

Hegels Naturrecht

Zum Gedächtnis an Hegels Tod († 14. November 1831)

Von

Ferdinand Bönnies

Inhaltsverzeichnis: Naturrecht und Liberalismus S. 71. — Sozialismus S. 72. — Renaissance des Naturrechts S. 73. — Verhältnis Hegels zur Monarchie, zum scholastischen, zum rationalen Naturrecht S. 74; zur historischen Rechtsschule S. 76. — Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft S. 77; vom Staat S. 79. — Ansätze von gemeinschaftlichem Naturrecht S. 82. — Gemeinschaftliche Verhältnisse im Naturrecht S. 85.

Die vorwaltende wissenschaftliche Denkungsart versteht als Naturrecht die im 18. Jahrhundert zur Blüte gelangte Lehre von der natürlichen Freiheit und Gleichheit der Menschen, die in der Regel als eine Tatsache, zuweilen aber vielmehr als ein Postulat der Vernunft aufgefaßt wurde, nebst den daraus sich ergebenden Folgerungen für eine Gestaltung der Gesetzgebung und also des Rechtes, die selber als vernünftig, darum als allgemein und notwendig zu postulieren sei; wo aber eine gemeinsame gültige Gesetzgebung es nicht gebe, wie zwischen den Personen unabhängiger und souveräner Staaten, da müsse um so mehr das natürliche Recht als Völkerrecht zur Geltung gelangen, die Vernunft also als ein allseitiger richtiger und humaner Wille sich bewähren. Diese Idee entsprach ihrem Wesen nach der allgemeinen Tendenz auf Freiheit gegenüber den vielfachen Bindungen herrschaftlicher und genossenschaftlicher Art, die das System der mittelalterlichen und in die „Neuzeit“ fortgesetzten sozialen Verfassungen bezeichneten. Der Liberalismus wird oft als Individualismus charakterisiert: dies ist nicht unrichtig, wird aber leicht mißverstanden, weil das soziologische Merkmal des Gedankens darin nicht ausgedrückt wird. Das Mißverständnis, als ob es um eine antisoziale Tendenz sich handle, ist ungeheuerlich, angesichts der Tatsache einer fortwährenden starken und durch alle Kräfte des Zeitalters begünstigten Vermehrung und Verwicklung der sozialen Beziehungen und Verhältnisse, der Vereine und Körperschaften, angesichts der gleichzeitigen Entwicklung des Staatsbegriffs, der über alle persönlichen Herrschaftsverhältnisse hinauswächst und eben gemäß der Lehre des Naturrechts hinauswachsen muß, als alleiniger „Inhaber aller Zwangsrechte“; wemgleich die Doktrin immer

unentschieden blieb zwischen der Ausdehnung individueller Freiheiten und Rechte, worin die Freiheiten und Rechte freier Vereine und Sozietäten eingeschlossen wurden auf der einen Seite, der unbeschränkten Ausdehnung der Befugnisse des Staates auf der anderen. Der ersteren Tendenz wurde am meisten die seit dem Ausgang des Jahrhunderts und bis über die Hälfte des 19. Jahrhunderts hinaus vorherrschende Meinung des wirtschaftlichen Liberalismus gerecht, die zuerst im physiokratischen System, dann in der vielbewunderten Lehre des Adam Smith ihren Ausdruck fand, und ungeachtet der inzwischen erfolgten Diskreditierung des Naturrechts als eine auch naturrechtlich beglaubigte Lehre siegreich vordrang, wie sie denn allerdings auch in ihren Ursprüngen mit der naturrechtlichen Denkweise nahe zusammenhing. Es war zugleich die Lehre vom reinen Rechtsstaat, die den Beruf und die Bestimmung des Staates auf die Funktion des Schutzes der Person und des Eigentums (wohl auch des Besitzes an öffentlichen Gellungen), insbesondere aber dann der Verträge einschränkte: jene Art des Liberalismus, die seitdem als Manchester-Lehre und als das Gebot des Gehenlassens (*laissez faire, laissez aller*) oder der Nicht-einmischung der Staatsgewalt in das wirtschaftliche Leben, ein Gegenstand allgemeiner öffentlicher Mißbilligung geworden ist, wenngleich noch in allerjüngster Zeit das Manifest der elf Spitzenverbände des deutschen Kapitalismus den hoffnungslosen Versuch macht, den Wert der kapitalistischen Gesellschaftsordnung in einem Augenblicke zu retten, wo dieser Wert in sich selber tiefer als je zusammengesunken ist. Längst hat dieser Idee gegenüber, die der Witz eines bedeutenden Mannes als die Idee, die dem Staate die Rolle eines Nachwächters übriglasse, der Gedanke des Wohlfahrtsstaates neu sich erhoben, den in den so viel engeren Verhältnissen des vorrevolutionären sozialen Lebens der aufgeklärte Absolutismus regierender Fürsten und Staatsmänner zu verwirklichen beflissen war, ob schon seine wirklichen Leistungen zumeist, gleich denen der Revolution, hauptsächlich solche der Befreiung gewesen sind, also der Durchführung jener naturrechtlichen Ansichten dienten, deren unvorhergesehene und nicht gewollte Frucht alsdann eben die unpersönliche Herrschaft des Kapitalismus zwangsläufig geworden ist, die in der Ablehnung aller volkswirtschaftlichen und dadurch auf sozialen Ausgleich hinwirkenden Funktionen des Staates gipfelt, und in diesem Sinne mit nicht geringen Erfolgen den Staat selber von sich abhängig zu machen versucht hat.

Einhellig und klar ist demgegenüber nur der Gedanke des Sozialismus, der selber aus den Voraussetzungen des Liberalismus hervorgegangen und ihn zu vollenden gesonnen ist, indem er jene andere Entwicklung aus den gleichen Voraussetzungen, die der unpersönlichen Herrschaft des Kapitals (oft auch „Plutokratie“ genannt) zugute kommt, ab-

lehnt. Dies ist der Sinn der sozialistischen Arbeiterbewegung und der durch sie genährten sozialen Reform, in deren Richtung jedoch andere antikapitalistische und in diesem Sinne antiliberalen Elemente mit der Arbeiterbewegung sich begegnen: teils auf Wiederherstellung vorliberaler und vorgesellschaftlicher, zumeist religiös-ethisch begründeter Denkweise gerichtet, die eben als solche den Ansprüchen einer gemäßigten und in überkommenen Vorstellungen beharrenden Arbeiterbewegung entgegenkommen; teils auf Grund einer scheinbar patriarchalisch-gemeinschaftlichen Gesinnung, mit der auch das kaufmännische, aber am leichtesten das Gewinnstreben des Grundeigentums gern sich umkleidet.

Wir überschauen heute die Entwicklung des 19. Jahrhunderts und dreier Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts. In bezug auf die Rechtsphilosophie, die eine nicht unbedeutende Rolle in den politischen und wirtschaftlichen Kämpfen der Zeit gespielt hat, darf als Ergebnis wohl eine, wenn auch noch keineswegs vollendete, Renaissance des Naturrechts gewürdigt werden, die in der sozialistischen oder schlechthin der sozialen Idee enthalten ist. Inzwischen war — und am ausgesprochensten in Deutschland, wo das rationalistisch-liberale Naturrecht des 18. Jahrhunderts seine höchste Entfaltung als Disziplin der Hochschulen gefunden hatte — dieser ihrer Blüte ein beinahe vollständiger Verfall gefolgt: der Sieg der historischen Rechtsschule, die das Naturrecht als falsch, als sinnlos und lächerlich verwarf und nur positives Recht gelten ließ: dieses habe, nach der Mannigfaltigkeit der Verhältnisse und Bedürfnisse in verschiedenen Staaten, ja in verschiedenen Landesteilen eines Staates, naturgemäß sich verschieden entwickelt, so daß es eben in der Naturgemäßheit dieser Entwicklung, vorzugsweise durch die auf dem Rechtsgefühl des Volkes beruhende Gewohnheit, demnächst aber auch durch die juristische Gelehrsamkeit und richterliche Weisheit neuen Umständen angepaßt, schwerlich durch eine verallgemeinernde Gesetzgebung verbessert werden könne. Dies ist das System Friedrich Karl von Savignys, der längst als Begründer und Meister der historischen Rechtswissenschaft gefeiert worden ist. Seine Philosophie beruht in der halb biologisch, halb mystisch angelegten Philosophie Schellings, die ihrem Wesen nach antirevolutionär, also konservativ und, insofern als der Liberalismus schon seit mehr als 100 Jahren siegreich vorgeedrungen war, reaktionär durch ihre Tendenzen gewirkt hat. Ihre Wirkungen entsprachen im allgemeinen der wirklichen Lage des deutschen Volkes, insofern als in dem am meisten modernen deutschen Staate, in Preußen, die ständischen Mächte ihre Herrschaft wiederherzustellen mit Erfolg beflissen waren, und wenn auch durch die liberale Gegenbewegung seit 1830 und die kapitalistische Entwicklung seit 1840, die alsbald auch in ihren sozialistischen Reflexen zutage trat, nach der gescheiterten Revolution 1848/49 um so fester

sich behaupten konnte. Zu gleicher Zeit fand in den vielen übrigen deutschen Staaten zumeist nur eine langsam fortschreitende industrielle und soziale Entwicklung statt, wengleich das Bedürfnis einer allgemeinen Gesetzgebung für das bürgerliche oder Privatrecht nicht völlig unterdrückt werden konnte: nur im Königreich Sachsen, dem einzigen Mittelstaate, der einen ausgesprochenen industriellen Charakter trug, hat es zur Abfassung eines bürgerlichen Gesetzbuches geführt, das, am 2. Januar 1863 erlassen, erst am 1. März 1865 in Kraft getreten ist, zu einem Zeitpunkte also, als diese durch den Wiener Kongreß 1814 begründete Epoche des Deutschen Bundes ihrem Ende sehr nahe war. Auch hatte dieser es immerhin im Jahre 1861 zur Vorlage eines Allgemeinen Handelsgesetzbuches gebracht, das von den „souveränen“ deutschen Staaten eingeführt wurde.

Das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch für das Deutsche Reich ist, wie bekannt, erst am 1. Januar 1900 in Kraft getreten.

Hegels Naturrecht hat, wie seine gesamte Philosophie, einen ganz besonderen, eben durch seine Besonderheit bedeutenden Charakter. Es steht im ausgesprochenen Gegensatz gegen die historische Rechtsschule. Es will durchaus rational und darum allgemein-gültig sein. Aber es ist rational im konservativen Sinne und berührt sich dadurch nahe mit dem allgemeinen Charakter des preußischen Staates, nämlich mit dessen Monarchie. Der konservative Sinn hat im 19. Jahrhundert eine doppelte und daher zweideutige Tragweite. Er kann Erhaltung und wenn möglich Neubelebung der mittelalterlichen Elemente bedeuten, das heißt des Bauerntums und Handwerkerturns und der herrschenden Stände, mithin auch der römischen Kirche sowohl als der geringeren Kirchen. Er kann aber auch auf die absolute Monarchie, also den Staat des Frühkapitalismus, der die feudalen Mächte zu zerstören beflissen war und nur einen gehorsamen Hof- und Militäradel, eine gehorsame protestantische Kirche brauchen konnte, diese aber als Instrumente der Herrschaft durchaus brauchte, bedeuten. Ebenso kann der rationale und mutative Sinn einmal die Denkungsart der Bourgeoisie bedeuten, die gegen den Adel und seine ländliche Herrschaft das städtische, zumal das großstädtische, Interesse hervorhebt und die absolute Monarchie durch eine geschriebene Verfassung und durch Mitwirkung des Volkes (das heißt ihrer selbst als der Repräsentanten des Volkes) an Gesetzgebung und Regierung, beschränken will, zugleich als gemäßigte Aufklärung im liberalen Protestantismus niederschlägt — einerseits; als aufbegehrender Wille des zunächst langsam heranwachsenden Proletariats andererseits, das mit der Herrschaft der Bourgeoisie auch die des Adels und der Geistlichkeit abzuschütteln sich zum Ziele setzt, und eine Neugestaltung des gesamten sozialen Lebens, auf der Basis eines demokratischen Staates und einer wissenschaftlichen, gegen Katholizismus und Protestantismus

gleichgültigen Weltanschauung, ins Auge zu fassen. Der preußische Staat trug, zumal nach seiner Wiederherstellung und Vergrößerung, infolge der Überwindung Napoleons diese Elemente als schlummernde in sich: ihre scheinbare Ausgeglichenheit hat Hegel in Berlin erlebt.

Ihrem eigentlichen Kerne nach entspricht seine Philosophie am meisten dem, was heute durch die Stürme eines Jahrhunderts hindurch als die fortgeschrittenste Denkungsart, die des Proletariats, hervorgetreten ist. Seine eigene Gesinnung war in dem Maße liberal, die den revolutionären Charakter des Liberalismus abgestreift hatte, nachdem er in der öffentlichen Meinung durch die Schreckenszeit der französischen Revolution ein Gegenstand des Abscheus geworden war. Dieser Liberalismus hing sich einerseits an den aufgeklärten Absolutismus, wie er noch in der Bauernbefreiung und der Steinischen Städteordnung, ja sogar noch in der Gewerbeordnung von 1818, zugunsten einer freieren Entfaltung des ökonomischen Fortschritts und des Nationalreichtums gewirkt hatte; anerkannte aber auch das Bedürfnis einer Mitwirkung der bürgerlichen Gesellschaft am Staate, die er als eine Erneuerung des Ständestaates auffaßte. Dieselbe Tendenz kam aber auch, wie in den Anfängen der großen französischen Staatsveränderung, und wiederum in der konstitutionellen Charte Ludwigs XVIII., zumal nachdem der letzte der drei Brüder als Karl X. König geworden war, den Aspirationen der alten Stände, des Adels und des Klerus entgegen. So konnte aus dem Hegelianismus jede der drei politischen Richtungen sich nähren, die im 19. Jahrhundert miteinander gestritten, widereinander gerungen haben: die konservative, die liberale und die sozialistische. Die erste dieser Richtungen lebte sich hauptsächlich als spekulative Theologie aus, und die Zeitschrift, die seit 1837 als Ersatz der von Hegel selber ins Leben gerufenen Berliner Jahrbücher für Wissenschaft und Kritik ins Leben trat, wollte Philosophie und spekulative (protestantische) Theologie zugleich aus sich darstellen.

Hegels eigene, wenigstens am meisten ausgeprägte Richtung ging allmählich in das allgemeine Bewußtsein über und wurde fast wider ihren Willen, sicherlich gegen Hegels persönliche Wünsche, in den Bewegungen von 1848 bis 1850 revolutionär; sie hatte noch ihre Nachklänge im National-liberalismus, der von 1866 an etwa 12 Jahre lang in der deutschen Politik soweit zur Geltung kam, als die cäsaristische Beherrschung des öffentlichen Lebens durch den preußischen Ministerpräsidenten und ersten Reichskanzler des neuen Deutschen Reiches es zuließ. Die sozialistische Tendenz endlich war in Keimen vorhanden und trat in der sogenannten Hegelschen Linken, wenn auch erst mehr als zehn Jahre nach Hegels Tode, stürmisch hervor. Dieser radikale Geist äußert sich zunächst als religions-philosophische Kritik Feuerbachs, und mit diesem Lichte erfüllten sich so

weitausgreifende kühne Denker wie Karl Marx und Friedrich Engels. Marx eröffnete seine „Bemerkungen zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ in den Deutsch-französischen Jahrbüchern 1844 mit dem Satz: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.“ Er meinte, die Kritik der deutschen Staats- und Rechtsphilosophie, die durch Hegel ihre konsequenteste, reichste und letzte Fassung erhalten habe, sei sowohl Analyse des modernen Staates und der mit ihr zusammenhängenden Wirklichkeit, als auch die entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen Weise des deutschen politischen und rechtlichen Bewußtseins, dessen vornehmster universellster, zur Wissenschaft erhobener Ausdruck eben die spekulative Rechtsphilosophie selbst sei. „Die Deutschen haben in der Politik gedacht, was die anderen Völker getan haben: Deutschland war ihr theoretisches Gewissen.“ „Wenn also der Status quo des deutschen Staatswesens die Vollendung des ancien régime ausdrückt, die Vollendung des Pfahls im Fleische des modernen Staates, so drückt der Status quo des deutschen Staatswissens die Unvollendung des modernen Staates aus, die Schadhaftheit seines Fleisches selbst.“

Betrachten wir nunmehr diese spekulative Staats- und Rechtsphilosophie selber in ihrem Verhältnis zum scholastischen Naturrecht, zum rationalen Naturrecht und zur historischen Rechtsschule, so kann man mit einigem Grunde sagen, daß sie auch hierin die drei Parteien in sich zusammenfaßt. Das konservative Element des Kirchentums kommt in Hegels Lehre insofern zu voller Geltung, als sie ihren eigenen Satz, daß das Wirkliche vernünftig sei, auch dahin deutet, sie enthalte den gleichen Inhalt wie die Religion, das heißt die „vollendete“ (absolute) Religion des Christentums; überdies strebt Hegel zurück zur theologischen Einheit von Recht und Moral, indem er sie in der Idee des freien Willens, der den freien Willen selber will, zusammenfaßt. Er nennt das Höchste das „Konkret-Wahre“, wozu also der abstrakte Begriff und folglich das abstrakte oder formelle Recht nur die Vorbereitung oder die Anlage sei. Ebenso wie die Negation dieses abstrakten Begriffes in dem anderen abstrakten Begriff, der die Sphäre der Moralität begreift, als Synthese, das heißt als Sittlichkeit oder sittliche Substanz zur Einheit und Wahrheit gelangt. Während aber der Scholastiker die Wahrheit und Vollendung nur in der von Gott selber gestifteten Kirche sehen und anerkennen kann, so ist Hegel ganz weltlich und rationalistisch, wenn er die konkrete sittliche Substanz als den Staat denkt, den er die Freiheit in ihrer konkretesten Gestaltung nennt. Man wird aber mit Recht finden, daß in der Darlegung der Sittlichkeit der erste Abschnitt, der ihr erstes Dasein — „ein natürliches in Form der Liebe und Empfindung, die Familie“ — wiederum eine Übereinstimmung mit der Moralthologie aufweist, wenn der religiöse

Charakter der Ehe und Familie betont und die Ehe an sich für unauflöslich erklärt wird. Ferner empfängt die Stufe der bürgerlichen Gesellschaft ihre Charakteristik dahin, daß die unmittelbare Einheit der Familie in eine Vielheit zerfallen ist und die konkrete Person, die sich als besonderer Zweck darstellt, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür, das eine Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft enthalte die Besonderheit für sich, einerseits als sich nach allen Seiten auslassende Befriedigung ihrer Bedürfnisse, zufälliger Willkür und subjektiven Beliebens, andererseits als unendlich erregt und in durchgängiger Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkür, sowie von der Macht der Allgemeinheit beschränkt. Die bürgerliche Gesellschaft, gemäß dieser Beschreibung, enthält in sich das Wesen des liberalen Naturrechts, wie es unter Hegels Gesichtspunkten nicht als ein System von Vorstellungen und Gedanken, sondern als eine relativ vernünftige Wirklichkeit erscheint — obgleich sie ihm in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinsamen physischen und sittlichen Verderbens darbietet. „Die Individuen sind als Bürger dieses Staates Privatpersonen, wenn sie ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben.“ — Diese Stufe der bürgerlichen Gesellschaft hat man, sagt Hegel bedeutungsvoll am Schlusse seiner Einleitung, häufig für den Staat angesehen. So läßt er denn auch die Rechtspflege und somit zunächst das Recht als Gesetz und den Schutz des Eigentums das zweite Hauptmoment der bürgerlichen Gesellschaft sein, nächst dem System der Bedürfnisse, und begreift die Polizei und die Korporation als die Vorsorge gegen die „in jenen Systemen zurückbleibende Zufälligkeit und die Besorgung des besonderen Interesses als eines gemeinsamen“. Hegel kommt hier als bald auf die Armut zu sprechen (§ 241) als einen Zustand, der den Individuen die Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft läßt und der, indem sie ihnen zugleich die natürlichen Erwerbsmittel entzogen und das weitere Band der Familie „als eines Stammes“ aufhebt, dagegen sie aller Vorteile der Gesellschaft — Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitsfürsorge, selbst oft des Trostes der Religion usw. — mehr oder weniger verlustig macht. „Die allgemeine Macht übernimmt die Stelle der Familie bei den Armen, ebenso sehr in Rücksicht ihres unmittelbaren Mangels, als der Gefährdung der Arbeitsscheu, Börsartigkeit und der weiteren Laster, die aus solcher Lage und dem Gefühl ihres Unrechts entspringen. In mehreren weiteren Sätzen verfolgt Hegel zunächst, wie in der Carität das Zufällige des Almosens, der Stiftungen wie des Lampenbrennens der Heiligenbilder usw., durch öffentliche Armenanstalten, Krankenhäuser, Straßenbeleuchtung usw. ergänzt werde; wie bei fortschreitender Bevölkerung und Industrie durch die Verallgemeinerung

des Zusammenhanges der Menschen, vermöge ihrer Bedürfnisse und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizubringen, die Anhäufung der Reichtümer sich vermehre auf der einen Seite, wie auf der anderen die Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit, Empfindung und der Mangel des Genusses der weiteren Freiheiten, besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhänge (§ 243). Hegel führte in dem folgenden § 244 aus, das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft notwendige reguliere — und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtmäßigkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen, führe — bringe die Erzeugung des „Pöbels“ hervor, „die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt“. Im Zusatz (die Zusätze wurden zuerst in den nach Hegels Tode 1833 von Eduard Gans herausgegebenen Grundlinien der Philosophie des Rechts bekannt gemacht) hebt unser Philosoph hervor, Armut an sich mache keinen zum Pöbel; dieser werde erst bestimmt durch die mit der Armut sich verknüpfende Gefinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw. . . . „Somit entsteht im Pöbel das Böse, daß er die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden, und doch seine Subsistenz zu finden, als sein Recht anspricht.“ Im Zustande der Gesellschaft gewinne der Mangel sogleich die Form eines Unrechts, das dieser oder jener Klasse angetan werde. „Die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelfen sei, ist eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende“ (§ 244 Zusatz).

Es ist merkwürdig und bedeutend, daß Hegel das Recht in der Form des Gesetzes und das Gericht als Element der Rechtspflege, und also die Rechtspflege überhaupt, dem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft unterordnet; aber auch die Polizei und die Korporation, worin er freilich die bürgerliche Gesellschaft sich vollenden, also den Übergang zu einer höheren Gestaltung vorbereiten läßt. Er will damit nicht nur das in der Besonderheit wirkliche Recht durch das Merkmal bezeichnen, daß die ungestörte Sicherheit der Person und des Eigentums bewirkt werde, sondern auch, daß die Sicherung der Subsistenz und des Wohls der einzelnen, daß „das besondere Wohl“ als Recht behandelt und verwirklicht sei. Hier kommt er auf den Begriff der allgemeinen Familie, die das Individuum einen „Sohn der bürgerlichen Gesellschaft“ werden lasse (§ 238). „Die bürgerliche Gesellschaft muß ihr Mitglied schützen, seine Rechte verteidigen, so wie der einzelne den Rechten der bürgerlichen Gesellschaft verpflichtet

ist“ (das. Zusatz). Er kommt hier auch auf die Erziehung als öffentliche, auf das Recht der Gesellschaft „gegen die Willkür und Zufälligkeiten der Eltern“ zu reden, und durch das Recht der Bevormundung gelangt er auf die Pflicht der Sorge für die Armut. „Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinaus getrieben, zunächst diese bestimmte Gesellschaft, um außer ihr in anderen Völkern, die ihr an den Mitteln, woran sie Überfluß hat oder überhaupt an Kunstfleiß usw. nachstehen, Konsumenten und damit die nötigen Subsistenzmittel zu suchen.“ Diese in der Form ziemlich unklare, im Sinne leicht verstehbare Betrachtung führte ihn auf das Meer und auf die Kolonisation (§ 247, 248). Wenn schon der Polizei auch Vorsorge für die Interessen, die über die Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft hinausführen, aufgegeben wird, so kehrt (§ 249) damit das Sittliche als ein Immanentes in die bürgerliche Gesellschaft zurück (§ 249); dies mache die Bestimmung der Korporation aus, die als auf das besondere Wesen gerichtet, dem Gewerbebestand vornehmlich eigen sei, während der Ackerbauende als der allgemeine „das Allgemeine“ für sich zum Zwecke seiner Tätigkeit habe. Die Korporation sei neben der Familie die zweite in der bürgerlichen Gesellschaft begründete „sittliche Wurzel“ des Staates (§ 255). Der Zweck der Korporation habe seine Wahrheit in dem an und für sich allgemeinen Interesse und dessen absoluter Wirklichkeit: so gehe die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat über, die hierin sich vollendende Entwicklung und die unmittelbare Sittlichkeit durch die Entzweiung der bürgerlichen Gesellschaft hindurch . . . ist der „wissenschaftliche Beweis“ des Begriffs des Staates, der in der Wirklichkeit darum vielmehr das erste ist; somit erhalte in der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft die sittliche Substanz ihre unendliche Form, die als zweites Moment die Form der Allgemeinheit, die Form des Gedankens (§ 256) in sich enthält.

„Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee — der sittliche Geist als der offenbare sich selbst deutende substanzielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt“ (§ 257). Es schließt sich hieran eine Kritik der naturrechtlichen Staatslehre, deren Verdienst Rousseau zugeschrieben wird, dem Fichte gefolgt sei, daß sie den allgemeinen Willen nicht als das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur als das Gemeinsame, das aus diesem einzelnen Willen als bewußtem hervorgehe, verstanden haben. Hier ist der Punkt, wo am deutlichsten hervortritt, wie Hegel über den Liberalismus des rationalistischen Naturrechts hinausstrebt, aber keineswegs im Sinne der historischen Rechtschule gegen jenes polemisiert, als ob es einfach unrichtig, ein verhängnisvoller historischer Irrtum wäre. Daher schließt sich hier eine weitausgeführte Ablehnung des „anderen Gegenteils“ seines Gedankens,

den Staat in der Erkenntnis als ein für sich Vernünftiges zu fassen. Diese Ablehnung nimmt die Gestalt einer Bermalung der Hallerschen „Restauration der Staats-Wissenschaft“ an, der er den bittersten Haß gegen alle Geseze, Gesezgebung, alles förmlich und gesezlich bestimmte Rechte und eine „unglaubliche Crudität“ nicht ohne Grund zur Last legt. Wie nun Hegel selber den Staat beschreibt als A. inneres, B. äußeres Staatsrecht, wie er in der konstitutionellen Monarchie die Vollendung des Staates zu erkennen glaubt und sodann den Staat in der Weltgeschichte sich verwirklichen und sich vollenden, aber auch untergehen läßt, werde als bekannt vorausgesetzt. Hier wenn irgendwo finden wir den Philosophen in die Grenzen seines Zeitalters und seines Lehramtes eingeschlossen. Charakteristisch dafür ist, daß er die Persönlichkeit des Staates nur als eine natürliche Person wirklich sein läßt, als den Monarchen, dessen Begriff sei, nicht ein abgeleitetes, sondern das schlechthin aus sich Anfangende zu sein (§ 219). Wenn Hobbes schlicht und nüchtern die Repräsentation des Staates, dessen Begriff als einer unsinnlichen Person das eigentliche Objekt seiner schaffenden Konstruktion ist, lieber in die Hand eines Monarchen als einer Versammlung legen will, ausschließlich aus Gründen der Zweckmäßigkeit und obwohl er weiß, daß auch manche Gründe dagegen sprechen, so hebt sich Hegels Monarchismus als ein durchaus prinzipieller davon ab; er meint die fürstliche Gewalt als die notwendige Einheit und Vollendung des politischen Staates, der in der Weltgeschichte zur konstitutionellen Monarchie sich ausgebildet habe, zu beweisen. (Bekanntlich erklärt Hobbes, wie nach ihm A. Comte, solche „gemischte Monarchie“ für ein Unding.) Den Sinn und die Notwendigkeit der fürstlichen Gewalt glaubt er aus der Souveränität des Staates, die nur als die ihr selbst gewisse Subjektivität und als die abstrakte Selbstbestimmung des Willens, worin das letzte der Entscheidung liege, ableiten zu sollen: es sei dies das Individuelle des Staates als solches, „der selbst nur darin Einer ist“ (§ 279). Die Subjektivität aber sei in ihrer Wahrheit nur als Subjekt, die Persönlichkeit nur als Person, und in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung habe jedes der drei Momente des Begriffes (der Souveränität) seine für sich wirklich ausgesonderte Gestaltung. „Dies absolut entscheidende Moment des Ganzen ist daher nicht die Individualität überhaupt, sondern ein Individuum, der Monarch“ (das.). Die Persönlichkeit des Staates sei nur als eine (natürliche) Person, der Monarch, wirklich. — Mit dem monarchischen Charakter des historischen preußischen Staates hängt der aristokratische Charakter nahe zusammen. Er kommt auch bei Hegel zu geheimer Geltung, wenn gleich offenbar sein Staat über die berühmte Dreiteilung erhaben sein soll und er mit Bewunderung für den tiefen Blick Montesquieus sich dahin ausspricht, es sei zur ganz müßigen Frage ge-

worden, welche die vorzüglichste unter den Staatsformen sei (§ 273). Ausdrücklich entscheidet er sich antidemokratisch, wenn er die Volkssouveränität zu den verworrenen Gedanken rechnet, denen die „wüste Vorstellung des Volkes“ zugrunde liege (§ 279), und wenn er das ständische Element als das vermittelnde Organ zwischen der Regierung und dem „in die besonderen Sphären und Individuen aufgelösten Volke“ betrachtet (§ 302). In dem Sprachgebrauch seiner Zeit, der noch Stände und Volksvertretung gleichsetzte, findet er die Vereinigung der Stände der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt und der Stände in politischer Bedeutung erhalten (§ 303). Der eine Stand der bürgerlichen Gesellschaft — er meint hier den „substantziellen Stand“ der Güterbesitzer — enthalte das Prinzip, das für sich fähig sei, zu dieser politischen Beziehung konstituiert zu werden, es sei der „Stand der natürlichen Sittlichkeit“ und werde zugleich Stütze des Thrones und der Gesellschaft (§ 305 und 307). In den anderen Teil des ständischen Elements fällt die „bewegliche Seite“ der bürgerlichen Gesellschaft, und so bringt von den zwei im ständischen Elemente enthaltenen Seiten jede in die Beratung eine besondere Modifikation: die ständische Versammlung wird sich somit in zwei Kammern teilen (§ 308 und 312). Die große Menge wird teils auf die Öffentlichkeit der Ständeverhandlungen als auf ein großes, die Bürger vorzüglich bildendes Schauspiel, woran am meisten das Volk das Wahrhafte seiner Interessen kennen lerne, teils auf „das Zusammen“, welches öffentliche Meinung heißt, verwiesen, worin Wahrheit und endloser Irrtum unmittelbar vereinigt sei. Hieran knüpfen sich sinnige Betrachtungen darüber, daß es vielfach nicht wahrhafter Ernst in der unmittelbaren Äußerung der öffentlichen Meinung sei, nur mit dem Substantziellen oder Inneren der öffentlichen Meinung sei es wahrhaft Ernst — „dies kann aber nicht aus ihr, sondern eben darum, weil es das Substantzielle ist, nur aus und für sich selbst erkannt werden“, das Wahre in der öffentlichen Meinung zu finden sei die Sache des großen Mannes (§ 317 und 318).

Wenn man nach der bedeutenden Vorbereitung und auf Grund des prachtvollen Einganges über die Wirklichkeit der sittlichen Idee große Erwartungen hegt über das, was der Staat wirklich leisten solle, so wird man enttäuscht. Denn Hegel behandelt eigentlich nur Verfassungsfragen und das „äußere“ Staatsrecht, also auch Völkerrecht, Verhältnis zu anderen Staaten in Krieg und Frieden und schließlich die Weltgeschichte als das Weltgericht. Keine Spur ist mehr vorhanden von jener vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegenden und quälenden Frage, der sozialen Frage, die er freilich niemals so genannt hat, von den Momenten, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft drehe (§ 255). Seine Einsicht und Voraussicht ist hier am Ende. Seine Lehre heißt Ergänzung und Vollendung. Auch in dem Gedankensystem von Marx und

Engels hat sie diese nicht gefunden. Dies System hat einen Grund dazu gelegt, indem die ökonomische Basis des sozialen Lebens überhaupt bloßgelegt wird, und indem es hinweist darauf, daß mit dieser schon in den Anfängen ihrer in Umwälzung begriffenen Basis auch der ungeheure Überbau, gemäß historisch natürlicher Notwendigkeit, umgewälzt werde und werden müsse: dieser Überbau ist in erster Linie der juristische und politische, demnächst erst der intellektuelle und moralische. Die Hegelsche Staatsidee ist die Idee der antiken Polis, auf das massenhafte und in unendliche Dimensionen ausgedehnte soziale Leben der heutigen Zeit angewandt und übertragen. Darum fehlt diese Anwendung schon eine tiefe Umgestaltung der intellektuellen und moralischen Momente, also der Erziehung und des Unterrichts, voraus. Nur bessere und einsichtigere Menschen werden es vermögen, den besseren Staat, die Verwirklichung des sittlichen Geistes, zu schaffen. Aber Hegels Gedanke kann allerdings dafür als ein Wegweiser dienen.

* * *

Ich glaube in Hegels Rechtsphilosophie den Versuch und Beginn dessen zu erkennen, was ich ein gemeinschaftliches Naturrecht nenne¹. Ein solches hat es sonst nur gegeben (und gibt es noch heute) als scholastisches, das heißt als eingetaucht in angebliche übernatürliche Wahrheiten, also in Theologie. Es war ein wirklicher und bedeutender Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens dem gegenüber, daß es die sozialen Tatsachen, das Recht und den Staat, ganz und gar zurückführte auf die eigenen Gedanken, also die eigenen Willen der Menschen selber, womit es, sofern es seiner selbst gewiß war, nicht eine historische Begründung verlangte, als ob die Menschen jemals, und zumal in primitiven Verhältnissen, bewußt einen Sozialvertrag und dergleichen geschlossen hätten, sondern die Naturrechtslehrer, an deren Spitze Thomas Hobbes steht, wollten sagen: so müssen und so können nur vernünftig, das heißt wissenschaftlich denkende Menschen richtige oder normale Vertragsverhältnisse, also auch die Verträge, wodurch ein Staat ins Leben tritt, denken, und müssen daraus die Konsequenzen ziehen, die Hobbes selber mit der härtesten Folgerichtigkeit zugunsten eines unbeschränkten Staatswillens, also des unbedingten Übergewichts des öffentlichen über das Privatrecht, zieht. Diese Konstruktionen beruhen ohne Zweifel in der Idee, daß von Natur nur die einzelnen erwachsenen Individuen gegeben sind, von denen jedes so etwas wie eine Macht darstellt, insofern nämlich jeder am vernünftigen Denken ebenso wie an den durch vernünftiges Denken lenkbaren Kräften oder Fähigkeiten teilnimmt, zum Beispiel daß, wie Hobbes sagt, jeder den anderen zu töten

¹ Vgl. des Verfassers „Einführung in die Soziologie“ (Stuttgart 1931) § 42 S. 217 ff.

vermag; darum vermag auch ein jeder mit dem anderen einen Vertrag zu schließen. Es liegt in diesen Konstruktionen das Abbild eines sozialen Lebens, wie es in einem gewissen, unentwickelten Zustande immer vorhanden gewesen ist, aber im 17. und 18. Jahrhundert eben in einer mächtigen Entwicklung begriffen war und erst im 19. und 20. Jahrhundert zu einer ungeheuren Vervollkommnung gelangt ist: eine Welt, die, insofern sie zusammengehalten wird, wesentlich durch Verträge auch über alle Staatsgrenzen hinweg, außerdem wesentlich durch Gesetze innerhalb eines Staates, zusammengehalten wird; und der Staat selber wird immer mehr ein rationales Gebilde, ein Leviathan, wie Hobbes ihn dachte. Dieser Gedanke ist in meinem Begriffe durch und durch gesellschaftlich und so ist das Naturrecht in diesem seinem historisch so mächtig gewordenen Sinne. Der Protest gegen dieses Naturrecht und seine Ansprüche entsprangen — wenn wir von den Protesten des Glaubens absehen — dem Gefühl und einem über sich selber unklaren Wissen, das in der Regel wieder in der Rückkehr zur theologischen vermeintlichen Wissenschaft mündete. Die historische Rechtschule ermangelte, wie Otto Gierke, der tief und stark mit ihr sympathisierte, rügt, der Philosophie, wengleich sie an derjenigen Schellings sich orientierte; denn diese hat keine dauernde Autorität gewonnen und war begrifflich unklar. Aber auch der Sozialismus und Kommunismus — Gedankensysteme, die ebenso wie die konservative Gesinnung der Historiker gegen den Liberalismus und Kosmopolitismus sich aufbäumen, aber nicht wie jene umkehren, sondern darüber hinausführen wollen — haben nicht vermocht, ein neues Naturrecht zu verfassen. Ich gebe einem solchen den Namen des gemeinschaftlichen Naturrechts, indem ich geltend mache, daß Gemeinschaft als Einheit und Verbindung zwischen Menschen nicht nur ebenso natürlich ist wie Gesellschaft, sondern für den Menschen als solchen, auch für den denkenden und vernünftig wollenden Menschen, als solchen, auch für den denkenden und vernünftig wollenden Menschen, mit einem anderen Sinne, nämlich wenn sein Gefühlsleben mitwirkt und dadurch sein Wollen als „Wesenwille“ sich gestaltet, natürlicher ist als Gesellschaft, die ausschließlich an die berechnende und wägende Vernunft, die Gleiches um Gleiches erwerben wollende, sich wendet (als „Rürwille“). Hier muß von den im biologischen Sinne und gemäß den biologisch begründeten Verhältnissen des Seelenlebens vorhandenen Zusammenhängen der Menschen, also insbesondere dem Aufeinanderangewiesensein von Mann und Weib, von Eltern und ihren Erzeugnissen, von den an denselben Eltern und dadurch an denselben Gütern teilhabenden Individuen als den biologischen Fundamenten ausgegangen werden. In ihrem Zusammenleben bilden sich durch die Natur der Sache, das heißt ihr reales Verhältnis und Aufeinanderangewiesensein, Regeln, die durch Gewohnheit befestigt, durch Einsicht beglaubigt werden und als Recht sich darstellen, sobald als

sie dem Zweifel, der Anfechtung oder Verletzung gegenüber, durch den Richter, durch das Gericht behauptet oder wiederhergestellt werden. Denkbar ist ein System und also ein Gemeinwesen, das in dieser Weise, ohne daß es dazu der eingebildeten Hilfe übersinnlicher Mächte bedarf, ein natürliches Recht aufrichtet und pflegt, das aus der Idee der Gemeinschaft erwächst und in Gemeinschaft die Gerechtigkeit zu verwirklichen als sein höchstes Ziel erkennt und verfolgt. Es müßte in Herrschaften und in Genossenschaften sich aufbauen, die einen wie die anderen aber am gemeinsamen Eigentum an den wesentlichen Elementen des Zusammenlebens teilhaben; es müßte eine gemeinsame Denkungsart, die an wissenschaftlichen Kriterien sich bewährt, pflegen und einem gemeinsamen Willen willig gehorchen. Wenn in Wirklichkeit — so in der „mittelalterlichen Praxis“ — öffentliches Recht und Privatrecht vielfach ungeschieden blieben, so hat die gesellschaftliche Theorie des Naturrechts das Privatrecht durchaus in den Vordergrund gestellt und das öffentliche Recht nach diesem Muster konstruiert. Das gemeinschaftliche Naturrecht würde umgekehrt verfahren: die Zugehörigkeit zu einem Verbands, und zwar am ehesten zu dem praktisch bedeutendsten Gemeinwesen, also das Bürgerrecht, müßte das Modell für das Recht aller Verhältnisse sein, deren Wesen eben darin bestünde, in Gemeinschaft mit anderen Menschen verbunden zu sein. Also auch mit einem anderen Menschen: so wäre die Ehe nicht sowohl ein durch das Belieben der Eheschließenden bedingter Vertrag, als vielmehr eine die Individuen bedingende Gemeinschaft, ein Bund, der ihnen seine Gesetze auferlegt; wie denn überall Rechte und Pflichten in eins gedacht würden als das besondere Wesen des Bandes, das die Seelen umschlingen will.

Daß nun in Hegels Rechtsphilosophie ein gewisses Streben nach einer solchen neuen Begründung des *Jus naturalis* schwebt, glaube ich aus dem Charakter der umfangreichen Einleitung über den Willen und die Freiheit entnehmen zu dürfen, wenn er zum Beispiel im Zusatz zu § 7 von den beiden Momenten des Selbstbewußtseins anhebt, das einmal als Allgemeines sich wisse, „als die Möglichkeit, von allem Bestimmten zu abstrahieren“, dann aber als Besonderes mit einem bestimmten Gegenstande, Inhalt, Zweck sich wisse und dann das Konkrete und Wahre als die Allgemeinheit bestimmt hat, so erläutert er dies im Zusatz dahin, das, was wir eigentlich Willen nennen, enthalte jene beiden Momente in sich. „Ich ist zunächst als solches reine Tätigkeit, das Allgemeine, das bei sich ist; aber dieses Allgemeine bestimmt sich, und insofern ist es nicht mehr bei sich, sondern setzt sich als ein anderes und hört auf, das Allgemeine zu sein. Das Dritte ist nun, daß es in seiner Beschränkung, in diesem anderen bei sich selbst sei, daß, indem es sich bestimmt, es dennoch bei sich bleibe und nicht aufhöre, das Allgemeine festzuhalten: dieses ist dann der konkrete Begriff

der Freiheit, während die beiden vorigen Momente durchaus abstrakt und einseitig befunden worden sind. Diese Freiheit haben wir aber schon in der Form der Empfindung zum Beispiel in der Freundschaft und Liebe. Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst.“ So ist auch zu deuten, wenn der Philosoph nicht will, daß das Recht die Freiheit beschränke, sondern lehrt, daß die Freiheit im Rechte sich erfülle. Ich meine, daß dies seinen guten Sinn hat, wenn man den Menschen nicht a priori als ein freies und gleiches Individuum, sondern als ein durch angeborene oder angekorene soziale Verhältnisse bedingtes Wesen an die Spitze der Theorie stellt. Hier würden dann die gesellschaftlichen Verhältnisse und alles Individuelle sich ergeben und folgen, also auch Eigentum und Vertrag in den Bedeutungen, die sie auch innerhalb eines gemeinschaftlichen Eigentums und innerhalb des Rechtes, das sich von selbst versteht, behalten. Hingegen ist das gesellschaftliche Naturrecht immer unfähig gewesen, gemeinschaftliche Verhältnisse zu verstehen und zu konstruieren. Die Lehre sieht sich genötigt, alles Derartige aus Verträgen abzuleiten oder doch in Quasi-Verträgen zu begründen. So spielt auch im deutschen B.G.B. das ganze Familienrecht und das daran angeschlossene Erbrecht eine untergeordnete Rolle, und die Kommentatoren kommen in die Verlegenheit, durch die Überschrift „Bürgerliche Ehe“ zum Ausdruck zu bringen, daß die Ehe nicht bloß ein Gegenstand rein weltlicher bürgerlich-rechtlicher Natur sei, sondern auch einen religiös-sittlichen Charakter habe und insofern dem „kirchlichen“ Einflusse verbleibe — es solle aber damit nicht gesagt werden, daß es zwei Ehen gebe, eine bürgerliche und eine kirchliche, sondern es gebe nur eine Ehe, die neben ihrer rechtlichen Natur auch eine kirchliche „Seite“ habe: eine leere Behauptung, die schon einen ganz verschiedenen Sinn gewinnt, je nachdem die römisch-katholische oder eine protestantische Kirche oder gar eine „Freikirche“ damit gemeint sein mag. Hier ist der vollkommene Verzicht darauf, die Ehe naturrechtlich und ethisch zu denken und zu begreifen. In der Tat ist bei weitem der größere Teil (73 von 97 Seiten) dem ehelichen Güterrecht gewidmet, und im zweiten Abschnitt, der „Verwandtschaft“ überschrieben ist, begegnet der nicht begründete Satz: „Ein uneheliches Kind und dessen Vater gelten nicht als verwandt“, ein Satz, durch den das natürliche Verhältnis offenbar als unwesentlich hingestellt und nicht mehr als die Wurzel des rechtlichen Verhältnisses begriffen wird, wie es in einem gemeinschaftlichen Naturrecht unbedingt begriffen werden müßte; in der Tat geht Hegel auch niemals an der „natürlichen Basis“ der Ehe und Familie vorbei.