

59281

# ACTA

LITTERARUM AC SCIENTIARUM REG. UNIVERSITATIS HUNG. FRANCISCO-JOSEPHINAE

Sectio : JURIDICO-POLITICA

Tom. VI. Fasc. 1.

Redigunt: ST. EREKY et EDM. POLNER

## DIE BEDEUTUNG DER TRANSZENDENTALEN LOGIK IN DER RECHTSPHILOSOPHIE

von

**Dr. TIBOR VAS**

VERLAG

DER VEREINIGUNG DER FREUNDE DER K. UNG. FRANZ JOSEFS-UNIVERSITÄT  
MIT UNTERSTÜTZUNG DER UNIVERSITÄT UND DER ROTHERMERE-STIFTUNG



S Z E G E D  
SZEGED VÁROSI NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ RT.

1935

Ára 5 pengő.



ACTA  
LITTERARUM AC SCIENTIARUM  
REGIAE UNIVERSITATIS HUNGARICAE FRANCISCO-IOSEPHINAE

SECTIO  
JURIDICO-POLITICA

REDIGUNT  
ST. EREKY ET EDM. POLNER

TOM. VI.

EDIT  
UNIVERSITATE REGIA HUNGARICA FRANCISCO-IOSEPHINA FUNDOQUE ROTHERMEREIANO  
ADIUVANTIBUS  
SODALITAS AMICORUM UNIVERSITATIS

---

A M. KIR. FERENCZ JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM  
TUDOMÁNYOS KÖZLEMÉNYEI  
A JOG- ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI ÉRTEKEZÉSEK  
KÖRÉBŐL

SZERKESZTIK  
EREKY ISTVÁN ÉS POLNER ÖDÖN

VI. KÖT.

A M. KIR. FERENCZ JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM ÉS A ROTHERMERE-ALAP  
TÁMOGATÁSAVAL KIADJA  
AZ EGYETEM BARÁTAINAK EGYESÜLETE

SZEGED  
1937.



6281



Szeged Városi Nyomda és Könyvkiadó Rt. 37-4885

## INDEX TOM. VI.

### VI KÖTET TARTALOMJEGYZÉKE.

	Oldal
<i>Dr. Tibor, Vas: Die Bedeutung der transzentalen Logik in der Rechtsphilosophie</i> .....	1—96
<i>Dr. Mecsér József: A tettazonosság problémája</i> .....	97—187



# **Die Bedeutung der transzentalen Logik in der Rechtsphilosophie**

Von : Dr. TIBOR VAS

## **VORBEMERKUNG.**

Wir finden immer und überall einen engen Zusammenhang zwischen der allgemeinen Philosophie und ihren Spezialdisziplinen. Die Prinzipien der allgemeinen Philosophie durchdringen die Einzeluntersuchungen, und die Einzeluntersuchungen, die neue Wege nehmen, führen wieder zu neuen philosophischen Prinzipien.

Auch zwischen der Rechtsphilosophie und der allgemeinen Philosophie besteht dieser Zusammenhang, der sich klar und deutlich an dem Schicksal der transzentalen Methode in der Rechtsphilosophie nachweisen lässt.

Die Rechtsphilosophie war um die Mitte des 19. Jahrhunderts unter der Herrschaft des Materialismus zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken. Erst die Wiederbelebung der Kantschen Philosophie durch die *Neukantianer* verlieh auch der Rechtsphilosophie neuen Schwung, der vor Allem der Erneuerung der transzentalen Methode zu danken ist.

Wir werden im ersten Teil dieser Abhandlung die Grundfragen der Transzentalphilosophie, wie sie von *Kant* und den *Neukantianern* bearbeitet wurden, systematisch darlegen, um dann im zweiten Teil die Anwendung der transzentalen Methode in der Rechtsphilosophie nachzuweisen.

Die transzendentale Methode in der Rechtsphilosophie will mit der Bussole des Kritizismus den Weg weisen zwischen der *Charybdis der Erfahrung* (Empirie) und *der Skylla der Metaphysik*. In diesem Widerstreit versucht der kritische Idealismus einen eindeutigen Kurs zu gewinnen. Wie weit ihm dies gelungen ist, soll nun untersucht werden.

# I. Die Grundfragen der Transzentalphilosophie.

## 1. Die Erkenntnistheorie vor Kant.

Die Frage „Was ist Erkenntnis“ war von der vorkantischen Philosophie — soweit sie überhaupt in den Kreis der Untersuchung einbezogen wurde — entweder im Sinne eines radikalen Skeptizismus oder im Sinne eines unbedingten Dogmatismus behandelt worden. Innerhalb des Dogmatismus als Lehre von der absoluten Erkenntnis muss wieder unterschieden werden zwischen dogmatischer Metaphysik und dogmatischem Empirismus.

Die radikale Skepsis versucht überhaupt nicht die Probleme zu lösen, sie gibt nichts Positives, sondern nur Negatives. Aber der Satz „keine Erkenntnis“ ist auch eine Erkenntnis und so widerspricht sie sich selbst; denn entweder bedeutet sie in ihrer Leugnung jeder Erkenntnismöglichkeit nichts Wissenschaftliches und führt zu vollkommenem Schweigen oder sie muss zumindest dasselbe Problem, welches die erkenntnisbejahenden Theorien beschäftigt, als Problem voraussetzen.

Die andere Hauptgruppe der vorkantischen Erkenntnistheorie, der Dogmatismus in seinen beiden Erscheinungsformen als dogmatische Metaphysik und als dogmatischer Positivismus gelangt aber auch nur zu einseitigen und daher unzulänglichen Ergebnissen. Die Metaphysik sagt sich von der Erfahrung los und verleugnet ihre wissenschaftliche Bedeutung, was in ultima analysi vollkommenster Dogmatismus ist. Der absolute Positivismus bewegt sich auch auf dogmatischem Grunde, wenn er erklärt, dass die einzige Quelle der Erkenntnis die Erfahrung sei; was ausserhalb der Erfahrung liege, sei die Leere, die wissenschaftlich nicht untersucht werden kann.

Die Metaphysik wuchs aus dem Boden des Idealismus, der Positivismus aus dem Realismus, die Skepsis ist beider Verleugnung.

Alle diesen Theorien geben ihrem Ausgangspunkt absoluten, unbedingten Charakter ohne den Ausgangspunkt selbst und im geringsten Masse zu kritisieren. Daraus folgt es, dass diese Theorien gemäss ihrem immanenten Sinn alle anderen theoretischen Ausgangspunkte ausschliessen, und zur Einseitigkeit führen. Wenn wir diese Theorien eingehender prüfen und unsere Untersuchung von modernem Kritizismus leiten lassen, so kommen wir zur Feststellung, dass die streng dogmatischen Theorien ihre Einseitigkeit am unverhülltesten dann offenbaren, wenn sie von ihrem dogmatischen Standpunkt aus die Möglichkeit aller andern Theorien verneinen wollen.

Der absolute Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus ist es, der scheinbar keinen Ausgleich zwischen diesen Theorien zulässt. Es kann nicht geleugnet werden, dass wir unter den vorkantischen Theorien, auch wenn wir sie mit heutigen Augen betrachten, solche finden, in denen auch der Gedanke der Relativität dieses als absolut gemeinten Gegensatzes Platz findet; aber dieser Gedanke wird wissenschaftlich verwertbar erst seit der Entwicklung der Theorien des Kritizismus. Es gibt aber auch heute noch einige Theorien, die den absoluten Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus aufrecht erhalten wollen, und darum im strengsten Sinne dogmatisch sind. Der absolute Idealismus macht sich selbst zum Realismus, der Realismus idealisiert sich selbst. Es ergibt sich daher, dass Idealismus und Realismus wissenschaftlich einander gegenseitig bedingen. Der Gegensatz zwischen Konkretem und Abstraktem wurde auch in diesen Theorien als absoluter aufgefasst, weil die Metaphysik dem Abstrakten, der Positivismus dem Konkreten unbedingten Erkenntniswert zuschrieb. Der Dogmatismus des Ausgangspunktes stellt den einzelnen vor die Alternative diese oder jene Voraussetzung bedingungslos anzunehmen, oder der Beschäftigung mit der Frage zu entsagen. Dies aber widerspricht dem letzten Ziel der Wissenschaft: die unendliche Fülle des Materials deutend zu verstehen.

Von den vorkantischen Theoretikern sei *Hume* erwähnt, der als Begründer des kritischen Realismus anzusehen ist.

Meiner Ansicht nach geht das aus der Auffassung *Humes* von der Kausalität hervor, obwohl *Kant Humes* Kausalitätsbegriff nicht anerkennt. Die Kausalität wurzelt nach *Hume* in der Erfahrung und gewinnt durch ihre Häufigkeit allgemeinen Charakter. Somit trennt sie sich von der Erfahrung und gewinnt in diesem Sinne rationale Bedeutung. Ist das nicht kritischer Realismus? *Hume* ist es also, der zuerst ausdrücklich eine relative Anschauung vertrat, als er den Gegensatz zwischen Empirismus und Rationalismus überwinden wollte, und gleichzeitig auf das Zurückgehen auf absolute Voraussetzungen verzichtete. Er geht auf rechtem Wege, wenn er die Erfahrung zu Grunde legt. Aber er irrt sich, wenn er glaubt, mit der blossen Erfahrung sein Auslängen zu finden; denn auch sein Empirismus führt schliesslich zu überempirischen Ergebnissen. Es bleibt aber als Problem die Methode dieser Erkenntnis, die in der Erfahrung wurzelt und durch die Trennung von der bloss sinnlichen Erfahrung rationalisiert wird. Diesem Problem hat die kritisch-realistische Theorie weiterhin ihre Untersuchung gewidmet.

## 2. Der kantische Transzentalismus.<sup>1</sup>

### a) Übersicht.

Nachdem wir den Stand der vorkantischen Erkenntnistheorie besprochen haben, müssen wir jetzt die Philosophie *Kantens* untersuchen. Wir müssen prüfen, worin *Kant* sich von seinen Vorgängern unterscheidet, was nicht nur für seine, sondern auch für die neukantische Schule charakteristisch ist.

*Kant* war der erste, der die Frage aufstellte: Was ist eigentlich die Erkenntnis? Die Bedeutung der Frage wächst noch dadurch, dass *Kant* die erste philosophische Anregung von Wolff erhalten hat und sich in seiner Theorie zuletzt gegen diese Behandlungsweise der Metaphysik wandte. *Kant* stellt die Frage auch noch anders: „Wie ist Erkenntnis möglich?“

---

<sup>1</sup> Vgl.: *Kant, Alexander, Bauch, Varga* (II).

Die im Literaturverzeichnis enthaltenen Werke werden durch den Namen des Autors angeführt. Indem mehrere Werke sich unter demselben Namen finden, wird das eben angeführte Werk durch die, nach dem Namen stehende römische Zahl bezeichnet.

Auf diese Frage will er Antwort erhalten, um sein Denkziel zu erreichen. Wenn er feststellen kann, *wie* Erkenntnis zu gewinnen ist, wird er dieses Ergebnis als Erkenntnis betrachten. Schon hier können wir die Bedeutung der Methode in der kantischen Philosophie sehen: die Untersuchung der Möglichkeit der Erkenntnis ist die Methode. Aus dieser Problemstellung ergeben sich folgende Fragen: Kann die Methode sich zu einer Wissenschaft verselbständigen? Kann ich die Erkenntnis als das Ergebnis eines methodischen Prozesses definieren? Ferner: Die Methode, die selbst Gegenstand der Erkenntnis ist, ist gleichzeitig Erkenntnis und so ist es unmöglich, dass die Methode als Erkenntnis zugleich die Erkenntnis legitimiere.

Wir sehen das Wesen der Transzendentalphilosophie in der Ausarbeitung dieser Methode, durch welche *Kant* auf jene Frage Antwort erlangen will: „Wie ist Erkenntnis möglich?“ *Kant* arbeitet die transzendentale Methode der Erkenntnistheorie aus und will in weitem Umfange erklären und beweisen, daß man die durch diese Methode gewonnenen Erkenntnisse als absolute, unbedingte, allgemeingültige Erkenntnis betrachten könne. Wenn wir das System der „Kritik der reinen Vernunft“ zusammenfassend überblicken, können wir folgende Skizze seines Gedankenganges geben. Das Werk fängt mit dem positiven Teile der Erkenntnislehre an, d. h. mit der transzendentalen Elementarlehre, die wieder in transzendentale Logik und Ästhetik eingeteilt wird. Darauf folgt der negative Teil der Erkenntnislehre, die transzendentale Dialektik, um mit dem Nachweis, daß die gegen die Erkenntnis vorgebrachten Einwände unhaltbar sind, den Kanon der Erkenntnislehre zu bilden. Innerhalb der Dialektik ist der Nachweis wichtig, daß der Gegensatz der Antinomien nur ein scheinbarer und auch die Lösung dieses Gegensatzes möglich ist. *Kant* hat in der Erkenntnislehre dasselbe getan, was *Kopernikus* in der Astronomie: *Kant* ist *Kopernikus* in der Erkenntnistheorie.

### b) *Die transzendentale Ästhetik.*

In der transzentalen Ästhetik geht *Kant* vom a priori, d. h. von den reinen Anschauungsformen aus. Es gibt zwei solche Anschauungsformen, Raum und Zeit. Beide sind nicht Erkenntnisgegenstände, sie haben auch keinen Erkenntnisinhalt, aber

die Begriffe können nur in diesen Anschauungsformen erscheinen. „Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer“. Diese Anschauungsformen sind also nur bloße Vorbedingungen der transzendentalen Erkenntnis, aber sie selbst sind keine Erkenntnis. Nach *Kant* sind die synthetischen Erkenntnisse *a priori* ohne diese Anschauungsformen *a priori* nicht möglich. Diese Anschauungsformen sind von der Erfahrung unabhängig, wir können sagen, sie gehen der Erfahrung voraus. Die Erfahrung erscheint in diesen Anschauungsformen, die nach *Kants* Meinung von der Erfahrung unabhängig sind. Sie sind immer und überall gegeben. Wir können aber *Kant* fragen, ist dies nicht ein Münchhausenscher Versuch, die Anschauungsformen, Raum und Zeit, von der Erfahrung unabhängig darzustellen?

Wir können *Kant's* Raum-Zeitlehre nach dem heutigen Stand der mathematischen Philosophie als einen überwundenen Standpunkt ansehen. Die Relativitätstheorie, die vierdimensionale relative Raum-Zeit-Theorie Einsteins kann man mit *Kants* Auffassung nicht in Übereinstimmung bringen: da diese Anschauungsformen bei *Kant* voneinander unabhängig sind und als Anschauungsform für zwei verschiedene Welten dienen. In der nicht-euklidischen Geometrie gewinnt die Anschauungsform des Raumes eine Nebenbedeutung, die als Vorbedingung einer transzendentalen Logik nicht dienen kann. Die transzentrale Logik ist auf der transzendentalen Ästhetik aufgebaut und es ergibt sich die Frage, ob die Erschütterung der Grundpfeiler des Systems, das System selbst unberührt lässt. Auf diese Frage können wir nur verneinend antworten. Wir nehmen die kantische Erklärung der transzendentalen Ästhetik vorläufig an, damit wir die auf dieser Ästhetik aufgebaute Logik zum Gegenstand unserer weiteren Besprechung und Kritik machen können.

### c) *Die transzendentale Logik.*

Die transzendentale Logik ist der Hauptteil der kantischen transzendentalen Theorie. In der transzendentalen Logik führt *Kant* die Kategorien ein, sucht sie systematisch zu beweisen und auch ihren Kreis als eine geschlossene Einheit festzustellen, um mittels der transzendentalen Dediuktion die transzendentale Apperzeption zu erreichen. So gibt er die eigentliche Antwort

auf die transzendentale Frage, da er die so gewonnenen Erkenntnisse als unbedingte, allgemeingültige und notwendige auffaßt.

Wir können die transzendentale, die formale und hegelianisch-spekulative Logik unterscheiden. Die formale Logik behandelt den Stoff überhaupt nicht, wir können sie in ihrem Charakter analytisch oder, mit einem juristischen Ausdruck, deklarativ nennen. Die formale Logik, in deren schematischer Form auch die größten materiellen Unmöglichkeiten mit der Richtigkeit der leeren logischen Formen zusammenstimmen, konnte nicht als Methode der Erkenntnislehre dienen. Konnte *Kant* als Schüler von Wolff eine andere erkenntnistheoretische Methode wählen als die Logik? Nein! Aber das große Genie *Kantens* hat eingesehen, daß er mit der formalen Logik gar nichts erreichen kann. Die große transzendentale Frage ist hier vergebens gestellt; denn die formale Logik kann die Antwort nicht geben. Die transzendentale Logik hat auf diese Frage geantwortet.

Die transzendentale Logik betrachtet nicht nur die Form, sondern auch den Stoff, sie hat also einen konstitutiven Charakter. Daher können wir sie nach *Kants* Meinung zur Gestaltung der synthetischen Erkenntnisse a priori benützen. Hierbei nimmt die transzendentale Logik die Kategorien zur Hilfe.

Mit Hilfe der Kategorien ordnete *Kant* die Erfahrung und gewann seiner Auffassung nach reine a priori synthetische und absolute Erkenntnisse. Also die Transzentalphilosophie ist die Methode, welche die Vorbedingungen der Erkenntnis bildenden Kategorien mit der Erfahrung — bei *Kant* mit der Welt der Sinnlichkeit — verbindet und die Erkenntnis aus diesen zwei Elementen bildet. Dies ist ein bedeutender Fortschritt *Kants* gegenüber seinen Vorgängern, mittels der transzentalen Methode gewonnene Erkenntnis ist nicht „rein“ im Sinne *Kants*; wohl aber kritisch-idealisch; denn sie versucht die sinnlichen Elemente der Erfahrung mit den überempirischen zu vereinigen, die Vereinigungsmöglichkeit selbst aber kritisch zu prüfen.

*Kant* wollte eine scharfe Grenzlinie zwischen der Metaphysik und Erfahrung ziehen; auf dieser Linie stehend wollte er solche Erkenntnisse schaffen, die in keine dieser beiden Wel-

ten gehören. Gleichnisweise könnte man sagen, dass die transzendentalen Erkenntnisse auf der Oberfläche einer Kugel sich ordnen, deren Schale die Erfahrung bestimmt. Das Gebiet der Erfahrung liegt innerhalb der Kugel, die Metaphysik ausserhalb der Kugel. So können wir den Bergriff des „Transzendenten“ erklären: Alles, was ausserhalb des Gebietes der Kategorien liegt, alles was der Welt der Sinnlichkeit nicht zugehört und auch nicht Gegenstand transzendentaler Erkenntnis ist, ist transzendent.

Nunmehr ist es zu untersuchen, ob wir die auf der Oberfläche der Kugel sich ordnenden Erkenntnisse so auffassen können, dass sie in keine der beiden Welten gehören und festzustellen, ob die transzendentale Methode *Kants* logisch fruchtbar ist.

Jene Erkenntnisse, die auf der Oberfläche der Kugel liegen, gehören nach *Kants* Meinung zur transzendentalen Erkenntnis und daher weder zur Welt der Erfahrung, noch zur Welt der Metaphysik. Wir aber denken, daß diese Erkenntnisse in beide Welten gehören. Wir können unserer Meinung nach in den kantischen transzendentalen Erkenntnissen die Elemente der Erfahrung und Metaphysik in synthetischer Einheit nachweisen, obwohl *Kant* die transzendentale Erkenntnis als „reine“ angesehen wissen will.

Wenn ich das Ergebnis meiner folgenden Untersuchung schon hier vorwegnehmen darf, muss ich hervorheben, daß das metaphysische Element in der Erkenntnis überwiegt. *Kant* trennte sich von der Tradition, als er die kritische Philosophie begründete, aber er konnte sich von dem Wolffischen Vermächtnis nicht ganz befreien. — Wir könnten seine Theorie im allgemeinen kritischen Idealismus nennen, obwohl er sich einerseits in seinen Ausgangspunkten oft zum subjektiven Idealismus wendet, andererseits in seinen Resultaten oft die Beweiskraft des dogmatischen Rationalismus beansprucht. Ich halte den Nachweis für notwendig, daß die Kategorien die Vorbedingungen nicht der *Erfahrung*, sondern der *Erkenntnis* sind. Wenn diese Kategorien nähmlich die Vorbedingungen der Erfahrung wären, sollte logisch daraus folgen, daß es von der Erfahrung unabhängige reine Erfahrung gibt. Dies ist die *contradiccio in adiecto*; außerdem würde dies die Versetzung der Erkenntnis in



die Welt der Metaphysik bedeuten. Demnach könnten wir zwischen der Welt der Metaphysik und der Erfahrung keinen Unterschied machen. Wozu ist in diesem Falle noch die transzendentale Logik nötig, wenn alles, was in der Welt der Erfahrung war, in die Welt der Metaphysik versetzt wird. Wir kehren so zu dem einseitigen Dogmatismus zurück, von welchem wir uns befreien wollten.

Diese Einwände wären dann überflüssig, wenn wir die in diesem Sinne aufgefaßte Erfahrung mit der Erkenntnis identifizieren würden. Das hat aber selbst *Kant* nicht getan. Es wäre auch unwissenschaftlich, denn es könnte Unklarheit der Begriffe und Mißverständnisse verursachen. Nach unserer Meinung unterscheiden sich Metaphysik und Empirie von einander nicht *toto coelo*, sondern dieser Unterschied ist relativ und in dem Lichte der kritischen Analyse wird ihre Synthese möglich sein. Den ersten Teil unseres Satzes können wir bei *Kant* nicht finden, wohl aber den zweiten. Diese Feststellung ist für die Verdeutlichung des Wesens der Erkenntnis bedeutungsvoll.

Schliesslich müssen wir noch jene Missverständnisse klären, die sich aus der Behandlung der Kategorien, nicht als Vorbedingung der Erfahrung, sondern als Gegenstand der Erfahrung ergeben. Diese Auffassung ist noch unrichtiger als die vorherige, einen Sinn ausgenommen, nach dem der Gegenstand der Erfahrung die Erkenntnis selbst ist. Der Fehler wird noch größer, wenn wir als Gegenstand der Erfahrung nicht die Erkenntnis, sondern den Erkenntnisgegenstand betrachten.

#### d) *Das Wesen der transzendentalen Erkenntnis.* *Die Kategorien.*

Die Kategorien sind bei *Kant* die Vorbedingungen der Erkenntnis. Sie sind ihrem Wesen nach reine, *a priori* Erkenntnisse. Die Kategorien sind aber nicht nur Vorbedingungen der Erkenntnis, sondern sie nehmen als konstitutives Element an der Bildung der Erkenntnis teil. Sie ordnen den Stoff der Sinnlichkeit und die Erkenntnis entsteht aus Kategorien und Sinnlichkeit. Diese können nicht als reine Erkenntnis betrachtet werden, da diese durch die transzendentale Logik auf den Pfeilern der Metaphysik und Erfahrung aufgebaut worden sind. Diese Erkenntnisse hätten nur dann rein bleiben können, wenn die

Kategorien nur Vorbedingungen, nicht aber konstitutive Elemente der Erkenntnis wären, oder der Stoff der Sinnlichkeit keine konstitutive Bedeutung hätte. In diesem Falle hätten wir mit der Ablehnung des Kritizismus reine, aber dogmatische Erkenntnis erreicht.

Wie sollen wir *Kants* Begriff des Reinen verstehen? Wir können den Begriff des „Reinen“ nur in der methodischen Reinheit sehen. Danach strebte auch *Kant*, da wir der Transzentalphilosophie nur methodische Bedeutung zuschreiben können. Die Transzentalphilosophie ist die Methode, die nach *Kants* Meinung den zur Einheit der Erkenntnis führenden Weg zeigt. Wir sollen aber daran denken, daß die methodische Reinheit auch die Einheit der Erkenntnis nicht in jenem Sinne bedeutet, daß diese von der Metaphysik und der Empirie vollkommen frei ist. Die aus der einzigen Methode sich ergebende Einheit bringt nicht die erkenntnisgegenständliche Einheit der Erkenntnis zustande, höchstens ihre methodische Einheit; dies folgt aus der oberen Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand. Die Transzentalphilosophie bezieht sich nur auf die Erkenntnis, nicht auf den Erkenntnisgegenstand.

Die transzendentale Erkenntnislehre schiebt die Probleme der Erkenntnis weiter. Sie geht davon aus, daß sie den Weg zum Gewinnen der Erkenntnis nachweisen muß und dazu braucht die Erkenntnistheorie Vorbedingungen. Diese Vorbedingungen sind die Kategorien. Die Kategorien sind aber selbst Erkenntnisse und infolgedessen würden sie im Sinne der Transzentalphilosophie auch Vorbedingungen brauchen, d. h. in Bezug der Kategorien können wir die transzendentale Frage aufwerfen: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ — Da die Kategorien selbst Erkenntnisse sind, wird die Frage aufgeworfen: „Wie werden die Kategorien als Erkenntnis möglich?“

Hier liegen zwei Wege vor uns. Wir müssen entweder 1. den „regressus in infinitum“ oder 2. eine Vorbedingung ohne Vorbedingung annehmen, d. h. wir sollen in der Reihe des Gedankenganges entweder willkürlich oder auf Grund einer Erwägung stehen bleiben. Der „regressus in infinitum“ kann leicht ad absurdum führen oder wir gelangen zur radikalen Skepsis, zur Skepsis der Skepsis, zum Verstummen.

*Kant* hat den zweiten Weg genommen. Infolgedessen gehören die die Vorbedingungen der transzendentalen Erkenntnis bildenden Kategorien nicht zu den transzendentalen Erkenntnissen, da sie keine Vorbedingung zu ihrer Selbstlegitimierung haben.

Wenn wir jene Meinung *Kants* annehmen, dass die Kategorien a priori rein und doch synthetisch sind, dann ist die metaphysische Bedeutung der Kategorien unzweifelhaft. *Kant* kämpfte gegen den alten Dogmatismus mit den Mitteln seines skeptischen Kritizismus; dennoch vermochte er sich nicht in allen Fällen ganz aus den Fesseln der alten dogmatischen Metaphysik und der von ihm bekämpften transzendenten Methode zu befreien. Die Ausarbeitung der Lösung der Probleme zeigte ein anwendbares System zur Entwicklung einer Richtung, in welcher der Synthesis a priori die Hauptbedeutung zukommt, *Kant's* Erkenntnislehre wird daher am zutreffendsten als kritischer Idealismus bezeichnet.

Es erhebt sich hier die Frage, ob wir die Kategorien als a priori und synthetisch auffassen können. Sind die Kategorien nicht nur hypostasierte Begriffe? In diesem Falle haben sie keine unbedingt allgemeine Geltung. Wenn jede Erkenntnis mit der Erfahrung anfängt, dann hat in Bezug auf die Kategorien nicht *Kant*, sondern *Hume* recht. Wenn wir die Möglichkeit der Apriorität der Kategorien anerkennen könnten, stünde eben diese Apriorität mit dem synthetischen Charakter der Kategorien in Widerspruch. *Kant* versucht die Synthese der a priorischen Kategorien zu begründen. Er wendet sich zur Mathematik und theoretischen Physik, um mit ihnen seine Feststellungen zu legitimieren und will in ultima analysi die Physik und Mathematik mit seinen Feststellungen theoretisch begründen. Jene Beispiele, die *Kant* zur Legitimierung der Möglichkeit der a priorischen Synthese anwendet, folgen eigentlich aus der Erfahrung; wir können in diesen immer auch die Erfahrung finden,  $5 + 7$  ist  $12^2$  begründet sich auf dem Zählen, welches nicht a priori, sondern a posteriori ist.

Die heutige Mathematik und Physik verfolgt neue Wege und hat die kantische Philosophie verlassen. Wie kann man

---

<sup>2</sup> *Kant*, 43.

die von *Kant* geforderte unbedingte und allgemeine Gültigkeit mit jener Mathematik und Physik in Einklang bringen, die von *Kant* abgehend, für ihre Thesen nur relative Gültigkeit fordert. Ich will einen Satz Einsteins zitieren: „Inwiefern die Sätze der Mathematik sich auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher, inwiefern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit“.

Wir wollen jetzt zu dem Hauptgedanken zurückkehren, von dem wir durch die Probleme der synthetischen und analytischen Urteile abgebracht worden sind. Wir haben gesehen, was für ein Problem für die transzendentale Lehre die Feststellung des erkenntnistheoretischen Charakters der Kategorien ist. Die Transzentalphilosophie kann entweder bloss relative Gültigkeit für ihre Lehren beanspruchen, das ist dann der Fall, wenn sie dem „regressus in infinitum“ irgendwo willkürlich ein Ende setzt, d. h. wenn sie einige Ausgangspunkte bloss hypothetisch annimmt, — oder sie führt eben zu dem gemiedenen Dogmatismus, indem sie die Ausgangspunkte mit einer über sich hinausweisenden Geltungskraft versehen will. Wir können aber den Gedankengang auch so auffassen, dass wir zwischen transzentaler und nicht-transzentaler Erkenntnis unterscheiden. Transzendentale Erkenntnis ist die, welche die Kategorie zur Voraussetzung hat, die Kategorie selbst aber ist nicht-transzendale Erkenntnis, da sie keine Voraussetzung hat.

Wir sollen noch gesondert die transzendentale Erkenntnis prüfen, die in der mit der Sinnlichkeit zusammen zustandekommenden transzentalen Verbindung ihre eigenen Vorbedingungen enthält. Was dieser transzentalen Erkenntnis die unbedingte, allgemeine Gültigkeit verleiht, ist jene Kategorie, durch welche sie diese Gültigkeit beweisen will, — aber dieser Vorgang ist ein circulus vitiosus.

*Kant* hat in seine Kategorientafel jene Kategorien aufgenommen, die zur Herstellung der Erkenntnis nötig und ausreichend sind. Nach *Kant* bilden die Kategorien ein geschlossenes System, und dieses System fördert auch das System der Erkenntnistheorie. Durch die Kategorien wird die Einheit in der Mannigfaltigkeit deutlich, *Kant* hat diese Kategorien vor allem aus der alten formalen Logik übernommen. Diese Katego-

rien gewinnen ihren transzentalen Charakter nicht selbständige, sondern verbunden mit der ganzen kantischen Theorie.

Wir wollen uns nun mit zwei Kategorien — der Kausalität und der Wirklichkeit — besonders beschäftigen. Die Kategorie der Wirklichkeit ist die höchst problematische Frage der neu-kantischen Philosophie. Die Wirklichkeit ist bei *Kant* eine Kategorie, die an der Erzeugung der Erkenntnis Teil hat. Sie ist aber in diesem Sinne keine transzendentale Erkenntnis, wie wir dies von den Kategorien festgestellt haben. Im Sinne der Transzentalphilosophie können wir nur über durch die Kategorie der Wirklichkeit erzeugte Erkenntnisse sprechen, die zum Teil in der Sinnlichkeit wurzeln. So könnten wir auf Grund der Theorie *Kants* die Wirklichkeit als Kategorie von der transzentalen Erkenntnis und der Sinnlichkeit unterscheiden.

Die Kategorie der Kausalität ist jene Kategorie, welcher bei *Kant* die größte Bedeutung zukommt und die die meisten unmittelbar von *Kant* übernommen haben. Die Kausalität ist eine Denkform, die das erkennende „Ich“ zwischen die Erscheinungen wirft, also laufen die Erscheinungen im transzentalen Erkennen der Kausalität entsprechend ab. In der heutigen Physik hat die Kausalität nicht die Bedeutung einer Denkform (Quantum-Theorie). Wenn wir das Wesen der Kausalität betrachten, scheint uns *Humes* Meinung annehmbarer zu sein als die Lehre *Kants*.

Wir haben schon gesehen, daß das Zustandekommen der Erkenntnisse durch Urteile erfolgt. In dem Urteil erscheint das Subjekt des Urteils als erkennendes Subjekt, das Objekt des Urteils als Erkenntnisgegenstand. Hier begegnen wir dem meist umstrittenen Problem der Transzentalphilosophie, dessen Elimination alle Zweige der neu-kantischen Schule beschäftigte.

Da das erkennende Subjekt der wird, der durch die *a priori* ihm immanenten Kategorien die Erkenntnis erzeugt, entsteht als neue Schwierigkeit die Frage, wie sich das erkennende Subjekt selbst erkennen kann. Da die den Stoff der Sinnlichkeit aufzeichnenden Empfindungen in dem erkennenden „Ich“ entstehen und die Kategorien ihm immanent sind, können wir dann die Unterscheidung zwischen erkennenden und erkannten Ich machen? Dieser Weg ist der Weg des subjektiven Idealismus.

*Schopenhauer* ist diesen Weg gegangen und so können wir jenen Ausdruck Schopenhauers verstehen: „Die Welt ist meine Vorstellung“. Man kann aber nicht beweisen, daß die auf diesem Wege gewonnene Erkenntnis unbedingt, allgemein gültig wären. Bedeutet nicht der Erkennende und seine Rolle die Einschaltung psychologischer Elemente neben die a priori logischen Funktionen? Zur Klärung dieser Frage sei angemerkt, daß wir auch hier die Unterscheidung von Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand machen sollten. In dem Erkenntnis erzeugenden Urteil finden wir nur die vom „Ich“ gebildete Erkenntnis und nicht den Erkenntnisgegenstand. In diesem Sinne ist *Schopenhauers* Meinung auch unrichtig, denn nicht die Welt wird meine Vorstellung sein, sondern die von der Welt gebildete Erkenntnis. Wir können von der durch die transzendentale Methode erzeugten Erkenntnis feststellen, daß diese nicht die Erkenntnis des absoluten Erkenntnisgegenstandes ist, sondern die wenigstens nach dieser Philosophie absolute Erkenntnis des Erkenntnisgegenstandes. Auf jeden Fall können wir feststellen, daß das Absolutum nur vom Standpunkte des erkennenden „Ich“ zu verstehen ist. Die Lösung der Frage hängt davon ab, in welchem Sinne wir das erkennende „Ich“ auffassen.

Wir wollen noch einige Worte über *Kants* Unterscheidung zwischen mundus intelligibilis und sensibilis sagen. Jene ist die Welt der Noumena, diese die Welt der Phänomena. Die Transzentalphilosophie bezieht sich auf die Welt der Phänomena. Die Noumena sind die „Dinge an sich“. *Kant* verleugnet nicht das Dasein der Noumena, er läßt die Frage ihres Dasiens oder Nicht-Daseins offen, er erklärt, daß die Noumena als „Ding an sich“ nicht in das Grenz-Gebiet des Transzentalen fallen. So erklärt es sich, daß wir durch die transzendentale Methode nicht die absoluten Erkenntnisgegenstände, die Noumena erkennen, sondern daß sie in dem „mundus sensibilis“ als Phänomena erscheinen. Darauf weist *Kant* hin, wenn er in der Erzeugung der Erkenntnis auch der Sinnlichkeit einen Platz sichert. Als er die Unmöglichkeit der „Dinge an sich“ nachweisen wollte, wollte er die vor ihm gepflegte Metaphysik widerlegen. Können wir aber nicht andererseits die synthetische Erkenntnis a priori vertretenden Kategorien als die Erkenntnis der „Dinge an sich“

betrachten? Da *Kant* diese von der Sinnlichkeit unabhängig auffaßt, sollten wir von diesem Standpunkt aus diese in die Welt der Noumena einweihen und so sind die Kategorien auch nach *Kants* Meinung absolute Erkenntnis der Dinge an sich, der absoluten Erkenntnisgegenstände. Damit können wir beweisen, daß die Kategorien nicht als transzendentale Erkenntnis begriffen werden können. Wenn wir aber den Kategorien den Charakter von Noumena zuerkennen, dann sind sie eben Dinge an sich, deren mögliche Erkenntnis *Kant* selbst leugnet. Andererseits ist aber auch jene Auffassung begründet, daß die Dinge an sich überhaupt nicht erkennbar sind.

Nach unserer Meinung sind die Dinge an sich als Noumena wirklich nicht erkennbar und daraus müssen wir den Satz ableiten, daß die Kategorien auch nicht a priori synthetische reine und unbedingte Erkenntnisse sein können.

Nachdem wir die Hauptsätze der kantischen Transzendentalphilosophie durchforscht haben, wollen wir eine kurze Zusammenfassung dieser versuchen. Wir können die Transzendentalphilosophie als eine erkenntnistheoretische Methode betrachten. Das Material der transzendentalen Ästhetik bildet Raum und Zeit. Das erkennende „Ich“ ordnet in diesen Formen den Stoff der Sinnlichkeit mittels der Kategorien, welche Vorbedingung und konstitutives Element der transzendentalen Erkenntnis sind; diese Erkenntnis ist als absolut anzusehen. Das ist *Kants* kopernikanische Tat. *Kant* war der erste, der den Gegensatz von Metaphysik und Erfahrung überwinden und aus beiden zusammen die Erkenntnis zustande bringen wollte. Wir können ihn unter diesen Gesichtspunkt als den Begründer des kritischen Idealismus betrachten. *Kant* beachtete aber nicht, daß es logisch absurd ist, von relativen Ausgangspunkten zu absoluten Ergebnissen zu kommen. Zusammenfassend können wir sagen: *Kants* Theorie ist Erkenntnistheorie der Natur. Die Natur ist Einheit der Gesetze, die sich auf die Natur beziehen. Bei *Newton* war die Natur eine Realität, bei *Kant* hat sie nur methodische Bedeutung. Die Transzendentalphilosophie bezieht sich bei *Kant* auf die Welt des Seins.

### 3. Die neukantische Schule.

In der Mitte des 19. Jahrhunderts können wir in der deutschen Philosophie eine Abkehr von Positivismus und eine Rückkehr zu *Kant* feststellen. Das große System *Kants* gab der Philosophie ein neues Leben. Die einzelnen philosophischen Schulen haben teils die Lehren *Kants* übernommen, teils haben sie an *Kant* anknüpfend neue Systeme entwickelt. Hervorzuheben sind die Marburger und die Badener Schule. Durch diese Richtungen wurde auch die neuere Rechtsphilosophie mit der kantischen Theorie verbunden.

#### a) *Die Marburger Schule.*

Wir finden in der Marburger Schule die Betonung der Wichtigkeit der Methode.

Nach der Auffassung der Marburger Schule erzeugt die Methode den Erkenntnisgegenstand: wo keine Methode ist, dort ist kein Erkenntnisgegenstand. Diese Schule hält aber neben der Methode auch den durch die Methode geordneten Stoff für wichtig. Sie übernimmt die transzendentale Methode, die, wie wir schon bei *Kant* aufgezeigt haben, in der transzentalen Verbindung zwischen Kategorien und dem aus der Erfahrung gewonnenen Stoff besteht. Eine Vorbedingung der transzentalen Methode ist also doch das Dasein eines gewissen Erkenntnismaterials. Wir müssen aber auf die Einseitigkeit der Marburger Schule hinweisen und auf die Verwechslung der Begriffe Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand. Wenn wir die oben dargelegte Auffassung der Transzentalphilosophie annehmen, dann müssen wir noch immer feststellen, daß die Methode nie den Erkenntnisgegenstand, sondern im besten Falle die Erkenntnis des Erkenntnisgegenstandes erzeugen kann. Ferner können wir auch der Methode gegenüber die Frage stellen: Wie können wir die Methode selbst erkennen? Es ist nicht zu leugnen, daß die Methode vom Erkenntnisgegenstand nicht unabhängig ist; denn dieser Zusammenhang hat eine Bedeutung für das Aufsuchen jener Methode, welche zur Erkenntnis des Erkenntnisgegenstandes führt.

Für die Marburger Schule ist die Unterscheidung von

Form und Inhalt von besonderer Wichtigkeit. Diese Schule unterscheidet sehr scharf zwischen Form und Inhalt und faßt die Form als die Vorbedingung des Stoffes auf; ferner schreibt sie der Form eine *a priori* Allgemeingültigkeit zu. Inhalt existiert nicht ohne Form, wohl aber gibt es inhaltlose Form. In dieser Beleuchtung spielen die Formbegriffe die Rolle der Kategorien. Wenn wir diese Formen als den Stoff unserer wissenschaftlichen Untersuchung betrachten, dann müssen wir in ultima analysi und folgerichtiger Betrachtung entweder die Einheit von Form und Material oder die Relativität des Unterschiedes zwischen Form und Material feststellen. Die Marburger Schule hat richtig darauf hingewiesen, daß es formlosen Inhalt nicht gibt. Es ist aber eine einseitige Hyperbel, wenn sie die Folgerung aus dem anderen Zusammenhang nicht gezogen hat: nämlich die, daß wir auch von inhaltloser Form nicht sprechen können. Nach richtiger Auffassung stehen Form und Stoff nicht im Verhältnis der Vorbedingung, sondern der Korrelation, d. h. im wechselseitigen Verhältnis der wechselseitigen Bedingtheit. In diesem Falle sind die Formen nicht rein *a priori*, also wir können von einer absoluten Gültigkeit nicht sprechen, nicht nur in Bezug auf die Formen, sondern noch weniger auf die durch die transzendentale Verbindung von Form und Stoff entstandene Erkenntnis. Wir können aber dann auch von der Möglichkeit der *a priori* Synthesis nicht sprechen. Hier sei noch erwähnt, daß jede Form von einem gewissen Standpunkte aus als Inhalt aufgefaßt werden kann.

Wir haben gesehen, daß die Unklarheit des Begriffes des erkennenden Ich die methodischen Ergebnisse *Kants* abgeschwächt hat. Die Marburger Schule hat den Begriff des erkennenden Ich eliminiert und hat statt dessen den Begriff des „Bewußtsein überhaupt“ eingeführt, um die Transzentalphilosophie vom Vorwurf des subjektiven Idealismus zu befreien. Wenn wir dem „Bewußtsein überhaupt“ jede psychologische Beziehung absprechen, hört die Transzentalphilosophie auf, kritischer Idealismus zu sein und wird rationalistischer Dogmatismus: Wir zählen nicht zu den Gegnern des subjektiven Idealismus, können aber damit nicht vereinbaren, daß den auf diese Weise gewonnenen Ergebnissen ein absoluter unbedingter Charakter zugeschrieben wird.

b) *Cohen und Natorp*.<sup>3</sup>

*Kant* hat die Frage der Dinge an sich offen gelassen; diese liegen außerhalb des Gebiets der Transzentalphilosophie und so können wir von ihnen eine transzendentale Erkenntnis nicht gewinnen. Bei *Kant* haben die Erkenntnisse die Erscheinungen der durch Sinnlichkeit begrenzten Welt des Seins zum Stoff. Seine Erkenntnislehre dient demnach nur der Mathematik und der theoretischen Physik zur Methode. In der „Kritik der praktischen Vernunft“ hat *Kant* die transzendentale Methode nicht angewandt. Wenn die Transzentalphilosophie in der originären kantischen Fassung geblieben wäre, dann hätte sie für die Rechtsphilosophie keine Bedeutung. Die Marburger Schule war die erste, die der Transzentalphilosophie eine die Welt des Seins überschreitende Bedeutung zuschrieb und so wurde diese Methode auch für die Rechtsphilosophie anwendbar.

*Cohen* hat in seinem Werke „*Kants Begründung usw.*“ jene Methode der Transzentalphilosophie ausführlich dargelegt, die auch auf die Welt des Sollens anwendbar ist. *Cohen* betrachtet die Dinge an sich als Ideen und schreibt ihnen eine regulative Bedeutung zu. *Cohen* hat den Standpunkt eingenommen, daß die in die Welt der Noumena gehörigen Ideen auch eine wissenschaftliche Bedeutung haben (*Kants Begründung* S. 133): „In den kritischen Idealismus münden die Kategorien in die Ideen; und indem sich alle drei in der Freiheitsidee verbunden, erheben sie die Bausteine der Erfahrung und bauen über dem Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit neben dem Reich des Seins ein Reich... des Sollens“. Die Kategorien streben nach den Ideen. Die Kategorien haben konstitutive, die Ideen regulative Bedeutung. Die Freiheitsidee wird zu derjenigen, die die Welt der Noumena, welche bei *Kant* nur als intelligible Zufälligkeit zu betrachten ist, zur wissenschaftlichen Bedeutung erhebt, und für die transzendentale Methode anwendbar macht. Die Kategorie der Kausalität gilt in der auch für die Welt des Sollens anwendbaren Transzentalphilosophie nicht; hier finden wir statt dessen das Streben nach den Ideen.

---

<sup>3</sup> *Cohen* (I.) u. (II.) P. *Natorp*: (I.) u. (II.)

Wir haben schon bei *Kant* gezeigt, daß die Kategorien in die Welt der Noumena gehören; also von diesem Standpunkte aus können wir zwischen Kategorien und Noumena keinen Unterschied machen, abgesehen davon, daß wir die Ideen als absolute Erkenntnisgegenstände und die Kategorien als die absoluten Erkenntnisse dieser auffassen würden. Wir können auch hervorheben, daß auch die Welt des Sollens durch die Kategorien aufhört ausschließlich in die Welt der Metaphysik zu gehören; denn wie jede transzendentale Erkenntnis gehört sie in ihren Wurzeln in die Welt der Metaphysik und Empirie. Dadurch wird die Erkenntnis des Seins und des Sollens zur Forschungsgrundlage für die um den Bereich des Sollens erweiterte Transzentalphilosophie. Hier ist nicht die Rede von dem Gegensatz von „was sein soll“ und „was ist“, sondern wir können von „was sein soll“ und „was sein muß“ sprechen. Beide bilden als „was ist“ ein erkenntnistheoretisches Problem.

Wir begegnen hier zum erstenmal dem Problem der Wirklichkeit und der Gegenüberstellung von Wert und Wirklichkeit. Bei *Cohen* haben beide die Bedeutung einer erkenntnistheoretischen Kategorie und führen zu einer transzentalen Erkenntnis. *Cohen* versuchte die ganze Frage von erkenntnistheoretischem Standpunkt aus zu lösen und dies ist der größte Unterschied zwischen der Marburger und der Badener Schule. Das Sein führt zur Erkenntnis der reinen Physik, das Sollen führt zur transzentalen Erkenntnis der reinen Ethik. In der Ethik finden wir auch den Unterschied von Form und Inhalt. Die Bedeutung der Form als Voraussetzungsbegriff ist auch in dieser Schule besonders hervorgehoben.

Wir können feststellen, daß *Cohen* den reinen Willen als eine zentrale Idee der Ethik bezeichnet, die auch a priori ist und eine Voraussetzung für die ethische a priori Synthesis. Dieser reine Wille aber unterscheidet sich *toto coelo* vom Begriffe des psychologischen Ich, denn der reine Wille weist auf den normativen Charakter der reinen Ethik hin. Die reine ethische Erkenntnis hat bei *Cohen* dieselbe Bedeutung wie die Erkenntnis bei *Kant*, sie liegt auf der scharfen Grenze der Metaphysik und der Erfahrung. Wie wir schon bei *Kant* gezeigt haben, gehören diese Erkenntnisse in beide Welten und nicht in keine von beiden. Aber auch *Cohen* will uns überzeugen, daß

„das Sittengesetz entsteht an der Grenze der Erfahrung, wo uns der Abgrund der intellegiblen Zufälligkeit angähnt“.<sup>4</sup>

*Cohen* hat ausgeführt, daß das Sittengesetz mit der Idee der Freiheit gleichbedeutend ist. Die Pflicht entsteht in Verbindung mit den Gefühlen<sup>5</sup> in unserem Bewußtsein, und hat eine bloss derivative Bedeutung. Wir können in Bezug auf das Recht feststellen, — was uns an diesem Werke *Cohens* in erster Reihe interessiert, — daß *Cohen* das Recht als ein Anwendungsgebiet der reinen Ethik auffaßt; dadurch wird die transzendentale Methode auch auf das Recht ausgedehnt. So wird auch das Recht in die Welt der reinen Vernunft eingeführt.<sup>6</sup> Er faßt das Naturrecht als Idee des Rechtes auf, welches so auch an der Begründung des positiven Rechtes teilnimmt. Wir können die Rechtsphilosophie *Cohens*, da er aus einem kritischen Idealismus hervorgeht, als ein erkenntnistheoretisch relatives Naturrecht betrachten. Neben der Idee des Rechtes, d. h. neben dem Naturrecht, hat auch das positive Recht Bedeutung in seiner Theorie; welches als rechtliche Erfahrung den Stoff der Erkenntnis liefert und dem Gebiete der ethischen Erfahrung zugehört.

*Cohen* faßt das Recht als die Möglichkeit der Vereinbarung von Zwang, d. h. Willkür und Freiheit auf, also der Zwang und die Freiheit werden durch ihn logisch verbunden.<sup>7</sup> Auf *Stammlers* Standpunkt Bezug nehmend können wir erwähnen, daß *Cohen* von *Ulpian*s Rechtsdefinition ausgehend feststellt, daß sich das Recht auf eine solche Gemeinschaft bezieht, wo „Jeder nicht nur Mittel sei, sondern Zweck für andere“.<sup>8</sup> Es ist zu erwähnen, daß auch *Cohen* im Völkerrecht den Gipfel des Rechts sieht.

Nachdem *Cohen*, die transzendentale Methode auf Ethik, Recht, Religion und Geschichte angewandt hat, erhebt sich die Frage, wie die Beziehung zwischen „mundus intelligibilis“ und „sensibilis“ zu denken ist. *Kant* hat die Kausalität in das Gebiet

<sup>4</sup> *Cohen*, (II.) S. 320.

<sup>5</sup> *Cohen* (II.) S. 321. „Doppelgefühl der Lust und Unlust“.

<sup>6</sup> *Cohen* (II.) 392. „Einordnung des Rechtes in den Machtbereich der Vernunft“.

<sup>7</sup> *Cohen* (II.), 400.

<sup>8</sup> *Cohen* (II.), 406.

des „mundus sensibilis“, die Freiheit in das des „mundus intelligibilis“ verwiesen, der „mundus intelligibilis“ aber liege nicht mehr innerhalb des Erkenntnisbereichs der Transzentalphilosophie. Wir betrachten damit das Problem als nicht gelöst, weil bei Kant nicht einmal der Gegensatz rein heraus gearbeitet ist; denn die in die Welt des „mundus sensibilis“ gehörige Kausalität ist methodisch, die in die Welt des „mundus intelligibilis“ gehörige Freiheit außer-methodisch aufgefaßt. Diese Auffassung konnte *Cohen* nicht annehmen, wenn er die transzendentale Methode auch auf die Welt des von Kausalität freien Sollens ausdehnt. Bei *Cohen* hat die Freiheit richtiger Weise eine zweifache Bedeutung. Er müsste sich nämlich widersprechen, wenn er nur eine Bedeutung der Freiheit annähme. Die Freiheit hat zum Teile als Idee regulative Funktion, zum Teil ist sie als transzendentale Erkenntniskategorie eine Voraussetzung und ein konstitutives Element in der transzentalen Erkenntnis des wertbetrachtenden Sollens. Wenn *Cohen* die Kategorien als die Bedingungen der Erfahrung und auch als Beweis des Gegenstandes der Erfahrung auffaßt, überschreitet er eben diese Erfahrung, die zum Stoff der transzentalen Methode dient. Ich möchte hier auf das Verhältnis von Erfahrung und Erkenntnis hinweisen, wie ich es schon bei *Kant* dargestellt habe.

*Cohen* macht zum Kernpunkt der reinen Ethik den Begriff der Wahrheit und so gewinnt seine Theorie axiologische Bedeutung. Die interessanteste Frage ist das Problem der Gegenüberstellung von Wahrheit und Erkenntnis, wobei die Erkenntnis bei *Cohen* die führende Rolle gewinnt. Da die Erfahrung auch in der ethischen Erkenntnis zu finden ist, erhebt sich die Frage, ob solche in zwei Welten gehörige ethische Erkenntnisse nur als in der Welt des Intelligiblen gehörig betrachtet werden können?

Der Transzentalismus will Philosophie und Methode der Erkenntnis sein. Er will die Frage legitimieren, wie wir die Erkenntnisse gewinnen können. Er hat als Wissenschaft die Erkenntnis zum Gegenstande. Damit ist das Problem der Erkenntnis nicht erschöpft, denn die Erkenntnis der Erkenntnistheorie ruft eine abstrakte Einheit der Erkenntnis hervor. Die transzendentale a priori Synthesis der a priori Kategorien führt zur unbedingten, allgemeingültigen Erkenntnis; wie geschieht

aber die Differentiation der Erkenntnisse? Diese Differenzierung wäre logisch möglich, wenn wir entweder methodische Unterschiede oder Unterschiede im Kreise derselben Methode annehmen.

Die Marburger Schule lehnt die Möglichkeit mehrerer Methoden ab. In Hinblick darauf erwähne ich *Natorps* Auffassung, der einen strengen methodischen Monismus gefordert hat.<sup>9</sup> *Natorp* hat darum der Methode so große Bedeutung zugesprochen, weil er dadurch die erkenntnistheoretische Einheit zu sicheren meinte, die die Annäherung der Wissenschaften herausarbeitet. Die Methode bringt Einklang in Aufgabe und Arbeit der Wissenschaft. Ein sehr bedeutender Punkt seiner Theorie ist das Erfordernis dieser Einheit: Die Einheit des Bewußtsteins faßt er als das letzte Problem der Philosophie auf. *Natorp* hat auch *Platons* Ideenlehre methodischen Wert zugeschrieben und die Auffassung vertreten, daß Erfahrung nur durch die Ideen möglich sei. Auch ihm gegenüber bleibt unser Einwand bestehen, daß ihm die Methode wichtiger ist als das, was durch die Methode erkannt werden soll, und daß noch überdies der Beweis der Methode als solcher nicht erbracht wird.

Es bleibt noch übrig, innerhalb der einzigen Methode andere Unterschiede zu suchen, entweder die Unterscheidung in den Kategorien oder im Stoffe. Die Fragen sind aber mit einander verbunden, wir können im Stoff nur durch die Kategorien einen Unterschied machen. Abgesehen davon, daß wir schon vor der wissenschaftlichen Untersuchung durch die Kategorien von einander verschiedene Gebiete annehmen würden, müssen wir entweder diese Unterscheidungen der Gebiete beweisen oder sie werden bloße Fiktionen oder Dogmen. Wir können nicht annehmen, daß bloß die Erfahrung auf dem Gebiete der Erfahrung genügt, um diese Unterscheidungen machen zu können. Es bleibt nur die Unterscheidung mit Hilfe der Kategorien übrig. Wenn wir aber die Apriorität der Kategorien annehmen, können wir dann die Kategorien als solche betrachten, die aus dem höchsten Grade der Erkenntnis herabsteigen und die gewünschte Unterscheidung innerhalb der Erkenntnis vollbringen?

---

<sup>9</sup> *Natorp* (II.) 173.

Wenn wir solche Kategorien annähmen, könnten wir diese Kategorien nicht mehr derart a priori betrachten, wie jene die als Voraussetzungen der allgemeinen Erkenntnis aufgefaßt werden können. Können wir die auf diese Weise entstandenen Erkenntnisse als reine Synthesis a priori betrachten? Ist es nicht richtiger, diese Kategorien als relativ zu denken, da wir bei Annahme dieser Kategorien von dem empirischen Stoffe nicht absehen können? Wenn wir diesen Kategorien dieselbe Bedeutung zuschreiben wie den allgemeinen Kategorien, können wir von dem Postulat der Marburger Schule, als von Streben nach der Einheit reden?

Wenn wir hernach untersuchen, was *Cohen* über das Recht gesagt hat, finden wir wieder jene Schwierigkeit, auf die wir schon bisher hingewiesen haben. Können wir das Recht auf Grund jener Kriterien differenziert betrachten, welche *Cohen* aufgenommen hat? Können wir die transzendentale Verbindung, die Zwang und Freiheit logisch vereinen will, als einen sicheren Leitfaden zwischen den verschiedenen Gebieten der Ethik auffassen, die dem Recht die spezifische Unterscheidung von den anderen Bereichen der Ethik sichern kann? In *Cohen's* Theorie ist der wichtigste Begriff der „reine Wille“, der als Kategorie zur Idee der Freiheit führt und zum Wesen der absoluten Ethik gehört; es ist aber ein dunkler und komplizierter Begriff.

#### c) *Die Badener Schule.*<sup>10</sup>

Nunmehr werden wir die andere bedeutende Richtung der Neu-Kantischen Schule untersuchen, die Badener Schule. Wenn wir die Marburger Schule mit Recht als erkenntnistheoretische Schule bezeichnen können, können wir die Badener Schule als werttheoretische Schule bezeichnen. Die bedeutendsten Vertreter dieser Schule sind *Windelband*, *Rickert*, und *Lask*. Nur die beiden letzteren seien hier besprochen.

#### d) *Heinrich Rickert.*

Für *Rickert* ist die Philosophie nicht selbst das Universum, sondern Theorie des Universums, die Einheit in die Mannigfaltigkeit bringt. Die Philosophie muß sich über das Leben erhe-

---

<sup>10</sup> Vg. *Lask*, *Rickert*, *A. Varga*: (I.) *B. Horváth* (IV.).

ben, um die Ganzheit überblicken zu können. Diese Sätze erwecken den Anschein, als ob für *Rickert* die Philosophie eine rein kontemplative Wissenschaft wäre, obwohl selbst Rickerts Auffassung nach dieser auch ein konstitutiver Charakter zuzuschreiben ist. Kann die Wissenschaft rein kontemplativ sein, wenn sie eine Einheit schafft? Wie kann die Theorie des Universums sich über das Universum erheben, um über dieses als einer Einheit einen Überblick zu gewinnen? Wenn diese Theorie jede Verbindung mit dem Universum verliert und die Sache von oben betrachtet, bewegt sie sich in luftleerem Raume und wenn sie ihre Verbindung erhält, kann sie die volkommene Einheit der Ganzheit nicht überblicken.

*Rickert* betrachtet die Philosophie als eine Werttheorie; für ihn ist auch die Wirklichkeit ein Wertproblem, d. h. ein Problem jener Werte, die aus dem Chaos der Zustände den Kosmos der Welt der Gegenstände schaffen. Der Wert existiert auch nicht, sondern sein philosophisches Wesen liegt in der Geltung.

Wir wollen zuerst die Erkenntnistheorie *Rickerts* untersuchen. *Rickert* hat als ideales Erfordernis aufgestellt, daß die Philosophie voraussetzungslos sei. Er kann aber dieses Postulat nicht erfüllen, da es ja zum Wesen der transzendentalen Philosophie gehört, dass Erkenntnis ohne Voraussetzungen unmöglich sei; *Rickert* muss sohin auch auf diesem Wege die Erkenntnistheorie anfangen. Er verbindet das Minimum der Voraussetzungen und das Postulat der Universalität zum Minimum der Universalitas; diese wird von *Rickert* an den Anfang der Philosophie gestellt. Wie wir bei *Kant* und in der Marburger Schule die Bedeutung der Erfahrung feststellen konnten, nimmt *Rickert* statt der Erfahrung die Zustände an. Zustand und Unmittelbarkeit zusammen dienen zum Stoffe der Erkenntnis. In dieser Verbindung erkennt auch *Rickert* die relative Geltung der Intuition an, und räumt der Intuition in seiner Theorie neben dem Transzentalismus einen Platz ein.

Es beweist Rickerts Zusammenhang mit der transzendentalen Methode, dass er die erkenntnistheoretischen Probleme der Philosophie mittels der Ausarbeitung eines Systems von Formen lösen will, die aus dem Zustande erst die Gegenstände schaffen. Wir können in dieser Bearbeitung der Probleme keinen

Unterschied zwischen Erfahrung und Zustand sehen. Und es muss ferner festgestellt werden, dass die Formen mit den Kategorien im Sinne *Kants* und der Neu-Kantianer zusammenfallen, und konstitutive Bedeutung haben. Der Begriff der Form erklärt uns *Rickerts* Auffassung von der Erkenntnis. Das Erkennen ist nicht bloss passive Aufnahme, nicht Reproduktion des Wirklichen, sondern eine bewertende Aktivität; Bejahung oder Verneinung von Werten. Den Wert der Wahrheit müssen wir anerkennen, um den Wert des Seins erkennen zu können. Bei *Rickert* ist es wieder die Erkenntnis, die die Erkenntnisgegenstände erzeugt; da die Erkenntnistheorie nach *Rickerts* Definition eine bewertende Aktivität ist, strebt *Rickert* danach, die ganze Philosophie durch die Werte zu ergreifen. Bei ihm ist die Erkenntnis eine bewertende Wirklichkeit, und der Erkenntnisgegenstand durch die konstitutiven Formen bewertete Wirklichkeit. Wir können schon hier darauf hinweisen, daß bei *Rickert zwischen* der unausgleichbaren Gegenüberstellung der Wirklichkeit und des Wertes und seiner die Erkenntnis betreffenden Definition ein logischer Widerspruch besteht. Wenn Wert und Wirklichkeit einander ausschließen, wie kann die Erkenntnis als eine bewertete Wirklichkeit betrachtet werden?

Die Erkenntnis entsteht in Urteilen. In diesem Zusammenhang erscheint wieder das Problem des beurteilenden Subjektes und Urteilsgegenstandes, das — wie schon gezeigt wurde — ein Hauptproblem der Transzentalphilosophie ist. Der transzendentale Idealismus gewinnt nach *Rickerts* Meinung durch den Begriff des transzendenten Sollens eine erkenntnikritische Grundlage. So will *Rickert* bei der gemeinsamen transzendenten und immanenten Geltung des Bewußtseins das Problem des Subjekts und Objekts lösen. Das den Gegenstand der Erkenntnis bildende Sollen ist immanent vom Gesichtspunkt des jedem denkbaren Dinge gehörigen Bewußtseins aus und ist transzendent vom Gesichtspunkte des die Funktion der Erkenntnis subjektiv bestimmenden beurteilenden Bewußtseins aus. Kann aber ein transzendentes „Sollen“ in einer transzentalen Theorie als Basis der Erkenntnistheorie dienen, wo doch die Aufnahme eines transzendenten „Sollen“ eben jene Theorie beweisen würde, auf deren Eliminierung die ganze

Theorie fußt. Wir können aber diesen Satz *Rickerts* auch aus anderen Gründen nicht annehmen. Wenn Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand durch das Urteil erzeugt werden, wie *Rickert* meint, wie ist es möglich, daß das, was in einem Falle aus dem Gesichtspunkte des beurteilenden Subjekts transzendent ist, im anderen Falle zum Bewußtsein gehöriges, immanentes „Sollen“ ist und als Erkenntnis auch durch eine Urteilsfunktion entsteht. Hier kommt *Rickert* mit sich selbst in Widerspruch, denn er verdoppelt entweder den Erkenntnisgegenstand oder das Bewußtsein. Wenn wir das Bewußtsein in beiden Fällen als identisch annehmen, dann erreichen wir die Verdopplung des Erkenntnisgegenstandes, die dem Grundgedanken der Transzentalphilosophie widerspricht. Wir sollen den Erkenntnisgegenstand transzendent und die Erkenntnis immanent auffassen, um die fragliche Lösung zu gewinnen. Ich halte die Verdopplung des Bewußtseins für philosophisch nicht begründbar, obwohl dies mit der in der transzentalen Methode gemachten Unterscheidung parallel wäre. Ich weise hier auf die Unterscheidung „ich“ und „Ich“ bei *Kant*, „ich“ und „Bewußtsein überhaupt“ in der Marburger Schule hin.

Bei *Rickert* hat auch das transzendentale „Sollen“ zweifache Bedeutung: a) Sollen als das die Gegenständlichkeit der Erkenntnis begründende Sollen, b) das andere Sollen ist das durch das vorige Sollen erkannte Sollen. Dadurch will er die Selbstlegitimierung der Erkenntnistheorie vollbringen. Wenn wir in die Tiefe dieser Legitimierung schauen, können wir darin nichts Anderes sehen als einen circulus vitiosus: Wie kann das — die Gegenständlichkeit der Erkenntnis — begründende Sollen als Erkenntnisgegenstand derselben dienen? Dies ist der Beweis mit sich selbst.

Wir können demnach feststellen, daß *Rickert* die Unterscheidung von Form und Inhalt annimmt, die wir schon in Zusammenhang mit der ursprünglichen Fassung der Transzentalphilosophie kennen gelernt haben; aber er nimmt neben den konstitutiven Formen auch methodologische Formen auf, welche wir mit Lask's Ausdruck „reflektierende Kategorie“ nennen können. Diese letzteren haben aber in der transzentalen Methode an der Gestaltung der Erkenntnis keinen Anteil:

Ein wesentlicher Fortschritt Rickerts gegenüber den frü-

heren Richtungen ist der, daß er wissenschaftliches und vorwissenschaftliches Erkennen unterscheidet. In diesem Zusammenhang wirft er die Frage auf, wie wir von dem individuell objektiven Erkennen zum wissenschaftlichen Erkennen gelangen. Die so aufgestellte Frage widerspricht jener Auffassung der Tranzendentallehre, die durch die Legitimierung des wissenschaftlichen Erkennens zur individuellen Erkenntnis gelangen will. Die auf diese Weise vollzogene Einteilung in individuell — objektives und wissenschaftliches Erkennen ist nicht identisch mit der Einteilung in wissenschaftliches und vorwissenschaftliches, weil das unwissenschaftliche Erkennen außer beiden liegt. Was kann der Leitfaden für die Unterscheidung in wissenschaftliche und unwissenschaftliche Erkenntnis sein? Es erhebt sich die Frage, ob wir heute von vorwissenschaftlichem Erkennen reden können. Die wichtigste Frage ist aber die Entscheidung darüber, ob wir in der Erkenntnis die *a priori* Voraussetzung der transzendentalen Methode oder die von *Rickert* erwähnte individuelle Erkenntnis zum Ausgangspunkt nehmen. Damit ordnen wir die letzten Probleme der Erkenntnis entweder der Metaphysik oder der Empirie zu. Wir wollen keine dieser Auffassungen annehmen, die wir ja in dem einführenden Teile unserer Behandlung als dogmatisch bezeichnet haben. Wir wollen aber betonen, daß der Kritizismus, der die Priorität der Metaphysik annimmt — und als solchen können, wir die Transzendentale Lehre auffassen, da sie ihren Ergebnissen absoluten Charakter zuschreibt, — weniger der Kritik standhalten kann, als jener Kritizmus, der von der Empirie ausgeht. — *Rickert* schreibt in der Erkenntnislehre auch der Intuition eine Bedeutung zu; in seiner Methode also die er heterothetisch nennt, sind auch irrationale Elemente neben dem rationalen Element zu finden.

In Verbindung mit dem Problem der Erkenntnis ist die Frage der Kausalität und der Freiheit zu besprechen. Das Erkennen ist bei *Rickert*, wie wir gesehen haben, eine Bewertung und nach ihm widerspricht die Freiheit des bewertenden Subjekts der Kausalität nicht, da diese nämlich eine Denkform des Subjektes ist. Wir haben schon in *Rickerts* Erkenntnistheorie gesehen, daß er die Objektivität der Wissenschaft auf dem System der theoretischen Werte aufgebaut hat und können

damit den engen Zusammenhang zwischen seiner Erkenntnis- und Wertlehre erklären. Wir finden auch in seiner Werttheorie die Unterscheidung von Form und Inhalt, Subjekt und Objekt und er will seine Wertlehre auf der imaginären Grenzlinie der Metaphysik und Erfahrung begründen, wie es *Kant* mit der Erkenntnistheorie getan hat. Da *Rickert* in seiner Wertlehre von der Nichtexistenz der Werte ausgeht, so erscheint bei ihm der charakteristische Begriff der Geltung, die in der Badener Schule eine wichtige Rolle spielt. Hier sei der Unterschied von Wertmoment und Wertträger erwähnt.

Daneben stellt *Rickert* den Urgegensatz von Wirklichkeit und Wert auf. Das vollendete Urteil ist entweder Wert oder Sein. Nur die unvollendeten Urteile können gleich beide enthalten; diese Welt ist die Welt der immanenten Bedeutungen, die zwischen beiden steht und von *Rickert* das dritte Reich genannt wird. Hier sollen wir die Einheit der Welt suchen, aber hier können wir von Erkenntnis nicht reden; hier begegnen wir keinen Erkenntniskategorien, sondern methodologischen oder Denkkategorien.

*Rickert* hat also die Erkenntnis nicht in die über der Erkenntnis liegende Metaphysik, sondern in die vor der Erkenntnis liegende Prophysik gesetzt. Daraus folgt aber, daß das, was wir erkennen, nicht die Welt ist und das, was die Welt ist, nicht erkennbar ist. Wenn die Philosophie die Theorie des Universums ist, wie kann sie ihre Aufgabe erfüllen, wenn das Universum vor der Vollendung der theoretischen Erkenntnis nur prophysikalisch zu untersuchen ist? Andere Schlüsse können wir aus *Rickerts* Lehren nicht ziehen.

Es bleibt noch die Gegenüberstellung von Wert und Wirklichkeit näher zu untersuchen; dazu müssen wir den Begriff beider genau prüfen. Die Wirklichkeit ist bei *Kant* eine der Kategorien, der Wert aber bleibt außerhalb dieser. Die neukantische Schule faßt auch den Wert als eine Kategorie auf und erweitert auch auf ihn die transzendentale Methode. Infolgedessen können wir beide als Kategorien betrachten; in diesem Falle besteht ein Unterschied zwischen beiden, da jede eine andere Kategorie ist. Beide sind aber auch ähnlich, denn beide sind Kategorien. Können wir, wenn wir die Möglichkeit der Synthesis a priori annehmen, aus dem Wesen der Kategorien die Verbindung

dieser beiden Kategorien ausschließen? Wir gelangen bei *Rickerts* Lehre zu dem Ergebnis, daß die Wirklichkeit bei ihm nur scheinbar kategoriale Bedeutung hat; sie ist keine Form, sondern Inhalt. Die Wirklichkeit ist bei *Rickert* der Stoff, den die Wertcharakter besitzenden Kategorien in der Aktivität des Erkennens zum Urteil der Erkenntnis gestalten. Wir gelangen so zu dem vollendeten Urteil, in welchen wir trotz *Rickerts* grundsätzlicher Unterscheidung doch die Wirklichkeit und den Wert beisammen finden. Wir halten die Auffassung *Rickerts* in der Beziehung für richtig, daß er die Werte durch die Logik nicht für vollkommen erfaßbar hält, sondern auch die irrationalen Elemente erscheinen läßt. Doch können wir den sich ausschließenden Gegensatz von Wirklichkeit und Wert in dem vollendeten Urteile nicht annehmen. Wenn wir diese beiden als Verhältnis von Form und Inhalt auffassen und wenn wir die Relativität des Gegensatzes von Form und Inhalt annehmen, die wir schon nachgewiesen haben, so können wir auch den absoluten Gegensatz von Wirklichkeit und Wert nicht anerkennen.

#### e) *Emil Lask.*

Wir wollen jetzt die Theorie *Lasks* untersuchen, der ein begabter und jung verstorbener Schüler *Rickerts* war. Er gehört zur Badener Schule; der in seiner Theorie auch originelle Gedanken enthält. Seine Sätze stehen miteinander in der strengsten logischen Verbindung. Er wirft *Kants* Kategorien gegenüber die Frage auf: Warum beziehen sie sich nur auf die Welt der Sinnlichkeit? *Lask* dehnt die Kategorien auf die Welt der „Nicht-Sinnlichkeit“ aus. Er sieht die Bedeutung der transzendentalen Logik darin, daß der alogische Stoff und die a priori Kategorien sich in der transzendentalen Einheit vereinen. *Lask* hat zwei Gebietskategorien aufgestellt: Seins- und Geltungskategorien. Er macht die Unterscheidung von Form und Inhalt innerhalb beider Gebietskategorien und erweitert so die kopernikanische Tat *Kants* auch auf die Welt der Geltung und spricht von der Theorie der zwei Welten der Erkenntnis. Die Erkenntnis faßt er als den durch die konstitutiven Erkenntnisformen geordneten Stoff auf, in welcher die Formen und der alogische Stoff in transzendentale Einheit verschmelzen.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> *Lask* 3. Bd. 11.

Bei *Lask* können wir auch den Gedanken *Rickerts* finden, daß das Erkennen eigentlich Wertcharakter hat; statt Wert führt *Lask* aber den schon bei *Rickert* gefundenen Begriff der Geltung ein. Er hat bei der Unterscheidung der zweigebietskategorien auch im Stoff des Beziehungsgrundes eine Unterscheidung gemacht, um den absoluten Gegensatz beider hervorzuheben. Er schrieb doch auch dem „Sein“ einen Geltungscharakter auf rein logischem Grunde zu: Das „Sein“ ist eine Kategorie, die Kategorie gilt, also ist sie eine Geltung, infolgedessen ist das „Sein“ auch eine Geltung.<sup>12</sup> Trotzdem betont er die Kluft zwischen dem Sein und Gelten.<sup>13</sup>

Wir finden bei ihm auch — wie *Sander* es richtig bemerkt<sup>14</sup> — den wiederkehrenden Gedanken der scholastischen Trinität, wenn er den Stoff in sinnlich, nicht-sinnlich und über-sinnlich einteilt. — In Paranthese sei bemerkt, daß eine ähnliche Terminologie auch bei *Kelsen* bezüglich des Staates nachweisbar ist wenn von „Staat“, „Rechtsstaat“ und „Überrechtsstaat“ gesprochen wird. Diese Trinität wird auch bei *Kelsen* in eine Einheit zusammengefaßt. — *Lask* hat nur die erste Hälfte des Gedankenganges durchgedacht, als er den Geltungscharakter des Seins aufgezeigt hat. Die Geltung existiert als Kategorie a priori, wenn wir die Apriorität und das a priori Sein der Kategorien annehmen. Auch *Lask* hat die Unterscheidung in vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Erkenntnis gemacht und schreibt neben den rationalen auch den irrationalen Elementen auf beiden Gebieten der Kategorien eine Bedeutung zu. Er betont in beiden das gemeinsame Dasein der rationalen und irrationalen Elemente. Auch *Lask* hat also die methodische Bedeutung der Intuition anerkannt. Auch bei ihm finden wir die Unterscheidung von Gegenstand und Wahrheit<sup>15</sup> und darin sehen wir die Unterscheidung von Erkenntnisgegenstand und Erkenntnis, umso mehr, weil *Lask* selbst die Einheit der Wahrheit und Erkenntnis behandelt.<sup>16</sup> Bei *Lask* finden wir neben der Methode der konstitutiven Formen auch die reflektierende

---

<sup>12</sup> *Lask* 2. Bd., 120.

<sup>13</sup> *Lask* 2. Bd., 122.

<sup>14</sup> *Sander* (I.), 657.

<sup>15</sup> *Lask* 2. Bd. 116.

<sup>16</sup> *Lask* 2. Bd. 180.

Methode und in dieser die Logizität und Irrationalität gemeinsam erscheinen. Wir können innerhalb der Kategorien konstitutive und reflektierende unterscheiden.<sup>17</sup> Was ist die Bedeutung dieser reflektierenden Kategorien? Die reflektierenden Kategorien haben die Bedeutung von Hilfsmitteln, insofern sie die Kluft zwischn den zwei Sphären zu verdecken und eine scheinbare Einheit zustande zu bringen versuchen.

Die ganze transzendentale Philosophie hat aber, wie wir gesehen haben, da sie sich auf die Welt der Phänomene bezieht, eine gewisse Scheinbedeutung. Die reflektierenden Kategorien haben keine selbständige Bedeutung; wir brauchen sie dort, wo die konstitutiven Kategorien aus manchem Grunde nicht brauchbar sind. In diesem Falle sprechen wir nur von reflektierender Gegenständlichkeit, die auf eine konstitutive Gegenständlichkeit hinweist. Die reflektierenden Kategorien umgarren die beiden Gebiete und verbinden sie miteinander und damit auch die Gebietskategorien; und so werden die durch die Gebietskategorien geordneten Stoffe einander nähergebracht. Das Leben wird auch durch *Lask* atheoretisch aufgefasst und dadurch erhebt sich die Spekulation über das Leben.

*Lask* hat auch analog der zwischen Subjekt und Objekt bestehenden Unterscheidung Wertträger und Wertmoment unterschieden. Er sieht im Werte auch Normativität und fasst die Geltung als Wertpostulat auf.<sup>18</sup> Damit in Verbindung ist zu erwähnen, dass *Lask* ausser den gegensätzlichen Gebietskategorien des Seins und Sollens auch Denkgebilde annimmt, die er „Komplexgebilde“ nennt und welche den immanenten Bedeutungen *Rickerts* ähnlich sind, die rein in keine der beiden Welten einzureihen wären. Er erwähnt als Beispiel die Ästhetik und als Methode für diese Komplexgebilde empfiehlt er die reflektierende Methode. Die Reflektierende Methode ist ergänzungsbedürftig, weist auf eine konstitutive Methode hin und kann nur die Bedeutung eines Hilfsmittels beanspruchen.

Wenn wir die konstitutive Methode bei den Gebietskategorien betrachten, finden wir in beiden die transzendentologische Verbindung von Form und Inhalt: Diese Verbindung

---

<sup>17</sup> *Lask* 2. Bd. 168.

<sup>18</sup> *Lask* 3. Bd. 92.

will in die Welt des Seins durch die Formen Geltung, in die Welt der „Geltung“ durch den Inhalt Wirklichkeit bringen. Diese Methode wird noch bei *Lask* dadurch kompliziert, daß er beide Gebiete und innerhalb der Gebiete das Verhältnis von Form und Inhalt mit einem alogischen Faktor, mit der Irrationalität verwebt. Davon abgesehen hat *Lask* auch innerhalb der transzendentalen Logik bemerkt, daß der Inhalt alogisch ist, die transzendentale Logik aber den Inhalt logifizieren will.<sup>19</sup>

Die Badener Schule war die erste, die darauf hingewiesen hat, daß einige Elemente auch im Falle der transzendentalen Verbindung übrig bleiben, die in ihrer Ganzheit logisch nicht erfaßbar sind, d. h. irrational sind. Hier liegt die methodische Wichtigkeit der Intuition. Trotzdem finden wir die strengste formallogische Unterscheidung der zwei Gebiete bei *Lask*, die er durch die Unterscheidung der Stoffe erhöhen will.

Der Urstoff hat in *Lasks* Theorie die Bedeutung, daß er das Fundament der über einander gebauten Formen bildet. Wenn wir dieses Material als rein irrationales untersuchen, können wir keine wesentlichen Kriterien finden, die die Notwendigkeit solcher logischen Differenzierung begründen würden. Wenn wir aber den Urstoff mit dem logischen Prisma von Form und Inhalt spalten, rufen schon die Formen und nicht das Urmaterial die Differenzierung hervor. *Lask* unterscheidet Erleben und Wissen. Das Erleben ist ein transzendentales Problem vom Gesichtspunkte des Urgegensatzes von Sein und Sollen aus; in Bezug auf das Seinsmaterial ist es immanent. *Lask* hat zwei Konsequenzen aus dieser Immanenz gezogen: die Verdoppelung von Subjekt und Objekt und die Folgerung, daß das Erlebnis mit dem Begriffe des Seins nicht identisch ist. Nach *Lask* ist das Erlebnis begrifflich weder Geltung noch Wirklichkeit, aber es gehört beiden Sphären an; wir könnten es vielleicht als Stoff auffassen. Unserer Meinung nach werden die irrationalen Elemente durch das Erleben zu begrifflichen Elementen. Wenn wir keinen bloßen Formalismus treiben wollen, sollten wir das Erleben auch vom Standpunkte des Geltens aus als immanent betrachten.

Wir wollen uns noch mit *Lasks* Bedeutungslehre be-

---

<sup>19</sup> *Lask* 2. Bd. 42.

schäftigen. Die Bedeutung ist schon nicht mehr reines, sondern belastetes Gelten.<sup>20</sup> Es ist ein geltungsähnlicher Reflex dessen, worauf das Geltende sich bezieht. Das Bedeutungsmoment stammt von außen, aber erscheint in der Sphäre des Geltens. Als Bedeutungsmonete sind jene anzusehen die in die Einheit des Geltens Zweiheit, Mannigfaltigkeit bringen.<sup>21</sup> Da das Bedeutungsmoment von außen kommt, verdanken wir jede über die Gebietskategorien hinaus gehende Differenzierung in der Bedeutungslehre der Vielheit des Stoffes.<sup>22</sup>

Wenn wir auf das über *Lasks* Theorie bisher Gesagte zurückblicken, können wir das transzentallogische Dasein der zwei Gebietskategorien und innerhalb dieser die Unterscheidung von Form und Material feststellen. *Lask* hat den Unterschied zwischen beiden auf Form und Material begründet. Wir können aber bei ihm solche Schlüsse finden, die den Begriff des Seins dem Gelten nähern. Wir finden bei ihm auch intuitive Elemente, mit denen er dem Vorwurf des Panlogismus ausweichen will. Welche Bedeutung können wir danach seiner Bedeutungslehre zuschreiben? Wenn wir die Unterscheidung der zwei Gebiete festhalten, können wir die „Bedeutung“ nur auf jene Kategorien beziehen, die noch von Stoff vollkommen rein sind. In diesem Falle hat *Lask* recht. Aber seine Theorie ist reine Formallogik und wir können seine Theorie nicht transzental, sondern müssen sie transzendent nennen. *Lask* selbst hat sich gegen diese Auffassung seiner Theorie gesträubt, mit der Begründung, daß wir in diesem Falle den richtigen transzentalen Sinn der Bedeutung nicht finden. Unserer Meinung nach ist die Bedeutung nichts anderes als die in der transzentalen Logik erscheinende bewertete Wirklichkeit. *Lask* selbst wagte nicht diesen Endschluß zu ziehen.

Es bleibt noch die Frage der Mannigfaltigkeit des Stoffes übrig. Wenn wir diese von den Kategorien aus betrachten, wird unsere Betrachtung streng dogmatisch. Die Gefahr ist nicht geringer, wenn mit unserer Untersuchung beim irrationalen Urmaterial angefangen wird. In diesem Verfahren kann uns nur die

---

<sup>20</sup> *Lask* 3. Bd. 120.

<sup>21</sup> *Lask*, „Das Objekt zerfällt in eine Mannigfaltigkeit von Objektbedeutungen“, 3. Bd. 121.

<sup>22</sup> *Horváth* (IV.), 17.

Intuition helfen. In diesem Erfassen des irrationalen Urmaterials erblicke ich die methodische Bedeutung der Intuition.

*Lask* wollte neben dem Panlogismus auch das Extrem des Panintellektualismus vermeiden. In seiner Theorie finden wir die wesentlichen Ausgangspunkte zu dieser Möglichkeit, aber jene logische Strenge, mit welcher er die Konstruktion und Begründung seiner Theorie vollbringen wollte, führt zu mehrstöckiger Logik, die das rein Alogische auch logisch ergreift.<sup>23</sup> (Stockwerke der Logik).

Es bleibt die Frage übrig, ob wir mit der alles begründenden Form nicht bloß die Form bewiesen haben und ob nichts anderes, als die reine Logik übrig bleibt. Obwohl *Lask* nur die logischen Beziehungen der Logik des Geltens mit besonderer Ausführlichkeit herausgearbeitet hat, finden wir bei ihm doch auch Bestimmungen, die sich auf das Gebiet der Ethik und Ästhetik beziehen.<sup>24</sup> In seiner Ethik finden wir einen dreifachen Strukturaufbau: das ethische Urmaterial, die ethische, kategoriale Geltung und die logische Geltung dieses ethischen Geltens. Hier können wir auch den stufenweisen Aufbau finden, den Begriff der Kategorie der Kategorie. Urstoff und ethisches Gelten kann nur durch das Medium der Logik miteinander in Beziehung kommen. Das Ethos steht nur mit dem logisch geformten Urstoff, — mit der Wirklichkeit —, aber nicht mit der durchaus alogischen Protehyle (Urmaterial) in Beziehung.<sup>25</sup> Wir können sehen, daß die Wirklichkeit schon logisch geformter Inhalt ist, es bleibt aber fraglich, mit Hilfe welcher Kategorie diese Wirklichkeit entsteht. Diese Wirklichkeit dient hier dazu, dem ethischen Gelten einen Inhalt zu verschaffen; es scheint, als ob keine so gähnende Kluft zwischen Wirklichkeit und Wert bestünde, wie aus terminologischen Gründen behauptet wird. Die Logik hat in dieser Struktur zweifache Bedeutung. Einerseits ist die Logik höher als die ethische Geltung und begründet sie, worin wir aber die Gefahr der Logifizierung der Ethik sehen, anderseits ergreift die Logik das unter der Ethik stehende Urmaterial. So ist die Ethik nichts anderes als von der Logik ausgehende und zu ihr zurückkehrende Geltung. Es

<sup>23</sup> *Lask* 2. B. 179.

<sup>24</sup> *Horváth* (IV.), 14—30.

<sup>25</sup> *Horváth* (IV.), 23.

scheint die Frage begründet zu sein, welche Barna *Horváth* aufgeworfen hat: „Wenn wir im Ethos Geltung suchen, wird anderes als der blosse Logos übrig bleiben?“<sup>26</sup>

Wir können als proton pseudos *Lasks* seinen logischen Formalismus bezeichnen, welcher das reine gothische Gebäude seiner Theorie vollkommen durchzieht,<sup>27</sup> er kämpft mit der strengsten logischen Konsequenz gegen den logischen Formalismus und fällt doch in denselben Fehler, obwohl dieser durch die im Hintergrund seiner Theorie erscheinenden irrationalen Elemente gemildert wird.

Bisher wurden die Transzentalphilosophie und ihre Methodenlehre bei *Kant* und den Neukantianern kritisch untersucht. Fast alle Probleme gruppierten sich um das Verhältnis von Wirklichkeit und Wert und um die Lehre von der Erkenntnis. Die wichtigste Frage ist die, ob wir die transzendentale Methode bloss als eine Methode der Erkenntnistheorie oder als allgemeine Methode auffassen sollen, welche auf Wirklichkeit und Wert gleichermaßen anwendbar ist. Wir haben aber bisher gesehen, dass wir weder die Erkenntnis noch den Wert rein logisch ergreifen können. Wenn wir Wirklichkeit und Wert als Kategorien auffassen, können wir im Sinne der Transzentalphilosophie die Verknüpfung dieser Kategorien nicht für unmöglich halten. Was sollte denn die a priori Synthese der Kategorien bedeuten? Der Standpunkt, daß ein Erkenntnisgegenstand nur einer Kategorie entsprechend als Gegenstand einer Erkenntnis auftreten kann, bedeutet eine formallogische Deduktion und keine transzendentale. Noch auffallender wird dies, wenn diese Lehre auch die Erkenntnis als Erkenntnisgegenstand auffaßt.

Wir können zur Erkenntnis der Wirklichkeit nur gelangen, wenn wir die Wirklichkeit selbst als Kategorie auffassen. Ist die Wirklichkeit aber eine a priori Vorbedingung, so sollen wir nicht zu ihr gelangen; müssen wir sie aber beweisen, so kann sie keine a priori Vorbedingung sein und wir beweisen idem per idem. Einige Theorien fassen die Wirklichkeit als den Gegenstand der transzendentalen Methode auf, womit sie von

---

<sup>26</sup> *Horváth* (IV.), 30.

<sup>27</sup> *Horváth* (IV.).

*Kants* Auffassung, nach welcher die Wirklichkeit eine Kategorie ist, schroff abweichen. In diesem Falle hat die Wirklichkeit keine theoretische Bedeutung, noch weniger dürfen wir sie als Erkenntnis betrachten, denn so gelangen wir zur Gleichsetzung von Erfahrung und Erkenntnis. Wir aber können — und darin stimmen wir mit der a priori Metaphysik überein — die Erfahrung nicht als die einzige Quelle der Erkenntnis ansehen. Andererseits erhebt sich die Frage: Wo bleibt die gewünschte Einheit? wenn wir die gebietskategoriale Zweihheit von Wirklichkeit und Wert annehmen. Wenn ein solches logisches System wie die Transzentalphilosophie, zur pluralistischen Anschauung gelangt, wie können wir weiter von der Unwissenschaftlichkeit des Solipsismus und von absoluter Geltungstheorie sprechen? Die Erfahrung an sich kann uns nämlich nichts bieten, höchstens eine chaotische Einheit, die nur als Einheit betrachtet werden kann, weil wir im Chaos keine Unterschiede machen können. Die immanente Anschauung der Erfahrung kann uns nicht zur Erkenntnis führen; dennoch muss die Erfahrung berücksichtigt werden. Von der Erfahrung zur Erkenntnis leitet uns die Intuition, welche uns die Gesichtspunkte zur Selektion der Erfahrung gibt, die eventuell als Kategorien bezeichnet werden können. Diese Kategorien hätten teilweise irrationalen, teilweise a priori Charakter, was folgendermassen ausgedrückt werden könnte: dass der Erkenntnisgegenstand, früher als die Erkenntnis ist. Gerade darum aber haben die Kategorien bezüglich ihres Erkenntniswerts bloss relativen Charakter.

Der Kardinalfehler der Transzentalphilosophie ist demnach — wie schon einigemale betont wurde — darin zu erblicken, dass seiner Auffassung nach entweder die Erkenntnis dem Erkenntnisgegenstand vorangeht oder eine mystische Einheit von Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand behauptet wird.

Alle transzendentalen Erkenntnistheorien anerkennen — ausdrücklich oder stillschweigend — die transzental-logische Verknüpfung von Wert und Erfahrung. Bei der Marburger Schule erscheinen Wert und Erfahrung nur in funktioneller, logischer Beziehung, während die Badener Schule trotz prinzipieller Betonung des Gegensatzes von Wirklichkeit und Wert, doch auch deren höhere Einheit zu berücksichtigen trachtet. Die

Kategorien selektieren nämlich die Erfahrung und die Erfahrung wird dadurch zur Erkenntnis. So bekommen die Kategorien durch diese selektive Funktion eine normative Bedeutung; wenn wir aber annehmen, dass der normative Charakter den Werten eigen ist, so müssen wir auch den Kategorien Wertcharakter zuschreiben. Da aber die Kategorien nicht nur die Erkenntnis ordnen, sondern auch ihr immanent sind, ist also der Wert der Erkenntnis immanent! Wenn *Kant* seinen Kategorien auch einen normativen und nicht nur einen Erkenntnischarakter zugeschrieben hätte, so wäre nicht die Verdoppelung von transzentaler und *a priori* Erkenntnis notwendig gewesen und schon hier wäre der Wert die Vorbedingung der Erkenntnis geworden. Diese Folgerung hat die Badener Schule gezogen, welche die Immanenz des Wertes in der Erkenntnis angenommen hat, und die Erkenntnis, als durch bewertende Aktivität geläuterte Wirklichkeit, also als bewertete Wirklichkeit aufgefaßt hat.

Den wahren Gegensatz finden wir also im Gegensatz von Wert und Wirklichkeit. — Ein wahrer Kritizismus muß darin bestehen, daß die Bejahung des einen nicht die absolute Negation des andern Standpunkts bedingt. Der Gegensatz beider ist nur idealiter ein absoluter; auch die Erkenntnis ist weder das eine noch das andere, sondern eine gewisse Verknüpfung beider. Eine solche Verknüpfung ist auch die transzendentale Methode, welche von der Seite des Wertes ausgehend mit logischen Mitteln zur Erkenntnis gelangt. Dieser Wert-Standpunkt ist schon bei *Kant* zu finden, wenn die transzentalen Erkenntnisse unbedingt allgemeine und notwendige sein wollen und sollen; Wir können demnach vom Standpunkt der Erkenntnistheorie keine andere Erkenntnis erlangen, als die, welche wir tatsächlich erlangt haben: das ist die *richtige* Erkenntnis. Damit ist die Parallele zwischen Kategorie und Wert vollzogen, welche auch Vorbedingung der Erkenntnis und ihr auch immanent ist.

Es erhebt sich aber die Frage, wie die erreichte *richtige* Erkenntnis vom Werstandpunkt untersucht werden kann. Hier müsste zwischen autonomer und heteronomer Bewertung unterschieden und die Frage beantwortet werden, wie eine Werttheorie die heteronome Zielsetzung erweisen könnte.

Wenn wir solcherweise auf logischen Wegen zum Wesen der Erkenntnis gelangen, haben wir damit die ganze Erkenntnistheorie auf spekulativem Grunde rationalisiert. Wenn wir ferner Wert und Wirklichkeit, auf die sich die Erkenntnis aufbaut, in ihrem Wesen betrachten, müssen wir beide als irrational kennzeichnen. Unserer Meinung nach geht die Erkenntnis von der irrationalen Erfahrung aus. Auch die ordnenden intuitiven Kategorien sind irrational. Das Erkennen aber ist ein Differenzierungsprozeß, welcher irrational beginnt, um zur Erkenntnis sich zu integrieren. Differenzierung und Integration sind logische Funktionen; sie ermöglichen die logische Bearbeitung des irrationalen Stoffes. Diese relative Erkenntnistheorie nähert sich der absoluten Erkenntnistheorie, in dem Grade, in welchem wir die Geltung der Logik ausdehnen können. Der Kritizismus bedeutet also nicht einseitige Betonung der rationalen und irrationalen Elemente, sondern die Verknüpfung beider.

---

## **II. Die transzendentale Methode in der Rechtsphilosophie.**

### **1. Vorbemerkung.**

Nachdem wir Entwicklung und Wesen der transzendentalen Methode im Gebiet der allgemeinen Philosophie dargelegt haben, wollen wir die Frage untersuchen, wie die Transzentalphilosophie mit der Rechtsphilosophie in Beziehung kommt und wie hier ihre Thesen anwendbar werden. Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen Philosophie und Rechtsphilosophie. Die Lockerung dieses Zusammenhanges betrachtet *Bergbohm* als Symptom des Unterganges der Rechtsphilosophie.<sup>28</sup> Die selben Fragen tauchen auch in der Rechtsphilosophie auf, die wir bisher in der allgemeinen Philosophie behandelt haben, nur mit dem Unterschied, daß diese in der Rechtsphilosophie eben in ihrer Anwendung auf das Recht und seine Probleme erscheinen. Das Problem der Rechtswirklichkeit und des Rechtswertes gehören zur Zentralfrage der Rechtsphilosophie. Wenn wir Rechtswirklichkeit und Rechtswert als Erkenntnisgegenstand betrachten, können wir wesensgemäß auch die Anwendbarkeit der transzendentalen Erkenntnistheorie behaupten. Die philosophische Betrachtung ist die, welche neben der genetischen Betrachtung des Rechtes auch seine systematische Darstellung ermöglicht. Auf den engen Zusammenhang von Philosophie und Rechtsphilosophie weist auch der Umstand hin, daß die schwungvolle Entwicklung der Philosophie auch in die Rechtsphilosophie neues Leben gebracht hat.

---

<sup>28</sup> *Bergbohm*, 3. „Die einst so rege Mitarbeit der Philosophie mit den Problemen des Rechtes ist schwächer geworden.“

Die Wiederbelebung der Kantischen Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bewirkte auch im Gebiet der Rechtsphilosophie die neuerliche Beschäftigung mit den methodischen Grundfragen. Man hoffte so dem Wesen des Rechts näher zu kommen. Dies haben *Lask* und *Kraft* zielbewusst betont. Nach *Lask* wird die Methodologie die Rechtsphilosophie zur Erkenntnis zwingen,<sup>29</sup> nach *Kraft* ist für die Rechtsphilosophie die Erkenntnis der Methode deshalb so wichtig, weil keine Einstimmigkeit hinsichtlich des Gegenstands der Rechtswissenschaft vorhanden ist; damit weist er auf den Zusammenhang hin, der zwischen Methode und Gegenstand in der Rechtsphilosophie besteht.<sup>30</sup> *Lask* hat diese Frage als Philosoph untersucht und hat seine Philosophie in seiner rechtsphilosophischen Methodenlehre angewandt. Er macht den bekannten Unterschied zwischen Wirklichkeit und Wert. Den Wirklichkeitscharakter des Rechts will er in der Rechtssoziologie, den Wertcharakter in der Rechtstheorie untersuchen. Die Rechtsphilosophie fasst er als eine kritische Wertlehre auf. *Lask* hebt hervor, dass die methodische Frage der Rechtsphilosophie in die allgemeine Philosophie gehört. *Lask* hat der Methodologie die Bedeutung zugeschrieben, dass sie auch auf die Gebiete der Einzelwissenschaften die Bildungskraft der kategorialen Synthesis überträgt.<sup>31</sup> *Lask* betont die Wichtigkeit der Methode, um zum Wesen des Rechten zu gelangen; er schafft einen methodischen Dualismus zwischen Soziologie und Jurisprudenz, in dem der Gegensatz von Sein und Sollen erscheint. Diesen Dualismus der rechtlichen Probleme finden wir auch bei einem grossen Rechtsphilosophen: Rudolf *Stammler*.

## 2. Rudolf *Stammler*.<sup>32</sup>

Rudolf *Stammler* ist der Rechtsphilosoph, der sich als erster in seiner Lehre *Kants* Theorie zuwandte und der Methode eine besondere Bedeutung in dem Problemkreis der Rechtsphilosophie einräumte, sich über die genetische Betrachtung des

<sup>29</sup> *Lask* 1. Bd. 277.

<sup>30</sup> *J. Kraft*, (III.), S. 1.

<sup>31</sup> *Stammler* 1. Bd. 308.

<sup>32</sup> *Stammler* (I.), (II.), (III.).

geschichtlichen Materialismus erhob und das Recht als systematische Einheit fasste. Die Bedeutung seiner Theorie wird noch dadurch gesteigert, daß sie eine unproduktive Periode der Rechtsphilosophie beendete und die Errungenenschaften der neukantischen Philosophie auch in die Rechtsphilosophie übertrug. Er begründete eine Rechtsphilosophie, welche von höheren philosophischen Prinzipien geleitet ist. *Stammler* hat in die Rechtsphilosophie die transzendentale Methode eingeführt und dadurch wurde der Kritizismus zum Postulat der Rechtsphilosophie, nachdem nicht nur das dogmatische Naturrecht, sondern auch der dogmatische Positivismus, welcher in der Mitte des 19. Jahrhunderts die Rechtsphilosophie beherrschte hatte, die Rechtsphilosophie nicht mehr weiterbringen konnten. Darum suchte *Stammler* neue Wege. *Stammler* hat auch die Frage aufgeworfen: Wie wird das Recht als Erkenntnisgegenstand möglich, wie können wir vom Rechte durch das Prisma der Rechtsphilosophie sprechen? In der Lösung dieser Frage hat er sich teils auf *Kant*, teils auf die neukantische Schule gestützt. Eine eigenständliche Frage seiner Theorie ist die, die er gegen jedes Problem aufgeworfen hat: Wie ist Rechtserkenntnis möglich? Wir können daraus ersehen, daß bei ihm statt der dogmatischen Ausgangspunkte eine gesunde Skepsis vorhanden ist. Diese kritische Skepsis hat ihn jedoch nicht in die Arme der in seiner Zeit so gangbaren Skepsis gerissen, sondern er kämpft gegen *Kirchmanns* Thesen. Er hat in seiner Theorie Sätze aufgestellt, die vom Strich des Gesetzgebers unabhängig sind.

Nach *Stammlers* Meinung ist die Rechtsphilosophie das System der auf das Recht bezogenen unbedingten Wahrheiten.<sup>33</sup> *Stammler* unterscheidet Form und Inhalt und faßt die Form als Voraussetzung des Inhalts auf. Hier können wir die Ähnlichkeit zwischen den Theorien *Stammlers*, *Kelsens* und *Somlós* sehen. Die Theorie der Rechtswissenschaft, welche *Stammler* auch als reine Wissenschaft betrachtet, die „reine Rechtslehre“ und die „juristische Grundlehre“ beschäftigen sich eigentlich mit den a priori Kategorien des Rechts als formalen Grundbegriffen, die den unbedingten Charakter der Rechts-

---

<sup>33</sup> *Stammler* (III.), 1.

philosophie gewährleisten sollen. Wir können auch in der Rechtstheorie *Stammlers* unter den unbedingten und absoluten Wahrheiten diese a priori Formen verstehen, weil nur diese die unbedingte Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit als charakteristischen Zug aufweisen können, welche *Stammler* für das System der Rechtsphilosophie fordert. *Stammler* will mit Hilfe dieser Formen den Stoff der Erfahrung und jenes Teils des Bewußtseins ordnen, welcher in dem Gebiete des Wollens liegt. Auf diese Weise erzeugt er die systematische Betrachtung charakterisierende Ordnung und die von *Natorp*, der ihm philosophisch am nächsten steht, gewünschte Einheit. Auch *Stammler* betont die Bedeutung der Methode und nimmt wie *Scheler* und *Natorp* eine absolut gültige Methode an. Diese Methode ist die erkenntnikritische Methode, welche die Möglichkeit der einheitlichen Ordnung sichert. Dadurch kommt er auch zur Einheit des Erkenntnisgegenstandes, welche von der Einheit der Formen abhängt, die ihr als Voraussetzung dienen.<sup>34</sup> Diese Formen, ordnen, wie wir gesehen haben, jenen Teil des Bewusstseinsinhaltes, welcher in dem Gebiete des Wollens liegt und darum nicht mehr chaotisch ist, wie das bloss passive Wahrnehmen. Diese Formen, die den Stoff der Wirklichkeit selektieren, haben also auch Wertcharakter.

Neben dieser Erwägung taucht die Frage auf, ob wir diese Formen, die Rechtskategorien ebenso a priori betrachten können wie die allgemeinen Kategorien, die das vollkommen chaotische Urmaterial ordnen und welcher Zusammenhang zwischen den Rechtskategorien und den allgemeinen Kategorien besteht? Wir können diese Rechtskategorien vom Gesichtspunkte der transzendentalen Methode aus als nur relativ a priori ansehen. Von der immanenten Betrachtung des Rechten aus können wir die sekundären Kategorien überhaupt nicht als a priori erfassen. Können wir sonach von den unbedingten Wahrheiten sprechen, in deren System *Stammler* das Wesen der Rechtsphilosophie sieht? Da diese Kategorien höchstens relativ a priori betrachtet werden können, können wir nicht von unbedingten, sondern nur von bedingten, aber sehr allgemeinen Wahrheiten reden.

Es sei hier auf den Irrtum *Stammlers* hingewiesen, der

---

<sup>34</sup> *Stammler* (III.), 51.

darin besteht, dass die Form einseitig als Voraussetzung des Inhaltes angenommen wird. Weil wir aber im Rechte den Inhalt von der Form nicht vollkommen trennen können, entstehen diese Formen im Rechte nicht *a priori*, sondern als die Objektivation einiger Inhalte. Wenn wir bei *Stammler* den stuferweisen Aufbau des Stoffes, der rechtlichen Kategorien und der erkenntnistheoretischen Kategorien betrachten, können wir eine besondere Ähnlichkeit mit dem Aufbau des Geltens bei Lask sehen. *Stammler* kommt auch zum selben Ergebnis wie *Lask*, da das logische Gelten schon beim Urmaterial erscheint und dieses auch das spezifische Geltungsgebiet ergreift. Den Kategorien *Stammlers* könnte man systematisch eine Mittelstellung anweisen, welche nach oben und unten auf die Logik hinweist. Auch für den Fall, dass wir diese Kategorien so auffassen, dass sie sich von der rechtlichen Wirklichkeit loslösen, — was auch der unbefangenen Betrachtung des Rechtscharakters mehr entspricht, — können wir doch den Kategorien nicht jenen absoluten Charakter zubilligen, den *Stammler* beansprucht.

Innerhalb der kategorialen Begriffe ist bei *Stammler* der Begriff der Notwendigkeit besonders hervorzuheben, eine Kategorie welche auch von *Somló* zu den rechtlichen Grundformen gerechnet wird. Die *a priori* Formen geben der Theorie *Stammlers* einen naturrechtlichen Charakter. Er strebt nach Erkenntnis, welche er dadurch gewinnen will, dass er in die Mannigfaltigkeit des Bewusstseins eine Einheit bringt. Diese Einheit soll durch die Methode zustande gebracht werden. „Gesetzmässigkeit ist grundlegende Einheit“.<sup>35</sup>

Der Rechtsbegriff ist die wichtigste *a priori* Denkform, die *Stammler* in seiner Theorie entfaltet; daraus leitet er die anderen Kategorien und Grundsätze ab. Das Recht ist bei *Stammler* „selbstherrliches, unverletzbares, verbindendes Wollen“,<sup>36</sup> welches auch den Vorgang des Ordens bedeutet.<sup>37</sup> *Stammler* hat, — wie wir gesehen haben — den Rechtsbegriff rein unabhängig bestimmt, er beginnt seine Theorie mit dem Rechtsbegriff, dem er teleologischen Charakter zuschreibt, und bringt alle rechtlichen Probleme mit diesem in Verbindung; der kate-

<sup>35</sup> *Stammler* (I.).

<sup>36</sup> *Stammler* (II.), 57.

<sup>37</sup> *Stammler* (III.), 53.

gorialformale Charakter dieses Begriffes bringt in die Rechtsphilosophie, und in die Darstellung des Rechtsinhalts eine gewisse Starrheit. Das ist der allgemeine Fehler jener Theorien, die ihre Untersuchungen mit der Definition des Rechtes beginnen. Das Kriterium „Verbindendes“ soll das Recht von der Ethik unterscheiden helfen, die „getrenntes Wollen“ ist. Dieser Unterschied geht wieder auf die Unterscheidung zwischen autonomen und heteronomen Normen zurück. Die „Selbstherrlichkeit“ soll das Recht von der Konvention, die Unverletzbarkeit von der Willkür abheben. *Stammler* hatte diese drei Kriterien in die Definition des Rechtes a priori aufgenommen und meinte damit das Recht von den anderen sozialen Regeln vollkommen abgrenzen zu können.

Die meisten Komplikationen ergeben sich aus dem Begriff des Wollens, den wir in *Stammlers* Rechtsbegriff finden. Sein Rechtsbegriff hat als reiner Formbegriff ausschliesslich vom Gesichtspunkte der Methode aus Bedeutung. In *Stammlers* Definition des Rechts fehlt jede Bezugnahme auf den Inhalt. Dies ist ein Mangel und auch in Widerspruch zur transzendentalen Methode, deren innerstem Wesen nach erst die transzendentale Verbindung vom Form und Inhalt das Recht ergeben können.

Der Inhalt erscheint nämlich ausserhalb des Rechtsbegriffs; er hat aber diesen Rechtsbegriff zur Voraussetzung.

Das Recht gehört demnach in das Gebiet des Wollens, welches genus proximum des Rechtsbegriffs ist. Das Wollen kann aber nicht als genügend bestimmter und klarer Begriff betrachtet werden, um den Hauptpunkt einer so folgenschweren Definition zu bilden. Dieser wage Begriff des Wollens ist auch die Achilles-Ferse der Theorie *Stammlers*.

*Stammler* hat den Begriff des reinen Wollens von *Cohen* nicht übernommen. Kann also bei ihm das Wollen als eine Form angesehen werden, welcher die Bedeutung der Kategorien zukommt? Das Wollen kann unter den Begriff des Strebens subsumiert werden. Es bleibt Inhalt des menschlichen Bewusstseins, welches immer auch psychologische Elemente aufweist. Das Sollen ist bei *Stammler* ein Wollen, welches sich nach festen Gesetzen bewegt.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> *Stammler* (III.), 60.

Auch bei *Stammler* finden wir die Mängel des Kantianismus. Wir können auch bei ihm von subjektivem Idealismus reden. Auch bei *Stammler* findet sich der das ganze System sprengende Widerspruch: Den Kategorien, die selbst Bewusstseinsinhalt sind, fällt die Aufgabe zu den Bewusstseinsinhalt zu ordnen. *Stammler* hat aus der Kategorie des Rechtsbegriffs verschiedene rechtliche Grundsätze abgeleitet, die seiner Überzeugung nach Jurisprudenz als Wissenschaft erst möglich machen.<sup>39</sup> Diese Grubegriffe oder spezifisch rechtlichen Kategorien sind: Rechtssubjekt, Rechtsobjekt, Rechtsgrund, Rechtsverhältnis, Rechtshoheit, Rechtsunterstelltheit, Rechtmäßigkeit und Rechtswidrigkeit; sie konstituieren Rechtsstoff und Rechtsbegriff gemeinsam.<sup>40</sup> Diese acht Kategorien sind notwendige Voraussetzungen, welche die Wollensinhalte ordnen, zu spezifisch rechtlichen machen und die Einheit und Ordnung im Rechtssystem ermöglichen.<sup>41</sup>

*Stammler* hat die transzendentale Methode richtig interpretiert, wenn er darin die Verbindung von Kategorien und Inhaltsmomenten sieht und dort Erkenntnis annimmt, wo diese Inhaltsmomente in einheitlicher und unbedingter Weise geordnet sind. Durch diese Ordnungsfunktion gewinnen die Kategorien auch hier Wertcharakter.

Wir können gegen Stammlers Theorie jene Einwände noch in erhöhtem Masse vorbringen, welche wir gegen die allgemeine Kategorienlehre vorgebracht haben. In seiner Theorie herrscht die transzendentale Logik; und obwohl er die Inhaltselemente richtig betont hat, vernachlässigt er die in diesen enthaltene Irrationalität.

Von den erwähnten Rechtskategorien hat das „Rechtssubjekt“ die Bedeutung einer Zweckkategorie, das „Rechtsobjekt“ die Bedeutung einer Mittelskategorie.<sup>42</sup> *Stammler* sieht im Rechtssubjekt den Mittelpunkt der Einheit des bedingenden Verfahrens und fast das Rechtsobjekt als dessen Korrelation auf. Die Begriffe der Rechtmäßigkeit und Rechtswidrigkeit betrachtet er als logische Formen, er identifiziert jene mit dem

---

<sup>39</sup> *Stammler* a. a. O. 236.

<sup>40</sup> *Stammler*, a. a. O. S. 244.

<sup>41</sup> *Stammler* a. a. O. S. 254.

<sup>42</sup> *Stammler* a. a. O. S. 121.

Sätze der Identität, diese mit dem Satze des logischen Widerspruches, dergestalt, daß die bedingende Wollensform und die bedingte Inhaltsform einander entsprechen oder widersprechen. *Stammler* vertritt hier den entgegengesetzten Standpunkt, wie *Kelsen*, da er diese Kategorien als a priori Kategorien annimmt und voneinander streng unterscheidet. Diese Auffassung der Kategorien gibt *Stammlers* Lehre den Charakter eines Vernunftnaturrechtes, mindestens in Bezug auf seinen Formbegriff. *Stammler* leugnet die Möglichkeit eines ewig geltenden Naturrechtes, doch betrachtet er diese Formen als absolute, allgemeine und unabdingte Formen, die von der Erfahrung unabhängig sind; das ist aber ein logischer Widerspruch. Wenn wir den absoluten Charakter der Kategorien annehmen, kann ihr rechtstheoretischer Sinn nur Naturrecht sein.

Es gibt keinen so strengen Gegensatz zwischen Rechtmäßigkeit und Rechtswidrigkeit, wie ihn *Stammler* annimmt, sondern wie wir den Satz des logischen Widerspruches auf den Satz der Identität zurückführen können, können wir dasselbe auch mit diesen rechtlichen Kategorien tun. Wir können auch diese Kategorien nicht als leere Kategorien auffassen, wie *Stammler* dies tut. Wenn wir sie nämlich auf das Recht anwenden wollen, enthalten sie immer auch schon Inhaltselemente; denn sonst würden wir auf das Gebiet der bloß logischen Spekulation abirren. Die Auffassung *Stammlers*, daß es kein Naturrecht gibt, ist richtig; aber es gibt auch kein absolutes positives Recht, sondern es gibt nur relatives Naturrecht und relatives positives Recht. Beide stehen nicht im Verhältnis der wechselseitigen Ausschließung, sondern der gegenseitigen Ergänzung. Der eine Weg führt aus den Inhaltselementen des Rechtes, der andere aus den Formelementen heraus. Fraglich ist es, ob Form und Inhalt miteinander im Verhältnis der einseitigen Vorbedingung oder der wechselseitigen Bedingung stehen. Der Kritizismus wird sich für die wechselseitige Bedingheit entscheiden.

*Stammler* hat auf Grund seiner a priori Kategorien das Gebiet des positiven Rechtes a priori begrenzt und bestimmte Gegensatzpaare formuliert.<sup>43</sup> Mittels der Begriffe Rechtsgrund und Rechtsverhältnis unterscheidet er allgemeines und beson-

---

<sup>43</sup> *Stammler* (III.), S. 273.

deres, subjektives und objektives, formales und materielles, öffentliches und privates Rechte. Dies ist ein Punkt, in welchem sich Kelsens Lehre von *Stammler* scharf unterscheidet.

Diese Unterscheidungen *Stammlers* können wir nicht vorbehaltlos annehmen, ebenso wie wir *Stammler* in der Annahme der Kategorien, die die Voraussetzung dieser Klassifikation bilden, nicht gefolgt sind. Diese Unterscheidungen können nämlich nicht den Anspruch erheben, dass sie auf jedes Rechtsgebiet bezogen a priori zutreffen. Den Grund der Klassifikation sollen wir hier anderseits nicht in den inhaltsfreien Formen, sondern in den Inhaltsmomenten suchen. Wir erhalten aber so keine absoluten Grenzlinien, sondern nur relative Unterscheidungen. Vor *Stammlers* Augen schwebte das positive Recht, das er theoretisch begründen wollte. Machen wir uns das klar, so können wir auch verstehen, dass seine Lehre mit dem historischen Materialismus verwandt ist, obwohl gerade die Kritik dieser Richtung ihn zur *Kantischen* Philosophie führte. Das positive Recht ist für *Stammler* ein bedingtes Wollen,<sup>44</sup> dessen Voraussetzungen die in der Rechtsphilosophie entwickelten Formbegriffe sind. Es tritt darum mit unbedingtem Geltungsanspruch (Selbstherrlichkeit) auf, reguliert sein eigenes Entstehen (Unverletzbarkeit) und ist als „Verbindendes Wollen“ eine Art der äusseren Regeln der Gesellschaft.<sup>45</sup>

Höchst bedeutungsvoll für die Konstruktion des positiven Rechts ist der Begriff der Geltung, der die Möglichkeit der Durchsetzung des Rechts bedeutet.<sup>46</sup> Damit verbunden taucht der Begriff des Zwanges bei *Stammler* auf, den er nicht als differentia specifica des Rechtes betrachtet, den er aber doch durch das Recht monopolisieren will. Das Zwangsmopol des Rechts begreift die Ablehnung des Anarchismus in sich. In diesem Punkte ist *Kelsen* *Stammler* gefolgt. Der Begriff des Zwanges stört aber in gewissem Sinne die reinen Kategorien *Stammlers*, weil er den Zwang in einem spezifischen Sinne mit der Selbstherrlichkeit identifiziert. So gehört der Zwang zum charakteristischen Merkmal des Rechtes und der Willkür, aber nicht

---

<sup>44</sup> *Stammler* (II.), S. 75.

<sup>45</sup> *Stammler*, a. a. O. S. 55.

<sup>46</sup> *Stammler*, S. 144. „Gelten ist Möglichkeit der Durchsetzung“.

der Konvention; das aber könnten wir nicht zugestehen. Die Konvention gehört ebenso zu den äusseren gesellschaftlichen Regeln wie die anderen beiden und so können wir auch in dieser den Begriff des mit der Gesellschaft koinzidierenden Zwanges finden, abgesehen davon, dass der Zwang nicht als a priori Begriff betrachtet werden kann, der Merkmal eines a priori Begriffs sein kann. Führt man den Begriff des Zwanges in das Recht ein, so führt man damit auch die Wirklichkeit und die irrationalen Elemente in das Rechtssystem ein, und die als a priori angenommenen Formbegriffe verlieren so ihren a priori Charakter.

Wenn wir den Begriff des positiven Rechtes betrachten, können wir an ihm die richtige Anwendung der transzendentalen Methode durch *Stammler* sehen. Wir finden im positiven Rechte sowohl die Elemente des Seins wie des Sollens; wobei diese durch die Formen, jene durch den Inhalt repräsentiert werden. Der naturrechtliche Charakter der Formen offenbart das reine Sollensgepräge, wogegen der Inhalt diese reinen Sollenselemente relativiert. Die Formbegriffe haben letzten Endes jenen normativen Charakter, den wir zur Gewinnung der Erkenntnis für nötig hielten. Diese Formbegriffe selektieren den Stoff der Wirklichkeit und so erscheint die bewertete Wirklichkeit als Rechtserkenntnis vor uns. Die Formen gehören ihrem a priori Charakter entsprechend ins Gebiet des Naturrechtes. Der Kritizismus hat *Stammler* dazu geführt, einen Begriff des positiven Rechtes, der ausschliesslich Wirklichkeits-elemente enthält, abzulehnen. Da er mit der Feststellung der Formen anfängt, können wir seine Lehre vom positiven Recht kritisches Naturrecht nennen. *Stammler* hat den Kritizismus viel ernster genommen als *Kelsen* und steht der transzendentalen Methode viel näher. Obwohl *Stammler* die Verknüpfung der Seinselemente mit dem Sollenselemente im positiven Rechte nicht ausdrücklich hervorhebt, bringt er doch in das positive Recht unleugbar auch irrationale Elemente hinein. Seine Theorie hat die Tendenz den Wirkungsbereich der irrationalen Elemente einzuschränken und das Geltungsgebiet der rationalen Elemente zu erweitern.

Da wir im positiven Rechte die transzendentale Verbindung von Wirklichkeit und Wert feststellen konnten, wundert



es uns nicht, dass *Stammler*, — obwohl er in seiner Rechtstheorie vom Rechtsbegriffe ausgeht, — auch soziologisches und werttheoretisches Verfahren berücksichtigt.

*Stammler* unterscheidet in der Rechtstheorie den „Begriff des Rechts“ und die „Idee des Rechts“. Die transzendentale Methode wendet er nur in Bezug auf den Begriff des Rechts an. Wenn wir diese Einteilung mit der Theorie *Kants* und *Cohens* vergleichen, können wir zwischen den drei Theorien eine auffallende Ähnlichkeit bemerken. Auch *Stammler* hat zum Gegenstand seiner erkenntnistheoretischen Untersuchung nur die Probleme des Begriffsgebietes gemacht, wogegen die Welt der Rechtsidee jenseits der Grenze der transzentalen Erkenntnis liegt. Das positive Recht — im kantischen Sinne — liegt in dem Gebiete des mundus sensibilis und hat den Charakter eines Phainomenons.

Die Rechtsidee gehört in das Gebiet des mundus intelligibilis und erscheint als ein Noumenon. Als reines Noumenon wäre sie aber gleichbedeutend mit dem ewig geltenden naturrechtlichen Kodex, dessen Erkenntnismöglichkeit auch *Stammler* leugnet. Die Rolle der Idee erweitert sich bei *Stammler*, der *Cohen* folgt, wenn er den normativen Charakter des Rechtes betonend, der Idee eine regulative Bedeutung zuschreibt. Die Idee ist der Polarstern, den der Schiffer nicht erreichen kann, nachdem er sich aber richten soll, wenn er den rechten Weg einhalten will.<sup>47</sup>

Es erhebt sich aber die Frage, welcher Zusammenhang zwischen den auf dem Gebiete des Rechtsbegriffes so bedeutenden Kategorien und der „Idee des Rechts“ im Sinne *Stammlers* besteht. Die Kategorien haben für das Zustandekommen des Rechts die Bedeutung, daß sie das Rechtsmaterial ordnen. Der so geordnete Rechtsstoff soll sich nun nach den Ideen richten. Wenn wir die Apriorität der rechtlichen Kategorien annehmen, und noch ihre unbedingte Geltung anerkennen, wie *Stammler* will, können wir zwischen den Kategorien des Rechts und der Idee des Rechts kaum einen Unterschied machen. In diesem Falle liegen nämlich auch die Kategorien außerhalb der Grenze des transzentalen Erkennens.

---

<sup>47</sup> *Stammler* (I.).

Stammler unterscheidet auch zwischen objektiv richtigen und vollkommenem Rechte.<sup>48</sup> Ein vollkommenes Recht, welches die Idee des Rechtes durchaus befriedigen würde, könnte nur das Naturrecht sein, dessen Geltung und Durchsetzung aber *Stammler* für unmöglich hält. Richtiges Recht ist jenes, welches sich nach der Idee des Rechtes richtet und sich ihr nähern will.

Hier können wir wieder die Unterscheidung von Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand bemerken. Das in das Gebiet des Rechtsbegriffes gehörige positive Recht ist den Kategorien entsprechend die richtige Erkenntnis des Rechtes und die Idee wäre der richtige Erkenntnisgegenstand. Wenn wir zwischen Kategorien und Ideen unterscheiden wollen, könnten wir die Kategorien als die richtigen Erkenntnisse des richtigen Erkenntnisgegenstandes auffassen.

Eine gewisse Ähnlichkeit können wir zwischen den Theorien *Stammlers* und *Rickerts* feststellen, eine noch auffällendere aber zwischen den Lehren denen von *Stammler* und *Lask*. *Rickert* hat nämlich das Erkennen als bewertende Aktivität betrachtet und hat über diese Wertcharakter besitzende Erkenntnistheorie eine selbständige Werttheorie gebaut. Diesen stufenweisen Aufbau finden wir in noch höherem Maße bei *Lask*, der von Stockwerken der Logik spricht. Die Auffassung *Stammlers* kann mit diesen Theorien so in Beziehung gebracht werden, daß wir darin analog die Wertcharakter besitzende Erkenntnistheorie und die über dieser erscheinende Werttheorie unterscheiden. Jener entspricht die durch die Kategorien geordnete Erfahrung; die Welt des Rechtsbegriffes, dieser die Welt der Rechtsidee.

*Lask* könnte *Stammler* zum Vorbild seiner rechtstheoretischen Methode haben, weil die Unterscheidung der systematischen und genetischen Beobachtung von *Stammler* mit *Lasks* Unterscheidung in vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Erkenntnis eine große Ähnlichkeit aufweist; obwohl *Stammler* den methodischen Monismus sehr betont, finden wir in seiner Theorie den selben methodischen Dualismus, den *Lask* in seiner rechtstheoretischen Methode so scharfsinnig entwickelt hat. Die regulative Bedeutung der Ideen, als absolute Werte finden

---

<sup>48</sup> *Stammler* (III.), 200.

wir auch in *Lasks Theorie*,<sup>49</sup> diese Begriffe hat *Stammler* aus *Cohens Theorie* übernommen. Wir können den Zusammenhang der Kategorien und der Ideen so auffassen, daß das Recht im Falle der Kategorien seine autonomen Ziele, im Falle der Ideen seine heteronomen Ziele befriedigt.

Die genetische und systematische Betrachtung *Stammlers* führt zur Rechtssoziologie und Rechtswertlehre. *Stammler* hat das Wesen des positiven Rechtes richtig erkannt, wenn ihn die transzendentale Methode zur Anerkennung der Wirklichkeits- und der Wert-elemente im Rechte geführt hat; das Recht, welches mit dem Anspruche auf unbedingte Gültigkeit auftritt, kann sich von der Wirklichkeit nicht lostrennen. Die Untersuchung der Wirklichkeitselemente vom Gesichtspunkte der Kausalität aus hat *Stammler* zur Rechtssoziologie geführt, die teleologische Beobachtung der Wertcharakter besitzenden Ziele zur Rechtswertlehre. In der Rechtssoziologie hat er den Zusammenhang des Rechtes und der verschiedenen Wirklichkeitselemente, besonders der Wirtschaft untersucht, um auf das Entstehen und den Wandel des Rechtes eine Antwort zu bekommen.<sup>50</sup> Er hat in diesem Teile den Zusammenhang des Rechtes mit der Gesellschaft zu erklären versucht.

Die Gesellschaft ist das Zusammenwirken jener Verhalten, deren logischen Prinzip die äußere Regelung (verbindendes Wollen) ist und worin das Recht die Hauptrolle spielt. Die Formen der äußeren Regelung dienen zur bedingenden Form der Gesellschaft, wogegen ihr Inhalt ein auf Bedürfnisbefriedigung gerichtetes Zusammenwirken darstellt. Im Rechte als in einer äußeren gesellschaftlichen Regelung kommt der Zwang unmittelbar zum Ausdruck. Obwohl die Formen logisch als Voraussetzung des Inhaltes dienen, wirken die entwickelten Inhaltselemente auf die Veränderung des Rechtes zurück. Da *Stammler* die Frage des ersten Entstehens des Rechtes offen lässt, und Form und Inhalt im geschichtlichen Wandel des Rechtes wechselseitig aufeinanderwirken, können wir daraus auf die Gleichberechtigung und wechselseitige Bedingtheit von Form und Inhalt schließen. Jenes Recht aber, welches auf die Gesellschaft be-

<sup>49</sup> *Lask* 1. Bd., 308.

<sup>50</sup> *Stammler* (I.).

zogen eine Formbedeutung hat, ist positives Recht, enthält also selbst formale und inhaltliche Elemente. Die Änderungen vollziehen sich in diesem Falle, wenn wir *Stammlers* Theorie auf die juristischen Formen anwenden, nur in den Inhaltselementen des positiven Rechtes. Wir finden auch in der Rechtssoziologie Wertelemente in den juristischen Formbegriffen, die unveränderlich sind, die aber nach *Stammlers* Überzeugung auch in der Rechtssoziologie nicht vernachlässigt werden dürfen.

Wir dürfen nämlich auch in der Rechtssoziologie nicht übersehen, dass das Recht aus Wirklichkeits- und Wertelementen besteht, nur tritt hier die Untersuchung der Wirklichkeitselemente in den Vordergrund. Diese Erkenntnis half *Stammler* den geschichtlichen Materialismus überwinden; wir können daher *Stammler* auch in der Soziologie nicht als Fatalisten, sondern bestenfalls als Deterministen bezeichnen.

Der Dualismus von Wert und Wirklichkeit macht seine Rechtssoziologie synoptisch, was im Vergleich zu dem wertnihilistischen Monismus des geschichtlichen Materialismus als ein Fortschritt angesehen werden muss.

In Zusammenhang damit ist *Stammlers* Auffassung vom Staat zu erwähnen. Nach *Stammler* ist der Staat eine Erscheinungsform der rechtlichen Ordnung.<sup>51</sup>

Er stellt den Staat in die Ebene der Gesellschaft. Das logische Prius des Staatsbegriffs ist die rechtliche Regelung, weil der Rechtsbegriff zu seiner logischen Voraussetzung dient. *Stammler* anerkennt zwar nur eine deskriptive Wissenschaft vom Staat, weist aber andererseits durch das Medium des Rechtsbegriffs auch auf die Rechtsphilosophie hin. Es kann also der Staat sowohl als soziologische Wirklichkeit in einer deskriptiven Wissenschaft erscheinen als auch im Lichte der Rechtstheorie, so finden wir in *Stammlers* Staatsbegriff neben Wertelementen auch Wirklichkeitselemente. Auch *Kelsen* behauptet, dass der Staat als rechtliches Phänomen aufgefasst werden kann. In der Ausführung dieser These ergeben sich aber zwischen den beiden Autoren wesentliche Unterschiede.

Nach der Rechtssoziologie ist noch *Stammlers* Rechtswertlehre zu betrachten.<sup>52</sup> Wir haben schon früher gesagt, dass

<sup>51</sup> *Stammler* (III.). S. 278. — *Stammler* (II).

<sup>52</sup> S. *Moór* (III.).

*Stammler* den Zielgesichtspunkten in seiner Theorie eine grosse Bedeutung zuschrieb; er versuchte nämlich den Zentralbegriff seiner Theorie, den Willen, durch das teleologische Verfahren zu fundieren.

Die Ideen haben innerhalb der Wertlehre besondere Wichtigkeit. Die Idee des Willens ist der reine Wille, die Idee der Gesellschaft ist die Gemeinschaft. Die Form des Rechtssatzes ist auch bei *Stammler* die hypothetische Urteilsform, welche dann gerechtfertigt ist, wenn sie von der Idee des Rechts geleitet wird.<sup>53</sup> Die Idee der Gemeinschaft führt zur Idee der Gerechtigkeit, die *Stammler* vom Begriffe der Gleichheit zu unterscheiden für nötig hält. Die Gerechtigkeit ist Emanation des reinen Willens, die Gleichheit hat auch praktischen Charakter.<sup>54</sup> *Stammler* nimmt in der Rechtswertlehre einige Wertmaßstäbe a priori an, die der Bewertung vorausgehen. Sein allgemeinsten Wertmaßstab ist die Idee des guten Willens, worin er sich auf Kants Ethik stützte und womit er wieder die Grenzlinie zwischen Ethik und Recht verwischte. Dieser Wertmaßstab ist überdies leer und unanwendbar. *Stammler* nimmt, gestützt auf den Begriff des guten Willens, das Ideal des sozialen Lebens an, d. h. die Gemeinschaft freiwillender Menschen, in welcher der Zweck eines jeden zugleich der Zweck anderer ist. Es taucht hier als Problem das Verhältnis beider Wertmaßstäbe auf und die Frage, warum *Stammler* diese Unterscheidung gemacht hat. Er fühlte selbst, dass eigentlich keines dieser Wertprinzipien anwendbar sei. Das soziale Ideal ist teilweise unerreichbar und inhaltsleer, also wissenschaftlich unanwendbar, teilweise nimmt es empirische Inhalte in sich auf und manchmal nähert es sich naturrechtlicher Bewertung, wenn es mit absolutem Geltungsanspruch auftritt.

*Stammler* stellt noch vier Grundprinzipien auf, nach denen das Recht bewertet werden soll: er geht hiebei von zwei Grundbegriffen aus, von der Achtung und der gemeinsamen Beteiligung. Der erste Grundsatz schließt die Willkür aus, der zweite ermöglicht das frei, das gemeinsame Wollen im Sinne des sozialen Ideals. Der Inhalt des Willens einzelner Menschen soll

---

<sup>53</sup> *Stammler* (III.), S. 22. 235.

<sup>54</sup> *Stammler* (III.). S. 346.

von der Willkür der anderen unabhängig sein; jede rechtliche Forderung kann nur in solchem Sinne bestehen, dass der Verpflichtete noch immer sich selbst der nächste bleibe, d. h. er könne noch immer Selbstzweck in jenem Sinne sein, dass das richtige Wollen für ihn möglich bleibe. Das sind die beiden Grundsätze der Achtung. Die beiden Grundsätze der gemeinsamen Beteiligung sind: 1. dass das Individuum, das in eine rechtliche Gemeinschaft gehört, nicht aus dieser ausgeschlossen werden darf, 2. dass die durch das Recht gegebene Anordnungsfähigkeit jedes Einzelnen nur in dem Sinne ausschliesslich sein kann, dass der ausgeschlossene sich noch immer der Nächste bleiben könne, d. h. dass er noch immer Selbstzweck in dem Sinne bleibe, dass das richtige Wollen ihm möglich sei.

*Stammler* wollte das positive Recht an diesen Wertmassstäben messen. Diese Formen beanspruchen absolute Geltung. Das positive Recht jedoch kann sich diesem Ideal höchstens nähern, aber es nie erreichen. Die Apriorität schreibt den Formen rein logische Bedeutung zu. *Stammlers* ganze Werttheorie vernachlässigt infolge ihrer Tendenz zur Logifizierung die irrationalen Elemente. Wenn wir aber die absolute Gültigkeit der Formbegriffe annehmen, erreichen wir statt Wertformen blosse logische Formen, wenn wir andererseits diese wieder als Wertmassstäbe ansehen sollen, können wir ihnen keinen absoluten Charakter zubilligen. Wenn wir dem Wesen dieser Wertmassstäbe nachgehen, so finden wir, dass hier im Rechte gewisse heteronome Ziele hervortreten. Das positive Recht wird immer nur einen relativen Wert bedeuten, welcher sich dem absoluten Werte nähert. In *Stammlers* Theorie finden wir neben den Kategorien mit Wertcharakter auch Wirklichkeitselemente, obwohl die Wertmomente den Vorrang haben. Obwohl *Stammler* sich Wollen und Wahrnehmen scharf zu unterscheiden bemüht, verknüpft er dennoch andererseits wieder Wollen und Wahrnehmen. Diese Denkabsicht erscheint am deutlichsten in *Stammlers* Nachweis der Positivität des Rechts. So gelangt *Stammler* wieder zum Zusammenschauen (Synopsis) der erst getrennten Elemente. Wir können *Stammlers* Wertmassstäbe nicht anwenden, aber die gleichzeitige Berücksichtigung von Wirklichkeit und Wert in der Wertlehre zeigt einen rechten Weg, obwohl so

nur eine relative Werttheorie an Stelle der absoluten Werttheorie gewonnen wird. *Stammler* hat dadurch, daß er den Begriff des Rechtes als erste Frage seiner Theorie aufgestellt hat, alle auftauchenden rechtlichen Probleme schon von vornherein begrenzt und hat diese im Sinne der bisher entwickelten Auffassung seiner Theorie gelöst. Die Einwände, die wir gegen ihn vorgebracht haben, waren nicht gegen den Juristen gerichtet, sondern gingen auf den philosophischen Grund seiner Theorie zurück und wollten auf die theoretischen Schwierigkeiten der transzendentalen Methode und ihrer Anwendung überhaupt hinweisen.

### 3. Hans Kelsen.<sup>55</sup>

In noch engerem Zusammenhange mit der transzendentalen Methode steht *Hans Kelsen*. *Hans Kelsen* ist derjenige Forscher, der durch die Methode zur Rechtsphilosophie gelangen wollte u. zw. durch die transzendentale Methode der Marburger Schule. *Kelsen* wirft in der Rechtsphilosophie die Frage *Kants* auf: Wie ist Rechtserkenntnis möglich? Damit hat er eine skeptische Frage aufgeworfen; in der Beantwortung dieser Frage ist er *Kant* gefolgt. Er hat die Methode der Rechtsphilosophie ausgearbeitet, um mit der Marburger Schule zu sagen: die Methode erzeugt den Erkenntnisgegenstand. Wie *Kant* die Erkenntnis auf der Grenzlinie zwischen der Metaphysik und Erfahrung begründen wollte, so wollte *Kelsen* die Rechtserkenntnis rein von Soziologie und metajuristischen Elementen (naturrechtlichen, ethischen und politischen) begründen. Bei *Kant* haben wir nachgewiesen, daß die Erkenntnis nicht zwischen beiden, sondern in der transzendentalen Theorie eben durch das Zusammenwirken beider entsteht. Wenn *Kelsen* auch in der Rechtsphilosophie die transzendentale Methode anwenden will, kann auch er diese transzendentale Verbindung nicht vernachlässigen, wenn er nicht annehmen will, daß das zwischen der Empirie und Metaphysik liegende Grenzgebiet ein drittes Gebiet erzeugt. *Kelsen* will die Welt der reinen Rechtserkenntnis begründen, nachdem er die soziologischen und metarechtlichen Elemente ausgeschaltet hat.

---

<sup>55</sup> Moór (II). Sander (I.) u. (II.). Gysin. Jöckel. Horváth (I.) u. (II.). E. Kaufmann.

Da *Kelsen* die Methode der Rechtsphilosophie untersucht, und da seine Gedanken mit den der Marburger Schule sehr verwandt sind, können wir einen erkenntnistheoretischen Charakter der reinen Rechtslehre feststellen. Wenn wir den Nachweis des Weges zur Erkenntnis nicht als Nachweis der Erkenntnis selbst auffassen, dann müssen wir den Ausgangspunkt *Kelsens*, wonach das Recht Erkenntnis ist, für eine Fiktion halten. Auch *Kelsen* verfällt in den Fehler der Marburger Schule, Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand zu identifizieren; wenn auch bei ihm die Methode nicht die Erkenntnis, sondern den Erkenntnisgegenstand erzeugt. *Kelsen* nennt seine Theorie reine Rechtslehre,<sup>56</sup> die er als Theorie des positiven Rechtes auffaßt. Diese reine Rechtstheorie verselbständigt das den Charakter eines unabhängigen Erkenntnisgegenstandes besitzende Recht, dessen Eigengesetzlichkeit sie herausarbeitet. Da *Kelsen* die transzendentale Methode annimmt, macht er den Unterschied zwischen Stoff und Kategorie; die Kategorien sind auch bei ihm a priori und im Sinne der Auffassung der Marburger Schule sind sie reine Formen, die als Voraussetzung des Inhaltes dienen. Auch *Kelsen* hat die Apriorität mit der unbedingten Gültigkeit und Notwendigkeit verbunden, und als Eigenart der reinen Rechtslehre hervorgehoben. Die reine Rechtslehre übernimmt die Unterscheidung *Kants* zwischen der Welt des Seins und des Sollens, und begrenzt die Kompetenz der Rechtswissenschaft auf die Welt des Sollens, die *Kelsen* nicht mehr im kantischen Sinne, sondern auf dem Grunde der in der neukantischen Schule gewonnenen Untersuchungen annimmt. Die reine Rechtslehre arbeitet die Kategorien aus, um mit diesen Formen den Rechtsstoff zu ordnen. Was macht aus diesen Erkenntnissen Rechtserkenntnisse? Die Methode ist nach *Kelsens* Auffassung die selbe, die auch auf den anderen Gebieten der Transzentalphilosophie gilt; der Unterschied ist entweder im Stoffe oder in den Kategorien zu erblicken. Nach dem bisherigen kann aber der Stoff ein zur Differenzierung der Erkenntnisse genügendes wesentliches Moment nicht bieten, wenn wir davon absehen, daß die Differenzierung des Stoffes von anderen Stoffgebieten nur von gewissen kategorialen oder quasi-kategorialen Gesichtspunkten

---

<sup>56</sup> *Kelsen* (I.), S. V.

aus möglich ist. So hat auch *Kelsen* den Unterschied der Kategorien als solchen betrachtet, der in der reinen Rechtslehre den Hauptunterschied bildet und ihr Hauptthema abgibt. Wenn wir das Recht als Erkenntnis auffassen, können wir es nicht auf die Stufe der allgemeinen Erkenntnis erheben, d. h. Erkenntnis und Rechtserkenntnis können unter einander nicht im Verhältnis der Koordination stehen; denn die Rechtserkenntnis erscheint als eine konkretere Form der Erkenntnis. Wir können die Rechtskategorien nicht mit den Erkenntniskategorien identifizieren, weil diese zum Unterschied von jenen in die Erkenntnistheorie gehören und in der transzendentalen Verbindung von Erkenntniskategorien und Stoff entstehen. Können wir somit die Rechtskategorien als *a priori* ansehen? Wir könnten die Apriorität der Rechtskategorien so verstehen, daß sie nur der Rechtserkenntnis gegenüber *a priori*, auf die Erkenntnis bezogen aber *a posteriori* sind. Wir könnten daher bei diesen Kategorien nur von relativer Apriorität sprechen, und könnten sie nur in diesem Sinne als „rein“ betrachten.

Wenn wir das Wesen der Lehre *Kelsens* untersuchen, finden wir darin jene Formen, die zur Voraussetzung der Rechtserkenntnis dienen. Wenn *Kelsen* in der reinen Rechtslehre nicht nur eine Form der Rechtserkenntnis, sondern die Rechtserkenntnis selbst sieht, kann seine Theorie nicht als transzental bezeichnet werden.

*Kelsen* will das positive Recht theoretisch begründen, schließt jedoch jedes positive Recht aus seiner Theorie aus, weil dies mit der reinen Rechtslehre nicht vereinbar ist. Das positive Recht will er aus dem Rechte ableiten, er muß aber auf einem Punkte stehen bleiben; das Recht soll entweder aus sich selbst abgeleitet werden oder von einer überpositiven Instanz delegiert sein. Da *Kelsen* einen Beweis idem per idem als Dogmatismus verwirft, ist er gezwungen aus dem Kreise des positiven Rechts herauszutreten. Er legitimiert schließlich das Recht von einem logischen Naturrecht her, dessen Geltungscharakter als hypothetisch angenommen wird. *Kelsen* hat vergebens versucht sich vom Naturrecht zu befreien. Wir können in seiner Theorie Züge eines ethischen, logischen, politischen und soziolo-

gischen Naturrechtes nachweisen.<sup>57</sup> Es ist für dieses Naturrecht wesentlich, dass es sich nur durch eine Hypothese mit dem positiven Rechte verbindet.

Wir können in der normlogischen Methode, die von *Kelsen* so betont wird, zwei Elemente unterscheiden: in der vertikalen Ebene die Delegation, in der horizontalen Ebene die Zu-rechnung, das wären nach *Kelsen* jene Kriterien, die den spezifischen Charakter des Rechtes ausmachen. Sie führen *Kelsen* von den allgemeinen Normen zu den der Rechtslehre spezifischen Normen.

*Kelsen* geht auf eine Kantische Analogie zurück und formuliert: die Natur ist Summe der Naturgesetze, das Recht die Summe der Rechtssätze. Wenn die Naturgesetze unter der Gesetzmässigkeit des Seins stehen, stehen die Rechtssätze unter der Gesetzmässigkeit des „Sollens“; *Kelsen* bezeichnet als Hauptkategorie der reinen Rechtslehre den Begriff des Sollens. Das Sollen ist aber eine der gesamten Normenwelt gemeinsame Kategorie und durch sie allein kann Recht nicht unterschieden werden. Das Sollen als Gebieteskategorie spaltet die Erkenntnis nur, was wir besonders bei Lask erfahren haben, der Wirklichkeit und Gelten einander gegenübergestellt hat. Wir haben schon dort darauf hingewiesen, dass die Wirklichkeit als Stoff sich nicht nur nach der Kausalität ordnen kann. Können wir eine solche Auffassung vom Recht für richtig halten, die der Wirklichkeit die Bedeutung eines Stoffes in der Rechtsphilosophie abspricht? Hier sehen wir von der weiteren Frage ab, ob dieses Nicht-zur-Kenntnisnehmen dem Sinne der methodischen Auffassung der Transzentalphilosophie überhaupt entspricht und wissenschaftlich zulässig ist.

Wenn wir im Rechte neben dem Naturrechte auch das positive Recht anerkennen, — *Kelsen* wollte doch die Theorie des positiven Rechtes ausarbeiten; — können wir wohl die Positivität des Rechtes in nichts anderem sehen als daß auch Wirklichkeitselemente im Begriff des positiven Rechts nachzuweisen sind. *Lask* hat die richtige Richtung gezeigt, als er die gemeinsame Wichtigkeit der vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Erkenntnis in der Rechtserkenntnis hervorgehoben hat.

---

<sup>57</sup> Horváth (I.).

*Kelsen* spricht auch vom positiven Rechte, er vernachlässigt aber die irrationalen Elemente. *Kelsen* hat gewisse Fakten hypostasiert, aus diesen macht er die Kategorien und huldigt damit einem Rationalismus. Wir können also die Rechtstheorie *Kelsens* naturrechtlichen Positivismus oder kritisches Naturrecht nennen.

*Kelsen* betrachtet das Recht als eine Zwang anordnende Norm. Das Recht ist also eine normative Ordnung, in der die Einheit der Methode auch die Einheit des Erkenntnisgegenstandes gewährleistet. Daraus können wir schon wieder die Verwandtschaft *Kelsens* mit der Marburger Schule sehen; denn diese Schule hat in ihrer Theorie ebenfalls den Begriff der Ordnung und Einheit als Postulat aufgestellt. *Kelsen* hat diese Normen in der reinen Rechtslehre in der formallogischen und nicht in der transzental-logischen Ebene untersucht. Er untersucht nicht die Wirksamkeit der normativen Ordnung, eine Untersuchung, welche in die Soziologie gehört, sondern ihre Geltung als Geltung einer totalen Ordnung aus dem Gesichtspunkte, ob sie den Gesetzen der Logik entspricht. Darum hat er ein kristallreines Gebäude aufgebaut, das sich auf den Grundgesetzen der formalen Logik erhebt, das die Einheit der rechtlichen, d. h. Zwang anordnenden Normen ist. Es taucht aber die Frage auf, welche Barna *Horváth* gegenüber dem Begriff „ethisches Gelten“ von *Lask* aufgeworfen hat: wenn wir im Ethos Logos suchen, bleibt anderes, als der bloße Logos? Dieselbe Frage ist auch dem Recht gegenüber berechtigt und begründet: Wenn wir im Rechte Logos suchen, bleibt anderes als der bloße Logos?

*Kelsen* hat die Ethik wie das Recht als eine Art des Sollens aufgefaßt und darum hat er aus dem rechtlichen Wesen des Sollens einige Grundsätze abgeleitet, die er in der reinen Rechtslehre entwickelt hat und diese als Kategorien, als Voraussetzung für die Rechtserkenntnis angenommen. Diese Grundsätze sind aber auch Rechtserkenntnisse und so ist es wieder die Rechtserkenntnis, wodurch erst die Rechtserkenntnis ermöglicht wird. Wenn *Kelsen* die Anwendung der transzentalen Methode konsequent durchführen wollte, müßte er auf die Teilnahme der Wirklichkeit in der Rechtserkenntnis zweckbewußt hinweisen. In diesem Falle würden wir zu zweifacher Rechtser-

kenntnisse kommen: zu den Kategorien der reinen Erkenntnis — die nach *Kelsen* a priori sind — und zu jenen Erkenntnissen, die in der transzendentalen Verbindung entstehen. Diese Verdopplung der Erkenntnis haben wir auch schon bei *Kant* feststellen können. Können wir von den a priori Kategorien des Rechts sprechen, wenn wir dies schon hinsichtlich der allgemeinen Erkenntnisse bezweifeln haben?

In Bezug auf das Recht scheint uns das noch bedenklicher: Wenn wir die Möglichkeit eines a priori Naturrechtes nicht anerkennen, können wir von a priori Kategorien des Rechts nicht sprechen. *Kelsen* hat solche a priori Formen anerkannt und hat in der reinen Rechtslehre diese im weiten Masse entwickelt. Er hat aus der reinen Rechtslehre, um die Apriorität dieser Kategorien besser zu begründen, alles ausgeschlossen, was die Reinheit dieser Formen auch nur im mindesten beeinflussen könnte; er fordert äussere und innere Reinheit. Diese Formen werden dann zu jenen Kategorien, die in der Erzeugung der Rechtserkenntnis eine zweifache Rolle spielen, einerseits sind sie Voraussetzungen, andererseits konstitutive Elemente der Rechtserkenntnis. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man die reine Rechtslehre nicht als vollständig transzendentale Erkenntnis betrachten. Wenn wir jenes Gleichnis, das wir bei Besprechung von *Kants* Begriff des Transzendentalen erwähnt haben, auf die reine Rechtslehre anwenden, müssen wir uns die Rechtserkenntnisse selbst auf einer Kugeloberfläche vorstellen. Ausserhalb der Kugelfläche nehmen wir die metajuristischen Elemente und innerhalb derselben die soziologischen Elemente an. Es ist aber fraglich, ob wir hier von vollkommen reinen Formen sprechen können und ob wir bei Vernachlässigung der metajuristischen und soziologischen Elemente überhaupt zu einer Rechtserkenntnis gelangen können.

Die erkenntnistheoretische Untersuchung dieser Formen kann am besten mittels der logischen Methode erfolgen und *Kelsen* hat bei der Untersuchung dieser Formen in der Tat die Logik angewandt. Wenn diese Formen die logische Untersuchung befriedigen, können wir sie doch nicht als solche betrachten, welche die a priori Kategorien einer spezifischen Rechtserkenntnis sein könnten. Wenn sie räumlich vollkommen rein sind, fallen sie mit den logischen Formen zusammen. *Kelsen*

hat auch gemeint, dass er ein Gebiet des rechtlichen Geltens erschliessen werde, dessen Oberbau die Logik sei, hat aber den Urstoff vollkommen vernachlässigt. Als *Kelsen* den logischen Oberbau schaffen wollte, hatte er schon diesen vor dem rechtlichen Gelten gefunden. Und schliesslich hat die Logik das rechtliche Gelten nach ihrer eigenen Struktur geformt.

Bei der konsequenten Durchführung der Theorie *Kelsens* können wir zu keinem anderen Ergebnis gelangen und darum können wir seine Theorie im besten Falle logisches Naturrecht nennen; solchen Charakter hat jedes positive Recht, aus welchem alle soziologischen Elemente ausgeschaltet werden.

Wir sollen den Begriff des Rechtes nach *Kelsens* Meinung in der Welt des Sollens suchen. Diesen Begriff verwendet *Kelsen* der kantischen Methode entsprechend. Er setzt den Begriff des Sollens schon am Beginn seiner Untersuchung ein. Als a priori Denkform hat er in der weiteren Entwicklung der Theorie den Charakter eines Formbegriffs. Das Recht fasst *Kelsen* als eine Zwang anordnende Norm auf. Der Zwang ist das Kriterium der Rechtsnorm, gehört aber zugleich zum Inhalt eben dieser Norm. In diesem Falle ist *Kelsen* gleich bei seinem Ausgangspunkte auf die Schwierigkeit oder vielleicht Unmöglichkeit der scharfen Trennung von Sein und Sollen auf dem Gebiete des Rechtes gestossen. Denn können wir einen Begriff als reinen Formbegriff betrachten, dem die charakterisierende Bedeutung ein Inhaltsmoment gibt?

Als *Kelsen* zum charakteristischen Merkmal des Rechtes die Zwangsanordnung gemacht hat, hat er schon keine reine Form gegeben. Er hat zwar in seinem Ausgangspunkt die reine Normativität des Rechtes angenommen, die wir aber auf Grund der transzendentalen Methode nur als eine Fiktion ansehen können. Nur ein dogmatischer Naturrechtsphilosoph kann vom Rechte eine a priori Definition geben. *Kelsens* Rechtsbegriff bliebe rein und mit seiner Theorie vereinbar, solange er bei der reinen Normativität des Rechtes bliebe. Das Recht, — als reine Norm — steht wirklich unter der Herrschaft des Sollens, aber damit haben wir es von den anderen Normen noch nicht unterschieden. Deshalb hat *Kelsen* als differentia specifica des positiven Rechtes die Zwangsordnung angenommen und wollte so das Recht von den anderen Normen unterscheiden.

Aber der die Rechtsnorm kennzeichnende Charakter der Zwangsanordnung kann nicht nur mit Hilfe der formalen, sondern auch mittels der transzendentalen Logik nicht ausschließlich in logischer Weise nachgewiesen werden. *Kelsen* hat hier einen Begriff angenommen, den er aus der Erfahrung entlehnt hat: Wenn er sich dem Rechte nähern will, hat er schon die reine normative Sphäre verlassen.

Wenn wir die Zwangsanordnung nur als Inhalt betrachten würden, könnte dieser Begriff vom rein formalen Gesichtspunkte aus reine Norm bleiben. *Kelsen* hat aber den Rechtsbegriff als eine Voraussetzung aufgefaßt und doch bekommt darin auch ein Inhaltsnoment Platz; daher die Verwirrung: Die Form, welche als Voraussetzung des Inhaltes dient, ist nämlich selbst vom Inhalt nicht vollkommen frei. *Kelsen* hat die Begriffe der Strafe und Exekution, als Erscheinungsformen des Zwanges in den Rechtsbegriff aufgenommen. Damit hat er aber den Bereich der reinen Norm verlassen und die Untersuchung in den Bereich des Seins unvermittelt gelenkt. Die Zwangselemente mischen Wirklichkeitselemente in den Begriff des Rechtes ein, so dass dieser auch für *Kelsen* seinen eigenen Voraussetzungen entsprechend kein „reiner“ Begriff ist. *Kelsen* hätte hier die transzendentale Verknüpfung konsequent durchführen können, wenn er im Rechtsbegriff die kategoriale Norm methodisch mit dem empirischen Zwang verbunden hätte. So hätte er konsequent bleiben können, aber er hätte die Fiktion der reinen Normativität des Rechtes aufgeben müssen.

*Kelsen* hat aber an der reinen Normativität des Rechtes festgehalten und so musste er die Giltigkeit des Rechts unabhängig vom Stoffe zu erweisen trachten. Dieses Gelten aber konnte bloss logisches Gelten sein. Als *Kelsen* sich dem Rechte zuwandte, hat er in seine Theorie auch Wirklichkeitselemente verwoben. Später wollte er sich wieder von diesen im Interesse der reinen Normativität befreien und so kehrte er nolens-volens zur Logik zurück. Wir wollen hier die Frage nicht näher untersuchen, ob die Definition, welche das Recht als eine Zwang anordnende Norm betrachtet, uns befriedigen kann. Mit den Seinselementen hat *Kelsen* nämlich nicht nur die Kausalität, sondern auch die Wirklichkeit aus dem Rechte ausgeschaltet.

Eine logische Folge von *Kelsens* Lehre ist, daß die Rechts-

theorie selbst dem Recht vorangeht. Die Rechtstheorie bezieht sich auf das Recht und nicht auf die Rechtswissenschaft. In dieser Auffassung finden wir die Lehre der Marburger Schule wieder, daß die Methode den Erkenntnisgegenstand erzeugt. Nach *Kelsen* ist die reine Rechtslehre auch Quelle des Rechtes. Für den Fall, daß ausschließlich die Rechtstheorie das Recht erzeugt, können wir von *a priori* synthetischer Rechtserzeugung nicht sprechen, sondern nur von analytischer Erzeugung, die auf logischen Wegen entsteht und die als bloß logische Form betrachtet werden kann. Damit ist die Frage der Rechtserzeugung nicht erschöpft; denn es werden nicht ausschließlich die Rechtsformen als Regeln des menschlichen Verhaltens auftreten. Das Recht ist in erster Linie doch keine logische Konstruktion und wir können bei der Untersuchung des Rechtes von den alltäglichen rechtlichen Erwägungen nicht absehen. Wenn wir bei der Erkenntnis den von der Erfahrung ausgehenden Weg als den richtigen bezeichnet haben, so können wir dies auch beim Rechte. *Lask* hat sehr richtig darauf hingewiesen, daß beim Recht das vorwissenschaftliche Erkennen die größte Bedeutung hat. Daraus sehen wir die methodische und theoretische Bedeutung der Soziologie und der Erforschung des Rechts der primitiven Völker. *Kelsen* hat einen anderen Weg gewählt, aber seine Theorie wurzelt wesentlich auch in der Wirklichkeit, obwohl er dies nicht anerkennen will. Damit hat *Kelsen* seine Theorie in die Welt der Metaphysik eingeordnet, welche er zwar perhorresztiert. Er hat auf logischem Grunde aufgebaut. Es erscheint das Recht bei *Kelsen* als normative Ordnung, welche eine Einheit schafft. Dies kann auch auf die Verwandtschaft mit der Marburger Schule zurückgeführt werden. Diese Schule will ja durch ihre Methode die Mannigfaltigkeit zu einer Ordnung verbinden und in dieser Ordnung eine Einheit sehen. In dieser Richtung hat besonders *Natorp* gearbeitet.

Nach Kelsens Meinung ist kein Unterschied zwischen dem subjektiven und objektiven, öffentlichen und privaten Rechte, zwischen Recht und Pflicht, Rechtserzeugung und Rechtsanwendung. Diese Unterschiede verschwinden unserer Meinung nach nur von einem formallogischen Gesichtspunkte aus. Wenn wir das Recht nur als reine Norm betrachten, können wir wirklich von diesem Gesichtspunkte aus zwischen dem öffentlichen und

privaten Rechte keinen Unterschied machen; in der normativen Ordnung nehmen beide den selben logischen Platz ein. Auch die Identifizierung Rechtserzeugung und Rechtsanwendung entspricht der Auffassung der reinen Rechtslehre. Die einzige Rechtsquelle ist die reine Rechtslehre und so ist jede Rechtserzeugung auch Rechtsanwendung, ausgenommen die Strafe und Exekution, die schon kein Recht, also keine Rechtserzeugung, sondern nur noch Rechtsanwendung ist.

*Kelsen* hat das Recht als eine hypothetische Doppelnorm betrachtet, deren Glieder er als Tatbestand und Folge mit der Notwendigkeit des rechtlichen Sollens verbindet. Also hat *Kelsen* die Begriffe der unbedingten Gültigkeit und Notwendigkeit übernommen, welche bei ihm nur logische Bedeutung haben: Wir können zwischen dem Naturgesetz und der rechtlichen Norm eine gewisse Analogie feststellen: Andrerseits sind aber auch die Unterschiede sehr wesentlich: Das Naturgesetz verbindet Voraussetzung und Folge, die als Ursache und Wirkung sich nach dem Gesetze der Kausalität ordnen: Eine solche Auffassung der Naturgesetze finden wir auch bei *Kelsen*, die mit Kants Auffassung ganz übereinstimmt. Die Glieder der rechtlichen Norm verbindet das Sollen, das in der Welt der Normen dieselbe Bedeutung hat wie die Kausalität in der Welt der Natur. Das Sollen ist auch a priori, also können wir in Bezug auf das Sollen auch vom logischen Gelten, von Notwendigkeit sprechen. Bei Kant hat der Begriff der Kausalität doppelte Bedeutung. Er umfaßt den Begriff einer überempirischen Erkenntnisform und zugleich das Material der Erfahrung als Erkenntnisgegenstand. Die Analogie finden wir aber bei *Kelsen* nur zum Teile; da er Kausalität und Erfahrung gleichsetzt.

*Kelsen* hat nur eine formale Verbindung angenommen, die durch das Sollen geordnet ist. Voraussetzung und Folge aber fallen als Inhaltselemente aus dem Beobachtungskreise *Kelsens* heraus. Hier ist die Verbindung, die von jedem Inhaltselemente frei ist, nicht spezifisch rechtliche Verbindung, sondern logische. Wie die Kausalität eine a priori Form ist, ist es analog das Sollen. *Kelsen* hat die Analogie nicht vollkommen durchgeführt und wir können bei ihm in der Verbindung des Sollens, selbst wenn wir das von Wirklichkeit freie Wesen des Sollens anerkennen, nur ein analytisches und kein transzendentales Verfahren sehen.

Diese reine Normativität des Rechtes konnte *Kelsen* noch selbst durchführen. *Gysin* hat richtig auf den Fehler *Kelsens* hingewiesen, daß er den Wirklichkeitscharakter des verpflichteten Verhalteris leugnet, den er selbst als Inhalt der Norm feststellt.<sup>58</sup> *Kelsen* wäre im Sinne der transzendentalen Methode dann konsequent gewesen, wenn er neben den Formen auch der Wirklichkeit in seiner Theorie einen Platz gesichert hätte. Wir können, wenn wir seine Theorie gründlich untersuchen, auch Wirklichkeitselemente in der reinen Rechtslehre nachweisen. *Kelsen* aber hat die Konsequenzen daraus nicht gezogen. Wenn wir die Sollensverbindung rein logisch betrachten, finden wir eine formale Notwendigkeit, die ihrem Charakter entspricht. Die logische Untersuchung der Kausalität und der Sollensformen erzeugt infolge des a priori Charakters eine gewisse Ähnlichkeit zwischen beiden: in beiden finden wir Notwendigkeit und logisches Gelten. Dies beweist uns, daß wir, wenn wir die a priori Formen annehmen, nie anderes gewinnen können als logische Formen. Wenn wir aber den Begriff des a priori Sollens annehmen, können wir uns auf diese Weise dem Wesen des Rechtes nähern? Könnte *Kelsen* seine Kategorien irgendwo anders her als aus der Erfahrung nehmen, die er aber trotzdem als a priori anerkannt wissen will? Wir halten *Kelsens* Forderung der Rechtssystematik für richtig und notwendig, weil wir uns nur auf diese Weise gegen *Kirchmanns* Anklage verteidigen können, und weil nur die systematische Darstellung es ermöglicht, daß das Recht nicht nur als vom Willen des Gesetzgebers abhängig dargestellt wird, doch müssen wir *Kelsen* des Fehlers bezichtigen, daß er neben der Rechtstheorie die geschichtliche Wirklichkeit des Rechtes ganz vernachlässigt hat.

*Kelsen* hat mit der Norm zugleich als spezifisch juristische Gegensetzung die Zurechnung dargestellt, er hat diese als rein normativ angesehen und wollte damit den psychologischen Begriff des Wollens aus der Rechtsphilosophie eliminieren.<sup>59</sup> Statt dessen wollte er den Begriff des reinen Willens von *Cohen* einführen. Hier wollen wir uns nicht wieder mit dem Begriffe des

---

<sup>58</sup> *Gyzin* 126.

<sup>59</sup> *Sauer*, Übersicht über die gegenwärtigen Richtungen in der deutschen Rechtsphil., Arch. f. R. u. Wirtschaftphil. 17 (1923—24), 284 ff.

reinen Willens von *Cohen* beschäftigen und wir untersuchen die Frage nur in Bezug auf *Kelsen*.

Die Zurechnung können wir nicht so betrachten, als ob sie nur das Recht charakterisiere, sondern sie wird auf dem Gebiete der allgemeinen Werte gefunden. Wir werfen die Frage auf, ob die Zurechnung als rein logische Funktion betrachtet werden kann. Wenn wir sie als rein logische Funktion betrachten, können wir sie auf die reine Norm anwenden. Sie wird dann mit der reinen Sollensverbindung zusammenfallen und hat als formale logische Funktion nur analytische Bedeutung. In dieser Auffassung hätte die Zurechnung keine Eigenberechtigung, sondern wäre nur eine andere Auffassung des logischen Satzes der Identität: „A=A“. Sobald wir der Zurechnung außer diesem logischen Sinn — also außer dem Sollenselemente — auch eine psychische Bedeutung zuschreiben, wird diese nicht nur auf dem Gebiete des Rechtes, sondern auch auf dem Gebiete der Ethik angewendet. *Sander* hat gegenüber *Kelsen* Recht,<sup>60</sup> wenn er der Zurechnung im Rechte auch eine gewisse Seinsbedeutung zugeschrieben hat.

Wir können in Verbindung mit der Zurechnung auf die falsche Auffassung *Kelsens* hinweisen, daß der Zwang in der rechtlichen hypothetischen Doppelnorm nur im zweiten Gliede erscheint, weil dieser Zwang selbst in der Kopula enthalten ist. Der Zwang besteht nämlich in der Verbindung der zwei Normen, welche auch der logischen Funktion des Sollens und der Zurechnung entspricht. Um die Zurechnung in der rein normativen Sphäre durchführen zu können, hat *Kelsen* die Selbständigkeit des Rechtssubjektes gegenüber dem objektivem Rechte abgeschafft und damit den Unterschied zwischen dem subjektiven und objektiven Rechte: er hat dies aber nur im logischen und nicht im juristischen Sinne nachweisen können. Das Recht ist nämlich identisch mit der normativen Ordnung. Auch das Rechtssubjekt ist eine partielle Ordnung. Daher ist das Recht — vom rein formalen Gesichtspunkte der reinen Normativität aus — gleich dem Rechtssubjekt. Mit diesem verbunden hat *Kelsen* den Begriff des Organs zu klären versucht. Das Organ ist auch eine partielle normative

---

<sup>60</sup> *Sander* (I.), 625.

Ordnung, das Organ ist gleich dem Rechtssubjekte, d. h. er hat den Begriff des Rechtssubjektes ganz eliminiert und hat statt dessen den Begriff des Organs eingeführt. Der Begriff des Menschen im biologischen Sinn verschwindet bei ihm durchaus und an seine Stelle tritt der Begriff der juristischen Person; jede Zurechnung erfolgt zu dieser juristischen Person. Da auch die juristische Person in *Kelsens* reiner Rechtslehre mit der rechtlichen Ordnung identisch ist, so ist die Zurechnung zu der rechtlichen Ordnung und zu der juristischen Person in ultimaten Analyse die Zurechnung der rechtlichen Ordnung selbst zur rechtlichen Ordnung. Ist nun *Kelsens* Gleichsetzung von juristischer Person und Rechtsordnung wissenschaftlich verwertbar? Bei *Kelsen* besteht zwischen der rechtlichen Ordnung als Ganzheit und der juristischen Person als partieller Ordnung nicht das Verhältnis von Über- und Unterordnung, sondern die Beziehung des Ganzen zu seinem Teile. Diese Erwägung hat *Kelsen* zur Leugnung des Unterschiedes, welcher zwischen dem öffentlichen und dem privaten Rechte besteht, bewogen, weil er zwischen den normativen Ordnungen auf dieser formalen Basis nur einen quantitativen und nicht einen qualitativen Unterschied sah. Im Falle der reinen Form können wir auch diesen quantitativen Unterschied nicht machen. Können wir aber diese bloß formalen Bestimmungen annehmen? Kommt einer Rechtstheorie, die auf solchen Formalismus gegründet ist, der konstitutive Charakter der Synthesis zu?

*Kelsen* selbst hat darauf hingewiesen, daß das positive Recht Zwang anordnende Norm ist. Er faßt die reine Rechtslehre so auf, daß diese Theorie bereits den erkenntnisgegenständlichen Charakter des positiven Rechtes beweist. Wollen wir aber das positive Recht begründen, so können wir bei der reinen Normativität nicht stehen bleiben. Wenn wir nämlich mit der normativen Ordnung die Zurechnung und die anderen Sätze verbinden, können wir feststellen, daß auch Seinselemente neben den Sollenselementen angenommen werden müssen. Die rein logische Konstruktion der juristischen Person, die wir bei *Kelsen* finden, kann keine anwendbare Kategorie des positiven Rechtes sein. Auch die natürlichen Personen gehören unter den Begriff der juristischen Person. Der Begriff der physischen Person läßt sich in eine solche rein logische Konstruktion nicht einzwängen;

auch kann von den psychischen Elementen nicht völlig abstrahiert werden. Wir können auch hier wieder das Auftauchen des Problems sehen, ob wir überhaupt von reinen Formen sprechen können; wir kommen also wieder zur Frage der Apriorität.

Der Betrachtung der reinen Rechtslehre entspricht die Statik. Wenn wir den Begriff des Organs mit der partiellen rechtlichen Ordnung identifizieren, können wir im Organ eine Kategorie der reinen Rechtslehre sehen. Von diesem Begriffe des Organs können wir aber die Organfunktion nicht sondern, welche die Bedeutung der Dynamik neben der Statik betont. Wenn wir schon im Organbegriff selbst nicht psychische Momente mitgemeint hätten, würden die Wirklichkeitselemente durch die Organfunktion ins Recht kommen.

Der Begriff der juristischen Person bei *Kelsen* zeigt eine Ähnlichkeit mit dem Begriffe des „Bewußtseins überhaupt“ der Marburger Schule und von diesem Gesichtspunkte aus ist die juristische Person ein substantieller Begriff, aber sie hat auch kategoriale Bedeutung. Wir stehen hier in der transzendentalen Rechtstheorie vor der selben Schwierigkeit, die wir in Bezug auf das „Bewußtsein überhaupt“ schon in der Erkenntnislehre behandelt haben. Dieser Begriff ist nämlich eines der schwierigsten Probleme der reinen transzendentalen Erkenntnis. Das Bewußtsein erzeugte die Erkenntnis und war auch ihre Voraussetzung. Wir haben diesen Weg der Erkenntnis als subjektiven Idealismus bezeichnet, umso mehr, weil wir uns auch das „Bewußtsein überhaupt“ nicht von allen psychologischen Elementen frei vorstellen konnten. Die juristische Person ist als Kategorie eine Voraussetzung der Rechtserkenntnis, sie ist aber auch mit der normativen Ordnung identisch, also ist sie auch Rechtserkenntnis, die wir uns aber nicht ganz frei von jeden psychologischen Elementen vorstellen können. Die juristische Person spielt in der reinen Rechtslehre auch die Rolle, daß sie das Recht erzeugt und ist auch Zurechnungspunkt des Rechts. Wir können hier behaupten, daß *Kelsen* die hegelianische-dialektische Methode in seiner Auffassung über die juristische Person angewandt hat, als er aus dem Gegensatz von Rechtssubjekt und Rechtsobjekt, als Thesis und Antithesis die Synthesis der juristischen Person erzeugt hat. Im Gegensatze zu

*Rickert* und *Lask*, die zwischen Wertträger und Wertmoment unterschieden haben, hat *Kelsen* beide mit der juristischen Person identifiziert. Die juristische Person ist als Zurechnungspunkt der Wertträger und als normative Ordnung das Wertmoment.

Wenn wir das positive Recht betrachten, können wir den Begriff der juristischen Person *Kelsens* nicht anwenden. Wir könnten diesen Satz *Kelsens* nur innerhalb eines Naturrechtes annehmen. Da diese Thesen sich nach den Regeln der Logik richten würden, könnten wir diese Rechtsordnung als logisches Naturrecht bezeichnen. Wir können aber auf Grund des bisher Erörterten sehen, daß in diesem Naturrechte auch ethische Elemente enthalten sind.

Trotzdem wollte *Kelsen* das positive Recht begründen. Seine Abhängigkeit von der Marburger Schule brachte in seine Theorie eine gewisse Skepsis und so konnte er das positive Recht nicht voraussetzungslös nachweisen. Die Voraussetzungen hat er in den Formen der reinen Rechtslehre entwickelt und er hat diese Sätze nicht innerhalb der „reinen“ Rechtslehre, sondern mit Einbeziehung transzendentaler Elemente zu festigen gesucht. Damit hat seine Theorie ihren positivrechtlichen Charakter verloren und ist zu einer formalen Normlogik geworden.

Innerhalb dieser Normen will *Kelsen* eine systematische Einheit festlegen. Er folgt damit einem methodologischen Postulat der Marburger Schule. *Kelsen* wirft die Frage auf, wie ist es möglich, daß die verschiedenen Normen ein gemeinsames und einheitliches Normensystem bilden können; die Antwort, die er auf diese Frage gegeben hat, bedeutet die Begründung des positiven Rechtes und seine Zusammenfassung in eine normative Ordnung.

*Kelsen* ist davon ausgegangen, daß die Normen eines gewissen Normensystems, wenn sie auf eine gemeinsame Norm zurückführt werden können, ein einheitliches System bilden, und hat die Rechtsnormen auf eine gemeinsame Grundnorm (hypothetische Ursprungsnorm) zurückgeführt, um so die systematische Einheit der Rechtsnormen zu gewinnen.

Von einem gewissen Gesichtspunkte aus können wir diese hypothetische Ursprungsnorm als eine Kategorie auffassen, weil

das Recht als Erkenntnisgegenstand nur durch diese ermöglicht wird.<sup>61</sup> Das Recht braucht als normative Ordnung eine Grundnorm für die Einheit und nachdem *Kelsen* diese Grundnorm angenommen hat, beweist er mit dieser die Einheit. Diese Einheit, die wir so gewonnen haben, ist nur eine formale Einheit, die ausschließlich nur der Betrachtung der formalen Logik entsprechen kann. Die Normen, die durch die hypothetische Ursprungsnorm in eine Einheit zusammengefaßt werden, sind selbst nach der Auffassung der reinen Rechtslehre Formen. Die hypothetische Ursprungsnorm selbst ist gleichfalls inhaltsleer. Sie hat auf die anderen Normen in Bezug auf ihre Inhalte nicht den mindesten Einfluß.

In der hypothetischen Ursprungsnorm sehen wir *Kelsens* Lehre in ein logisches Naturrecht münden. Diese Auffassung aber würde dem absoluten naturrechtlichen Dogmatismus gegenüber einen Vorrang besitzen, da der hypothetische Ausgangspunkt die Starrheit der Theorie in einem gewissen Grade mildert. Die normative Einheit, die auf der hypothetischen Ursprungsnorm aufgebaut wird, wäre das Ergebnis eines analytischen und nicht synthetischen Vorganges. In diesem Falle würden wir eine statische Betrachtung der Rechtstheorie gewinnen, die auch der reinen Rechtslehre entsprechen würde.

Die konsequente Durchführung der reinen Rechtslehre als Statik führt uns zum Naturrecht und nicht zum positiven Rechte, weil absolute Statik Wesensmerkmal des Naturrechts ist. Von reiner Rechtslehre können wir aber auch nicht sprechen, wenn wir neben der statischen Betrachtung auch die dynamische annehmen.

*Kelsen* wollte dem positiven Rechte treu bleiben und hat auch die dynamische Betrachtung angenommen; diese kann aber besser von der Wirklichkeit aus als von den a priori Formen betrachtet werden, und in diesem Falle können wir bei den Objektivationen der Wirklichkeit nicht das alleinige Gelten der Logik feststellen. Wenn wir die Dynamik des Rechtes annehmen, dann muss diese die Einheit der reinen Rechtslehre zerstören. Hier ist der Punkt, wo die reine Rechtslehre sich selbst widerlegen muss. Moór hat auf diesen Fehler der reinen

---

<sup>61</sup> *Kelsen* (IV.), 64—68.

Rechtslehre richtig hingewiesen.<sup>62</sup> *Kelsen* hat die Ursprungsnorm sehr richtig hypothetisch aufgefaßt. Dadurch hängt aber seine Theorie entweder in der Luft oder er kann keine andere Lösung finden als daß er seine Theorie entweder in die Logik hinüberverlegt oder ihr einen anderen metajuristischen Charakter zuschreibt; wir können sogar auf diesem Wege die soziologischen Elemente, die *Kelsen* so perhorreszert, in die reine Rechtslehre hineinragen.

*Kelsen* ist von einer Hypothese ausgegangen. Besteht hier nicht ein logischer Widerspruch, wenn er dieser Grundnorm auch kategoriale Bedeutung zuschreibt? *Gysin*<sup>63</sup> hat richtig erwähnt, daß *Kelsen* die kategoriale Norm mit einer hypothetischen Norm erklärt und da die Wissenschaft die Norm erzeugt, ist diese Norm notwendig; damit hat *Kelsen* aus einer praktischen Notwendigkeit eine logische Notwendigkeit gemacht. Hier kann ich erwähnen, daß *Gysin* und die meisten in der Literatur das Recht so betrachten, daß es aus einer Prämisse nicht zu erklären ist, wie *Kelsen* dies erklären wollte, sondern sie halten neben der Norm auch die Aufnahme der Wirklichkeit für nötig. Wir haben auf einen solchen Vorgang schon bei der allgemeinen Erkenntnis hingewiesen und dieser besteht noch mehr bei der Rechtserkenntnis, die auf der Stufe des Abstraktum und Konkretum tiefer steht; diese Auffassung entspricht auch der richtigen Auffassung der transzendentalen Methode.

*Kelsen* hat selbst den statischen und dynamischen Zusammenhang von positivum und Naturrecht in einigen Studien hervorgehoben.<sup>64</sup> Er hat die Frage im hier dargestellten Sinne behandelt, ohne daß er daraus die Konsequenzen für die reine Rechtslehre gezogen hätte. Das Naturrecht aber ist eine Norm, in der der Zwang als Wesensbestandteil nicht nachgewiesen werden kann. Die Zwangsanordnung ist also nicht für jede Rechtsnorm charakteristisch. Der absolute Charakter des Naturrechts besteht eben darin, daß es ohne jeden Zwang gelten kann. Die naturrechtliche Norm ist jene, welche die reine Normativität am vollkommensten vertritt. In ihr finden wir nur Sol-

---

<sup>62</sup> *Moór* (II.).

<sup>63</sup> *Gysin* a. a. O.

<sup>64</sup> *Kelsen* (VII.).

Ienselemente. *Kelsen* hat aber auch darauf hingewiesen, daß das Gelten der naturrechtlichen Norm mit dem Gelten des Naturgesetzes zusammenfällt und daß sich beide ausschließlich nach den Regeln der Logik richten.<sup>65</sup> Das Naturrecht vertritt auch einen absoluten Wert und dieser kommt in der reinen Normativität zum Ausdruck. Die Seins- und Sollensätze, von jeder Erfahrung frei, fallen als rein logische Sätze zusammen. Also die Logik selbst wird am Ende den logischen Gegensatz von Sein und Sollen lösen. Die naturrechtlichen Normen sind von Raum und Zeit vollkommen unabhängig. So kommen auch auf diesem Wege keine Seinselemente in die rechtliche Norm hinein. Auch die Frage des Normadressaten ist belanglos. Die Ordnung der Normen wird durchaus statisch sein und diese naturrechtlichen Normen werden auch die gewünschte Einheit bilden, also in jedem Hinblick entsprechen sie den Forderungen der reinen Rechtslehre, welche die Theorie des positiven Rechtes sein wollte. *Kelsen* hebt weiter hervor, daß die Normen des Naturrechtes, wenn sie verwirklicht werden, ihren reinen Sollenscharakter verlieren. Die Normen des positiven Rechtes haben in Bezug auf das Naturrecht Seinscharakter, in Bezug auf die Wirtlichkeit Sollenscharakter.

Die Einheit der rechtlichen Normen hat *Kelsen* zur Definition des Staates geführt. Hier tritt wieder die Auffassung der Münchener Schule hervor, von der Beziehung zwischen Methode und Erkenntnisgegenstand. Die Anwendung der Neu-Kantischen Lehren führte *Kelsen* zur Identifizierung von Recht und Staat. Die selbe Methode kann nur den selben Erkenntnisgegenstand erzeugen, so hat *Kelsen* das Recht und den Staat als identischen Erkenntnisgegenstand aufgefaßt. Diese Identifikation ist ein schönes Beispiel des Vertauschens der Begriffe von Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand. *Kelsen* ist auch in den Irrtum verfallen, daß die Methode den Erkenntnisgegenstand erzeugt und dieser Fehler führte *Kelsen* zur erkenntnisgegenständlichen Einheit von Recht und Staat. Wir sollten einen sehr scharfen Unterschied zwischen der Einheit der Erkenntnis und der Einheit des Erkenntnisgegenstandes machen, weil die gemeinsame Methode nur zu einer solchen Erkenntnis führt, die vom er-

---

<sup>65</sup> *Kelsen* (VII.), 222. ff.

kenntnistheoretischen Gesichtspunkte aus einheitlich ist, was aber nicht die objektive Einheit des Erkenntnisgegenstandes bedeutet.

Der Staat ist für *Kelsen* die selbe normative Ordnung wie das Recht, bzw. der Staat vertritt die totale normative Ordnung. Der Staat ist also auch eine juristische Person, die Personifikation der vollkommensten rechtlichen Ordnung. Er ist aus dem Gesichtspunkte der Statik ein substantieller Begriff. Wir finden in *Kelsens* Lehre zwei Begriffe vom Staat: einen substantiellen und einen funktionellen; jenen in der Statik, diesen in der Dynamik. Der funktionelle Staatsbegriff kann aber nicht als Begriff der reinen Rechtslehre aufgefasst werden, d. h. wir finden in diesem Staatsbegriff neben den Sollenselementen auch Seinselemente. Außerdem hat der Staat bei *Kelsen* auch die Bedeutung einer Kategorie, die sich durch das Prisma des Logismus der reinen Rechtslehre in eine logische Form auflöst. Der Staat erscheint bei *Kelsen* überdies als ein Zurechnungspunkt, wenn die Zurechnung zu dem Staat als einer normativen Ordnung erfolgt. Der Staat hat ferner im Stufenbau des Rechts auch die Funktion eines rechtserzeugenden Faktors. Der Staat erscheint daher als Rechtserzeuger und Personifikation des Rechts. Als juristische Person ist er auch mit dem „Bewusstsein überhaupt“ verwandt.

Die Sätze der logischen Identität und des Widerspruches haben *Kelsen* neben *Natorps* Auffassung geleitet, als er die Einheit der normativen Ordnung und die Einheit von Recht und Staat behauptete. Es erhebt sich aber die Frage, ob die formale Einheit, die *Kelsen* nachweist, den Satz der logischen Identität und des Widerspruches befriedigt oder diese Befriedigung vielleicht auf ausschliesslich formallogischem Grunde ihren rechtlichen Charakter verliert.

Die selbe Erwägung hat *Kelsen* bei der Behandlung des Begriffs der Souveränität geleitet, die für ihn keinen positiv rechtlichen Charakter hat, sondern wieder die Geltung der logischen Identität und des Widerspruches in dem Gebiete der reinen Rechtslehre bedeutet. Der Begriff der Souveränität soll verhüten, dass durch die wachsende Ausbreitung der einzelstaatlichen Ordnungen die formale Einheit der Rechtsordnung als solcher gesprengt wird. Die Souveränität wird demnach

jene Eigenschaft der normativen Ordnung sein, welche diese Ordnung zur höchsten Ordnung macht und damit auch die anderen, niedrigeren Ordnungen in diese Einheit zusammenfasst. Wir können also sehen, dass bei *Kelsen* logische Elemente im Begriffe der Souveränität hervortreten und damit hat auch die Souveränität keinen rechtlichen Charakter. *Kelsen* hat in der reinen Rechtslehre jene kritische Methode gesehen, die nach ihm zur Lösung der Dualität von Staat und Recht<sup>66</sup> — welche Dualität nach *Sanders* richtiger Auffassung eigentlich eine Trinität ist<sup>67</sup> — führt, aber diese Lösung kann in diesem Sinne nur eine formale Lösung sein. *Kelsen* wollte hier analog der von Metaphysik freien Naturwissenschaft vorgehen, wo ihm das Problem von Gott und Natur gelöst erschien. Er hat aber diese Analogie nicht vollkommen durchgeführt.

*Sander* hat gegen *Kelsen* eingewendet, daß er die kantische Unterscheidung von Denken und Erkennen verwechselt habe. *Sander* hat im Gegensatz zu *Kelsen* der Rechtsphilosophie nur analytische und nicht synthetische Bedeutung zugeschrieben: ein Ergebnis, das wir gleichfalls, wenn wir den tiefsten Sinn der reinen Rechtslehre betrachten, auch bei *Kelsen* feststellen könnten, obwohl *Kelsen* seiner Theorie eine synthetische Bedeutung zuzuschreiben versuchte. *Kelsen* hat in der reinen Rechtslehre nur die normative Betrachtung angenommen, wogegen *Sauer*<sup>68</sup> auch die Bedeutung der teleologischen Anschauung betont. In unserer Terminologie, die wir im Schlußkapitel des allgemeinen Teiles entwickelt haben, könnten wir dies so ausdrücken, daß *Kelsen* das Recht nur vom autonomen Standpunkte der reinen Rechtslehre aus untersucht hat, wogegen *Sauer* auch die Wichtigkeit einiger heteronomer Standpunkte anerkennt. *Kelsen* hat also keine rechtstheoretische Wertlehre ausgearbeitet, trotzdem ist aber seine Theorie eine Wertlehre, die er in die erkenntnistheoretische Ebene verlegt hat. *Sauer* tadelt, daß *Kelsen* das Recht auf das Gebiet der theoretischen und nicht der praktischen Vernunft gelenkt hat

<sup>66</sup> *Kelsen* (V.), S. 510.

<sup>67</sup> Siehe oben S. 31.

<sup>68</sup> *Sauer*, Übersicht über die gegenwärtigen Richt. der deutschen Rechtsphil. S. 16.

und erhebt damit den selben Vorwurf wie Erich *Kaufmann*,<sup>69</sup> nämlich den, daß die neukantische Rechtsphilosophie nicht kantisch sei. Wenn wir die praktische Vernunft im kantisch dogmatischen Sinne auffassen, können wir diesen Vorwurf nicht für richtig halten, weil die Bedeutung der neukantischen Schule eben darin gesehen werden kann, daß sie die transzendentale Methode auch auf das Gebiet der praktischen Vernunft erweitert hat. *Kelsen* betrachtet seine Theorie als Erkenntnislehre der Werte, die die Werte erkennt, ohne diese zu statuieren.<sup>70</sup> Diese Behauptung *Kelsens* steht nicht in Überreinstimmung mit seinem System und auch nicht mit seiner neukantischen Methode. Wenn wir aber den konstitutiven Charakter der erkenntnistheoretischen reinen Rechtslehre anerkennen, was *Kelsen* ursprünglich als Ziel bezeichnet hat, wird diese Theorie die Werte eben durch das Erkennen statuieren.

Daß *Kelsen* aus dem Rechtsphilosophie auch die Rechtssoziologie eliminiert hat, muß nicht erst erwähnt werden.

In Verbindung mit den Normen hat *Kelsen* die räumlichen, persönlichen und zeitlichen Beziehungen der Norm entwickelt. Von rein formalen Gesichtspunkte aus, d. h. solange wir noch keine Begrenzung der Geltung der Norm haben, können wir von reiner Norm sprechen.

*Kelsen* hat in seiner Rechtslehre, obwohl es zur reinen Rechtslehre in diametralem Gegensatze steht, die erwähnten Begrenzungen der Norm angenommen. Die rechtlichen Normen — ausgenommen die naturrechtlichen Normen, — unterliegen räumlichen und zeitlichen Begrenzungen. Diese hat *Kelsen* nach Merkls Auffassung zum Inhalt der Norm gemacht. Zeit und Raum aber bringen Seinselemente in die rechtliche Norm auch dann, wenn sie als Inhaltsmomente betrachtet werden. Die rechtlichen Normen werden durch diese Inhaltselemente zum positiven Recht gemacht, was jener transzentalen Verbindung entspricht, in welcher Form und Inhalt (Wert und Wirklichkeit) sich verbinden. *Kelsen* hat trotz Allen noch immer an der reinen Normativität des Rechtes festgehalten, auch dann noch als er schon die Inhaltselemente in das Recht eingeführt

---

<sup>69</sup> Vgl. E. *Kaufmann*, 7, 61, 87, 97, 98.

<sup>70</sup> *Kelsen* (VI.), 70.

hatte, obwohl die reine Normativität, wie wir sahen, nur auf das Naturrecht angewendet werden kann. In Verbindung mit dem Problem der Rechterszungung, die Kelsen in der Dynamik entwickelt hat und in der wir der funktionalen Betrachtung des Rechtes begegnen. Damit steht die von Merkl übernommene Stufentheorie im Zusammenshang, in der wir die funktionale Rechterszungung. Denkt man sich Kelsen Autorsumme, wenn wir von der hypothetischen Ursprungsform ausgehend bis zur unterseten Stufe, zum Richterlichen Urteil, zum Vertragszusammenhang. Die Rechterszungung und Rechsamwendungen charakterisieren auch in den Kreis dieser Delegation. Die Rechterszungung können wir auf rein logische Weise nützen. Wenn dies möglich wäre, könnten wir ja von Delegation und nicht von Delegation sprechen. In diesem Falle hätte das Recht nur Statik und keine Dynamik, die diesesm Prinzipen und nicht von Delegation sprühen. In diesem Falle hätten wir Rechte zur Rechtsgebundenheit, er wird keinerlei Theorie zum Naturrecht zurückführen. Würde Kelsen will eine wiederkommen. Natürlich erneut müssen Rechte kategorisch sein. Dynamik erneut nehmen. Beim positiven Recht ist es aber zwischen den verschiedenen Stufen ein Hiat, der mit einer Zwischenrechtsgebundenheit verdeckt wird, die Kelsen aber nicht interessieren. Die Rechterszungung ist der Rechtsgebundenheit, die Kelsen hat logisch einen auch die irrationale Elemente Bedeutung. Kelsen hat gesehen. So haben in der Rechtsamwendung neben den Sätzen nur unter Einbeziehung auch der soziologischen Dialektik nur die rechte Rechterszungung nicht allein durch logische, Totalität der rechtlichen Erfahrung nicht allein durch logische, Auch im Falle der Rechtsamwendung kommen wir die erwähnt.

irrationale Elementen überbrückt wird, die Kelsen aber nicht interessieren. Die Rechterszungung ist der Rechtsgebundenheit, die Kelsen will die Rechterszungung und nicht von Delegation sprühen. In diesem Falle hätten wir Rechte zur Rechtsgebundenheit, er wird keinerlei Theorie zum Naturrecht zurückführen. Würde Kelsen will eine wiederkommen. Natürlich erneut müssen Rechte kategorisch sein. Dynamik erneut nehmen. Beim positiven Recht ist es aber zwischen den verschiedenen Stufen ein Hiat, der mit einer Zwischenrechtsgebundenheit verdeckt wird, die Kelsen aber nicht interessieren. Die Rechterszungung ist der Rechtsgebundenheit, die Kelsen hat logisch einen auch die irrationale Elemente Bedeutung. Kelsen hat gesehen. So haben in der Rechtsamwendung neben den Sätzen nur die rechte Rechterszungung nicht allein durch logische, Totalität der rechtlichen Erfahrung nicht allein durch logische, Auch im Falle der Rechterszungung kommen wir die erwähnt.

funktionalen Charakter hat, er hätte aber daraus ableiten müssen, daß das Recht nicht als reine Norm aufgefaßt werden kann. Wenn wir außerdem bemerken, daß *Kelsen* Vaihingers Fiktionenlehre, die sich auf das Gebiet des Seins bezogen, auch auf dem Gebiete des Sollens entwickelt<sup>71</sup> und daß überdies noch Machs denkökonomische Auffassung auf seine Theorie eingewirkt hat, so können wir ihm nicht zugestehen, daß seine Lehre dem selbst gewählten Postulat der methodischen Reinheit entspreche.

*Sander* hat im Gegensatz zu *Kelsen* den konstitutiven Charakter der Rechtsphilosophie geleugnet und hat seine Theorie mit der Rechtsanwendung begonnen. Er hat die transzendentale Methode in weiterem Umfang als *Kelsen* angewandt und diese in Bezug auf das Recht nicht umgebildet. *Kelsen* hat das Logische in der Rechtstheorie, *Sander* im Rechte gesucht; *Moór* hat darauf hingewiesen, daß Logisches und Alogisches in beiden gefunden werden könne.<sup>72</sup> Wenn wir *Lasks* Unterscheidung von konstitutiver und reflektierender Methode annehmen, können wir sagen, daß *Sander* der Rechtstheorie nur die reflektierende Methode zuschreibt.

Er fängt mit der Rechtsanwendung an und sieht im Verfahren das charakteristische Markmal des Rechtes und gibt so vom Rechte eine prozessuale Betrachtung. Er sucht den konstitutiven Charakter im Rechte und nicht in der Rechtsphilosophie. Felix *Kaufmann* hat den Versuch Sanders als eine methodische Unmöglichkeit bezeichnet.<sup>73</sup> Lask hat methodischen Dualismus im Rechte gesehen, *Kelsen* hat den einen, *Sander* den anderen Weg gewählt und sie können einander darum nie begegnen. *Lask* hat auf die doppelte Gegenständlichkeiten des Rechtes hingewiesen, *Kelsen* und *Sander* haben nur eine Seite dieser untersucht.

---

<sup>71</sup> *Jöckel* 74. ff.

<sup>72</sup> *Moór*. (I.).

<sup>73</sup> F. *Kaufmann* (III.).

#### 4. Felix Somló.<sup>74</sup>

Wir wollen nun die Lehren des Rechtsphilosophen untersuchen, den wir als den dritten Hauptvertreter der transzendentalen Methode nennen können.

Wir können bei der Entwicklung Felix Somlós einen Fortschritt sehen, der von der Soziologie zur kantischen Philosophie führt, was wir an den in verschiedenen Zeiten geschriebenen Werken leicht nachweisen können. *Pulszky* und *Pikler* haben in seiner Jugend auf ihn eingewirkt, später aber wandte er sich gegen sie und suchte neue Wege. Im letzten Stadium seiner theoretischen Entwicklung wirkte *Kants* System auf ihn, er ist *Kant* methodisch gefolgt und hat im Geiste *Kants* sein letztes großes Werk geschaffen: „Die juristische Grundlehre“, welche die Verpfanzung der transzendentalen Methode in die Rechtsphilosophie bedeutet. Neben *Kant* hat *Austin* auf Somló eingewirkt. Somló hat nicht nur in der Rechtsphilosophie ein selbständiges System geschaffen, sondern auch die Probleme der allgemeinen Philosophie haben ihn beschäftigt.<sup>75</sup>

Wir wollen nun zuerst seine philosophische Auffassung untersuchen.

Somló hat in der Philosophie die Begriffe der allgemeinen Geltung und Notwendigkeit zum Leitmotiv erhoben, seine Theorie will darauf Antwort geben: Wie ist allgemeine Gültigkeit möglich. Er hat den Standpunkt eingenommen, daß Voraussetzungen angenommen werden müssen, wenn das allgemeine Gelten bewiesen werden soll. Diese Voraussetzungen haben auch bei Somló a priori Charakter, sie haben aber größeres Gewicht, als wenn sie nur Voraussetzungen wären, da ihnen auch konstruktive Bedeutung zukommt. Charakteristisch für ein philosophisches System ist es, ob es seinen Voraussetzungen den Charakter der Arbeitshypothesen oder den der präkonzipierten Begriffe zuschreibt. Wir sollten aber die Frage aufwerfen, ob wir, wenn wir einer Voraussetzung den Charakter der unbedingten Gültigkeit zuschreiben, unsere Theorie nicht schon in die Metaphysik verlegt haben. Dieser metaphysische Charak-

<sup>74</sup> Felix Somló (I.), (II.), Barna Horváth (VI.), Julius Moór (V.).

<sup>75</sup> Somló (II.).

ter wird noch vergrößert, wenn wir Voraussetzungen dann selbst noch immer den Charakter der unbedingten Gültigkeit zuschreiben, auch wenn sie mit dem Vorausgesetzten selbst zusammen erscheinen. Wir können darin das Problem der a priori Kategorien sehen; darum richtet sich *Somlós* Theorie nach der Metaphysik. Wenn wir gewisse Voraussetzungen annehmen, dürfen wir diesen keine unbedingte Geltung zuschreiben, weil wir dies nur auf dogmatischem oder auf formalem Grunde machen dürfen. Wenn wir den Voraussetzungen unbedingte Geltung zuschreiben, errichtet dies vor unserer weiteren Forschung eine unübersteigbare chinesische Mauer, weil alles „a limine“ ausgeschlossen wird, was mit dem Begriffe der Notwendigkeit nicht in Übereinstimmung gebracht werden kann. Dies bringt *Somló* zur Leugnung des Rechtscharakters des Völkerrechts, weil er es mit seinem Rechtsbegriff nicht in Übereinstimmung bringen kann. Unserer Meinung nach dürften Voraussetzungen nur angewandt werden, um den Stoff der Erfahrung zu ordnen; und nur nach vollzogener Ordnung der Erfahrung könnten wir die eigentlichen Kategorien abstrahieren. Wenn aber die Grundvoraussetzungen nur die Erfahrung ordnen, sind sie Arbeitshypothesen und können keine absolute Geltung besitzen.

*Somló* wollte die Zahl der Voraussetzungen möglichst vermindern. Er wollte sogar idealiter nur eine behalten. In diesem Falle aber steht oder fällt die ganze Theorie mit einem einzigen Grundbegriff. Kann eine Voraussetzung, worauf wir bei unserer wissenschaftlichen Untersuchung alles beziehen, solches enthalten, was für alles als Voraussetzung dienen könnte und wäre nicht vom Gesichtspunkte jeder Theorie aus das, was dem nicht entspricht, dem Nihil gleich und würde es nicht aus jeder Untersuchung herausfallen? In diesem Falle gäbe es nur eine einzige Form, alles andere würde auch Inhaltselemente enthalten, also kann nur die Form selbst die Form vollkommen befriedigen. Diese Philosophie könnte also, wenn sie sich selbst treu bliebe, nur die Formen als unbedingt gültig betrachten bzw; bei gemeinsamem Erscheinen von Form und Inhalt nur die Form. So können wir das Problem der unbedingten Gültigkeit umschreiben.

*Somló*<sup>76</sup> hat die Möglichkeit der Begriffsphilosophie nicht

---

<sup>76</sup> *Somló* (II).

anerkannt, sondern es kann nach ihm nur der Satz unbedingt sein, der zur Voraussetzung der Begriffe dient. Können wir bestimmen, ob Satz oder Begriff das Erste war? Der Begriff erscheint in Sätzen, der Satz besteht aus Begriffen. Den Satz können wir als Form der Begriffe betrachten, der Begriff ist aber Inhalt des Satzes; so sind wir wieder bei der Frage des Verhältnisses von Form und Inhalt. *Somló* hat die Sätze in zwei Hauptgruppen geteilt, in Seins- und Sollenssätze,<sup>77</sup> welche Unterscheidung unserer Meinung nach nur auf inhaltlichem Grunde vollbracht werden kann, ausser man macht nur die Formen zum Gegenstand seiner Untersuchungen. In Zusammenhang damit können wir erwähnen, daß *Somló* den Kampf um den Primat zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft aufgegeben hat; er will beide in eine Einheit zusammenfassen. Diese Frage spielt ja überhaupt eine große Rolle in der ganzen neukantischen Philosophie.

*Somló* schreibt unter den Urteilen dem Satze des Widerspruches<sup>78</sup> die größte Bedeutung zu, u. E. aber ist der Satz des Widerspruches nur sekundär, weil er auf den Satz der Identität zurückgeführt werden kann. Dieser Satz gehört unleugbar in das Gebiet der Logik und so taucht wieder die Frage des Verhältnisses des Widerspruchs als einer Voraussetzung und als eines Satzes der Logik auf. Dies würde, in der Theorie *Somlós* die Logik zur Voraussetzung machen, die selbst aber nach *Somlós* Auffassung wieder Voraussetzungen fordert. In den Aussagesätzen erscheint die Wahrheit, in der Forderungssätzen die Moral. Unter Aussagesätzen hat die Logik den ersten Platz inne. *Somló* hat die Normativität der Logik geleugnet. Wir können diese Auffassung *Somlós* nicht teilen; wenn wir nämlich die Logik in ihren Zielen und Funktionen untersuchen, erscheint diese uns als normative Wissenschaft. Die Wahrheit kann nicht so aufgefaßt werden, als ob sie sich nur auf die Aussagesätze beziehe. Auch die Forderungen beanspruchen nämlich unbedingte Gültigkeit. So ergibt sie die innere Beziehung von Logik und Forderungssätzen.

Das Minimalisieren der Voraussetzungen, die Verleugnung

<sup>77</sup> *Somló* (II), 29.

<sup>78</sup> *Somló* (II.), 33.

der Normativität der Logik und die Anerkennung von Intuition und Evidenz bei *Somló*, sind Sätze die wir schon bei der Besprechung der Badener Schule kennen gelernt haben. *Somló* hat der Intuition und Evidenz eine besondere Bedeutung zugeschrieben, wodurch auch irrationale Elemente in seine Philosophie eindringen: diese beiden beinhalten die Frage nach der unbedingten Gültigkeit, ohne daß sie selbst diese Gültigkeit bedeuten würden.<sup>79</sup> Intuition und Evidenz treiben die Theorie *Somlós* zur unbedingten Gültigkeit. Sie sind Träger einer bestimmten Triebkraft. Sie sind sogar fähig, das Gefühl der unbedingten Geltung zu erzeugen.

*Somló* hat den richtigen Weg verfolgt, als er auf die Bedeutung der irrationalen Elemente in der Philosophie hingewiesen hat. Wenn die irrationalen Elemente unentbehrlich sind, müssen wir sie in die Voraussetzungen, die unbedingte Gültigkeit beanspruchen, einbeziehen; wenn dies aber nicht möglich ist, kann ihre absolute Gültigkeit, da sie irrational sind, weiter nicht behauptet werden. Wir können uns nicht vorstellen, daß die Intuition, die doch Motiv der Voraussetzung ist, darin keine Spur hinterlassen würde. Wir sehen weiterhin, daß die Gefühlsmomente der unbedingten Geltung nach *Somló* uns durch die Evidenz vermittelt werden.<sup>80</sup> Da das Gefühl im allgemeinen der Urteilsfunktion vorausgeht, wird der Gefühlscharakter der unbedingten Geltung dem Satz der unbedingten Geltung vorausgehen, welcher höchstens den Zweck haben kann, die irrationale Geltung auf rationalem Wege nachzuweisen. Dieser Beweis aber kann eine bestimmte Grenze nicht überschreiten, wenn er das Dogma vermeiden will; und so kann das vollkommene Rationalisieren in der kritischen Philosophie nicht durchgeführt werden.

*Somló* hat außer der Welt der „Ersten Philosophie“, die er auf Voraussetzungen gründet, auch der Erfahrung eine Bedeutung zugeschrieben und er hat innere und äußere Erfahrung angenommen, die keine Voraussetzungen brauchen. Damit in Verbindung können wir erwähnen, daß nach *Somlós* Auffassung jedes *a priori*<sup>81</sup> auch als *a posteriori* erscheint und psychologi-

<sup>79</sup> *Somló* (II.), 42.

<sup>80</sup> *Somló* (II.), 97.

<sup>81</sup> *Somló* (II.), 53.

schen Charakter hat, wenn es auf Grund seiner Selbstvoraussetzung auch im aposteriorischen Dasein sich selbst entspricht, also unbedingte Geltung hat.

Dies bedeutet nichts anderes als daß in der transzendentalen Verbindung die Kategorie selbst ein konstitutives Element bildet und so muß die Voraussetzung, die auch in der transzendentalen Verbindung vorhanden ist, mit sich selbst auf Grund der Identität gleich sein; wir finden aber in der transzentalen Verbindung auch andere Elemente, darum kann diese nicht als unbedingt gültig angesehen werden.

Nach *Somló* erscheint die Kategorie zuerst als a priori, dann als a posteriori. Aber unserer Meinung nach wäre der entgegengesetzte Weg richtiger, besonders in der Rechtsphilosophie. Wenn wir die Lehre *Somlós* weiter untersuchen, können wir feststellen, daß die Richtung seiner Theorie, obwohl er Sein und Sollen streng unterscheidet, sich dem Sollen zuwendet wobei das in die Welt des Seins gehörige Wollen die Rolle der Vermittlung spielt.

Obwohl *Somló* die Priorität der Urteile gegenüber den Begriffen betont, erachtet er doch in den Forderungssätzen die Annahme dreier Begriffe für notwendig. Diese drei Begriffe des transzentalen Normativismus sind: die Pflicht, der Solladressat und das gesollte Verhalten, das wir als Inhalt der Pflicht betrachten können. Bei *Somló* hat der Pflichtbegriff a priori Charakter, während Cohen ihm a posteriori Bedeutung zuschreibt. Diesen Pflichtbegriff *Somlós* können wir nicht anders erklären, als daß er den speziellen Verbindungscharakter des Sollens kennzeichnet und als dem Forderungssatz immanent gezeigt werden soll. Wenn wir die Pflicht als inhaltliche Beziehung auffassen, können wir sie nicht als a priori betrachten. Höchst problematisch ist auch die a priori Existenz des Normadressaten und des gesollten Verhaltens, die von psychischen Elementen doch gleichfalls nicht völlig losgelöst werden können. Damit verbunden erhebt sich die Frage des Urteilssubjekts, die wir in jeder transzentalen Philosophie gefunden haben. Auch *Somló* unterscheidet einfaches und transzendentales „Ich“ und will auf diese Weise das Problem lösen. (Denkendes und wollendes „Ich“).<sup>82</sup>

<sup>82</sup> *Somló* (II.), 66.

Er hat den Satz „debeo, ergo sum“ als solchen hingestellt, der die Frage lösen könne. An diesem Verpflichtungsverhältnis untersucht er die Möglichkeit der Erfüllung nicht; denn die allgemeine Geltung eines Sollatzes wird nach *Somló* dadurch gar nicht berührt, daß er nicht verwirklicht werden kann. Ein so unbedingter Geltungsanspruch bedeutet wohl ein Bekenntnis zum Formalismus. Es entsteht ein blässer Widerschein der Fiktionslehre. Es wird der Anschein erweckt, als ob die absolute Geltung nur eine Fiktion wäre: Von diesem Gesichtspunkte aus ist es nicht ausgeschlossen, daß auch bloß spekulative Faktoren das Postulat der unbedingten Geltung befriedigen könnten. Diese Frage mündet, wenn wir vom Widerscheiden der Fiktion absehen, in die Metaphysik, was *Somló* auch ausdrücklich betont, wenn er das „Ich“ des „debeo, ergo sum“ als metaphysisch bezeichnet. Und dieses metaphysische „Ich“ soll erst das psychische „Ich“ ermöglichen. Wir können diese Auffassung *Somlós* vom „Ich“ nicht annehmen, weil die Verpflichtung keine primäre Bedeutung hat und das „Ich“ nicht zu charakterisieren vermag. Noch weniger darf man die Verpflichtung zur Voraussetzung des psychischen „Ich“ machen. Da auch *Somló* anerkennt, daß sein transzendentales „Ich“ metaphysisch ist, ist diese Konstruktion eine Spekulation, der eine kritische Theorie *Somló* nicht folgen kann; denn wir können uns ohne das konkrete denkende „Ich“ das metaphysische „Ich“ nicht vorstellen. Der Begriff des transzentalen „Ich“ ermöglicht es *Somló*, die Wahrheit unabhängig von Menschen anzunehmen und die Unmöglichkeit des Solipsismus nachzuweisen. Erwähnt sei, daß wir bei *Somló* in Bezug auf die Wahrheit die Unterscheidung von Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand ausdrücklich vorfinden, aber diese Unterscheidung steht nicht im Mittelpunkt seiner Theorie.

Wir wollen sonach untersuchen, worin die „Rechtsphilosophie“ *Somlós* besteht, was das Wesen der juristischen Grundlehre ist. Wir müssen nicht neuerlich hervorheben, daß die Leitmotive der juristischen Grundlehre die beiden Begriffe: unbedingte Geltung und Notwendigkeit sind, die wir schon bisher kennen gelernt haben. *Somló* hat in Bezug auf das Recht jene Frage aufgeworfen: Wie möglich? Hier können wir den Einfluß der transzentalen Methode auf die Rechtsphilosophie feststellen. Wir sehen die selbe Denkabsicht auch in der Theorie

*Stammlers* und *Kelsens*. *Stammlers* Theorie der Rechtswissenschaft, *Kelsens* reine Rechtslehre und *Somlós* juristische Grundlehre weisen viele gemeinsame Züge auf. Übereinstimmend wurde der Versuch unternommen, jene a priori Formen zu entwickeln, die der Rechtserkenntnis zur Voraussetzung dienen und ihre unbedingte Gültigkeit und Notwendigkeit sichern. All diese Theorien enthalten ein System von Formen, die in die mannigfaltige Welt des Rechts eine Einheit bringen sollen. Alle drei sind *Kant* auch darin gefolgt, daß sie von dem Begriffe des Rechts ausgegangen sind. *Stammler* und *Somló* vor Allem haben den Rechtsbegriff ihren System zu Grunde gelegt. *Somló* hat in der juristischen Grundlehre jene Formbegriffe entwickelt, die frei von Raum und Zeit in allen Normen enthalten sein sollen, wenn diese Normen rechtliche Normen sein wollen. Hier können wir auch die Verwandtschaft mit seiner „Ersten Philosophie“ bemerken.

Die bedeutendste Unterscheidung *Somlós* ist der Unterschied zwischen Rechtswesensbegriffen und Rechtsinhaltbegriffen, eine Unterscheidung die auch Kelsen angenommen hat. Die Rechtswesensbegriffe sind unbedingt gültig und notwendig, während die allgemeinen Begriffe, da sie nicht a priori sind, zu den Rechtsinhaltbegriffen gehören und keine allgemeine Gültigkeit haben. Der Rechtsformbegriff dient zur Voraussetzung und ist auch ein konstitutives Element im Rechte; hier können wir die Durchführung des Begriffes der Voraussetzung in die Rechtsphilosophie bemerken, die wir in der „Ersten Philosophie“ erkannten. Was wir in Bezug auf die Voraussetzungen der allgemeinen Erkenntnis festgelegt haben, gilt noch in grösserem Masse für die Rechtsphilosophie.

Die allgemeinen Begriffe haben die Bedeutung von Voraussetzungen nicht und erscheinen im Rechte als Inhaltselemente. Jene Normen, die die Rechtsformen nicht erfüllen, können nicht als Rechtsnormen betrachtet werden. Die allgemeinen Begriffe sollen nicht in jeder rechtlichen Norm erscheinen; darin kommt ihre bedingte Geltung zum Ausdruck.

Die Rechtswesensbegriffe, die nach *Somlós* Auffassung unbedingte Geltung haben, — können wir als naturrechtliche Normen bezeichnen, die den Stoff der Erfahrung ordnen. Sie erzeugen in der transzentalen Verbindung das positive Recht,

als kritisches Naturrecht. In diesem Zusammenhang erscheint der Satz der Transzentalphilosophie auch bei Somló, dass die Form Voraussetzung des Inhaltes ist, eine These, die *Somló* auch in der „Ersten Philosophie“ entwickelt hat.

Wenn wir die Rechtsformbegriffe überblicken, können wir feststellen, das ihre Apriorität nicht die selbe ist wie die der Kategorien der allgemeinen Erkenntnislehre. Die Rechtsformbegriffe hat *Somló* selbst nur relativ a priori genannt, aber wir können auch — in Bezug auf das Recht — ihren normativen Charakter betonen. In dem normativen und selektierenden Charakter erblicken wir die Bedeutung des Begriffes der Kategorie in der allgemeinen Erkenntnislehre und in der Rechtsphilosophie. Die Formbegriffe, da sie relativ a priori Charakter haben, enthalten auch Inhalts-elemente und haben den Erkenntniskategorien gegenüber ausschliesslich Inhaltsbedeutung. Die Formbegriffe sind auch nach *Somlós* Auffassung nur von der rechtlichen und nicht von der allgemeinen Erfahrung unabhängig. Wenn diese Formen nur relativ a priori sind, können wir daraus folgern, daß ihr Gelten nur relativ und nicht unbedingt ist. Diese Feststellung hat aber für das ganze System der juristischen Grundlehre eine weitgehende Folge, weil die relative Geltung, die an Stelle des absoluten Geltens tritt, auch die Kategorie der Notwendigkeit beeinflußt; *Somló* hat aber die Konsequenz dieser relativen Apriorität nicht gezogen. So verliert in dieser Betrachtung die Unterscheidung von Form und Inhalt bei *Somló* die Starrheit, die zwischen der a priori Form und dem a posteriori Inhalt besteht. Bei ihm wird dieser Unterschied richtigerweise nur relativ. Nachdem der Unterschied zwischen Form und Inhalt relativ geworden ist, wird auch der Unterschied der Form- und Inhaltsbegriffe, der auf diesem beruht, relativiert.

Das Beispiel *Somlós* hat am schönsten gezeigt, welche theoretische Schwierigkeiten entstehen, wenn die transzendentale Methode auch in der Rechtsphilosophie angewandt wird. Die Formen, die der Rechtserkenntnis zur Voraussetzung dienen, haben ihre Wurzeln in der Erfahrung und entstehen durch die Abstraktion, wie die allgemeinen Begriffe, aber sie können von der Erfahrung nicht frei werden. Wenn wir diese als a priori unbedingte Kategorien auffassen, bedeutet das nichts an-

deres als Hypostase von Tatsachen, die zum rationalen Dogmatismus führt.

Das ist dem Verfahren der Begriffsjurisprudenz ähnlich, die aus der Erfahrung Werte abstrahiert<sup>83</sup> um dann bestimmte Erfahrungserscheinungen kategorisch auszuschliessen. Wir können Beispiele dafür in der Begriffsjurisprudenz (Vertrag zugunsten Dritter) und auch bei *Somló* (Völkerrecht und Staatenverbindung) vorfinden. Daß die Formbegriffe sich dem Inhaltsbegriffe nähern, beeinflußt *Somlós* Auffassung, daß die Formbegriffe notwendig in allen rechtlichen Begriffen enthalten sind. Die relative Geltung dieser bedeutet die Leugnung dessen, daß im Rechte solche absoluten Formen gegeben und erreichbar sind.<sup>84</sup> Der Inhalt ist eine besondere Form und die Form allgemeiner Inhalt. *Somló* hat mit der Definition des Rechtsbegriffes angefangen und jede Frage des Rechtes und ihre Lösung hat er mit dem dogmatisch gegebenen Rechtsbegriff determiniert, weil er alles ausschließt, was unter seinen Rechtsbegriff nicht subsummiert werden kann. Eine solche a priori Definition des Rechtes kann auf *Kant* zurückgeführt werden und ist ein gemeinsamer Zug der transzendentalen Rechtsphilosophien. *Somló* hat in der „Ersten Philosophie“ die Urteile und nicht die Begriffe als erste Voraussetzungen bezeichnet; trotzdem fängt er seine Rechtsphilosophie mit dem Rechtsbegriff an. Er sieht das genus proximum des Rechtes in der Norm, in der wir neben den Sollenselementen auch Seinselemente finden. Die natürliche Person als Rechtssubjekt und die Pflicht haben auch in der Rechtsphilosophie die selbe Bedeutung wie wir sie schon in der „Ersten Philosophie“ anerkannt haben. Wir finden in der Theorie *Somlós* auch die Wendung des Rechtes zur Ethik. Das Recht ist die Norm einer Macht, die regelmäßig und im weiten Kreise wirkt und ständigen Charakter hat. *Somló* hat unvermittelt die Macht zum Kriterium des Rechts gemacht, obwohl seine Theorie nicht als einseitige Machttheorie betrachtet werden kann.<sup>85</sup> Die Erklärung des Rechtes mit der obersten Gewalt ist eine Definition,<sup>86</sup> die den Fehler des „obscurum per obscu-

<sup>83</sup> *Horváth* (VI.), 62—66.

<sup>84</sup> *Barna Horváth* (VI.), 66.

<sup>85</sup> *Moór* (V.), 164.

<sup>86</sup> *Horváth* (VI.).

rius“ aufweist. Was sollen wir als oberste Macht betrachten? Wir können nämlich die oberste und ständige Macht ohne rechtliche Legitimation nicht erfassen. Diese oberste Macht kann die Normen einer anderen Macht nach *Somló* nicht befolgen. Was geschieht aber z. B. mit den Normen der Sprache, als Konvention? Es gibt dann keine solche oberste Macht. *Somló* konnte mit diesem Rechtsbegriffe das Völkerrecht nicht in Übereinstimmung bringen und hat es darum vom Gebiete des Rechtes ausgeschlossen.

Der Staat ist nach *Somló* eine Form der Gesellschaft, welche durch die rechtliche Macht bestimmt ist. Damit konnte er aber die Lehre von den Staatenverbindungen nicht in Übereinstimmung bringen, und so hat er die Staatenverbindungen nicht als Staaten bezeichnet. Zum Schlusse können wir noch die Souveränität als einen Formbegriff erwähnen, der in die Ebene des Staates gehört.

Damit haben wir nun die wichtigsten Formbegriffe *Somlós* dargestellt. Alle anderen rechtlichen Probleme haben bei *Somló* die selbe Beschaffenheit, die wir bisher kennen gelernt haben. Alle richten sich nach dem Rechtsbegriff, als dem wichtigsten Formbegriff.

## **Zusammenfassung.**

Die neukantische Schule ist heute eine der bedeutendsten Schulen der Rechtsphilosophie und die sich an sie knüpfende Literatur nimmt einen höchst beachtenswerten Platz in der Rechtstheorie ein.

In dieser Schule treten die methodischen Fragen der Rechtstheorie in den Vordergrund und dadurch hat die transzendentale Logik in der Rechtsphilosophie Bedeutung gewonnen. Die transzendentale Logik schaltet das Irrationale aus der Rechtsphilosophie und somit auch aus dem Rechte aus und schreibt dem Logischen ausschliessliche Bedeutung zu. Sie versucht auch in der Rechtstheorie die Unterscheidung von Form (Kategorie) und Inhalt konsequent durchzuführen und die Rechtstheorie auf dem Prinzip der Apriorität der Formbegriffe aufzubauen. Die neukantische Schule will den absoluten Charakter der Rechtstheorie erweisen und nähert sich dadurch dem Naturrecht. Die Gedankengänge, welche wir bei den hier behandelten Rechtstheoretikern beobachten konnten, sind für die ganze Schule charakteristisch.

Auf Grund der bisherigen Ausführungen können wir feststellen, dass die Anwendung der transzentalen Methode uns keine befriedigenden Ergebnisse zu bieten vermag. Ihre konsequente Durchführung müsste den Unterschied zwischen Philosophie und Rechtstheorie aufheben. Die Beibehaltung dieser Unterscheidung aber muss die absolute Apriorität in der Rechtstheorie aufgeben und so entfernt sie sich von der reinen, transzentalen Methode. Die transzendentale Logik kann nicht von der geschichtlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit des Rechten loskommen, welche sie ausschalten will und die

Probleme der Rechtstheorie werden solcherweise nicht gelöst, nur umgedreht.

Zwischen der Scylla der Metaphysik und der Charybdis der Erfahrung gibt es keine Meerenge, durch die wir das Schiff der Rechtstheorie hindurchsteuern können. Der Gegensatz von Erfahrung und Über-erfahrung (Metaphysik) ist beschlossen in dem Gegensatz von Wirklichkeit und Wert, der nicht in absoluter Divergenz, sondern nur in wechselseitiger Annäherung lösbar ist. Der Kritische Relativismus führt uns seinem Wesen nach nicht zwischen den beiden Extremen hindurch, sondern fasst beide wissenschaftlich zusammen. Wir können die Einseitigkeit des Dogmatismus nur dann vermeiden, wenn wir die möglichen Synthesen von Wirklichkeit und Wert untersuchen. Die Rechtstheorie kann nicht die geschichtliche Wirklichkeit des Rechts entbehren und darf auch nicht die soziologische Wirklichkeit des Rechts übersehen. Die immanente Anschauung des Rechts verhilft uns zu intuitiven Kategorien, welche einen normativen Charakter besitzen und die das wissenschaftliche Ordnen entsprechend den autonomen Zielen des Rechts vollziehen. Die darauf aufgebaute Rechtswerttheorie erfüllt die heterogenen Ziele des Rechtes. Rechtstheorie und Rechtswerttheorie streben nach Rationalität, doch enthalten sie in ihrer Beziehung auf Erfahrung und Intuition immer auch irrationelle Elemente. Gemeinsames Erfassen von Wirklichkeit und Wert würden den Gegenstand einer Rechtstheorie bilden, welche zwar mit dem relativen Charakter ihrer Ergebnisse rechnet, doch den wissenschaftlichen Charakter der Rechtstheorie nicht preisgibt. Ihre Ergebnisse würden rechtlichen Charakter tragen, aber auf den Anspruch des Absoluten verzichten. Ein solches Verfahren entspräche unserer Überzeugung nach einem richtig verstandenen kritischen Positivismus.

Den einseitigen, aprioristischen Charakter der neukantischen Rechtsphilosophie hat schon *Horváth*<sup>87</sup> in ähnlicher Weise einer Kritik unterzogen, wie sie hier erfolgt ist. Nach der Abkehr der Rechtsphilosophie von der Neu-Kantischen Schule haben sich rechtswissenschaftliche Methoden herasgebildet, welche nicht einen, sondern zwei Erkenntnisgegenstände in das Recht

---

<sup>87</sup> *Horváth* (I.), (VI.).

aufnehmen, die Möglichkeit einer einheitlichen Rechtserkenntnis leugnen, die Wirklichkeit des Rechtes berücksichtigen, aber zugleich seinen Wertcharakter betonen. Da das Recht zwei Erkenntnisgegenstände hat, kann in Bezug darauf nur eine reflektierende und nicht eine konstitutive Methode angewendet werden. Als solche Methoden, welche die doppelte Gegenständlichkeit des Rechts gebührend in Betracht ziehen, dennoch aber Methodensynkretismus vermeiden, erscheinen uns die synoptische Methode von *Horváth* und die ideal-realistische Methode von *Gurwitsch*. Beide sind reflektierende Methoden, gehen von der Wirklichkeit aus, und untersuchen im Recht zwei Erkenntnisgegenstände.

Die Rechtsphilosophie muss gleicherweise dem Wesen des Rechts wie dem Wesen der Philosophie gerecht werden. Es ist das historische Verdienst der transzentalen Rechtsphilosophie den Wissenschaftscharakter der Rechtstheorie im 19. Jahrhundert neuerlich betont zu haben.

---

Für die freundliche Durchsicht und Korrektur der deutschen Fassung bin ich Herrn dr. Hans Aufricht zu herzlichem Dank verpflichtet.

---

## Literatur.

- Alexander, M.:* Kants Leben, Entwicklung u. Philosophie 1881. (Ungarisch).
- Adler, Max:* Soziologie und Erkenntniskritik. Jb. f. Soz. Bd. I. 1925, S. 1.
- Bauch, Bruno:* Kant. (Gesch. der Philosophie V.) 1920.
- Bergbohm, Karl:* Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, 1892.
- Binder, Julius:* Kantianismus und Hegelianismus in der Rechtsphilosophie. Arch. f. R. u. W. phil. 20 (1926—27), 251—79. Rechtsbegriff und Rechtsidee. Bemerkungen zur Rechtsphilosophie Rudolf Stammlers 1915.
- Cassirer, Ernst:* Kants Leben und Lehre (Ergänzungsband zur Kants Ausgabe Bd. XI.) 1921.
- Cohen, Hermann:* Logik der reinen Erkenntnis. 3. Aufl. 1922. (I.) Kants Begründung der Ethik nebst ihrer Anwendung auf Recht, Religion und Geschichte. (1877). 2. Aufl. 1910. (II.).
- Gysin, Arnold:* Rechtsphilosophie und Jurisprudenz. 1927.
- Hippel, Ernst v.:* Zur Kritik einiger Grundbegriffe in der reinen Rechtslehre Kelsens. Arch. d. öff. Rechts, Neue Folge, 1923, 327—346.
- Horváth, Barna:* Idee der Gerichtlichkeit. Zschr. f. öff. Recht. 1928, 508—544. (I.) Naturrecht und Positivismus. (Ung.) 1928. (II.) Hegel und das Recht. Zschr. f. öff. Recht. 1932. (12), 52 ff. (III.) Die Natur der sittlichen Norm. (Ung.) 1926 (IV.) Einführung in die Rechtswissenschaft (Ung.) 1932 (V.) Die ungarische Rechtsphilosophie. Arch. f. Rechts- u. Wirtschaftsphil. 24. (1930), 37 ff. (VI.).
- Husserl, Edmund:* Logische Untersuchungen. Bd. I. 2. Aufl. 1913. Bd. II. 1. Teil, 2. Aufl., 1913, 2. Teil, 2. Aufl. 1921. Transzendentale und formale Logik. 1929.
- Jöckel, Wilhelm:* Hans Kelsens rechtstheoretische Methode, 1930.
- Kant, Immanuel:* Kritik der reinen Vernunft. Kant's Werke, hsg. v. E. Cassirer Bd. III. 1922.
- Kaufmann, Erich:* Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie. Eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Phil. u. RW. 1921.
- Kaufmann, Felix:* Logik und Rechtswissenschaft. Grundriss eines Systems der reinen Rechtslehre. 1922 (I.) Die Kriterien des Rechts. 1924

(II.) Theorie der Rechtserfahrung oder reine Rechtslehre. *Zschr. f. öff. Recht*, Bd. III., 1922, S. 236 ff. (III.).

*Kelsen, Hans:* Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. 2. Aufl. 1923 (I.) Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. 2. Aufl. 1928 (II.) Allgemeine Staatslehre. 1925 (III.) Rechtswissenschaft und Recht. S. A. aus der Zeitsch. f. öff. R., Bd. III, Heft. 1 u. 2. (IV.) Das Verhältnis von Recht und Staat im Lichte der Erkenntniskritik. Zeitsch. f. öff. R. 1921, 453 ff. (V.) Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus. 1928, Philosophische Vorträge 31. (VI.) Die Idee des Naturrechts. Zeitsch. f. öff. Recht, 1928, Bd. VII., H. 2. (VII.).

*Kelsen—Moór:* Die Grundzüge der Staatslehre. 1927. (Ung.).

*Kirchmann, J. H. v.:* Die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft. 1848.

*Kraft, Julius:* Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie. 1932 (I.) Die Bedeutung der phänomenologischen Rechtsphilosophie. *Kant-Studien* 31 (1926) 286—296. (II.) Die Methode der Rechtstheorie in der Schule von Kant und Fries. 1923 (III.).

*Kroner, Richard:* Von Kant bis Hegel. Bd. I, 1921, Bd. II, 1924.

*Külpe, Oswald:* Einleitung in die Philosophie. 10. Aufl. 1921.

*Lask, Emil:* Gesammelte Schriften. Hsg. von E. Herrigel. 1923. 3. Bde.

*Marck, Siegfried:* Substanz- und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie. 1925.

*Moór, Julius:* Das Logische im Recht. Rev. int. de la Théorie du droit, 2 Arch. Nr. 3. (I.) Reine Rechtslehre, Naturrecht und Rechtspositivismus. *Kelsen Festschrift* (Gesellschaft, Staat und Recht 5. 58—105) 1931 (II.) Stommers Lehre vom richtigen Recht. (Ung.) 1911 (III.) Der Begriff des Rechts und das Problem des Anarchismus in Stommers Rechtslehre. (Ung.) 1911 (IV.) Der Begriff der Gesellschaft. (Ung.) Einführung in die Rechtsphilosophie. (Ung. 1923. (V.).

*Natorp, Paul:* Logik., 2. Aufl. 1910. (I.) Einführung in den kritischen Idealismus. 1919 (II.).

*Radbruch, Gustav:* Einführung in die Rechtswissenschaft. 5/6. Aufl. 1925.

*Rickert, Heinrich:* Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzentalphilosophie, 4. u. 5. Aufl. 1921.

*Riehl:* Der philosophische Kritizismus, 1876.

*Sander, Fritz:* Rechtsdogmatik oder Theorie der Rechtserfahrung? *Zeitschr. f. öff. Recht*, Bd. II, 1921. H. 5. u. 6., 511—670 (I.) Alte und neue Staatsrechtslehre. *Zschr. f. öff. Recht* 1921 (2) 176—230 (II.) Kelsens Rechtslehre. Kampfschrift wider die normative Jurisprudenz, 1923 (III.).

*Sauer, Wilhelm:* Rechtswissenschaft und Als-Ob-Philosophie. *Zeitschr. f. die ges. Strafrw.* Bd. 41 (1920) 423 ff.

*Schreier, Fritz:* Grundbegriffe und Grundformen des Rechtes. Wiener staats. wiss. Stud. Neue F. Bd. IV. 1923 (I.) Die Wiener rechtsphilosophische Schule. Logos, Bd. 11, 310 ff. (II.).

- Simmel, Georg:* Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892.
- Somló, Felix:* Juristische Grundlehre, 1917 (I.).
- Somló, Felix:* Gedanken zu einer ersten Philosophie. 1926 (II.).
- Spann, Othmar:* Bemerkungen über das Verhältnis von Sein und Sollen. Zschr. f. öff. R. 1922—23 (3), 555 ff.
- Stommel, Rudolf:* Wirtschaft und Recht, 4. Aufl. 1921 (I.) Theorie der Rechtswissenschaft, 1911 (II.) Lehrbuch der Rechtsphilosophie, 2. Aufl. 1923 (III.).
- Varga, Alexander:* Die Philosophie von H. Rickert (Ung.) 1931 (I.) Die transzendentale Deduktion bei Kant. (Ung.) 1926 (II.).
- Walz, G. A.:* Kritik der phänomenologischen reinen Rechtslehre. 1928.
- Windelband, Wilhelm v.:* Die Geschichte der neuen Philosophie 2. Bde (1880).

## I N H A L T.

	Seite
Vorbemerkung	1
I. Die Grundfragen der Transzentalphilosophie	3
1. Die Erkenntnistheorie vor <i>Kant</i>	3
2. Die Transzentalphilosophie bei <i>Kant</i>	5
a) Übersicht	5
b) Die transzendentale Ästhetik	6
c) Die transzendentale Logik	7
d) Das Wesen der transzentalen Erkenntnis	10
3. Die neukantische Schule	17
a) Die Marburger Schule	17
b) <i>Cohen</i> und <i>Natorp</i>	19
c) Die Badener Schule	24
d) Heinrich <i>Rickert</i>	24
e) Emil <i>Lask</i>	30
II. Die transzentrale Methode in der Rechtsphilosophie	40
1. Vorbemerkung	40
2. Rudolf <i>Stammler</i>	41
3. Hans <i>Kelsen</i>	56
4. Felix <i>Somló</i>	79
Zusammenfassung	89
Literatur	92



