Gerechtes, dessen Aus-

druck die Gesetze sind, ist die Herrschaft des Gesetzes die Herrschaft der Gottheit und der Vernunft (Eth. Nicom. III, 15; 16. X, 10). Der Staat ist von Natur, der Mensch ein auf den Staat angelegtes Wesen, der Staat eigentlich früher als das Individuum; ohne Staat ist der Mensch nicht Mensch, sondern das bestialischste der Thiere (Polit. I, 1—2). Aristoteles widerlegt auch den sophistischen Einwand, dass es kein von Natur Gerechtes geben könne, weil die Gesetze veränderlich und in verschiedenen Staaten verschieden seien; er weiss zwischen dem von Natur Gerechten und dem positiven Recht zu unterscheiden. Das positive Recht entwickelt sich allmählich wie die Staatskunst sich vervollkommenet, und ist abhängig von den wechselnden Umständen, denen es angepasst sein muss (Eth. Nicom. V, 10). Dass das positive Recht deshalb auch Bestandtheile enthalten kann, welche dem Princip der Gerechtigkeit widersprechen, hat weder Plato noch Aristoteles verkannt; aber schon weil in der Terminologie das Recht und das Gerechte nicht unterschieden wurde, sondern das positive Recht nur wie eine Art des Gerechten erschien, haben sie die volle Consequenz aus dieser Erkenntnis nicht gezogen. Aristoteles insbesondere (Eth. Nicom. V, 1; 2. 10. Pol. VII, 9. III, 3; 9; 13. Rhetor. I, 10; 13) unterscheidet ein natürliches, immer gleiches Recht und ein Recht durch besondere Satzung; er weiss auch, dass das Gesetz unter Umständen nur eine sehr unvollkommene Verwirklichung des Gerechten ist, dass es auch solches giebt, was nur relativ, innerhalb eines bestimmten Systems von Umständen und Institutionen gerecht genannt werden kann, wie der Ostrakismos. Aber dann heisst ihm doch wieder alles dem positiven Gesetze Entsprechende gerecht; das formell Rechtliche (*νόμιμον*) und das materiell Gerechte (*ἴσον*); und auch die Gerechtigkeit im Sinne der Sittlichkeit als Inbegriff aller Tugenden und die Gerechtigkeit als besondere Tugend im praktischen Verhalten zu Anderen, fliessen ihm zusammen. Die Stoa hat das sittliche Leben auf den Gehorsam gegen die allgemeine Weltvernunft und die eigene vernünftige Natur des Menschen begründet und in dem von Natur Gerechten das Urbild für alle positiven Gesetze gefunden. Freilich ist der Weise nicht an das positive Gesetz gebunden, sondern erhebt sich über dasselbe zu dem ewigen Urbilde (Plutarch. De Stoicor. repugn. 9. Diog. Laërt. VII, 128 ff. Stobäus Eclog. Eth. p. 184). Dagegen hat Aristippos, der Begründer der kyrenaischen Schule, der das Wahre und Gute nur in der Lust fand, die Lehre erneuert, dass es ein Gerechtes von Natur nicht gebe, sondern nur durch Satzung und Gewohnheit, und Epikur, der zum ersten Mal das

Princip der Utilität zum obersten Princip für das Gute und die Tugend gemacht hat, hat das Gesetz als Consequenz der aus freier Willkür unter den Menschen eingegangenen Gemeinschaft aus dem Vertrage abgeleitet, den die Zusammen tretenden zu gegenseitiger Sicherung freiwillig eingegangen seien. Daher giebt es nur positives Recht, dessen Inhalt von den Umständen abhängig ist, für die es nützlich sein soll; und die Gesetze hören auf verbindlich zu sein, sobald sie aufhören nützlich zu sein (Diog. Laert. X, 150. Lucretius De Rerum Nat. V, 1106. 1159). Die Lehre des Epikur ist dann wieder bei den Engländern, besonders seit Bentham und seiner Schule aufgelebt. Da wir in dieser Schule wol eine Production von Redewendungen, aber nicht von frucht baren Gedanken entdecken können, so wird es uns genügen, sie hier erwähnt zu haben, ohne dass wir eingehender wieder auf sie zurückkommen. Cicero stellt sich in entschiedenen Gegensatz zu den Epikureern und betont aufs stärkste, dass das Recht aus dem tiefsten Wesen des Menschen stamme, dass das Gesetz auf der obersten der Natur eingepflanzten Vernunft beruhe, dass es ein nicht gesatztes, ein ursprüngliches Recht von Natur gebe, das von der Meinung unabhängig, über die Willkür erhaben, unveränderlich und unvergänglich sei, und in dem allgemein menschlichen Rechtsbewusstsein, dem von Natur den Menschen eingepflanzten Gewissen wurzele, während allerdings manches rein Positive zunächst aus Rücksichten der Zweckmässigkeit angenommen worden, dann in die Gewohnheit übergegangen, und endlich zusammen mit dem von Natur Gerechten durch Gesetz und Religion geheiligt worden sei. Dieses positive Gesetz, welches wechsele und im Laufe der Zeiten hin und her schwanke, verdiene eigentlich den Namen des Gesetzes nicht; es verhalte sich zu dem wahren Recht und der echten Gerechtigkeit nur wie ein Schattenbild. Soweit es allgemeingültig, *ius gentium*, ist, entspricht es als positives Recht dem von Natur Gerechten; soweit es national beschränkte Sonderbildung (*ius civile*) ist, sollte es nach jenem corrigirt werden (De Legg. I, 6. II, 4—5. De offic. III, 7; 17. De Natur. Deor. II, 21. Pro Mil. IV, 10. De republ. III, 22). So wenig wie zu einer klaren Unterscheidung von Rechtlichem und Moralischem, so wenig ist Cicero zu einer sicheren Sonderung von Recht und Gerechtem gelangt; im ganzen aber nähert er sich ähnlich wie die Stoa noch am meisten unter den Alten der natur rechtlichen Auffassung bei den Neuern an. Im Mittelalter ist eine selbstständige Untersuchung über den Ursprung des Rechts nicht unternommen worden. Bei Thomas von Aquino erscheinen auf der Aristotelischen Grundlage seiner

Lehre sehr verschiedene Einflüsse; indessen muss man anerkennen, dass er das Gerechte und das positiv Rechtliche besser zu unterscheiden wusste, als jemand vor ihm. Er kennt ein natürliches Gesetz; dasselbe entspringt aus der Theilnehmung des Menschen an dem ewigen göttlichen Weltgesetze, das sich seit dem Sündenfall allerdings nur mehr oder minder deutlich im menschlichen Geiste widerspiegeln. Das Recht enthält die Bedingungen des menschlichen Gemeinschaftslebens, das zur Natur des Menschen gehört, und ist dadurch verschieden von dem geoffenbarten Gebote, welches der ewigen Seligkeit dient. Das Recht existirt als positives Recht, als *lex humana*, die theils *ius gentium*, aus dem natürlichen Recht, der *lex naturalis*, geschöpft, theils *ius civile* von rein menschlicher Satzung ist; letzteres findet seine Rechtfertigung darin, dass für die veränderlichen menschlichen Verhältnisse immer andere Gesetze nothwendig erscheinen. In dem positiven Recht findet sich aber neben Gerechtem auch geradezu Ungerechtes (*Summa theol.* II, 1. 91—97. II, 2. 57—58.) Die verhältnissmässig scharfe Unterscheidung des Gerechten vom positiven Recht, die sich bei Thomas findet, ist in späterer Zeit und noch bei den Naturrechtslehrern nicht mehr gegenwärtig gewesen. Die Ableitung des Staates aus einem Vertrage der Einzelnen unter sich und der Gesamtheit der Einzelnen mit dem Inhaber der obersten Gewalt schien selbstverständlich, aber zugleich auch, dass der bestimmte Inhalt dieses Vertrages auf der allgemeingültigen Natur der Menschen und der Dinge beruhe und sich durch gesunde Vernunft erkennen lasse, und dass ebenso die Natur selbst dazu zwingt, einen solchen Vertrag einzugehen. Die naturrechtliche Lehre hat demnach mit derjenigen des Epikur eine nahe Verwandtschaft, so wenig sie ihr dem äusseren geschichtlichen Zusammenhange nach entstammen mag. Bei Grotius ist die Natur des Menschen das Princip, die gesunde Vernunft die Erkenntnisquelle des Rechts; der Staat aber entsteht nach ihm durch den Vertrag, da Vertragstreue das erste Gebot des natürlichen Rechtes sei, und erst aus dem stillschweigenden oder ausdrücklichen Vertrag fliesst alles Recht im Staat (*De i. b. ac p. Prolegg.* 15. 16). Den Inhalt dieses Vertrages aber bildet das, was er das natürliche Recht nennt. Er erwähnt wol ein positives Recht (*ius voluntarium*) als vom natürlichen Recht verschieden, weiss aber mit diesem Begriffe schlechterdings nichts anzufangen (*ebd.* I, 1, 9); es ist nur eine Reminiscenz an Aristoteles, wie denn in dem stockenden und unbeholfenen Gedankengange des Grotius das Meiste bloss Reminiscenz und obendrein noch oft genug schief aufgefasst und übel angebracht ist. Hobbes hat die

Lehre von einem Naturstand ausgebildet, in welchem es noch keine Gesetze, aber ein natürliches Recht Aller auf Alles giebt; Natur und Vernunft gebieten, aus diesem Zustande des Krieges Aller gegen Alle heraus- und in den bürgerlichen Zustand hinüberzutreten, der durch den Vertrag begründet wird. Der bürgerliche Zustand erfordert eine höchste Gewalt, deren Wille schlechthin gilt und die auch, selbst durch kein Gesetz beschränkt, festsetzt, was als Recht gelten soll. So wird auch hier alles positive Recht mittelbar aus dem Vertrage abgeleitet. Daneben aber erkennt Hobbes ein unveränderliches natürliches Gesetz an, welches mit dem Moralgesetze identisch ist, und dessen Zweck es ist, Frieden zu erhalten und Streit zu vermeiden. Dies natürliche Gesetz ist im Staate aufgehoben und durch das positive Gesetz ersetzt; doch giebt es Grenzen, innerhalb deren es Sünde ist, dem positiven Gesetze zu gehorchen, welches dem von Gott in natürlicher Vernunft oder in der Offenbarung gegebenen Gesetze widerspricht. Auflehnung und offener Ungehorsam ist aber auch dann verboten in der Collision zwischen dem religiösen Gewissen und dem positiven Gesetze ist es Pflicht, das Martyrthum freudig zu übernehmen (De cive. 1642. I, 10 ff. V. XIV. XVIII, 13). Auch Spinoza kennt ähnlich wie Hobbes ein natürliches „Recht“, für das es nur an Mitteln der Sicherheit und der Vertheidigung fehle. Nach Spinoza ist von Natur Macht und Recht ungetrennt, aber unsicher; um ihre Macht und damit ihr Recht zu sichern, treten die Menschen deshalb durch Vertrag in den staatlichen Zustand, wo das natürliche Recht der Stärke zwar nicht aufgehoben, aber durch den Zweck des einmüthigen und friedlichen Lebens eingeschränkt wird (Tractatus theologico-politicus 1670. Cap. XVI). Pufendorf unterscheidet ein natürliches und ein positives Recht, jenes aus der vernünftigen und geselligen Anlage des Menschen stammend und die Bedingungen für den Frieden in der Gesellschaft herstellend, dieses aus dem blossen Willen des Gesetzgebers entspringend und dem Bedürfnis einer bestimmten Gesellschaftsbildung angepasst. Die Unterscheidung gilt aber eigentlich nur für das geoffenbarte göttliche Recht; das menschliche Recht ist streng genommen durchaus positives Recht (De iure nat. et gent. 1672. I, 6, 18). Der Gesetzgeber bestimmt, was als Zwangspflicht gelten, was dem Gewissen und dem sittlichen Gefühl anheimgestellt bleiben soll. Nur diejenigen Bestimmungen des natürlichen Rechts haben in allen Staaten Geltung, welche die Bedingung für die Erhaltung des inneren Friedens ausmachen; ausserdem füllt das natürliche Recht die Lücken des positiven Rechts aus (ebd. VIII, 1, 1 ff.). Der Unterschied des Rechts vom Ge-

rechten bleibt dabei ganz unklar. Es wird nur behauptet, dass es ein Gerechtes vor aller staatlichen Fixirung eines Rechtes gebe; das Verhältnis des positiven Rechts zu diesem Gerechten bleibt ein ungelöstes Räthsel (ebd. VIII, 1, 5). Thomasius unterscheidet Naturrecht von positivem Recht. Jenes wird durch Denken gefunden, dieses muss ausdrücklich publicirt sein; jenes gebietet mehr in der Form des Rathes, dieses ist Gebot des Herrschers; jenes ist unveränderlich, dieses veränderlich. Das Naturrecht ist für das positive Recht die Norm. Das positive Recht, wo es gegen das stricte Naturrecht verstösst, das Verletzung Anderer verbietet, hat keinerlei verbindliche Kraft; dagegen kann es aus Zweckmässigkeitsgründen solches bestimmen, was das Naturrecht offen lässt (Fundam. iur. nat. ac gent. I, 5, 29—64). — Die Ableitung des Rechtes und Staates aus dem Vertrage hat das vorige Jahrhundert völlig beherrscht. Montesquieu freilich erkannte, dass die Gesetze ihrem wesentlichen Gehalte nach aus der Natur der Dinge fliessen, aus einer ursprünglichen Vernunft, welche die ganze Welt beherrsche, dass es eine ideelle Gerechtigkeit gebe vor allem positiven Gesetz, dass es ausser den Gesetzen, die sich die Menschen selbst gegeben haben, auch solche gebe, die ihnen ihr Dasein nicht verdanken, während allerdings in allen rechtlichen und staatlichen Verhältnissen ein Element des Relativen sei, das je nach Natur und Geschichte wechsele (Esprit des Lois. 1748. I, 1—3). Diesen letzteren Gesichtspunkt hatte deinst der skeptische Geist Montaigne's besonders hervorgehoben, der in der Verschiedenheit der bei den verschiedenen Völkern herrschenden positiven Rechte ein Allgemeingültiges nicht zu entdecken vermochte und deshalb bestritt, dass es ein in der Natur des Menschen begründetes Gesetz gebe; alle Meinung vom Gerechten beruhe vielmehr auf Erziehung und Gewöhnung (Essays 1580). Ganz im Gegensatze zu solcher Skepsis und andererseits zur Lehre von der Relativität in der Verwirklichung des Gerechten durch das Recht wird bei Kant und seinen Nachfolgern der denkenden Vernunft die Macht zugeschrieben, ein schlechthin allgemeingültiges Recht zu produciren. Kant legt dem Staate wie dem Rechte eine absolute Anforderung der praktischen Vernunft zu Grunde; den Staat weiss er allerdings nur aus einem Urvertrag zu construiren, der wenn auch geschichtlich nicht nachweisbar, doch ein Postulat der Vernunft sei (Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre § 43 ff.). Es giebt also ein Recht durch blosser Vernunft, daneben freilich auch ein positives Recht als eine von einem äussern Willen sanctionirte Gesetzgebung. Es lässt sich ein positives Recht denken, das lauter natürliche Gesetze

enthielte; soweit es indessen vom natürlichen Recht abweicht, ist es wol Rechtens, aber nicht Recht. Denn das Kriterium, woran man Recht und Unrecht erkennt, liegt in der blossen Vernunft (ebd. Einleitg. in die Metaphys. der Sitten IV. Einleitg. in die Rechtslehre § B.). J. G. Fichte seinerseits erklärt den Staat für den Naturstand der Menschen, wenn gleich auch er dem Staate den Vertrag zu Grunde legt. Alles Recht ist reines Vernunftrecht und gründet sich auf einen Begriff a priori. Das Rechtsgesetz ist nur im Staate möglich, die Gesetze des States aber sollen nichts Anderes sein als das realisirte Naturrecht. Das positive Recht ist nicht Recht, sofern es sich nicht auf Vernunft gründet (Naturrecht § 14. 16). Hegel findet die vernünftige Nothwendigkeit des Rechts darin, dass es das Dasein des freien Willens, die Verwirklichung der Freiheit in äusserer Existenz ist, und leitet aus dem Begriffe der Freiheit auch im Einzelnen die Bestimmungen für das Recht ab, die sich mit Nothwendigkeit aus seinem Begriffe ergeben. Er weiss aber, dass das Recht zugleich positives Recht ist, der Form nach, weil es im Staate Gültigkeit hat, dem Inhalt nach, weil es dem besonderen Nationalcharakter und den geschichtlichen Zuständen eines Volkes entspricht und weil es für die in der Erfahrung begegnenden Fälle anwendbar sein muss, endlich weil es sich zu mehr oder minder willkürlichen quantitativen Bestimmungen zuspitzen muss. Das Naturrecht ist indessen von dem positiven Recht wol verschieden, aber doch ohne dass sie einander widerstreiten. Gewalt und Tyrannei ist nur zufällig im positiven Recht. Andererseits darf man in der historischen Begründung nicht auch schon eine Rechtfertigung der positiven Rechtsbestimmungen finden wollen; das positiv Rechtliche kann in den Umständen und vorhandenen Institutionen vollkommen begründet und doch an und für sich unrechtlich und unvernünftig sein (Philos. des Rechts § 3). Ein Verständnis für den organischen Charakter des Rechts und die immanente Vernünftigkeit der historischen Rechtsbildungen hat Hegel, obgleich er es vermöge seiner Grundvoraussetzungen hätte haben sollen, doch nicht erreicht, weil er noch zu eng mit den Vorstellungen des Naturrechts verwachsen war. In vollen Gegensatz zur naturrechtlichen Auffassung trat erst die Rechtsphilosophie der historischen Schule. Freilich das in Princip und Ausführung gleich unklare Lehrbuch von Hugo (Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts. 1799) kann man für sie nur in bedingter Weise als Zeugnis gebrauchen. Nur der Intention nach ist seine Rechtsphilosophie eine Philosophie des positiven Rechts. Im Einzelnen sucht er nicht etwa den Zusammenhang der positiv-

rechtlichen Bestimmungen mit dem gesammten Culturzustande der Völker oder mit der in ihnen sich eine geschichtliche Wirklichkeit gebenden Rechts-Idee nachzuweisen, sondern ergeht sich in unglaublich oberflächlicher Reflexion über die wichtigsten Rechtsinstitute, indem er ihre Nützlichkeit, beziehungsweise ihre Schädlichkeit darzuthun unternimmt und sie an den äusserlichsten Gründen und Gegengründen misst. So erweist er die Rechtmässigkeit und den Nutzen der Sklaverei; dagegen zählt er die Nachtheile des Privat-Eigenthums auf, das er für eine keineswegs nothwendige Institution hält, verwirft die Ehe und vertheidigt die Kinderaussetzung, und was dergleichen barockes Zeug mehr ist. Dann lehrt er wieder sich bei den vorhandenen Zuständen, z. B. der Hörigkeit und den feudalen gutsherrlichen Rechten, zu beruhigen mit dem seichten Troste: es sei nun einmal ein allgemein bekannter Theil des positiven Rechtes und insofern auch billig. Das ist seine Art, die Existenz des „provisorisch“ Rechtlichen, d. h. des positiven Rechts, gegenüber dem „peremptorischen“ Recht, dem Recht aus reiner Vernunft, zu rechtfertigen. In weit höherem Grade geeignet, den Standpunkt der historischen Schule unserer Frage gegenüber zu bezeichnen, sind die Ausführungen Puchta's (Cursus der Institutionen. 1841. I. § 4 ff.), so sehr auch sie an einem Mangel an begrifflicher Klarheit laboriren. Puchta leitet das Recht überhaupt aus der menschlichen Willensanlage, der Freiheit, ab, als eine ursprünglich dem Menschen mitgegebene Herrschaft über die Erde; nach dem Sündenfall ist das Unrecht, eine Trennung der rechtlichen und der factischen Macht, und die Abwehr des Unrechts durch das Recht in eigenthümlicher nationaler Form eingetreten. Die eigentliche Rechtsbildung beginnt erst mit der Entstehung der Völker, deren jedes seinem Volkscharakter gemäss sein eigenes Recht ausbildet, aber so, dass es zugleich einen Bildungsprocess des Rechtes durch die ganze Menschheit giebt, an welchem jedes Volk seinen besonderen Antheil hat, und in welchem sich der Rechtsbegriff zu immer grösserer Klarheit und Lauterkeit entfaltet. Alles wirkliche Recht ist also positives, eigenthümliches Recht, Ausdruck der gemeinsamen Rechtsüberzeugung, des gemeinsamen Willens der Rechtsgenossen, und verwirklicht durch den Organismus des Staates, der ebenso wie das Recht ein Erzeugnis des Volksgeistes ist, nicht durch einen Vertrag, auch nicht wie ein Naturgewächs entstanden, sondern zugleich in Gottes Ordnung begründet und durch den nationalen Willen hervor gebracht. Erst Stahl hat dann endlich die Sache in die entscheidende Formel gefasst: Alles Recht ist positiv seinem Inhalt wie seiner Geltung nach; Recht und positives Recht

sind gleichbedeutende Begriffe; es giebt kein anderes Recht als das positive. Aber dies positive Recht unterliegt der Forderung, dass es den Gedanken und Geboten der Weltordnung Gottes entsprechen soll. Diese stehen dem positiven Recht als ein Gerechtes, Vernünftiges, nicht aber selbst als ein Recht gegenüber. Es giebt daher wol Vernunftforderungen an das Recht, aber es giebt kein Vernunftrecht, so wenig wie es ein Naturrecht giebt. Gegen diese vernünftige Anforderung kann das Recht geradezu in Widerstreit treten, ohne dass es darum aufhörte Recht zu sein, ebensowenig wie jenes an sich Gerechte oder Vernünftige deshalb schon jemals ein Recht wäre (Philos. des Rechts II, 1. S. 218 ff.). Wir glauben, dass an dieser Auffassung von der Natur des Rechtes das Wesentliche zum anerkannten und allgemeingültigen Besitz der Wissenschaft geworden ist. Die Confusion freilich ist unbelehrbar. H. Ahrens z. B. nennt es eine platte Ansicht, kein anderes Recht gelten lassen zu wollen als formell festgestelltes, positives (Naturrecht I. S. 366), und manche Rechtsphilosophen mögen ihm darin noch heute beistimmen. Dadurch aber darf man sich nicht irre machen lassen.

7. Die Ansicht, die wir vertreten, ist die, dass es unabhängig von aller menschlichen Meinung und Willkür eine Idee des Gerechten giebt, die in den obersten Principien der Welt ihren Sitz hat, dass aber Recht niemals von Natur, sondern nur durch Satzung sein kann. Wie sich jene Idee des Gerechten zum positiven Recht verhält, dies zu untersuchen ist eine der Aufgaben der Rechtsphilosophie. Der Staat ferner ist nach unserer Auffassung mit dem Recht untrennbar verbunden, so dass keins von beiden ohne das andre sein oder gedacht werden kann. Auch das ist an dieser Stelle nur eine vorläufige Bestimmung, die sich später rechtfertigen muss. Nur der Sinn derselben ist hier noch etwas näher darzulegen. Einen Staat nennen wir die mit oberster Gewalt ausgestattete Gemeinschaft, deren Thätigkeit ist, das Recht zu verwirklichen. Die Meinung ist dabei die, dass alle und jede Thätigkeit des Staates sich auf das Recht, auf die Schöpfung, Wahrung und stetige Wiederherstellung eines Rechtszustandes bezieht, und dass der Staat seinem Wesen und Begriffe nach gar nicht umhin kann, in allem, was er thut, Recht zu setzen und zu wahren. Welche Zwecke auch der Staat betreibe, er schafft oder schützt damit immer eine Form Rechtsens. Und das nicht so, dass dies ein Ideal wäre, zu welchem hin er sich entwickelte, sondern so, dass jeder Staat zu jeder Zeit von Anfang an nichts anderes gethan hat, als Recht setzen und wahren. Es liegt dies als selbstverständliche Consequenz darin, dass nach unserm Sprachgebrauch Recht

nichts Anderes als die jedesmal im Staate geltenden Bestimmungen bedeutet. Gewöhnlich unterscheidet man drei hauptsächlichliche Zwecke, die einzeln oder verbunden den Gegenstand der Staatsthätigkeit bilden sollen: den Rechtszweck, den Wohlfahrtszweck und den Culturzweck. Dabei versteht man den Rechtszweck so, dass er nur den Schutz der privaten Rechte bedeutet (vgl. z. B. H. Schulze, Einleitung in das Deutsche Staatsrecht. 1867. § 36 ff.). Mit einer solchen Unterscheidung hat unsere Auffassung nichts zu schaffen. Recht heisst in unserm Sinne nicht bloss Privatrecht. Es ist gar nicht abzusehen, warum nicht auch Wohlfahrt und sittliche Cultur oder jede andere Art von Cultur in der Form Rechtsens sollte betrieben werden können. Damit, dass das Recht als die Form aller Staatsthätigkeit bezeichnet wird, ist schlechterdings nichts ausgesagt über irgend einen besonderen Zweck, den er verfolge oder ausschliesse; sondern es heisst nur, dass der Staat, welchen Zweck er auch verfolge, diesen in der Form des Rechtes verfolge. Die Erörterung der Frage, welchen Inhalt der Staat in der ihm eigenen Rechtsform behandelt, bleibt damit durchaus vorbehalten und wird von unserer Behauptung gar nicht berührt.

8. Dass der Staat zu seinem wesentlichen Inhalt das Recht habe, blieb anfänglich vermöge der oben bezeichneten Verwechslung der an sich verschiedenen Begriffe des Rechtes und des Gerechten unter der Anschauung verborgen, dass der Staat zu seinem Inhalt die Gerechtigkeit habe, woraus dann folgte, dass er alle wahrhaft menschlichen Zwecke, alle Tugend und alle Sittlichkeit überhaupt betreibe. Die wesentliche formelle Bestimmung, dass alle Thätigkeit des Staats nothwendig sich in die Rechtsform kleidet, trat in der Aufmerksamkeit der Menschen hinter der Untersuchung dieser inhaltlichen Zwecke zurück. Indessen wird es zweckmässig sein, die wichtigsten Theorien vom Staatszweck an dieser Stelle schon anzuführen. Die Alten zunächst schreiben dem Staate die allerumfassendste Aufgabe zu. So ist der Staat für Plato der Mensch im Grossen, der Zweck des Staates die Tugend und Glückseligkeit des Ganzen (*De rep.* II, 368 E. VII, 490 ff.). Aehnlich bestimmt Aristoteles den Zweck des Staates als das rechte, glückselige und vollkommene Leben, welches in vollkommener Uebung der Tugend und Entwicklung aller menschlichen Vermögen besteht. Verhütung gegenseitigen Unrechts und Beförderung des Austauschs der äusseren Güter macht nach ihm noch keinen Staat, sondern erst die volle Gemeinschaft des Lebens in der Folge der Generationen zum Zwecke eines vollkommenen und sich selbst genügenden Lebens. Darum muss der Staat, der es nicht

bloss dem Namen nach ist, vor allem sich die Erziehung der Bürger zur Tugend angelegen sein lassen; sonst würde der Staat nur eine Gemeinschaft zu Schutz und Trutz gleich der völkerrechtlichen werden (Pol. III, 9). Die Staatskunst ist somit die höchste Kunst und geht auf alles menschlich Gute als solches; sie umfasst alle anderen Zwecke und betreibt alles sittlich Gute und Schöne; sie hat die Bürger tugendhaft, zu allem Guten fähig zu machen (Eth. Nicom. I, 1—10). Im Gegensatz zu Plato und Aristoteles, bei denen der Zweck des Staates die Vollendung des Menschen nach allen Seiten seines Wesens ist, wird der Staat bei den Epikureern, die einen idealen Beruf des Menschen und damit auch des Staates nicht anerkennen, zum ersten Mal eingeschränkt auf die dürftige Aufgabe der Sicherung jedes vor jedem andern durch das für Alle verbindliche Gesetz (Diog. Laërt. X, 150); es ist dieselbe Anschauung, die so viel später auch der naturrechtlichen Theorie vom Staate zu Grunde gelegt wurde. Die ältere christliche Anschauung, wie sie sich, um von Augustinus zu schweigen, bei Thomas von Aquino darstellt, hält, wie eine irdische bürgerliche Tugend der wahrhaften, christlichen Tugend, so den Staat der Kirche gegenüber. Der Staat ist um der menschlichen Schwäche und Bedürftigkeit willen und hat für irdische Tugend und irdisches Wohl zu sorgen, daneben aber auch die Kirche und den Cultus zu schützen (Summa theol. II, 1, 95 ff. De reg. princ. I, 14 ff.). Die naturrechtliche Theorie hat ebensowol mit dieser theologischen als mit der Epikureischen Auffassung vom Berufe des Staates Verwandtschaft. Nach Grotius ist der Staat eine Gemeinschaft zum Zwecke der Sicherung des Rechtes und des gemeinen Nutzens (De i. b. ac p. I, 1); ganz so hatte schon Cicero den Zweck des Staates bestimmt, aber in der Nachwirkung der Aristotelischen Lehre den gemeinen Nutzen weiter gefasst, als Glückseligkeit überhaupt, und ebensowol die Beförderung der Tugend, wie die der äusseren Interessen als Aufgabe des Staates bezeichnet (De Republ. I, 25. De Legg. II, 5). Bei den Naturrechtslehrern beschränkt sich dagegen der Staat durchaus auf die privatrechtlichen Interessen, nur dass die Einen dabei mehr an die strenge Form des Rechtes, die Anderen mehr an die lockrere Form der Beförderung des allgemeinen Wohles durch die thätige Fürsorge der obrigkeitlichen Gewalt im Staate denken. Da dient der Staat wie bei Pufendorf oder Hobbes zum gemeinen Frieden und Sicherheit, wie bei Locke zum Schutze des Eigenthums oder nach Anderen zur Vervollkommnung des Nationalwohlstandes, zur Annehmlichkeit des Lebens und zur Förderung des Ackerbaues und der Bevölkerung. Nicht wesentlich anders lehrt

Kant, wenn er den Staat eine Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen nennt (Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre § 45), oder Fichte, wenn er die gegenseitige Sicherheit der Rechte Aller zum Zwecke des Staates macht (Naturrecht § 16). Denn auch sie denken beim Rechte nur an die durch Zwang gesicherten privaten Interessen. Kant aber hat insofern ein besonderes Verdienst, als er bei der Staatsthätigkeit nur den Schutz formell durchgebildeten Rechtes im Auge hat, die lockere Form eines das Wol der Unterthanen nach Gutdünken fördernden väterlichen Despotismus energisch abweist (§ 49). Bei Fichte in seiner zweiten Periode vollzieht sich dann der Uebergang zu einer wesentlich anderen Anschauung vom Staate, die zwar nicht, wie einst Plato und Aristoteles es thaten, den Staat alle höchsten Zwecke der Menschheit betreiben lässt, aber ihn doch zu diesen höchsten Zwecken in unmittelbare Beziehung setzt. Eine solche lebensvollere Auffassung des Staates hatte schon Edm. Burke, freilich in sehr unbestimmten und verschwommenen Zügen, angebahnt. Nach ihm ist der Staat „nicht eine Gemeinschaft in Dingen, welche nur dem rohen, leiblichen Dasein einer kurze Zeit währenden und vergänglichen Natur fröhnen, sondern eine Genossenschaft in aller Wissenschaft, aller Kunst, in jeder Tugend und Vollkommenheit, eine Genossenschaft, die nicht bloss die Lebenden, sondern auch die Verstorbenen und die Künftigen verbindet. Jeder Staatsvertrag ist nur eine besondere Klausel in dem grossen Urvertrage der ewigen Weltordnung, welche die niederen Wesen mit den höheren, die sichtbare Welt mit der unsichtbaren verbindet“ (Reflect. on the revol. in France). Mit grösserer Klarheit und Schärfe der Begriffe lehrt Fichte Recht und Staat als Bedingungen für die Erscheinung des Sittlichen würdigen. Der Staat ist der Zuchtmeister auf die Sittlichkeit hin. Die höheren Zweige der Vernunftcultur freilich können nie Zwecke des Staates werden; aber äussere Sitte und Sittlichkeit hat er hervorzubringen und durch die sittliche Bildung, die er erzeugt, sich mit seinem Zwange überflüssig zu machen. Schelling hat in unentwickelten und nur umrissenen Andeutungen über das Wesen des Staates doch so viel geleistet, dass die Folgenden von ihm abhängig geblieben sind. Der Staat ist nach Schelling nicht auf einzelne äusserliche Zwecke beschränkt, überhaupt nicht als etwas Gemachtes und Berechnetes, nicht als Mittel, als bedingt und abhängig zu begreifen, sondern er ist ein Organismus, und zwar der äussere Organismus einer in der Freiheit selbst erreichten Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit, ein Kunstwerk der Natur,

dessen Inhalt ist, das unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens zu sein und eben dadurch alle Zwecke von selbst zu erfüllen (Vorles. üb. die Methode des akad. Stud. 10. Vorles.). Mit ähnlicher Ueberschwänglichkeit hat Hegel in weiterer Ausführung des Strebens, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen, das Rechtssystem als das Reich der verwirklichten Freiheit, als eine zweite Natur, als die aus dem Geiste selbst hervorgebrachte Welt des Geistes bezeichnet. Der Staat ist ihm deshalb der göttliche Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist, die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiss und das, was er weiss und insofern er es weiss, vollführt (Philos. des Rechts. Vorrede; § 257 ff.). Viel mehr wird man dem Staate allerdings nicht zugestehen können. Eine mehr theologisirende Richtung hat dann den Staat in engeren Zusammenhang mit Gottes geoffenbartem Willen gebracht. Stahl insbesondere behandelt den Staat unter dem Gesichtspunkte des sittlichen Reiches als eine über die Menschen schlechthin erhabene Autorität mit der Bestimmung, das ganze Leben des Volkes zu fördern und Gottes Gebote zu wahren (Philos. des Rechts II, 2, § 1 ff.). Der vornehmste Zweck des Staates ist das Recht und die Gerechtigkeit als die Lebensordnung des Volkes zur Erhaltung von Gottes Weltordnung, insbesondere der zehn Gebote. Seine Wirksamkeit umfasst die Totalität des menschlichen Gemeinlebens, soweit es sich um äussere Ordnung und indirecte Förderung der Zwecke des socialen Lebens handelt; das innere sittliche Leben der Menschen dagegen ist nicht seine Sache (II, 2, § 38 ff.).

9. Ueber das Recht oder Unrecht dieser Auffassungen vom Staate kann man verschieden denken. Das ändert aber durchaus nichts an dem Satze, dass alle Staatsthätigkeit auf Rechtsbildung und Rechtsschutz hinausläuft. Jeder Inhalt, der vom Staate betrieben wird, nimmt eben dadurch den Charakter des Rechts an, und der Staat kann nichts thun oder treiben, ohne ihm damit rechtlichen Charakter zu ertheilen. Der Staat ist also als solcher Institution des Rechtes. In ganz anderem, prägnanterem Sinne gebraucht man das Wort Recht, wenn man an den Staat die Forderung stellt, er solle Rechtsstaat sein. Gneist bemerkt, R. v. Mohl habe das Wort in diesem Sinne in Gang gebracht (vgl. R. v. Mohl, Gesch. u. Literat. der Staatswiss. I, 297 ff.). In diesem Gebrauche des Wortes bedeutet Rechtsstaat denjenigen Staat, der den festen Bau eines formell völlig durch-

gebildeten und mit dem Rechtsbewusstsein der Besten und Edelsten in Einklang gebrachten privaten und öffentlichen Rechtes siegreich aufrecht erhält gegen die beständig andrängenden eigensüchtigen gesellschaftlichen Interessen, und der, um dies zu können, die geeigneten Institutionen in höchster Vollkommenheit ausgebildet hat. Der Rechtsstaat hat also seinen Gegensatz in dem Staate, dessen oberste Gewalt den gesellschaftlichen Interessen einzelner Classen und ihrem Eigennutze irgendwie dienstbar wird, theils weil das für alle gleiche Recht nicht genügend ausgebildet, theils weil die vorhandenen Institutionen nicht ausreichend stark sind, um den Uebergreif der Interessen über das gleiche, bleibende, gerechte Recht zu verhindern (vgl. O. Bähr, Der Rechtsstaat. 1864; und besonders R. Geist, Der Rechtsstaat. 2. Aufl. 1878). Der Rechtsstaat in diesem Sinne ist ein zu erreichendes Ideal; er bedeutet den Staat mit der höchsten formellen und materiellen Durchbildung sowol des öffentlichen als des privaten Rechtes als Ziel des Strebens. Dieses Ziel ist gewiss ein höchst erstrebenswerthes. Da wir aber vom Recht in weniger prägnantem Sinne reden, so ist uns der Staat, der Recht schafft, nicht ein fernes Ideal, sondern die von je gegebene Wirklichkeit. Denn uns gilt als Recht nicht bloss die vollendete Bildung, sondern auch die unvollendete, sofern sie nur als positive Satzung im Staate Gültigkeit hat, und nicht allein die dauernde und bleibende Bestimmung, sondern auch die für den einzelnen Fall von der zuständigen Behörde im Auftrage der höchsten Gewalt getroffene Entscheidung, sofern es definitiv bei ihr bleibt und sie behufs ihrer Ausführung die physische Macht des Staates zur Verfügung hat. Wenn aber Recht nur positive Bestimmung des Staates überhaupt, und zwar im allerweitesten Umfange, bedeutet, so ist offenbar jeder Staat ein „Rechtsstaat“, und dies zu sein ist für ihn nicht eine neue, hinzukommende, sondern schon in seinem Begriffe nothwendig mitenthaltene Bestimmung. Nur wird es sich empfehlen, dem Terminus Rechtsstaat seine Bedeutung zu lassen, mit der er im wissenschaftlichen Gebrauche sich eingebürgert hat.

§ 4.

Die Geschichte der Rechtsphilosophie.

Die Geschichte der Rechtsphilosophie lässt sich im allgemeinen von der Geschichte der Ethik nicht abtrennen, weil bis auf die neueren Zeiten der Unterschied des Rechtes von

den übrigen Grundformen des Ethischen noch nicht erkannt oder doch nicht in klaren Begriffen erfasst war. Ein systematisches Denken über ethische Gegenstände findet sich zuerst bei den Griechen und zwar seit Sokrates und in den von ihm ausgehenden Schulen der Philosophie. Die erste Epoche der Rechtsphilosophie reicht von da ab bis zum Ausgang der griechischen Philosophie. Den Gegenstand des Nachdenkens bildet in dieser Epoche das Gerechte selbst, und wie es sich im Staate, in Staatsformen und öffentlichem Rechte ausprägt. In der Ethik und somit auch in der Rechtsphilosophie gehen von Anfang an zwei Richtungen neben einander her, eine idealistische und eine sensualistische. Die idealistische Richtung der Ethik erreichte in der Philosophie des Plato und des Aristoteles ihren ersten Höhepunkt; ein Nachhall derselben war die Ethik der stoischen Schule. Die sensualistische Richtung fand ihren Ausdruck in der Philosophie Epikur's und ist über dessen Gesichtspunkte bei der Behandlung ethischer Fragen bis auf den heutigen Tag nicht wesentlich hinausgekommen. Die zweite Epoche der Rechtsphilosophie reicht vom Ausgang des Alterthums bis auf Kant. Innerhalb derselben lässt sich die Zeit des Mittelalters, die Zeit der Renaissance und die Zeit des strenger durchgeführten Naturrechts von Grotius bis Kant unterscheiden. Das Mittelalter hat eine selbstständige Rechtsphilosophie nicht gehabt. Am meisten beschäftigte man sich mit dem gegenseitigen Verhältnis des Staates und der Kirche, der geistlichen und der weltlichen Gewalt; man erörterte das rechtliche Verhältnis des Herrschers zu den Unterthanen, des Kaisers zu den Fürsten, alles das überwiegend auf Grund theologisch-dogmatischer Voraussetzungen und unter dem Einfluss der überlieferten Anschauungen des classischen Alterthums, ohne aber auf die letzten Principien zurückzugehen, dagegen an das Vorurtheil eines natürlichen Rechtes gebannt, und im Dienste praktischer Interessen. Einen Höhepunkt selbstständiger Bearbeitung der Aristotelischen Lehren bezeichnet auch auf diesem Gebiete Thomas von Aquino. Einigermaassen unabhängiger gestaltete sich die Reflexion über Staat und Staatsgewalt in dem Zeitalter der Renaissance

und der Reformation; die Lehren von der Souverainetät und von dem Ursprunge des Staates erlangten in dieser Zeit festere Formen. Neue Ansätze beginnen mit Hugo Grotius, der den ersten, freilich noch unbeholfenen Versuch machte, allgemeingültige Erkenntnisse über das Recht durch reine Verstandesreflexion zu erlangen. Für die an Grotius sich anschliessende Schule der Naturrechtslehrer ist viererlei charakteristisch: 1. dass man nunmehr nicht nur das öffentliche, sondern auch das Privatrecht philosophisch zu begründen unternahm und jenes bloss als Mittel und Bedingung für die Durchführung des Privatrechts ansah; 2. dass man ernsthaftere Anläufe nahm, das Recht als eine besondere Form des Ethischen von der Moral zu trennen; 3. dass man den Grund des Rechtes in einzelnen äusseren Nützlichkeiten und in den angeborenen Trieben der menschlichen Natur fand; 4. dass man, hierin sich an die seit dem Mittelalter gebräuchliche Auffassung anschliessend, dasjenige, was man durch die Reflexion als das natürliche Recht gefunden zu haben glaubte, als das einzige wahre Recht und als absolute Anforderung an alle menschlichen Verhältnisse betrachtete. Die dritte Periode der Rechtsphilosophie beginnt mit Kant, der zum ersten Mal wieder innerhalb eines systematischen Ganzen der Philosophie das Recht nach Art der Sokratischen Schulen nicht auf einzelne Nützlichkeiten und Triebe, sondern auf die unwandelbaren Grundsätze der praktischen Vernunft gründete und die Trennung von Recht und Moral streng durchführte. In der Kantischen Schule gestaltete sich in consequenter Weiterbildung seiner Principien, und zugleich unter dem Einfluss der von Montesquieu, Herder und Burke ausgehenden Anregungen, die historische Rechtsanschauung, nach welcher das Recht, vom Gerechten gesondert, nur als positives Recht seine Verwirklichung findet, dieses positive Recht aber der organische Ausdruck des nationalen Geistes ist, und in dem weltgeschichtlichen Prozesse der Rechtsbildung der verschiedenen Völker die Idee des Gerechten sich immer vollkommener verwirklicht.

Unter den Schriftstellern, welche die Geschichte der Rechtsphilosophie behandelt haben, heben wir folgende hervor: L. A. Warnkönig, Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts. 1839.

S. 23—174; *Philosophiae iuris delineatio*. Ed. 2. 1835. S. 3—52. — Rossbach, *Perioden der Rechtsphilosophie*. 1842. — R. v. Mohl, *Gesch. u. Litt. der Staatswissenschaften*. 3 Bde. 1855—1858. — F. v. Raumer, *Geschichtl. Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat u. Politik*. 3. Aufl. 1861. — A. Geyer, *Gesch. u. System der Rechtsphilos.* 1863. S. 6—108. — Bluntschli, *Geschichte des allgem. Staatsrechts u. der Politik*. 1864. — H. Ahrens, *Naturrecht oder Phil. des Rechts u. des Staates*. 6. Aufl. 1870. Bd. I. S. 13—222. — F. J. Stahl, *Philos. des Rechts*. 4. Aufl. 1871. Bd. I. — Laurent, *Histoire du droit des gens*. 1861—70. XVIII Bde. — Insbesondere für das Alterthum ist zu verweisen auf E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwickl.* Bd. I—V, und K. Hildenbrand, *Gesch. u. System der Rechts- u. Staatsphilos.* Bd. I. *Das klassische Alterthum*. 1860. — Die neuere Rechtsphilosophie behandeln: Hinrichs, *Gesch. der Rechts- u. Staatsprincipien seit der Reformation*. 3 Bde. 1848—52. — J. H. Fichte, *System der Ethik*. Bd. I. *Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte von der Mitte des 18. Jhdts. bis zur Gegenwart*. 1850. — F. Vorländer, *Gesch. der philos. Moral, Rechts- u. Staatslehre der Engländer u. Franzosen*. 1855. — O. Gierke, *Joh. Althusius u. die Entwickl. der naturrechtl. Staatstheorien*. 1880.

1. Das griechische Volk ist classisch auch für die Fragen der Rechtsphilosophie; alle Probleme und Lösungsversuche erscheinen hier in ihrer einfachsten, natürlichsten und unmittelbarsten Form, gleichsam als ein concentrirter Auszug aus der gesammten Geschichte des menschlichen Gedankens. Wir brauchen deshalb nur bei den Griechen ausführlicher zu sein und dürfen uns nachher um so kürzer fassen. Die Veranlassung für den Anfang einer eigentlichen Philosophie des Ethischen war bei den Griechen die Auflösung der naiven und unmittelbaren Hingebung an die nationale Sitte und die heimische Rechtsanschauung durch die aufgeklärte Meinung und die subjective Reflexion, ein Process, der sich in den Sophistenschulen am deutlichsten widerspiegelt. Die Sophisten haben selbst noch keine Rechtsphilosophie erzeugt; aber sie haben den unbefangenen Glauben an die verpflichtende Macht des Rechtlichen und Sittlichen erschüttert. Als Mittel dazu verwandten sie die Berufung auf die Verschiedenheit der subjectiven Meinungen, für die es kein Kriterium der Wahrheit gebe, und auf die Vielgestaltigkeit des Sinnenscheins, der nicht aufzuheben sei. So haben sie zuerst eine Reihe von Gedanken vorgebracht, die seitdem immer wieder zum Vorschein gekommen sind und die am besten gleich hier bei ihrem ersten Auftreten näher charakterisirt werden.

Zu Grunde liegt den Anschauungen der Sophisten vom Rechte das, was man ihre Erkenntnistheorie nennen kann, ihre Hinneigung zu sensualistischem Subjectivismus. Da sie nichts

Allgemeingültiges in der Verschiedenheit menschlicher Meinungen anerkannt, und das Bewusstsein des Individuums von dem Bewusstsein aller anderen völlig isolirten, so war ihnen wie auf theoretischem Gebiete die Empfindung und die Meinung eines jeden, so auf praktischem Gebiete der Trieb und die Begierde eines jeden die höchste Instanz. Deshalb schien ihnen die Gesetzlosigkeit und der Krieg Aller gegen Alle der natürliche Zustand der Menschen, der Staat und sein Gesetz widernatürlich. Denn während das Natürliche ist, dass jeder seinem Belieben folge, dass in dem Streite die Macht entscheide und nur die Grenze der Macht als Grenze des Beliebens anerkannt werde, ist der Staat darauf angelegt, den natürlichen Unterschied der Stärke und der Schwäche und das natürliche Vorrecht des Stärkeren durch eine für Alle gleiche Norm auszugleichen (Arist. Soph. elench. 12. Kallikles bei Plato Gorg. 482). Gerechtfertigt erscheint der Staat nur, wenn der Starke in ihm ein Mittel erkennt, seine Stärke zu vergrössern und die Befriedigung seiner Begierde zu sichern; dies aber ist der Fall, wo der Starke die Herrschaft hat und als Gesetz dasjenige gilt, was dem Vortheil des Herrschenden entspricht (Thrasymachos bei Plato De Republ. I, 338). Jeden Anderen beliebig verletzen zu können, ohne Vergeltung fürchten zu müssen, ist für den Starken der wünschenswertheste Zustand, und zu diesem gelangt er, wenn er die Macht und das Gesetz des Staates in seine Gewalt bringt (Polos bei Plato Gorg. 470). So führt die Ansicht der Sophisten zur Anpreisung der Despotie in asiatischer Manier. Der hellenische Gesetzesstaat hält der subjectivistischen Reflexion nicht Stand, weil das Gesetz das Allgemeine ist und diese Reflexion das Allgemeine nicht anerkennt. Indem die sophistische Reflexion den hellenischen Staat zersetzt, hält sie seinem Idealismus den Standpunkt barbarischer Verwilderung als den höheren ebenso gegenüber, wie bei uns der sensualistische utilitarische Socialismus den wirthschaftlichen Ordnungen der Culturwelt gegenüber die primitive Barbarei der Gemeinwirthschaft als das Bessere anpreist.

Das Charakteristische für den sophistischen Standpunkt ist die Bestreitung des Allgemeinen und Allgemeingültigen. Die Leugnung des objectiv Gerechten gründet sich auf die Leugnung des objectiv Wahren; eben deshalb war aber eine zusammenhängende Erörterung der Rechtsbegriffe auf diesem Standpunkte unmöglich. Protagoras, nach dessen bekanntem Ausspruch der Mensch das Maass aller Dinge ist, setzte, weil er jede Meinung für gleich wahr hielt, das Gerechte wie das Wahre in die jedesmalige Meinung (vgl. Plato Theätet 167). Gorgias, der jede Meinung für gleich falsch

hielt, legte mindestens die Consequenz nahe, dass die Befriedigung der Begierden das einzig gerechtfertigte Princip des praktischen Verhaltens sei, und Schüler von ihm haben diese Consequenz gezogen. Das hindert allerdings nicht, dass die Sophisten im einzelnen sich der herrschenden Anschauung angeschlossen haben. Protagoras soll eine Schrift über den Staat verfasst und Plato sogar einiges daraus entnommen haben (Diog. Laërt. IX, 55; III, 57). Gorgias lehnte die Rolle des Tugendlehrers ab (Plato Meno 95); aber er erörterte doch mit vielem Geschick, wie verschieden die Tugend des Mannes und die des Weibes, die des Knaben und des Greises, die des Freien und des Slaven sei, wie für jede Aufgabe, jede Lage und jedes Alter es eine eigenthümliche Tugend gebe (Arist. Polit. I, 13. Plato Meno 71). Nicht durchaus kann man es inconsequent nennen, wenn die Sophisten zur Tugend ausdrückliche Anleitung zu geben versprochen, auch wenn man unter der *ἀρετή* nicht die blosse praktische Tüchtigkeit versteht, die sie allerdings zunächst im Auge hatten. Ist im Belieben das praktische Princip und die Grenze des Beliebens nur in der thatsächlichen Grenze der Macht zu finden, so kommt alles darauf an, den Menschen stark zu machen. Das hauptsächlichste Element der Stärke aber liegt in der Ueberlegenheit des Verstandes, und die Sophisten leiteten deshalb vor allem zur Beredsamkeit an. Aber auch die Tugend im eigentlichen Sinne, Selbstbeherrschung, Freigebigkeit, Tapferkeit, ist ein Element der Stärke, und so darf es selbst nach den Grundsätzen der Sophisten nicht verwundern, wenn manche von ihnen, wie Prodikos, Rechtsgefühl und sittliche Scheu preisen, sinnliche Zügellosigkeit verwerfen. Ist aber der Stärke der Tugendhafte, so wird die Begierde des Starken, welche statt des Rechtes gelten soll, auf seinen wahren und dauernden Nutzen gerichtet sein, und dieser wahre Nutzen wird mit dem grosse Aehnlichkeit haben, was von anderem Standpunkte aus das Gute heisst. So sieht sich selbst derjenige, der den Zufall des Beliebens statt des vernünftigen Gesetzes zum Princip macht, doch wieder durch die Consequenz des Gedankens darauf hingedrängt, irgend eine allgemeine Norm des Rechten anzuerkennen.

Derselbe Widerspruch kommt noch an anderer Stelle zur Erscheinung. Der sophistische Satz lautet: von Natur giebt es nichts Gerechtes; jede dauernde objective Norm, die das Belieben einschränken will, beruht auf willkürlicher Satzung und wird von dem, der die Macht hat, mit Recht bei Seite geworfen, weil kein vernünftiger Grund einzusehen ist, warum der Mächtige sich in der Befriedigung seiner Begierde beschränken soll. Das heisst aber vielmehr: es giebt wol

ein von Natur Gerechtes, nämlich dass jeder seinem Belieben folge, soweit er Macht hat; es giebt eine objectiv vernünftige Norm, eben diese, dass die einzige thatsächliche Schranke des Beliebens, die Macht, auch die einzige rechtmässige Schranke ist. Beide Ausdrucksweisen kommen denn auch bei den Sophisten vor. Sie wollen das Recht aufheben, indem sie das Recht des Beliebens, das die Macht hat, oder wie man dafür auch wol uneigentlich sagt, das Recht der Stärke, lehren; das vernünftige Gesetz ist dies, dass das vernünftige Gesetz nicht gelten soll. Diese Ansicht bewegt sich in dem fortwährenden inneren Widerspruch, dass sie leugnet was sie setzt, und setzt was sie leugnet.

Allgemeingültiges und Nothwendiges giebt es überall nur durch die Vernunft und für die Vernunft. Wer das vernünftige Allgemeine im Erkennen nicht zugiebt, für den kann es auch nichts Vernünftiges im Handeln geben, und nur durch Inconsequenz kann er etwas Allgemeingültiges in der Phantasiethätigkeit, im Erfassen des Schönen und in den Productionen der Kunst, zugestehen. Darum wird die Verschiedenheit der logischen Grundanschauungen auch zum unterscheidenden Moment für die Richtungen, die in der Ethik überhaupt und in der Rechtsphilosophie im besonderen sich geltend machen. Diejenigen, welche eine Erkenntnis des Wahren suchen und das Mittel dazu in den Ideen der Vernunft finden, die erst eine Erfahrung überhaupt möglich machen, werden immer auch objektive und schlechthin gültige ideale Normen des Handelns anerkennen und den bestimmenden Grund derselben in der praktischen Vernunft finden. Diejenigen dagegen, die in der sinnlichen Wahrnehmung den letzten Ausgangspunkt und in der äusseren Erfahrung das einzig gesicherte Material für eine immer nur relative Gewissheit erblicken, werden immer auch die Anlage und Bestimmung des Menschen zu praktischer Vernünftigkeit leugnen und die allgemeingültige Norm in relative Nützlichkeiten auflösen mit Beziehung auf die natürlichen Triebe und Begierden des Menschen und auf die unendlichen Zufälligkeiten seiner äusseren Verhältnisse, die immer nur einen gewissen mittleren Durchschnitt als das Regelmässige und überwiegend Wünschenswerthe zulassen. Welche von den beiden Richtungen Zustimmung verdient, ergiebt sich aus einer einfachen Betrachtung. Die idealistische Richtung weiss was sie thut; die sensualistische weiss es nicht. Thatsächlich beruft sich auch die letztere beständig auf die Vernunft, die sie im Princip abzuweisen vermeint. Die Gegner der begrifflichen Erkenntnis und Freunde der begrifflosen Erfahrung raisonniren doch immer in Begriffen; denn sonst würden sie gar nichts sagen.

Sie stellen selber allgemeingültige Normen auf, indem sie die allgemeingültigen Normen leugnen, und wäre es auch nur so, dass sie für den rechtmässigen und vernunftgemässen Zustand die Rechtlosigkeit erklären. Irgend etwas, sei es auch das zufällige Moment der Begierde und ihres Zusammenkommens mit der Macht, müssen auch sie für einen vernünftigen Grund halten, und irgend etwas als das dadurch begründete Rechte bezeichnen, wenn auch nur dies, dass es kein Recht geben soll. Es ist eben nicht möglich, aus der Vernunft herauszukommen, so lange man überhaupt denkt und spricht. Selbst wer die Vernunft leugnet, erklärt eben dies für vernünftig, dass man die Vernunft leugne. In diesem Widerspruch erweist sich der Widersinn der Richtung, die ihn nicht vermeiden kann (vgl. § 24, 6).

2. Eben daran nun haben Sokrates und seine rechten Nachfolger angeknüpft, um die sophistischen Meinungen zu widerlegen. In demjenigen, ohne welches es kein Denken überhaupt giebt, in dem Begriffe eines dauernd sich selber Gleichen mit dem Charakter der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit haben sie den geeigneten Hebel gefunden, um das irrehende subjective Meinen und Dünken der Sophisten aus dem Sattel zu heben. Es blieb auch bei ihnen der Geist der freien kritischen Reflexion über die Rechtmässigkeit des Ueberlieferten lebendig; aber indem sie ein objectiv Gültiges im begrifflichen Denken anerkannten, gelangten sie auch zu einem objectiv Gültigen in dem praktischen Verhalten des Menschen. In diesem Sinne ist zunächst Sokrates der Urheber einer Wissenschaft des Ethischen. Cicero sagt von ihm bezeichnend, er habe die Philosophie von den Dingen des Himmelsraumes abgelenkt, sie in den Städten der Menschen heimisch gemacht, sie auch in das häusliche Leben hineindringen lassen und sie gezwungen, sich mit Leben und Charakter der Menschen, mit dem Guten und dem Bösen zu beschäftigen (Tuscul. V, 4). Begriffliche Erkenntnis suchte Sokrates auf dem Wege der Definition und der Induction, Methoden, die er zuerst kunstmässig zu üben lehrte; und wie er hier ein über alle Zufälligkeit der Subjecte hinausreichendes Ewiges und Absolutes fand, so erkannte er im Menschen ein Göttliches, durch das er an der absoluten Vernunft theilnehme (Xenoph. Memorab. IV, 3, 14). Damit hat auch alle Norm für das Handeln begrifflichen Charakter, und das Gute, die Tugend, besitzt begriffliche Allgemeinheit. Dem Sokrates wandte sich diese Erkenntnis freilich durch eine naheliegende Verwechselung um in den misslichen Satz, dass die Tugend lehrbar sei, dass sie im Wissen bestehe, dass niemand das Unrechte wissend thue

(Arist. Eth. Nicom III, 11; VI, 13; VII, 3. Xenoph. Memorab. III, 9, 4). Nicht dieser Satz von der Lehrbarkeit der Tugend ist das bleibend Gültige an der Sokratischen Lehre; für alle Zeiten gewonnen ist vielmehr die Erkenntnis, dass, wie es eine objective, vernünftige Gesetzlichkeit draussen giebt in dem weiten Zusammenhange der von Weisheit und Vorsehung regierten Welt, so der Mensch als Glied dieser geordneten Welt verpflichtet ist, der vernünftigen Ordnung der Dinge sich dienend einzureihen, und dass darin seine Tugend besteht (Xenoph. Memorab. I, 6, 9; II, 2, 6; III, 8; IV, 4, 20; 8, 6). Die Freiheit des denkenden Geistes ist des Menschen Bestimmung; man gelangt zu ihr durch die Herrschaft über die Sinnlichkeit (ebd. IV, 5, 6. Aristot. Eth. Nicom. VII, 3). Daraus folgt dann, dass auch der Staat und sein Gesetz in der Natur des Menschen und der Dinge begründet, keine willkürliche Erfindung, sondern ein wesentlicher Bestandtheil der ewigen Weltordnung ist, und dass das Gesetz des Staates den Menschen bindet vermöge der ihm wie dem Menschen einwohnenden Vernünftigkeit (ebd. II, 1, 12; IV, 4, 5; 15). Diese Gesetze sind theils ungeschrieben und haben göttlichen Ursprung und allgemeingültigen Charakter; theils sind sie die bestimmten Gesetze des gegebenen Staates. Diesen wie jenen zu gehorchen ist die oberste Pflicht. Das Gesetz bewirkt das Heil des Ganzen wie jedes Einzelnen; Gerechtigkeit ist Gesetzlichkeit (ebd. IV, 4, 12; 15), die beste Herrschaft die nach Gesetzen (ebd. IV, 6, 12).

Diese Gedanken sind gerade in ihrem principiellen Zusammenhange von welthistorischer Bedeutung gewesen. Aber sie bildeten immer erst einen Ansatz und Keim, der weiter zu entwickeln war. Sokrates selbst hat es noch nicht vermocht, seinem Principe getreu den vernünftigen Inhalt der objectiven Norm für den Willen im Einzelnen zu entwickeln; er zählt statt dessen immer nur einzelne äussere Nützlichkeiten und Zweckmässigkeiten auf. Plato's Verdienst ist es, den Sokratischen Principien ihre volle Entwicklung gegeben zu haben; eben dadurch ist der Platonismus in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Gedankens nicht eine Erscheinung neben anderen gleichberechtigten, sondern er ist der ewige Typus des menschlichen Gedankens überhaupt. Der Ausgangspunkt ist der Sokratische: die Selbstgewissheit des reinen Denkens von seiner immanenten Vernünftigkeit, die nur in der strengen Form des Begriffs zur Verwirklichung gelangt. Der Weg zu allgemeingültiger nothwendiger Wahrheitserkenntnis führt „von Begriffen durch Begriffe zu Begriffen“, ohne sich eines Sinnlichen zu bedienen (De Republ. VI, 511 B). Das wahrhaft Seiende wird nur erfasst in der

Abwendung von den Schattenbildern der Sinnlichkeit; Philosophie ist eben diese Erhebung der Seele aus dem Ocean der Sinnlichkeit, wobei sie das ihr anhaftende Fremdartige gleich wie Muscheln, Tang und Kies von sich abstreift (Phaedon 64. De Republ. X, 611 D). Das wahrhaft Seiende ist das, was das eigentliche Object des Denkens ist und die Form der Denkbarkeit trägt; dieses immer sich gleiche Allgemeine, die Ideen, sind die Urbilder, alles daseiende Einzelne ist nur Abbild. Die Ideen ergreift man nur in reinem Denken; an der Spitze der Ideen aber steht die Idee des Guten, gleichsam die Sonne, welche ebenso das Leben wie das Erkennen hervorbringt. Sie ist der Zweck, der Grund und die Ursache aller Dinge, die göttliche Vernunft selber (De Republ. VI, 508; VII, 517 B). Dieser göttlichen Vernunft ist der Mensch verwandt, und diese Vernunft von den Schranken der Sinnlichkeit frei zu voller Herrschaft in sich zu bringen, ist des Menschen sittliche Aufgabe (Phaedon 66 ff.). Frei sein, heisst der Vernunft gehorchen. Wenn die Seele in solchem Gehorsam ist, was sie ihrem vernünftigen Wesen nach sein soll, dann ist sie gesund, und diese Gesundheit ist zugleich ihre wahre Glückseligkeit (De Republ. I, 353. Gorgias 504). Das Gute ist eben dies, was dem vernünftigen Wesen der Seele entspricht; es trägt die Form des Begriffs, der vernünftigen Allgemeinheit, und darum lässt sich wahre Tugend, die nicht bloss äussere Angewöhnung, principlos, flüchtig, dem Irrthum ausgesetzt und von äusserlichen Rücksichten beherrscht bleiben soll, nur auf dem Wissen begründen (Menon 99; De Republ. VII, 534). Das ist das oberste Princip dieser ganzen Anschauung: gerade so wie es ein schlechthin objectives Allgemeingültiges im Erkennen giebt, gerade so giebt es auch eine schlechthin objective Vernünftigkeit im Handeln.

Von diesem Princip aus widerlegt nun Plato die sophistiche Begründung des Gerechten auf Macht und Begierde. Seiner vernünftigen Natur nach kann der Mensch gar nichts Anderes als das objectiv Gute wirklich wollen; nur im Guten kann er seine Befriedigung finden (Gorgias 467 ff.). Das wahre Uebel ist allein die Ungerechtigkeit; sie ist eine Krankheit der Seele; denn da widerspricht der Zustand der Seele ihrem Wesen. Nicht Befriedigung der Begierde kann des Menschen Zweck sein, nicht der Zustand der Lust; denn alles das ist wesenlos, zufällig, ein Werden und Vergehen ohne ein Sein, während doch ein zur Vernunft berufenes Wesen sich nur im Seienden, im Ewigen befriedigen kann (Phileb. 53 ff.). Der Grund des Rechtes kann also auch nicht in der Macht liegen; schon deshalb nicht, weil immer die Vielen mächtiger sind als der Eine, der sich also vielmehr dem Belieben der Vielen

unterwerfen müsste; vor allem aber, weil wahre Macht nicht in der Befriedigung der Begierden, sondern in der Herrschaft über die Begierden besteht und den Lüsten ergeben sein vielmehr Ohnmacht ist (Gorgias 488. 507 ff.). Das Recht der Macht würde ausserdem jede Gemeinschaft des Lebens unmöglich machen; denn nur durch das Gesetz vernünftiger Allgemeinheit, durch Ordnung besteht die Welt (De Republ. I, 351). Darum hält der Gerechte für das grösste Uebel die Ungerechtigkeit; er ehrt Gesetz und Recht, welche für die Seele sind, was Gymnastik und Heilkunst für den Leib ist; er unterwirft sich freudig der Strafe, die das Heilmittel ist für die Krankheit der Seele, während Sicherheit vor der Strafe des Unrechts rettungsloses Verderben für die Seele wäre (Gorgias 470 ff. 477 ff. 504 ff.). Nicht das Angenehme, die Befriedigung der Lüste, sondern das Gute, das Gesetz der Vernunft, ist der wahrhafte Zweck des Menschen; nicht das Leben ist das höchste Gut, sondern dass man im Leben seine Schuldigkeit thue (ebd. 512. Kriton 47). Das wahre Glück besteht in der Gesundheit, der Kraft, der Schönheit der Seele, in der Harmonie und Wolordnung des inneren Lebens. Darum strebt der Gerechte auch nicht nach äusserer irdischer Ehre, die an sich keinen Werth hat; nur das ist wahre Ehre, dem ewigen Richter mit gesunder Seele gegenüberzustehen (Gorgias 526).

In dem Kreise des Ethischen dem Staate und seinem Gesetze seine bestimmte Stelle und seinen unterschiedenen Charakter anzuweisen, hat Plato nicht versucht. Der Staat ist ihm vielmehr der Träger alles sittlichen Lebens und das Staatsgesetz vom Sittengesetz nicht verschieden. Die Aufgabe des Staates ist, die Bürger tugendhaft zu machen; deshalb ist auch die Staatskunst die höchste aller Künste (Gorgias 464. De Republ. VII, 490 ff.). Indessen ist bei Plato das Verständnis für die Subjectivität des Gewissens doch schon soweit entwickelt, dass das Verhältnis des guten Willens zum positiven Gesetze als ein Problem der Forschung auftritt. Im Kriton wird ausgeführt, dass das Gesetz dem Interesse des Einzelnen gegenüber absolut bindende Macht hat, so lange nicht eine höhere sittliche Pflicht dazwischentritt; dass es Undankbarkeit, dass es überdies Vertragsbruch wäre, dem Gesetze, und selbst dem ungerechten, zu widerstehen; dass wer das Gesetz verletzt, ein Feind der Menschen und der Götter sei, weil die Gesetze des einzelnen Staats an den göttlichen ewigen Gesetzen ihre Brüder haben (49 ff.). In der Apologie hingegen, wo nicht das Interesse, sondern die sittliche Begeisterung der von dem Gesetze drohenden Strafe gegenübersteht, wird die sittliche Nothwendigkeit dar-

gelegt, um des Gewissens willen die Strafe zu tragen und in der Uebung des von Gott empfangenen Berufs Gott mehr zu gehorchen als den Menschen (29 ff.). Im übrigen ist Plato weder dem Unterschied von formellem Recht und materieller Gerechtigkeit, noch dem von Sittlichem und Rechtlichem weiter nachgegangen. So viel ist ihm gewiss, dass das Gesetz die Bedingung alles Menschlichen ist. Die Menschen müssen Gesetze haben und nach Gesetzen leben, oder sie würden sich in nichts von den allerwildesten Bestien unterscheiden; die Quelle des Gesetzes aber ist Gott und die Natur, sein Inhalt die Vernunft (De Legg. IX, 874; X, 889). Das Gerechte bestimmt Plato als das Gleiche und setzt es, ohne sich näher auf die Untersuchung dieses Begriffes einzulassen, in Analogie zu der mathematischen Gesetzlichkeit, welche Himmel und Erde, die ganze Welt in vernünftiger Ordnung zusammenhält (Gorgias 508 in.). Der Staat ist ihm der Mensch im Grossen, und wenn er das Wesen des Gerechten erforschen will, so richtet er seine Blicke auf die Formen des Staates, weil hier wegen der Grösse der Verhältnisse das Gerechte und Ungerechte leichter zu erkennen ist als im Leben der Einzelnen (De Republ. II, 368). Der Mensch geht völlig auf im Staate. „Ihr selbst, die Eintagsgeschöpfe, seid nicht euer, noch weniger ist eure Habe euer. Ihr und eure Habe gehört dem ganzen Geschlechte an, dem, das vor euch war, und dem, das nach euch sein wird; das ganze Geschlecht aber nebst allem, was es hat, gehört dem Staate“ (De Legg. XI, 923). Die Herrschaft im Staate gebührt dem Wissenden, dem, der die grösste Einsicht in das Gute und Gerechte hat, dem königlichen Manne, dessen Geist die reinste Verwirklichung der Idee ist, und könnte man den wahren Herrscher nach Leib und Seele so sicher unterscheiden, wie es bei der Bienenkönigin möglich ist, so wäre das unzweifelhaft die beste Verfassung. Da man das aber nicht kann, so muss man sich mit dem Staate behelfen, in welchem die Gesetze regieren, die freilich den Mangel haben, dass sie starr und leblos als feste Normen an die unendliche Verschiedenheit der einzelnen Fälle nicht heranreichen und das Ungleiche gleich behandeln. Immerhin ist der Gesetzstaat demjenigen Staate unendlich vorzuziehen, in welchem die Willkür entscheidet, sei es die der Menge oder Einzelner oder eines Einzigen (Politic. 294 ff. 301). In dem Idealstaate, den Plato in seiner Politeia aufbaut, übergibt er denn in der That die Herrschaft den Wissenden, die durch eine besondere Erziehung hindurchgehen und in der Pflege der Wissenschaft und in den Staatsgeschäften ihren einzigen Beruf finden. Dafür haben sie aber auch weder Eigenthum noch Familie, während den Regierten nur das private Leben

bleibt ohne alle Theilnahme an den öffentlichen Geschäften. Der auf dieser Grundlage erbaute Staat ist der Staat der Gerechtigkeit. Auf Erden findet er sich nirgends; im Himmel aber wohnt sein Urbild für den, der Augen dafür hat. Die Realisation dieses Staates ist die Bedingung für die Beendigung der Uebel, unter denen die Menschen seufzen. „So lange nicht die Philosophen Könige werden, oder die gegenwärtigen Machthaber und Könige gründlich philosophiren; so lange nicht die Macht im Staate und die Liebe zur Wissenschaft untrennbar verbunden wird und diejenigen, die nur nach dem Einen ohne das Andere streben, von aller Regierung ausgeschlossen werden: so lange giebt es für die Staaten keine Erlösung von ihren Uebeln und wol auch nicht für das menschliche Geschlecht“ (De Republ. V. 473). Aber nur unter Göttern und Göttersöhnen könnte ein solcher Staat bestehen; darum, meint Plato, müsse man sich mit dem nächstbesten begnügen, den er denn auch gegen Ende seines Lebens noch in den Büchern von den Gesetzen zu zeichnen unternommen hat. In diesem Staate müssen gute Gesetze den philosophischen Geist der Herrscher ersetzen, die Gesetze aber müssen der Eigenthümlichkeit von Land und Volk angepasst sein (De Legg. V, 747). Indessen zeichnet auch hier Plato ein allgemeingültiges Schema einer relativ besten Verfassung; dieses in seine Einzelheiten zu verfolgen hat hier ebensowenig wie in Bezug auf die einzelnen Bestimmungen des Staates der Politeia für unseren Zusammenhang ein grösseres Interesse.

Bei Plato begegnen wir zum ersten Mal in der Geschichte einer in grösserem Zusammenhang entwickelten Lehre vom Staate und vom öffentlichen Rechte. Charakteristisch für Plato ist die streng antike Auffassung der völligen Unterordnung des Individuums unter das Allgemeine. Die Persönlichkeit wird nicht geachtet, eine selbstständige Sphäre des Privatrechts giebt es nicht. Soweit überhaupt Eigenthum und Verkehr zugelassen wird, geschieht es ausschliesslich im Interesse des Staates, gegen den die Person des Einzelnen mit ihrem Glück und ihren Neigungen nicht ins Gewicht fällt. Auf die wandelbaren geschichtlichen Umstände achtet Plato nicht. Er zeichnet ein allgemeingültiges Urbild des nach der Idee der Gerechtigkeit gestalteten Staates, wie er ein Ideal des Wissens zeichnet ohne den Gedanken an eine historische Fortentwicklung. Zwischen den Herrschenden und den Regierten ist eine ebenso strenge Scheidewand, wie zwischen dem Wissen und der unwissenschaftlichen Vorstellung. Das Wissen selber aber hat zum Gegenstande ein transcendentales Ewiges, das zur Sinnenwelt in einer ausschliesslich negativen Beziehung steht. Wie sich aus alledem eine unverkennbare Analogie

ergibt zwischen dem Platonischen Idealstaat und zwischen dem hierarchischen Bau der römischen Kirche, das hat geistvoll E. Zeller nachgewiesen in seiner Abhandlung: Der Platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit (Vorträge u. Abhandl. geschichtl. Inhalts. 2. Aufl. 1875. Bd. I).

3. Plato's Ethik und Philosophie des Staates ist in allen ihren Richtungen weiter geführt worden von Aristoteles, seinem grossen Schüler, der den Sokratischen Principien die reichste und die definitive Entwicklung gegeben hat. Er hielt fest an der gemeinsamen Grundlage, dass das Wissen auf begrifflichem Denken beruht; aber mehr als Plato richtete er sich auf Beobachtung des Einzelnen, der Thatsachen der Erfahrung, um auf gesichertem Wege zum Begriffe zu gelangen. Das begriffliche Wesen und die erscheinende Einzelheit der Dinge liess er nicht in der Weise Plato's in bloss äusserer negativer Beziehung neben einander bestehen, sondern er versuchte eins in dem andern nachzuweisen. Der Begriff hat bildende Kraft und prägt sich in den Dingen aus durch den Process der Gestaltung. Der Begriff ist die Form, die an der Materie ihr Substrat hat; der Process geht als immanente Zweckbewegung von der Form aus und auf die Form als das Ziel hin. Ausgang und Ziel ist die Gottheit, die reine Form, die sich selbst denkende Vernunft. Der Process vollzieht sich durch eine Unendlichkeit von Stufen, indem schrittweise der Widerstand der Materie überwunden wird. Das oberste Wesen der irdischen Welt ist der Mensch, seinem Wesen nach vernünftiger Geist, aber noch in die Natur versenkt; die Bestimmung des Menschen ist die Entwicklung seiner vernünftigen Anlage in Erkennen und Wollen, und in der Erreichung dieses Zieles liegt seine Glückseligkeit. Wie sich die Erkenntnis stufenweise entwickelt aus sinnlicher Anschauung durch Vorstellung und Erinnerung, so entwickelt sich das vernünftige Wollen aus dem Naturtrieb durch Gewöhnung und Uebung. Damit verbindet sich bei Aristoteles das historische Interesse am Werden der Dinge wie an dem Werden der Erkenntnis. Ganz anders als Plato lässt er sich liebevoll auf die Vielheit der Erscheinungen und auf die Vielheit der Meinungen ein; er sammelt Thatsachen aus allen Sphären des Daseins mit unermüdlichem Eifer und sucht in allem Einzelnen die bildende Kraft des Begriffes wiederzufinden.

Diejenigen Werke des Aristoteles, die uns hier näher angehen, sind die Nicomachische Ethik (von der die Eudemische Ethik wol eine zum Theil erweiternde Umarbeitung ist, während die Magna Moralia im wesentlichen ein Auszug aus der letzteren sind mit Spuren der Einwirkung

stoischer Gedanken) und die Politik, die entweder unvollendet geblieben oder doch als Fragment auf uns gekommen ist: beide Werke gehören zum Grössten, was menschlicher Geist jemals geschaffen hat. Eine ganze Reihe von Fragen, die das Gebiet des Ethischen betreffen, hat Aristoteles zuerst behandelt; in allem hat er seine Vorgänger an Klarheit, erschöpfendem Reichthum und innerem Gehalte der Lehre weit hinter sich gelassen. Gegen die Bedeutung und den Werth des von ihm Geleisteten kommt aber auch nichts Späteres irgend in Betracht. Vielleicht dürfen wir annehmen, dass die deutsche Wissenschaft unseres Jahrhunderts seit der Erneuerung alles wissenschaftlichen Denkens durch Kant, dass die historische Rechtsschule einerseits, Hegel's Lehre andererseits einen Fortschritt über die Aristotelischen Gesichtspunkte hinaus bezeichnet, indem sie dieselben in einem umfassenden System philosophischer Wissenschaft bereichernd und umbildend wieder aufgenommen und übertroffen hat.

Wie Aristoteles die erkenntnistheoretischen Grundlagen mit Sokrates und Plato gemein hat, indem er sie zugleich weiter fasst und tiefer durchbildet, so hat er dem entsprechend auch die Ueberzeugung mit ihnen gemein, dass das Ethische nicht relativ für einzelne Nützlichkeiten einen bedingten Werth, sondern in unmittelbarer Beziehung auf das höchste Gut einen schlechthin unbedingten und absoluten Werth hat. Der Unterschied seiner Ansicht vom Ethischen von derjenigen seiner Vorgänger besteht überwiegend nur darin, dass er auf der gemeinsamen Grundlage zuerst ein umfassendes Ganzes ethischer Lehren in systematischer Ableitung entworfen und durchgeführt hat. Wir können seinen Gedankengang nur in den knappsten Umrissen nachzuzeichnen unternehmen. Alles menschliche Thun, lehrt Aristoteles, hat einen Zweck; die Zwecke der verschiedenen Thätigkeiten sind einander über- und untergeordnet, und die Stufenfolge dieser Zwecke ergibt einen höchsten Zweck, um dessen willen alles Uebrige, der aber selbst nur um seinetwillen erstrebt wird. Dieser höchste Zweck der Zwecke ist die vernunftgemässe Vollendung des Menschen nach allen seinen Anlagen und Kräften, die durch die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit bewirkt wird. Von dieser Vollendung nicht zu trennen ist der subjective Reflex derselben, die Eudämonie, die jeder in dem Maasse hat, als er Tugend und Einsicht besitzt und aus ihr heraus thätig ist (Eth. Nicom. I). Die Tugend als die bleibende, der Vernunft entsprechende Beschaffenheit haben wir nicht von Natur; von Natur haben wir nur die Anlage zur Tugend, die durch Gewöhnung befestigt wird und in der zur anderen Natur gewordenen Ge-

sinnung sich vollendet, so dass das Gute um des Guten willen gethan wird. Das Wissen vom Guten reicht nicht aus und hat auf das sittliche Leben nur geringen Einfluss (ebd. II, 1; 3—6). Das Gute wie das Böse liegt vielmehr im Willen, der Wille aber ist frei. Der Mensch, aber auch nur der Mensch, ist letzter Grund seiner Handlungen und verantwortlich; und zwar verantwortlich nicht nur für das, was er thut, sondern auch für das, was er an Vorstellungen, Trieben und Motiven in sich hegt, für seinen ganzen ethischen Zustand (ebd. III, 7). Die natürliche Anlage als solche verdient weder Lob noch Tadel; erst das, was der Mensch aus sich gemacht hat, kommt sittlich in Betracht. Um sich aber sittlich zu bilden, bedarf der Mensch der Gewöhnung und mithin fremder Hilfe und Anleitung (ebd. II, 4; IV, 15; VII, 1; 9).

Diese Anleitung nun gewährt ihm vor allem der Staat. Der Staat ist es, der die Menschen zur Tugend erzieht (ebd. X, 10). Darum ist die Staatskunst die höchste Kunst, ihr Zweck alles menschlich Gute als solches. Die Staatskunst hat die Bürger tugendhaft, zu allem Guten fähig zu machen; darum begreift sie alle menschlichen Zwecke in sich, alles sittlich Gute und Schöne überhaupt. Der Staat regelt das Thun und Treiben seiner Bürger durch Gesetze; die Aufgabe des Gesetzes ist, die Menschen durch Gewöhnung zum Guten anzuleiten. Lohn und Strafe soll die Lust am Schlechten zurückdrängen, die Lust am Guten fördern; denn alles Handeln bedarf der Motive, und die Lust am Guten ist das Motiv des sittlichen Handelns (ebd. III, 1; 7; II, 2; X, 10). Wie die Tugend selbst, so dreht sich also die Kunst der Gesetzgebung darum, dass die Menschen zur Lust und Unlust sich auf rechte Weise verhalten lernen und zu vernünftigen Motiven des Handelns angeleitet werden. Das Gesetz hat deshalb die doppelte Eigenschaft, dass es einerseits aus der Vernunft stammt, und dass es andererseits zwingende Kraft hat; es ist für alle Lebensalter gleich nöthig, denn die Masse wird immer sicherer durch Zwang als durch Belehrung gelenkt werden, mehr durch die drohende Strafe, als durch die Lust am Guten sich bestimmen lassen. Das Gesetz gebietet alle Tugenden, auch Muth und Selbstbeherrschung, und beherrscht das ganze sittliche Leben (Magn. Moral. I, 34). Wenn es sich durchführen liesse, so wäre das Beste, der Staat übernehme die Sorge für alle sittlichen Thätigkeiten, wie es annähernd bei den Lacedaemoniern der Fall war (Ethic. Nicom. X, 10; II, 2; III, 1, 7). Denn man muss nicht glauben, dass irgend ein Bürger sich selbst angehöre; alle gehören dem Staate an (Pol. VIII, 1).