

# Das Problem des Rechts und die Philosophie der Subjektivität

Von ULRICH HOMMES (München)

Wenn es zutrifft, daß in der Philosophie der Mensch nach sich selbst fragt und die Wirklichkeit seines Daseins zu begreifen sucht, dann muß Philosophie sich auch um das kümmern, was die konkrete Ordnung der geschichtlichen Gemeinschaft ist und bestimmt. Zu ihr als Frage nach der Wirklichkeit des menschlichen Seins gehört die Frage nach dem Recht als wirksamer Ordnung des Miteinanders von Menschen in der Welt. Diese Frage nach dem Recht, die auf mannigfache Art in der Philosophie seit Platon und Aristoteles lebt, ist der Versuch, das Recht selbst als Wirklichkeit des menschlichen Seins zu begreifen. Von daher kann man es *das Problem* des Rechts nennen, ob und wie und von woher das Recht sich als solche Wirklichkeit begreifen läßt. Die folgenden Ausführungen<sup>1</sup> versuchen darauf aufmerksam zu machen, daß und warum in der neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität das Problem des Rechts sich nicht mehr in einer der ursprünglichen Frage gemäßen Weise entfalten läßt. Indem sie diesem geschichtlichen Zusammenhang nachgehen, wollen sie zugleich an die in ihm verborgenen Hinweise erinnern, mit deren Aufnahme die Philosophie die Frage nach dem Recht wiedergewinnen kann.

## I.

Zur Verdeutlichung des Ausgangs unserer Untersuchung greifen wir auf jene Begründung des Rechts zurück, die in einer für das abendländische Rechtsbewußtsein exemplarischen Weise in der *praktischen Philosophie des Aristoteles* geschah<sup>2</sup>. Dessen Frage nach dem Grund der rechtlichen Ordnung der Polis geht von der Wirklichkeit dieser Ordnung aus und befragt dieselbe hermeneutisch auf das ihr Zugrundeliegende hin. In solchem Befragen schlägt die Theorie der Politik in die praktische Philosophie als Lehre vom menschlichen Handeln zurück, denn die Polis läßt sich nur begreifen als zur Wirklichkeit gekommene menschliche Natur, d. h. von der tätigen Verwirklichung des menschlichen Seinkönnens her. Das „Umwillen“ der Praxis des Menschen wird aber

<sup>1</sup> Dieser Veröffentlichung liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser vor der Philosophischen Sektion der Görres-Gesellschaft am 1. Oktober 1962 in Bamberg gehalten hat. Das Manuskript wurde für den Druck zwar überarbeitet und ergänzt, doch behielt die Darstellung das Summarische und Verkürzte des ersten Entwurfs, da es auf die Entwicklung des Problems im Ganzen ankam; es wurde deshalb auch darauf verzichtet, bei der Aufnahme geschichtlicher Bezüge oder systematischer Verweise allgemein Bekanntes nochmals zu belegen.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu die Arbeiten von Joachim Ritter: *Das bürgerliche Leben – Zur aristotelischen Theorie des Glückes* (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Bd. 32, 1956; S. 60 ff); *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles* (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 46, 1960; S. 179 ff); „*Naturrecht*“ bei Aristoteles (Stuttgart 1961). Für den Ansatz und die Richtung der Frage unserer Untersuchung verdanken wir insbesondere der zuletzt genannten Schrift entscheidende Hinweise.

in der „Nikomachischen Ethik“ als „das höchste Gut“ entfaltet; Aristoteles bestimmt es dort inhaltlich gemäß dem Lebensvollzug der Einzelnen als jenen Stand, in dem der Mensch das Daseinsnotwendige zur Verfügung hat und frei er selbst sein kann. Indem nun die Frage nach dem Grund des Rechts von sich her auf die Frage nach dem Umwillen der menschlichen Praxis kommt, ist bereits offenkundig, daß es das erstrebte vollkommene Leben nicht außerhalb der rechtlichen Ordnung der Polis gibt, daß das vollkommene Leben vielmehr Stand in dieser Ordnung selbst sein muß<sup>3</sup>. Der Mensch kommt demnach zur Wirklichkeit seines Handelns nicht als Einzelner für sich und verhält sich dann in der Polis auch noch zu den Andern, er wird vielmehr er selbst nur durch die Standnahme in der gemeinschaftlichen Ordnung der Polis. Diese hat so für ihn ihren Grund in der Verwirklichung seines Seinkönnens; damit ist dies sein Seinkönnen als ihr Grund freilich auch zugleich ihre inhaltliche Bestimmung, auf die hin sie in der Frage nach dem, was Recht ist, stets erneut ausgelegt werden muß.

Der damit sichtbar gewordene Zusammenhang von Ethik und Politik ist indes noch in anderer Hinsicht bedeutsam. Die Ethik zeigt, wie das Leben des Einzelnen verfaßt ist in den natürlichen Gemeinschaften des unmittelbaren Daseins und den gewachsenen Ordnungen von Sitte und Brauch. Das Seinkönnen des Menschen, um das es in der Polis geht, kann daher nicht von dieser ethischen Verfaßtheit des menschlichen Lebens gelöst werden, wenn die Polis Wirklichkeit der menschlichen Natur sein soll. Auch als Bürger lebt der Mensch aus den unmittelbaren Verhältnissen des alltäglichen Miteinanders und in den Zusammenhängen von Familie, Nachbarschaft und Freundschaft. Diese Verhältnisse und Zusammenhänge gründen in derselben Praxis, die auch der Grund der rechtlichen Ordnung der Polis ist. Darum sind sie nichts, was nur neben dem Sein der Bürger auch noch vorkommt und dem Bürgersein selbst gleichgültig bleiben könnte; was darin vielmehr wirklich ist, das sucht seine Verwirklichung auch durch das politische Handeln und rechtliche Tun in der Stadt und so ist die Stadt von ihrem eigenen Grund her auf das verwiesen, was in ihr schon vielfältige Wirklichkeit geordneten menschlichen Daseins ist. Dies meint Aristoteles, wenn er sagt: „Man sieht, daß die Stadt keine Gemeinschaft ist bloß dem Orte nach oder nur zum Schutz wider gegenseitige Beeinträchtigung und zur Pflege des Tauschhandels, daß dies alles zwar da sein muß, wenn Stadt sein soll, daß aber, auch wenn alles das ist, noch nicht Stadt ist, sondern als solche erst gelten kann die Gemeinschaft in einem guten Leben unter Häusern und Geschlechtern zum Zweck eines vollkommenen und sich selbst genügenden Daseins“<sup>4</sup>.

Verliert man diese wesentliche Zusammengehörigkeit von Ethik und Politik aus dem Blick, dann treten das private und das öffentliche Dasein auseinander,

<sup>3</sup> Auf diese wesentliche Zusammengehörigkeit von menschlicher Natur und politischer Ordnung verweist die bekannte Aussage der „Politik“ (I, 2 1253 a 2–3): *φανερόν ὅτι τῶν εἰς ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.*

<sup>4</sup> Pol III, 9 1280 b 30–35; Übersetzung im Anschluß an die deutsche Ausgabe der *Politik* durch *Eugen Rolfes* (PhB 7, Neudruck 1958; S. 95).

dann löst sich das ethische Leben des Einzelnen von der Polis, die doch sein eigentlicher Ort ist, und die Polis verliert ihren Boden, der allein die konkrete Wirklichkeit des menschlichen Daseins sein kann. Gerade für den Zusammenhang unserer Untersuchung darf daher von der praktischen Philosophie des Aristoteles festgehalten werden, daß *Recht und Sittlichkeit aus der Einheit der Verwirklichung des menschlichen Seinkönnens zusammengehören*. Dies setzt freilich voraus, daß die Polis – und im weiteren Sinn dann Staat und Recht überhaupt – von der in ihr zur Wirklichkeit gelangenden Freiheit her verstanden wird. Die Freiheit aber kann nur dann der Grund von Staat und Recht sein, wenn sie nicht als abstraktes leeres Vermögen eines isolierten Subjekts vorausgesetzt wird, sondern selbst schon als ethisch verfaßte wirklich ist und aus dieser konkreten Wirklichkeit Recht und Sittlichkeit bestimmt.

## II.

In der Neuzeit ist diese Wirklichkeitsbezogenheit der Frage nach dem Recht verloren gegangen. Die Frage selbst wird zwar noch unter dem Titel der praktischen Philosophie verhandelt, doch ist sie bereits aus jenem Zusammenhang getreten, der das ursprünglich „Praktische“ der Philosophie des Aristoteles ausmacht. Dies ist bedingt durch den im neuzeitlichen Denken herrschenden Versuch einer Selbstbegründung der autonomen Vernunft.

Die *kritische Philosophie Kants*, die mit der Frage nach der Möglichkeit „synthetischer Urteile a priori“ das menschliche Erkennen in den sicheren Gang einer Wissenschaft bringen will, entdeckt deren Bedingungen im Subjekt des Erkennens selbst. Im transzendentalen Rückstieg über die einzelnen Gegenstände der Erfahrung in die Bedingungen der Möglichkeit ihres kontrollierbaren Zusammenhangs erweist sich als das Einheitsprinzip der auf Erfahrung bezogenen Erkenntnis das Bewußtsein des reinen „Ich denke“. Dies Einheitsprinzip konstituiert sich selbst in einer Mehrheit von Vermögen, die nicht aufeinander zurückgeführt oder aus einer ihnen vorausliegenden Grundkraft abgeleitet werden können<sup>5</sup>. Dabei macht der Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand als unterschiedener Stämme des Vermögen gegenständlicher Erkenntnis jedoch offenbar, daß die transzendente Frage Kants als solche so etwas wie eine „Zweiweltentheorie“ voraussetzt. Denn der Versuch, „ob wir nicht mit den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen,

<sup>5</sup> Es ist ein eigenes Problem, ob man Kant den Vorwurf machen kann, er habe der „möglichen gemeinsamen Wurzel“ von Sinnlichkeit und Verstand nicht entschieden genug nachgefragt und er sei vor der eigenen Entdeckung der transzendentalen Einbildungskraft zurückgewichen (hierzu: *Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik*, 2. Auflage 1951), oder ob man gegen solche Interpretation historisch sagen muß, daß nach dem Selbstverständnis Kants diese gemeinsame Wurzel grundsätzlich nicht erkannt werden konnte und er ihr deshalb nur bis zur Erkenntnis dieser Unmöglichkeit nachgegangen ist (hierzu: *Dieter Henrich: Über die Einheit der Subjektivität*, Philosophische Rundschau, Bd. 3, 1955; S. 28 ff). Entscheidend für unseren Zusammenhang ist allein, daß der ganze Bau des Kantischen Systems auf der Pluralität der Vermögen als solcher beruht und dies gerade auch die Rechtslehre Kants bestimmt.

die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten“<sup>6</sup>, läßt sich nur so durchführen, daß die in seinem Ausgang vorausgesetzte Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt erhalten bleibt – wenn auch in einer durch den Versuch selbst verwandelten Gestalt.

Das zeigt sich insbesondere daran, daß das Mannigfaltige der Sinnlichkeit an sich etwas Unverbundenes und die Welt ein in sich Zerfallendes ist, das nach Hegels Wort „erst durch die Wohltat des Selbstbewußtseins des verständigen Menschen einen objektiven Zusammenhang und Halt, Substantialität, Vielheit und sogar Wirklichkeit und Möglichkeit erhält, eine objektive Bestimmtheit, welche der Mensch hinsieht und hinauswirft“<sup>7</sup>. Das Ich des Menschen aber, das Ordnung und Zusammenhang der sinnlichen Mannigfaltigkeit leistet und damit zum Grundprinzip der Wirklichkeit wird, ist selbst nur das von aller Bestimmtheit gereinigte allgemeine Subjekt des Denkens, das in der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sich als die abstrakte Einheit des Selbstbewußtseins darstellt. Weil so jedoch gerade durch ein Selbstbewußtsein, das zuvor von aller Wirklichkeit entleert wurde, die Wirklichkeit transzendental bestimmt werden soll, hat *Hegel* dies Denken dann eine *Philosophie der abstrakten Subjektivität*<sup>8</sup> genannt. Denn nun kann zwar „vom Standpunkt des Subjekts die Welt berechnet und erklärt werden“<sup>9</sup>, aber es wird notwendig „in diese zu erklärende Welt eben die Entgegensetzung hineingetragen, die zwischen ihr und dem Subjekt stattfindet: sie trennt sich in eine ideelle und reelle Seite, so daß das Ideelle in dem relativen Gegensatz gegen das Reelle das eine Mal die reine, von der Realität abstrahierende Identität oder der Begriff wird, das andere Mal aber die auf die Realität bezogene, Raum, Zeit, Kategorien, die Idealität des Reellen ist. Das Objektive oder Allgemeine des Reellen besteht nun allein in demjenigen, was in der Scheidung der Welt die ideelle Seite ist, so daß der Idealismus, der auf die Erklärung der objektiven Welt ausgeht, unmittelbar, indem er Objektivität als das Ideelle erkannt hat, sie auch aus dem Prinzip des Ideellen, des Ich, des Allgemeinen, was im Gegensatz gegen die Welt überhaupt das Subjekt ist, abgeleitet und hiemit das an und für sich Sein des Objektiven aufgehoben hat“<sup>10</sup>.

Dieser Ansatz der kritischen Reflexionsphilosophie in der Entgegensetzung von abstrakter Subjektivität der Vernunft und konkreter Wirklichkeit der Welt bestimmt nun auch, was bei Kant als praktische Philosophie noch möglich ist. Das, von woher diese das menschliche Handeln versteht, ist nicht das konkrete Sein des Menschen in der geschichtlichen Gemeinschaft seiner Welt, son-

<sup>6</sup> Vorrede zur 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“, B XVI.

<sup>7</sup> Glauben und Wissen – oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (zit. hier nach dem Neudruck 1962 der Ausgabe von Georg Lasson, PhB 62 b; 20). Vgl. hierzu auch Einleitung und Anmerkungen von *Marcel Méry* in dessen französischer Ausgabe von Hegels ersten Schriften (*Hegel: Premières Publications*, Paris. Libr. Vrin 1952; S. 39 ff; 302 ff).

<sup>8</sup> Vgl. hierzu: Glauben und Wissen 13 ff. Auf diese Charakteristik bezieht sich der im Titel unserer Untersuchung verwandte Begriff der „Philosophie der Subjektivität“.

<sup>9</sup> Glauben und Wissen, 92.

<sup>10</sup> Glauben und Wissen, 92 f.

dern die Vernunft a priori, die als solche die politisch-gesellschaftliche Wirklichkeit grundsätzlich außer sich und sich gegenüber hat. In der Rückwendung des Subjekts auf seine eigene Apriorität läßt sich das Handeln nicht mehr aus dem ursprünglich ganzheitlichen Seinkönnen des wirklichen Menschen ergründen, sondern muß aus einer von seiner bloßen „Natur“ unterschiedenen „Vernunft“ transzendental abgeleitet werden. In der praktischen Philosophie geht es daher nicht mehr um das Ganze der Praxis des Menschen, sondern nur um die innere Bestimmung des Handelnden in sich selbst. Die praktische Philosophie ist mit der Frage der „Kritik der praktischen Vernunft“ auf das innere Verhältnis des Subjekts zum Handeln beschränkt und beginnt mit der vorausgesetzten Trennung von äußerer Wirklichkeit und innerer Vernünftigkeit. Das menschliche Handeln ist im Ansatz der Frage schon aufgeteilt in ein „Objektives“, mit dem es im Zusammenhang der Kausalität steht, und ein „Subjektives“, nach dem es dem Gebot des Sittengesetzes unterstellt ist.

In der so eingeschränkten praktischen Philosophie wird auch *die Frage nach dem Recht abstrakt*, weil diese nun nichts anderes mehr suchen kann als transzendente Begründung des Rechts im reinen Selbstbewußtsein des sittlichen Willens. Läßt sich aber das Recht nur noch aus der abstrakten Subjektivität konstruieren, dann kann es nicht mehr als eigentliche Wirklichkeit des Menschen begriffen werden. Diese These soll durch die Erinnerung des systematischen Orts der Kantischen Rechtslehre im Folgenden kurz verdeutlicht werden.

Kant hat in der „Kritik der reinen Vernunft“ die Möglichkeit allgemeingültiger Erkenntnis im Sinn der mathematischen Naturwissenschaft nicht nur überhaupt begründet, er hat ihr vielmehr ineins mit solcher Begründung kritisch die Grenze gewiesen. Die Aussage, daß es Erkenntnis nur im Bereich des meßbaren und berechenbaren Kausalzusammenhangs gibt, entzieht zwar zunächst der klassischen Metaphysik den Boden, insofern diese Erkenntnis dessen sein wollte, was ist, und nicht nur Erkenntnis der Bedingungen der Möglichkeit einer von diesem Sein unterschiedenen Erscheinung; andererseits beseitigt sie aber auch die theoretische Bestreitung der Möglichkeit sittlicher Einsicht, da es so etwas wie Freiheit in dem auf Erfahrung von Gegenständen eingeschränkten Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht gibt<sup>11</sup>. Damit ist Raum geschaffen für die praktische Philosophie, die ihrerseits gerade von der Annahme der Freiheit ausgeht<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu die Auflösung der 3. Antinomie in der „Kritik der reinen Vernunft“ B 560 ff.

<sup>12</sup> Der „Vor begriff“ der „Metaphysik der Sitten“ (zit. nach dem Neudruck 1959 der Ausgabe von Karl Vorländer, PhB 42) beginnt mit folgendem Satz: „Der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transzendent, d. i. ein solcher ist, dem kein angemessenes Beispiel in irgendeiner möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntnis ausmacht und schlechterdings nicht für ein konstitutives, sondern lediglich als regulatives und zwar nur bloß negatives Prinzip der spekulativen Vernunft gelten kann, im praktischen Gebrauche derselben aber seine Realität durch praktische Grundsätze beweist, die als Gesetze eine Kausalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkür zu bestimmen und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben“ (23 f).

Das Eigentümliche hierbei ist nun aber, daß Kant trotz aller Betonung der in der Unableitbarkeit der sittlichen Einsicht gründenden Eigenständigkeit der praktischen Philosophie gegenüber der theoretischen die Möglichkeit des sittlichen Handelns dann doch ganz analog zur Möglichkeit des wissenschaftlichen Erkennens begründet<sup>13</sup>. Beiden Kritiken liegt die Frage nach einer transzendentalen Subjektivität zugrunde, die als solche ein ihr gegebenes Mannigfaltiges soll ordnen und bestimmen können. Es zeigt sich eben darin aber wieder die mit dieser transzendentalen Subjektivität vorausgesetzte Trennung von konkreter Natur und abstrakter Vernunft. Denn so wie die Kategorien der theoretischen Vernunft als Gegenstandsformen des Bewußtseins in die empirische Mannigfaltigkeit des in Raum und Zeit gegebenen Materials begriffliche Einheit bringen und den Zusammenhang einer Regel konstituieren, so zwingt der kategorische Imperativ der praktischen Vernunft die Triebe und Begierden des sinnlichen Menschen unter die Einheit eines sittlichen Willens.

Damit setzt der Begriff des kategorischen Imperativs die Trennung des natürlichen Seins vom sittlichen Sollen voraus; dies nicht nur so, daß das, was das sittliche Wesen des Menschen ausmacht, nicht an der menschlichen Natur und ihren materialen Zwecksetzungen abgelesen werden kann, sondern so, daß dies sittliche Wesen selbst allein die reine Form des allgemeinen Willens ist, weil nur dann die im vorhinein abstrakt gewordene Subjektivität sich überhaupt als den alleinigen Grund des Handelns wissen kann<sup>14</sup>. Das aber heißt, daß dem zufälligen natürlichen Sein des Menschen das notwendige sittliche Gebot der Pflicht gegenübertritt. Die sittliche Freiheit kann sich nach dem Gesetz der praktischen Vernunft durch nichts anderes bestimmen als gerade die Unabhängigkeit von der sinnlichen Natur: „die Freiheit (soweit sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als *negative* Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe zum Handeln genötigt zu werden“<sup>15</sup>.

An dieser Stelle kommt das zum Vorschein, was Hegel den „diesem System unüberwindlichen und es zerstörenden Widerspruch“<sup>16</sup> genannt hat. Denn einerseits bezieht sich der kategorische Imperativ wesentlich auf die sinnliche Natur und ihre Neigungen, Triebe und Begierden, zum andern aber bleibt er notwendig formal als das allgemeine Apriori des sittlichen Handelns und hat zum einzigen Inhalt der Pflicht dies, daß die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt werden muß. An der Unfähigkeit des sittlichen Willens, als „diese absolute Leerheit sich einen Inhalt (zu) geben und in der Form von Pflichten sich aus(zu)dehnen“<sup>17</sup>, zeigt sich geradezu, daß die praktische Vernunft selbst „die

<sup>13</sup> Vgl. Metaphysik der Sitten, 29.

<sup>14</sup> „Nur sofern (die Sittengesetze) als a priori gegründet und notwendig eingesehen werden können, gelten sie als Gesetze; ja die Begriffe und Urteile über uns selbst und unser Tun und Lassen bedeuten gar nichts Sittliches, wenn sie das, was sich bloß von der Erfahrung lernen läßt, enthalten, und wenn man sich etwa verleiten läßt, etwas aus der letzteren Quelle zum moralischen Grundsatz zu machen, so gerät man in Gefahr der größten und verderblichsten Irrtümer“ (Metaphysik der Sitten, 16).

<sup>15</sup> Metaphysik der Sitten, 30.

<sup>16</sup> Glauben und Wissen, 27.

<sup>17</sup> Glauben und Wissen, 27.

allerhöchste Abstraktion der Subjektivität“<sup>18</sup> ist. Die Selbstbegründung der autonomen Vernunft führt dazu, daß in der praktischen Philosophie bei Kant der Mensch sich nur als jenen Willen begreift, der seiner reinen Form nach schon die höchste sittliche Wirklichkeit ist. Was solchem Willen noch fehlt, die konkrete inhaltliche Bestimmtheit, wird als sein zufälliges Material dann einfach von außen „empirisch aufgerafft“<sup>19</sup>. Die Form, unter der das geschieht, ist „das Schließen von dem Mangel eines Umstandes im Anknüpfungspunkte auf seine Notwendigkeit“<sup>20</sup>, das nachträgliche „Wiederaufnehmen dessen, wovon abstrahiert worden ist“<sup>21</sup> – dies freilich so, daß die vorgängige Abstraktion undurchschaut bleibt<sup>22</sup>.

Die Abstraktheit des Subjekts der praktischen Vernunft wirkt sich indes auch noch in einer anderen Hinsicht aus. So wie die transzendente Frage den sittlichen Willen nur im Gegensatz zur natürlichen Wirklichkeit des unmittelbaren Daseins des Einzelnen entdeckt, so kann sie ihn auch nur losgelöst von der konkreten Gemeinschaft der geschichtlichen Welt denken. Zwar liegt in der Formulierung des kategorischen Imperativs selbst ein Verweis auf die Andern, insofern die Maxime des Handelns des Einzelnen zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich sein soll. Doch findet diese Allgemeinheit als das Prinzip der einzig möglichen Verallgemeinerung des Einen mit den Andern in der Freiheit des sittlichen Willens nur eine negative Begründung. Das Gesetz als Beschränkung der Freiheit wird überhaupt nur entdeckt, weil die Menschen ursprünglich „im Antagonismus ihrer Freiheit gegeneinander stehen“<sup>23</sup>. Das Sichselbstwollen des reinen Willens muß deshalb auf das Sichselbstwollen des Willens der Andern Rücksicht nehmen, weil es sich sonst von sich her in eine mögliche Abhängigkeit vom Willen dieser Andern begibt und so mit dem eigenen Anspruch der auto-

<sup>18</sup> Glauben und Wissen, 30.

<sup>19</sup> Glauben und Wissen, 110.

<sup>20</sup> Glauben und Wissen, 96.

<sup>21</sup> Glauben und Wissen, 97. Ebd. heißt es weiter: „Da das, was durch die Abstraktion zustande gekommen ist, unmittelbar in negativer Beziehung mit dem steht, wovon abstrahiert wird, dasselbe in jenem, aber in negativer Form vorhanden ist, so ist die Deduktion nichts als eine Verwandlung der Zeichen, des Minus in ein Plus. . . . In der Freiheit des vernünftigen Wesens ist das Objektive, worauf sich seine Freiheit richtet, als ein Minus gesetzt; die Deduktion der Sphäre für die Freiheit besteht also darin, daß es mit einem Plus als seiend gesetzt wird, so wie ein leerer Geldbeutel ein Beutel ist, in Beziehung auf welchen das Geld allerdings schon, aber mit dem Zeichen des Minus gesetzt ist und das Geld aus demselben unmittelbar deduziert werden kann, weil es in seinem Mangel unmittelbar gesetzt ist.“

<sup>22</sup> Vgl. hierzu die Methode der Anwendung a priori gewonnener Prinzipien einer allgemeinen Gesetzgebung auf die Wirklichkeit des unmittelbaren Daseins: „Wir werden die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstand nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu zeigen, ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen noch ihr Ursprung a priori dadurch zweifelhaft gemacht wird. Das will soviel sagen als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden“ (Metaphysik der Sitten, 18).

<sup>23</sup> Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793); Akad. Ausg. Bd. VIII, 306.

nomen Selbstbestimmung in Widerstreit gerät. Allein um der vorausgesetzten Autonomie des Subjekts willen wird also die Beschränkung der Freiheit gedacht, da nur in dieser Beschränkung das Subjekt sich selbst als den alleinigen Grund seiner Zwecke und Ziele durchhalten kann.

Im Prinzip der praktischen Vernunft ist so zwar eine wechselseitige Einschränkung der möglichen Zwecke nach dem allgemeinen Gesetz gegeben, doch bleibt mit der reinen Formalität dieses Gesetzes auch das durch sie begründete „Zusammensein“ moralischer Subjekte leer und unwirklich. Das im Begriff der Allgemeinheit faktisch vorausgesetzte Verhältnis des Einen zu den Andern wird nicht auf sein eigenes Wesen hin befragt, sondern im transzendentalen Rückstiege in die abstrakte Subjektivität ausschließlich von der bloßen Allgemeinheit her verstanden. Kant hat im Blick auf den „Egoismus“ der Menschen selbst die Frage gestellt, „ob ich als denkendes Wesen außer meinem Dasein noch das Dasein eines Ganzen Anderer, mit mir in Gemeinschaft stehender Wesen (Welt genannt) anzunehmen Ursach habe“<sup>24</sup>. Solche Frage aber kann ursprüngliches Miteinander nicht begreifen, weil sie im Vorhinein von ihm abgesehen hat und geradezu eine Formulierung dieser Abstraktion ist.

Für die *Rechtslehre* sind damit die Weichen gestellt; sie kann nicht im Ausgang von der geschichtlichen Wirklichkeit der politischen Gemeinschaft die ethisch verfaßte konkrete Freiheit als den Grund der rechtlichen Ordnung begreifen, sie muß vielmehr von der abstrakten Subjektivität der Vernunft her die Möglichkeit des Rechts konstruieren. Zwar gehört die Frage nach dem Recht auch bei Kant in die praktische Philosophie; da es in dieser aber nur um das innere Verhältnis des von aller Wirklichkeit entleerten Subjekts zu sich selbst geht, bleibt als Problem des Rechts nur seine Ableitung aus dem reinen Willen der sittlichen Vernunft. Diese hinwiederum ist wegen der Dualität von Natur und Vernunft nur so möglich, daß das Recht, das doch immer inhaltlich bestimmte Ordnung des unmittelbaren Daseins ist, von der zur bloßen Form des sittlichen Willens gewordenen Vernunft rein seiner allgemeinen Form und äußeren Notwendigkeit nach bestimmt wird.

Die Ableitung des Rechts geschieht denn auch analog zu der oben erwähnten Begründung einer Beschränkung der freien Selbstgesetzgebung des autonomen Subjekts. Die apriorische Zustimmung zum Rechtsgesetz ist für Kant schon deshalb immer gegeben, weil nur unter dem Gesetz des Rechts das Zusammenbestehen der mannigfaltigen Willkür möglich ist. Recht muß sein, weil in der Unmittelbarkeit des natürlichen Daseins die Menschen durch egoistische Interessen und Neigungen gegeneinander stehen<sup>25</sup> und erst unter dem Gesetz<sup>26</sup> sich

<sup>24</sup> Akad. Ausg. VII, 130. Diese Frage steht zwar in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, doch bezeichnet Kant sie selbst als „nicht anthropologisch, sondern bloß metaphysisch“.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), Akad. Ausg. VIII, 20: „Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit des Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher die Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist.“

<sup>26</sup> Akad. Ausg. VIII, 22.

der Eine mit den Andern zusammenfindet, „die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann“<sup>27</sup>. „Der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat. Denn er mißbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer Seinesgleichen; und ob er gleich als vernünftiges Geschöpf ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze, so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige tierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nötige, einem allgemeingültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen“<sup>28</sup>. Diese Begründung der konkreten Ordnung des gemeinschaftlichen Daseins muß bei der formalen Bestimmung des Rechts als „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“<sup>29</sup>, mitgelesen werden; denn sie erklärt, warum Kant das Recht nur negativ „als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit“<sup>30</sup> versteht. Das Recht ist so Zwangsgesetz nicht nur in dem Sinn, daß allein durch es äußerer Zwang moralisch vertretbar ist, insofern nur unter der Form des Rechts der Zwang die äußere Vereinigung der Willkür aller sucht; es ist als Recht Zwangsgesetz vielmehr auch in dem anderen Sinn, daß es selbst nur durch äußeren Zwang wirklich ist, weil erst der Zwang die Vereinigung der Willkür vollbringt.

Von diesem negativen Verständnis des Rechts her wird dann deutlich, warum Kant in so scharfer Weise *Legalität und Moralität* trennt. Es gehört zwar zur Sittlichkeit der praktischen Vernunft, daß der subjektive Wille das objektive Gesetz befolgt, weil es die äußere Bedingung ist der Möglichkeit seines Bestandes. Aber das Gesetz bleibt ihm gleichwohl etwas Fremdes und Zufälliges, das nachträglich die Freiheit von außen beschränkt, weil es in ihm einzig um das geht, „was in Handlungen äußerlich ist“<sup>31</sup> und deshalb den sittlichen Willen in der Reinheit seines Wesens nichts angeht. Die wirkliche Ordnung des Miteinanders ist nach Kant nur dann „strikttes Recht“, wenn diesem überhaupt „nichts Ethisches beigemischt ist“, wenn das Recht solches ist, das „keine anderen Bestimmungsgründe der Willkür als die bloß äußeren fordert“<sup>32</sup>. Damit tritt – zunächst der Form nach – Recht und Sittlichkeit auseinander; da aber die Form hier alles ist, wird für das Recht die Sittlichkeit als bloß inneres Verhältnis des Menschen zu sich selbst bedeutungslos, während die Sittlichkeit sich von der Wirklichkeit des bloß äußeren Rechts zurückzieht<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> Akad. Ausg. VIII, 21.

<sup>28</sup> Akad. Ausg. VIII, 23.

<sup>29</sup> Metaphysik der Sitten, 34 f.

<sup>30</sup> Metaphysik der Sitten, 36.

<sup>31</sup> Metaphysik der Sitten, 37.

<sup>32</sup> Metaphysik der Sitten, 37.

<sup>33</sup> Die juristische Gesetzgebung macht nach Kant eine Handlung nur so zur Pflicht, daß nicht die Idee der Pflicht die Triebfeder des Handelns ist; das heißt zugleich, daß die Triebfeder der rechtlichen Handlung „von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür der Neigungen und Abneigungen und unter diesen von denen der letztern Art hergenommen sein müsse, weil es eine Gesetzgebung, welche nötigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, sein soll“ (Metaphysik der Sitten, 21).

Für das Recht hat dies eine eigene Konsequenz; denn wenn es nur indirekt seiner allgemeinen Form nach an der selbst noch einmal abstrakt angesetzten Sittlichkeit des guten Willens teil hat, dann kann es nicht mehr nach seiner inhaltlichen Bestimmtheit gedacht werden<sup>34</sup>. Was es jeweils als konkrete Zusammenordnung der mannigfaltigen Willkür seinem Inhalt nach ist, das bleibt vielmehr historisch zufällig und dem, worum es dem Menschen eigentlich geht, fremd. Damit, daß das Recht nicht mehr auf das in ihm zur Verwirklichung gelangende konkrete Wesen des Menschen gestellt ist, hat seine Wirklichkeit das Maß der Rechtlichkeit verloren. Zwar bleibt auch hier die Freiheit das Grundprinzip des Rechts; sie wird von Kant ausdrücklich als das „Naturrecht“ des Menschen bezeichnet: „Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“<sup>35</sup>. Aber diese Freiheit ist in der transzendentalen Selbstbegründung der Vernunft abstrakt geworden und zu einem formalen Begriff ohne konkreten Inhalt. Darum kann das Recht durch ihren Anspruch inhaltlich nicht bestimmt werden. Dem subjektiven Grundrecht der Moralität genügt vielmehr schon die Form der Allgemeinheit des Gesetzes, weil das Gesetz als solches die Vereinigung der Willkür zustande bringt: „Recht oder unrecht überhaupt ist eine Tat, sofern sie pflichtmäßig oder pflichtwidrig (factum licitum aut illicitum) ist, die Pflicht selbst mag ihrem Inhalte oder ihrem Ursprunge nach sein, von welcher Art sie wolle“<sup>36</sup>.

Auch jener oft wiederholte Satz, der Mensch dürfe „nie nur als Mittel“ genommen werden, sondern müsse „stets zugleich auch Selbstzweck“ sein können, vermag die Zwangsgewalt der Rechtsetzungsmacht nicht mehr wirksam zu beschränken. Denn die mögliche Bedeutung dieser Aussage wird durch die Trennung von Recht und Sittlichkeit und die von Natur und Vernunft nochmals unterlaufen. Selbstzweck ist der Mensch nämlich nur als moralische Person, die als solche gerade nicht das Subjekt in der Rechtsordnung ist; die sinnliche Natur jedoch, deren triebhafte Neigungen und egoistische Interessen durch das Recht gebunden werden, hat mit der Freiheit der Person für Kant nur dies zu tun, daß sie als deren Widerpart gerade bezwungen werden muß. Weil das Recht nicht mehr von der Verwirklichung eines ursprünglich ganzen Seinkönnens des Menschen her verstanden werden kann, sondern transzendental aus der Vernunft a priori abgeleitet wird und diese „Vernunft“ die „Natur“ des Menschen

<sup>34</sup> Kant will zwar die Frage, was Recht sei „und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht erkennen könne“ (Metaphysik der Sitten, 34), im Rückgang auf den kategorischen Imperativ entfalten, um so „zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten“. Der „Begriff des Rechts“ aber, der sich in diesem Rückgang allein finden läßt, betrifft nur das äußere Verhältnis der Willkür des Einen zur Willkür des Andern und dies ausdrücklich nicht nach der „Materie“ des wechselseitigen Verhältnisses, „sondern nur nach der Form im Verhältnis der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als frei betrachtet wird, und ob dadurch die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse“.

<sup>35</sup> Metaphysik der Sitten, 43.

<sup>36</sup> Metaphysik der Sitten, 24.

sich gegenüber hat, deshalb meint es als Recht auch nur diesen „natürlichen Teil“ des Menschen, d. h. den Menschen, insofern er sich allein um die Befriedigung seiner sinnlichen Bedürfnisse kümmert. Das Recht ist so nicht mehr Verwirklichung konkreter Freiheit, sondern lediglich praktikabler Ausgleich sich widerstreitender Interessen. Das, was der Mensch eigentlich sein kann, hat sich von dem, was er im Miteinander des Daseins unter dem Recht ist, getrennt.

Für diese Folgerung gibt es in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ einen deutlichen Beleg. Bei der Darstellung des Staatsrechts in den §§ 43 ff geht Kant in einer großen „Allgemeinen Anmerkung“ den „rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins“ bis zur Frage nach dem Recht auf *Widerstand gegen die Staatsgewalt* nach<sup>37</sup>. Dabei zeigt sich in aller Schärfe der extreme Formalismus seiner Rechtslehre; denn da die öffentliche Ordnung überhaupt nur ein technisches Notinstrument und also schon durch ihr bloßes Funktionieren gerechtfertigt ist, vertritt Kant die Pflicht des unbedingten Gehorsams gegenüber dem Staat und seinen Gesetzen. „Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht unerforschlich; d. i. der Untertan soll nicht über diesen Ursprung als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (ius controversum) werktätig vernünfteln. Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt (summum imperium) zu urteilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muß, so kann und darf es nicht anders urteilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (summus imperans) es will“<sup>38</sup>. Dies Gesetz des unbedingten Gehorsams scheint Kant so unverbrüchlich, „daß es praktisch auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effekt einen Augenblick zu suspendieren, schon ein Verbrechen“<sup>39</sup> darstellt. „Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staates gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volkes; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich. . . . Der Grund der Pflicht des Volkes, einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß“<sup>40</sup>.

Mit dieser Freistellung des Gesetzes von jedem materialen Kriterium der Rechtllichkeit hat die Kantische Rechtslehre die Technisierung und Formalisierung von Staat und Recht nachdrücklich angestoßen; sie hat aber damit auch

<sup>37</sup> Metaphysik der Sitten, 142 ff.

<sup>38</sup> Metaphysik der Sitten, 142.

<sup>39</sup> Metaphysik der Sitten, 142.

<sup>40</sup> Metaphysik der Sitten, 142. Diese Folgerung des aus der Freiheit und ihrem moralischen Imperativ entwickelten Rechtsbegriff (vgl. Metaphysik der Sitten, 45) war Kant immerhin so wichtig, daß er sie gegen eine Rezension der „Rechtslehre“ in den „Göttinger Gelehrten Anzeigen“ vom 18. Februar 1797 nachdrücklich verteidigt hat; vgl. hierzu den „Beschluß“ zum „Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ (Metaphysik der Sitten, 205 ff); weiter siehe auch Akad. Ausg. VIII, 297 ff.

jene Entwicklung vorangetrieben, an deren Ende sich der perfekte Verwaltungsapparat des modernen Staates und die hilflose Innerlichkeit der privaten Existenz verständnislos gegenüberstehen. Wohl nichts kennzeichnet den Wandel der Frage nach dem Recht zwischen Aristoteles und Kant besser als diese Tatsache, daß die neuzeitliche *philosophia practica universalis*, wie Kant selbst seine „Metaphysik der Sitten“ noch nennt<sup>41</sup>, Staat und Recht nicht mehr als Wirklichkeit der Freiheit begreifen kann, sondern im Recht die Freiheit vom Staat zu suchen beginnt.

### III.

Bereits *Hegel* hat sich in seiner *Rechtsphilosophie*<sup>42</sup> mit großer Heftigkeit gegen das „leere Prinzip der moralischen Subjektivität“<sup>43</sup> gewandt und gegen den Versuch, in einer solch „abstrakten Freiheit“, die „nicht zum Dasein und der objektiven Bestimmtheit des Handelns kommt und in sich und als eine Unwirklichkeit bleibt“<sup>44</sup>, die Rechtslehre zu gründen. Der subjektive moralische Wille und das objektive moralische Gesetz seien hier unvermittelbar auseinander getreten und so behalte die Gewißheit des Willens von seiner Freiheit alle konkrete Wirklichkeit und damit gerade auch Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat als ein der Freiheit selbst Fremdes und Außerliches sich gegenüber. „Diese Subjektivität als die abstrakte Selbstbestimmung und reine Gewißheit nur ihrer selbst verflüchtigt alle Bestimmtheit des Rechts, der Pflicht und des Daseins in sich“<sup>45</sup>. „So wesentlich es ist, die reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens als die Wurzel der Pflicht herauszuheben, wie denn die Erkenntnis des Willens erst durch die Kantische Philosophie ihren festen Grund und Ausgangspunkt durch den Gedanken seiner unendlichen Autonomie gewonnen hat, so sehr setzt die Festhaltung des bloß moralischen Standpunkts, der nicht in den (spekulativen) Begriff der Sittlichkeit übergeht, diesen Gewinn zu einem *leeren Formalismus* und die moralische Wissenschaft zu einer Rednerei von *der Pflicht um der Pflicht willen* herunter. Von diesem Standpunkt aus ist keine immanente Pflichtenlehre möglich; man kann von außen her wohl einen Stoff hereinnehmen und dadurch auf besondere Pflichten kommen, aber aus jener Bestimmung der Pflicht als dem Mangel des Widerspruchs, der formellen Übereinstimmung mit sich, welche nichts anderes ist als die Festsetzung der *abstrakten Unbestimmtheit*, kann nicht zur Bestimmung von besonderen Pflichten übergegangen werden, noch wenn ein solcher besonderer Inhalt für das Handeln in Betrachtung kommt, liegt ein Kriterium in jenem Prinzip, ob

<sup>41</sup> *Metaphysik der Sitten*, 23.

<sup>42</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar hrsg. v. Johannes Hoffmeister, PhB 124 a; 4. Aufl. 1955); hier besonders der Abschnitt über „Das Gute und das Gewissen“ §§ 129 ff.

<sup>43</sup> *Rechtsphilosophie* § 148.

<sup>44</sup> *Rechtsphilosophie* § 149.

<sup>45</sup> *Rechtsphilosophie* § 138.

er eine Pflicht sei oder nicht. Im Gegenteil kann alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise auf diese Weise gerechtfertigt werden“<sup>46</sup>.

So aufschlußreich nun im Ganzen diese Kritik Hegels an der Kantischen Moralphilosophie gerade auch für das Problem des Rechts ist, wir können ihr hier nicht weiter nachgehen. Es ist überdies bekannt, wie die Überwindung der für Kant unvermittelbaren Gegenüberstellung von Recht und Moralität bei Hegel in der dialektisch verschärften Aufhebung ihrer Unterschiedenheit im Prozeß der geschichtlichen Selbstvermittlung des absoluten Geistes geschieht. Daß diese Aufhebung ihrerseits bei aller Größe auch eine eigene neue Fragwürdigkeit hat, zeigt sich dann an dem durch sie mit eingeleiteten „Zusammenbruch“ des Deutschen Idealismus. Die Geschichte des Problems des Rechts läßt darüber hinaus erkennen, daß nach dem genannten Zusammenbruch und am Ende des Streites zwischen der Linken und der Rechten in der Hegelschen Schule die Philosophie die Frage nach dem Recht von da wieder aufnahm, wo sie bei Kant liegengeblieben war. Ob das für diese Geschichte selbst ein Fortschritt war, ist hier nicht zu erörtern. Jedenfalls schien spätestens um 1870 der gewaltige Versuch des spekulativen Idealismus gescheitert, gegenüber der positiven Wissenschaft und ihrem Korrelat einer abstrakten Reflexionsphilosophie als ursprüngliche Metaphysik auch wieder die materiale Wirklichkeit von Recht und Sittlichkeit und nicht nur deren leere Form aus der Vernunft zu bestimmen. Der Neukantianismus griff daher auf eben das zurück, wovon der gescheiterte Versuch ausgegangen war, auf Kants Beweis der theoretischen Unmöglichkeit der Metaphysik.

Dieser eigentümliche geschichtliche Sachverhalt mag es rechtfertigen, die Entwicklung des Problems des Rechts in der Philosophie Hegels und seiner Schule hier auszuklammern und sogleich zu der *Wiederaufnahme der Kantischen Gedanken im Neukantianismus* überzugehen. Dabei ist vorweg zu bemerken, daß dieser neukantianische Rückgriff auf Kant aus einer Situation geschah, die in nochmals verschärfter Weise von dem Anspruch der exakten Wissenschaft bestimmt wurde. Diese Wissenschaft hatte inzwischen nicht nur weitere erhebliche Fortschritte gemacht, sie war vielmehr auch aus dem Wettlauf mit der gegen Kant nochmals versuchten spekulativen Metaphysik schon dadurch als Siegerin hervorgegangen, daß diese von sich aus auf der Strecke blieb. Vor dieser fortschreitenden exakten Wissenschaft mußte die Philosophie sich nun als selbständige Disziplin ausweisen und bewahren und sie versuchte das, indem sie als Theorie der Wissenschaft selbst Wissenschaft wurde. Von hier aus ist es zu verstehen, daß der Neukantianismus sich so entschieden auf jene Partien in Kants Werk warf, die vom Faktum der Wissenschaft her eine Destruktion der Möglichkeit der Metaphysik durchzuführen schienen, und daß er Kant wiederentdeckte gerade als Begründer einer kritischen, d. h. metaphysikfreien Erkenntnislehre, die an der Methode der exakten Wissenschaft orientiert war. Der Grundsatz solcher Wissenschaftslehre mußte demnach sein, daß wissenschaftliches Erkennen nicht Aufnahme und Erklärung einer an sich seienden vorgegebenen

<sup>46</sup> Rechtsphilosophie § 135.

Wirklichkeit ist, daß es vielmehr Wirklichkeit überhaupt nur als durch die methodisch bestimmte Fragestellung des Subjekts konstituierten Gegenstand gibt. So schien Philosophie endgültig nur noch als Wissenschaftstheorie möglich zu sein und diese Beschränkung mußte auch die Möglichkeit der praktischen Philosophie und die Frage nach dem Recht nochmals verwandeln und verkürzen.

#### IV.

Am strengsten und folgerichtigsten wurde der Versuch, in der Aufnahme Kants als Wissenschaftstheoretiker die Philosophie durch den Dienst an der exakten Wissenschaft selbst zur Wissenschaft zu machen, in der *Marburger Schule des Neukantianismus* durchgeführt. Ihr Grundwerk ist die Arbeit von *Hermann Cohen* über „*Kants Theorie der Erfahrung*“ (1871)<sup>47</sup>. Cohen zeigt darin ganz ausführlich, wie Kants Erkenntniskritik sich an der neuzeitlichen Wissenschaft orientiert, indem er zum Ausgang seiner Frage „die Tatsache der durch Newton in dem System der Prinzipien begründeten Wissenschaft (nimmt); deren Begriff zu bestimmen gilt ihm als die erste Aufgabe der Philosophie“<sup>48</sup>. Die Bestimmung des Begriffs der Wissenschaft nun geschieht in der transzendentalen Methode, „deren Prinzip und Norm der schlichte Gedanke ist: solche Elemente des Bewußtseins seien Elemente des erkennenden Bewußtseins, welche hinreichend und notwendig sind, das Faktum der Wissenschaft zu begründen und zu festigen“<sup>49</sup>. Diese Elemente des Bewußtseins sind damit eben die Grundbegriffe der gegenständlichen Erkenntnis, durch die im Bereich exakter Wissenschaft etwas als Wirkliches in den Griff gebracht werden kann. So macht der transzendente Rückstieg in die Subjektivität mit der Entdeckung der Bedingungen der Möglichkeit von berechenbarer und nachprüfbarer Erfahrung diese Erfahrung selbst zum Kriterium von Wahrheit und Wirklichkeit schlechthin.

Wie sehr dieser erkenntniskritische Rückgriff auf die transzendente Methode Kants, die „in dem Nachdenken über die *Philosophiae naturalis principia mathematica* entstanden“<sup>50</sup> ist, hinter Hegel zurück will, wird bei Cohen daran deutlich, daß die Beschränkung von Wahrheit und Wirklichkeit auf den Bereich exakt kontrollierbarer Erfahrung ihm als das eigentliche Ergebnis der „Geschichte der wissenschaftlichen Vernunft“<sup>51</sup> erscheint und er diesen Begriff einer Geschichte der wissenschaftlichen Vernunft geradezu in der kritischen Absetzung von Hegels Idee einer Geschichte des Weltgeistes gewinnt<sup>52</sup>: „Die Geschichte der Wissenschaft ist der Grund und Boden, in welchem, als in der Geschichte

<sup>47</sup> Zit. im folgenden nach der 4. Auflage, Berlin 1925.

<sup>48</sup> Kants Theorie der Erfahrung, 56.

<sup>49</sup> Kants Theorie der Erfahrung, 77. Vgl. ebd. 155 f: „Die transzendente Erkenntnis beschäftigt sich nicht von vornherein mit Gegenständen. Dem gemäß beweist sie die Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnisart, einer die Grundlage der Erfahrung konstruierenden Anschauung in der ausschließenden Subjektivität.“

<sup>50</sup> Kants Theorie der Erfahrung, 67.

<sup>51</sup> Kants Theorie der Erfahrung, 7.

<sup>52</sup> Vgl. Kants Theorie der Erfahrung, 6 ff.

der Vernunft, auch die Geschichte der Philosophie wurzelt“<sup>53</sup>. Diese Geschichte der wissenschaftlichen Vernunft hat aber mit der Beschränkung von Wahrheit und Wirklichkeit auf dem Bereich wissenschaftlich berechenbarer und nachprüfbarer Erfahrung nach Cohen „die alte Metaphysik mit ihrem ontologischen Hauptbegriffe der Substanz“<sup>54</sup> überholt, denn „der alte ontologische Seinsbegriff konnte vor den neuen Naturgesetzen nicht standhalten“<sup>55</sup>.

Tatsächlich ließ nun die von Cohen in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ herausgestellte Verbindung der Frage nach der Metaphysik mit der Frage nach der mathematischen Naturwissenschaft im Sinne Newtons Metaphysik nach dem Erkenntnisbegriff dieser Wissenschaft nicht mehr zu. Man wird darüber hinaus sagen können, daß wir in der Verbindung der Theorie der Metaphysik mit der Theorie der mathematischen Naturwissenschaft auch heute noch die entscheidende kritische Aussage Kants über die von ihm vorgefundene Metaphysik der Aufklärung zu sehen haben. Diese Metaphysik wollte Wissenschaft sein und erwies sich deshalb da als unmöglich, wo sie, wie in der Vernunftkritik, zum Problem der exakten Wissenschaft gemacht wurde. Daß diese Destruktion der vorgefundenen Metaphysik bei Kant geschieht nochmals im Blick auf die Möglichkeit einer zukünftigen, das konnte der Neukantianismus nicht mehr verstehen. Die genannte kritische Verbindung der Frage nach der Metaphysik mit dem Problem der exakten Wissenschaft vermochte ihm nur zu sagen, daß Metaphysik nicht Metaphysik sein kann, sondern Wissenschaft werden muß. Kants „Theorie der Erfahrung“ destruierte nach diesem Verständnis der „Kritik der reinen Vernunft“ die vorgefundene Metaphysik nicht um der Metaphysik willen, sondern dazu, der exakten Wissenschaft Platz zu machen<sup>56</sup>.

Versteht man die Kritik der Metaphysik aber so als reine Wissenschaftstheorie, dann muß jeder Versuch der Grundlegung einer neuen Metaphysik – wie er doch von Kant selbst noch in seinen „Prolegomena“<sup>57</sup> zu einer jeden künftigen Metaphysik offensichtlich unternommen worden war, – als ein Ab-

<sup>53</sup> Kants Theorie der Erfahrung, 7.

<sup>54</sup> Kants Theorie der Erfahrung, 570.

<sup>55</sup> Kants Theorie der Erfahrung, 572.

<sup>56</sup> Der anderen Möglichkeit, daß Kants Kritik lediglich die Aufklärungsmetaphysik meint, die eben nur Wissenschaft war und nicht Metaphysik, ist in sehr aufschlußreicher Weise *Odo Marquard: Skeptische Methode im Blick auf Kant* (Freiburg 1958) unter der Überschrift „Zur Analytik der Kontrollvernunft“ (S. 57 ff) nachgegangen. Ein solches Verständnis der Vernunftkritik lag außerhalb des Horizontes der Neukantianer und konnte erst entfaltet werden, nachdem die Wiederentdeckung Kants als Metaphysiker geschehen war. Vgl. hierzu vor allem: *Friedrich Paulsen*, Kants Verhältnis zur Metaphysik (Kantstudien Bd. 4, 1899; S. 413 ff); *Max Wundt*, Kant als Metaphysiker (Stuttgart 1924); *Heinz Heimsoeth*, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus (Kantstudien Bd. 29, 1924; S. 121 ff); *Gerhard Krüger*, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik (Tübingen 1931), und: *Der Maßstab der Kantischen Kritik* (Kantstudien Bd. 39, 1934; S. 156 ff). Von diesem Kantverständnis aus wäre sicher Manches zu der von uns skizzierten Problemlage zu sagen; doch geht es uns nicht um eine originäre Kantinterpretation, sondern um den Hinweis darauf, was geschichtlich im Kantverständnis zunächst gewirkt hat.

<sup>57</sup> Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783), Akad. Ausg. IV, 253 ff.

fall vom kritischen Ansatz der transzendentalen Reflexion erscheinen. Dies stellt Cohen denn auch ausdrücklich in bezug auf Kant fest; in seinem „wissenschaftlichen Verständnis der Kritik“<sup>58</sup> kann er von dem metaphysischen Grundbegriff des „Dings an sich“ wie von einem „Gerücht“<sup>59</sup> sprechen, das schon seinem „ominösen Ausdruck“<sup>60</sup> nach „den ganzen Verlauf und besonders das Ende der Kritik verdächtig gemacht“<sup>61</sup> habe und darum endlich aufgelöst werden müsse.

Wir haben an dies wissenschaftstheoretische Verständnis Kants nun deshalb erinnert, weil mit dem bewußten Ausscheiden von dessen metaphysischem Anliegen auch die Einsicht in die Eigenart und die Bedeutung seiner praktischen Philosophie verloren geht. Wo die Philosophie im strengen Sinne Erkenntnistheorie der Wissenschaft wird, da hat sie das Gespür für jenen „metaphysischen Rest“ verloren, der bei Kant zur Entdeckung der Freiheit aus dem Faktum der Vernunft führte und auf dem seine ganze praktische Philosophie steht. Kants praktische Philosophie war von ihrem Ansatz einer abstrakten Subjektivität her gegenüber der praktischen Philosophie des Aristoteles und ihrem Ausgang von der konkreten Wirklichkeit des Menschseins schon eine Verkümmernung; im Neukantianismus wird aber diese Schrumpfform praktischer Philosophie nun nochmals beschnitten und verkürzt, weil die Philosophie überhaupt sich auf Wissenschaftstheorie und Erkenntniskritik beschränkt. Dies zeigt sich daran, daß gemäß der Hochschätzung der „Kritik der reinen Vernunft“ als Hauptwerk Kants, das, was im Neukantianismus noch als „philosophische“ Frage nach Staat und Recht möglich ist<sup>62</sup>, methodisch und systematisch primär nicht an der praktischen Philosophie Kants anknüpft, sondern an der theoretischen als Wissenschaftslehre.

Auch dies ist wieder am deutlichsten bei *Cohen* zu sehen, der die „Kritik der praktischen Vernunft“ ausdrücklich auf den Boden der „Kritik der reinen Vernunft“ zurückstellt und von dieser her korrigiert. Das geschieht zunächst in seiner Darstellung von „*Kants Begründung der Ethik*“ (1877) und wird später noch strenger durchgeführt in dem eigenen Entwurf einer „*Ethik des reinen Willens*“ (1904)<sup>63</sup>. Das entscheidende Merkmal solcher Ausdehnung der Kritik der reinen Vernunft auf die Vernunft als praktische ist dabei die Tatsache, daß in strenger Analogie zur wissenschaftstheoretisch interpretierten transenden-

<sup>58</sup> Kants Theorie der Erfahrung, 565.

<sup>59</sup> Kants Theorie der Erfahrung, 460.

<sup>60</sup> Kants Theorie der Erfahrung, 157.

<sup>61</sup> Kants Theorie der Erfahrung, 571. Vgl. ebd. 474: „Das Gerede, Kant habe die Erkenntnis zwar auf die der Erscheinungen eingeschränkt, dennoch aber das unerkennbare Ding an sich stehen gelassen, dieses oberflächliche Gerede wird doch endlich einmal verstummen müssen.“

<sup>62</sup> Vgl. hierzu die Darstellung bei *G. A. Wielikowski*, Die Neukantianer in der Rechtsphilosophie (München 1914); *Erich Kaufmann*, Kritik der neukantianischen Rechtsphilosophie (1921; abgedruckt in Gesammelte Schriften, Göttingen 1960 Bd. 3, 176 ff.); *Karl Larenz*, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart (Berlin 1931); *Hans Welzel*, Naturalismus und Wertphilosophie im Strafrecht (Mannheim 1935).

<sup>63</sup> Zit. jeweils nach der 2. Auflage: Kants Begründung der Ethik – nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte, Berlin 1910; Ethik des reinen Willens, Berlin 1907.

talen Methode, „die allein und ausschließlich die Philosophie in den stetigen Gang einer Wissenschaft zu bringen vermag“<sup>64</sup>, nun auch die Kritik der praktischen Vernunft nachträglich auf das Faktum einer ihr zugehörigen Wissenschaft gegründet wird. Mit solcher Gründung soll dann allererst „die erkenntnistheoretische Begründung der Ethik“<sup>65</sup> wirklich geleistet sein. Als diese Wissenschaft für die Kritik der praktischen Vernunft gilt Cohen die Rechtswissenschaft; die Frage nach der Möglichkeit praktischer Erkenntnis kann nach ihm daher nur im methodischen Ausgang von der Rechtswissenschaft selbst entfaltet werden<sup>66</sup>.

Bei Kant beschränkte sich die Analogie der Begründung von theoretischer und praktischer Philosophie noch darauf, daß die Frage nach Notwendigkeit und Allgemeinheit menschlichen Erkennens und Handelns transzendental vom Subjekt her beantwortet wurde; die Eigenart der sittlichen Einsicht gegenüber der wissenschaftlichen Erkenntnis blieb dabei vorausgesetzt. Wenn nun aber bei Cohen auch die praktische Philosophie im strengen Sinn von dem Faktum einer Wissenschaft ausgehen muß, um in der Analyse von deren Grundbegriffen ethisches Handeln allererst zu entdecken, dann kann sie sich überhaupt nur noch als methodische Begründung der von ihr vorausgesetzten Wissenschaft vollziehen; die praktische Philosophie ist damit zur *Theorie der Rechtswissenschaft* geworden.

Wie weit sich solche Gründung der praktischen Philosophie auf das Faktum der Rechtswissenschaft und überhaupt das ganze neukantianische Verständnis der kritischen Philosophie Kants noch zurecht auf Kant berufen kann, wieweit es eine mögliche Konsequenz aus dessen eigenem Ansatz ist und wieweit dieser Ansatz von solch möglicher Konsequenz her selbst wieder beleuchtet wird, das mag hier auf sich beruhen. Sicher ist jedoch, daß das, was so von Kants Begründung der Ethik bleibt, nicht mehr leisten kann, was die praktische Philosophie auch noch in der eingeschränkten Form bei Kant leisten soll<sup>67</sup>. Kant hatte mit der kritischen Begrenzung der Wissenschaft sich gerade Platz geschaffen für die praktische Philosophie und so den Anspruch der Wissenschaft abgewiesen, auch die Verwirklichung der menschlichen Freiheit zu bestimmen. Dies Verhältnis verkehrt sich mit der erwähnten neukantianischen Ausscheidung des metaphysischen Anliegens der Kritik und die Ethik, die vom Grundphänomen der Freiheit aus Frage nach der Verwirklichung des menschlichen Seinkönnens ist, läßt sich daher nun ausdrücklich von der Wissenschaft selbst bestimmen.

<sup>64</sup> Vgl. hierzu Kants Begründung der Ethik, VI.

<sup>65</sup> Kants Begründung der Ethik, VIII.

<sup>66</sup> Vgl. hierzu Kants Begründung der Ethik, 376 ff.; Ethik des reinen Willens, 63 ff.

<sup>67</sup> Kennzeichnend ist hierfür, daß Cohen aus Kants Begründung der Ethik die Idee des höchsten Gutes streicht: „Es ist nur Behauptung und Festhaltung von Kants Grundgedanken, wenn hier die Ablehnung des ganzen Gedankens vom höchsten Gut als Konsequenz der Kantischen Ethik vertreten wird. . . . Wenn Kant dennoch dem Pflichtwillen ein besonderes Objekt an einem ‚Ideal der Einbildungskraft‘ geben zu müssen geglaubt hat, so ist dies ein Irrtum, der seine Grundgedanken nicht beschädigt, sofern man dieselben reinzuhalten versteht von jener allerdings dem Mißverständnis ausgesetzten Abweichung zu einem, wenngleich nicht bestimmenden, so doch herbeigeführten Objekt“ (Kants Begründung der Ethik, 352).

Cohen führt dies in aller Strenge durch: so wie in der Kritik der reinen Vernunft die Logik bestimmt wird von der durch sie begründeten Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft, so muß auch die Ethik, wenn sie als eigene Grunddisziplin soll gelten können, auf die Rechtswissenschaft bezogen sein. Die Rechtswissenschaft ist „das Analogon zur Mathematik“<sup>68</sup> und kann im Verhältnis zur Ethik geradezu als „ihre Mathematik“ bezeichnet werden, während die Ethik die „Logik“ der Rechtswissenschaft ist und als solche „die Begriffe des Individuums, der Allheit sowie des Willens und der Handlung“<sup>69</sup> untersucht. Indem sie auf die Rechtswissenschaft gegründet wird, „öffnet sich der Ethik eine gesicherte Grundlage für die Ermittlung und Begründung des Begriffs vom Menschen, welche ihr Problem ist“<sup>70</sup>. Wie die Logik als die Bedingung der Möglichkeit der mathematischen Naturwissenschaft aber das reine Denken erhellt, so bestimmt die Ethik als die Voraussetzung der Rechtswissenschaft den reinen Willen. Dies geschieht so, daß die Philosophie des Rechts Erklärung der Bedingungen der Möglichkeit von Rechtswissenschaft überhaupt wird und die methodische Entfaltung der Voraussetzungen ihrer Erkenntnis sucht. Der neukantianische Grundsatz von der gegenstandskonstituierenden Funktion der wissenschaftlichen Methode wird dabei in vollem Maße auf das Recht angewandt. Nur als Gegenstand der Wissenschaft „ist“ überhaupt „Recht“. Das Recht hat keine eigene Wirklichkeit für sich, zu der dann die Wissenschaft in ein Verhältnis tritt, es ist vielmehr nur als Produkt der nach apriorischen Grundsätzen methodisch geleisteten Erkenntnisarbeit. Daß menschliches Handeln, das die Ethik erhellen soll, seine Wirklichkeit keineswegs primär in der Wissenschaft vom Recht hat, sondern im wirklichen Vollzug des gemeinschaftlichen Daseins und seiner rechtlichen Ordnung, dies muß der „wissenschaftlichen Ethik“ des reinen Willens als eine unkritische Vorstellung des natürlichen Bewußtseins erscheinen.

Ganz konsequent läßt die Ethik des reinen Willens sich daher ihre Grundbegriffe von der Rechtswissenschaft selbst vorgeben und legt Möglichkeit und Wirklichkeit des Menschen allein auf diese hin aus. Was Ganzheit und Wirklichkeit des Menschen bedeutet, wird nicht mehr von einem ursprünglichen Seinkönnen her verstanden, sondern aus der Überwindung des Unterschieds von Einzelheit und Vielheit in der abstrakten „Allheit“ des Staates. Das „entsprechende Korrelat“<sup>71</sup> zum Begriff des „Individuums“, das die „Einheit“ des Menschen konstituiert, kann nach Cohen nicht an der „Gemeinschaft“ etwa der Familie oder des Volkes abgelesen werden, sondern nur am „Staat“ als der „Grundform“<sup>72</sup> der menschlichen Wirklichkeit. Wiederum ist aber auch das, was die Allheit als Wirklichkeit des Menschen im Staat meint, nur mit der „juristischen Methodik und Technik im Begriff der *societas*“<sup>73</sup> zu fassen, denn socie-

<sup>68</sup> Ethik des reinen Willens, 66.

<sup>69</sup> Ethik des reinen Willens, 65.

<sup>70</sup> Ethik des reinen Willens, 67.

<sup>71</sup> Ethik des reinen Willens, 60.

<sup>72</sup> Ethik des reinen Willens, 62; vgl. zum Begriff des Staates ebd. 241 ff.

<sup>73</sup> Ethik des reinen Willens, 77.

tas meint gerade ein reines „Kompagnie-Geschäft“<sup>74</sup> und unterscheidet sich deshalb grundsätzlich von der „Gemeinschaft“, die immer auflösbar bleibt „in ein Gefüge von nur relativen Gemeinschaften“<sup>75</sup> und so keine wahre „Einheit“ ist. Aber auch „das ethische Subjekt“ selbst, als das der reine Wille nur sich selber will, wird dann von dieser Allheit des Staates abgeleitet. Sein „Vorbild“ ist die aus der rechtswissenschaftlichen Konstruktion eines fiktiven Zurechnungsendpunkts entstandene „juristische Person“<sup>76</sup>. In der „juristischen Assoziation“<sup>77</sup> gibt es stets „mehrere, viele, ja bisweilen nicht abzählbar viele Subjekte, welche an dem Rechtsgeschäfte teilnehmen“; diese Vielheit löst aber die Einheit des Rechtsgeschäfts nicht nur nicht auf, „es stellt sich vielmehr heraus, daß aufgrund dieser Mehrheit die wahrhafte Einheit des Rechtssubjekts zustande kommt“. Denn solche Mehrheit ist im strengen Sinn keine Mehrheit, sondern Allheit. „Allheit aber bildet keinen Widerspruch zur Einheit, sondern zur Einzelheit, welche eben der Mehrheit angehört. Allheit ist selbst höchste Einheit“<sup>78</sup>. Von der Übernahme dieses abstrakten Begriffs der Rechtswissenschaft her bezeichnet Cohen dann die juristische Person selbst als „moralische“<sup>79</sup>, um damit eben auf die „nicht natürliche Wirklichkeit“ der Person hinzuweisen. So sehr hat sich die praktische Philosophie als Theorie der Rechtswissenschaft ihres eigenen Ursprungs begeben, daß sie „Person“ überhaupt nur noch als „Abstraktion des Rechts“<sup>80</sup> zu denken vermag. Darum muß die Ethik auf ihre „natürlichen Illustrationen“<sup>81</sup> verzichten und „die begrifflichen Konstruktionen verwerten, in welchen die Rechtswissenschaft die Einheit der juristischen Person zu konstituieren und zu begründen“<sup>82</sup> wußte.

Man könnte nun meinen, daß die „Ethik des reinen Willens“, die sich so ausdrücklich als Theorie von Staat und Recht versteht, gegenüber der abstrakten Moralphilosophie Kants der praktischen Philosophie des Aristoteles wieder

<sup>74</sup> Ethik des reinen Willens, 77.

<sup>75</sup> Ethik des reinen Willens, 77.

<sup>76</sup> „Die juristische Person entfernt sich von dem sinnlichen Vorurteil der Einzelheit und ihrem Charakter der Mehrheit; sie konstituiert sich auf Grund der Allheit als Einheit des Rechtssubjekts. Dieses Beispiel, welches die Rechtswissenschaft der Ethik darreicht, ist mehr als ein Beispiel; es ist ein Vorbild“ (Ethik des reinen Willens, 78).

<sup>77</sup> Ethik des reinen Willens, 77.

<sup>78</sup> Ethik des reinen Willens, 77.

<sup>79</sup> Ethik des reinen Willens, 78.

<sup>80</sup> Ethik des reinen Willens, 230.

<sup>81</sup> Ethik des reinen Willens, 82.

<sup>82</sup> Ethik des reinen Willens, 82. Diese Methode vollendet nach Cohen die Kantische Kritik am Naturrecht der Aufklärung, mit der Kant sich schon selbst grundsätzlich gegen den Gedanken vom überpositiven Recht der positiven Rechtswissenschaft zugewandt habe. „Der Geist seiner transzendentalen Methode trieb ihn, das Faktum der Rechtswissenschaft tatsächlich, wengleich nicht ausdrücklich anzuerkennen und sich dadurch von dem Naturrecht der Wolffschen Schule abzutrennen, welche in einem unwissenschaftlichen und daher unfruchtbaren Apriorismus im Naturrecht einen Inbegriff von angeblichen Vernunftrechten dem positiven Recht zugrundelegen und einverleiben wollte“ (Kants Begründung der Ethik, 398; vgl. ebd. 382). In der „Ethik des reinen Willens“ (70) zieht Cohen dann ausdrücklich die entscheidende Konsequenz: „Die Ethik soll uns nicht zum Naturrecht zurückführen, sondern zur positiven Rechtswissenschaft.“

näher kommt, zeichnet diese sich doch gerade dadurch aus, daß sie Theorie der Polis ist. Allein dies scheint nur so, denn in solcher Endform der praktischen Philosophie ist all das verloren gegangen, was bei Aristoteles ihre Größe ausmacht. Zwar heißt es auch bei Cohen noch, die Philosophie müsse anerkennen, „daß es kein Heil gibt für den Menschen . . . ohne den Staat und außerhalb des Staates“<sup>83</sup>; aber sie beginnt nun nicht mehr mit der konkreten Wirklichkeit des Menschen und seiner Praxis, sondern mit einer leeren Allheit, die Cohen selbst als eine abstrakte Konstruktion der Rechtswissenschaft bezeichnet, welche Rechtswissenschaft hinwiederum nach seiner eigenen Feststellung nichts anderes ist als „ein methodisches System von ihren eigenen Begriffen“<sup>84</sup>. Während die praktische Philosophie des Aristoteles die politisch-gesellschaftliche Wirklichkeit auf das in ihr zur Verwirklichung gekommene menschliche Seinkönnen hin befragt, versteht die Ethik des reinen Willens das Seinkönnen des Menschen nur noch von der positiven Rechtswissenschaft her; wenn der Staat für sie zum „Leitbegriff des ethischen Selbstbewußtseins“<sup>85</sup> wird, dann nur insofern er gerade „ein juristischer Begriff“<sup>86</sup> ist und nicht insofern er den Ort der Verwirklichung und die Wirklichkeit des ethisch verfaßten Daseins meint.

Es sei nun keineswegs verkannt, daß die erkenntnistheoretische Aufnahme des Problems der Rechtswissenschaft durch den Neukantianismus die Rechtswissenschaft selbst im positiven Sinn ganz entscheidend beeinflusst hat. Zu erinnern ist hier vor allem an die besonders in der Heidelberger Schule ausgearbeitete Unterscheidung von Normativität und Faktizität und die von dieser Unterscheidung her begründete Eigenart der Sollwissenschaft vom Recht. Daß der große Fortschritt, den die Rechtswissenschaft seit der Jahrhundertwende tun konnte, ohne den Anstoß durch die neukantianische Wissenschaftstheorie nicht gedacht werden kann, liegt auf der Hand. Dieser Zusammenhang muß hier zu kurz kommen, da es uns gerade um seine Kehrseite geht, um die Tatsache nämlich, daß mit der erkenntnistheoretischen Begründung der Rechtswissenschaft diese nicht nur die zu ihrer Entwicklung notwendige Eigenständigkeit gegenüber der mathematischen Naturwissenschaft erhielt, daß sie vielmehr ineins damit von der neukantianischen Beschränkung der Philosophie auf Erkenntnistheorie her den Bezug auf die Frage nach dem Recht als ursprünglicher Wirklichkeit geschichtlicher Gemeinschaft verlor. Man hat es als Dienst der Philosophie an der Wissenschaft herausgehoben, daß die Frage nach dem ethischen Handeln nun von der Rechtswissenschaft ausging und damit dieser kritisch den Boden bereitete<sup>87</sup>. Weil die Frage in *dieser* Form aber selbst zuvor sich von der Wirklichkeit der menschlichen Praxis gelöst hatte, konnte sie in der Folge auch die Rechtswissenschaft nicht mehr davor bewahren, das Recht überhaupt nur noch formal bestimmt und technisch gewiesen zu sehen. Daß sich

<sup>83</sup> Ethik des reinen Willens, 589.

<sup>84</sup> Ethik des reinen Willens, 599.

<sup>85</sup> Ethik des reinen Willens, 260.

<sup>86</sup> Ethik des reinen Willens, 80.

<sup>87</sup> Vgl. hierzu H. Liliensfeld: Rechtswissenschaft und Ethik in Hermann Cohens Ethik des reinen Willens (Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft, Bd. 26, 1906; S. 41 ff).

Recht nicht verstehen läßt bloß in methodologisch-erkenntnistheoretischer Reflexion auf das System reiner Rechtsbegriffe oder im rationalen Entwurf einer sozialen Technik, und wie wenig der Verzicht auf die philosophische Frage nach der Wirklichkeit des Rechts der Rechtswissenschaft bekommt, dies war freilich eine Erfahrung, die die Rechtswissenschaft später dann mit sich selbst noch machen mußte. Die Philosophie der Subjektivität aber, die als Erkenntniskritik die Rechtswissenschaft zu sich selbst gebracht hat, mußte dieselbe von nun an ihrer eigenen Entwicklung überlassen, weil sie die Frage nach Grund und Wesen des Rechts zuvor auf die abstrakte Theorie der Rechtswissenschaft reduziert hatte. Die Theorie des Rechts war von der Philosophie selbst aus dem ihr notwendigen Zusammenhang mit der ursprünglich praktischen Philosophie entlassen worden.

Dieser Sachverhalt ist in der Rechtstheorie des Marburger Neukantianismus zuweilen verdeckt durch dessen eigentümliche Liebe zum zeitgenössischen Sozialismus und zur deutschen Sozialdemokratie. Die „Ethik des reinen Willens“ hat denn auch aus dem sozialistisch verstandenen Ideal einer allgemeinen Realisierung der Gleichheit der Menschen nach der Selbstzwecklichkeit ihres moralischen Wesens noch einen gewissen praktisch-kritischen Inhalt. Dies ändert jedoch nichts an dem grundsätzlich unpolitischen Charakter der philosophisch allein noch möglichen Theorie der Rechtswissenschaft und deshalb konnte diese Wissenschaft sich aus demselben Ansatz heraus auch positivistisch als „reine Rechtslehre“ entfalten und sich auf die Ausarbeitung des logischen Systems der „allgemeinen Rechtsbegriffe“ beschränken. Die unvermittelte Gegenübersetzung von Sein und Sollen, die sich aus der transzendentalen Frage der Philosophie der Subjektivität ergab, hatte damit in der Rechtswissenschaft eine letzte Entsprechung gefunden.

## V.

Man hat darauf hingewiesen, daß der Neukantianismus seit dem Tode Hegels und nach dem Streit in seiner Schule bei uns die einzige Philosophie war, die sich ausdrücklich dessen bewußt blieb, als Philosophie zugleich Theorie der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit sein zu müssen<sup>88</sup>. Daß diese „politische Philosophie“ des Neukantianismus ganz der Vergessenheit anheimgefallen ist, das soll dann seinen Grund in einem fortschreitenden Verfall des politischen Bewußtseins der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts haben, wie er besonders in der Lebensphilosophie, der Phänomenologie und der Existenzphilosophie offenkundig geworden sei<sup>89</sup>.

Sieht man indes den neukantianischen Versuch einer philosophischen Theorie der Politik im skizzierten Zusammenhang des Wandels der Möglichkeit von praktischer Philosophie überhaupt und der Frage nach dem Grund von Staat und Recht, dann kann man den genannten Sachverhalt auch anders verstehen. Von seinem wissenschaftstheoretischen Ansatz her war politische Philosophie

<sup>88</sup> *Hermann Lübbe*: Die politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 44, 1958; S. 333 ff).

<sup>89</sup> Vgl. H. Lübbe: a.a.O. S. 336 f, Anm. 12.

im Neukantianismus nur noch als Theorie der Rechtswissenschaft möglich, nicht mehr aber als ursprüngliche Theorie der politischen Wirklichkeit. Deshalb mußte auch dieser Zweig des Neukantianismus in Vergessenheit geraten, als die Philosophie sich anschickte, eine neue Gestalt ihrer geschichtlichen Wirklichkeit zu erringen. Die Philosophie ging über die politische Theorie des Neukantianismus nicht deshalb hinweg, weil sie kein politisches Bewußtsein mehr hatte, sondern weil sie gegen den Neukantianismus überhaupt erst wieder ursprüngliche Philosophie werden mußte, ehe sie sich auch wieder als echte Theorie der Politik denken ließ.

Auf einem anderen Blatt steht die Frage, warum die Philosophie sich nicht auch des Auftrags der politischen Theorie entsann, als sie die Selbstbeschränkung auf Wissenschaftstheorie und Erkenntniskritik dann durchbrochen hatte, sondern die Rechtstheorie und mit ihr die ganze Rechtswissenschaft weiterhin sich selbst und ihrer Herkunft aus der Philosophie der Subjektivität überließ. Es ist an der Zeit, daß die gegenwärtige Philosophie dies ihr Versagen anerkennt, denn sie läßt nun schon allzu lang die Frage nach dem Recht auf sich beruhen und damit die konkrete Wirklichkeit der geschichtlichen Gemeinschaft als ein Zufälliges und Fremdes einfach draußen; sie hält so zugleich Theorie und Praxis des Rechts auf einem Stand zurück, zu dem sie als Theorie der Rechtswissenschaft dieselben einst gebracht hat, und dies, obgleich sie selbst in der Vermittlung ihrer neuen Gestalt durch Lebensphilosophie, Phänomenologie und Existenzphilosophie über diesen Stand spätestens mit dem Einsatz von *Martin Heideggers* „*Sein und Zeit*“ (1927) entschieden hinaus ist.

Daß das philosophische Fragen aber, das sich am Ende der neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität nur noch als Wissenschaftstheorie hielt, diese Selbstbeschränkung durchbrechen mußte, bevor es auch die Abstraktheit der übrig gebliebenen Frage nach dem Recht überwinden konnte, hierauf gibt nochmals *Cohen* den entscheidenden Hinweis. Als er im Jahre 1912 Marburg verließ, begann er an der jüdisch-theologischen Lehranstalt zu Berlin mit der Ausarbeitung einer *Religionsphilosophie* aus den Quellen des Judentums. Da *Cohen* selbst gespürt hatte, wie seine praktische Philosophie ohne politischen Wiederhall blieb und nicht einmal für das Selbstverständnis des von ihm umworbenen Sozialismus von nennenswerter Bedeutung war, hat man das Unternehmen dieser Religionsphilosophie als Resignation interpretiert und als unpassenden Versuch eines „Anbaus“ an das „System.“ Damit verkennt man aber den durchaus positiven Sinn dieser späten Wendung *Cohens* zur „*Religion der Vernunft*“<sup>90</sup> und man kann dann nicht mehr sehen, wie in dem vermeintlichen Rückzug ein bedeutender Schritt nach vorne geschieht. Das Auszeichnende dieser jüdischen Religionsphilosophie ist nämlich gerade der *Aufbruch einer ursprünglichen Erfahrung* jener Wirklichkeit des Menschen, von der *Cohen* zuvor noch systematisch und methodisch abgesehen hatte. Dieser Aufbruch hebt denn auch sowohl den Ansatz

<sup>90</sup> Wir zitieren im folgenden dies Spätwerk *Cohens* nach dem Neudruck (Köln 1959) der 2. Aufl. von 1928: „*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*“. *Cohen* selbst hatte bereits das erste Erscheinen des Buches (1919) nicht mehr erlebt.

der Kantischen Philosophie der Subjektivität wie dessen neukantianische Verengung und Vollendung unmittelbar auf und weist voraus auf das, was dann mit der Philosophie in der geschichtlichen Entwicklung bis hin zu Heidegger geschieht.

Grundlegend ist dabei zunächst die Entdeckung eines ursprünglichen *Gottesverhältnisses*. Um die Bedeutung dieses Vorganges zu ermessen, muß man sich vergegenwärtigen, daß mit Kants praktischer Philosophie eine Entwicklung eingesetzt hatte, in der das religiöse Verhältnis des Menschen immer mehr zu einem bloß moralischen wurde und schließlich seinem Inhalt nach gänzlich auf das abstrakte Gebot der sittlichen Pflicht reduziert war. Cohens eigene „Ethik des reinen Willens“ ist in dieser Entwicklung schon so etwas wie ein Schlußstein<sup>91</sup>. „Wir achten nur auf die ideale Bedeutung, welche Christus als Individuum für die Menschheit hat. Seine Bedeutung als Gott denken wir nur und ausschließlich unter dem Gesichtspunkt seiner Bedeutung als Mensch, also lediglich für die Konstituierung der Sittlichkeit“<sup>92</sup>. Diese Aussage darf dabei nicht noch einmal vom Begriff der Sittlichkeit her wieder auf den Boden der Religion zurückgenommen werden, denn es heißt ausdrücklich: „Was in der Religion Sittlichkeit sei, das hat die Religion selbst erst von der Ethik zu lernen. Die Theologie muß Ethiko-Theologie werden“<sup>93</sup>. In der Rückwendung auf die Wirklichkeit des jüdischen Glaubens entdeckt Cohen aber jetzt, wie wahre Religion keineswegs als moralisches Verhältnis des sittlichen Willens zu sich selbst verstanden werden kann, sondern ursprünglich ein eigenes unableitbares Verhältnis des Menschen zu Gott ist. In dieser Entdeckung wird das Verhältnis des Menschen zu Gott geradezu zum Grundverhältnis überhaupt, weil der Mensch erst in diesem Verhältnis Mensch ist und damit in der Möglichkeit steht, sich als Mensch verhalten zu können. Am Anfang steht nun nicht mehr die Autonomie des sittlichen Willens und die Abstraktion der transzendentalen Subjektivität, sondern „die Korrelation von Gott und Mensch“<sup>94</sup>, die im Anruf des Menschen durch Gott, im „Höre Israel“ gründet.

Die Entdeckung dieser Korrelation holt so aber nicht nur die Interpretation der Religion aus dem neukantianischen System der Philosophie ein, sie unterläuft mit der in ihr aufgebrochenen Erfahrung der Wirklichkeit des menschlichen Seins zugleich auch grundsätzlich den Ansatz der „Ethik des reinen Willens“ und den der „Metaphysik der Sitten“, denn sie sprengt den in der transzendentalen Frage apriorisch eingeschränkten Begriff von Erfahrung und Wirklichkeit.

<sup>91</sup> Vgl. hierzu noch Cohens eigene Arbeit von 1915: Der Begriff der Religion im System der Philosophie.

<sup>92</sup> Ethik des reinen Willens, 31. Vgl. ebd. 53 ff; 332 ff; 439 ff. „Wenn unsere eigene Ethik des reinen Willens die Gottesidee zum Schlußstein erhoben hat, so entspricht ihre Bedeutung doch durchaus dem Begriff des Menschen überhaupt innerhalb der Ethik. Wie der Mensch hier die Menschheit bedeutet, so gibt auch Gott den Abschluß nur der Lehre von der Menschheit. Wie der Mensch in der Ethik nur ein Beispiel der Menschheit ist, so ist auch Gott nur der Bürge der Menschheit“ (Religion der Vernunft, 23).

<sup>93</sup> Ethik des reinen Willens, 21.

<sup>94</sup> Zu dieser Korrelation von Gott und Mensch vgl. Religion der Vernunft, 82 ff.

Darum gelangt Cohen nun auch von dieser Erfahrung der Wirklichkeit des Gottesverhältnisses her zu einem neuen Verständnis der menschlichen Praxis. Nach der abstrakten Ethik des reinen Willens handelt der Mensch sittlich „nur innerhalb seiner eigenen Kompetenz, (d. h.) der Selbstgesetzlichkeit seiner Vernunft“<sup>95</sup> und ist „gar nicht interessiert für den Erfolg, den die Pflicht nach außen erlangt oder nicht erlangt“; es bleibt nämlich darin vorausgesetzt, „daß sittliche Wirklichkeit nur Gesetz und Vorschrift sei, nimmermehr aber menschliche Wirklichkeit“<sup>96</sup>. Gegen diese „Fiktion einer Indifferenz“<sup>97</sup> erhebt nun die neue Erfahrung entschiedenen Einspruch, denn in ihr ist gewiß, daß es nicht darum geht, „ob meine Sittlichkeit und aller Menschen Sittlichkeit nur pflichtgemäßes Streben bleibt“, sondern darum, wie das, was der Mensch in der Gemeinschaft mit den Andern vor Gott ist, wirklich und verwirklicht wird.

Der besondere Grund dieses neuen Verhältnisses zur Wirklichkeit des menschlichen Seinkönnens ist dabei der, daß im Verhältnis des Menschen zu Gott ein gleichursprüngliches *Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen* entdeckt ist. Zwar ist „die Fundamentalgleichung der Religion“<sup>98</sup> die Korrelation von Gott und Mensch, aber dies eben so, daß der Mensch dieser Korrelation wesentlich Mitmensch ist. „Die Korrelation von Mensch und Gott kann nämlich nicht in Vollzug treten, wenn nicht vorerst an der eingeschlossenen Korrelation von Mensch und Mensch. Die Korrelation von Mensch und Gott ist in erster Linie die von Menschen, als Mitmenschen, zu Gott. Und die Bedeutung der Religion bewährt sich zunächst in der Korrelation des Mitmenschen zu Gott, in welcher eben der Mensch als Mitmensch zum Problem wird.“<sup>99</sup> Die Ethik muß vor diesem Problem des Mitmenschen versagen, weil sie „bei ihrem methodischen Gegensatz zu allem Sinnlichen und Empirischen am Menschen“<sup>100</sup> das Ich nur aus der abstrakten Allheit des Staates und der leeren Reinheit des Sittengesetzes ermitteln kann. Die Wirklichkeit des Verhältnisses von Ich und Du läßt sich nicht mit dem „Grundbegriff der Allheit“<sup>101</sup> fassen und nicht von der „All-

<sup>95</sup> Religion der Vernunft, 23.

<sup>96</sup> Religion der Vernunft, 24.

<sup>97</sup> Religion der Vernunft, 24.

<sup>98</sup> Religion der Vernunft, 132.

<sup>99</sup> Religion der Vernunft, 133; vgl. ebd. 153; 159.

<sup>100</sup> Religion der Vernunft, 15.

<sup>101</sup> Religion der Vernunft, 17: „Möchte es selbst für den einzelnen Menschen genügen, daß er seiner eigenen Individualität nur in der durch den Staat vermittelten Menschheit bewußt und sicher werde, so bedarf es doch noch einer anderen Vermittlung als nur derjenigen, welche zwischen dem Ich und der Menschheit gefordert wird. Neben dem Ich erhebt sich, und zwar im Unterschiede vom Es, der Er. Ist Er nur das andere Beispiel vom Ich, dessen Gedanke daher durch das Ich schon mitgesetzt wäre? Die Sprache schon schützt vor diesem Irrtum: sie setzt vor das Er das Du. Ist auch das Du nur ein anderes Beispiel für das Ich und bedürfte es nicht einer eigenen Entdeckung des Du, auch wenn ich bereits meines Ich gewahr geworden bin? Vielleicht verhält es sich umgekehrt, daß erst das Du, die Entdeckung des Du mich selbst auch zum Bewußtsein meines Ich, zur sittlichen Erkenntnis meines Ich zu bringen vermöchte.“

<sup>102</sup> Cohen stellt gegen den „angeblichen Endpunkt des Ich“ (Religion der Vernunft, 165) im reinen Willen nun ausdrücklich die Frage, „ob ich selbst überhaupt schon vorhanden bin, bevor der Mitmensch entdeckt ist“.

gemeinheit des sittlichen Willens“ her begreifen<sup>102</sup>; der „Höhenzug der Ethik“<sup>103</sup> ist über dies unmittelbare Verhältnis grundsätzlich hinweggegangen. Darum erscheint der Andere in der Ethik immer nur als „Nebenmensch“, ohne daß auch nur „die Differenz zwischen Nebenmensch und Mitmensch“<sup>104</sup> sichtbar wird. Cohens neue Frage aber nach der Wirklichkeit des Menschen und nach seinem wesentlichen Verhältnis zum Andern deckt nun diese Differenz auf und führt damit auf das ursprüngliche Grundproblem der menschlichen Verwirklichung zurück. Denn „kein Problem der Sittlichkeit geht diesem Problem des Mitmenschen voraus. Die Möglichkeit der Ethik beruht auf diesem Problem. Wenn der Mitmensch zum Nebenmenschen nivelliert wird, so ist es noch immer die große Frage, ob eine Soziologie entstehen kann; keine Frage aber ist es, daß alsdann die Ethik keinen Bestand fassen kann“<sup>105</sup>.

Wichtig in unserem Zusammenhang ist nun weiter aber die Tatsache, daß Cohen den Begriff des Mitmenschen und damit das Grundverhältnis aller sozialen Ordnung geradezu an der rechtlichen Verfassung der jüdischen Gemeinde abliest und an dem in ihr gültigen Verhältnis des Juden zum Fremden<sup>106</sup>. Um die neu aufgebrochene Erfahrung der menschlichen Wirklichkeit zu erhellen, greift er zurück auf das geschichtlich wirkliche Verhältnis, mit dem „Humanität im Recht und im Staat“<sup>107</sup> beginnt. Das Verhältnis der Mitmenschlichkeit wird demnach nicht durch Prinzipien der Vernunft a priori konstruiert; Cohen gewinnt es vielmehr dadurch, daß er es im Ausgang von der Wirklichkeit der jüdischen Gemeinde als den ihr einwohnenden Grund begreift. Denn dem Juden ist nach dem Gesetz der Fremdling nicht ein Fremder, sondern als das unmittelbare Gegenüber der „Nächste“: „Du sollst lieben Deinen Andern, er ist wie Du“<sup>108</sup>. Von diesem „Grundverhältnis“<sup>109</sup> des Menschen, in dem der Eine dem Andern „Du“ ist und „Nächster“, sagt Cohen dann, daß es in sich schon „unmittelbare Praxis“<sup>110</sup> ist; denn von der ursprünglichen Mitmenschlichkeit her gilt nun eine „Verhältnisbestimmung, die mehr bedeutet als eine bloße Nebenordnung oder eine Unterordnung, die eine Gemeinschaft hervorbringt“<sup>111</sup>.

Erinnert man sich dessen, daß Cohen noch in seiner „Ethik des reinen Willens“ gegen die konkrete Wirklichkeit jeder Gemeinschaft den abstrakten Begriff der Allheit setzt und in einem Staat, der den Bezug auf die Wirklichkeit der unmittelbaren Verhältnisse der Menschen untereinander verloren hat, die Wahrheit des Menschen findet, dann wird deutlich, von welcher fundamentalen Bedeutung diese Entdeckung des Mitmenschen auch für das Problem des Rechts ist. Die Frage, in die das Problem des Rechts gehört, ist nun nicht mehr, wie

<sup>102</sup> Religion der Vernunft, 209.

<sup>104</sup> Religion der Vernunft, 132.

<sup>105</sup> Religion der Vernunft, 133.

<sup>106</sup> Vgl. hierzu das Kapitel: „Die Entdeckung des Menschen als des Mitmenschen“ (Religion der Vernunft, 131 ff.).

<sup>107</sup> Religion der Vernunft, 141.

<sup>108</sup> Religion der Vernunft, 137.

<sup>109</sup> Religion der Vernunft, 165.

<sup>110</sup> Religion der Vernunft, 166; vgl. ebd. 129.

<sup>111</sup> Religion der Vernunft, 158.

weit der Egoism gehen könne und wie überhaupt Gemeinschaft zwischen Subjekten denkbar ist; die Frage ist vielmehr die, wie das anfänglich verfügte und aufgegebenen Miteinander verwirklicht werden kann – und dann vielleicht auch die, warum die Philosophie der Subjektivität dies ursprüngliche Miteinander zuerst erkenntnistheoretisch beiseite zu bringen suchte und sich hinterher mühen mußte, die Möglichkeit von Gemeinschaft nachträglich doch wieder zu konstruieren.

Seit Kant hat das Recht als die technische Veranstaltung der Möglichkeit gegolten, wie die Willkür des Einen neben der Willkür des Andern bestehen kann und es hat so nichts anderes gesucht als ein sicher abgegrenztes Nebeneinander. Nun rückt das Recht von dem Grundverhältnis des Menschen her unter *das Maß des Miteinanders*. Das Verhältnis zum Andern kann jetzt nicht mehr bloß jener moralische Respekt sein, in dem wir uns wechselseitig von einander fern halten, es muß vielmehr die verantwortliche Annahme des Andern in je seinem Seinkönnen vor Gott und mit mir werden. Damit gewinnt das Recht eine wahrhaft positive Bestimmung, – nicht so, als könnte und sollte es in der ihm notwendigen äußeren Form das wesentliche Verhältnis der Menschen selbst hervorbringen, aber doch so, daß es Recht ist aus der Wirklichkeit dieses Miteinanders und von daher als Wirklichkeit des menschlichen Daseins selbst begriffen werden muß. Das Recht ist als die konkrete Ordnung das verwirklichte Miteinander, in dem der Einzelne „den Nebenmenschen verwandeln (kann) in den Mitmenschen“<sup>112</sup>.

Zwar konnte diese wiederentdeckte Wirklichkeit des mitmenschlichen Seins von ihrem eigenen Charakter her nicht als materialer Entwurf der Einrichtung des Rechts gegen die Abstraktheit der Kantischen Rechtslehre und die Konstruktion der neukantianischen Rechtstheorie gesetzt werden; aber das Recht war von der nun offenbaren anfänglichen Verfügtheit des Menschen und dem darin aufgegebenen Seinkönnen her neu „geortet“ und im strengen Sinn inhaltlich „grundgewiesen“. Aus dieser Grundweisung hob sich die verabsolutierte Trennung von Recht und Sittlichkeit auf, weil beides nun in seiner Zusammengehörigkeit aus der Einheit der Verwirklichung des Menschseins begriffen werden mußte. Darum konnte man von hier aus auch jenem Dilemma entgehen, zur Begründung und Begrenzung des positivistisch sich verselbständigenden Rechts auf ein transzendentes Reich von Werten jenseits der Wirklichkeit zurückgreifen zu müssen<sup>113</sup>, denn das Verhältnis der Mitmenschlichkeit war als Grund und Maß des Rechts das seiner konkreten Wirklichkeit selbst Einwohnende und bestimmte das Recht als Verwirklichung des anfänglich verfügten Seinkönnens des Menschen.

<sup>112</sup> Religion der Vernunft, 169; vgl. ebd. 148; 153.

<sup>113</sup> Auf die Heidelberger Schule des Neukantianismus kann hier nicht eingegangen werden. Es sei jedoch darauf verwiesen, daß sie von der streng festgehaltenen Trennung von Sein und Sollen aus das Reich der Werte eben nur *über* der Wirklichkeit entdeckte; das Recht blieb deshalb als geltende Norm weiterhin der faktischen Wirklichkeit einfach gegenüber und wurde noch nicht wieder von der Wirklichkeit des Menschen selbst her verstanden.

Dies zeichnet sich bei Cohen zunächst nur ab. Er läßt daneben seine eigene „Ethik des reinen Willens“ in ihrem Ansatz und System noch stehen. Aber die neue Erfahrung der Wirklichkeit des Menschen bringt die Einsicht in die Abstraktheit dieser Ethik und diese Einsicht entzieht der neuzeitlichen praktischen Philosophie den Boden. Denn es ist nun offenkundig, daß dieselbe nicht leisten kann, was sie leisten soll, hat sie es doch nur zu einem „Begriff“ des Menschen gebracht, der den Menschen nicht begreift. Die damit eingeleitete *Absage an die abstrakte Philosophie der Subjektivität und der Rückgang auf die konkrete Faktizität des menschlichen Daseins* werden von Cohen selbst ganz ausdrücklich mit dem Hinweis darauf begründet, daß der Mensch „als sittliches Vernunftwesen . . . nur eine Abstraktion“<sup>114</sup> ist und „in dieser Abstraktion des sittlichen Wesens noch kein Verhältnis zur geschichtlichen Erfahrung“ hat. Diese nun aufgebrochene geschichtliche Erfahrung der Wirklichkeit des menschlichen Daseins aber gibt der philosophischen Frage im Ganzen eine neue Richtung. „Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins“<sup>115</sup> – und „mit dieser Frage möchte auch erst der Gedanke der Welt sich erheben“ – kann zureichend von nun an nur noch im Rückgang auf diese Erfahrung selbst entfaltet werden. Dabei trifft das Denken notwendig auch wieder auf jene Phänomene, an denen es bislang vorbeigesehen hatte und die ihm jetzt auf besondere Weise die Wirklichkeit des Denkenden selbst zeigen: Furcht, Schuld, Gewissen, Leid, Tod und Zeit; aber auch: Sünde, Glaube, Hoffnung, Versöhnung und Liebe<sup>116</sup>.

Zwar fehlt dieser neuen Zuwendung zur konkreten Faktizität des menschlichen Daseins bei Cohen noch die systematische Ausarbeitung und methodische Durchführung; aber die entscheidende Durchbrechung des Ansatzes der neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität kündigt sich doch bei ihm bereits so deutlich an, daß man nicht verstehen kann, warum bislang diese selbstkritische späte Wendung Cohens so konsequent übersehen wurde<sup>117</sup>. Diese Wendung ist wohl kaum zufällig gerade dem Denken widerfahren, das am strengsten das neukantianische Verständnis Kants und der Philosophie überhaupt entfaltet hatte, und darum liegt die Vermutung nahe, daß in ihrer Aufnahme die Philosophie sich auch ihres ursprünglich praktischen Wesens und politischen Auf-

<sup>114</sup> Religion der Vernunft, 131.

<sup>115</sup> Religion der Vernunft, 285.

<sup>116</sup> Vgl. hierzu das ausführliche Sachregister in: Religion der Vernunft, 545 ff.

<sup>117</sup> Zu den wenigen, die die Bedeutung von Cohens Wendung zur „Religion der Vernunft“ erkannten, gehören vor allem *Franz Rosenzweig* und *Martin Buber*. In der Entwicklung des sogenannten jüdischen Personalismus und seines dialogischen Prinzips hat denn auch der späte Cohen bislang am meisten weitergewirkt. Rosenzweig, der die „Religion der Vernunft“ seines Lehrers schon im Manuskript las, noch ehe er in den Mazedonischen Schützengräben 1917/1918 an seinem „Stern der Erlösung“ (1921) zu schreiben begann, hat übrigens den zeitgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem späten Cohen und dem frühen Heidegger gesehen. Das zeigt seine Anzeige der 2. Auflage von Cohens „Religion der Vernunft“, die er im Anschluß an das Davoser Hochschulgespräch zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger (1929) unter dem Titel „Vertauschte Fronten“ verfaßte (abgedruckt in: Franz Rosenzweig, *Kleinere Schriften*; Berlin 1937, S. 354 ff.). Heidegger selbst erwähnt jedoch in seinem Beitrag zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls in Marburg seit 1866 (in: „Die Philipps-Universität zu Marburg 1527–1927“, Marburg 1927; S. 681 ff.) das Spätwerk Cohens nicht.

trags zu erinnern vermag. Solche Erinnerung aber ist umso notwendiger, als die Rechtstheorie der Wissenschaft noch weithin fraglos auf dem Boden des Neukantianismus steht und trotz allen Unbehagens nicht dazu kommt, das Problem des Rechts in einer der ursprünglichen Frage gemäßen Weise wieder aufzunehmen.

## VI.

Die Hinweise unserer Untersuchung auf die Verkümmern der Frage nach dem Recht in der neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität und auf die im geschichtlichen Fortgang des Denkens selbst sich ankündigende Möglichkeit einer Wiedergewinnung der Einheit von Rechtstheorie und praktischer Philosophie müßten nun freilich ergänzt werden durch die Betrachtung dessen, wie die Philosophie sich seit ihrem Aufbruch beim späten Cohen entwickelt hat und wie es sich in dieser Entwicklung mit dem Problem des Rechts verhält. Wir können das hier nicht verfolgen und beschränken uns daher zum Abschluß auf einige Bemerkungen, die den genannten Zusammenhang an einer ausgezeichneten Stelle zu verdeutlichen suchen.

Von dem oben zur selbstkritischen Wendung des späten Cohen Dargelegten aus ist leicht zu sehen, daß der entscheidende Schritt des philosophischen Fragens, der in Heideggers „*Sein und Zeit*“ geschah, sich in eben der bei Cohen vorgezeichneten Richtung bewegt. Heidegger entfaltet nämlich die existentielle Analytik des Daseins, die die ursprüngliche Ganzheit des Seinkönnens des Menschen sucht, ausdrücklich im Gegenzug zur transzendentalen Selbstausslegung der neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität und will damit zeigen, was in der reinen Apperzeption des „Ich denke“ und der Getrenntheit seiner Vermögen der Erkenntnis verdeckt geblieben war. Die gesuchte Struktureinheit des Daseins gewinnt er dabei methodisch von der Gleichursprünglichkeit der sie konstituierenden Momente her<sup>118</sup>, doch wird so „die Frage nach dem Ganzseinkönnen“ selbst zu einer „faktisch-existenziellen“<sup>119</sup>, die als „Sorge“ aufgenommen und ausgetragen werden muß.

Nun darf man wohl zunächst geneigt sein, in der Entschiedenheit, mit der Heidegger methodisch und systematisch die beim späten Cohen aufgebrochene Absage an die neuzeitliche Philosophie der Subjektivität durchführt und von der Radikalität des Ausgangs seiner Frage von der Faktizität des Daseins her auch einen neuen Zugang zum Problem des Rechts zu vermuten. Denn während die Rechtslehre Kants und die von ihr eingeleitete Entwicklung von der Frage nach der transzendentalen Subjektivität der Vernunft bestimmt war, klärt sich die Transzendentalität des Verstehens jetzt gerade aus der existential-ekstatischen Zeitlichkeit des Daseins selbst. Solche Erwartung findet sich aber insofern enttäuscht, als die methodische und systematische Entfaltung des ganzheitlichen Seinkönnens des Menschen bisher noch keine Entsprechung in einem neuen Verständnis des Rechts gefunden hat. Dies wird zunächst gegen den

<sup>118</sup> Vgl. *Sein und Zeit* (8. unveränderte Auflage, Tübingen 1957), 41 ff.

<sup>119</sup> *Sein und Zeit*, 309.

Autor von „Sein und Zeit“ kaum ein Vorwurf sein, gehört doch das Problem des Rechts nicht in seine primäre Intention. Die Seinsverfassung des Menschen wird von Heidegger in der Frage nach dem Wesen des Verstehens von Sein nur vorbereitend im Blick auf die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt erörtert und so wird auch die Phänomenologie der menschlichen Existenz keinesfalls inhaltlich abschließend durchgeführt. Die Art und Weise freilich, wie im Verlauf der vorgelegten existentialen Analytik des Daseins vom Recht gesprochen wird, hat den Anschein erweckt, als habe der fundamentalontologische Ansatz von „Sein und Zeit“ darüber hinaus doch vorweg negativ über das Problem des Rechts mitentschieden und als nehme diese Entscheidung lediglich auf, was schon in Kants Trennung von Legalität und Moralität ausgedrückt war<sup>120</sup>.

Denn wir begegnen in „Sein und Zeit“ dem Recht nur unter dem Vorzeichen der Verfallenheit des eigentlichen Seins des Menschen. Im alltäglichen Miteinander ist der Einzelne immer nur das „Man“<sup>121</sup>, als das er nicht er selbst sein kann, sondern sich bestimmen läßt von der Menge der Andern. Staat und Recht aber als die Organisation solch alltäglicher Durchschnittlichkeit scheinen dann in den Bereich der Uneigentlichkeit verwiesen, denn sie werden mit der ganzen Ordnung des öffentlichen Daseins für das eigentliche Sein des Menschen gleichgültig, wenn dieses sich in der Sorge um das Seinkönnen des Selbst gerade gegen die Verlorenheit an das Man erringen und vollbringen muß.

Wäre dem so, dann könnte – zumindest was das Problem des Rechts anbelangt – bei Heidegger von einer Überwindung der neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität nur insofern die Rede sein, als sein Denken deren Ansatz noch radikalisieren und das Verhältnis zur rechtlichen Ordnung der geschichtlichen Gemeinschaft endgültig ins Negative kehren würde. Staat und Recht und das ganze öffentliche Miteinander könnten dann nicht mehr als der Ort begriffen werden, an dem das menschliche Seinkönnen zur Wirklichkeit kommt, es müßte vielmehr gerade vor ihnen das Menschliche gerettet werden. Wenn aber der Mensch sich von der geschichtlichen Wirklichkeit seines eigenen Daseins derart zurückzieht und abseits von ihr für sich er selbst zu sein sucht, dann ermächtigt er eben damit diese Wirklichkeit, ihrerseits über dies sein von ihr abgetrenntes Sein hinwegzugehen; wo das Selbstsein des Menschen keinen wesentlichen Bezug zu Staat und Recht mehr hat, da ist es für Staat und Recht zu einem Gleichgültigen geworden. Daher würde solche Rettung des Menschlichen vor dem Staat in Wahrheit den Menschen dem Staat ausliefern, weil dieser ohne den Bezug auf ein in ihm zur Verwirklichung kommendes ursprüngliches Wesen des Menschen selbst abstrakt und totalitär wird und das Recht als beliebiges Instrument der Zwangsherrschaft gebrauchen kann.

Eine genaue Beachtung des systematischen Orts der Analysen der Alltäglichkeit des Daseins und der Öffentlichkeit des Miteinanders in „Sein und Zeit“ läßt jedoch auch ein anderes Verständnis des genannten Zusammenhangs zu.

<sup>120</sup> Vgl. für die ähnliche Problematik im Denken von Karl Jaspers: *Ulrich Hommes, Die Existenzerhellung und das Recht* (Band 20 der Philosophischen Abhandlungen des Verlags Vittorio Klostermann; Frankfurt/M. 1962).

<sup>121</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, 117 ff; 126 ff; 267 ff.

Heidegger setzt zwar mit der Erhellung der Seinsverfassung des Daseins an den Weisen seiner Wirklichkeit an, in denen das Dasein sich zunächst und zumeist aufhält; dies Ansetzen aber geschieht so, daß an der verfallenen Wirklichkeit eben die ihr zugrundeliegende Struktur des menschlichen Seins überhaupt aufgedeckt werden soll. Die „Sein und Zeit“ einleitende Erörterung des Begriffs des „Phänomens“<sup>122</sup> verweist darauf, daß die Destruktion der Alltäglichkeit nichts anderes sucht als in der Daseinserscheinung die Daseinsstruktur sichtbar zu machen. Demnach wird das uneigentliche Dasein im 1. Abschnitt von „Sein und Zeit“ auf den Grund seiner Möglichkeit hin interpretiert, als der sich die existentielle Verfaßtheit des Daseins als In-der-Welt-sein, Mitsein und Selbstsein erweist. Von der Aufdeckung dieser Struktur der Existenz aus geht Heidegger dann im 2. Abschnitt weiter zur Frage nach der möglichen Eigentlichkeit und Ganzheit des Daseins. Das Mitsein wird dabei insgesamt zwar nur im 1. Abschnitt thematisiert und es wird von ihm gesprochen also nur innerhalb der vorbereitenden Fundamentalanalyse für eine „ursprünglich existentielle Interpretation“<sup>123</sup> des Daseins im 2. Abschnitt; doch muß es von der aufgedeckten Verfaßtheit des Daseins her ja gerade auch als eigentliches Mitsein verstanden und entfaltet werden können, wenn Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit nur zwei Modi der Verwirklichung dieser existentialen Struktur sind. Daß Heidegger selbst im 2. Abschnitt von „Sein und Zeit“ von der möglichen Eigentlichkeit des Mitseins nicht ausdrücklich spricht, bedeutet also nicht, daß Mitsein und alles, was in ihm gründet und es verwirklicht, in den Bereich der Uneigentlichkeit verwiesen ist. Wenn vielmehr die Destruktion der uneigentlichen Wirklichkeit des Daseins geschieht im Blick auf dessen eigentliche Möglichkeit, dann muß von dieser her auch *Staat und Recht positiv als Wirklichkeit des Miteinanders* von Menschen in der Welt verstanden werden können; in der Entschlossenheit des Daseins zu sich selbst löst sich dasselbe keineswegs von dem Bezug auf die Wirklichkeit des öffentlichen Miteinanders, vielmehr gewinnt es von der Entdeckung seiner selbst als Sein mit den Andern in der Welt her allererst ein wahrhaft positives Verhältnis zu diesem Bezug, weil es nun Gemeinschaft und Welt als Aufgabe der Verwirklichung seines Seinkönnens zu begreifen vermag. Heidegger hat deshalb selbst betont, daß das eigentliche Selbstsein „nichts (ist), was über der verfallenen Alltäglichkeit schwebt“<sup>124</sup> und „nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts“<sup>125</sup> beruht, sondern die Verwirklichung des Seinkönnens meint im „existential modifizierten Ergreifen“<sup>126</sup> dessen, was zunächst und zumeist eben in verfallener Weise nur wirklich ist.

Weil es so von der Verwirklichung des anfänglich verfügbaren Daseins aus nicht möglich ist, die eigentliche Wirklichkeit des Selbstseins *neben* der Uneigentlichkeit des Man zu suchen, deshalb muß die Sorge um den Menschen „in gleicher Weise sowohl die Verführung durch die Öffentlichkeit als auch die

<sup>122</sup> Vgl. Sein und Zeit, 28 ff.

<sup>123</sup> Vgl. Sein und Zeit, 231 ff.

<sup>124</sup> Sein und Zeit, 179.

<sup>125</sup> Sein und Zeit, 130.

<sup>126</sup> Sein und Zeit, 179.

Ohnmacht des Privaten erkennen<sup>127</sup>. Das Selbstsein kann so wenig wie das Mitsein und das In-der-Welt-sein bloß im Gegenzug zur „Diktatur der Öffentlichkeit“<sup>128</sup> durch den Rückzug ins Private verwirklicht werden.

„Die sogenannte ‚private Existenz‘ ist nicht schon das wesenhafte, nämlich freie Menschsein. Sie versteift sich lediglich zu einer Verneinung des Öffentlichen. Sie bleibt der von ihm abhängige Ableger und nährt sich vom bloßen Rückzug aus dem Öffentlichen. Sie bezeugt so wider den eigenen Willen die Verknächtung an die Öffentlichkeit.“<sup>129</sup> Das Seinkönnen selbst aber ist aus der Ganzheit des Daseins ursprünglicher der Verwirklichung aufgegeben, als dies in der Trennung des Öffentlichen vom Privaten noch sichtbar werden kann. Deshalb darf diese Gegenüberstellung wie auch diejenige von Sozialität und Individualität nicht abstrakt so genommen werden, als ginge es innerhalb des Unterschieds jeweils um eines seiner Momente. Das Seinkönnen des Selbst ist als Verwirklichung vielmehr dasjenige, das in beiden unterschiedenen Weisen Wirklichkeit sucht und deshalb sind beide Seiten des Unterschieds positiv aus der Einheit der Verwirklichung zu begreifen<sup>130</sup>.

Diese Bemerkungen *zum möglichen Ort des Rechts* im Denken von „Sein und Zeit“ sagen in der hier unumgänglichen Verkürzung nicht allzuviel; sie sollten aber zum Abschluß dieser Untersuchung über das Problem des Rechts und die Philosophie der Subjektivität darauf hinweisen, daß die Entfaltung der beim späten Cohen aufgebrochenen Erfahrung der Faktizität des menschlichen Daseins durch die Fundamentalontologie Heideggers nicht – wie man auf den ersten Blick wohl meinen möchte – erneut die Möglichkeit einer zureichenden Frage nach dem Recht verstellt. Wenn Heidegger die unmittelbare Zuwendung zur Wirklichkeit des Menschen, in der sich bei Cohen die Überwindung der neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität ankündigt, in strenger Weise auf den Begriff bringt<sup>131</sup>, dann ist damit gegen allen äußeren Schein keineswegs das Problem des Rechts negativ vorentschieden, dasselbe bleibt vielmehr vom ganzen Sinn der Bewegung des Denkens her *im positiven Sinn offen*. Indem das Fragen nach dem, was ist, in „Sein und Zeit“ dem sich selbst auslegenden Dasein nachgeht und dabei Welt, Gemeinschaft und Geschichte allererst entdeckt, bereitet es geradezu eine neue praktische Philosophie vor; soll diese aber nun eben Philosophie sein, dann kann sie sich als praktische jetzt nicht mehr neuzeitlich im abstrakten Unterschied zur theoretischen vollbringen, dann muß sie vielmehr

<sup>127</sup> Humanismusbrief (zit. nach M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit – Mit einem Brief über den Humanismus*; 2. Auflage, Bern 1954) S. 60.

<sup>128</sup> Humanismusbrief, 58.

<sup>129</sup> Humanismusbrief, 58.

<sup>130</sup> Vgl. was Heidegger zur Scheidung von Sein und Sollen in der „Einführung in die Metaphysik“ (2. Auflage, Tübingen 1958) S. 153 sagt: „Ein ursprüngliches Fragen der Seinsfrage, das die Aufgabe einer Entfaltung der Wahrheit des Wesens des Seins begriffen hat, muß sich den in diesen Scheidungen verborgenen Mächten zur Entscheidung stellen und sie auf ihre eigene Wahrheit zurückbringen.“

<sup>131</sup> Vgl. Einführung in die Metaphysik, 155: „Das Sein muß von Grund aus und in der ganzen Weite seines möglichen Wesens neu erfahren werden, wenn wir unser geschichtliches Dasein als ein geschichtliches ins Werk setzen wollen.“

ursprünglicher wieder die Wirklichkeit des Menschen von der ihm eigenen Verwirklichung her zu begreifen suchen<sup>132</sup>. Es kann in unserem Zusammenhang unerörtert bleiben, ob das Denken Heideggers von solcher Frage nach der Möglichkeit praktischer Philosophie und vom Problem des Rechts her sich angemessen begreifen läßt; worauf es hier ankommt, ist einzig dies, daß das Problem des Rechts und die Frage nach der praktischen Philosophie sich von Heideggers Denken her in einer neuen Weise entfalten lassen. Denn das Denken, das sich auf die Wahrheit und Wirklichkeit des Seins einläßt, ist nach Heideggers eigenem Zeugnis „in sich schon die ursprüngliche Ethik“<sup>133</sup> und erst von ihm her kann wieder verstanden werden, was „das Geschehen der Gemeinschaft“<sup>134</sup> eigentlich ist und was „in der Öffentlichkeit des Miteinander-in-der-Welt-seins“<sup>135</sup> in Wahrheit geschieht.

\*

Mit dem Versuch der transzendentalen Selbstbegründung der autonomen Vernunft war in der Neuzeit die Frage nach dem Recht abstrakt geworden; ineins damit ging die Einsicht verloren, daß der Staat wesentlicher Ort der Verwirklichung des Menschseins ist und so konnte fürderhin Staat und Recht nicht mehr positiv von der Verwirklichung des menschlichen Seinkönnens her begriffen werden. Der gegenwärtigen Philosophie ist mit der Wiedergewinnung der Wirklichkeitsbezogenheit ihres Fragens auch die Aufgabe erwachsen, sich erneut auf das Problem des Rechts einzulassen. Diese Aufgabe wird an die Philosophie nicht nur durch die im Gang des neuzeitlichen Denkens verselbständigte Rechtstheorie von außen herangetragen, sie kommt ihr vielmehr *aus ihr selbst* zu, wenn sie die Wirklichkeit des menschlichen Seins zu begreifen sucht.

*Hegel* hat in der Vorrede zur Rechtsphilosophie jenes Wort aufgegriffen, daß nur eine halbe Philosophie von Gott wegführe, die ganze aber immer zu ihm hin, und er hat dem die Feststellung angefügt: „so ist es dasselbe mit dem Staate“<sup>136</sup>; nach ihm erreicht das Denken erst in der Übernahme der so

---

<sup>132</sup> Vgl. Humanismusbrief, 53: „Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird geschätzt nach ihrem Nutzen. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten; ... vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist.“ Vgl. ebd. 109 f; 115; Sein und Zeit, 300.

<sup>133</sup> Humanismusbrief, 109. Vgl. zum Verhältnis von Ontologie und Ethik überhaupt ebd. 104 ff.

<sup>134</sup> Sein und Zeit, 384.

<sup>135</sup> Sein und Zeit, 411.

<sup>136</sup> Rechtsphilosophie, 17.

angesprochenen Aufgabe etwas von jener „Versöhnung mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu begreifen, und in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten sowie mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besonderen oder Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen“<sup>137</sup>. Dieses Zusammenhangs ist sich die Philosophie bis heute noch nicht wieder entschieden genug bewußt geworden; gleichwohl wird sie daran zu bewähren haben, was sie als ihr Eigenes gegenüber der abstrakten Philosophie der Subjektivität weiß: die neue Erfahrung der Wirklichkeit des Menschen.

---

<sup>137</sup> Rechtsphilosophie, 16.