

ARNOLD GYSIN

RECHTSPHILOSOPHIE
UND GRUNDLAGEN DES PRIVATRECHTS

Begegnung mit großen Juristen



VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT AM MAIN

4. RECHTSGEDANKE UND KULTURGEDANKE IM VERHÄLTNISS VON GESETZSETHIK UND WERTETHIK*

Inhalt

I. Die einseitige Kulturethik

Ihr Standpunkt. — Die Rechtsform als Funktion der Wirtschaft. — Recht und Kultur in der historischen Deskription. — Recht und Kultur als Sinn- und Zweckzusammenhang. — Begründung der Jurisprudenz nach dieser Betrachtung. — Absorption des Rechts durch die Kultur. — Wahrheit und Irrtum dieser Auffassung.

II. Die einseitige Rechtsethik

Kategorie und Idee des Rechts in der kulturphilosophischen Auffassung. — Widerspruch dieser neukantianischen Lehre zu Kant. — Erörterung der Einwände gegen Kant. — Übereinstimmung des juristischen Denkens mit den Kategorien der Kantischen Rechtslehre; grundlegende Rolle des Verbindlichkeitsbegriffs in der Jurisprudenz. — Immanenz des Verbindlichkeitsbegriffs im menschlichen Geist. — Gerechtigkeit als Grundgesetz der rechtlichen Verbindlichkeit. — Absorption der Kultur durch das Recht. — Die exklusive Rechtsethik Kants.

III. Methodische Grundlagen und Konsequenzen der einseitigen Standpunkte

Die exklusive Wertethik Nietzsches und Schelers. — Rechtlicher Anarchismus und Autokratismus als Konsequenzen dieser Wertethik. — Die gemeinsamen Prämissen bei Kant und Scheler. — Der Unterschied der Erkenntnisquellen bei Kant und Scheler. — Unzulässige Alternativen als Grund der beiderseitigen Exklusivität.

IV. Unterscheidung und Vereinigung von Rechtsethik und Wertethik

Die Vereinigung von Rechtsethik und Wertethik bei Fries. — Verschiedenheit der Modalität der rechtlichen und kulturellen Beurteilung. — Methodische Unterscheidung der Rechts- und Wertprobleme. — Das Sozialkrite-

* Die Studie, die hier gekürzt und leicht überarbeitet wiedergegeben wird, ist unter dem Titel „Recht und Kultur auf dem Grunde der Ethik“ 1929 beim Verlag Girsberger & Co., Zürich, erschienen. Die Vortragsform (Philosophische Gesellschaft Zürich) ist beibehalten. Mit dem neuen Titel soll klargestellt sein, daß nur der die *Rechtsphilosophie* zentral interessierende Teil des viel weiterreichenden Problems behandelt ist.

rium. — Das Forderungskriterium. — Das Sphärenkriterium. — Das Stufenkriterium. — Das Polaritätskriterium. — Das Kriterium der theoretischen Auflösbarkeit. — Ablehnung der Wertbegründung des Rechts.

V. *Recht und Kultur im Lichte dieser Synthese*

Das Recht als Form der Gesamtkultur; die Kultur als Inhalt des Rechts. — Das Rechtsprinzip als Relation von Werten. — Kulturelle und rechtliche Bedeutung des Rechtsprinzips. — Die geschichtliche Antinomie zwischen Recht und Kultur. — Die geschichtliche Auflösung dieser Antinomie.

I.

Wenn man das prinzipielle Verhältnis von Kultur und Recht erklären will, so scheint am einfachsten und am überzeugendsten folgende Auffassung zu sein: Man stellt das Recht dar als einen Teil, als ein bedingtes Element *im Ganzen der Kultur*. Durch diese *Einordnung* in einen übergeordneten Kulturzusammenhang erhält das Recht, wie es scheint, am ehesten den Platz, der ihm zukommt. Denn durch diese Einordnung in den Zusammenhang der Kultur wird anscheinend nicht nur das Verhältnis des Rechts zur Kultur am besten erklärt, sondern zugleich der Sinn des Rechts am richtigsten verstanden.

Wir wollen diese Lehre etwas näher betrachten. Wir wollen sie zunächst ohne Kritik schildern — so ungefähr, wie sie sich selbst gern schildert und geschildert sieht.

Schon äußerlich, genetisch, scheint diese Methode der Einordnung des Rechts sich zu bewähren. Man braucht nicht Materialist zu sein, um einzugestehen, daß die Ausgestaltung der rechtlichen Formen einer historisch gegebenen Gesellschaft sich darstellen läßt in gesetzmäßiger Abhängigkeit von der Wirtschafts- und Produktionsweise dieser Gesellschaft: Man kann in gewissem Sinne die positiven Rechtsformen einer bestimmten Gesellschaft als Funktion der vorliegenden Gesellschaftswirtschaft betrachten. Hiergegen hat zwar Stammler¹ eingewendet, daß jede bestimmte Wirtschaft ihrem Wesen nach schon ein rechtlich geregeltes Zusammenwirken von Menschen sei. Mithin sei im Begriffe einer *Wirtschaft* immer schon die *Rechtsform* dieser Wirtschaft enthalten. Und infolgedessen sei es logisch unmöglich, die Rechtsform der Wirtschaft (die ja eben zur Wirtschaft selbst gehört) von der Wirt-

¹ *Stammler*, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1896.

schaft derart abzutrennen, daß man sie als Funktion der Wirtschaft betrachte. Ungeachtet des richtigen Kerns dieser Argumentation muß man Stammler aber die Tatsache entgegenhalten, daß die Wirtschaft ihre Formen nach eigener Gesetzmäßigkeit erzeugt: Sie sprengt den Rahmen einer positiven Ordnung, wenn er zu eng geworden ist. Und sie baut sich Elemente einer neuen Ordnung auf, indem sie die Formen der alten Ordnung in ihrer Bedeutung von innen heraus verwandelt und mit gänzlich neuem Sinn erfüllt. (Man denke etwa an die Rolle des Vertrages im modernen Arbeits- und Kartellrecht). Schon äußerlich zeigt sich also eine augenscheinliche Abhängigkeit und Unterordnung des „Rechts“.

Vielleicht wendet man gegen diese Darstellung ein, daß sie zwar das Verhältnis zwischen Wirtschaft und Recht in einem gewissen (einseitigen) Sinne erklären möge, keineswegs aber das Verhältnis zwischen Kultur und Recht. Ich würde es vorziehen, über diesen Einwand nicht zu streiten. Nicht deshalb, weil er etwa gänzlich unberechtigt wäre, sondern deshalb, weil sich der Streit zunächst ohne Mühe abschneiden läßt durch den einfachen Hinweis auf den Umstand, daß in jeder historischen Darstellung einer Gesamtkultur die Darstellung des zugehörigen Rechts erscheinen muß als ein eingeordneter und insofern *bedingter Teil* dieser Gesamtkultur.

Damit scheint auf den ersten Blick erwiesen, daß das Recht sich seinem Wesen nach als ein eingeordnetes Glied im Zusammenhange eines Kulturganzen kennzeichnet. Und diese Feststellung scheint sich bis zur Unwiderleglichkeit zu bestätigen durch einen prinzipiellen Begründungs- und „Sinnzusammenhang“, der sich für diese Betrachtung darbietet. Diese Begründung wäre etwa folgendermaßen zu formulieren: Das Recht und seine feste Ordnung läßt sich am einfachsten verstehen und begründen als unentbehrlicher *Schutz einer zugehörigen Kultur*. So dienen z. B. die Normen des Familienrechts dem Schutz der kulturellen Werte des Gemeinschaftslebens, die Normen des Sachenrechts dienen der Sicherheit jeglicher Kulturproduktion. Allgemein kann man a. W. gesagt werden, daß die „*Rechtssicherheit*“, diese angenehmste Frucht jeder ausgebildeten positiven Ordnung, als unentbehrliche Grundlage für den *Sicherheitswert* der zugehörigen, d. h. durch sie geschützten Kultur erscheint. Ohne diesen Sicherheitswert kann keine Kultur zur Vollendung gedeihen.

Damit wäre die Frage nach dem Sinn und Zweck des Rechts in sozusagen unangreifbarer Weise gelöst. Und zum Überfluß erledigt sich zugleich auch noch das überaus heikle Problem der *Positivität des Rechts* — und zwar aufs glänzendste. Denn die Sicherheit der Kultur, welche als nächstliegender *Zweck des Rechts* erscheint, kann offenbar nur realisiert werden auf der Grundlage einer durchgreifenden *Geltung* der sichernden Regel. Das heißt: die tatsächliche Geltung, die Positivität der Regeln, gehört zum Sinn, gehört zum *Begriff des Rechts*, da ja das „Recht“, wie wir soeben sahen, durch den kulturellen Sicherheitszweck begründet ist.

So löst diese Betrachtungsweise, wie es scheint, zwei wichtige Fragen mit einem Schlag: Auf der einen Seite erklärt sie das positivistische Verfahren der Jurisprudenz, die Berechtigung des juristischen Positivismus, mit Überzeugungskraft von solcher Evidenz, daß auch der Dümme und Verstockteste nachgerade begreifen muß, daß es hier nichts mehr zu ändern, nichts mehr zu kritisieren gibt. Auf der anderen Seite aber begründet diese Theorie zugleich die Existenzberechtigung der Rechtsphilosophie in einer Art und Weise, welche auch die verwöhntesten rechtsphilosophischen Ansprüche offenbar in vollem Umfange befriedigen sollte. Denn für die Rechtsphilosophie und ihre Forschung eröffnet sich hier das weite, unermessliche Feld der *kulturellen Zwecke des Rechts*. Und ihr gehört überdies das noch weitere Gebiet der letzten bleibenden Zwecke der Kultur. Sie, die Rechtsphilosophie, ist es, welche diese höchsten Gipfel erklimmen darf. Und von dieser höchsten Warte aus, von wo man den „Kulturzusammenhang des Rechts“ bis in seine letzten Gründe und Verzweigungen überschauen kann — von hier aus beleuchtet und durchleuchtet die Rechtsphilosophie den „Sinn“ des positiven Treibens der Jurisprudenz, sie erklärt und verklärt die Jurisprudenz mit ihrem Licht, sie rechtfertigt sie glänzend in ihrem positiven Sein und in ihrem überpositiven Sinn².

Das ist die Quintessenz und das sind die Leistungen der sogenannten kulturphilosophischen Rechtsphilosophie, die sich vornehmlich im Neukantianismus großer Beliebtheit erfreut. Sie begründet das Recht als *Mittel* für die *Zwecke* der Kultur. Sie betrachtet es in der Einheit eines *kulturellen Zweckzusammenhangs*. In ihm scheint unser Problem aufs allereinfachste gelöst, erledigt und aufgehoben. *Der Rechtsgedanke*

² Die Literatur dieser Richtung habe ich behandelt in meiner Schrift: *Rechtsphilosophie und Jurisprudenz*, oben S. 5.

wird einfach in der Einheit des Kulturgedankens absorbiert. Das ist der entscheidende Grundgedanke dieser Lehre. Als Vorbau des prinzipiellen Positivismus ist sie, wie Erich Kaufmann³ zutreffend festgestellt hat, mit verdienter Sympathie begrüßt worden in den Kreisen der empiristischen Jurisprudenz. Sie wurde zur Losung eines positivistischen Zeitalters, in welchem man wohl Rechtsphilosophie treiben durfte — vorausgesetzt, daß man bereit war, sich auf die Feststellung mehr oder weniger ungefährlicher Trivialitäten zu beschränken. Aber in viel tieferer Weise waren doch immerhin dieselben Grundgedanken schon auf religiösen Fundamenten gelehrt worden durch die hervorragenden Rechtsphilosophen Stahl, Trendelenburg und Ahrens, denen es in erster Linie auf Weltanschauung ankam, nicht auf gute Beziehungen zur positiven Jurisprudenz.

Wenn man gegenüber diesen kulturphilosophischen Lehren einen kritischen Standpunkt beziehen will, so darf man vor allem feststellen, daß diese Lehren viel Richtiges enthalten. Es läßt sich z. B. nicht bestreiten, daß jede *historisch-deskriptive* Betrachtung sozusagen mit innerer Notwendigkeit dazu gedrängt wird, die Rechtsdarstellung einem weiteren, umfassenderen Zusammenhange unter- und einzuordnen. Und man kann ferner anerkennen, daß in der historisch-deskriptiven Darstellung und Analyse die *äußere Apparatur* der Rechtsordnung als eine unentbehrliche *Vorbedingung* für die *Sicherheit* und den *Sicherheitswert* der gesellschaftlichen Kultur erwiesen wird. In diesem Sinne trifft es also zu, daß das Recht und insbesondere die gesellschaftliche Organisation des Rechts ein Fundament der Kultur ist, das *faktisch*, als Mittel für die Verwirklichung von Kulturzwecken dienen kann.

Aber damit ist die Richtigkeit des grundsätzlichen Standpunkts der Kulturphilosophie noch keineswegs erwiesen. Denn sobald man hier näher zusieht, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß die Evidenz und Popularität der geschilderten Betrachtungsweise und die Leichtigkeit der auf ihr aufgebauten kulturphilosophischen Behandlung unseres Problems darauf beruhen, daß eine präzise Stellungnahme zum *Wertbegriff* und zum *Verbindlichkeitsbegriff* vermieden wird. Die kulturpolitischen Methode klärt diese Begriffe nicht, sondern sie ver-

³ *Erich Kaufmann*, Kritik der neukantianischen Rechtsphilosophie, 1921, S. 48 f. — Die grundsätzlichen Fehler der kulturphilosophischen Richtung sind zuerst von *Kelsen* scharf beleuchtet worden; Kelsen, Die Rechtswissenschaft als Norm- oder als Kulturwissenschaft, s. oben S. 20, Anm. 32.

wischt sie durch den Gebrauch einer doppeldeutigen Terminologie. Nur aus diesem Mangel an Präzision und aus dieser Doppeldeutigkeit der Terminologie ergibt sich der Schein einer prinzipiellen Überordnung der Kultur über das Recht.

Dies möchte ich zeigen durch eine etwas eingehendere Betrachtung des *rechtlichen Denkens*.

II.

Der kulturphilosophischen Rechtslehre liegt folgender Gedankengang zu Grunde: Sie unterscheidet eine *Kategorie* und eine *Idee des Rechts*. Die Kategorie des Rechts charakterisiert nach dieser Ansicht das Recht als ein bestimmt geartetes *Mittel* im menschlichen Zusammenleben. Die Idee dieses Mittels aber ist sein bleibender, letzter *Zweck*, sein kultureller Endzweck, dem das Recht nach dem Sinn der menschlichen Geschichte dient. Damit scheinen die Bahnen des rechtlichen Denkens exakt bestimmt. Denn Begriff und Idee des Rechts sind präzise charakterisiert und säuberlich von einander getrennt. Der Begriff des Rechts bezieht sich auf einen *empirischen* Gegenstand, auf ein konkretes Mittel, die Idee des Rechts dagegen stellt sich dar als eine *transzendente*, niemals empirisch vorliegende, niemals geschichtlich erschöpfte Einheit: Sie ist ein transzendenter Endzweck oder absoluter Wert. Und bei dieser Fassung des Problems versteht man jetzt auch, warum die kulturphilosophische Rechtslehre vornehmlich in der Gestalt des Neukantianismus auftritt.

Allein, es ist eine seltsame Ironie der Philosophiegeschichte, daß die neukantianische Rechtsphilosophie hier in allen entscheidenden Punkten das polare Gegenteil von dem lehrt, was ihr angeblicher Meister gelehrt hat. Und so kann man denn, um den grundlegenden Fehler dieser kulturphilosophischen Theorien zu zeigen, keinen wuchtigeren, keinen vernichtenderen Kronzeugen finden als Kant selbst, als die schlichten, aber eindeutigen Rechtsgedanken Kants.

Schon äußerlich darf man darauf hinweisen, daß in der Ethik und Rechtslehre Kants von Kultur nicht oder jedenfalls nur beiläufig die Rede ist⁴. Sie denken vielleicht, daß dies eine terminologische, wirklich

⁴ Wenn Kant auch beiläufig von Kultur spricht, so ist dabei doch seine Meinung, daß Kultur als philosophischer Grundbegriff der Ethik nicht in Betracht komme. Ich zitiere als charakteristisch hierfür eine Stelle aus der Kritik der praktischen Ver-

rein äußerliche Eigentümlichkeit der Kantischen Lehre sei, und daß Kant, der Sache nach, das Recht ebenfalls auf Kulturzwecke begründet habe und begründen mußte. Allein, dies ist keineswegs der Fall. Denn die Absicht der Ethik und Rechtslehre Kants geht durchaus nicht dahin, das Recht aus irgendwelchen Kulturzwecken herzuleiten, es aus Zwecken überhaupt zu begründen, und seien diese Zwecke noch so hochstehend. Im Gegenteil: Kant will zeigen, daß das Recht gerade nicht aus Zwecken begründet werden könne. Er lehrt, daß man nur dann begreife, was Recht sei, wenn man das Recht zu erfassen vermöge *unabhängig* von irgendwelchen noch so idealen Zweckmäßigkeitserlegungen. Denn das Recht kann nach Kant nur verstanden werden als etwas, was *über* den menschlichen Zwecken steht, als eine Regel, welche souverän zu *entscheiden* vermag über *alle* Zwecke im menschlichen Zusammenleben und somit nicht selbst wiederum *bedingt* sein kann durch einen derartigen Zweck. Darum sagt Kant, daß man das Recht unmöglich als sogenannten *hypothetischen Imperativ* denken könne (d. h. als *bedingtes* Mittel zu irgendwelchen Zwecken), sondern nur als sogenannten *kategorischen Imperativ* (d. h. als *unbedingte* Anforderung, als *Maß* aller Zwecke in der menschlichen Gesellschaft, als eine *Ordnung*, die diesen Zwecken nicht untergeordnet, sondern ihnen übergeordnet ist). Und deshalb ist der Begriff des Rechts nach Kant nicht in der Vorstellung eines empirischen Mittels zu suchen, sondern in der Vorstellung eines überempirischen imperativischen Sollens. Die konstitutiven Merkmale des Rechtsbegriffs sind in der Kantischen Rechts-

nunft. (Meiner, 1915, S. 29 f.): „Nur diejenigen, welche der reinen Vernunft das Vermögen, *ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls* den Willen zu bestimmen, gerne abstreiten möchten, können sich soweit von ihrer eigenen Erklärung verirren, das, was sie selbst vorher auf *ein und ebendasselbe Prinzip* gebracht haben, dennoch hernach für ganz ungleichartig zu erklären. So findet sich z. B., daß man auch an bloßer Kraftanwendung, an dem Bewußtsein seiner Seelenstärke in Überwindung der Hindernisse, die sich unserem Vorsatze entgegensetzen, an der *Kultur der Geistes-talente* usw. Vergnügen finden könne, und wir nennen das mit Recht *feinere Freuden* und Ergötzungen, weil sie . . . das Gefühl . . . zugleich kultivieren. Allein sie darum für eine andere Art, den Willen zu bestimmen *als bloß durch den Sinn*, auszugeben, . . . ist gerade so, als wenn Unwissende, die gerne in der Metaphysik pfuschern möchten, sich die Materie so fein, so überfein, daß sie selbst darüber schwindlig werden möchten, denken . . .“. (Hervorhebungen z. T. von mir.) Man ersieht aus dieser Stelle, daß Kant die gesamte Ethik auf „ein und dasselbe Prinzip“ zurückführen will. Die Gefühle identifiziert er dabei insgesamt mit dem „Sinn“ (= Sinnlichkeit) und schließt sie als Elemente der Ethik aus, sofern sie sich (wie z. B. die Wertgefühle) einer Reduktion auf „ein und dasselbe Prinzip“ widersetzen.

lehre erläutert durch die Vorstellungen des Sollens, der Pflicht, der Verbindlichkeit und der normativen Gesetzmäßigkeit⁵. Aus diesen grundlegenden Elementen sind die Rechtsgedanken Kants aufgebaut. Man mag diese Gedanken kritisieren, man mag sie mit Leidenschaft oder mit Geringschätzung angreifen. Aber man möge sie nicht durch ihr Gegenteil ersetzen und als modernen Kant auf-tischen.

Nun hat man sich allerdings in weiten Kreisen daran gewöhnt, die geschilderten Überlegungen Kants als eine historisch erledigte Schrulle des allzu rigorosen Königsbergers anzusehen. Man versucht, diese Gedankengänge aus psychologischen Eigentümlichkeiten Kants zu erklären, aus bourgeoisen Vorstellungen, aus einer gewissen pedantisch dürrer Veranlagung seines Denkens, aus spezifisch christlicher Tradition. Und in neuester Zeit hat der bedeutende Rechtsphilosoph Arthur Baumgarten⁶ sogar wiederholt die These aufgestellt, daß Kants Lehre vom kategorischen Imperativ überhaupt nur deshalb Anhänger gefunden habe, weil sie den subjektiven Interessen herrschender Kollektivitäten eine willkommene Stütze zur Rechtfertigung des geforderten Kadavergehorsams geboten habe. Hinter all diesen Einwänden steckt zweifellos viel Richtiges. Man muß zugeben, daß die Kantische Rechtslehre im äußeren Gewande einer beinahe undurchdringlichen Künstlichkeit und Geschraubtheit auftritt. Sie wandelt vielerorts noch die Pfade des aufklärerischen Naturrechts. Und schließlich ist auch das richtig, daß Kants Furcht vor einer Inhaltsbestimmung der Rechtsprinzipien ihn zu jenem Formalismus geführt hat, der die leere Form des

⁵ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 1797, Einl. S. V ff.: „Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen, *moralisch*. Sofern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie *juridisch*...“. Ferner S. XIII ff., XVIII ff. Auf S. XIX werden die „Gesetze der Freiheit“ näher charakterisiert als „...*Imperativen* (Gebote oder Verbote) und zwar categorische (unbedingte) Imperativen..., wodurch sie sich von den technischen (den Kunst-Vorschriften), als die jederzeit nur bedingt gebieten, unterscheiden...“. Nach ihnen sind „gewisse Handlungen... *moralisch* notwendig, d. h. *verbindlich*...“, woraus dann... der Begriff einer *Pflicht* entspringt...“. Auf S. XX wird die Verbindlichkeit, auf S. XXI die Pflicht definiert, und auf S. XXIII „Recht oder Unrecht“ durch das Moment der Pflicht unterschrieben. Auf S. XXIV werden die „verbindenden Gesetze“ der „äußeren Gesetzgebung“ in „natürliche und „positive“ zerteilt. Auf S. XXVIII wird das „Gesetz“ definiert als „ein Satz, der einen categorischen *Imperativ* (Gebot) enthält“, und auf S. XXXIII wird das objektive Recht in der berühmten Definition umschrieben als Bedingung der Vereinigung koexistierender Willenssubjekte nach einem „Gesetze der Freiheit“. (Hervorhebungen z. T. von mir.)

⁶ A. Baumgarten, *Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie*, 1927, S. 618.

Sollens dergestalt verabsolutiert, daß in dieser Form nachgerade jede beliebige Willkür gesellschaftlicher Machthaber den Unterworfenen präsentiert werden konnte als Inhalt kategorischer Imperative. Alle diese Einwendungen sind begründet. Aber sie alle vermögen doch nichts zu ändern an der entscheidenden Tatsache, daß Kant viel tiefer als seine meisten Gegner, tiefer insbesondere als seine modernen Freunde und Interpreten in das Wesen des rechtlichen Denkens eingedrungen ist.

Um dies zu zeigen, braucht man sich zunächst nicht auf das Gebiet abstrakter rechtsphilosophischer Überlegungen zu begeben. Es genügt, das alltägliche Verfahren der Jurisprudenz etwas genauer zu betrachten, um zu sehen, daß die Überlegungen Kants begründet sind. Denn wenn man einmal beobachtet, *wie* der Jurist denkt — und wenn man sich dazu entschließen will, ohne Konstruktionen und Fiktionen, ohne Deutungen und Mißdeutungen einfach dasjenige schlicht wiederzugeben, was man hier feststellen und beobachten kann — dann wird man die überraschende Entdeckung machen, daß jeder einzelne juristische Gedankengang sich in den gut kantischen, schrullenhaften, pedantischen, christlichen, historisch überholten Kategorien bewegt, und daß der oberste Kulturzweck oder Endzweck in keinem einzigen juristischen Gedankengang auch nur die mindeste logische Rolle spielt. Der juristische Faden läuft an einer einzigen, zentralen, allesbeherrschenden Kategorie des Denkens entlang, an der Kategorie der *Verbindlichkeit*: Sind die Erklärungen dieses Schriftstückes verbindlich oder nicht? Sind sie durch eine verbindliche Gegenerklärung widerrufen? Und was für Konsequenzen ergeben sich aus der verbindlichen, anwendbaren Gesetzesnorm? Muß das Rechtsverhältnis auf Grund eines verbindlichen Vertrages beurteilt werden? Ist es also eine Obligation? Und was ist denn eine „Obligation“? „Obligatio est iuris vinculum“, haben die Römer definiert. In dieser Einseitigkeit der römischen Definition liegt keine Willkür, sondern ein scharfer Blick für das juristisch Entscheidende. Und dieses juristisch Entscheidende ist eben das, daß die Kategorie der Verbindlichkeit, der Begriff der Pflicht die primäre begriffliche Grundlage alles rechtlichen Denkens — und auch der Obligation — darstellt. Jeder Anspruch setzt logisch voraus, daß er sich richtet gegen einen Verpflichteten. Diese korrespondierende Pflicht bildet die logische Grundlage dafür, daß auf der Gegenseite ein Anspruch überhaupt existieren kann. Ohne korrespondierende Verpflichtung eines

anderen kann ich höchstens Ansprüche *machen*, aber keinen Anspruch *haben*. Und so erweist sich also der Pflichtbegriff als formale, logische Voraussetzung irgend eines Rechtes⁷.

Ich habe Ihre Aufmerksamkeit längere Zeit in Anspruch genommen, um zu zeigen, wie man bei einer eingehenden Betrachtung der juristischen Gedankengänge die unerwartete Feststellung machen kann, daß die rechtlichen Grundkategorien durchgehend identisch sind mit den elementaren Kategorien der Kantischen Rechtslehre⁸. Sie anerkennen vielleicht die Wichtigkeit dieser Feststellung in methodischer Hinsicht. Aber vielleicht wenden Sie noch ein, daß diese Feststellungen zwar zutreffen mögen für das Gebiet systematischer Konstruktionen der Jurisprudenz, daß sie aber nicht gelten für die unmittelbare, praktische Denkweise des sogenannten „Rechtslebens“. Denn bei Lichte besehen seien Pflichten hier eben Befehle, die nach Machtstellung und Zweckmäßigkeit gegeben werden.

⁷ Die Auffassung, daß das Recht sich begrifflich auf dem Pflichtgedanken aufbaut, wird nicht etwa, wie man mitunter meint, erschüttert durch die Möglichkeit und Existenz von sogenannten „*absoluten Rechten*“, insbesondere *Sachenrechten*. Vielmehr enthalten auch die Sachenrechte, als entscheidenden logischen Kern, das Pflichtmoment.

Dies zeigt sich zunächst darin, daß das charakteristische Moment der *Zuordnung* der Sache zur berechtigten Person (das Moment des „Gehörens“) nur auf Grund einer *verbindlichen* Norm als *rechtliche* Zuordnung qualifiziert werden kann. Schon rein formal setzt also das Sachenrecht den Verbindlichkeitsbegriff *voraus*. Und hieraus folgt unmittelbar, daß der eigentliche Sinn dieser Zuordnung keinesfalls im rein individuellen, außersozialen Verhältnis des Berechtigten zur Sache liegt, wie es zunächst den Anschein hat, sondern in einer *sozialen* Beziehung: Auch die Sachenrechte sind, wie alle Rechte, nur insofern als *Rechte* charakterisiert, als sie Elemente der sozialen Auseinandersetzung, der sozialen Ordnung darstellen (weshalb „der Einzige und sein Eigentum“ überhaupt keine mögliche, keine logisch denkbare Rechtsfigur darstellen kann).

Untersucht man nun aber näher, *wie* denn die soziale Beziehung, die das Sachenrecht überhaupt zum Rechte macht, ihrer Struktur nach beschaffen ist, so findet man, daß auch sie sich nur mittels der Kategorie des Pflichtbegriffs präzise darstellen läßt. Denn was auch immer zum Inhalt eines Sachenrechts gehören mag, so liegt sein sozialer Kern doch darin begründet, daß die *anderen* Mitglieder der Gesellschaft *verpflichtet* sind, die eindeutige Zuordnung der Sache und den entsprechenden exklusiven Sachgebrauch zu respektieren.

⁸ In neuester Zeit hat insbesondere *E. Swoboda* in verdienstvoller Weise den Einfluß *Kants* auf die moderne Theorie des Privatrechts nachgewiesen. Man vgl.: Swoboda, Das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch im Lichte der Lehren *Kants*, 1926; Die philosophischen Grundlagen des österreichischen bürgerlichen Rechts und ihre Bedeutung für die Gegenwart, Zeitschr. f. ausländ. und internat. Privatrecht, II, 1928, S. 333 ff.; Die Neugestaltung der Grundbegriffe unseres bürgerlichen Rechts, 1929.

Auf die Frage, ob der Pflichtbegriff an sich begründet ist, oder ob dieser Begriff in Wirklichkeit auf einer tiefliegenden, versteckten Selbsttäuschung der Menschen beruht — auf diese außerordentlich schwierige Frage kann ich heute nicht eingehen. Aber das eine kann immerhin, auch ohne umständliche Untersuchung, gesagt werden, daß alles rechtliche Denken ein Denken ist in einer Weise, *als ob* es bindende Pflichten gäbe, Pflichten, die keineswegs als identisch mit Befehlen gedacht werden. Denn sobald man sich näher überlegt, was „befehlen“ juristisch überhaupt bedeuten kann, so wird man feststellen, daß die Voraussetzung des juristisch relevanten Befehls in der *Kompetenz* des Befehlenden liegt. Und der Begriff dieser Kompetenz setzt ja bereits den Verbindlichkeitsbegriff wieder voraus, weil nur auf Grund einer *verbindlichen* Norm eine Kompetenz gedacht und erteilt werden kann. Ohne Voraussetzung des Verbindlichkeits- und Kompetenzbegriffs kann ein Befehl juristisch nicht unterschieden werden vom Bellen eines aggressiven Hundes. Und wenn ein Straßenjunge den anderen zurechtweist mit dem klassischen Ausspruch: ‚du hast mir nichts zu befehlen‘, so erklärt er ihm nach gut kantischen Kategorien, daß ein Befehl ohne Kompetenz im Grunde ein Nichts sei⁹.

In diesen imperativischen Begriffsformen liegt das Geheimnis der eigentümlichen Härte, Schärfe und Bestimmtheit des juristischen Denkens und Entscheidens eingeschlossen. Ohne die Anwendung dieser Kategorien gibt es kein rechtliches Denken, gibt es auch keine adäquate Begründung der äußeren *Zwangsstruktur des Rechts*.

Manchem mag diese strenge Weise des rechtlichen Denkens und Entscheidens von Grund aus unsympathisch sein. Und wenn jemand Vorliebe für die Annahme hat, es möchten sich alle Menschen mit diesen rechtlichen Begriffen in der raffinierten Mausefalle einer generellen Selbsttäuschung befinden, so möchte ich in eine derartige Vorliebe nicht eingreifen. Aber das eine darf ich doch immerhin bemerken, daß diese pessimistische Annahme nur in den allerobersten, abstraktesten Stockwerken des menschlichen Denkens Platz hat. In allen tiefer liegenden Etagen unseres Bewußtseins, wo das konkrete, praktisch angewandte Denken seine Stätte hat, da treiben die rechtlichen Kategorien unausrottbar ihr eigenes Wesen. Der eigene Geist eines jeden Menschen ist

⁹ Womit mit einem zweifellos „außerjuristischen“ Exempel gezeigt werden wollte, daß die Rechtsordnung auch den Kompetenzbegriff nicht *erfindet*, sondern in elementaren Vorgegebenheiten *vorfindet*.

der tägliche und stündliche Urheber dieser „unsympathischen“ Erscheinung, welche rechtliches Denken heißt. Und nicht einmal derjenige, der rebellieren will, kann sich von dieser Erscheinung befreien. Denn rebellieren und revolutionieren das heißt gegen etwas anstürmen, was *andere* als verbindlich betrachten. Wer daher nicht begriffen hat, was „verbindlich“ heißt, wer den Sinn dieses Worts nicht kennt, der kann auch keine — oder höchstens eine sehr flache — Ahnung davon haben, was revolutionieren heißt! Das geistige Phänomen der *Revolution* setzt den Begriff der Verbindlichkeit voraus. Rechtlich Indifferente, rechtlich Farblose, rechtlich Schwerhörige *können* nicht revolutionieren. Darum ist nicht die Revolution, sondern der Rechtsstumpfsinn und Rechtsschlaf die eigentliche Anarchie der Gesellschaft. Der größte Theoretiker des Anarchismus, Proudhon, ist in Wahrheit kein Anarchist gewesen, sondern ein Mensch mit unendlich feinem Rechtsgewissen, ein Mensch, der am Problem einer gerechten Lenkung der gesellschaftlichen Macht verzweifelt ist. Aus der Idee der Gerechtigkeit hat Proudhon die Wucht seiner Gedanken geschöpft. Und aus dieser selben Idee schöpfen alle Revolutionen und Rechtsbewegungen letzten Endes ihre tiefsten Kräfte. Sie ist die Quelle aller wirklich empfundenen Empörung, und sie ist der Motor aller entscheidenden Massenbewegungen, welche die Gesellschaft aus dem Schlafe der Gewohnheit aufrütteln und die Geschichte vorwärts treiben. Aus ihr entspringt auch die rechtliche Bedeutung des Sozialismus, der ethische Sinn der Ausbeutungs- und Mehrwertstheorie, der Forderungscharakter aller Rechtskritik und die kategorische Form rechtlicher Postulate überhaupt. Und wenn die Idee der Gerechtigkeit der Leitgedanke der Rechtsfindung und die Grundlage der Verbindlichkeit der äußeren Formen des Rechts ist, so liegt in ihr zugleich auch die Schranke dieser Verbindlichkeit. Denn wie man immer über die positivistische Methode der Jurisprudenz denken mag, so wird man bei vorurteilsfreier Betrachtung doch zugeben müssen, daß diese Methode, welche sich entscheidend an der Bewegung der gesellschaftlichen Macht orientiert, nicht die letzte, nicht die menschlich oberste Instanz sein kann, die vor dem Forum der *Erkenntnis* über Recht und Unrecht entscheidet. Diese letzte Position, von der aus „*in Wahrheit*“ über rechtliche Schuld und Schuldigkeit entschieden wird, ist vielmehr die *Gerechtigkeit*. Denn „*in Wahrheit*“ meint man mit „Recht“ schließlich doch nur das Gerechte. Und nur aus diesem obersten Gesetze entspringt daher auch

der objektive Sinn des Rechts, der Sinn seiner unbedingten Verbindlichkeit: Sinnlos und unvernünftig wäre es eben zu behaupten, daß man sich einer gerechten Maßnahme begründetermaßen entziehen könne. Das heißt: das Gerechte ist durch sein bloßes Gerechthein unmittelbar als normgebend ausgewiesen. Und gerade deshalb können sich im Gerechthein des Rechts denn auch alle „Zwecke des Rechts“ erschöpfen. Kein noch so hoher Kulturzweck des Rechts kann diesem Sinn, dieser unmittelbaren Verbindlichkeitsquelle irgend etwas hinzufügen oder wegnehmen. Denn im Gerechthein des Rechts ist ja eben das Entscheidende erklärt, was erklärt werden muß: die unbedingte Verbindlichkeit des Rechts. Das ist der wahre Gedanke, der hinter der Lehre Kants vom kategorischen Imperativ steht. Niemand kann sich der zwingenden Wahrheit dieses Gedankens im praktischen Leben ganz entziehen. „Wenn das nicht eine primäre Wahrheit wäre“, so drückt der hervorragende schweizerische Rechtsgelahrte Walter Burckhardt¹⁰ dies in seiner meisterhaften Schlichtheit und Sachlichkeit aus, dann „könnte das Recht auch nicht der Maßstab des Verhaltens sein, sondern müßte wieder an einem anderen Maßstab gemessen werden, was ein Unding ist. Wenn das Gerechte nicht getan werden muß, weil es gerecht ist, hat die Gerechtigkeit ihren Sinn verloren; sie ist dann bloß noch eine Zweckmäßighkeitsmaßnahme, nützlich zur Erreichung anderer Zwecke, die nicht die Gerechtigkeit sind“.

Das ist der Kerngedanke der Kantischen Rechts- und Gesetzesethik.

Eine nähere Untersuchung des rechtlichen Denkens führt uns also auf das genaue Gegenteil jener ersten Position der Deutung unseres Problems, jener kulturphilosophischen Rechtsansicht, welche das Recht absorbiert in der Einheit eines kulturellen Zweckzusammenhangs: Sobald man die Eigenart rechtlicher Gedanken genauer betrachtet, so wird klar, daß das Recht, seinem Begriffe nach, überhaupt nicht als ein bedingtes Mittel für Kulturzwecke, als untergeordnetes Element eines Kulturorganen erfaßt werden kann. Denn rechtlich ordnen heißt nicht, sich einem Ganzen unterordnen, sondern, sich diesem Ganzen über-

¹⁰ W. Burckhardt, Die Organisation der Rechtsgemeinschaft, 1927, S. 130; ähnlich S. 253 u. a. Die „Unbedingtheit“ des Rechtsprinzips ist nicht identisch mit seiner Objektivität und Unveränderlichkeit. Die Unbedingtheit bedeutet vielmehr, daß das Rechtsprinzip nicht durch anderweitige, „höhere“ Zwecke bedingt ist und daß es keiner Einschränkung durch solche unterliegt. — Dafür besteht heute, nach den Erfahrungen mit den von Zweckmäßighkeitsauffassungen beherrschten Rechtsperversionen im Nationalsozialismus und Kommunismus wohl wieder mehr Verständnis.

ordnen als Form dieses Ganzen, als entscheidendes *Maß* aller Zwecke in diesem Ganzen. Und damit scheint sich nun eine neue Schwierigkeit aufzutun; damit scheint sich der Sachverhalt, wie er im äußeren, ersten Aspekt erschien, in sein radikales Gegenteil umzukehren: Das Recht stellt sich jetzt dar als übergeordnetes Ganzes, in dem alle Kultur sich nur als ein bedingtes Glied, als eingeordnetes Element behaupten kann. Und wenn man von hier aus der Sache nach weiter auf den Grund geht, so scheint sich diese Einordnung der Kultur in das System des Rechts zu steigern bis zu einer *Absorption des Kulturgedankens durch den Rechtsgedanken*. Denn beide, sowohl der Rechtsgedanke als der Kulturgedanke, beziehen sich auf das einheitliche *Reich der Werte*. Wie soll aber in diesem einen Reiche das Rechtsprinzip als Gesetz aller Werte bestehen und als ein oberstes Maß alle Werte ordnen und umspannen, wenn nicht das Wertreich so gedacht wird, daß jeder einzelne Wert aus diesem obersten Prinzip des Wertreichs abgeleitet wird? Rechtliche Einheit im Reich der Werte scheint also nur so möglich zu sein, daß man das Rechtsgesetz als schöpferischen Grund aller Werte denkt, oder umgekehrt, daß man die Selbständigkeit aller Werte absorbiert in der Selbständigkeit des Rechtsgesetzes. Dann wird alle menschliche Kultur in ihrem eigentlichen Sinne eine Kultur der „Rechtlichkeit“ von Tat und Gesinnung. In der inneren Lauterkeit der Rechtsgesinnung der Einzelnen und in der äußeren Gerechtigkeit des Gesellschaftszustandes zeigt sich alsdann das abschließende Ziel alles menschlichen Strebens. Das ist die grandiose Konsequenz, zu der das Denken Kants in seiner unerbittlichen Strenge und Schärfe gelangt ist: Vor dem Rechtsgedanken, der einmal in seiner ganzen Tiefe erfaßt ist, scheint alle Kultur in ihrer schöpferischen Selbständigkeit verblassen zu müssen. Als letzte, reife Frucht eines bereinigten rechtlichen Denkens ernten wir die *exklusive Rechtskultur*, die sogenannte „Verrechtlichung der Kultur“.

III.

So hat Kant seinen tiefsinnigen Satz verstanden, wonach es keinen Sinn mehr hat, daß Menschen leben, wenn die Gerechtigkeit untergeht. Man hat diesen Satz viel kritisiert und attackiert. Aber, was er sagt, ist dennoch wahr. Nur müßte man ihm zur Seite die Frage stellen, ob denn das menschliche Leben *wert* ist, gelebt zu werden, wenn *nur* Ge-

rectigkeit gilt. Das ist diejenige Frage, durch deren Beantwortung die Exklusivität der Kantischen Gesetzesethik überwunden werden kann. Die Geschichte des Denkens ist allerdings in ihren breiteren Pfaden nicht diesen Weg gegangen, der zu einer Bereinigung und Ergänzung der Kantischen Lehre geführt hätte. Sondern die nachkantische Entwicklung hat die Exklusivität Kants mit anderen Einseitigkeiten beantwortet, vor allem mit der Einseitigkeit einer *exklusiven Wert- und Kulturrethik*. Man darf in *Max Scheler* den zeitgenössischen Exponenten dieser historischen Antithetik erblicken, und in Nietzsche den Bahnbrecher für diese Antwort der Geschichte, einen Vorläufer, der dem modernen Verkünder der Wertethik an Gewalt der Persönlichkeit bei weitem überlegen, an methodischer Kraft wohl nicht ebenbürtig war.

Wenn es wahr ist, daß man auch eine Lehre an ihren Früchten erkennt, dann muß es gestattet sein, vor allem auf die Konsequenzen hinzuweisen, zu denen eine Lehre führt. Die Früchte der exklusiven Wertethik sind rechtlicher Anarchismus und heteronome Rechtsansicht. Die erste Richtung, der *kulturelle Rechtsanarchismus*, beruht auf einer offenen Ablehnung des Pflichtbegriffs (nach dem Satze, daß nur Beschränkte sich Schranken auferlegen). Er setzt sich über solche Schranken hinweg im Namen hervorragender Kulturträger oder Kulturwerte — die er je nach seiner kollektivistischen oder individualistischen Mentalität entweder als Genius des Krieges der siegreichen Nation erschaut oder als Wille zur Macht eines erträumten Übermenschen. Nur das Außerrechtliche hat für ihn Sinn und Farbe; alle Manifestationen des Rechtsgewissens dagegen verblassen in der Perspektive eines distanzierten, wohlangebrachten Desinteresses. Das ist die eine Konsequenz der exklusiven Wertethik¹¹. Der andere Weg, den man wählen (oder je nach Geschmack kombinierend benützen) kann, führt zum *kulturellen Autokratismus*. Diese Richtung des Denkens verzichtet nicht, wie der Rechtsanarchismus, offen auf den Pflichtbegriff. Sondern sie sucht den Pflichtbegriff zu ersetzen durch die Vorstellung des

¹¹ „Wo aber dürfte ich mit einiger Hoffnung nach meiner Art von Philosophen selber, zum mindesten nach *meinem Bedürfnis neuer Philosophen* suchen? Dort allein, wo eine *vornehme* Denkweise herrscht, eine solche, welche an Sklaverei und an viele Grade der Hörigkeit als an die Voraussetzung jeder höheren Kultur glaubt...“ „... daß *alle großen Menschen Verbrecher waren*... Die ‚Vogelfreiheit‘ von dem Herkommen, dem Gewissen, der Pflicht — jeder große Mensch kennt diese Gefahr. Aber er will sie auch.“ (*Nietzsche Der Wille zur Macht*, § 205, § 469.)

Befehls, nach dem Satze Nietzsches, daß zu jedem Imperativ ein Imperator gehört¹². Für diese Auffassungsweise bedeuten darum Rechtspflichten nichts anderes als Befehle oder Willensgebote einer Autorität, die sich vornehmlich an den dümmern, wertblinden Teil des Volkes wenden, um ihm den Weg des Werts zu weisen, nach dem Takte der Macht und des Müssens. Es ist schließlich gleichgültig, ob man jene obersten Befehle, welche die Werte zu Pflichten umwandeln, religiös oder soziologisch begründet. Auf jeden Fall scheidet die autoritative Methode rein logisch an dem Sachverhalt, daß kein noch so ausgezeichneter Befehl an sich zureicht, um, wie Scheler annimmt¹³, aus einer idealen Wertanforderung ein imperativisches Sollen entstehen zu lassen. Denn wenn man nicht von vornherein die *Verbindlichkeit* des Befehls voraussetzt, nach den Kategorien der Gesetzesethik, dann kann man einen Befehl nicht als Pflichtenquelle betrachten. Und selbstverständlich setzt man diese Verbindlichkeit eben voraus, d. h. man macht die versteckte Voraussetzung der *Kompetenz* des Befehlenden, wiederum nach den Kategorien der Gesetzesethik. Und das Publikum, das sich von der mystischen Verzauberung der Befehle in Pflichten überzeugen läßt, hat die Verzauberung also nur darum begriffen, weil es den Pflichtbegriff schon unbewußt mit sich bringt, bevor der Zauber beginnt. Nach dieser Richtung läuft das Problem einer exklusiven Wertethik somit auf die einzige, einfache Frage hinaus, ob die Wissenschaft den Pflichtbegriff offen einführen soll, oder ob sie es vorzieht, diesen Begriff zu erschleichen auf Wegen, die durch etwas verdunkelte Hintertüren führen.

Ich kann auf die bedeutende Leistung Schelers, die zum ersten Mal in der Philosophiegeschichte vielleicht die unendliche *Fülle* des Wertereichs erschlossen hat, im Einzelnen nicht näher eingehen. Auch eine Diskussion der zum Teil anfechtbaren Axiome seiner Wertlehre muß ich mir versagen. Aber ich möchte doch noch etwas näher auf eine charakteristische Einseitigkeit der Betrachtungsweise hinweisen, die

¹² So auch *Cathrein*, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. XVI, S. 67.

¹³ *Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 2. Aufl. 1921, S. 215: „Damit ein ideales Sollen zur Forderung werde, ... ist ein *Befehlsakt* ... sei es durch die Autorität, sei es durch Tradition, immer die *Voraussetzung*. Dies gilt auch für den Begriff der *Pflicht*. ... Von einer gleichsam freischwebenden ‚Pflicht‘ ... die auch durch keinen Befehl einer Autorität auferlegt worden wäre, zu sprechen, wie dies Kant tut, hat demnach *keinen Sinn*.“

Scheler von seinem großen Antipoden Kant übernommen hat. Scheler geht wie Kant von der grundlegenden Annahme aus, daß die gesamte Ethik aufgebaut sein müsse nach einem uniformen Prinzip¹⁴, *entweder* als Wertethik *oder* als Gesetzesethik, entweder als Kulturethik oder als Rechtsethik¹⁵. Und wie Kant, so setzt auch Scheler voraus, daß jede Gesetzesethik von Haus aus eine *formalistische* Ethik¹⁶ sei, daß mithin nur eine Wertethik *materiale* Prinzipien aufweisen könne¹⁷. Diese ge-

¹⁴ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 117: „... denn sie veranlassen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen und *alles aus einem Prinzip ableiten zu können*...“ (Hervorhebungen von mir.) Man vergl. auch die bereits zitierte Stelle, oben S. 101, Anm. 4; ebenso Kant, S. 120 u. a.

¹⁵ Scheler, a. a. O., S. 186: „Jede Sollensethik muß... den echten Personwert verkennen und ausschalten...“ „Umgekehrt aber gilt, daß wo von einem *Sollen* die Rede ist, immer ein Erfassen eines *Wertes* stattgefunden haben muß.“ S. 187: „Mit Recht hat schon Hegel hervorgehoben, daß eine Ethik, die sich (wie jene Kants z. B.) auf den Begriff... des *Pflichtsollens* gründet, ... der tatsächlichen sittlichen *Wertewelt* nie gerecht werden kann...“ — Von der entgegengesetzten Seite her lehrt Kant dasselbe: Er hält eine Bewertung der Persönlichkeit, die nach einem anderen Maßstabe erfolgt, als nach dem Verhältnis der Person zum *Gesetz*, für unvereinbar mit der Gesetzesethik. Man vergl. Kritik der praktischen Vernunft, S. 109 ff.: „Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüter durch Aufmunterung zu Handlungen als *edler, erhabener und großmütiger* stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht *Pflicht*...; sondern als ob jene *Handlungen*... als *barer Verdienst* von ihnen erwartet würden.“ „Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen Handlungen, die *anpreisungswürdig* sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches *gebietet*... Das ist die *einzig* Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet, weil sie allein *fester und genau bestimmter Grundsätze* fähig ist.“ (Hervorhebungen von mir.) — Ähnlich S. 100 ff.

¹⁶ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 34: „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als *praktische allgemeine Gesetze* denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern *bloß der Form* nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“. „Also kann ein vernünftiges Wesen sich seine subjektiv-praktischen Prinzipien d. i. Maximen entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene *sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache.“ (Hervorhebungen z. T. von mir.) Man vergl. auch Scheler, a. a. O., S. 80 f.

¹⁷ Scheler, a. a. O., S. 216, Anm.: „Eben dies tut aber auch Kant insofern, als er ja auch die Idee des Guten, anstatt sie auf einen *materiellen Wert* zurückzuführen, auf die Idee eines *gesetzmäßigen Wollens*... zurückleitet.“ Noch charakteristischer S. 509: „Wohl gibt es auch ein individuelles Sollen... Aber dieses... ist bereits gegründet auf die Erfahrung meines *individualen Wertwesens*. Geht man dagegen vom Sollen aus..., so wird man niemals anders scheiden können, was *echtes Sollen* im Gegensatz zu einem bloßen, individualen launischen Antriebe... ist, als dadurch, daß man mit *Kant* als das *echte Sollen* dasjenige ansieht, dessen Inhalt ein *allgemeingültiges* Prinzip des Sollens sein kann.“

meinsamen Annahmen gehen schließlich auf eine entscheidende methodische Voraussetzung zurück. Und auch diese Voraussetzung hat Scheler wiederum mit Kant gemein: Auch Scheler nimmt an, daß eine Gesetzesethik ihre Prinzipien nur aus den Gesetzmäßigkeiten des *Verstandes* entnehmen kann, und daß für die Ethik allein die *Anschauung* als eine wahrhaft materiale Erkenntnisquelle in Betracht kommen könne¹⁸.

Ich habe bereits bemerkt, daß dieses ganze System von Voraussetzungen im Grunde gemeinsames Gut von Scheler und Kant ist. Gerade dieses Voraussetzungssystem aber erzeugt die Notwendigkeit einer exklusiven Entscheidung zwischen einem Wege, der zur einseitigen Gesetzesethik, und einem Wege, der zur einseitigen Wertethik führt. Erst diese Entscheidung ist dasjenige Moment, das den fundamentalen Unterschied zwischen Kant und Scheler begründet und ihre Wege aufs radikalste trennt: Scheler verwirft den Verstand als letzte ethische Erkenntnisquelle, weil nach einer feinsinnigen Bemerkung Schelers, schließlich auch die Zwecke des Teufels nach den Prinzipien der Widerspruchslosigkeit und Konsequenz verfolgt werden, sofern es sich um einen intelligenten Teufel handelt¹⁹. Und Kant seinerseits verwirft die Anschauung als ethische Erkenntnisquelle, weil er als strenger, objektiver Forscher nichts von einer evidenten Werteschau im menschlichen

¹⁸ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 72: „Außer dem Verhältnisse aber, darin der *Verstand* zu Gegenständen (in der theoretischen Erkenntnis) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille sofern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist.“ S. 40 f.: „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, . . . weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist . . .“. — Scheler, a. a. O., S. 11: „Werte sind *klare fühlbare Phänomene*“. S. 58 f.: „Sollen sie nicht geradezu ‚erdacht‘ sein, d. h. aus dem ‚Nichts‘ durch das ‚Denken‘ gesetzt — samt den Wesenszusammenhängen, die zwischen ihnen bestehen . . . —, so muß es doch wohl erst ein *Datum der Anschauung* für sie geben, das gleichwohl sicher *kein* ‚sinnlicher‘ Gehalt ist.“ S. 79: „Es müssen weiterhin die Wesenszusammenhänge zwischen *Wert* und (idealem) *Sollen* hier genannt werden. An erster Stelle der Satz, daß alles Sollen in Werten fundiert sein muß: d. h. nur Werte sein sollen und nicht sein sollen . . .“. S. 80: „Denn, was Kants ‚Sittengesetz‘ in seinen verschiedenen Formulierungen besagt, das ist entweder, daß es gefordert sei, den Widerspruch in der Zwecksetzung zu vermeiden . . ., oder aber, daß es gefordert sei, die *Konsequenz* des Wollens zu wahren . . .“.

¹⁹ Scheler, a. a. O., S. 20; man vergl. auch S. 64 f.: „Ein auf *Wahrnehmung und Denken* beschränkter Geist wäre zugleich absolut *wertblind* . . .“.

Bewußtsein vorfinden kann und deshalb eine derartige Schau zu den Hirngespinnsten zählen muß²⁰. So unterscheiden sich also Kant und Scheler prinzipiell durch eine wechselseitige Negation ihrer Ausgangspunkte. Und hieraus ergibt sich der Aufbau ihrer Lehren mit zwingender Konsequenz: auf der einen Seite die exklusive *formalistische Gesetzesethik*, auf der anderen Seite die exklusive *phänomenologische Wertethik*. Diese Standpunkte folgen, um es noch einmal zusammenfassend zu charakterisieren, aus den gemeinsamen Voraussetzungen Kants und Schelers einerseits und aus ihrer verschiedenen Entscheidung in der Wahl der ethischen Erkenntnisquellen andererseits.

So geht also Scheler, als radikaler Kantkritiker, von einem System grundlegender Voraussetzungen aus, die er mit Kant gemeinsam hat, und aus denen sich die Exklusivität der beiderseitigen Standpunkte erklären läßt. Wichtiger als diese Erklärung ist aber der Umstand, daß sich diese Exklusivität damit zugleich als ein dogmatischer und logisch nicht gesicherter Standpunkt charakterisiert. Dogmatisch ist dieser Standpunkt insofern, als er beiderseits auf einem Vorurteil bei der Auswahl der ethischen Erkenntnisquellen beruht. Und logisch unzulässig ist das gesamte System der gemeinsamen Voraussetzungen. Dieses gemeinsame Voraussetzungssystem ist im Grunde nichts anderes als ein System unzulässiger Alternativen. Unvollständig und daher falsch ist die alternative Disjunktion der möglichen ethischen Erkenntnisquellen in Anschauung und Verstand²¹. Unbegründet ist die Alternative zwischen Gesetzesethik und Wertethik. Und falsch ist schließlich die Alternative zwischen einer vermeintlich notwendigen Formalisierung der Rechtsethik und einer Beschränkung der materialen Prinzipien auf das Gebiet der Wertethik. Alle diese unzulässigen Alternativen hat Scheler von Kant übernommen. Er unterscheidet sich als radikaler Kantkritiker letzten Endes nur dadurch von Kant, daß er im System

²⁰ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 40 f.; ferner S. 59: „Die Möglichkeit einer solchen übersinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derselben durch unseren freien Willen sein könne, bedarf keiner Anschauung a priori (einer intelligibelen Welt), die in diesem Falle als übersinnlich für uns auch unmöglich sein müßte.“

²¹ Bei Kant nimmt dies, wie Scheler (a. a. O., S. 60) zutreffend bemerkt, die Form einer abschließenden Wahlmöglichkeit zwischen *Sinnlichkeit* und *Verstand* an. Man vergl. z. B. Kritik der praktischen Vernunft, S. 27: „Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache... gründet sich auf der *Empfänglichkeit* des Subjekts...; mithin gehört sie dem *Sinne* (Gefühl) und nicht dem *Verstande* an...“. Man vergl. überdies die bereits angeführten Zitate S. 40 f. u. 59 der „Kritik der praktischen

der gemeinsamen Alternativen jeweils die entgegengesetzte Partie der Alternative wählt.

Wenn es gestattet ist, an dieses eigenartige Verhältnis zwischen Kant und Scheler eine Betrachtung zu knüpfen, die unser Problem berührt, so taucht mir unwillkürlich der Gedanke auf, daß die Entscheidungen dieser beiden Denker in einem tieferen Sinne symptomatisch sind. Man braucht aus der Not der Kantischen Gesetzesexklusivität durchaus keine Tugend zu machen. Aber wenn schon Exklusivität die Losung sein soll, d. h. wenn schon von den beiden gewaltigen Ästen der Ethik der eine fallen soll, dann dürfte ein Denker, der aus tiefem ethischen Bewußtsein und Verantwortungsgefühl handelt, zuletzt den Pflichtbegriff zum Opfer bringen. Bequemer und angenehmer mag es sein, den Pflichtbegriff zu opfern und den idealeren Wertgedanken festzuhalten (mit dem der Mensch erfahrungsgemäß sich selbst am hochherzigsten bedenkt). Aber wenn man die Konsequenzen dieses angenehmen Tausches überlegt, dann dürfte das Urteil nicht zu Gunsten der exklusiven Wertethik ausfallen. Sollte die Wahl Schelers für unseren Zeitgeist symbolisch sein — so wie die Entscheidungen Kants im gewissen Sinne symbolisch sind für seine Zeit — dann möchte ich bezweifeln, ob das Symbol unserer Zeit dieser zum ewigen Ruhme gereicht.

IV.

Ich habe mich bemüht, die radikalen Gegensätze exklusiver Auffassung unseres Problems auf eine elementare Grundposition des Denkens zurückzuführen. Vielleicht erregt diese Methode der vereinfachenden Darstellung Ihr Mißfallen. Sie halten eine derartige Methode der Reduktion vielleicht für allzu schematisierend. Aber wie dem auch

Vernunft“. — Bei Scheler ist die Annahme eines Wahlzwanges zwischen Verstand und Anschauung wiederholt ausdrücklich ausgesprochen. Man vergl. a. a. O., S. 64: „Wie die Wesenheiten, so sind auch die Zusammenhänge zwischen ihnen ‚gegeben‘ und nicht durch den ‚Verstand‘ hervorgebracht oder ‚erzeugt‘. Sie werden *erschaut* und nicht ‚gemacht‘.“ S. 47: „Jeden vorgegebenen apriorischen ‚Begriff‘ oder ‚Satz‘, der sich nicht durch eine *Tatsache der Intuition* zur restlosen Erfüllung bringen ließe, weisen wir also ausdrücklich zurück. Denn entweder wäre das damit Gemeinte der Nonsens eines, ‚seinem Wesen nach absolut erkennbaren Gegenstandes‘, oder ein bloßes *Zeichen*, beziehungsweise eine *Konvention*, in der Zeichen willkürlich verknüpft sind.“ S. 48: „... und wenn man diese ‚Voraussetzungen‘ dann a priori nennt, wäre das Apriori nur *erschlossen* und nicht auf einen *anschaulichen* Gehalt *einsichtig* fundiert“; ferner die schon zitierte Stelle S. 58 f.; ebenso S. 87 i. f.

sei, so meine ich doch, daß nur im Lichte einer solchen vereinfachenden und zusammenfassenden Darstellung es klar werden kann, wie unser Problem „Recht und Kultur“ sich schließlich zuspitzt zu einer methodischen Frage: zu der Frage der *Vereinigung von Wertethik und Gesetzesethik*. Es ist zum ersten Mal von Fries erkannt worden, daß man die *Rechtsidee* und die *Kulturidee* in ihrer Eigenart und Selbständigkeit nur dann festhalten kann, wenn man unterscheidet zwischen dem *Wertbegriff* und dem *Gesetzesbegriff*, und wenn man es doch versteht, diese beiden Grundkategorien in ihrem inneren Zusammenhang und ihrer Wechselbeziehung festzuhalten und in der Einheit der Ethik zusammenzufassen²². Voraussetzung dafür ist der Verzicht auf jede dogmatische Konstruktion der ethischen Erkenntnisquellen, mit anderen Worten: die Einsicht, daß diese Quellen weder in einer evidenten Werte- und Pflichtenschau noch in den formalen Kriterien des Verstandes liegen. Und wie man sich alsdann die tieferen Erkenntnisquellen auch immer denken mag, aus denen, jenseits von Verstand und Anschauung, schließlich alle ethische Gewißheit fließt, so muß man doch als Voraussetzung eines jeden Standpunktes das eine fordern, daß dieser Standpunkt nachgeprüft wird an den objektiven Befunden unseres gegebenen Bewußtseins.

Eine derartige Nachprüfung — das möchte ich nur kurz andeuten — stellt nun in unserem Bewußtsein *zwei* grundlegende, *verschiedene Modalitäten ethischer Beurteilung* fest, die sich auf dem *Pflichtgedanken* einerseits, auf dem *Wertgedanken* andererseits aufbauen. Man kann diese beiden Kategorien nicht aufeinander zurückführen, und man kann insbesondere den Begriff des Wertes überhaupt nicht weiter zergliedern und definieren, sondern ihn nur abklären durch eine Analyse des Wertgefühls, durch eine nachspürende Erörterung, die zur Aufweisung der spezifischen Unterschiede und der wechselseitigen Beziehungen zwischen Wertethik und Gesetzesethik gelangt. Bei den meisten Tatbeständen, die einer rechtlichen Beurteilung unterliegen, treten freilich

²² *Fries*, Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, 2. Aufl., 1828—1831. Handbuch der praktischen Philosophie, 1818—1832. Man vergl. dazu *Nelson*, Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries, Abhandlungen der Fries'schen Schule, neue Folge, Bd. IV, S. 483 ff. Mit größter Klarheit und Präzision hat Nelson selbst den Unterschied zwischen Gesetzesethik und Wertethik herausgearbeitet in seiner Kritik der praktischen Vernunft, 1917. Man findet die Unterscheidung, weniger klar, aber tief empfunden, auch bei dem russischen Religionsphilosophen *Solowjow*, wie das eindruckliche Buch *H. H. Gäntzels* (Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie, 1968) zeigt.

auch Wertfragen, insbesondere kulturelle Fragen auf. Aber diese Fragen nehmen alsdann im Verhältnis zur Rechtsfrage den Charakter von Vorfragen oder von akzessorischen Fragen an. Sie liefern entweder das Material, den Stoff der Rechtsfrage, oder sie treten zur Rechtsfrage gleichsam hinzu, als weitere, anderweitige Probleme, die keine unmittelbar rechtliche Bedeutung haben. So muß — um ein Beispiel der ersten Gruppe zu nennen — bei jeder gesetzgeberischen Aufgabe danach gefragt werden, welches die Werte sind, die es abzuwägen und bei der Regelung zu berücksichtigen gilt. Oder es kann etwa die Wertfrage sich in der Weise an eine rechtliche Schuldfrage anschließen, daß das Problem untersucht wird, inwiefern eine vorliegende Verletzung von Rechtspflichten gleichzeitig einen Mangel des Wertbewußtseins zum Ausdruck bringt. Allein, wenn der Gesetzgeber die Wertfrage stellt, so bezieht sich dieses Erforschen der zu berücksichtigenden Werte auf Verhältnisse, die ihren Wertcharakter schon an sich tragen, *bevor* die gesetzgeberische Frage der Wertabwägung erhoben wird, unabhängig also von dieser Frage. Und wenn beim Auftreten einer konkreten rechtlichen Schuldfrage zugleich die Frage nach dem Kulturbewußtsein aufgeworfen wird, dann unterscheidet sich diese zweite Frage in ihrer charakteristischen Eigenart doch scharf vom rechtlichen Problem. Stellen wir uns einmal einen Baumeister vor, der, nachlässig im Bauen, seine Häuser im Neubau einstürzen läßt. Dann kann man, wenn man dies interessant findet, natürlich auch die kulturelle Frage erheben und dieses Vorkommnis deuten als Indiz für ein mangelhaftes Kulturbewußtsein, für mangelnde Liebe zur Sache und zum Werk. Aber ein unbefangener Zuschauer wird diese kulturelle Frage doch immerhin klar zu trennen wissen von der Rechtsfrage. Diese Frage will nicht das Wertbewußtsein des Verantwortlichen ergründen, sondern sie bezieht sich in erster Linie auf die gefährdeten Interessen derjenigen Personen, denen das minderwertige Gebäude über den Köpfen zusammenzubrechen droht. *Diese* Frage aber ist offenbar von anderer Beschaffenheit, von anderer Struktur und Dimension als die Kulturfrage, auch wenn diese in der für die Beurteilung der Schuld mitsprechenden Einschätzung des „Berufsethos“ mitenthaltend sein mag.

Es ist von Bedeutung, daß diese Verschiedenheit in der Struktur der Rechts- und Wertprobleme präzise erfaßt wird. Ohne Erkenntnis ihres fundamentalen Unterschieds kann keine Klarheit in der Beziehung zwischen Recht und Kultur geschaffen werden. Daher ist zur Lösung

unserer Frage eine Schilderung der wesentlichen Momente erforderlich, an denen sich der Unterschied zwischen *Rechtsproblemen* und *Wertproblemen* aufzeigen läßt.

Am stärksten fällt zunächst der Umstand auf, daß Rechtsfragen von Haus aus *soziale Fragen* sind, während es Wertfragen gibt, die sich nur auf das *individuelle* (nicht auf das soziale) Dasein der Persönlichkeit beziehen. Das Recht hat, seinem Wesen nach, im Unterschied vom Werte, eine soziale Grundstruktur.

Aber nicht nur diese soziale Struktur des Rechts ist kennzeichnend für den begrifflichen Unterschied, sondern überdies nun auch die *Art und Weise*, wie diese soziale Struktur sich aufbaut. Der elementare Baustein des Rechts ist, wie wir sahen, der *Pflichtbegriff*. Auf ihm baut sich die Existenz von „*Ansprüchen*“ auf. Und eben diese eigenartige Beziehung zwischen Ansprüchen und Verpflichtungen macht das Besondere, das Typische der Sozialstruktur des Rechts aus. Ein derartiges Verhältnis kommt im Bereiche des bloßen Wertbegriffs nicht vor. Denn die begriffliche Möglichkeit eines „Anspruchs“ ist ja gerade durch die Existenz eines *imperativischen* Sollens bedingt. Wo daher auf der Gegenseite kein pflichtmäßiges Sollen (sondern nur ein ideales Sollen, eine ethische Wünschbarkeit) vorliegt, da gibt es nichts zu „fordern“. Ein *ideales* Sollen, eine freie Wertanforderung kann somit niemals Forderungen, niemals Rechtsverhältnisse begründen. Und deshalb muß jede exklusive Wertethik den Rechtsbegriff entweder ablehnen oder ihn erschleichen, d. h. ihn mißdeuten als Mittel zu kulturellen Werten, wobei dann jeweils die Naturnotwendigkeit und Naturgesetzlichkeit, die im Verhältnis zwischen Mittel und Zweck steckt, zu einer unvermerkten Subpreption der ethischen Notwendigkeit und Gesetzlichkeit des abgelehnten Pflichtbegriffs erhalten muß.

Auch der Wertbegriff *kann* sich allerdings auf soziale Verhältnisse, auf das Gemeinschaftsleben beziehen. Aber die Anwendung des Wertbegriffs auf das soziale Leben unterscheidet sich doch grundlegend von der Art, wie sich das Recht auf das soziale Leben bezieht. Der Wert erscheint niemals als eigentliche Regel und Einteilungsnorm der gesellschaftlichen Kreise. Er teilt den Einzelnen keine sozialen Sphären zu wie das Recht. Er *trennt* die Wirksamkeit nicht in abgeteilte Bezirke, um eine präzise Ordnung herzustellen. Sein soziales Amt ist vielmehr ein *Verbinden* der Menschen. Er vermag das Trennende aufzuheben und findet darum in der Wertgemeinschaft der Liebe seinen höchsten

Ausdruck. Deshalb kann sich denn auch das adäquate *Wertideal der Gemeinschaft* nicht auf dem Fundament von Forderungen und Ansprüchen aufbauen wie das *Rechtsideal*, sondern nur auf dem Fundament der freien *Wertliebe* und des freien *Verzichtes*. Vor ihnen können die Vorschriften des Rechtsgesetzes gleichsam zurücktreten, sofern sie schon durch ihr Walten erfüllt sind. Auch darin zeigt sich wieder der grundlegende Unterschied zwischen Wertethik und Gesetzesethik: Die Einschränkungen, welche die Wertethik auferlegen kann, erschöpfen sich in einer freien Ermahnung und in einem freien Verzicht. Die Einschränkungen der Rechtsethik dagegen sind Vorschriften eines zwingenden Gebotes, Lasten der „verdammten Pflicht und Schuldigkeit“. Und darum kann es denn auch nur die Rechtsethik — niemals die einseitige Wertethik — erklären, was es im Grunde heißt, daß die Menschen einander etwas *schuldig* sind und demgemäß etwas von einander zu *fordern* haben.

Hieran reiht sich ein weiterer Unterschied. Die Rechtsfragen erschöpfen sich, wie aus den bisherigen Ausführungen hervorgeht, stets in der Frage nach der schlichten Existenz einer konkreten Pflicht. Wenn die Frage, ob eine bestimmt umschriebene Rechtspflicht im gegebenen Falle vorliegt, zutreffend beantwortet ist, dann ist das entsprechende Rechtsproblem im Prinzip erledigt und gelöst²³. Die Rechtsfragen beziehen sich also letzten Endes auf das bloße Dasein bestimmter Pflichten. Einen wesentlich anderen Sinn haben dagegen Wertfragen. Sie lassen sich keineswegs durch die bloße Ermittlung der Existenz eines bestimmten Wertes beantworten. Sondern sie beginnen sozusagen erst dort, wo dessen Existenz angenommen werden kann. Ist diese Existenz einmal erkannt, dann kennzeichnet sich die Wertfrage als ein Forschen in einer unendlich abgestuften Rangordnung, als ein Einfügen des konkreten Werts in einen mannigfaltig gegliederten *Stufenbau der Werte*. Dieser Stufenbau hat aber die Eigentümlichkeit, daß er sich, gleichsam

²³ Die Formulierung dieser Sätze war zu knapp und konnte zu Mißverständnissen führen. Eine rechtliche Untersuchung kann sich z. B. auch auf die Frage bestimmter Kompetenzen beschränken. Allerdings wird diese Frage dann im Grund Vorfrage sein, z. B. um Antwort auf die weitere Frage zu finden, welche Pflichten sich für die die Kompetenzen ausübenden Personen ergeben, und inwiefern ihre Entscheidungen verpflichtend sind. Und ihrerseits setzt die Frage der Kompetenz eine Antwort voraus auf die Frage nach der Verbindlichkeit einer die Kompetenz begründenden Verfassung oder eines sie umschreibenden Gesetzes. Die Abstraktion vom Pflichtbegriff ist also doch eigentlich eine vorläufige oder vermeintliche.

wie das Zahlenreich, von minus unendlich bis plus unendlich erstreckt. Es gibt einen Bereich von *positiven Werten*. Und es gibt einen Bereich von *negativen Werten*: ein Reich der *Unwerte*. Hiermit ist nicht etwa ein neutraler Bezirk gemeint, ein Bezirk, in dem sich *keine Werte* befinden, ein *wertfreies* oder wertloses Gebiet. Das Reich der *Unwerte* ist vielmehr ein Reich, in welchem Größen von *negativer Intensität* herrschen, ein Reich von „scheußlichen“, „gemeinen“, „haßenswerten“ oder „verabscheuungswürdigen“ Gestalten. Allerdings liegt auch der Tatbestand der Pflichtverletzung in diesem negativen Wertgebiet. Die Pflichtverletzung hat einen bestimmt charakterisierten Unwert — bei manchen Pflichten einen Unwert, der sogar vermutlich der größte unter allen denkbaren Unwerten ist, und der somit die unterste Grenze des negativen Reiches bezeichnet. Allein, wenn so die Pflichtverletzung als Unwert bezeichnet wird, so liegt damit doch bereits eine spezifische Charakterisierung der Wertethik vor, eine Beurteilung, die nicht mehr zum Umfang der eigentlichen Rechtsfrage gehört. Auf Grund der bloßen Kategorie der Pflicht ließe sich diese Kennzeichnung der Pflichtverletzung logisch gar nicht durchführen, weil der Pflichtbegriff überhaupt keine negative Charakterisierung zuläßt, d. h., weil es zwar Unterlassungspflichten aber keine Un-Pflichten gibt, die man, als negative Größen, den Pflichten zur Seite stellen könnte, so wie die *Unwerte* neben den *Werten* stehen.

In der *Polarität des Wertbegriffs* und in der *graduellen Abstufung der Werte* liegen somit zwei weitere Merkmale, an denen sich der wesensmäßige Unterschied zwischen Rechtsproblemen und Wertproblemen aufs deutlichste erkennen läßt²⁴. Nicht das macht zwar das Wesen dieser Rangordnung der Werte aus, daß sie etwa ein festes, unveränderliches System bildet, wie *Aristoteles*, und mit ihm die moderne Wertethik²⁵, lehrt. Vielmehr kann die Objektivität der Wertordnung

²⁴ Diese wichtigen Unterscheidungsmerkmale sind beide zuerst von *Nelson*, Kritik der praktischen Vernunft, nachgewiesen worden. Zur Nichtabstufbarkeit der *Rechtsverbindlichkeit* s. oben S. 80, Anm. 74. Davon ist wiederum zu unterscheiden die Abstufung von *Rechtsverletzungen*, z. B. im Strafrecht.

²⁵ *Scheler*, a. a. O., S. 85 f., „... wenn auch das Höhersein eines Wertes, ‚im Vorziehen gegeben ist, so ist dieses Höhersein trotzdem eine im *Wesen* der betreffenden Werte selbst gelegene Relation. Darum ist die ‚Rangordnung der Werte‘ selbst etwas absolut *Invariables*...“. *Scheler* zieht, wie man sieht, aus der richtigen Annahme der Objektivität der Wertordnung den unrichtigen Schluß auf ihre Invariabilität. Ebenso *Nikolai Hartmann* in seiner „Ethik“, 1926, S. 259, ein Werk, das im übrigen einen bedeutenden Fortschritt über *Scheler* hinaus darstellt.

nur erkannt werden im Verständnis der konkreten, individuellen Werte und in der Anerkennung einer gewissen Wandelbarkeit dieser Werte und ihrer Rangverhältnisse. Und gerade hier liegt der Grund, warum die Wissenschaft auf eine systematische Durchdringung, Erschöpfung und Beherrschung des Wertereichs weitgehend verzichten muß. Die Forschung kann das leitende Grundgefühl der Werterkenntnis höchstens abklären; sie kann es aber seinem Kern nach nicht in einfache begriffliche Elemente zerlegen. Nur die Gesetzesethik vermag durch eine derartige systematisch begriffliche Analyse entscheidend geklärt und gefördert zu werden. Das Wesen der Wert- und Kulturethik dagegen leidet eher Schaden durch eine begriffliche Zergliederung, durch systematische Versuche, die mehr sein wollen, als freigemeinte, andeutende Linienzüge. Darum können die Werte dem Menschen auch erscheinen als *Symbol* eines übermenschlichen Sinnes und Daseins der Welt, das nicht durch die Wissenschaft nachgewiesen wird, sondern nur im Glauben sich bewährt, gestützt auf das lebendige Zeugnis der Werte.

Alle diese wesentlichen Unterschiede habe ich angeführt, um noch einmal zu zeigen, daß man den Rechtsgedanken nicht aus dem Kulturprinzip und den Kulturgedanken nicht aus dem Rechtsprinzip herleiten kann. Man kann das Recht als souveräne Ordnung überhaupt nicht begreifen *neben* anderen Werten, man kann es also auf keiner Wertetafel im inneren Bereich der Rangordnung der Werte begründen, wie Scheler und Nikolai Hartmann lehren²⁶. Auf dieser Wertetafel figuriert allerdings neben anderen Werten auch der *Rechtswert*. Aber dieser Rechtswert kann das Recht ja sozusagen nur *empfehlen* — empfehlen für die *Rechtliebenden*, die seine Anforderungen aus freier *Wertschät-*

²⁶ Nikolai Hartmann, a. a. O., S. 59: „Alles *Recht* beruht . . . auf einem echten geschauten *Wert*.“ „Freilich muß die Ethik auch die letzte *Begründung des Rechts* enthalten, muß *in ihrer Wertetafel den Ort für den Wert des Rechts* überhaupt aufzeigen.“ Ähnlich Scheler, a. a. O., S. 106: „Diese Werte sind nach ihren Hauptarten . . . die Werte des ‚Rechten‘ und ‚Unrechten‘, Gegenstände, die noch ‚Werte‘ sind und völlig verschieden vom ‚Richtigen‘ und ‚Unrichtigen‘, d. h. einem Gesetze Gemäßen; und welche die letzte phänomenale Grundlage für die Idee der objektiven *Rechtsordnung* bilden, als welche von der Idee des ‚Gesetzes‘ . . . unabhängig ist . . .“. Man vergl. hierzu ferner die Zitate zur Pflichtenlehre Schelers, oben S. 111, Anm. 13. Diese Auffassung führt dazu, das Recht als Mittel zu Kulturzwecken zu charakterisieren. Man vergl. Hartmann, a. a. O., S. 59: „Und zweitens bleibt alles Rechtsleben in der sekundären Aufgabe der *Mittel* stecken. Es enthält nicht die Bestimmung seines obersten Zweckes, in dem allein der bestimmende Wert erschaut werden könnte“. (Hervorhebungen z. T. von mir.)

zung heraus erfüllen möchten. Aber *begründen* kann der Rechtswert das Recht nicht, er kann es nicht erweisen als imperativische Anforderung, die auch für diejenigen gilt, denen *andere* Werte, gemäß ihrer besonderen Lage, begründetermaßen höher stehen als der Rechtswert und als der aufopfernde Einsatz für den Fortschritt des Rechts. Wenn es möglich wäre, das Recht im Rahmen der Ethik zu kennzeichnen und zu begründen dadurch, daß man mit Nikolai Hartmann die Gerechtigkeit als sogenannte „niederste Tugend“ erfassen wollte²⁷, dann gäbe es kein Recht. Denn das Wesen der Gerechtigkeit liegt ja eben darin, daß sie über das soziale Zusammenbestehen *aller* Tugenden und Werte *entscheidet* — ganz gleichgültig, ob die Gerechtigkeit selbst als Tugend den niedersten oder, wie Platon meinte, den höchsten Rang einnimmt, oder ob sie sich mit einem mittleren Platz begnügen muß, oder ob sie schließlich die Rangordnung, entsprechend der individuellen oder sozialen Situation, wechseln kann. Schon die berühmte römische Formel, welche die Gerechtigkeit definierte als den unverbrüchlichen und dauernden Willen, jedem das Seine zu geben, beruhte auf einer unzureichenden Unterscheidung von *Gerechtigkeitsliebe* und Gerechtigkeit als *Maßstab* des Rechts, ohne den diese Liebe gar keinen Gegenstand hätte.

V.

Mit der Erkenntnis der begrifflichen Verschiedenheit rechtlicher und kultureller Anforderungen löst sich, wie ich zum Schlusse noch zeigen möchte, nun auch das Problem des Zusammenbestehens und der Selbstständigkeit und inneren Originalität von Recht und Kultur. Nur deshalb, weil das Recht eine eigenartige, eine andere, neue Weise des Forderns und Ordnen darstellt, nur deshalb kann es als souveräne, maßgebende *Form einer Gesamtkultur* erscheinen. Und nur deshalb, weil auch alle Kultur sich aufbaut auf einer selbständigen Grundlage, auf der Grundlage des Wertreichs, in der eigenartigen Weise seiner idealen Sollensanforderungen, nur deshalb kann die Kultur als ein völlig selbständiger, urwüchsiger *Inhalt der Rechtsform* gedacht werden, mit dessen Wandlungen sich auch das Recht selbst wandeln muß. Denn es gehört zum Wesen des Rechtsprinzips, daß es zwar nicht aus Werten

²⁷ N. Hartmann, a. a. O., S. 383 f.

abgeleitet werden kann, daß nach ihm das Recht sich aber gleichwohl darstellt als eine *Relation von Werten* in der menschlichen Gemeinschaft. Das Recht erzeugt nicht die Werte der Kultur, aber es ordnet sie als oberstes Gesetz des menschlichen Zusammenlebens und Zusammenbestehens. Es teilt mit seiner Abwägung die Sphären der Einzelnen in ihrer gesellschaftlichen Wechselwirkung und Abhängigkeit ein nach dem *Prinzip des überwiegenden Wertes*; und es erhebt die Respektierung dieser Sphären zur Pflicht und zeichnet sie damit als *Rechtssphären* aus. Erst dadurch tritt neben die ethische Wünschbarkeit die ethische Erzwingbarkeit. Eben wegen dieser Abwägung der Werte setzt die Ausübung der Gerechtigkeit eine zutreffende Erkenntnis der Kulturwerte und Kulturzusammenhänge voraus. Und doch ist diese Ausübung der Gerechtigkeit kein eigentliches Werteschaffen. Die Funktion der Rechtsverwirklichung steht mitten *in* der Kultur und gleichwohl *über* ihr; sie ist verwoben mit dem Strom der Werte und muß ihren Gesichtspunkt doch über ihn erheben, weshalb gerade die Träger hervorragender Kulturwerte und Kulturwerke das Amt und die Berufung der Rechtsverwirklichung sehr oft am wenigstens begreifen: Die Postulate der Rechtlichkeit des Gemeinschaftslebens sind eine ethische und in mancher Hinsicht sogar eine faktische Voraussetzung der Kultur, und können dennoch als bloßes Mittel der Kulturverwirklichung nicht begriffen und begründet werden. Hierin liegt die eigentliche Schwierigkeit für das Verhältnis von Recht und Kultur.

Sie wenden zum Schlusse vielleicht noch ein, daß gerade der *Inhalt* des Rechtsprinzips, der die Bevorzugung des jeweils höheren Werts verlangt für die Aufstellung der Rechtsregeln, daß gerade dieser Inhalt von Haus aus ein Kulturgedanke sei. Das ist insofern durchaus richtig, als man das Prinzip des überwiegenden Wertes natürlich auch als ein Kulturprinzip des Gemeinschaftslebens formulieren kann. Aber auf diese Trivialität kam es mir nicht an. Denn aus dieser Trivialität kann man keine Rechtspflichten und keinen Rechtszwang begründen, sondern bestenfalls ein kulturelles „laissez faire“ oder einen dem Wesen der Kultur widersprechenden Kulturzwang. Zur Form einer *Rechtsgemeinschaft* erhebt sich die Kulturgemeinschaft vielmehr nur dadurch, daß das Prinzip des überwiegenden Wertes als *Rechtsgesetz* der Gemeinschaft erkannt und anerkannt wird, gemäß der imperativischen Weise seines Forderns. Dieser zentrale Sachverhalt, den Kant als erster ganz erfaßt hat, ist im Grunde das allein Entscheidende. Denn nur wenn

man dieses Neue, Besondere, Eigenartige, das das Wesen der Rechtsvernunft ausmacht, verstanden hat, kann man auch das bleibende Verhältnis zwischen Recht und Kultur verstehen.

So muß es sich denn alle Kultur der menschlichen Gemeinschaft gefallen lassen, daß sie einem *Kulturrecht* und einer *Rechtskultur* unterworfen wird. Nur in der Verwirklichung dieses Kulturrechts können die Anforderungen des *Kulturgewissens* und des *Rechtsgewissens zur Einheit von Recht und Kultur* vereinigt werden, zu jener Einheit, in der man die höchste Sozialidee, das Ziel der menschlichen Gesellschaft, den diessseitigen Zweck ihrer Geschichte erblicken kann. In dieser Idee der Menschheit sind Recht und Kultur schließlich harmonisch verbunden. Aber so harmonisch diese Einheit in der Idee sein mag, so unharmonisch stellt sich, im Lichte dieser Idee, der Verlauf des menschlichen Lebens und der menschlichen Geschichte dar. Denn unter dem Lichte dieser Idee erscheint die Geschichte der Gesellschaft als unaufhörlicher, tragischer Kampf des Rechtes gegen die Kultur und der Kultur gegen das Recht. Man braucht, um dies zu sehen, sich nicht zurückzuziehen auf eine Betrachtung der literarisch-symbolischen Gestalt eines Michael Kohlhaas, die den Zerstörungskampf des empörten Rechtsgewissens in erschütternder Weise zur Darstellung bringt. Auch die großen Linien der Weltgeschichte sind ein einziges, ewiges Beispiel dafür, wie die Kultur auf dem Boden des furchtbarsten Unrechts erwächst, und wie die gewaltigen Manifestationen des Rechtsgewissens dieses Kulturgut wiederum zertrümmern. Auf dem Wege unsäglicher Bedrückung und Versklavung ist der machtvollste Kulturmotor, die *Arbeit*, in die menschliche Gesellschaft (der Hochkulturen) eingezogen und wird den Leidensweg der *Ausbeutung* vielleicht niemals restlos beenden, solange es Menschen gibt. Aber wenn auch die höchsten Kulturwerte im Dünger eines Massenunrechtes gewachsen sind, so hat doch der Prozeß dieser Kulturbildung immer wieder eine Empörung des Rechtsgewissens erzeugt, die in brutaler Wut die Werte der Herrenkultur zertrümmert oder zersetzt. Und wie dieser Gegensatz für den innern Aufbau der Gesellschaft gilt, so gilt er auch für das Völkerleben: Der hohe Kulturgedanke der *Nation* hat als seine reifste Frucht bis heute die Scheußlichkeit des *Krieges* geboren. Und im Schatten des heiligen *Rechtsfriedens* haben die Stumpfheit und Gleichgültigkeit ihren Schutz gefunden.

Es liegt also im Verhältnis von Kultur und Recht eine besondere Krisis, eine Problematik, die dem menschlichen Bewußtsein und Streben

vermutlich noch lange Schwierigkeiten machen wird. Und zugleich stellt doch dieses Wechselspiel zwischen Kulturgewissen und Rechtsgewissen, dieser geschichtliche Kampf zwischen Recht und Kultur, eine treibende Kraft des Fortschritts der Gesellschaft dar. Sie ist diejenige Kraft, welche die Völker auf dem Wege der Gewalt zu den machtvollen Gemeinschaften des *Staates* zusammengeschweißt und die gewaltigen Spannungen des sozialen Lebens erzeugt hat, aus denen sich die Bewegung der Geschichte herauslöst, um vorwärts zu treiben, so lange das Kulturbewußtsein dem Bewußtsein des Unrechts die Wage zu halten vermag. Durch dieses Gleichgewichtsverhältnis der beiden Elemente ist der Kampf zwischen Kultur und Recht bedingt. Gleichzeitig ist ihm damit aber eine feste Grenze gesetzt. Diese Grenze ist in der Entwicklung der Gesellschaft bezeichnet als diejenige Stelle, an welcher das Unrecht zum Bewußtsein kommt, durch einen Prozeß, in dem das arglose objektive *Unrecht* zur subjektiv bewußten *Sünde* wird²⁸. Ist diese Stufe einmal erreicht im Werdegang der Menschheit, dann hat das Pendelspiel und die kulturerzeugende Kraft des sozialen Unrechts (d. h. der gutgläubigen Rassen- und Klassengewalt) ein Ende. Dann ist wahre Kulturmission *nur* noch in Harmonie mit der Gerechtigkeit möglich. Und dann kann auch die soziale Frage nurmehr bewältigt werden im Lichte derjenigen geistigen Klarheit, welche die Wurzeln von Recht und Kultur in ihrer ursprünglichen Selbständigkeit erkannt hat. Nur im Lichte solcher Klarheit gedeiht die Überzeugung, daß der Weg der Kultur schließlich doch durch die schmalen Pforten der Gerechtigkeit führt, und daß alle Rechtsverwirklichung ihre leitenden Kräfte aus denselben Gründen des menschlichen Bewußtseins schöpfen muß, aus denen die Kultur erwächst.

²⁸ Diese Einsicht verdanke ich den eindringenden soziologischen Untersuchungen Franz Oppenheimers.