

§ 1. Die Rechtsphilosophie und ihre Aufgaben.

I. Die Rechtsphilosophie hat die Aufgabe, das Recht als Gegenstand der Rechtswissenschaft begrifflich zu bestimmen, in Aufstellung der höchsten Prinzipien des Rechts den Zusammenhang des Rechts mit einer universellen Weltbetrachtung zu gewährleisten und als Methodenlehre der Rechtswissenschaft die verschiedenen Wege der Forschung zu weisen.

II. Geleitet von dem herkömmlichen bei den Juristen, Praktikern sowohl als Theoretikern, herrschenden Sprachgebrauch und von der Erwägung, daß der zu suchende Gegenstand ein möglichst geeignetes Objekt für die Wissenschaft sein müsse, die man als Rechtswissenschaft zu bezeichnen pflegt¹⁾, sind wir zu dem Ergebnis gelangt, daß das Recht sich bestimmen lasse als ein ideelles System positiver geltender Normen, durch die für eine zusammenlebende Menschengruppe meistens mit Sanktionen versehene sittliche Pflichten sowie Machtbefugnisse begründet werden.

Es kann zunächst unerörtert bleiben, worin das Wesen der Sittlichkeit besteht, denn was man auch unter Sittlichkeit verstehen mag, es wird schwerlich geleugnet werden können, daß es sittliche Pflicht ist, der Rechtsordnung zu gehorchen. Der Rechtsimperativ hat, ob er mit einer Sanktion versehen ist oder nicht, jedenfalls sittlich verbindende Kraft, von den seltenen Fällen vielleicht abgesehen, in denen er seinem Inhalt nach ein geradezu unsittliches Verhalten fordert. Neben dem sittlichen Motiv und den in der Rechtsordnung ausdrücklich aufgeführten Zwangsmitteln, die wir als

1) Hierbei kam vor allem in Betracht die Rücksicht auf einen zweckmäßigen wissenschaftlichen Betrieb (Prinzip der methodischen Kapazität) und es wurde der gegenwärtige Stand der gesellschaftlichen Entwicklung als maßgeblich angesehen. Man könnte letzteres auch so ausdrücken, wir suchten eine Definition *ratione temporum habita*, nicht *sub specie aeternitatis*. In Zeiten, in denen Sittlichkeit, Sitte, Recht noch in derselben Wiege liegen, hätte man das Recht anders zu bestimmen, als wir es getan haben. Ueber die Methode der Bestimmung des Rechts vgl. T. I § 1.

Sanktionen bezeichnen, gibt es noch manche andere Momente, die auf die Erfüllung der Rechtsgebote einwirken. So wird, um nur einiges, was hier etwa in Betracht käme, zu erwähnen, rings um uns den Rechtsgeboten Gehorsam geleistet, sonst wären die Rechtsnormen nicht als geltende anzusprechen, ja es sind die meisten Rechtsgenossen im Rechtsgehorsam eingeübt, so daß Nachahmungstrieb und assoziatives Zwangsgefühl sich in den Dienst der Rechtsordnung stellen. Wenn wir derartiges in unserer Rechtsdefinition nicht erwähnen, so liegt dies daran, daß die Wissenschaft das Recht vorwiegend im Interesse derer entwickelt, die ihre sittlichen Pflichten, soweit sie Rechtspflichten sind, kennen lernen möchten, und daß für die Darlegung des Rechtes die Auffassung der Rechtsnormen als einer Quelle sittlicher Pflichten sich als fruchtbar erweist. Letzteres ist deshalb der Fall, weil eine Reihe von rechtlichen Bestimmungen aus dem Begriff der Schuld, im Sinne der Verletzung einer sittlichen Pflicht zu erklären ist und die in Betracht kommende sittliche Pflicht häufig nur in der Pflicht, der Rechtsordnung Gehorsam zu leisten, gefunden werden kann. Man denke etwa an die Strafe, die an die Verletzung von Rechtsbefehlen rein polizeilicher Natur, und an die Schadensersatzpflicht, die an die schuldhafte Nichterfüllung oder Mangelhaftigkeit der Erfüllung von zivilrechtlichen ihrem Inhalt nach nicht ohne weiteres sittlich verbindlichen Ansprüchen geknüpft wird. Es hat sich gezeigt, daß die Juristen nicht immer die um ihrer sittlich verbindlichen Kraft willen bedeutungsvollen Rechtsbefehle in genügend klarer Weise herausarbeiten. So konzentriert sich im Zivilrecht die Aufmerksamkeit nicht selten auf die Haftung und die Schuld bleibt im Dunkeln. Man begnügt sich mit der Feststellung, inwieweit in den Nachlaß oder das der Verwaltung und Nutznießung des Ehemanns unterstehende Vermögen der Ehefrau die Zwangsvollstreckung betrieben werden kann, und läßt die Frage unberücksichtigt, inwiefern der Erbe oder der Ehemann aus den betreffenden Gütermassen zu leisten verpflichtet sind¹⁾.

Wenn manche zu dem Zugeständnis nicht zu bewegen sind, daß die Rechtsnormen sittliche Pflichten begründen, so erklärt sich das aus ihrer Befürchtung, die Unterscheidung zwischen Recht und Sittlichkeit preisgeben zu müssen. Diese Besorgnis ist indessen durchaus ungerechtfertigt. Der Unterschied zwischen Recht und Sittlich-

1) Vgl. § 8, II. Hier, wie in Ermangelung besonderer Angaben im folgenden bezieht sich das Zitat auf Teil II.

keit besteht in Wahrheit darin, daß das Recht anders als die Sittlichkeit eine positive d. h. nicht eine notwendig der objektiven Vernunft entsprechende, sondern durch eine beschränkte, individuelle Vernunft festgelegte Lebensordnung ist. Auf vielen wichtigen Lebensgebieten ist Anarchie, mögen auch die einzelnen Zusammenlebenden noch so verständig und gut gesinnt sein, geradezu unerträglich; hier muß von einer leitenden Stelle ein umfassender Plan entworfen werden, nach dem alles sich richten und einander in die Hand arbeiten soll. Ein solcher Plan, eine solche positive Lebensordnung heißt eben Recht. Die Achtung des Rechtes wird durch die vitalsten Interessen der menschlichen Gesellschaft gefordert und ist insofern sittliche Pflicht. Die Positivität ist das weitaus wichtigste Merkmal des Rechtes, aus dem unmittelbar oder mittelbar alle andern gefolgert werden können. Da das Recht als positive Ethik im Namen der Ordnung Gehorsam fordert, muß es Gewähr bieten, daß es in der Mehrzahl der Fälle Gehorsam wirklich findet, daß es Geltung hat. Denn es ist nicht einzusehen, wie man die Ordnung des Zusammenlebens fördern könnte, indem man nach einem Plan handelt, der seitens der andern nicht beachtet wird. Da das Recht Geltung hat und somit eine Macht ist, kann es anders als die Moral im allgemeinen, deren Verwirklichung äußerst unsicher ist, den einzelnen Macht gewähren. Wir durften deshalb in unserer Definition das Recht nicht nur als Quelle von sittlichen Pflichten, sondern auch als Quelle von Handlungsmöglichkeiten (Machtbefugnissen) bezeichnen. Aus dem gleichen Grunde ist das Recht befähigt, den sittlichen Verpflichtungen, die es begründet, beliebige Sanktionen hinzuzufügen. Die positiven Anweisungen, die wir Recht nennen, haben, wie oben des Nähern nachzuweisen versucht wurde, vor allem deswegen sittlich verbindliche Kraft, weil sie sich zusammenfügen zu einem wohl-durchdachten Plan, einer Lebensordnung, einem System von Vorschriften. Hierin unterscheidet sich das Recht von der gleichfalls positiven Charakter tragenden, aber vielfach in sich widerspruchsvollen, sich nicht als ein in sich geschlossenes harmonisches Ganze darstellenden Sitte. Die Sitte als solche ist somit nicht sittlich bindend, aber deswegen fehlt es ihr nicht an Machtmitteln, um sich durchzusetzen, und zwar sind diese von verschiedener Stärke je nach dem Lebensgebiet, auf dem die Sitte sich geltend macht. Denn die Sitte gewährt eine zwar nicht schlechthin unwiderlegliche, aber doch auch nicht leicht zu widerlegende Vermutung für die sachliche Richtigkeit des von ihr geforderten Verhaltens und es ist natürlich

nicht das Gleiche, ob der Verächter der Sitte fürchten muß, in den Ruf der Taktlosigkeit oder in den der Pietätlosigkeit zu gelangen.

Wir sprachen eben davon, daß das Recht eine geltende Lebensordnung sei. Andererseits bezeichneten wir es in unserer Definition als ein ideelles Normensystem. Der scheinbare Widerspruch löst sich, wenn man bedenkt, daß, wer dem Rechte Geltung zuspricht, damit nicht meint, es müsse der der Rechtsordnung gerade wie der der Naturordnung entsprechende Zustand mit unfehlbarer Sicherheit in allen Fällen sich verwirklichen. Man darf für das Recht Geltung in Anspruch nehmen, wenn es nur grosso modo in der Mehrzahl der Fälle Befolgung findet. Der Jurist trifft das Recht als eine geltende Lebensordnung an; diese Lebensordnung zu einer geltensollenden, einem ideellen System fortzubilden, das eben ist die Aufgabe der Rechtswissenschaft. Das Recht in idealer Gestalt ist eigentlich das Recht im Sinne der Wissenschaft. Insofern dem Recht im Sinne der Wissenschaft die Wirklichkeit annähernd entspricht, darf man sagen, das Recht gelte. Es handelt sich um einen Punkt von solcher Bedeutung für das Verständnis des Wesens der Rechtswissenschaft, daß wir noch etwas länger bei ihm verweilen möchten. Ein Rechtsgesetz gilt bei einer Menschengruppe, wenn die Mehrzahl der Mitglieder bereit ist, ihm nachzuleben, und sich demgemäß verhält. Daß alle Gehorsamswilligen das Gesetz in genau dem gleichen Sinne verstehen, läßt sich nicht feststellen und ist auch gleichgültig. Die Geltung der eben bezeichneten Art genügt, um dem einzelnen im Interesse der Ordnung das Gesetz als sittlich verbindlich erscheinen zu lassen. In welchem genauem, durch die Geltung nicht festgelegten Sinne soll nun aber der einzelne das Gesetz verstehen? Indem die Rechtswissenschaft diese Frage beantwortet, erhebt sie das Recht in die Sphäre der Idealität, stellt es dar als etwas Geltensollendes. Woher entnimmt sie nun hierbei die allgemeinen Richtlinien? Wir wüßten keine andere Autorität, auf die wir die Rechtswissenschaft hinweisen könnten, als die des Sittengesetzes. Nachdem wir im Anfang festgestellt haben, daß das Recht sittliche Pflichten begründet, stoßen wir jetzt zum zweitenmal auf eine Beziehung zwischen Recht und Sittlichkeit. Dasselbe Abhängigkeitsverhältnis zeigt sich uns ein drittes Mal, wenn wir von der Betrachtung *de lege lata* zu der *de lege ferenda* übergehen¹⁾.

Von jeher hat es die Rechtswissenschaft als eine ihrer Aufgaben

1) Ueber die Definition des Rechtes um die Abgrenzung des Rechtes von Sitte und Sittlichkeit vgl. T. I §§ 9, 10.

angesehen, darüber Auskunft zu geben, wie das Recht von den rechtssetzenden Organen gestaltet werden soll. Dabei bleibt dann wieder kaum etwas anderes übrig, als auf die obersten Prinzipien alles menschlichen Handelns überhaupt, mit anderen Worten auf die der Moral zurückzugehen. Freilich zeigt sich hier nun ganz deutlich, daß wir bei unserer Behauptung, es wurzle das Recht in der Moral, von Voraussetzungen auszugehen, die vielleicht nicht von jedermann als richtig anerkannt werden möchten. Nach dem allgemeinen Sprachgebrauch, gegen den wir nicht verstoßen wollen, stellt die Moral jedenfalls für das Verhalten des Individuums die höchsten Leitsätze auf. Wenn wir das Recht für sittlich verbindlich erklären und bei der Auslegung wie bei der Aufstellung der Gesetze letztlich eine Anknüpfung an die Moral suchen, so gehen wir offenbar davon aus, daß das *summum bonum* des einzelnen mit dem der Gesamtheit übereinstimme. Wenn in dieser Beziehung eine Diskrepanz bestände, so wäre es nichts mit der Verankerung des Rechtes in der Moral. Denn wie die Moral mit den Zielen des einzelnen, so steht nach allgemeinem Sprachgebrauch das Recht in Zusammenhang mit den Zielen der Gesamtheit. Die Lage der Menschheit wäre eine höchst prekäre, wenn die beiden Ziele nicht schließlich die gleichen wären, denn es hinge dann vom Zufall ab, daß nicht der einzelne Rechtsunterworfenen zum Widerstand gegen das gegebene Recht, das zur Rechtsschaffung berufene Individuum zum Widerstand gegen das richtige Recht sittlich verpflichtet wäre. Wer aber bürgt uns dafür, daß ein solcher Uebelstand nicht traurige Wirklichkeit ist? Es ist jetzt an der Zeit, der Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit näherzutreten, da ohne ihre Beantwortung alle Ausführungen über Gegenstand und Methode der Rechtswissenschaft der festen Grundlage entbehren.

III¹⁾. Man kann es dem Juristen nicht verargen, wenn er zaudert, bevor er sich auf Untersuchungen über das letzte Wohin des menschlichen Handelns einläßt, die Fahrt auf dem ins Endlose sich erstreckenden Meere antritt. Es sind Fragen der Weltanschauung, die da aufgerollt werden, und das Bestreben, das Recht von der Moral loszulösen, ist daraus und eigentlich nur daraus verständlich, daß es ein nutzloses und tollkühnes Unternehmen scheint, sich auf diesen notwendig schwankenden Boden zu begeben. Und doch muß es sein; der Versuch, auf das Gebiet des nur bedingten, relativen Sollens, der hypothetischen Imperative auszuweichen, kann nicht ge-

1) Zu den folgenden Ausführungen des Textes vgl. T. I §§ 2—8.

lingen. Allerdings hat es eine Zeit gegeben, da man ernstlich meinte, dem Recht eine bestimmte eng begrenzte Funktion zuweisen zu können. Man meinte, das Recht sei fähig, gewisse, von einem jeden möglichen sittlichen Standpunkt aus verwerfliche Eingriffe in die Lebenssphäre der einzelnen hintanzubalten, und unfähig, in irgendeiner andern Weise die Zwecke des menschlichen Zusammenlebens zu fördern. Das ist die Auffassung eines extremen, jetzt längst veralteten Liberalismus. Heutzutage ist man sich darüber klar, daß das Ziel der Rechtsordnung keineswegs ausschließlich in dem Schutz gegen rohe Gewalttaten besteht. Schon bei der Regelung des Vermögensrechtes wird der Gesetzgeber von Schritt zu Schritt zu einem Punkte geführt, an dem eine Stellungnahme zu den höchsten Zwecken des geselligen und individuellen Lebens unvermeidlich scheint; ein viel unmittelbarer Zusammenhang besteht zwischen diesen Zwecken und den gesetzlichen Normen über die Ehe oder die Kindererziehung. Die Römer haben hier ganz richtig gesehen. Bei konsequentem Denken sucht die Rechtswissenschaft zuletzt das Universum zu umfassen: *humanarum atque divinarum rerum scientia*.

Die Moral, Ethik, oder Sittlichkeitslehre ist, wie zunächst festgestellt werden muß, nicht eine explikative, sondern eine normative Disziplin, d. h. es handelt sich bei ihr nicht um die Erklärung der Entstehung irgendwelcher Motive, sondern um die Entwicklung von Sollensregeln. Diese Unterscheidung¹⁾ ist erst völlig verständlich, wenn einmal der vielbehandelte Begriff des Sollens genau bestimmt worden ist. Das Sollen ist der eigenartige psychische Vorgang der Anregung des Willens, in einer bestimmten Richtung tätig zu werden. Es wird heutzutage von philosophischer Seite angenommen, daß in einer solchen Begriffsbestimmung das Wesen des Sollens durchaus verkannt werde. Denn, so heißt es, das Sollen ist nicht ein psychisches Ereignis, das mit den Mitteln der Psychologie erforscht werden könnte, es gehört vielmehr der von der Sphäre des Seins, des äußern wie des innern, gänzlich verschiedenen Sphäre des Sollens an. Die scharfe Unterscheidung von Sollen und Sein hat ihre Wurzel in der Kantschen Philosophie. Der empirischen Betrachtung zeigt sich nach Kant der Mensch als brutaler Egoist, die sich an den Menschen als freies Wesen richtende Anforderung der Sittlichkeit, das Pflichtgebot, ist nicht nur für die dem Reiche der Erfahrung zugewandte Psychologie unverständlich, sondern widerspricht sogar der dieses

1) Einiges Nähere über sie findet sich T. I S. 44 ff.

Reich beherrschenden Kategorie der Kausalität. Sie ist daher offenbar nicht von dieser Welt, der Welt der Erscheinungen, sondern gehört der Welt der Dinge an sich an. Gegen diese Moraltheorie lassen sich vom Standpunkt einer immanenten Kritik aus vor allem folgende Einwendungen vorbringen. Die moderne Psychologie ist in stände, der erhabenen Stimme des moralischen Gesetzes in uns einen irdischen Herkunftsort nachzuweisen; der Glaube frei zu sein, dessen wir uns angesichts der Forderungen unseres Gewissens nicht entschlagen können, mag auf Täuschung beruhen und jedenfalls kann der zwischen der Willensfreiheit und dem Kausalitätsgesetz bestehende Widerspruch ebenso wie die anderer von Kant behandelte Antinomien ohne Zuhilfenahme der Welt der Dinge an sich erklärt werden; endlich ist nicht einzusehen, wie das seine Voraussetzungen aus der Sphäre der Dinge an sich entnehmende moralische Gesetz der Freiheit in dem der Kausalität unterstehenden Reich der Erfahrung sich geltend machen soll. Nichtsdestoweniger ist die Kantsche Moral eine höchst großartige Konzeption und unterscheidet sich insofern aufs deutlichste von der aus ihr sich herleitenden modernen Sollenslehre.

Die gegenwärtigen Kantianer haben sich des verschlossenen Paradieses der Dinge an sich völlig entledigt, wollen daher nichts von einer Brücke zu ihm wissen, wie sie für Kant in dem Sittengesetz gegeben war. Aus den verschiedenen Welten sind ihnen verschiedene Betrachtungs- oder Richtweisen des menschlichen Geistes geworden. Von diesen gibt es zunächst nur eine bescheidene Zahl, etwa die des Seins und die des Sollens, aber da sie bei reiner d. h. aller Erfahrung überhobener Selbstbetrachtung in verschiedene Unterarten zerfallen, so ist es nicht schwer, für eine ganze Reihe von Wissenschaften, unter anderem auch die des Rechts, eine apriorische Begründung zu finden. Es ist ein merkwürdiges an dieser Stelle nicht zu deutendes Zeichen der Zeiten, daß man solchen Chimären nachjagt, während die einleuchtende Auffassung des Sollens als einer Willensanregung, einer Motivation, so nahe liegt. Die Schwäche der modernen Lehre von der kategorialen Differenz zwischen Sein und Sollen tritt besonders klar zutage, wenn man auf die Art und Weise achtet, wie die Gegner, die einen psychologischen Sollensbegriff verteidigen, abgetan werden. Man sollte meinen, daß auf diese Polemik die größte Sorgfalt verwendet wurde, da die neuere Psychologie mit Hilfe sehr ansprechender Hypothesen so manches der sittlichen Phänome zu erklären versucht hat, das früheren Philosophen

rätselhaft erscheinen mußte. In Wahrheit aber macht man es meistens sich sehr leicht, indem man triumphierend darauf hinweist, daß die Psychologie als eine mit dem Kausalitätsgesetz arbeitende Disziplin immer nur zeigen könne, wie gehandelt werde, niemals, wie gehandelt werden solle. Hierauf ist einfach zu erwidern, daß die Lehre vom Sollen allerdings nicht gleichbedeutend sei mit der Lehre von der Hervorrufung eines bestimmten Handelns durch Motive, daß sie sich aber sehr wohl fassen lasse, ja sogar gefaßt werden müsse als Lehre von der Motivierung der Anregung, Sollizitierung des Willens zu einem bestimmten Handeln. Die Kausalitätsbetrachtung ist für unsere Sollenslehre maßgeblich, insofern das sehr gewöhnliche psychische Phänomen der Anregung des Willens durch ein Motiv der Herrschaft des Kausalgesetzes unterliegt. Die Freiheit spielt beim Sollen nur insofern eine Rolle, als sich der Mensch gegenüber dem Sollen frei fühlt. Dieses Gefühl der Freiheit wird auch durch die Feststellung, in welcher Weise zwischen verschiedenen Motiven zu wählen ist, nicht angetastet, denn es wird dadurch nur ein etwas komplizierteres Sollen aufgedeckt. Ob das Gefühl der Freiheit auf einer Selbsttäuschung beruht oder ob die Entscheidung des Willens gegenüber dem Sollen der Herrschaft des Kausalitätsgesetzes entzogen ist, erscheint als eine Frage, durch deren Beantwortung der Charakter der Sollenslehre nicht unmittelbar berührt wird.

Die Moral ist die Lehre von dem letztlich maßgeblichen Sollen, sie entscheidet darüber, wie sich der Mensch im Streit der Motive zu verhalten hat. Daß eine solche Entscheidung möglich ist, daß es ein höchstes Sollen gibt, das die Lösung des Sollenskonfliktes bringt, ist dem Menscheng Geist nicht weniger zweifellos, weil es sich ihm nicht als logische Notwendigkeit aufdrängt. Es könnte an und für sich auch so sein, daß die einzelnen Motive sich nicht der Herrschaft eines obersten Motivs unterordneten und daß der Streit einfach in dem Sieg des Stärkeren sein Ende finden würde. So aber ist es nun eben nicht. Vielmehr scheint es uns gewiß, daß es ein Prinzip gibt, nach dem vernünftigerweise die Wahl zwischen verschiedenen Motiven zu treffen ist. Wie diese Gewißheit eine apriorische ist, so läßt sich auch a priori das letztlich entscheidende Handlungsprinzip als das des Eudämonismus bezeichnen. Gewiß streben die Menschen nicht bewußtermaßen bei all ihrem Handeln nach Glück, aber wenn sie sich nicht einfach gedankenlos den auf sie einwirkenden Antrieben hingeben, wenn sie vor der Entscheidung innehalten und sich auf die vernünftigen Prinzipien des Handelns

besinnen, so können sie sich normalerweise keinen andern Leitstern wählen, als den des Glücks. Ein Narr ist, wer sein eigenes Unglück will, und ein Narr ist auch, wer dem, der ihm den Weg gewiesen hat, auf dem er das denkbar größte Glück erlangen kann, die Frage stellt, warum denn er sich um sein Glück bemühen solle. Die Menschen, meint der heilige Augustin, seien zwar im allgemeinen mit Blindheit geschlagen, aber immerhin doch nicht so pervertiert, daß ihnen an ihrem Glück nichts gelegen sei. Den Abschluß der eudämonistischen Lehre bildet ein dritter aprioristischer Grundsatz, der dahin geht, daß alle Motive sich hinsichtlich ihres Glücksgehaltes vergleichen, sich auf einen allgemeinen Glücksnenner bringen lassen. So verschieden die Glücksgefühle auch sein mögen, wenn auch auf der einen Seite sinnliche Lust, auf der andern ästhetischer oder intellektueller Genuß stehen mag, wir glauben dessen sicher zu sein, daß diese verschiedenartigen Gefühle auf ein einheitliches Glücksmaß gebracht und so miteinander in Vergleich gesetzt werden können. Ein anderes gemeinschaftliches Maß für die Bewertung der Motive als das der Lust, des Glücks existiert nicht; versagt dieses den Dienst, dann gibt es eben kein Sollensprinzip, das bei jedem Widerspruch der Motive einen Ausweg wiese. Der unerschütterliche Glaube der Menschheit an das Vorhandensein eines solchen Prinzips garantiert uns die Richtigkeit des Eudämonismus. Könnte man doch sagen, daß der Eudämonismus gar nichts ist, als die einzig mögliche Auslegung der ewigen Menschheitsfrage, wie soll sich der Wille gegenüber den unaufhörlich an ihn herantretenden Lockungen zu mit einander unvereinbaren Handlungen verhalten.

Von den Einwendungen gegen den Eudämonismus wurde die schwerwiegendste, die auf die Unvergleichbarkeit der verschiedenen Glücksgefühle abzielt, bereits berührt. Von den andern seien hier nur wenige Worte gesagt. Wer gegen den Eudämonismus geltend machen will, daß die Menschen durchaus nicht bei allem, was sie tun, nach Glück streben, der läßt ihn sagen, was er nicht sagt und, um sich als Moralprinzip zu geben, nicht zu sagen braucht. Nicht darauf kommt es an, was die Menschen stets erstreben, sondern was sie im Licht ruhiger Selbstbestimmung allemal erstrebenswert finden. Sehr häufig begegnen wir dem Versuch, den Eudämonismus geradezu verächtlich zu machen. Dabei identifiziert man nicht selten den Eudämonismus mit seiner vulgärsten Form dem Hedonismus, demzufolge materieller, egoistischer Genuß das höchste Ziel des Handelns sein soll. Aber auch den Eudämonismus, der die geistigen Lust-

gefühle, insbesondere die altruistischen in Betracht zieht, glaubt man durch den Hinweis, daß er letzten Endes doch auch eine Trinkgeldmoral darstelle, dem vornehmer Empfindenden verleiden zu können. Wir haben nachzuweisen versucht, daß hier aller Wahrscheinlichkeit nach die brutal egoistische Gesellschaft mit dem armen Individuum ihr Spiel treibt, indem sie sich bemüht, der ihr nützlichsten geistigen Verfassung des Individuums, einem Opfersinn, der keine Belohnung fordert, einen ganz besonderen Nimbus, die höchste Ehre, zu verleihen. Nun wäre es ja an sich nicht ausgeschlossen, daß der allgemeine Sprachgebrauch eine solche par excellence gesellschaftsnützliche Gesinnung als allein wahrhaft moralische bezeichnete. So wie die Dinge tatsächlich liegen, dürfte aber ein derartiger Sprachgebrauch nicht genügend eingebürgert sein, um das ältere und bedeutsamere Problem, wie der einzelne seinem Wesen zufolge vernünftigerweise handeln soll, des Namens Moral verlustig gehen zu lassen¹⁾.

1) Erst längere Zeit nach Veröffentlichung des 1. Bandes ist mir M. Schellers „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ (1916) zu Gesicht gekommen. Schellers Angriffe auf den Eudämonismus haben meine Überzeugung von der Richtigkeit dieses Moralprinzips nicht erschüttert. Zu einer eingehenden Auseinandersetzung, die zugleich eine solche mit der Phänomenologie sein müßte, bietet sich mir vielleicht an andern Orte Gelegenheit. Hier nur so viel: Daß ein Vorziehen eines Verhaltens vor einem andern häufig erfolgt ohne Abwägung der diesem und jenem innewohnenden Beglückungsenergien, ist zuzugeben. Nicht unterschreiben kann ich, daß ein Streben nach Glück geradezu etwas Pathologisches an sich haben soll. Eine derartig anti-eudämonistische Auffassung ist nur möglich, wenn man, wie Scheler es tut, der allgemeinen Tendenz der Phänomenologie, das unlöslich miteinander Verschnolzene für ursprünglich getrennt zu nehmen, auch auf diesem Gebiet nachgibt und das Glück dem „Wert“ oder seinem Träger angeklebt sein läßt, anstatt beides in seinem tatsächlichen Ineinandersein zu schauen. Ohne Zerreißen eines Ineinander geht es freilich auch beim Eudämonismus nicht ab; alle Quantifizierung wird dem Qualitativen nicht gerecht oder gerät sonst irgendwie in Widerspruch mit einer ursprünglich gegebenen Einheit. An irgendeiner Stelle muß auch in der Moralphilosophie der menschlichen Unvollkommenheit Tribut gezollt werden. Daß wir mit dem Eudämonismus bei der Bestimmung des richtigen Handelns auf das höchste erreichbare Maß von Glück abzustellen haben, ergibt sich daraus, daß, solange wir es nicht tun, unsere praktische Vernunft mit ihrem quälenden „Warum“ nicht innehält. Warum verschreibst Du Dich Gott und nicht dem Teufel? Diese Frage hat einen guten Sinn. Gleiches gilt von der Antwort: weil, soweit menschliche Unvollkommenheit einen Vergleich zuläßt, Gotteskindschaft größeres Glück gewährt als Satansdienst. Dagegen liegt die Frage, warum jemand größeres Glück dem geringern vorziehe, außerhalb der Grenze des normalen Denkens. Bei alledem handelt es sich um nichts als um phänomenologisch einsichtige Feststellungen.

Gibt man zu, daß der Eudämonismus das richtige Moralprinzip sei, so erhebt sich sofort die Frage, worin denn das höchste Glück, nach dem der einzelne zu streben habe, bestehe, und zugleich mit ihr entsteht der bange Zweifel, ob sich wohl eine für alle gültige Antwort werde finden lassen. Daß die gleichen Vorgänge je nach der Individualität der durch sie Betroffenen die verschiedensten Lust- oder Unlustreaktionen hervorrufen, ist geradezu sprichwörtlich. Ueber den Geschmack ist bekanntlich nicht zu streiten, also wohl auch darüber nicht, ob eine Person durch Aufhäufung von Reichtümern oder durch Betätigung für das Wohl anderer in höherem Grade beglückt wird. Man wird es daher vielleicht jedem einzelnen überlassen müssen, sich darüber klar zu werden, worin seiner Natur nach sein höchstes Glück liegt, und ihn hinsichtlich der Mittel, durch die er sich dieses Glück zu verschaffen vermag, an die einzelnen Wissenschaften und Künste zu verweisen haben. Die Morallehre selbst würde sich nur insoweit auf die Aufstellung bestimmter Verhaltensvorschriften einlassen, als eine reife Lebenserfahrung der ihr eigenes Wohl verkennenden und sich ein peinliches Alter bereitenden Jugend so mancherlei wertvolle Ratschläge zu erteilen vermöchte. Wie mit Bezug auf das Individuum, so ist auch mit Bezug auf den Gesetzgeber eine relativistische Ethik denkbar und in der letzten Zeit sogar durchaus an der Tagesordnung. Der Gesetzgeber soll dem Zug der Zeit sich anpassen d. h. die Rechtsordnung so einrichten, daß die bei einem bestimmten Volk in einer bestimmten Epoche sich vorwiegend geltendmachenden Tendenzen sich möglichst reibungslos durchsetzen. Wie den einzelnen, so wird auch den Nationen, Rassen, Generationen ein besonderer Geschmack zugesprochen, über den sich nicht streiten lasse und der schließlich für die Gestaltung des Rechtes entscheidend sein müsse. Hiergegen im Namen einer absoluten Moral ankämpfen, erscheine nicht nur als sachlich unbegründet, sondern geradezu als verhängnisvoll, da der Widerstand der Gesetzgebung gegen die übermächtige Strömung des Volkswillens nicht ohne schwere Einbuße an Menschenglück beseitigt werden würde. Diese relativistische Auffassung der Rechtspolitik erhält einen großartigen Hintergrund in der Theorie, daß die Grundstrebungen des Gesellschaftslebens in ihrer Mannigfaltigkeit und in ihrem Wechsel nicht der Laune des Zufalls preisgegeben sind, sondern wenigstens in ihren großen Zügen der Herrschaft unabänderlicher Gesetze unterliegen. Eine solche Theorie wird uns von Karl Marx und von den modernen Soziologen geboten. Die Marxsche materialistische Geschichtsbetrach-

tung ist allbekannt, dagegen hat die für die Rechtsphilosophie interessanteste Erscheinungsform der modernen Soziologie gerade in Deutschland nicht die Beachtung gefunden, die sie verdient. In unmittelbarer Anlehnung an Auguste Comte hat die neueste Soziologenschule Frankreichs, an ihrer Spitze Emile Durkheim, den Gedanken proklamiert, daß das gesellschaftliche Leben unter besondern Gesetzen stehe, die nur mit Hilfe einer eigenartigen, gegenwärtig in der Ausbildung begriffenen Methode in einem ebenso sorgfältigen und langwierigen Vorgehen, wie seitens der Naturwissenschaften die Naturgesetze aufgefunden werden könnten. Habe die Soziologie einmal Errungenschaften aufzuweisen, die denen der modernen Naturwissenschaften vergleichbar seien, dann werde man die gesellschaftlichen Ereignisse mit der gleichen Gewißheit voraussagen können, wie heutzutage die astronomischen. Ein Unterschied dürfte freilich stets insofern bestehen, als sich das gesellschaftliche Ereignis immer nur in seinen allgemeinen Umrissen vorausbestimmen lassen wird. Es bleibt daher auf dem Gebiet der Gesellschaftswissenschaften Raum für einen art rationnel, eine Kunst, die uns lehrt, wie der Mensch sich im individuellen Leben und als Gesetzgeber zu verhalten hat, damit das Unabänderliche sich unter möglichst günstigen Modalitäten abspiele. Diese Kunst wäre dann eben die Moral. Es ist klar, daß es sich bei alledem um Zukunftsmusik handelt. Die Bedeutendsten und darum vielleicht die Vorsichtigsten unter den Vertretern der neuen Schule nehmen an, daß die Soziologie sich augenblicklich in einem Entwicklungsstadium befindet, zu dem das der Loslösung der Astronomie von der Astrologie eine naturwissenschaftliche Parallele bietet. Es ist daher schwer, über die Berechtigung der in Frage stehenden Lehre ein Urteil zu fällen. Immerhin ist es wenig wahrscheinlich, daß durch die soziologischen Gesetze dem Weltgeschehen mit solcher Bestimmtheit der Kurs vorgezeichnet wird, daß die Moral nichts als Anpassung an etwas im wesentlichen Festgelegtes lehren könnte und so für alle Zeit zum Relativismus verdammt wäre. Je höher wir in der Comteschen Hierarchie der Wissenschaften aufsteigen, um so mehr ist Raum für die Betätigung der menschlichen Freiheit. Wir zweifeln nicht, daß es soziologische Gesetze gibt, aber ebensowenig zweifeln wir, daß diese Gesetze unfähig sind, die Menschheit zu verhindern, durch ihre eigene freie Tat auf ihr Wohl und Wehe entscheidenden Einfluß zu üben. Damit ist nun freilich noch gar nichts darüber gesagt, ob sich das Glück der Menschen nur in relativistischer Weise

bestimmen läßt oder ob die Moral allen ein einziges höchstes Glück als das absolute Ziel des menschlichen Strebens aufzuzeigen vermag.

Eine absolute Moral für möglich erklären heißt natürlich nicht behaupten, daß ein bestimmtes Verhalten ausfindig gemacht werden könnte, durch das ein jeder Mensch sich hier und jetzt das höchste Glück zu sichern vermöchte. Wer absolute Moral betreibt, der muß an das wahre Wesen des Menschen appellieren als an etwas, das dem einzelnen Menschen lange Zeit verborgen bleiben mag und vielleicht während seiner gegenwärtigen Existenz gar nicht zu einer reinen Aeußerung gelangt. Es ist eine triviale sprichwörtliche Wahrheit, daß was dem Menschen unangenehm ist, ihm vielfach nützlich ist. Damit soll nicht ein wesentlicher Gegensatz zwischen Annehmlichkeit und Nützlichkeit behauptet werden, sondern die Meinung geht dahin, daß ein dauerhafter Vorteil, eine bleibende Annehmlichkeit vielfach durch eine vorübergehende Unannehmlichkeit erkaufte werden muß. Noch weit mehr als eine hausbackene Klugheitsregel hat die Lehre von einem höchsten allen gleichen Glück den Menschen auf einen fernen Enderfolg zu vertrösten. Daß die absolute Moral mit dem Gedanken einer versteckten, hienieden dem Experiment nicht völlig erfaßbaren Menschennatur arbeitet, gibt ihr ein einigermaßen wirklichkeitsfremdes Ansehen und hat vielleicht nicht wenig dazu beigetragen, die Annahme eines wesentlichen Unterschieds zwischen Sollen und Sein zu befestigen.

IV. Das deutlichste und praktisch bedeutungsvollste Beispiel für eine Orientierung des menschlichen Handelns nach einem höchsten allen gemeinsamen Glück bietet die christliche Religion. Die feinste wissenschaftliche Durchbildung hat die christliche Moral- und Rechtsphilosophie in dem System des Thomas von Aquin gefunden; ein auch nur einigermaßen gleichwertiges Seitenstück von protestantischer Seite könnte man höchstens in der Rechtslehre von Fr. J. Stahl finden. Selbst bei Thomas ist indessen der Eudämonismus nicht klar genug als Grundprinzip der Moral herausgearbeitet. Da Glück und Unglück der Kreatur in letzter Linie ausschließlich von Gottes Willen abhängen, Gott aber denen wohl will und daher ewige Glückseligkeit verleiht, die seinen Willen tun, darf als das oberste Ziel des menschlichen Handelns der Gehorsam gegenüber Gottes Gebot bezeichnet werden. Somit kommt alles darauf an, die Forderungen kennen zu lernen, die Gott an das Verhalten des Menschen stellt. Diese Forderungen hat in der *lex divina* Gott den Menschen ausdrücklich verkündet durch den Mund seiner Propheten

und durch die frohe Botschaft an die sündhafte und daher leidende Menschheit, mit der sein Sohn betraut war. Die Stimme der Propheten ist verstummt. Christus weilt leiblich nicht mehr unter den Menschen, aber er hat uns nach der katholischen Lehre einen Stellvertreter hinterlassen, der uns den Willen Gottes zu übermitteln vermag. Soweit Gott uns auf einem der eben bezeichneten Wege seinen Willen nicht kundgetan hat, läßt er ihn uns erschließen mit Hilfe der uns von ihm mitgeteilten Fähigkeit der Vernunft. Die Vernunft lehrt unter anderm, daß wir der von Gott, wenn schon nicht ausdrücklich eingesetzten, so doch geduldeten weltlichen Obrigkeit zum mindesten in all den Angelegenheiten zu gehorchen haben, deren Regelung nicht in besonderer göttlicher Anordnung erfolgt ist und auch aus allgemeinen Vernunftprinzipien nicht in völlig eindeutiger Weise mit Sicherheit gefolgt werden kann.

Die christliche Moral- und Rechtslehre steht und fällt, mag man auch noch so oft hinsichtlich der Morallehre das Gegenteil behaupten, mit der christlichen Theologie. Diese Theologie nun ist heute aufs schwerste erschüttert. Das christliche Dogma ist für einen so kleinen Bruchteil der offiziellen Bekenner des Christentums lebendige Wahrheit, daß selbst Theologen von Fach von einem Bankrott des Christentums geredet haben. Fraglich kann eigentlich nur noch sein, ob das Christentum gänzlich durch eine positivistische, irreligiöse Weltanschauung verdrängt werden wird oder ob ein von ihm gänzlich verschiedenes metaphysisches System an seine Stelle zu treten berufen ist oder endlich ob es einer tiefgreifenden Umbildung und Anpassung an das Fühlen und Denken des modernen Menschen fähig erscheint. Wer sich heute mit Rechtsphilosophie beschäftigt, muß zu diesen Fragen Stellung nehmen und darf ihre Beantwortung nicht etwa den Vertretern der allgemeinen Philosophie überlassen. Wir leben in einer Zeit, da die herrschende nationale Philosophie an die ärgsten Verirrungen der Scholastik erinnert und noch viel unbefriedigender ist als das herrschende religiöse Dogma. Es ist daher unabweislich, daß eine Wissenschaft, die nur aus einer Weltanschauung ihre obersten Richtlinien gewinnen kann, selbständig allgemeine Philosophie im Sinne einer Weltanschauungslehre zu treiben sich unterfängt.

Die Einwendungen, die unser Zeitalter gegen die christliche Theologie erhebt, sind weniger logischer als emotionaler Natur. Es kann nicht sein, daß das Welt drama nichts anderes darstellen sollte als einen Sühneprozeß. Es ist unverständlich, daß eine von einem

unendlich mächtigen, weisen, gütigen Wesen geschaffene Kreatur der Sünde anheimgefallen ist; es ist nicht glaublich, daß das höchste Wesen eine viele Jahrtausende währende Folterung zur Vorbedingung der Wiederherstellung des paradiesischen Zustandes macht. Wir fühlen es, daß der Sinn des Weltgeschehens ein anderer sein muß, daß es sich nicht ausschließlich um Buße und Wiedergutmachung handelt, sondern daß wir aufgerufen sind, schöpferisch tätig zu werden, einen wahren Fortschritt herbeizuführen, d. h. daran mitzuwirken, daß ein Zustand eintrete, der besser ist als alles bisher Dagesewene und der, ohne daß der einzelne in freiem Willensentschluß seine besten Energien für ihn einsetzt, durch keine unpersönliche Macht und keinen göttlichen Beschluß geschaffen werden kann. Dieser gefühlsmäßigen Stellungnahme zum Weltgeschehen, wie sie vielen modernen Menschen eignet, ist wenn wir recht sehen, in William James der eindrucksvollste Verkünder und Verfechter erstanden.

In kognitiver Beziehung ist die Grundlage der christlich-theologischen Weltanschauung die gleiche wie die der durchaus herrschenden Philosophie alter und neuer Zeit. Das Vollkommene, wahrhaft Seiende, Gott steht am Anfang. Damit ist natürlich von vorneherein jede Möglichkeit einer echten d. h. vorwärtsschreitenden Entwicklung für die metaphysische Betrachtung ausgeschlossen. Dagegen taucht mit Notwendigkeit die Frage nach dem Herabstieg oder Sündenfall auf und die nach dem Rückweg zur ursprünglichen Vollkommenheit, zu Gott. Somit wird diese Welt, in der wir leben, mit allem was darin vorgeht, von allem Anfang an in ein trübes Licht gerückt, zumal da keine Sicherheit gegeben ist, daß die Reparation eine endgültige ist und nicht in ewigem Wechsel dem Sturz eine Wiederaufrichtung zu folgen hat.

Für diese pessimistische Weltauffassung erweist sich in der griechischen Philosophie als treibendes Denkmotiv der allem Wechsel, aller Veränderlichkeit zugrundeliegende Widerspruch. Der Wechsel und mit ihm die Zeit, in der er sich abspielt, ist für die einflußreichsten griechischen Metaphysiker etwas Trügerisches, Scheinhaftes. Das wahrhafte Sein steht über aller Zeit in unbeweglicher Vollendung. Eigentlich sollte zwischen der Welt des Seins und der des Scheins, der irdischen, überhaupt keine Beziehung bestehen. Da sich der Menscheng Geist aber doch nicht enthalten kann, von der einen zur andern zu wandern und damit die beiden in ein gewisses Verhältnis

zueinander setzen muß, gelangt das Vollkommene, das wahre Sein ganz naturgemäß an den Anfang.

Die moderne Philosophie nimmt nicht von der Nichtigkeit des Veränderlichen, sondern von der für den Menscheng Geist bestehenden Unmöglichkeit, etwas anderes zu erkennen als sich selbst, sein eigenes Wesen und seine Erzeugnisse, ihren Ausgangspunkt. In der Philosophie des Descartes hat das Denken der europäischen Menschheit den Punkt erreicht, an dem es die Kluft zwischen Subjekt und Objekt deutlich zu sehen beginnt und sich seiner Natur nach auf die Erkenntnis seiner selbst beschränkt findet. Descartes selbst freilich erkannte eine Ausnahme an und wußte von ihr einen solchen Gebrauch zu machen, daß seine Weltauffassung in letzter Linie ein nichts weniger als subjektivistisches Gepräge trägt. Im Begriff oder, wie man vielleicht deutlicher sagen würde, in der Anschauung Gottes glaubt er einer Vorstellung zu begegnen, die nicht aus dem Subjekt stammen kann, vielmehr in dem Wesen, das sie zum Gegenstand hat, ihren Ursprung finden muß. Der fromme Bischof von Compton, der als der eigentliche Begründer des Subjektivismus gilt, dachte noch viel weniger als Descartes daran, die reale Existenz, das Ansichsein Gottes in Frage zu stellen. Daß die Welt unsere Vorstellung ist, gilt nur, insoweit Gott als nicht in der Welt enthalten gedacht wird, ist es doch gerade Gott, der in der Menschenseele die Welt als Vorstellung hervorbringt. Je mehr das Bild Gottes in den Herzen der Menschen erblaßt, um so weniger zeigt man sich geneigt, für diese Vorstellung eine Ausnahme von allen andern zu machen: mit den übrigen wird sie, wenigstens zunächst, als etwas Subjektives angesehen und, da nicht mehr von vorneherein angenommen werden kann, daß Gott die Erscheinungen im Menscheng Geist entstehen läßt, bewirbt sich dieser selbst um die Ehre, der Schöpfer der Welt zu sein. Unter der Welt ist dabei die der Erscheinungen verstanden, denn was die Sphäre der Dinge an sich betrifft, so weiß der Mensch gar nichts über sie auszusagen, sie ist für ihn ein reines X, keinesfalls darf man annehmen, daß es in ihr so etwas wie den mit der menschlichen Kategorie der Zeit zusammenhängenden Wechsel und damit die Möglichkeit einer Entwicklung gibt. In letzterer Beziehung stimmt die Kantsche Philosophie mit der eben bezeichneten Auffassung durchaus überein, während sie im übrigen einige Besonderheiten aufweist, so die Lehre von einer zur Bildung der Erscheinung im Menscheng Geist durch das Ding gebotenen Anregung, so die oben erwähnte Moraltheorie. Für uns kommt es

vor allem darauf an, festzustellen, daß der Subjektivismus bei konsequenter Durchführung nicht die Mittel bietet, dem Menschen die Schaffung von etwas Ueberirdischem, Göttlichem als Ziel seines Strebens vorzuhalten. Das Ueberirdische, Göttliche steht über der Zeit und kann daher nicht als etwas zu Schaffendes und somit von der Zukunft zu Erwartendes aufgefaßt werden. Alle Entwicklung kann sich nur abspielen innerhalb des Reichs der Erscheinungen; der Menschengestalt ist für die Erkenntnistheorie eines Kant und aller, die in seinen Gedankenkreisen verharren, keine Erscheinung, sondern etwas ein für allemal Gegebenes, daher bewegt sich die Entwicklung innerhalb der unübersteigbaren Schranken der menschlichen Kategorien und es entsteht der Zweifel, ob nicht all unser Sinnen und Trachten von einem höheren Standpunkt als dem menschlichen aus, als etwas verhältnismäßig bedeutungsloses erscheint. Solcher Zweifel erscheint auf die Dauer unerträglich; wir müssen frei werden von dem Schrecklichen: οὐτε τι τῶν ἀνθρώπινων μεγάλῃς ἀξιῶν σπουδῆς.

Man kann nun, wofern man nicht überhaupt den Boden der subjektivistischen Erkenntnistheorie verlassen will, an zwei Auswege denken. Einmal ließe sich versuchen, das geniale Rezept zur entsprechenden Verwendung zu bringen, das Kant für die Lösung der Antinomien in Vorschlag gebracht hat. Es wäre danach als ein falscher Gebrauch einer Kategorie anzusehen, daß überhaupt die Frage aufgeworfen wird, ob es neben dem menschlichen Geist noch etwas anderes geben könnte; alles Sein wäre nur Sein für den menschlichen Geist bei einer gewissen Art von Tätigkeit und zwar gerade nicht bei der, in der er sich und seine konstitutiven Prinzipien selbst zum Gegenstand nimmt. Zu der trockenen, alles Empfindens für das Transzendente baren Geistesverfassung der heutigen akademischen Philosophie dürfte eine solche Erklärung nicht übel passen. Der hohe Geistesschwung der unmittelbaren Nachfolger Kants hat andere Wege gesucht. Diese kühnen spekulativen Geister haben die Enge des Subjektivismus in der Weise zu durchbrechen gesucht, daß sie mit Hilfe des besonderen Vermögens der intellektuellen Anschauung eine Deduktion des Subjektivismus d. h. die Darlegung versuchten, wie das subjektive individuelle Denken mit seiner Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt aus einem übersubjektiven Urgrunde hervorgeht. Dabei konnte es nicht ausbleiben, daß bei der Darlegung der Genesis des individuellen Bewußtseins Begriffe Verwendung finden, die dem Inhalt dieses Bewußtseins entnommen sind,

eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, die damit gerechtfertigt zu werden pflegt, daß es sich nicht sowohl um dieselben Begriffe, als vielmehr um dieselben Worte handle. Nun ist ja zuzugeben, daß unsere Sprache für die Aeußerungen des eigenartigen Vermögens der intellektuellen Anschauung nicht gegeben ist und daher eine Umprägung des Sinns gewisser Worte gar nicht vermieden werden kann; aber andererseits zeugt dies doch auch davon, daß sich derartige philosophische Untersuchungen in eine unkontrollierbare Sphäre verlieren. Mögen auch die Beschuldigungen, die Schopenhauer gegen die Häupter der idealistischen, romantischen Philosophie richtete, übertrieben sein, so wird doch bezweifelt werden können, ob sich bei all den Worten, die wir da hören, wirklich etwas denken läßt. Alles in allem wird man sagen dürfen, daß in Verfolgung der hier interessierenden Geistesrichtung die Philosophen der menschlichen Vernunft mehr zugemutet haben als sie zu leisten imstande ist. Kein Wunder, daß sie sich in dem System dessen, der, wie man meint, diese Richtung zum Abschluß brachte, überschlagen hat. So hat es Hegel nichts geholfen, daß er als erster in die metaphysische Betrachtung den Gedanken der Entwicklung eingeführt hat. Anstatt die menschliche Vernunft, das gegenwärtig erreichbare höchste philosophische Denken miteinbegriffen, in den Fluß der Entwicklung zu setzen, hat er in seinem System die Entwicklung zu Ende zu führen geglaubt und hat als Frucht dieser Weltweisheit eine Morallehre geboten, die sich von der des plattesten, trivialsten Untertanensinns nur schwer unterscheiden läßt.

Mancherlei Anzeichen sprechen dafür, daß die subjektivistische Erkenntnistheorie bald einer mehr realistischen Platz machen wird. Daraus, daß die Welt in ihrem bunten Wechsel etwas Widerspruchsvolles hat, darf nicht gefolgert werden, daß sie Trug und Schein ist; daraus, daß das sich in seiner Unterschiedenheit vom Objekt erkennende Subjekt nicht einzusehen vermag, wie es eine mit dem Objekt an sich übereinstimmende Vorstellung sich zu bilden vermag, darf nicht gefolgert werden, daß unsere Vorstellung von der Welt mit der Welt an sich genommen, wenn so etwas existiert, gar nichts zu tun hat und das Werk unseres eigenen Geistes ist. Wir haben im täglichen Leben, in der Sphäre des gesunden Menschenverstandes nicht den geringsten Zweifel an der Realität der uns umgebenden Welt. Der Subjektivismus sagt uns nun freilich, es genüge die Annahme, daß unsere Vorstellungswelt sich so verhalte, als ob ihr eine reale Welt entspreche. Aber warum sollen wir ein solches „Als ob“

in die Betrachtung einführen. Der Subjektivismus antwortet: weil wir nicht aus uns herauskönnen, weil wir unmittelbar nichts haben als etwas Geistiges, unsere Vorstellung, und keine Garantie gegeben ist, daß unserer Vorstellung etwas real Existierendes entspricht. Indessen ist auch innerhalb des Psychischen zwischen dem Vorgestellten und dem Vorstellenden ein Unterschied und es macht uns der Subjektivismus nicht begreiflich, wie trotz dieses Unterschieds die Ineinssetzung, die evidentermaßen in jedem Erkenntnisakt liegt, zustande kommt. Soviel allerdings geben wir dem Subjektivismus zu, daß der Erkenntnisakt uns zu der Annahme zwingt, es sei das Erkannte nicht seinem Wesen nach völlig verschieden von dem Erkennenden, es sei somit auch das Erkannte, wie ja der Erkennende zweifellos, geistiger Natur. Dagegen behaupten wir entgegen dem Subjektivismus, daß in dem Erkenntnisakt ein rätselhafter Dualismus zutage tritt, auch wenn man das Erkenntnisobjekt als etwas Geistiges ansieht. Insbesondere scheint uns das Rätsel nicht dadurch gelöst, daß das Erkenntnisobjekt als ein Produkt des Subjekts angesehen wird, wie dies die neuere subjektivistische Erkenntnistheorie wahr haben will. Vielmehr sprechen gegen eine derartige Abhängigkeit sehr schwerwiegende Gründe. Wir sagten oben, daß die neuere Richtung der Erkenntnistheorie uns in die gefühlsmäßig unerträgliche Lage bringt, die ganze Welt, soweit sie als ein Schauplatz menschlicher Tätigkeit in Betracht kommt, als etwas möglicherweise Wertloses, weil nur Menschliches, allzu Menschliches anzusehen. Freilich zeigte sich ja, daß man von der subjektivistischen Erkenntnistheorie ausgehend an zwei Auswege aus dieser Peinlichkeit denken kann. Indessen war doch keiner der beiden recht befriedigend. Gewiß verwerten wir eine geniale Idee, wenn wir meinen, es möchte die Erwägung, ob nicht das wahrhaft Wertvolle außerhalb des menschlichen Geistes existiert, auf einem Mißbrauch eines menschlichen Geistesvermögen beruhen, aber endgültig beruhigen werden wir uns doch schwerlich bei dem Gedanken, daß die Einrichtung des menschlichen Geistes mit Notwendigkeit eine falsche Verwendung der Vermögen und damit allerhand Selbstquälereien mit sich bringt. Noch weniger sagt uns jene stolze Philosophie zu, die der menschlichen Vernunft die Fähigkeit zuspricht, sich gewissermaßen selbst zu überspringen und aus einem überindividuellen letzten Grunde die Entstehung des individuellen Denkens mit seiner Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt abzuleiten.

Dagegen scheint uns ein dritter Weg, der aus der bedrückenden

Enge des Subjektivismus hinausführt, durchaus gangbar. Warum sollten wir nicht annehmen, daß der Menschegeist die Wirklichkeit in sich widerspruchsvoll und ihre Erfassung durch einen von ihr verschiedenen Geist unerklärlich findet, nicht deshalb, weil die Wirklichkeit der wahren Existenz ermangelte, noch auch weil in Wahrheit die supponierte Verschiedenheit zwischen ihr und dem Geist nicht bestünde und letzterer als ihr Schöpfer zu gelten hätte, sondern aus dem naheliegenden Grunde, daß der Geist sich mitten in einem Entwicklungsprozeß befindet und es ihm somit in der noch unvollkommenen Entwicklungsform des individuellen Bewußtseins nicht gelingen will, zwischen dem Subjekt und dem ihm (dem Subjekt) zwar wohl schwerlich wesensfremden, aber doch auch nicht mit ihm identischen und jedenfalls nicht von ihm produzierten Objekt einen vollkommenen Ausgleich herbeizuführen? Mit andern Worten: die Erkenntnis ist dem Objekt zwar adäquat, aber nur unvollkommen adäquat, eine völlig durchsichtige Vereinigung zwischen Objekt und Subjekt ist erst als Abschluß des gegenwärtig vielleicht erst im Anfang stehenden Entwicklungsprozesses zu erwarten. Man wende nicht ein, daß, wenn wir im Gegensatz zu dem Rationalismus der Nachkantianer die menschliche Vernunft für unvollkommen erklärten, wir nicht behaupten dürften, daß sie sich zur Vollkommenheit entwickeln werde, da wir ja doch von unseren Voraussetzungen aus die Vorstellung eines Entwicklungsprozesses selbst als eine unvollkommene anzusehen hätten. Die unvollkommene Erkenntnis ist immer noch Erkenntnis, sie hat Wahrheitsgehalt genug, daß wir uns im Leben nach ihr richten können. Und ein hohes Richtziel für unser praktisches Leben enthält nun gewiß eine Auffassung, derzufolge der Mensch in einem Entwicklungsprozeß von so umfassender Natur steht, daß seine eigene Vernunft in ihm einbegriffen ist. Freilich ist die Vollkommenheit der Vernunft als solche nicht der höchste Gegenstand menschlichen Strebens, aber wer überzeugt ist, daß die Vernunft eine Fortentwicklung bis ins Transzendente fähig ist, wird sich dem Glauben nicht verschließen können, daß Gleiches bezüglich des Glücksempfindens gilt. Mit der Transzendenz ist hier nicht wie vom Standpunkt des Kritizismus aus etwas der menschlichen Kenntnis schlechtthin Entzogenes, sondern ein Zustand des Denkens oder Glücksempfindens gemeint, der im gegenwärtigen Stadium der Entwicklung zwar nicht einmal in der Vorstellung deutlich realisiert werden kann, aber von dem von seiner eigenen Beschränktheit tief ergriffenen Gemüt als ein in Zukunft zu verwirklichender ahnungsvoll vorausgesehen wird.

Daß die objektive Tendenz des Weltprozesses schließlich mit dem von der Vernunft geleiteten individuellen Handeln in dem äußersten Ziel der Entwicklung zusammentrifft, darf angenommen werden. Es ist somit dieses Ziel nicht nur Glück, und zwar höchstes, transzendentes Glück, sondern auch Glück für den einzelnen. Da nun nach allgemeiner metaphysischer Lehre, die zu bezweifeln wir keinen Grund haben, die Vollkommenheit in einer Vereinigung des Getrennten besteht, so werden wir annehmen müssen, daß die individuellen Seelen im Weltprozeß zu einem individuellen Geist sich fortentwickeln und in ihm, um mit Hegel zu reden, „aufgehoben“ an seiner Glückseligkeit teilnehmen. Stellt man sich die Bestimmung des Menschen in dieser Weise vor, so kann man in der Morallehre jenem Bedürfnis des modernen Menschen gerecht werden, von dem wir oben sagten, daß es von der christlichen Religion nicht befriedigt werde, denn nun handelt es sich ja im Welt drama nicht mehr darum, daß die Kreatur um ihrer Buße willen eines Glückes wieder teilhaftig werde, dessen sie durch ihre Sünde verlustig gegangen ist, sondern Ziel ist ein schlechthin noch nicht dagewesener Zustand der Vollkommenheit, auf den hinarbeiten des freien Menschen bester Kraftanstrengung würdig ist.

Fraglich ist nun freilich, wie ein solches Ereignis wie das der Vollendung der Geistesentwicklung durch den freien und guten, aber doch jedenfalls schwachen menschlichen Willen gefördert werden soll. Wohl gibt es einzelne Akte, in denen sich ein Geistesfortschritt in der Richtung des bezeichneten Ziels zu vollziehen scheint, man denke an große philosophische Leistungen oder an künstlerische Schöpfungen, die im Symbol den Einblick in eine höhere Welt eröffnen, aber Derartiges liegt hier doch ausserhalb des Bereichs der weitaus überwiegenden Mehrzahl und kann nicht durch ein allgemeines Moralgebot angeordnet werden. Fast steht zu fürchten, daß wir in dem Bestreben, ein möglichst hohes Ziel menschlichen Handelns ausfindig zu machen, in eine Sphäre gelangt sind, die dem Einfluß dieses Handelns gar nicht mehr erreichbar ist. Triumphierend werden die Anhänger des christlichen Dogmas uns vorhalten, daß wir zu Unrecht dem übertriebenen Stolz des modernen Menschen nachgegeben und vergessen hätten, wie noch zu jeder Zeit Bescheidenheit die unzertrennliche Begleiterin der Weisheit gewesen sei. In Wahrheit entbehrt aber unsere Auffassung nicht der gebührenden Bescheidenheit und diese Bescheidenheit ist es in der Tat, die uns aus der schwierigen Lage rettet, in die wir gelangt sind. Wie der Anhänger des christlichen Dogmas sich in Demut

beugt vor seinem Gott, so bekennen wir demütig, daß wir von dem Ideal, dessen Verwirklichung die Aufgabe des Weltprozesses ist, noch unendlich weit erfernt sind und daß in dem gegenwärtigen Stadium der Entwicklung die bewußte, individuelle menschliche Seele, wenn schon sie vielleicht die höchste, edelste Entwicklungsform des Weltgeistes als des Substrates des Weltprozesses sein mag, an Macht vorläufig noch bei weitem zurücksteht hinter dem was im Naturhaften, Physischen oder auch im Psychischen, aber Unbewußten, an dunkeln Zielkräften für den Fortschritt tätig wird. Im Bunde mit diesen Kräften darf das bewußte Vernunftwesen hoffen, daß das „divine event to which the whole creation moves“ befördert wird, mag auch nicht deutlich werden, auf welchem Wege, durch eine jegliche freie Menschentat, die im Sinne der übereinstimmenden Ansicht der großen religiösen und moralischen Lehrer des Menschengeschlechts als eine gute zu gelten hat. Eine derartige communis opinio gibt es glücklicherweise; sie geht dahin, daß gut handelt, wer unter Aufopferung seines eigenen egoistischen Wohlseins für das größtmögliche Glück anderer sich einsetzt. So kommt es, daß wir den Altruismus als höchstes praktisches Moralprinzip ansprechen¹⁾. Daß wir zu diesem Resultat unter Berufung auf die Autorität bedeutender moralischer und religiöser Persönlichkeiten gelangt sind, wird mancher tadeln. Aber man übersehe doch nicht, daß unser Autoritätenglaube in unserer Gesamtauffassung verwurzelt ist. In einer Welt, die abgestellt ist auf eine in einer bestimmten Richtung sich bewegende Entwicklung, darf ein freies denkendes Wesen erwarten, daß ihm die Möglichkeit geboten wird, durch sein spontanes Verhalten den Fortschritt des Entwicklungsgangs zu fördern, es darf sich nach Offenbarungen umsehen, aus denen es Anweisungen für sein Verhalten

1) Es handelt sich bei der Lehre vom Altruismus um einen so wichtigen Punkt, daß wir, um jedes Mißverständnis auszuschließen, den Leser ausdrücklich auf den Unterschied zwischen den hier im Text gegebenen Ausführungen und den den gleichen Gegenstand betreffenden des ersten Bandes (§ 3) hinweisen möchten. Wir haben in dem vorliegenden letzten Teil des Werkes das metaphysische Problem etwas herzhafter anzupacken gewagt als im ersten. Insbesondere haben wir jetzt mehr konstruktive Metaphysik gegeben. Es konnte dabei nicht ausbleiben, daß das letzte metaphysische Ziel des Weltprozesses, die Entfaltung des universellen Geistes im höchsten Glück, in einen deutlicheren Zusammenhang mit dem individuellen Handeln trat und nachdrücklicher als dessen Endzweck bezeichnet wurde. Im ersten Band bot der Altruismus das Ziel, das metaphysische Oberziel schwebte in etwas nebelhafter Ferne. Jetzt nimmt das letztere bestimmtere Umrisse an und der Altruismus rückt in die Rolle des vorzüglichsten Mittels zum höchsten Zweck.

zu entnehmen vermag. Als solche Anweisungen kommen offensichtlich in erster Linie die Lehren in Betracht, die von den eindrucksvollsten Persönlichkeiten der Weltgeschichte verkündet worden sind. Immerhin wollen wir uns daran freuen, daß der Autoritätenglaube nicht die einzige Stütze unserer altruistischen Moralauffassung zu sein braucht. Wenn das höchste Glück das eigentliche Ziel des menschlichen Handelns ist und als ein transzendenter Gegenstand einer sofortigen irdischen Realisierung unfähig erscheint, so liegt nahe, anzunehmen, daß eine Handlung um so mehr zur Erreichung des letzten Zieles beiträgt, in je höherm Grade das aus ihr hervorgehende Gefühl sich als eine Antizipation eines überirdischen Glückszustandes darstellt. Wenn man unter diesem Gesichtspunkt den Wert der altruistischen Handlung prüft, so darf man feststellen, daß die Gesamterfahrung der Menschheit kein erhabeneres reineres Glück kennt als das aus ihr für den Handelnden hervorgehende. Ein weiteres metaphysisches Argument für den Altruismus liegt in folgendem. Wenn, was hier allerdings nicht näher ausgeführt werden kann, vieles darauf hindeutet, daß der höchste Zustand sich irgendwie als eine Vereinigung des auf einer tieferen Stufe der Entwicklung Getrennten darstellt, dann darf man den altruistischen Akt als eine Annäherung an dieses Ziel auffassen, werden doch in ihm die Schranken durchbrochen, die das eine Individuum vom anderen trennen. Sieht man näher zu, so wird nun auch verständlich, warum der reinste Altruismus ohne Unterschied der Person den Nebenmenschen als solchen betrifft; nur dieser Altruismus ist Ausdruck wahren Verständnisses für die Universalität des Geistes. Es ist nicht, wie manche meinen, die schematische, begriffliche Gleichheit aller Menschen, die uns den Nebenmenschen als solchen lieben läßt, sondern die Empfindung für die substantielle Einheit aller Seelen, die Empfindung dafür, daß es im Grunde genommen nur einen Geist gibt und daß der scheinbar Fremdeste Fleisch von unserem Fleisch ist und Blut von unserem Blut.

Ist nun der Altruismus in der eben bezeichneten Auffassung ein praktisch brauchbares Lebensprinzip? Gewiß werden viele diese Frage verneinen und erklären, es gebe in jedem Augenblick für einen Menschen mancherlei Möglichkeiten, dem Nebenmenschen zu nützen, unmöglich aber sei zu bestimmen, wie man das Wohl der Menschheit am besten befördere. Eine solche Formel wie die Bentham'sche nehme sich auf dem Papier nicht übel aus, müsse aber notgedrungen dort stehenbleiben. Wenn es schon für den Men-

schen äußerst schwierig sei, die verschiedenen eigenen Glücksgefühle gegeneinander abzuwägen, so werde die Aufgabe unlösbar, sobald es sich um Vergleichung der Glücksgefühle verschiedener fremder Personen handle. Dies gelte um so mehr, wenn man sich nicht, wie es die alten Hedonisten taten, auf die rein materiellen Lustempfindungen beschränke, vielmehr prinzipiell die geistigen Genüsse in die Rechnung einbeziehe. Solche Einwendungen gehen wesentlich von Leuten aus, die entweder gegen die Berücksichtigung des Glücks in der Moral ein theoretisches Vorurteil haben oder, um ihrer Selbstsucht getreu bleiben zu können, den Altruismus ad absurdum führen möchten. Sie finden ihre Widerlegung in den Tatsachen des praktischen Lebens. Wer wirklich bemüht ist, das Wohl seines Nebenmenschen im denkbar höchsten Grade zu fördern, der darf sicher sein, daß er in der Regel der Fälle nicht in einen unlösbaren Konflikt geraten wird. Vielleicht kann er nur selten durch eine mechanische Berechnung die im Einzelfall gebotene Handlung feststellen, aber mag es sich nun um eine Betätigung im privaten oder im öffentlichen Leben, in untergeordneter Stellung oder als Gesetzgeber handeln, stets wird nach gründlicher Erwägung¹⁾ aller in Betracht kommenden Faktoren ein schwer zu analysierendes, aber darum nicht weniger deutlich Richtung gebendes Gefühl auf ein bestimmtes Verhalten hinweisen. Von einer derartigen Eingebung dürfen wir uns getrost leiten lassen, denn sie ist eine der vielfältigen Aeußerungen einer Macht, die nicht wie die göttliche Fügung der christlichen Dogmatik alles nach einem unendlich weisen Plan bestimmt,

1) Natürlich lassen sich für diese Erwägungen von der Moralphilosophie gewisse Richtlinien geben. Einmal wäre einzuschärfen, daß die Einmischung egoistischer Bestrebungen in die dem Glück der andern geltende Untersuchung sorgfältig ferngehalten werden muß. Sodann wäre zu warnen vor einer Unterschätzung des materiellen Glücks. Nichts wäre unrichtiger, als wenn der Moralist sagen wollte, materielles Glück sei etwas zu Niedriges, in der Skala der Glücksempfindungen zu tief Stehendes, um als eine Gabe an andere anders als im äußersten Notfall in Betracht zu kommen. Das materielle Glück ist seiner Substanz nach mit dem edelsten Glück identisch; in dem materiellen Glück geht zum erstenmal dem Menschen das Verständnis für den Sinn des Lebens auf, in seinem Genuß empfängt er den unentbehrlichen Elementarunterricht im Handelnsollen. Der normale Weg zur Empfänglichkeit für höheres Glück führt über den Ueberdruß an materiellem Glück (der freilich nicht gerade durch Völlerei hervorgerufen zu sein braucht). Auch darf man nicht vergessen, daß die Gewährung materiellen Glücks die Liebe und Dankbarkeit des Empfängers hervorruft, wodurch die Gabe mehr als verdoppelt wird. Auf all dies und vieles, was damit in Zusammenhang steht, kann hier nicht näher eingegangen werden.

aber doch einigermaßen deren Stelle einnimmt, insofern sie in dem unsichern Licht des Unterbewußten, tastend und probierend, ganz allmählich in gewaltigem Zug die Menschheit ihrem hohen Ziele entgegenführt. Nur dürfen wir freilich nicht wännen, wir seien aller bewußten Anstrengung um der eben bezeichneten Anleitung willen überhoben. Freier Wille und bewußte Reflexion sind uns nicht umsonst gegeben; ihr Gebrauch ermöglicht die Lösung des Konfliktes, die uns schließlich scheinbar ohne unser Zutun als reife Frucht zufällt. Auch dürfen wir darauf vertrauen, daß je mehr das Individuum sich um die Förderung des Wohls der Menschheit in umsichtiger Ueberlegung strebend bemüht, um so mehr das Bewußte an Boden gewinnt, bis zuletzt der klar denkende Geist die Herrschaft über die Welt erlangt.

Die hier vertretene Weltauffassung bedarf der nähern Ausführung, wenn ein System der Moral- und Rechtsphilosophie auf sie gegründet werden soll. Wir haben sie nur insoweit skizziert, als es uns erforderlich schien, um zu zeigen, daß Moral und Recht von der allgemeinen Philosophie Befruchtung empfangen können, ja sogar müssen, wenn anders sie wahrhaft lebensfähig sein sollen. Wir hoffen, in nicht allzuferner Zeit dem Publikum eine eingehendere Auseinandersetzung über die Metaphysik bieten zu können, in der wir die Grundlage von Moral und Recht erblicken. Für die methodologischen Zwecke der vorliegenden Arbeit mag das Gesagte genügen, nur müssen wir noch eine kurze Betrachtung der Frage widmen, wie sich denn solche metaphysische Anschauungen, wie wir sie hier vorgetragen haben, wohl beweisen lassen. Versteht man unter „Beweis“ ein Verfahren, durch das jeder normal Denkende von der Richtigkeit einer Behauptung überzeugt werden kann, so muß man von vornherein darauf verzichten, eine Weltanschauung, mag sie nun metaphysischer Natur sein oder nicht, durch Beweis zu erhärten. Aus der Betrachtung über die letzten Dinge läßt sich in dem gegenwärtigen Stadium der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens ein individuelles, subjektives Moment nicht gänzlich entfernen und „beweisen“ kann hier verständigerweise nur ein Wahrscheinlichmachen mit den Mitteln methodischer Ueberlegung bedeuten sollen. Die entgegengesetzte Auffassung findet ihren klassischen Vertreter in Descartes und ist auch heute noch nicht völlig überwunden. Descartes sucht einen jedem Zweifel entzogenen Satz, um mit dessen Hilfe in einem absolut zwingenden Verfahren die Welt zu deduzieren. Aber weder das cogito, ergo sum des Descartes noch

die daran anknüpfenden weiteren Folgerungen haben jenen äußersten Grad der Gewißheit, den Descartes ihnen zusprechen möchte, und ebensowenig ist durchaus evident, was die moderne Erkenntnistheorie lehrt, daß nämlich der Mensch das und nur das zu erkennen vermag, was aus dem menschlichen Geiste selbst stammt oder die Gesetzmäßigkeit seiner Betätigung betrifft. Es gibt eben überhaupt, darin müssen wir der Skepsis rechtgeben, schlechterdings keine Annahme, deren Wahrheit sich nicht bezweifeln ließe, und eine Wissenschaft des Göttlichen und Menschlichen kann nicht in der Weise, wie Descartes es meinte, dem normalen Denken aufgezwungen werden. Wollten wir wissenschaftliches Denken der Förderung der Kenntnis von den letzten Dingen dienen lassen, so würden wir dabei anstatt von den Descarteschen Meditationen von folgenden weniger anspruchsvollen Erwägungen ausgehen.

Es gibt eine große Anzahl von Annahmen, denen außerhalb der Irrenhäuser ganz allgemein Wahrheitsgehalt zugesprochen wird. Diese Annahmen sind maßgeblich für unser tägliches und stündliches Verhalten zur Außenwelt, auf ihnen beruht aller menschliche Verkehr. Sie stehen miteinander in einem Zusammenhang, der ihre Verbindung zu einem System der Wissenschaften ermöglicht. Nun taucht die Frage auf, ob die Annahmen solcher Art die ganze Wahrheit ausmachen. Bei der Beantwortung dieser Frage verschwindet die schöne Einmütigkeit, und macht einer Fülle individueller Verschiedenheiten Platz. Während nämlich die einen sich mit dem, was offenbar Gemeingut aller ist, begnügen wollen, erklären die andern, daß sich über solchen trivialen, handgreiflichen Wahrheiten ein Oberbau von Annahmen erheben müsse, aus dem allein jene ihr eigentliches Verständnis finden könnten. Zwischen den ersteren, den Positivisten, und den letzteren, den Anhängern einer metaphysischen Weltanschauung, klafft ein Abgrund, aber auch im Lager der letzteren stößt man auf erhebliche Meinungsverschiedenheiten. Nun hat sich, wie wir meinen, hinreichend klar in der Geschichte des Geisteslebens gezeigt, daß es, wenn schon wohl eine objektive, so doch keine für alle zwingende Wahrheit gibt; nichts ist so sicher, daß es nicht bezweifelt, nichts so unsicher, daß es nicht fest geglaubt werden könnte. Der Philosoph darf sich daher nicht einbilden, er werde durch seine Erwägungen den Streitigkeiten ein für allemal ein Ende machen. Andererseits braucht er auch nicht ängstlich darauf bedacht zu sein, von vorneherein möglichst wenig ungeprüfte Sätze in die Erörterung einzuführen. Jedes in sich geschlossene, die Gesamt-

heit der Tatsachen berücksichtigende Lehrgebäude ist haltbar, mögen auch seine obersten Lehrsätze nicht jedem einleuchten. Eine kritische Betrachtung hat vor allem zu prüfen, ob nicht in dem System einer Philosophie Tatsachen unbeachtet bleiben oder vergewaltigt werden. Eine weitere Aufgabe erwächst der Kritik daraus, daß die Weltanschauungslehren sich vielfach nicht begnügen, durch das Gewicht ihrer positiven Darlegungen überzeugend zu wirken, sondern in einem besonderen polemischen Teil die Unzulässigkeit anderer Weltanschauungen darzutun unternehmen. Hier handelt es sich dann um eine genaue Nachprüfung, ob die dem Gegner gemachten Vorwürfe nicht mit ebensoviel Grund gegen den Ankläger gerichtet werden könnten. Es ist nämlich eine alte Erfahrung, daß wir bei einem andern ein Verfahren tadeln, das wir in etwas anderer Form selbst ganz arglos zur Anwendung bringen. Betrachten wir einmal das Vorgehen des Positivismus unter diesem kritischen Gesichtspunkt.

Der Positivismus macht der Metaphysik vor allem zum Vorwurf, daß sie beeinflußt sei durch Wünsche und Neigungen, die nichts zu tun hätten mit dem auf dem Gebiet der Erkenntnis allein zulässigen Streben nach Wahrheit, und daß sie für einander widersprechende Sätze Raum habe. Was den ersteren Punkt betrifft, so ist zu sagen, daß auch der Positivismus aus emotionalen Momenten sich erklären läßt. Geht die metaphysische Weltanschauung aus dem Wunsch hervor, mehr Glück zu erlangen, als hinieden möglich erscheint, so ist der Vater des Positivismus der Wunsch, hinieden mehr Glück zu erlangen als bisher möglich erschien. Weil die positiven Wissenschaften sich als so treffliche melkende Kühe, die uns mit Butter versorgen, bewährt haben, will man sich von ihrer Pflege durch nichts ablenken lassen und erreicht dies am besten dadurch, daß man die Existenz vor allem, was nicht ihren Gegenstand bildet, in Abrede zieht. Die modernen Erfahrungswissenschaften haben keinen Beweis gegen das Uebernatürliche erbracht, sondern haben durch ihren praktischen Erfolg die Menschheit bestimmt, keine andern Götter neben ihnen anzuerkennen. Sieht man etwas näher zu, so erkennt man, daß die Metaphysik den Erfahrungswissenschaften besonders deshalb ein Dorn im Auge ist, weil die metaphysische Erklärung die naturwissenschaftliche, die kausalgesezliche zu ersetzen droht. Glaube ich an das Walten des Zweckgedankens in der Natur, dann werde ich mir nicht die Mühe nehmen, darnach zu forschen, nach welchen Kausalgesetzen die Zwecke sich verwirklichen. Mit dem Entstehen der modernen Erfahrungswissenschaften setzt eine

Polemik gegen die *causae finales* ein, die schließlich damit endet, daß außerhalb des Waltens der Menschen und Tiere keinerlei zielstrebige Aktion Platz greifen soll. Der Positivismus wird zum Mechanismus. Nicht nur die göttliche Fügung, sondern sogar die Wirksamkeit höherer, organisierender Lebenskräfte wird als metaphysischer Spuk verschrien. Der Vitalismus läßt sich schwerlich wie die theistische Weltauffassung als ein Geschöpf menschlicher Wünsche erweisen, aber er droht, durch Darbietung bequemer Lösungen die Kausalforschung erlahmen zu lassen, und muß daher beseitigt werden. Nur wenn von vorneherein feststeht, daß alles sich nach Kausalgesetzen restlos erklären läßt, wird der Jünger der Wissenschaft mit dem erforderlichen Eifer sich an die Arbeit machen, daher weg mit dem Glauben an eine göttliche Fügung oder an Entelechien. Weg auch mit dem Glauben an die Spontaneität des menschlichen Willens, da er dazu führt, das Suchen nach psychischen Kausalitäten aufzugeben. Die Stimme der Erfahrung proklamiert die Freiheit des menschlichen Willens: nur um einer bestimmten, um das Wohl der Menschheit höchst verdienstlichen Art des wissenschaftlichen Betriebs das größtmögliche Maß von Intensität zu verleihen, wird dekretiert, daß alles in der Welt der Herrschaft des Kausalgesetzes unterliegt.

Bedeutsamer noch als der Vorwurf, von dem Begriff des Zwecks in der Weltbetrachtung einen unzulässigen Gebrauch zu machen, ist der andere, demzufolge alle Metaphysik sich in Widersprüche verstricken soll. In der Tat gibt es kaum ein metaphysisches System, in dessen Grundannahmen sich nicht Widersprüche nachweisen ließen. Soll daraus nicht auf Ueberlegenheit des Positivismus über alle Metaphysik geschlossen werden, so wäre der Nachweis zu führen, daß auch der Positivismus das Widerspruchsvolle der Welt nicht behebt, es vielmehr nur nicht der Beachtung würdigt. Alle Grundbegriffe, aus denen der Positivismus sein Weltgebäude zimmert, erweisen sich bei näherer Analyse als widerspruchsvoll; dies ist in weit geringerem Grade eine subjektive Meinung als irgendeine metaphysische Weltanschauung. Die überwiegende Mehrzahl unserer Positivisten wäre fähig, wenn sie es nur für der Mühe Wert halten wollte, sich der behaupteten Antinomien bewußt zu werden. Der menschliche Verstand erklärt durch Zerstückelung einer dem elementaren Bewußtsein sich bietenden Einheit. Ist die Zerlegung der Welt einmal erfolgt, so müssen, denn sonst wäre die Erklärung ungenügend, die Fragmente wieder zur Einheit zusammengefügt werden.

Dies aber erweist sich als unausführbar, womit der alles durchdringende Widerspruch gegeben ist, von dem wir reden. Dieser Widerspruch, den man als den von Einheit und Vielheit bezeichnen kann, hat das menschliche Denken seit seinen frühesten Anfängen gefoltert; sind doch die meisten der Streitigkeiten, die von den Zeiten der griechischen Denker bis auf den heutigen Tag ohne befriedigenden Erfolg mit Aufgebot des größten Scharfsinns geführt worden sind, sozusagen Erscheinungsformen dieses einen Widerspruchs. Die Rätselhaftigkeit der Bewegung, die Zenon wie Bergson beschäftigt hat, beruht darauf, daß der Verstand die Einheiten des Raums und der Zeit aus Stücken zusammensetzen möchte, während andererseits unser Geist nicht zu begreifen vermag, wie Stücke sich zu solchen Einheiten wie Zeit und Raum zusammenfügen sollen. Unser Denken besteht darauf, daß die Eigenschaft vom Ding unterscheidbar ist und findet es doch unverständlich, wie eigentlich nun die Eigenschaften mit den Dingen verbäkelt sein sollen; ganz das gleiche gilt bezüglich der Relationen: so kommt es, daß man sich so lange mit der Zurückführung der Qualitäten auf Quantitäten und der Relationen auf Qualitäten abgemüht hat. Um den Widerstreit von Einheit und Vielheit handelt es sich auch in den Diskussionen über Realismus und Nominalismus. Das Besondere ist hier nur, daß sich schon für die elementare Betrachtung ein Dualismus von Vielheit und Einheit ergibt. Die Gegenstände treten uns als vereinzelter Existenzen und zugleich als verbunden durch ihre gemeinsamen Charaktere gegenüber. Aber auch hier bewährt der Verstand wieder seine Neigung zur Zerspaltung; die mehr verstandesmäßige Lösung des Universalienstreites ist von jeher die nominalistische gewesen, die die Einheit als eine solche des bloßen Namens auffaßt und nur den Einzeldingen reale Existenz zuspricht. Immerhin konnte diese Erklärung nicht dauernder allgemeiner Anerkennung sich erfreuen, da ganz offensichtlich der Allgemeinbegriff etwas anderes als die Belegung verschiedener Dinge mit dem gleichen Wort bedeutet. Der merkwürdigsten Opposition zwischen Einheit und Vielheit begegnen wir bei Behandlung der erkenntnis-theoretischen Grundfrage: selbst die Positivisten unserer Tage denken nicht so naiv in erkenntnis-theoretischer Hinsicht, daß sie nicht einen Unterschied zugeben zwischen dem vorgestellten Ding und der Vorstellung. Ist aber einmal diese Trennung angenommen, dann wird unverständlich, wie das Subjekt in dem Erkenntnisakt an das Objekt herankommt. Wir haben oben bereits erwähnt, daß die

subjektivistische Erkenntnistheorie, namentlich die Kants eine Ueberwindung der bezeichneten Schwierigkeiten anzubahnen versucht hat. Aber mit derartigen Theorien verläßt man den Bereich des common sense und begibt sich in die Sphäre von Spekulationen, die nicht mehr als die der Metaphysik auf allgemeine Anerkennung rechnen können.

Wer heutzutage metaphysische Anschauungen, so gut es gehen will, beweisen möchte, muß dem konstruktiven, positiven Teil den kritischen apologetischen, von dem eben die Rede war, vorausschicken. Es muß gegenüber der positivistischen Geisteseinstellung unserer Generation der Boden für metaphysische Anschauungen durch Beseitigung unbegründeter Vorurteile vorbereitet werden. Auch empfiehlt sich die Trennung zwischen Apologetik und systematischem positivem Aufbau schon deswegen, weil sich wohl für die erstere, nicht aber für letztere in dem für die Verbreitung einer Lebensanschauung so ungemein wichtigen Unterricht der Jugend eine Stätte gewinnen läßt. Was die Begründung des metaphysischen Systems betrifft, dem wir anhängen, so hat sie sich im wesentlichen in einer historischen Betrachtung, in einer Geschichte der Ideen und damit der Geistesentwicklung zu vollziehen. Wenn sich wirklich, wie wir annehmen, der Geist im Weltprozeß entfaltet, so werden wir suchen müssen, ihn unmittelbar in seinen Lebensäußerungen zu belauschen. Hierfür steht uns nur ein beschränktes Feld der Erfahrung zur Verfügung. Von der Geschichte des unsern Planeten bewohnenden Menschengeschlechtes kennen wir nur einen Bruchteil, dessen Größe der Schleier der Vergangenheit und mehr noch der der Zukunft festzustellen verhindert. Auch ist diese Geschichte wohl Aeußerung des Geistes, aber nicht die Aeußerung des Geistes. *Les hommes avec eux n'emportent pas le drame, on peut rire et souffrir pendant qu'ils sont ailleurs* (Rostand, Chantecler). Es ist von der größten Bedeutung, daß wir uns solcher Begrenztheiten in Bescheidenheit bewußt werden. Der gänzliche Mißerfolg der Hegelschen Philosophie beruht darauf, daß sie die menschliche Vernunft für ein vollkommenes Mittel der Erkenntnis und den dieser Vernunft gegenwärtig zugänglichen Gegenstand für das Universum nimmt. Soweit und nur soweit reichen unsere Erkenntnisfähigkeiten und -gelegenheiten als erforderlich ist, um in dem universellen Entwicklungsprozeß um eine Phase weiterzurücken. Weil unser Blickfeld beschränkt ist, darf es nicht für leicht übersichtlich gehalten werden. Die Menschheitsgeschichte bietet sich dem Beobachter zunächst als ein Chaos dar, in dem es

sehr schwer ist, die Punkte herauszufinden, die miteinander verbunden die Kurve der Geistesentwicklung erkennen lassen. Es ist in neuester Zeit mit Nachdruck betont und als eine bedeutende Entdeckung gepriesen worden, daß die Geschichtswissenschaft nicht wie die Naturwissenschaften allgemeine Gesetzmäßigkeiten, sondern das wertvolle Einzelne, Individuelle zum Gegenstand habe. In der Tat ist damit die Hauptaufgabe, wenn schon gewiß nicht die einzige Aufgabe, der Historie bezeichnet, aber diese methodologische Einsicht als solche hilft nicht viel, das Schwierige ist das Aufspüren des wahrhaft Wertvollen. Die politische Geschichte beschäftigt sich mit Dingen, die für sich allein genommen wenig Interesse bieten, und gleiches gilt von der Geschichte der einzelnen Wissenschaften; die spärlichen Versuche einer Kulturgeschichte lassen kaum je eine eigentliche Entwicklung deutlich werden. Man versäumt es eben hier nach der Anweisung Pascals vorzugehen: *Il faut avoir une pensée de derrière et juger du tout par là* oder aber läßt man sich von einer unrichtigen Idee leiten, wie etwa Lewes, bei dem alles auf den Positivismus von Comte hinzielt, oder manche Kantianer, für die alle philosophische Arbeit der Früheren eine Vorbereitung der Kantischen Philosophie ist. Hat man aber mit der Grundidee das Richtige getroffen, dann wird man durch eine Darstellung der Geistesgeschichte, in der sich die Wandlungen im Denken und Empfinden der Menschheit dieser Idee zwanglos unterordnen, eine Art Beweis für sie erbringen. Freilich liegt der Verdacht nun allzu nahe, daß dabei ein gewaltsames, willkürliches Umspringen mit den Tatsachen des Geisteslebens geschickt verdeckt wird, und so werden zur Erhärtung der Richtigkeit der Grundidee noch andere Verfahrensarten herangezogen werden müssen. So wird eine evolutionistische Philosophie wie die unsrige durch Benützung der Analogie dem Gedanken an eine Entwicklung des das Substrat des Weltprozesses bildenden Geistes Eingang zu verschaffen suchen. Wie der natürliche Organismus, wie die individuelle Seele des einzelnen, so wird doch auch der komplizierte soziale Organismus, eine Gruppe eng zusammenlebender Menschen, ferner das ganze Menschengeschlecht und endlich das Universum einer Entwicklung fähig sein. Spenglers Gedanke, daß in ähnlicher Weise wie natürliche Organismen auch Kulturorganismen eine Entwicklung durchmachen, ist gewiß sehr ansprechend und ein Fortschritt gegenüber der landläufigen Geschichtsbetrachtung. Andererseits springt doch wohl in die Augen, daß man auf dem Standpunkt Spenglers nicht stehen-

bleiben kann, daß die von ihm aufgewiesenen Entwicklungserscheinungen sich gewissermaßen an der Oberfläche abspielen und in dem Aufblühen und Verwelken der einzelnen Kulturen sich etwas Tieferes siegreich entfaltet. Was das Ziel des Entwicklungsprozesses betrifft, so wäre auf eine deutliche Heraushebung der apriorischen Momente des Eudämonismus und auf eine Auseinandersetzung mit den übrigen Moraltheorien die größte Sorgfalt zu verwenden. Sodann wäre in Anbetracht des transzendenten Charakters, den wir dem Ziel der Entwicklung zusprechen, die deskriptive Psychologie des Religiösen, wie sie etwa William James verstanden und dargelegt hat, zu einer Psychologie des Transzendenten zu erweitern und damit der bei vielen noch stumpfe Sinn für eine eigenartige und höchst bedeutungsvolle Erfahrung zu beleben. Denn das Transzendente ist, so merkwürdig dies auch klingen mag, Gegenstand einer weitverbreiteten Erfahrung, insofern als transzendent alles zu nennen ist, was wir als etwas spüren und ahnen, das bei dem gegenwärtigen Stand der Entwicklung unserer Geistesvermögen nicht völlig erfaßbar ist, aber darum nicht weniger existiert und mit dem Fortschritt der Entwicklung deutlich empfunden oder klar erkannt werden mag. Das Transzendente begegnet uns einmal in Gestalt jenes Glückes, das wir meinen, wenn wir alles irdische Wohlsein als gänzlich unzureichend zur Befriedigung unseres Glücksbedürfnisses bezeichnen. Sodann ist transzendent die völlige Verschmelzung des Denkens mit seinem Objekt, die uns bei der kritischen Forschung als das Ideal der Erkenntnis vorschwebt, und transzendent endlich auch jene Welt, die uns im Symbol, also wieder nicht erschaubar von Angesicht zu Angesicht, in den höchsten Schöpfungen der Kunst entgegentritt. Nächst dem Ziel der Entwicklung fesselt unsere Aufmerksamkeit die Eigenart des Rhythmus des Entwicklungsgesetzes. Man könnte meinen sie sei durch die Darstellung der Geschichte der Entfaltung des Geistes hinlänglich klargestellt, aber es ist vielleicht doch geraten, sie in den dieser Darstellung vorausgehenden Ausführungen mit Hilfe besonders markanter Beispiele in ein möglichst helles Licht zu rücken. Nur um bei den Lesern nicht den Glauben zu erwecken, wir verstünden unter dem Rhythmus des Entwicklungsgesetzes irgend etwas ganz Geheimnisvolles, erinnern wir daran, daß u. E. der Prozeß sich als Spaltung einer primitiven Einheit und Wiedervereinigung des Getrennten in höherer Form darzustellen pflegt. Endlich hätte eine evolutionistische Metaphysik das Verhältnis von universellem zu individuellem Geist zum Gegenstand

gesonderter eingehendster wissenschaftlicher Erwägungen zu machen. Es ist das ein Punkt von der allergrößten Bedeutung, da von seiner richtigen Behandlung abhängt, ob die Philosophie auf die bange, die Menschheit seit ihrer frühesten Jugendzeit beschäftigende Frage nach dem Fortleben der Seele eine wahrhaft befriedigende Antwort oder nur die üblichen nichtssagenden Phrasen von der Unverlierbarkeit des Lebenswerkes oder einem Erfassen des Ewigen im Zeitlichen zu finden weiß. Ist das Ich nur ein Modus des Weltgeistes oder ist es der Weltgeist der Substanz nach? Wir würden meinen, daß letzteres der Fall ist, daß das Ich, also ein jedes individuelles Bewußtsein, identisch ist mit dem Geist, als welchen es keinen andern gibt. Nun ist aber zweifellos in dem Ich mit dem Universellen, Ewigen viel Besonderes, Vergängliches, ohne das es die von unserm Selbstbewußtsein aufgewiesene individuelle Persönlichkeit gar nicht geben würde, scheinbar unzertrennlich verbunden. Nietzsche hat den ewigen Herrn Müller oder Herrn Schulze mit Recht als eine schreckliche Ausgeburt der Phantasie angesehen. Ich will und werde weiterleben, aber freilich hoffentlich und gewißlich nicht als der Herr Müller, Schulze oder Nietzsche, der ich gegenwärtig bin. Dies verständlich zu machen, ist eine der schwierigsten, aber auch zugleich der lohnendsten Aufgaben der Philosophie und es ist eine Aufgabe, deren Lösung am ehesten mit Hilfe gewisser Entdeckungen der modernen Psychologie sich wird bewerkstelligen lassen. Ich denke dabei hauptsächlich daran, daß die moderne Psychologie und ganz besonders ihr neuester Zweig, die Parapsychologie um mit Oesterreich zu reden, mit allem Nachdruck zur Erklärung psychischer Erscheinungen das Unterbewußte heranzieht. Ohne das Unterbewußte stehen wir vielen normalen psychischen Phänomenen und der überwiegenden Mehrzahl der anomalen völlig ratlos gegenüber. Die Worte, die Freud einer seiner Schriften voranstellt, könnten als Motto für die neueste Psychologie überhaupt gelten: *plectere si nequeo superos Acheronta movebo*. Damit nun ist ein Ort der Universalität aufgewiesen, an dem unser Ich heimisch ist. Daß das Unterbewußte in weit höherem Grade Universalität für sich in Anspruch nehmen kann, als das Bewußte unterliegt bei dem, der einigermaßen mit der neuesten psychologischen Forschung vertraut ist, keinem Zweifel und wird immer deutlicher werden, je mehr man den ewigen Rätseln der Philosophie, wie etwa dem Universalienproblem, mit der Hypothese des Unterbewußten beizukommen sucht. Andererseits steht das Unterbewußte uns von vorneherein näher, ist

eher eins mit uns als das Geistige höherer Art, das das Ziel unseres Strebens bildet. Gott werden wir zunächst geneigt sein als ein von uns verschiedenes Wesen aufzufassen, das Unterbewußte, aus dem unser Bewußtsein sich herausentwickelt, das gehört offensichtlich zum Ich. Erstreckt sich nun aber das Ich in Sphären, die unter der Schwelle des Bewußtseins liegen, und weist es hier einen universellern Charakter auf als in den Partien, die vom Licht des Bewußtseins bestrahlt sind, so wird verständlich, daß wenn allmählich das Licht immer mehr an Raum gewinnt, bis schließlich alles von ihm durchflutet wird, in dem damit gegebenen höchsten geistigen Wesen, in Gott, das ob der gegenwärtigen partiellen Verdunkelung in die Schranken der engen Individualität gebannte Ich sich wiederfindet¹⁾.

V. Das Recht ist eine Moral besonderer Art. Es ist positive Moral. Wenn es das höchste Ziel des Menschen ist, für das Glück des Nebenmenschen tätig zu werden, so muß ein jeder, soweit es in seinen Kräften steht, um die Aufrichtung einer positiven Ordnung für das menschliche Zusammenleben besorgt sein und dieser Ordnung, wenn sie einmal eingeführt ist, sich unterwerfen. Im Zustande der Anarchie kann die Menschheit unmöglich glücklich werden, also ist das Recht, das nichts anderes ist als die der Anarchie entgegengesetzte positive Ordnung, von Moral wegen gefordert und achtunggebietend und es erhebt sich des weitern als eine mittelbar moralische die Frage, unter welchen näheren Voraussetzungen etwas als rechtlich anbefohlen anzusehen ist und wie die Rechtsnormen inhaltlich auszugestalten sind, damit das Recht im denkbar höchsten Grade

1) Ueber das, was im Text bezüglich einer für Moral und Recht die höchsten Richtlinien liefernde Metaphysik und die Art ihrer Begründung gesagt wurde, sind die Darlegungen des I. Teils dieses Werkes und meine Schrift: Moral, Recht und Gerechtigkeit, zu vergleichen. In letzterer finden sich etwas eingehendere Ausführungen über den kritischen, apologetischen Teil der Metaphysik, an eine konstruktive Metaphysik habe ich mich damals noch nicht herangewagt. Dagegen ist in dem I. Teil des vorliegenden Werkes die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Bearbeitung der positiven metaphysischen Grundlehren nachdrücklich betont, eine Anzahl methodischer Winke für den Aufbau einer solchen Wissenschaft gegeben und soviel über ihren Inhalt geäußert worden, daß bei Aufstellung der obersten Leitsätze des Rechtes eine Anknüpfung an die metaphysische Weltanschauung vorgenommen werden konnte. Seitdem haben sich meine Gedanken über den konstruktiven Teil der Metaphysik und ihre Methode weiter entwickelt, so daß der Leser in den vorstehenden Ausführungen des Textes zwar keinen Widerspruch zu dem, was im I. Teil des Buchs gesagt wurde, wohl aber manches finden wird, was er dort vergeblich suchen würde.

dem Glück der Menschheit sich als förderlich erweise. In diesem Sinne durften wir sagen, daß das Recht eigentlich nichts anderes als eine Art der Moral sei. Es handelt sich nun darum, die Eigenart des Rechts im Verhältnis zur Moral, insofern sie sich in Besonderheiten der rechtswissenschaftlichen Forschungsweise im Verhältnis zur moralwissenschaftlichen äußert, möglichst deutlich herauszustellen. Dazu wird zunächst eine Abgrenzung der Materien, mit denen sich das Recht zu befassen hat¹⁾, dienlich sein.

Für die Beantwortung der Frage, welche Lebensverhältnisse rechtlicher Regelung unterworfen werden sollen, lassen sich ganz unmittelbar aus dem Moment der Positivität gewisse Richtlinien entnehmen. Ueberall wo physische oder wirtschaftliche Massenwirkungen erzielt werden sollen, ist Organisation und damit positive Ordnung am Platze, ebenso da, wo es viel darauf ankommt, daß ein menschliches Verhalten voraussehbar ist. Mit der Positivität steht in einem oben näher dargelegten Zusammenhang die Geltung des Rechts. Aus der Geltung des Rechts nun läßt sich folgern, daß da, wo ein Verhalten im Interesse der Gesellschaft erwünscht ist, aber in freier moralischer Tat von vielen, sei es mangels Einsicht, sei es mangels guten Willens nicht eingehalten würde, ein Rechtsbefehl am Platze sein mag. Auf Befolgung dieses Rechtsbefehls kann gerechnet werden, nicht nur wegen etwaiger an seine Uebertretung sich knüpfender Sanktionen, sondern auch deshalb, weil, wie wir sahen, die Geltung des Rechtes noch auf einer Reihe anderer psychologischer Momente als auf dem moralischen Motiv gegründet ist²⁾. Nach alledem möchte es unter dem Menschlichen und vielleicht sogar unter dem Göttlichen nicht allzuviel geben, das von den Rechtsnormen nicht in Mitleidenschaft gezogen werden könnte. Immerhin läßt sich doch einiger von der Einwirkung des Rechtes ausgeschlossener Boden abstecken. Es gibt Handlungen, vorwiegend solche religiöser und charitativer Natur, die nur, wenn sie aus freiem Antrieb vorgenommen werden, Wert besitzen. Auch muß der Gesetzgeber damit rechnen, daß ihm nur ein Mittelmaß an Fähigkeiten zugesprochen werden kann und daß er sich da, wo es auf das Walten des Genies ankommt, wie auf dem Gebiete der Kunst und der Wissenschaft, die größte Zurückhaltung aufzuerlegen hat. Hieran anknüpfend wäre eine Erwägung anzustellen, die uns später noch etwas eingehender beschäftigen wird. Im ganzen Umkreis des Lebens

1) Vgl. Bd. I S. 231 ff.

2) Dies ist im I. Teil S. 232 unberücksichtigt geblieben.

ist dem Menschen ein gewisses Maß von Freiheit zu gewähren, da ein freies Tätigwerden mit einem Hochgefühl verbunden ist, für das sich schwer ein gleichwertiger Ersatz finden ließe, und da aller Fortschritt in letzter Linie von den spontanen Leistungen individueller Kräfte, die nur im freien Gebrauch erstarken, zu erwarten ist.

Die Gesetzgebung und damit die Rechtslehre, die ja nichts anderes ist als Wissenschaft *de lege leta* und *de lege ferenda*, hat innerhalb der ihr gezogenen Schranken den Menschen ein wenig anders zu behandeln als die Morallehre. Die letztere darf Forderungen aufstellen, die nur selten und nur bei einzelnen Hochentwickelten Gehör finden. Sie darf ganz wohl bisweilen so reden, als wenn der Mensch das Wesen jetzt schon wäre, das zu werden er kraft des in ihm liegenden göttlichen Funkens bestimmt ist. Das Recht muß den Menschen stets so nehmen, wie er ist¹⁾, mit all den Halbheiten, Schwächen und Perversitäten, die mit dem jeweiligen Stadium seiner Entwicklung zusammenhängen. Wollte der Gesetzgeber dieser Anweisung zuwiderhandeln, so würde er ein dem Untergang geweihtes, weil zum allmählichen Verlust der allgemeinen Anerkennung, der Geltung, verurteiltes Recht schaffen. Zum Wesen des Rechts gehört nun einmal, wie wir gezeigt haben, daß es in Geltung steht, zum Wesen der Moral gehört es nicht. Freilich ist auch die Moral nichts Wirklichkeitsfremdes, sie muß gültig sein, aber die Wirklichkeit in der sie wurzelt, ist nicht, wie die des Rechts, eine in der regelmäßigen Nachachtung hier und jetzt in die Erscheinung tretende, sondern eine latente, nämlich die der im Menschen verborgenen, sich vorläufig nur schwach manifestierenden höchsten Anlagen. Nach dem eben Ausgeführten wird für das Recht die historische Forschung eine ganz besondere Rolle spielen, insofern es sich darum handelt, den Grad der Entwicklung des Volkes, für das ein Recht bestimmt ist, festzustellen. Um Mißverständnissen vorzubeugen mag hinzugefügt werden, daß, ganz abgesehen von dem soeben hervorgehobenen Gesichtspunkt,

1) Ganz zu Unrecht hat ein Kritiker diese Aeußerung für eine grundsätzliche Polemik gegen unsere Auffassung des Verhältnisses von Recht und Moral verwenden zu können geglaubt. Weil wir den Menschen vom Recht so nehmen lassen wie er ist, meinte er, könnten wir dem Recht keine Richtung auf das äußerste transzendente Ziel menschlichen Handelns geben. Aber den Menschen so nehmen wie er ist, heißt nicht, ihn so lassen, wie er ist, indem man seine Unvollkommenheiten hegt und pflegt, wie der Relativismus es tut. Den Menschen nehmen wie er ist, heißt berücksichtigen, daß nicht mit einem Schlag Vollkommenheit, sondern nur ein allmähliches Fortschreiten von dem gegenwärtigen Stand der Entwicklung aus erwartet werden kann.

der historischen Forschung die größte Bedeutung für die ethische Wissenschaft oder Morallehre im weitesten Sinne, von der die Rechtswissenschaft nur einen Teil bildet, zugesprochen werden muß. Der Anhänger einer evolutionistischen Metaphysik kann daran unmöglich zweifeln. Ist der ganze Weltprozeß nichts als die Entfaltung des Geistes, dann werden die Kulturerscheinungen in ihren Wandlungen und Verknüpfungen wie für die Erkenntnis der letzten Dinge, so auch für die Lösung von Einzelproblemen die vornehmste Quelle der Belehrung bilden. Nur wer einem veralteten Rationalismus huldigend alles von der individuellen Vernunft erwartet und außer ihr nichts anerkennt als mechanistische Gesetzlichkeit und blinden Zufall, kann die historische, die Rechtsvergleichung mit einbegreifende Forschung als ungeeignet zur Ermittlung des richtigen menschlichen Verhaltens ansehen.

Die Rechtsnormen sind ausgezeichnet durch ihren Schematismus. Das Recht als positive Lebensordnung hat nicht zum wenigsten deshalb Wert und Anspruch auf Beachtung, weil es eine planmäßige Organisation des Lebens darstellt und in vielen wichtigen Beziehungen dem einzelnen ermöglicht, das Verhalten seines Nebenmenschen vorzuberechnen und die entsprechenden Vorkehrungen zu treffen. Derartige Aufgaben kann das Recht nun nur erfüllen, wenn es in verhältnismäßig kurz gefaßten Gesetzbüchern eine Reihe abstrakter Verhaltensvorschriften in klarer praktikabler Form aufstellt. Fassen wir diese Anforderungen an ein auf Meisterung des Lebens ausgehendes Recht unter dem Kunstausdruck des Postulats des Rechtspositivismus¹⁾ zusammen, so läßt sich kühnlich behaupten, es sei das Postulat des Rechtspositivismus der Schlüssel für das Verständnis der herkömmlichen rechtswissenschaftlichen Methode und der in neuester Zeit von der Freirechtsschule und Interessenjurisprudenz gegen sie gerichteten Angriffe. An dieser Stelle interessiert uns vor allem die abstrakte Natur der Rechtsregeln, an sie dachten wir, als wir eben vom Schematismus des Rechtes sprachen. Das Abstrakte im logischen Sinne als solches ist freilich nichts der Rechtswissenschaft eigentümliches: *scientia non est de particularibus*; die Regel ist schon an sich allgemeiner Natur, mag sie sich nun in einem rechtlichen Gesetzbuch oder in einem Moralkodex finden. Die Rechtsregeln aber sind in einem besonderen Sinne abstrakt, insofern sie ihren abstrakten Charakter auch da bewahren, wo es sich

1) Der Ausdruck wurde schon T. I S. 365 gebraucht.

um ihre Anwendung auf die konkrete Wirklichkeit handelt. Der Physiker weiß und macht darauf aufmerksam, daß seine Gesetzesformeln eine Anzahl von Umständen unberücksichtigt lassen, die bei ihrer praktischen Verwertung in Betracht gezogen werden müssen. Auch läßt der Moralist seinen Schüler darüber nicht im unklaren, daß die eigentlichen Schwierigkeiten oft erst da beginnen, wo die allgemeine Lehre unter Beachtung der in ihr nicht vorgesehenen Eigenart der besonderen Sachlage in die Wirklichkeit umzusetzen ist. Es wäre nun gänzlich unrichtig zu meinen, daß dergleichen auf dem Gebiet des Rechts überhaupt nicht in Frage käme. Das schöne Wort des Celsus: *bonus iudex varie ex causis iudicet* hat seine Bedeutsamkeit noch nicht verloren, ja es steht heutzutage bei den Reformatoren der Jurisprudenz in einem solchen Ansehen, wie es nur als Reaktion auf eine zeitweilige ungerechtfertigte Vernachlässigung verständlich ist. Aber wenn nun auch nach der Celsinischen Anweisung den Besonderheiten des Einzelfalls Rechnung zu tragen ist, so besteht doch andererseits eine Tendenz, der allgemeinen Rechtsregel eine gleichmacherische, schematische Anwendung zu geben, eine Tendenz, die ihre Begründung darin findet, daß eine allzu feine Kasuistik mit einer gesicherten Beherrschung des Lebens durch das Recht, mit dem Postulat des Rechtspositivismus, unvereinbar ist. Soll der einzelne aus der Rechtsordnung entnehmen können, was er zu leisten und zu fordern hat, dann muß bis zu einem gewissen Grade an dem: *ubi lex non distinguit, nec nostrum est distinguere* festgehalten werden. Die feinen Unterscheidungen, zu denen der Einzelfall Anlaß gibt, brauchen gewiß nicht nach richterlicher Willkür getroffen zu werden, aber unvermeidlich ist, daß die Subjektivität des Richters, also etwas der Berechnung der Parteien vollständig Entzogenes, auf sie Einfluß gewinnt.

Der Schematismus ist der allgemeinen Moral nicht völlig unbekannt¹⁾, wengleich er gerade für das Recht eine besondere Rolle spielt. Auch außerhalb des Bereichs rechtlicher Verpflichtungen kann nicht immer eine ganz genaue Abwägung aller an sich in Betracht kommenden Umstände des Einzelfalls Platz greifen. Der Drang der Geschäfte des Lebens fordert, daß wir bisweilen dem allgemeinen moralischen Gesetz des Handelns seinen Lauf lassen und Einwendungen aus der Eigenart der jeweiligen Sachlage abschneiden. In der Neigung zu solchem schematischen Verhalten lassen sich die ver-

1) Ueber den Unterschied von Gerechtigkeit und warmherziger Nächstenliebe (Barmherzigkeit) s. Bd. I S. 81 ff.

schiedensten Abstufungen denken, die von dem Pol der strengsten Gerechtigkeit zu dem der hingebendsten Liebe, der größten Barmherzigkeit, führen. Der Gerechte sieht in einem wohlgedachten, seine gesamte Lebensbetätigung umfassenden, auf eine mögliche Erhöhung des Glücks der Menschheit abzielenden Plan den unbeug-samen Wegweiser zum Guten, der Barmherzige sucht jeweils dem einzelnen Hilfsbedürftigen soviel des Guten zu tun, als die besondere Lage nur irgend gestattet. Der Gesetzgeber gehört in die Klasse der Gerechten, insofern er von hoher Warte aus durch eine allgemeine Regelung die Forderungen des Altruismus zu erfüllen hat, und er hat im Hinblick auf das Postulat des Positivismus Gerechtigkeit von denen zu heischen, die zur Anwendung des Rechtes berufen sind.

VI. Die Rechtsphilosophie hat nicht nur Aufklärung über die letzten Ziele des menschlichen Handelns überhaupt und über die Eigenart der rechtswissenschaftlichen Behandlung des Stoffs zu suchen, sie muß auch bemüht sein, in Anknüpfung an die obersten Grundsätze der Moral ein Programm der Rechtspolitik zu entwickeln, sie muß mit andern Worten von dem höchsten erreichbaren Standpunkt aus das geben, was man von einer politischen Parteilehre zu erwarten pflegt. Für unsere Zwecke genügt es zu zeigen, daß wir bei der Erfüllung der eben bezeichneten Aufgabe von unserer metaphysischen Weltanschauung nicht im Stiche gelassen werden; wollte jemand bezweifeln, daß auch nur soviel zum Thema einer Methodologie gehöre, so wäre er daran zu erinnern, daß gegen die Einbeziehung metaphysischer Forschungen in die „rein praktische“ Rechtslehre die Unfruchtbarkeit metaphysischer Vorstellungen als Hauptargument geltendgemacht wird. In Anlehnung an einen in der politischen Parteilehre üblichen Sprachgebrauch haben wir uns zu einem rechtsphilosophischen Liberalismus¹⁾ bekannt. Damit wollten wir auf das hindeuten, was uns vor allem von den beiden gegenwärtig einflußreichsten politischen Auffassungen unterscheidet, die auf eine philosophische Begründung Anspruch erheben könnten. Im Gegensatz zu dem Traditionalismus im Sinne der christlich-konservativen Weltbetrachtung lassen wir den Sinn des menschlichen Lebens, soweit es vom Recht erfaßt wird, sich nicht erschöpfen in ergebungsvoller Dienstbefissenheit gegenüber einer gottgewollten Obrigkeit und in opferfreudiger Erfüllung von Pflichten, in die man sozusagen hineingeboren wird, sondern wir erwarten das Höchste von der freien

1) Vgl. T. I § 4 und § 12, besonders S. 243 ff.

Entwicklung des einzelnen und meinen, daß Förderung dieser Entwicklung die vornehmste Aufgabe des Gesetzgebers ist. Damit ist zugleich auch ein Gegensatz gegeben zwischen unserer Auffassung und dem aus der materialistischen Geschichtsbetrachtung hervorgehenden Sozialismus, der dem Gesetzgeber kein erhabeneres Ziel als das möglichst geschickter Anpassung an den in seinen großen Zügen durch die Gesetzmäßigkeit der wirtschaftlichen Vorgänge von vornherein festgelegten Lauf der Ereignisse zu weisen vermag. Hier-nach wird der Ausdruck Liberalismus zur Bezeichnung des Besonderen unserer Rechtspolitik nicht unpassend erscheinen. Immerhin ist es vielleicht nicht überflüssig vor dem Mißverständnis zu warnen, als sollte unserer Meinung nach der Gesetzgeber bei allem was er tut, sein Augenmerk unmittelbar darauf richten, einer freien Entfaltung des Menscheingeses die Wege zu ebnet. Sowenig wie sonst im Leben braucht sich der Mensch, wenn er sich zu gesetzgeberischer Tätigkeit berufen sieht, auf solche Maßnahmen zu beschränken, durch die die geistige Entwicklung der Menschen in erkennbarer Weise gefordert wird. Er darf vielmehr auch bei dieser Gelegenheit darauf vertrauen, daß er durch tunlichste Erhöhung nicht nur des geistigen, sondern auch des materiellen Glücks seiner Mitmenschen in der Richtung auf das letzte Ziel wirksam wird. Noch ein anderes Mißverständnis könnte Platz greifen, wenn wir den Liberalismus dem Traditionalismus gegenüberstellen und uns für den ersteren aussprechen: Man könnte meinen, wir wollten nach Art der Aufklärer dem freien Walten der individuellen Vernunft allein Raum geben und die Tradition gering achten. Wir möchten daher nochmals betonen, daß unsere evolutionistische Metaphysik den geschichtlichen Werdegang der menschlichen Einrichtungen als eine Aeußerung des im Weltprozeß sich entwickelnden Geistes auffaßt und daher der Tradition die größte Bedeutung beimißt. Allerdings erscheint uns das individuelle Denken als schöpferisch, aber es hat sich so zu erweisen nicht in einer völligen Neuschaffung, sondern in einer Fortführung der Gegebenen. Alle Rechtsphilosophie hat in ihrem rechtspolitischen Teil anzuknüpfen an die gegenwärtige Phase der Entwicklung des menschlichen Denkens und Empfindens, wie sie im Rechte durch die Gesetze der verschiedenen Staaten bezeichnet wird. Daß sie trotzdem auf eine freie Bestimmung des Sollens in Gemäßheit der metaphysischen Grundlehre nicht zu verzichten braucht, lehrt am besten eine kurze Skizzierung des Parteiprogramms des philosophischen Liberalismus.

Ist der Mensch berufen, entscheidend auf den Lauf der Dinge einzuwirken, und hat er zu diesem Behuf seine Anlagen und Fähigkeiten zum Guten zu entwickeln, so muß auf allen Gebieten der Uebung der Kräfte ein gewisser freier Spielraum gewährt werden. Hieraus ergibt sich für das Verfassungsrecht die Forderung, den einzelnen an der Besorgung der öffentlichen Angelegenheiten so zu beteiligen, daß Interesse und Verständnis für sie in möglichst hohem Maße und weitem Umfang wachgerufen werden. Der Schulunterricht ist so einzurichten, daß niemand unvorbereitet an die Erfüllung seiner staatsbürgerlichen Pflichten heranzutreten braucht, überhaupt ist in jeder Weise für Unterweisung in den politischen Wissenschaften zu sorgen. Dem Verfassungsrecht stellten wir oben alles übrige Recht als Verwaltungsrecht im weitesten Sinne gegenüber. Auch für das Verwaltungsrecht tritt der Gedanke der Erziehung in den Vordergrund. Dem großen griechischen Rechtsphilosophen erschien das ganz selbstverständlich. Heutzutage schätzt man die Bedeutung der Erziehungsfrage nicht geringer ein, aber die meisten gehen davon aus, daß die Erziehung Privatsache der Eltern sei und nur da, wo Eltern nicht vorhanden oder zur Ausübung der Erziehungsgewalt offensichtlich unfähig sind, der Staat für die Erziehung Sorge zu tragen habe; im übrigen soll der Staat nur in der Form des Schulzwangs eingreifen. Damit wird nun aber dem Staat schon genügend Einfluß auf die Erziehung zugestanden, um die Frage anzuregen, ob denn wohl überhaupt die Erziehung grundsätzliche als eine Privatangelegenheit zwischen Eltern und Kind angesehen werden kann. Diese Frage ernstlich in Erwägung ziehen, heißt sie verneinen. Das Kind gewissermaßen als das Eigentum derer betrachten, denen es sein Dasein verdankt, ist eine geradezu barbarische Auffassung. Das Kind ist Persönlichkeit im Verhältnis zu den Eltern sowohl wie im Verhältnis zum Staat. Wie das Kind von den Eltern verlangen kann, daß sie sein Leben nicht antasten, und vom Staat, daß er es durch Schutzmaßregeln bewahre vor dem Verlust des Lebens, so kann es auch vom Staat verlangen, daß er es bewahre vor dem *vitae perdere causas* und unterliegt dem Erziehungsrecht der Eltern nur dann, wenn Grund zu der Annahme besteht, daß die Eltern nach Fähigkeit und Neigung die besten in Betracht kommenden Erzieher sind. Hiernach ließe sich die Ansicht verteidigen, die Erziehung stehe den Eltern gar nicht zu eigenem privatem Rechte zu, sondern, wenn es ein subjektives Recht auf Erziehung gebe, so gebühre es der Substanz nach dem Staate als subjektiv öffentliches,

und den Eltern sei höchstens die Ausübung dieses Rechtes eingeräumt. Immerhin mag man den Eltern ein *privates* Recht auf Erziehung gegenüber den Kindern zusprechen, wenn man nur den Begriff des *privaten* Rechtes in einem etwas andern Sinne faßt als wir es oben getan haben. Wir hatten bei der nähern Bestimmung des Begriffs des subjektiven Privatrechts die Vermögensrechte und andern subjektiven Rechte im Auge, bei deren Zubilligung die Rechtsordnung Rücksicht nimmt auf den Egoismus der einzelnen, die im gegenseitigen Verhältnis gewisse Vorteile verlangen und behaupten. Bei dem Recht auf Erziehung kann von einer Konzession an die Eltern, die aus Selbstsucht die Gewalt über die Kinder für sich in Anspruch nehmen, nicht wohl die Rede sein. Unser Gewissen verbietet uns hoffentlich heutzutage, ein persönliches Gewaltverhältnis mit Rücksicht auf egoistische Motive der Gewaltinhaber zu begründen. Nur insofern kann den Eltern die *patria potestas* zum subjektiven Privatrecht hingegeben werden, als, soweit nicht offensichtlicher schwerer Mißbrauch in Frage kommt, keinerlei behördliche Prüfung stattfindet, ob die Ausübung, wie es von Rechts wegen der Fall sein sollte, im Interesse des zu Erziehenden und der Gesamtheit erfolgt oder nicht. Wie es sich nun auch immer mit dem Charakter der Erziehungsgewalt als eines subjektiven Privatrechts der Eltern verhalten mag, in sachlicher Beziehung möchten wir jedenfalls dafür eintreten, daß die Erziehung der Kinder den Eltern vertrauensvoll vom Staat überlassen wird. Das wichtigste Erfordernis einer guten Erziehung ist liebe- und verständnisvolles Eingehen auf die geistige Eigenart des Zöglings und dieses Erfordernis wird wohl im Durchschnitt der Fälle bei der elterlichen Erziehung am ehesten erfüllt sein. Damit ist nicht gesagt, daß den Eltern, solange nicht förmliche Verwahrlosung droht, bei der Erziehung in allem freie Hand gelassen werden sollte. Schon jetzt zwingt der Staat die Eltern, die Kinder in die Schule zu schicken und regelt damit einen nicht unbedeutenden Teil der Erziehung. Daß der Staat eine Unterweisung des Kindes in einer bestimmten religiösen Anschauung anordnen sollte, ist im Gedanken an eine fernere Zukunft nicht gänzlich von der Hand zu weisen, ist aber bei dem gegenwärtigen Stand der religiösen Angelegenheit ausgeschlossen und vielleicht nicht einmal von so sehr großer Wichtigkeit. Die ganze geistige Atmosphäre unserer Zeit ist so antichristlich und die Diener der Kirchen sind so wenig von lebendigem Glauben erfüllt, daß der religiöse Unterricht nicht mehr wie früher dauernden beherrschenden Einfluß auf

die Gemüter auszuüben vermag. Um so größere Aufmerksamkeit ist der Einrichtung des Schulunterrichts zuzuwenden. Gegenwärtig ist die Schule geradezu eine Pflegstätte positivistischen Geistes: sie gewährt ein gewisses Maß an formaler Bildung und oberflächliche Bekanntschaft mit einer Anzahl positiver Wissenschaften; der Beschäftigung mit der Problematik unseres Daseins, zu der die Jugend so sehr neigt und die das unerläßliche Vorstadium für den Erwerb einer höhern, idealistischen Lebensauffassung bildet, steht sie geradezu feindlich gegenüber. Da gegen den trocknen Schulunterricht der kalte, Verstand und Gemüt gleich wenig befriedigende Religionsunterricht kein heilsames Gegengewicht bildet, ist es kein Wunder, daß das Heer der Positivisten, mit dem sich wahrlich keine Geistes-schlachten gewinnen lassen, täglich zunimmt. Hier ist eine Reaktion herbeizuführen, die durchaus nicht, wie viele meinen, gänzlich außerhalb der Sphäre des Gesetzgebers liegt. Gewiß kann kein Philosoph heutzutage mit irgendwelcher Aussicht auf Erfolg dafür eintreten, daß seine metaphysische Weltanschauung zur Grundlage des Schulunterrichts gemacht werde. Wohl aber kann und muß dafür Sorge getragen werden, daß eine Unterweisung über das immer noch lebendige, wenschon durch den modernen technischen Lebensbetrieb verdeckte Streben nach dem Transzendenten den Geist freier Empfänglichkeit für höhere Lebensanschauungen der Jugend zu erhalten suche. Es ist so wißbar und lehrbar wie irgend etwas in dieser Welt, daß hinter all den Wissensstücken, die in der Schule als gesicherter Geistesbesitz an die Schüler ausgeteilt werden, eine in den verschiedensten Formen sich äußernde, mit den Mitteln der Wissenschaft nicht zu beseitigende Problematik steckt und daß ganz abgesehen von der heute in vielen wesentlichen Punkten veralteten, weil einer sehr jugendlichen Epoche des Menschengestes entsprossenen christlichen Theologie die Menschheit immer und immer wieder versucht, sich aus der durch die Welträtsel veranlaßten Skepsis zu einer Weltanschauung durchzuringen, mit deren Hilfe der Lebenskampf siegreich bestanden werden kann. Es ist eine epochemachende Tat, wenn in Artikel 148 der deutschen Reichsverfassung bestimmt wird, daß die Schule sittliche Bildung des Schülers und seine Beeinflußung im Sinne der Völkerversöhnung erstreben soll. Daraus daß in der Verfassung eine solche Anordnung getroffen wird, ist zu schließen, daß der Gesetzgeber es als eine seiner wichtigsten Aufgaben ansieht, auf die Erziehung der Jugend einzuwirken und sie in Einklang zu setzen mit ganz konkreten hohen ethischen Forderungen. Einer solchen im

positiven Recht zum Ausdruck gelangenden Einsicht haben wir vom Standpunkt der Rechtsphilosophie aus allen Grund uns zu freuen, nur ist daran zu erinnern, daß alle einzelnen ethischen Forderungen haltlos sind, solange sie sich nicht auf den festen Boden einer Weltanschauung gründen. Ein Gesetzgeber, der den Geist der Völker- versöhnung zur Herrschaft gelangen lassen möchte, soll nach der Weltanschauung fragen, der ein solcher Geist entströmt, und es sich angelegen sein lassen, eine derartige Weltanschauung durch seine Bestimmungen über die Einrichtung des Schulunterrichts unmittelbar oder mittelbar zu fördern.

Im engsten Zusammenhang mit dem Problem der Erziehung der Kinder steht für den Gesetzgeber das der Ehe. Nur wenn zwischen den Eltern das rechte Einvernehmen herrscht ist das Elternhaus die vornehmste Erziehungsstätte für das Kind. Damit ist vielleicht die wichtigste, aber sicher nicht die einzige sittliche Funktion der Ehe bezeichnet. Der hohe Wert, der der Ehe im Verhältnis der Ehegatten zu einander zugesprochen werden muß, läßt sich unmittelbar aus elementaren sittlichen Erwägungen ableiten. Der Mann muß hinaus in ein Leben, das der Dichter mit Recht als ein feindliches bezeichnet, in eine Welt, deren Lohn nach des Sprichworts Weisheit Undank ist und deren stumpfen Widerstand der edelste Mut nur allzuoft leider nicht besiegt. Verbitterung, die alle Tatkraft lähmt, wäre da die natürliche Folge, deren Eintritt vielfach nur dadurch verhindert wird, daß die ernste Bemühung um das Gute bei der treuen verständnisvollen Lebensgefährtin den von der Welt versagten Widerhall findet: an der Flamme des Herdes, die zu hüten nach uralter Auffassung heiligste Pflicht der Frau ist, erwärmt sich immer wieder das Herz, das in den Stürmen des Lebens zu erkalten droht. Nun wird man freilich sagen es sei nicht einzusehen, wie ein solches ideales Verhältnis zwischen den Ehegatten durch rechtliche Bestimmungen geschaffen oder auch nur erhalten werden soll. Indessen ist der Einfluß, den hier das Recht ausüben kann, nur dann so schwer nachweisbar, wenn man auf den Einzelfall schaut, während er bei genereller Betrachtung sich kaum verkennen läßt. Gewiß wird die Verweigerung der Lösung des rechtlichen Bandes der Ehe die Ehegatten in vielen Fällen nicht verhindern, einander fremd, ja feindselig zu werden. Auch ist zuzugeben, daß in einer Gesellschaft, der es überhaupt an Verständnis für die Bedeutung der Ehe fehlt, die Ehegesetze nichts auszurichten vermögen. Quid leges sine moribus? Wohl aber kann die gesetzliche Regelung der Ehe die bei

einem Volk vorhandene Achtung vor dem sittlichen Wert der Ehe befestigen und erhöhen, sie kann dazu beitragen, daß die Mehrzahl der Ehen eingegangen wird mit dem festen Vorsatz, einem von Rechts wegen grundsätzlich nur durch den Tod lösbaren Verhältnis einen entsprechend tiefen Gehalt zu geben.

Nicht auf eine konkrete Sachlage, sondern auf die allgemeinen Anschauungen, auf die geistige Atmosphäre, in der die Menschen leben, muß man auch schauen, wenn man ein ganz anderes Rechtsinstitut als das, dem wir eben unsere Aufmerksamkeit zuwandten, in seiner höhern sittlichen Bedeutung erkennen will. Die Strafe hat, abgesehen von dem, was sie unter dem Gesichtspunkt der Spezialprävention leistet, einen mit den obersten Lehren der Ethik in Zusammenhang stehenden Beruf. Denn indem sie für die schuldhaftige Tat Vergeltung übt, verbreitet sie die Einsicht in das den Lauf der Dinge beherrschende, aber nicht immer leicht erkennbare Karma, jenes Gesetz, demzufolge die rücksichtslose Selbstsucht notwendig ihr Ziel verfehlt. Nicht das ist das Wichtigste an der Strafe, daß die Furcht vor ihr dem zur Verbrechenbegehung drängenden Motiv entgegenwirkt, die Hauptbedeutung der Strafe liegt vielmehr in dem Beitrag, den sie dazu liefert, daß die Menschen bei egoistischer Zielverfolgung gegen eine eiserne Wand anlaufend allmählich ihrer wahren Bestimmung innwerden.

Für die Gestaltung des Vermögensrechtes, zu dem wir außer dem privaten Vermögensrecht auch das öffentliche Finanzrecht rechnen würden, sind verwickelte technische Erwägungen in so weitem Umfang maßgebend, daß die wenigen allgemeinen Leitsätze, die die Rechtsphilosophie für die aufzustellen vermag, notgedrungen einen sehr vagen Eindruck machen müssen. Wie wir schon oben hervorhoben, ist es ein auch vom Standpunkt der Rechtsphilosophie aus durchaus anerkanntes Bestreben, das Vermögensrecht so einzurichten, daß der Volkwohlstand möglichst gefördert werde. Ob dies Ziel durch Sozialisierung oder durch das Regime des privaten Unternehmertums erreicht werden kann, ist eine Frage, die innerhalb der Rechtsphilosophie nicht zum Austrag zu bringen ist. Wohl aber hätte die Rechtsphilosophie etwa darauf hinzuweisen, daß keinesfalls durch die auf Nationalreichtum abzielenden Organisationen alle Kräfte der Rechtsgenossen völlig in Anspruch genommen werden dürfen. Es ist weit besser, daß ein Volk arm sei, als daß es seinen Reichtum mit dem Verzicht auf alles Streben nach höhern geistigen Gütern erkaufe. Weniger selbstverständlich als dieser Satz und auch

ins Gebiet der Rechtsphilosophie gehörig ist die Erwägung, daß für die Erziehung des Menschen die Ermöglichung freien Schaltens und Waltens mit materiellen Gütern unerläßlich sein dürfte. Damit ist ein nicht zu unterschätzendes rechtsphilosophisches Argument für die Aufrechterhaltung des Privateigentums gegeben. Auch soweit es sich um die Festsetzung der Entstehungsgründe des Privateigentums handelt, ist stets nicht nur der zu erwartende ökonomische Erfolg, sondern auch der auf die Gesamtpersönlichkeit des Rechtsgenossen ausübende Einfluß der rechtlichen Bestimmungen im Auge zu behalten. Gerade an dieser Stelle, wo der Vorwurf so nahe liegt, die allgemeinen philosophischen Prinzipien seien unbrauchbar für die Auffindung bestimmter praktischer Lösungen, mag nochmals darauf aufmerksam gemacht werden, daß solche Prinzipien nicht zur Gewinnung der einzelnen rechtlichen Bestimmungen auf deduktivem Wege führen sollen, sondern nur für die Kritik des gegebenen Rechtes einen festen Maßstab zu gewähren haben.

Es gibt nicht nur einen Staat auf Erden, sondern eine Mehrheit von Staaten, die durch kein Recht im strengeren Sinne verknüpft einander gegenüberstehen. Nach welchen Grundsätzen ist der Umkreis der Menschengruppe zu bestimmen, die sich zur Bildung eines Staates zusammenschließt? Daß die Wissenschaft bisher nicht einmal den Versuch gemacht hat, auf diese Frage eine Antwort zu finden, hat sich in neuester Zeit gezeigt als die im Weltkrieg siegreichen Nationen es unternahmen, Staaten neu zu begründen oder zu umgrenzen, um hiermit zum mindesten doch dem Scheine nach einer Forderung der Gerechtigkeit zu genügen. Vielleicht wird, bevor die Wissenschaft das Versäumte nachgeholt hat, die praktische Bedeutung der Frage beträchtlich abgenommen haben, insofern alle Staaten einer umfassenden internationalen Rechtsordnung unterstellt werden, über den einzelnen Gemeinwesen sich eine *civitas maxima* erhebt. Daß der Rechtsphilosoph für die Einrichtung einer über-völkischen Rechtsordnung einzutreten hat, scheint mir außer Zweifel zu stehen. Die großen griechischen Denker meinten, daß der Staat gerade so groß sein müsse, daß er sich selbst genüge, daß er ohne Hilfe eines andern Staates seine Bürger ihrer höchsten Bestimmung zuzuführen vermöchte. Der Grundsatz ist vollkommen richtig. Ganz irrig dagegen ist die Meinung eines Plato und Aristoteles, daß ein so kleines Gemeinwesen, wie ein griechischer Stadtstaat, der sich selbst genügende Staat sein könne. Zu den wenigen unbestreitbaren geistigen Fortschritten, die wir seit der Zeit der alten Griechen

erzielt haben, gehört der Erwerb der Einsicht, daß alle Staaten einander brauchen, daß sie nicht nur in wirtschaftlicher Beziehung voneinander abhängen, sondern daß auch die geistige Arbeit um so fruchtbarer ist je reger der Austausch der höhern Güter zwischen den Nationen sich gestaltet. Ist dem so, dann werden gewiß die zwischenstaatlichen Verhältnisse aus dem Stadium der Anarchie in das der rechtlichen Ordnung übergeleitet werden müssen. Gegen die Forderung eines wahren Völkerrechtes werden oft Bedenken kleinlichster Natur geltendgemacht. Man fürchtet oder behauptet zu fürchten, daß mit der Vereinigung aller Staaten unter einer Rechtsordnung eine erschreckende Eintönigkeit der Kulturarbeit einsetzen, daß Wissenschaft und Kunst den Reiz der völkischen Eigenart verlieren werde. Aber die Staaten, die sich zum Weltstaat zusammenfinden, werden naturgemäß eine viel größere Selbständigkeit bewahren als die Einzelstaaten eines Bundes- oder gar die Provinzen eines Einheitsstaates und selbst Einzelstaaten und Provinzen haben sich ihre geistigen Besonderheiten zu wahren gewußt. Wir würden länger bei diesen Dingen verweilen, wenn wir glauben könnten, daß der hartnäckige Widerstand gegen eine überstaatliche Rechtsordnung oder richtiger gesagt gegen den Gedanken eines Weltstaates auf das aufrichtige Streben nach Wahrheit zurückzuführen sei. Die Voraussetzung trifft indessen nicht zu; wir sind vielmehr überzeugt, daß der völkerrechtsfeindliche Nationalismus seinen Ursprung in der Selbstsucht hat, die gern in moralischer Gewandung einerschreiten möchte. Wer seinen Landsleuten gegenüber den Egoisten hervorkehrt, der muß es wohl schon im Widerspruch zu den von ihm selbst anerkannten ethischen Grundsätzen tun, dagegen hofft die Sophistik des Herzens, eine selbstsüchtige Politik des Handelns im internationalen Verkehr mit dem Moralgebot in Einklang bringen zu können.

VII. Wir wollen hier nicht lange bei der Klage über den unbefriedigenden Zustand unserer Rechtsphilosophie verweilen; immerhin muß diese Note noch einmal angeschlagen werden. Wir haben heute nur zwei einigermaßen einflußreiche Rechtsauffassungen, die auf den Namen der Rechtsphilosophie Anspruch erheben können: die katholische und die neukritische Rechtslehre. Die erstere ist dem Denken und Empfinden unendlich vieler moderner Menschen fremd, die letztere für die überwiegende Mehrzahl von Geistern unschmackhaft und unverdaulich, das Gegenteil eines wahren *nutrimentum spiritus*. Philosophie ist Weltanschauungslehre in wissenschaftlicher

oder genauer wissenschaftsähnlicher Form, geboten von methodischem, systematischem Denken. Rechtsphilosophie ist der Teil der Philosophie, in dem dem Recht seine Stelle im Weltbau angewiesen wird. Weil wir heute keine gemeinsame, wahrhaft befriedigende Weltanschauung haben, steht es schlimm mit der Rechtsphilosophie; weil wir im Begriffe sind, uns zu einer solchen Weltanschauung durchzuringen, darf auch die Rechtsphilosophie auf eine bessere Zukunft hoffen. Für die heutige Rechtsphilosophie lautet die Parole: ausgehend von den durch die Betrachtung des Rechts angeregten Denkmotiven wollen wir an dem Erwerb einer Weltanschauung mitarbeiten! Dementsprechend wird die Rechtsphilosophie, wenn sie etwas taugen soll, wohl noch für längere Zeit eher einen fragmentarischen, ja vielleicht sogar tumultuarischen Charakter tragen als in der Gestalt eines fertigen schön gerundeten Systems auftreten. Es ist nicht unverständlich, daß, wie die meisten Menschen überhaupt, so auch unsere Juristen zögern, in die Schranken des Kampfs um eine Weltanschauung zu treten, und entweder ihre Zuflucht zum Relativismus nehmen oder, was durchaus nicht dasselbe ist, gerade dem Recht ein relativ bestimmtes Ziel stecken. Der Relativismus ist das Prinzip der Prinzipienlosigkeit. Man braucht nicht den Zynismus zu besitzen, der zum relativistischen Glaubensbekenntnis gehört, um das Recht nicht unter die Herrschaft eines absoluten Zwecks zu bringen. Wenn das Recht seiner Eigenart nach nur fähig ist, einen begrenzten, vom Standpunkt jeglicher Weltanschauung aus billigenwertigen Zweck zu verwirklichen, dann ist die Rechtswissenschaft ja glücklich der Stellungnahme zu einer Weltanschauung enthoben. Die Konklusion ist so erfreulich, daß nur allzuvielen gegenüber der offensichtlichen Unhaltbarkeit der Prämissen die Augen schließen. Wer nun in dieser Weise in seinen grundsätzlichen Erörterungen über das Recht das Gebiet vermeiden zu können glaubt, auf dem der Streit der Weltanschauungen sich abspielt, der bedarf überhaupt keiner Rechtsphilosophie. Das Wort Philosophie deutet doch immer auf eine Beschäftigung mit den letzten Dingen, um die es sich bei Untersuchungen über das Rechtliche nach der eben in Rede stehenden Auffassung nun eben nicht handeln soll. In der Tat bezeichnen denn auch viele Juristen ihre Darlegungen über die höchsten Ziele des Rechtes gar nicht als rechtsphilosophische, sondern weisen ihnen etwa in einer allgemeinen Rechtslehre, einer allgemeinen Rechtslehre, einer allgemeinen Staatslehre, einer allgemeinen Staatsrechtslehre ihren Platz an.

VIII. Daß in die Rechtsphilosophie nur die allgemeinen Leit-

sätze für das Vorgehen des Gesetzgebers auf den verschiedensten Lebensgebieten gehören, wird schwerlich bestritten werden. Dagegen kann fraglich sein, wie man die Disziplin zu nennen hat, in der die Einzelheiten der Gesetzgebung zur Sprache zu bringen sind. Wenn wir von der Rechtswissenschaft ohne jeden Zusatz reden, so verstehen wir darunter die Wissenschaft eines bestimmten positiven Rechtes, die Wissenschaft *de lege lata*. In dieser Wissenschaft nun pflegt man im Anschluß an die Darstellung des geltenden Rechtes auch die Probleme *de lege ferenda* zu behandeln. Die Rechtswissenschaft dankt dem Bedürfnis der Auslegung des geltenden Rechtes ihre Entstehung und diesem Ursprung entspricht es, daß die Behandlung *de lege ferenda* sich gewissermaßen anhangsweise an die Behandlung *de lege lata* anreihet. Vielleicht wird später einmal im rechtswissenschaftlichen Betrieb ein äußerlicher Unterschied zwischen den beiden Fragestellungen deutlich zutage treten und neben die Wissenschaft des geltenden Rechts die Wissenschaft *de lege lata*, eine Wissenschaft der Rechtspolitik als Wissenschaft *de lege ferenda* gestellt werden. Dem heutigen Stand der rechtswissenschaftlichen Untersuchungen entspricht wohl am besten die Dreiteilung von Rechtsphilosophie, Rechtsgeschichte und Rechtswissenschaft schlechthin oder wie man auch sagen könnte positiver Rechtswissenschaft, worunter eine Disziplin zu verstehen wäre, in der in erster Linie ein bestimmtes positives Recht zur Darstellung gebracht und in zweiter Linie die Frage behandelt wird, wie eine von diesem Recht geregelte Materie vernünftigerweise geregelt werden sollte. Die Rechtsvergleichung ist nicht den eben bezeichneten Zweigen der Rechtswissenschaft im weitesten Sinn gleichzuordnen; sie ist entweder Rechtsgeschichte, nämlich dann, wenn in der vergleichenden Darstellung verschiedener Rechte gewissermaßen die Entwicklung eines einzigen organischen Gebildes vorgeführt werden soll oder sie ist eine für sämtliche rechtswissenschaftlichen Disziplinen nahezu gleich wichtige Methode. Was man mit den Ausdrücken allgemeine Rechtstheorie oder allgemeine Rechtslehre bezeichnet, gehört entweder in die Rechtsphilosophie oder in den allgemeinen Teil der positiven Rechtswissenschaft. Wie jede Einzeldisziplin der positiven Rechtswissenschaft, so besitzt auch diese selbst und zwar heute schon ihren allgemeinen Teil, wenn er sich auch, wie wir oben sahen, mit so manchem anderm unter dem wenig passenden Namen Staatsrecht versteckt. Der moderne Staatsrechtslehrer, der die deutsche Verfassung auszulegen hat, findet hier eine Reihe positiver Rechtssätze, durch die der Gesetzgeber der Rechts-

politik allgemeine Richtlinien verzeichnet. Die kritischen Erwägungen, die sich an die Darstellung dieser Rechtssätze anschließen, nehmen notgedrungen rechtsphilosophischen Charakter an.

Von der Methode der Rechtsphilosophie war in den vorstehenden Ausführungen die Rede. Wenn wir auf die der Rechtsgeschichte nicht näher eingehen, so wird man uns dies um so weniger verdenken, als hier die Besonderheit des Rechtlichen keine so sehr große Rolle spielen dürfte. Es liegt uns somit im folgenden ob, die Methode der positiven Rechtswissenschaft zu behandeln. Bevor wir uns jedoch dieser Aufgabe zuwenden, wollen wir vom methodologischen Standpunkt aus einen Blick auf die Handhabung der konstitutiven Prinzipien des positiven Rechtes werfen. Unter solchen Prinzipien verstehen wir die Grundsätze, nach denen sich des nähern bestimmt, was eigentlich als geltendes positives Recht angesehen werden soll. Die Aufsuchung dieser Grundsätze wird unmittelbar nahegelegt durch den Rechtsbegriff. Das Recht ist eine geltende positive Ordnung und es ist zugleich ein ideelles System von Normen. Geltung einer positiven Ordnung liegt dann vor, wenn die von einer gewissen Stelle ausgehenden Weisungen im großen und ganzen innerhalb einer Bevölkerung Gehorsam finden. Wir sehen, daß ein quantitativer Abstufungen fähiges Moment in die Rechtsdefinition aufgenommen ist, woraus sich schwierige Abgrenzungsfragen ergeben. Nehmen wir z. B. an, eine Anzahl von Regierungen verschiedener Staaten habe beschlossen, einen neuen Staat, einen Bundesstaat zu gründen, unter dem Vorbehalt der Genehmigung ihrer Parlamente. Ist nun der Staat mit dem Beschluß der Regierungen entstanden oder erst, nachdem alle in Betracht kommenden Parlamente die Genehmigung erteilt haben, oder in dem Augenblick, da zum erstenmal ein Organ in seinem Namen handelt, oder endlich, nachdem eine Zeitlang die Bevölkerung sich der neu eingeführten Autorität unterwürfig erwiesen hat? Wir würden meinen, daß, bevor die Parlamente die Genehmigung erteilt haben, ganz unsicher ist, ob die in Aussicht genommene weltliche Autorität je ins Leben treten wird, daß aber mit der Erteilung dieser Genehmigung kein gegründeter Zweifel an der tatsächlichen Gehorsamsbereitschaft der Bevölkerung gegenüber der neuen Autorität vorliegt und daher der letztern das Geburtsattest nicht versagt zu werden braucht, bis eine größere Zahl von Befehlen erteilt und befolgt worden ist. Wenn die eben aufgeworfene Frage als einigermaßen müßig erscheinen mag, so ist von großer Wichtigkeit die andere, wann man denn in Zeiten der Revolution sagen

könne, daß das neue Recht das alte verdrängt habe. Die Anhaltspunkte für die Beantwortung der letzteren Frage sind jedenfalls nicht etwa aus irgendeinem positiven Recht zu entnehmen. Ganz allgemein läßt sich sagen, daß nur eine Ordnung, für die die gesicherte Aussicht besteht, sie werde sich gegen alle Erschütterungen von legitimistischer oder revolutionärer Seite schließlich siegreich behaupten, als Rechtsordnung auftreten kann. Eine ganz andere Frage ist, ob es nicht in einem Augenblick der Anarchie sittliche Pflicht sein kann, dafür einzutreten, daß die eine oder andere der miteinander kämpfenden Ordnungen Rechtsordnung werde. Mit einem ähnlichen Fall wie dem eben besprochenen haben wir es dann zu tun, wenn zwischen einem Staat und einer emanzipierten Kolonie oder Provinz streitig wird, ob der Emanzipationsakt nur gewisse Freiheiten gewährt oder dazu geführt hat, daß das emanzipierte Gemeinwesen zum Träger einer selbständigen Rechtsordnung geworden ist. Wir sagten eben, die Geltung des Rechts bestehe darin, daß eine Bevölkerung einer gewissen Stelle tatsächlich in der Mehrzahl der Fälle Gehorsam leiste. Wie nun, wenn eine Anordnung dieser Stelle zwar von ihr selbst nicht aufgehoben aber durch stillschweigende allgemeine Uebung außer Wirksamkeit gebracht und vielleicht durch eine andere ersetzt wird? Sicher ist, daß die Uebung von der Ueberzeugung einer so überwältigenden Majorität getragen sein kann, daß, wer ihr nicht folgt sich mit dem moralischen Postulat, auf dem das Recht beruht, mit dem der Ordnung in Widerspruch setzt, dagegen ist sehr zweifelhaft, unter welchen nähern Voraussetzungen wir anzunehmen haben, daß eine derartige rechtsbildende Uebung vorliege. Auch hier wird wiederum eine Frage aufgeworfen, die nicht aus einer Rechtsordnung Beantwortung finden kann, vielmehr die Bedingungen einer solchen betrifft. Wenn wir den Anordnungen einer Autorität Geltung zusprechen, so behaupten wir nicht, daß diese Anordnungen bei der Befolgung in einem sich stets gleichbleibenden Sinn nach festen Regeln ausgelegt würden. Die Wissenschaft muß aber im ethischen Interesse, des genauern im Interesse einer möglichst idealen Verwirklichung des Ordnungsgedankens, die Forderung aufstellen, daß eine solche Auslegung tatsächlich Platz greife. Das meinten wir, wenn wir sagten, daß die Rechtswissenschaft das Recht als ein ideelles System von Normen zu entwickeln habe. Welches nun sind die Auslegungsregeln, die die Wissenschaft ihrer Darstellung des Rechts zugrundezulegen hat? Jedenfalls müssen sie so beschaffen sein, daß das Ergebnis der Auslegung in möglichst hohem Grade

zur Förderung des Wohls der Menschheit beiträgt. Nochmals sind wir also einem Problem begegnet, das überjuristischer Natur ist, insofern es eigentlich erledigt sein muß, bevor das positive Recht ins Auge gefaßt wird.

Soweit eine allgemeine Erörterung der eben berührten metajuristischen Fragen als nützlich erscheint, hat sie ihren Platz zu finden in der Rechtsphilosophie. Wer keine Rechtsphilosophie anerkennt, der mag den Fragenkomplex unter dem Titel juristische Grundlehre oder dgl. behandeln. Für uns handelt es sich nicht um eine besondere Disziplin der Rechtswissenschaft im weitesten Sinne; das Problem der konstitutiven Prinzipien des positiven Rechts wird innerhalb der Rechtsphilosophie im Anschluß an die Ausführungen über den Rechtsbegriff Erledigung finden können. Nicht in die Rechtsphilosophie gehört natürlich die Anwendung der erwähnten Prinzipien auf einen besondern Fall. Diese hat vielmehr in der Wissenschaft vom positiven Recht, und zwar der Regel nach im allgemeinen Teil oder in den allgemeinen Teilen der Einzeldisziplinen, unter Umständen auch einleitungsweise zu erfolgen.

In der juristischen Literatur werden die metajuristischen Fragen nur selten zutreffend behandelt¹⁾. So mancherlei Verwirrungen insbesondere methodologische Unklarheiten üben da einen verhängnisvollen Einfluß. Meistens handelt es sich um eine Verkennung der Rolle, die das positive Recht zu spielen berufen ist. Was zunächst die Gründung eines Staates betrifft, so ist zu unterscheiden der staatsrechtliche von dem völkerrechtlichen Standpunkt. Das Völkerrecht kann ein Gemeinwesen, das keine Rechtsordnung hervorzubringen imstande ist, als Staat behandeln, und einem Gemeinwesen, das eine solche hervorbringt, den Staatscharakter versagen. Sodann kann ein Staat seine Untertanen verpflichten, irgendeine Autorität wie eine staatliche zu behandeln, aber er kann nicht ohne weiteres von Rechts wegen einen Staat begründen, d. h. eine selbständige staatliche Autorität ins Leben rufen. Damit ist nicht gesagt, daß nicht eine Mehrheit von Staaten durch den Beschluß, einen neuen Staat zu begründen, die tatsächlichen Voraussetzungen für die Entstehung eines Staates schaffen könne²⁾. Ist dann dieser Staat wirklich entstanden, dann

1) Vgl. zum folgenden T. II § 23, V und § 33, III.

2) Errichten mehrere Staaten durch Beschluß eine übergeordnete Bundesstaatsgewalt, so könnte diese ohne weiteres von Rechts wegen durch den Beschluß der Staaten nur als eine unselbständige und abgeleitete entstehen. Sie soll aber doch entstehen als eine unabhängige und in sich selbst gegründete.

kann er seinen Untertanen mit Rechtswirksamkeit befehlen, es so zu halten, als sei er zu irgendeinem beliebigen Zeitpunkt ins Leben getreten. Zu methodologischen Mißgriffen bietet besonders das Problem der Emanzipation eines bisherigen Bestandteils eines Staates Anlaß. Erklärt ein Staat, daß eine mit allerhand Freiheiten ausgestattete Provinz oder Kolonie doch nicht die Stellung eines selbständigen Gemeinwesens haben solle und seiner privilegierten Stellung durch Gesetzesänderung beraubt werden könne, so haben die Untertanen dieses Staates danach zu handeln, sie haben zu gehorchen, wenn ihr Staat ihnen befiehlt, die Angehörigen der ihre Souveränität proklamierenden Provinz oder Kolonie als Meuterer zu behandeln. Für sie ist es daher unter Umständen eine mit den Mitteln der juristischen Auslegung zu beantwortende Frage, ob ihr Staat den Staatscharakter der Kolonie oder Provinz bejaht oder nicht. Dagegen ist es für die Bevölkerung der Provinz oder der Kolonie keine Frage juristischer Auslegung, sondern eine überjuristische Frage, ob die Ordnung, die sie sich gibt, eine selbständige staatliche Ordnung darstellt oder nicht. Würde z. B. in einer Kolonie jeder Versuch einer Aenderung ihrer Verfassung oder überhaupt jede Einmischung in ihr Rechtsleben seitens des Mutterstaates von der überwiegenden Mehrheit als eine unberechtigte Anmaßung empfunden und hätte der Mutterstaat gar keine Machtmittel, seine abweichende Auffassung zur Geltung zu bringen, so bestünde für die Bewohner der Kolonie eine selbständige Rechtsordnung, zu welchem Ergebnis auch immer eine korrekte Auslegung der Bestimmungen des Mutterstaates über das Verhältnis zwischen ihm und der Kolonie führen möchte. Aber freilich ist auch hier wieder zuzugeben, daß die rechtliche Stellungnahme des Mutterstaates bei den vom Standpunkt der Kolonie anzustellenden Erwägungen über ihre staatliche Selbständigkeit als ein wichtiges tatsächliches Moment Beachtung verdient. Daß der Gesetzgeber Gewohnheitsrecht nicht von Rechts wegen ausschließen, wohl aber seine Entstehung tatsächlich erschweren kann, ist schon mehrfach ausgesprochen und dargelegt worden ¹⁾. Eine ganz besondere Bedeutung kommt den Anordnungen des positiven Rechtes hinsicht-

Daß sie als solche durch den Beschluß der Staatsregierungen begründet wird, ist so zu verstehen, daß aus hier nicht näher darzulegenden sozialpsychologischen Gründen die Bevölkerungen der einzelnen Staaten den von den Regierungen zum Ausdruck gebrachten Wunsch nach Entstehung eines neuen selbständigen Staatswesens sich zu eigen machen und dadurch zugleich verwirklichen.

1) Ueber Gewohnheitsrecht und Auslegung vgl. T. I § 13.

lich der Auslegung zu. Denn wenn schon, wie wir vorhin ausführten, die Wissenschaft von sich aus beim Schweigen des Gesetzgebers Auslegungsregeln aufzustellen hat, so kann doch nicht bezweifelt werden, daß das Gesetz in bindender Weise zu bestimmen vermag, in welcher Weise es ausgelegt zu werden wünscht. Wohl hat man gesagt, daß schließlich ja auch immer die gesetzliche Auslegungsbestimmung ihrerseits der Auslegung bedürfe, aber ganz abgesehen davon, daß eine Auslegungsregel sich auch auf sich selbst beziehen kann, läßt diese etwas sophistische Bemerkung die Tatsache unberührt, daß das Gesetz weitgehenden Einfluß auf seine Auslegung auszuüben vermag. Andererseits ist es freilich klar, daß die gesetzlichen Auslegungsregeln schwerlich je so eingehend und so unzweideutig sein werden, daß nicht die Wissenschaft in der Lehre von der Auslegung sich freier ethischer Forschung zu bedienen hätte, um die für das Wohl der Gesamtheit dienlichsten Auslegungsregeln ausfindig zu machen.

§ 2. Die beiden Leitmotive der Wissenschaft vom positiven Recht: die Teleologie (Zweck- oder Interessenjurisprudenz) und der Rechtspositivismus (Begriffsjurisprudenz).

Es mag zweifelhaft erscheinen, ob der Zweck als der Schöpfer des Rechts angesehen werden darf. Dagegen muß die Rechtswissenschaft, wenn sie ihrem Wesen als normative Disziplin treu bleiben will von Zweckerwägungen geleitet werden. Man mutet einer rechtlichen Betrachtungsweise geradezu Widersinn zu, wenn man sie als ateleologisch kennzeichnet. Auch der Rechtspositivismus steht unter dem Wahrzeichen des Zwecks. Dieser Rechtsauffassung zufolge werden die Zwecke des Rechts dann am besten erreicht, wenn ohne Rücksicht auf die objektive Zweckmäßigkeit des im Einzelfall zu gewinnenden Ergebnisses die der subjektiv begrenzten Vernunft des Gesetzgebers genehme Entscheidung in gesichertem logischem Verfahren ermittelt wird. Das Ideal des Rechtspositivismus ist erreicht, wenn sich für jede mögliche besondere Sachlage aus dem positiven Recht mit Bestimmtheit eine eindeutige rechtliche Regelung ableiten läßt; dann und nur dann kann das Recht den Zweck verwirklichen, dem es zu dienen hat. Dabei ließe sich etwa folgendermaßen argumentieren. Daß einer äußeren Autorität Befehlsgewalt eingeräumt wird, rechtfertigt sich vor dem Forum der großen Wissenschaft vom Handelnsollen, der Ethik, wesentlich deshalb, weil zwecks Ermög-

DIE
WISSENSCHAFT VOM RECHT
UND IHRE METHODE

VON

DR. ARTHUR BAUMGARTEN,
PROFESSOR IN KÖLN

II. UND III. TEIL

KASUISTIK
UND ZUSAMMENFASSENDERE DARSTELLUNG



TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1922.