

Zeitschrift:	Zeitschrift für schweizerisches Recht = Revue de droit suisse = Rivista di diritto svizzero = Revista da dretg svizzer : Halbband II. Referate und Mitteilungen des SJV
Herausgeber:	Schweizerischer Juristenverein
Band:	54 (1935)
Artikel:	Individuum, Staat und Korporationen
Autor:	Del Vecchio, Giorgio
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-895946

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Individuum, Staat und Korporationen.*)

Von Prof. Giorgio Del Vecchio, Rom.

INHALTSVERZEICHNIS.

Einleitung. — I. Der Gegensatz zwischen Staat und Individuum und die anarchistische Verneinung des Staates. — II. Die individualistische These der Beschränkung des Staates; ihre Schwierigkeiten. — III. Das in seinem Wesen betrachtete Band zwischen Individuum und Staat. Irrtümer, die auf diesem Gebiet zu vermeiden sind. — IV. Der rechtmässige oder vernunftgemässse Staat. — V. Die Ziele des Staates und das Missverständnis vom „ethischen Staate“. — VI. Das Band zwischen Staat und Staat; seine Grundlagen. — VII. Die natürliche Keimung des Rechtes und das Werden der Staatlichkeit. — VIII. Aufgabe und Verhalten des Staates gegenüber der rechtlichen Tätigkeit der Individuen und der Gemeinschaften. — IX. Grundlegende Merkmale der italienischen korporativen Ordnung im Verhältnis zu den dargelegten Grundsätzen. — X. Schluss. Der Werdegang der Verstaatlichung des Rechtes und die endliche rechtliche Einheit der Staaten.

Mit Dankbarkeit und nicht ohne innere Bewegung habe ich die ehrenvolle Einladung, die mir durch den Zürcherischen Juristenverein zugekommen ist und die mir heute gestattet, vor Ihnen über ein rechtsphilosophisches Thema zu sprechen, angenommen. Die ehrwürdigen Überlieferungen Ihrer Vereinigung, wie auch im allgemeinen der schweizerischen Rechtswissenschaft und insbesondere der Rechtsphilosophie, sind mir nicht unbekannt. In grosser Verehrung gedenke ich heute jener berühmten Vertreter der verschiedensten Geistesrichtungen, die die Aufmerksamkeit der Gelehrten aller Welt

*) Nach einem in der Aula der Universität Zürich am 30. April 1934, auf Einladung des Zürcherischen Juristenvereins, gehaltenen Vortrage.

wachgerufen haben: von Rousseau zu Haller, von Bluntschli zu den vor nicht allzu langer Zeit verstorbenen Kathrein und Eugen Huber, um damit nur einige Namen zu nennen, von den verdienstvollen Lebenden nicht zu sprechen, die sich einer so ruhmreichen Vergangenheit würdig anschliessen.

Die Ehrerbietung, die ich dem schweizerischen Rechtsgedanken gerade auch in der gegenwärtigen Phase seiner Entwicklung zolle, ist aufrichtig tiefempfunden. Ebenso aufrichtig ist meine Bewunderung für die politische Struktur Ihres Staates, der der Welt ein Beispiel eines in vernünftigen rechtlichen Formen geordneten und fried samen Zusammenlebens von Stämmen verschiedener Nationalität bietet; damit mit der Tat beweisend, wie die primitiven, heute leider wiedererwachenden Rassenvorurteile, welche die Sphäre des Rechts zur Sphäre der Zoologie erniedrigen, überwunden werden können und wie ein wahrer und lebendiger „Völkerbund“ gebildet werden kann, harmonischer und lebenskräftiger, wenn auch in engerem Rahmen als jener zwar grösitere, aber leider noch allzu schwache und unsichere, der seinen Sitz, und zwar nicht zufälligerweise, in der Schweiz hat.

Ich werde nun einige einfachen Überlegungen über eine fundamentale Frage entwickeln, die von jeher, und insbesondere heute, die Aufmerksamkeit nicht nur jedes Juristen, sondern auch jedes Bürgers in Anspruch genommen hat: Individuum, Staat und Korporation. Es ist schwer, über diese Frage ganz neue Gesichtspunkte ins Feld zu führen, und Sie werden es von mir, insbesondere auch mit Rücksicht auf die knappe mir zur Verfügung stehende Zeit, nicht erwarten. Im übrigen soll gar nicht die Neuigkeit, sondern die Wahrheit das Ziel unserer Anstrengungen sein; und wo es sich, wie in unserem Falle, um fundamentale Probleme handelt, die sich zwangsläufig zu allen Zeiten dem menschlichen Geist aufgedrängt haben, ist es fast gänzlich ausgeschlossen, dass die Grundideen und die wesentlichen Merkmale dieser Probleme

nicht schon in irgendeiner Weise mindestens von einigen der Denker, die uns auf dem langen und mühsamen Weg der menschlichen Zivilisation vorangingen, geahnt und berührt worden sind. Aber auch antike Ideen können noch heute auf ihre Verwirklichung warten, oder erst kürzlich verwirklicht worden sein, da „die Idee“, wie sich einmal ein Philosoph ausdrückte, „keine Eile hat“. In diesem Sinne können die neuen und neuesten Erfahrungen unserer bewegten und trüben Zeit einer Prüfung besonders würdig und auch vom philosophischen Standpunkte aus lehrreich sein.

I. Es besteht kein Zweifel darüber, dass das Individuum zunächst die Existenz des Staates als eine Bremse oder eine Behinderung seiner Handlungsfreiheit gegenüber wahrnimmt. Noch bevor sich eine starke und festgefügte politische Organisation gebildet hat, und noch bevor diese, auch wenn sie besteht, dem Individuum genau bekannt ist, fühlt dieses um und über sich einen Komplex von Bindungen, und dadurch einen bestimmten Druck, der von einer übergeordneten Macht ausgeht. Eine Macht, die zum Teil unsichtbar bleibt, auch wenn sie sich in bestimmten Individuen verkörpert, die sich auf jeden Fall mehr oder weniger rasch ablösen. Diese Macht verbietet vor allem dem Individuum unter Androhung von mehr oder weniger strengen Rechtsfolgen gewisse Handlungen, die dadurch als unerlaubt (weil deren Ausführung ein anderer nicht dulden muss) oder sogar als verbrecherisch (strafbar) erklärt werden. Die dem Individuum auferlegten Verpflichtungen sind nicht ausschliesslich solche negativen Inhalts, es bestehen daneben auch Gebote, die zu einem positiven Handeln verpflichten: d. h. zu bestimmten und oft sehr schweren Leistungen, die immer, selbst wenn auch im Interesse Einzelner liegend, nach den Weisungen und Befehlen der Organe, welche die Macht vertreten, darzubringen sind. Typisch in dieser Hinsicht sind die Verpflichtungen, welche wir in allen

Lebensphasen der Staaten antreffen, zur Verteidigung der staatlichen Organisation, sowohl durch Leistung von Militärdienst, als durch Entrichtung der Steuern, beizutragen. Allgemeine Voraussetzung aller dieser Verpflichtungen, positiven oder negativen Inhalts, ist die Unterwerfung des Individuums unter den Staat. Die Tatsache des Bestehens einer rechtlichen und politischen Organisation an sich bedingt notwendigerweise einerseits das Vorhandensein einer Macht zu Befehlen, andererseits einer Pflicht zum Gehorsam. Ob diese Macht und diese Pflicht ihrerseits Grenzen oder Schranken unterliegen, ist ein ziemlich schwieriges Problem, das sich erst in verhältnismässig später Zeit dem rechtsphilosophischen Denken gestellt hat. Es handelt sich um ein immer noch aktuelles Problem, das bis heute und auch vom theoretischen Standpunkt aus nicht endgültig gelöst worden ist, trotz der bewundernswerten Anstrengungen, welche die hervorragendsten Denker, die sich darum bemühten, unternommen haben; von diesen allen möchte ich noch einmal an den vielleicht grössten und am meisten missverstandenen, Ihren und unseren J. J. Rousseau, erinnern.

Dieser erste Gegensatz, zwischen der Staatsmacht und dem einzelnen Menschen als Bürger betrachtet, kann nicht beseitigt werden, selbst wenn, wie in der Folge dargelegt werden soll, uns eine tiefere Betrachtung des Problems erlauben wird, diese beiden Begriffe anders zu erfassen und sie in einem gewissen Sinne zu vereinheitlichen. Die blosse aprioristische Verneinung des Bestehens des Gegensatzes, wie das von einigen Schulen gelehrt wird, um z. B. zu behaupten, dass der Staat die einzige Wirklichkeit ist, und dass das Individuum in ihm aufgeht oder sich mit ihm identifiziert, ist keine gute Methode; sie gleicht vielmehr dem typischen Fehlschluss jener Figur des unsterblichen Romans „Promessi Sposi“, die in dialektischer Weise die Unmöglichkeit einer Epidemie nachweisen wollte, gerade während dieselbe wütete, weil deren Begriff weder unter die scholastische Kategorie

der „Substanz“ noch unter diejenige der „Akzidenz“ fiel. Staat und Individuum sind zwei Elemente der Wirklichkeit, die zwar aufeinander abgestimmt und in Übereinstimmung gebracht werden können und sollen, aber, da sie bestehen, nicht einfach abgeleugnet werden dürfen. Die Behauptung, selbst wenn sie in selbstgefälliger dogmatischer Haltung aufgestellt wird, dass das eine oder andere dieser Elemente, weil irreal oder weil mit dem andern identisch, nicht verdient, in Betracht gezogen zu werden, kann die Illusion einer wissenschaftlichen Lösung erzeugen, ist aber lediglich ein mehr oder weniger glückliches Spiel sophistischer Geschicklichkeit und bringt uns der tatsächlichen Lösung des Problems um keinen Schritt näher.

Was nun insbesondere die „Verneinung“ des Staates anbetrifft, so lässt sich leicht feststellen, dass sie von einem bloss hypothetischen und abstrakten Begriff der individuellen Freiheit abgeleitet werden kann. Wenn wir diese Freiheit eines jeden Individuums als unbegrenzt annehmen, so ist es klar, dass sich diese nicht zu einem allgemeinen Grundsatz erheben lässt, da, im Gegenteil, die Freiheit jedes Individuums wenigstens virtuell eine Bedrohung und eine Gefahr für diejenige aller andern darstellt. Nimmt man aber ein System von Beschränkungen dieser Freiheit an, so nimmt man damit gleichzeitig auch den Staat an, und obige These wird hinfällig, und zwar auch dann, wenn man aus polemischer Bequemlichkeit an Stelle des Namens „Staat“ irgendeine andere Bezeichnung setzt (z. B. „Gesellschaft der Gleichen“, „freiwillige Vereinigung“ oder „freiwilliger Bund“ usw.). Wenn man dagegen, der Annahme entsprechend, jede Beschränkung der Willkür ablehnt, so öffnet man einer gewaltigen Reihe von Einwänden das Tor, die sich nicht nur aus der geschichtlichen Erfahrung, sondern aus einer noch so elementaren Berücksichtigung der ursprünglichen Bedürfnisse und Streben der menschlichen Natur ergeben. Es wäre ganz überflüssig, hier solche Ein-

wände zu wiederholen, welche übrigens a fortiori schon in dem enthalten sind, was man, wie wir bald sehen werden, anderen, und zwar besser vertretbaren doktrinären Stellungnahmen entgegenhält. Wir können manchmal vielleicht einen gewissen ästhetischen oder literarischen Wert in Äusserungen eines extremen Individualismus, wie z. B. derjenigen Stirners, anerkennen: „Der eigene Wille und der Staat sind todfeindliche Mächte, zwischen welchen kein ‚ewiger Friede‘ möglich ist.“¹⁾ „Der Staat hat immer nur den Zweck, den Einzelnen zu beschränken, zu bändigen, zu subordinieren, ihn irgend-einem Allgemeinen untertan zu machen; er dauert nur so lange, als der Einzelne nicht alles in allem ist, und ist nur die deutlich ausgeprägte Beschränktheit Meiner, meine Beschränkung, meine Sklaverei.“²⁾ „Darum sind wir beide, der Staat und Ich, Feinde.“³⁾ „Der Staat beruht auf der Sklaverei der Arbeit. Wird die Arbeit frei, so ist der Staat verloren.“⁴⁾

Oder, um noch ein Beispiel eines Schriftstellers anzuführen, dessen Genie tatsächlich an Irrsinn grenzt, können wir an die Worte Nietzsches erinnern: „Staat heisst das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch; und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: ‚Ich, der Staat, bin das Volk‘.“ „Der Staat lügt in allen Zungen des Guten und Bösen; und was er auch redet, er lügt — und was er auch hat, gestohlen hat er's. Falsch ist alles an ihm; mit gestohlenen Zähnen beissst er, der Bissige.“ „Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied des Notwendigen, die einmalige und unersetzbliche Weise. Dort, wo der Staat aufhört, — so seht mir doch hin, meine

¹⁾ Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Ausg. Reclam, S. 228.

²⁾ A. a. O., S. 264.

³⁾ A. a. O., S. 210.

⁴⁾ A. a. O., S. 138.

Brüder! Seht ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen?“⁵⁾

Man kann vielleicht zugeben, dass solche Äusserungen, wenn sie mit einer gewissen Folgerichtigkeit entwickelt werden, etwelchen indirekten philosophischen Wert als Nachweis „per absurdum“ des Gegenteils ihrer Prämissen besitzen. Aber auch unter diesem Gesichtspunkt betrachtet müssen wir feststellen, dass die systematische Folgerichtigkeit und die schöpferische spekulative Kraft in Versuchen dieser Art entweder ganz fehlen, oder tatsächlich sehr spärlich vorkommen. Wenn z. B. Bakunin schreibt, dass „der Staat eine transitorische geschichtliche Institution, eine vorübergehende Form der Gesellschaft“ sei⁶⁾; wenn er dessen Ursprung auf die Religion zurückführt (wobei er mit diesem Ausdruck den primitiv gröbsten Aberglauben versteht); wenn er weiter erklärt, dass „die kleinen Staaten nur zufolge ihrer Schwachheit tugendhaft sind, und die mächtigen Staaten sich nur durch Verbrechen erhalten“⁷⁾; wenn er endlich, von dieser Grundlage ausgehend, das bevorstehende Verschwinden des Staates und dessen Ersetzung durch eine nur auf dem Grundsatz der Verbindlichkeit der Verträge gegründete Gesellschaft voraussagt (als ob auch dieser Grundsatz logischerweise nicht auf eine überindividuelle Macht und damit auf einen Staat hinweisen würde), so ist es uns unmöglich, den direkten Widerspruch dieser Thesen mit den heute feststehenden Ergebnissen der Forschungen über den Ursprung, die Funktionen und das innerste Wesen des Staates nicht zu bemerken. Es wäre nur zu leicht, die Oberflächlichkeit dieser Lehren mit dem Hinweis auf die ausdrückliche Widerlegung, die die Ge-

⁵⁾ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, „Vom neuen Götzen“, Ausg. Leipzig 1904, S. 69, 70, 72.

⁶⁾ Bakunin, Dieu et l'Etat (Oeuvres, I, 7e éd., Paris 1922), S. 285.

⁷⁾ Bakunin, Fédéralisme, socialisme et antithéologisme, a. a. O., S. 154.

schichte ihren Vertretern bezüglich solcher Voraussagen schon gegeben hat, nachzuweisen. (So hat z. B. ein anderer Feind des Staates, Kropotkin, behauptet, der Staat werde bis spätestens Ende des 19. Jahrhunderts verschwinden.) Hingegen ist es nicht überflüssig zu bemerken, dass diese Lehren systematisch den Begriff des Staates mit dem der Regierung verwechseln, und dass sie aus den Fehlern oder der Schuld einzelner Regierenden mit offensichtlichem Trugschluss folgern, dass der Staat zerstört werden müsse, um dann nachher doch die Notwendigkeit irgend einer juristischen Norm, ohne welche ein soziales Zusammenleben unmöglich wäre, die aber ihrerseits tatsächlich und logisch die Existenz eines Staates voraussetzt, wieder zu bejahen. Zumal eine der juristischen Normen, die oft auch von den Theoretikern des Anarchismus angerufen wird (oder sogar die einzige, die von ihnen durchwegs angenommen wird), diejenige der Verbindlichkeit freiwillig geschlossener Verträge ist (worin z. B. die Lehren von Bakunin und Kropotkin mit denjenigen von Proudhon und Tucker übereinstimmen), so wird es wohl keinen Juristen geben, der nicht *ictu oculi* die Oberflächlichkeit einer solchen Anschauung erkennt, welche von der Kompliziertheit jeder auf Vertrag beruhenden Ordnung und der Probleme, die unvermeidlich daraus erwachsen, vollständig absieht. Die alte Illusion, dass der Grundsatz: „*pacta sunt servanda*“ ausreiche, um die Beziehungen zwischen den Staaten zu regeln, unabhängig von irgend einer Gerichtsstelle, welche die subjektiven und objektiven Voraussetzungen der Gültigkeit eines Vertrages nachprüft, verliert immer mehr an Boden auf dem Gebiete des Völkerrechts; man kann aber sagen, dass eine solche Illusion auf dem Gebiete der privaten Beziehungen nie wirklich bestanden hat und heute noch weniger bestehen könnte, wo doch eine tausendjährige Erfahrung zeigt, dass Vertrag gleichbedeutend ist mit der Möglichkeit von Streit und mit der Notwendigkeit einer Behörde, um über diesen zu urteilen.

II. Wenn aber die simplistische Ablehnung einer jeden Bindung und jeder Disziplin des Individuums gegenüber irgend welcher Macht beiseitegelassen werden kann, da sie einer ausführlichen Widerlegung nicht würdig erscheint, liegt der Fall ganz anders bezüglich jener Lehren, die, ohne auf die „Abschaffung des Staates“ abzuzielen, dessen Struktur so bestimmen wollen, dass in seinem Schoss soweit als möglich die Individualrechte gewahrt bleiben. Das Problem ist meistens im Hinblick auf bestimmte praktische und *stricto sensu* politische Ziele betrachtet worden. Gegenüber der verwirklichten oder als Programm angekündigten Einmischung des Staates in gewisse Sphären der menschlichen Betätigung hat sich eine entgegengesetzte Tendenz zur Verteidigung der individuellen Freiheit, die sich vom Staat verletzt oder bedroht fühlte, geltend gemacht. Von ihr stammen eine Reihe von individualistischen Lehren, die manchmal einen ziemlich gemässigten Charakter aufweisen, da sie sich nur mit einzelnen Fällen und Problemen befassen, manchmal aber auch versuchen, sich zu eigentlichen Systemen zu erheben, indem sie den Zweck des Staates auf wenige Hauptfunktionen, sogar auf eine einzige, den Schutz der individuellen Rechte, beschränken. Der extremste und kräftigste Ausdruck dieser Lehre bezeichnet den Staat als „notwendiges Übel“ und erklärt, dass dieses Übel in einer, wenn auch fernen Zukunft zu verschwinden bestimmt sei, und zwar dann, wenn dank der Entwicklung das Individuum völlig erzogen und dem sozialen Leben angepasst sein wird. Also, nicht eine sofortige, katastrophale und revolutionäre Verneinung des Staates, wie bei den eben genannten Schulen, sondern die Ankündigung von dessen fortschreitenden und friedlichen Ausschmerzung, seines ruhigen Unterganges und seines „Sterbens in Schönheit“ (Euthanasie).

Soll man Beispiele solcher Lehren geben? Rufen wir uns in Erinnerung den berühmten Versuch von Wilhelm v. Humboldt, geschrieben, wie bekannt, schon 1792, der

aber erst viel später, nach seinem Tode, im Jahre 1851 veröffentlicht wurde. Die Grundanschauungen, von denen Humboldt ausgeht, sind ausgeprägt individualistisch: „Die wahre Vernunft kann dem Menschen keinen andern Zustand als einen solchen wünschen, in welchem nicht nur jeder Einzelne der ungebundensten Freiheit geniesst, sich aus sich selbst, in seiner Eigentümlichkeit zu entwickeln, sondern in welchem auch die physische Natur keine andere Gestalt von Menschenhänden empfängt, als ihr jeder Einzelne, nach dem Masse seines Bedürfnisses und seiner Neigung, nur beschränkt durch die Grenzen seiner Kraft und seines Rechts, selbst und willkürlich gibt“. Daher die Schlussfolgerung, „dass jedes Bemühen des Staates verwerflich sei, sich in die Privatangelegenheiten der Bürger überall da einzumischen, wo dieselben nicht unmittelbaren Bezug auf die Kränkung der Rechte des einen durch den andern haben“⁸⁾). Es muss aber bemerk't werden, dass die scheinbare Klarheit dieser Formulierungen sich verdunkelt und zu fast unentwirrbaren Schwierigkeiten führt, wenn es sich um ihre Anwendung zur Lösung komplexer und konkreter Fragen handelt. Wenn sich z. B. v. Humboldt vor das Problem des Krieges gestellt sieht, so drückt er sich billigend und gleichzeitig auch ablehnend aus, und zwar mit Unterscheidungen, die in Wirklichkeit Widersprüche sind: „So muss der Staat den Krieg auf keinerlei Weise fördern, allein auch ebenso wenig, wenn die Notwendigkeit ihn fordert, gewaltsam verhindern; dem Einflusse desselben auf Geist und Charakter sich durch die ganze Nation zu ergiessen, völlige Freiheit verstatten und vorzüglich sich aller positiven Einrichtungen enthalten, die Nation zum Kriege zu bilden“, usw.⁹⁾

⁸⁾ W. v. Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, Ausg. Reclam, S. 29 bis 31.

⁹⁾ W. v. Humboldt, a. a. O., S. 67.

Ein anderer Schriftsteller, dessen edle Absichten ebenfalls über jedem Zweifel erhaben sind und der allgemein auch für die Klarheit seiner Ideen geschätzt wird, John Stuart Mill, stellt ebenfalls das Prinzip auf, dass das Individuum so wenig wie möglich der Gesellschaft geopfert werden soll. Er vertritt deshalb im Grundsätze die Enthaltung des Staates von alledem, was dem individuellen Recht der Freiheit zu nahe treten könnte¹⁰⁾. Nichtsdestoweniger lässt er eine Reihe Ausnahmen von diesem Grundsatze zu, so wenn es sich z. B. um die Erziehung der Kinder und um den Schutz der Minderjährigen, ferner wenn es sich um gewisse Formen des Arbeiterschutzes (Beschränkung der Arbeitszeit, usw.) und um Armenfürsorge handelt. In diesen Fällen zögert Mill nicht, die Fürsorge als Pflicht des Staates zu erklären. Weitere Einmischungen des Staates anerkennt er zum Zweck der Ausdehnung des Kolonialbesitzes, und endlich zur Förderung geographischer Forschungen, wissenschaftlicher Versuche und grosser öffentlicher Arbeiten¹¹⁾. Wie sich das alles mit den streng individualistischen Prämissen des Autors vereinigen lässt, ist wahrlich schwer zu ergründen.

In die Reihe dieser Systeme gehören auch die bekannten Ansichten Spencers, der besonders in seinem Buche mit dem bezeichnenden Titel: „Der Mensch gegen den Staat“ („The man versus the State“), und auch in anderen seiner Werke eine Anzahl von Überlegungen entwickelt, bestimmt, die Ausdehnung der Funktionen des Staates zu bekämpfen. Seiner Meinung nach gibt es „zwei grosse politische Aberglauben“, einer der Vergangenheit gehörend, nämlich das göttliche Recht der Könige, einer der Gegenwart, nämlich das göttliche Recht

¹⁰⁾ S. John Stuart Mill, On liberty, Ch. IV; Principles of Political Economy, B. V., Ch. XI, §§ 2 u. 7.

¹¹⁾ S. J. S. Mill, Principles of Political Economy, B. V, Ch. XI, §§ 9—16.

der Parlamente¹²⁾). Eine Folge sowohl der einen wie der andern Form dieses Vorurteils ist der Glaube an das Vorhandensein einer „unbeschränkten Autorität“, der man einen ebenso unbedingten Gehorsam schulde. Aus welchem Grunde, fragt Spencer, kann man behaupten, dass es Pflicht sei, sich in allen Dingen einer regierenden Macht zu unterwerfen?¹³⁾ Wir werden hier seine Argumente, durch die er die „Sünden der Gesetzgeber“ und die Gefahren einer „neuen Sklaverei“ zeigen will, nicht wiederholen; diese Lehren sind genügend bekannt. Der Fortschritt besteht nach Spencer wesentlich darin, dass der Staat auf alle willkürlichen Eingriffe verzichte und die Bürger ihrerseits sich immer mehr gegen solche auflehnen¹⁴⁾). Derselbe Spencer gibt jedoch als ehrlicher Beobachter zu, dass sich das Tätigkeitsfeld des Staates im modernen Zeitalter, ganz im Gegensatz zu seiner Theorie, erweitert hat. Seine Erklärung dieses Phänomens als blosse Welle der Reaktion, hervorgerufen durch das „Wiederaufblühen des Militarismus“, ist aber offensichtlich oberflächlich und unzureichend. Die Wahrheit ist, dass das Anwachsen der Aufgaben des Staates eine notwendige Folge des Anwachsens der Formen menschlicher Tätigkeit im allgemeinen darstellt; denn alle Äusserungen menschlicher Energie müssen vom Rechte, und also vom Staat, als dem Träger der Rechtsordnung überhaupt, geregelt werden. Damit ist freilich nicht gesagt, dass jedwelche Einmischung des Staates gerechtfertigt sei, noch dass die Gesetzgeber unfehlbar seien; in diesem Sinne behalten einzelne Bemerkungen Spencers einen gewissen Wert. Aber seine Auffassung des gesamten Problems erscheint wahrlich als zu eng, und nur durch eine gründlichere Prüfung, von anderen philosophischen Prä-

¹²⁾ S. Spencer, *The man versus the State*, Ausg. 1886, S. 78.

¹³⁾ Spencer, a. a. O., S. 79.

¹⁴⁾ Spencer, *Political Institutions* (ital. Ausg., S. 538 ff.).

missen, als diejenigen Spencers, ausgehend, kann man das Verhältnis zwischen Staat und Individuum wirklich erhellen und die Freiheit mit der Autorität versöhnen.

Ebenso schwankend ist die Lehre (um noch ein letztes Beispiel anzuführen), der wir in der lebhaften Kritik begegnen, die ein französischer Schriftsteller, Paul Leroy-Beaulieu, der übertriebenen Aktivität des Staates zuteil werden lässt: „Organisme pesant, uniforme, lent à concevoir et à se mouvoir.“ „En dépit de ses vastes ambitions“, schreibt er, „l'Etat moderne est un instrument délicat et imparfait.“ „La faculté inventive, le don de l'adaptation rapide lui manquent.“ Im Bestreben, die Grenzen der Tätigkeit des Staates darzulegen, geht Leroy-Beaulieu jedoch nicht so weit, dass er Jules Simon zustimmen würde, welch letzterer geschrieben hatte: „L'Etat doit travailler à se rendre inutile et préparer sa démission“; er erkennt, dass der Staat das Merkmal der Ewigkeit hat, und daher „doit représenter les intérêts permanents et les sauvegarder contre l'imprévoyance des intérêts présents“. Das ist bereits ein grosser Ausblick aus der Enge des individualistischen Gedankenkreises. Derselbe Autor erkennt auch, dass der Staat der natürliche Beschützer der Schwachen sei, dass er ferner zur Entwicklung derjenigen individuellen Unternehmungen, welche die fortschreitende Zivilisierung ausmachen, beitragen könne. Endlich erklärt er mit lobenswerter Offenheit, aber mit einem Mangel an Folgerichtigkeit, die „impossibilité de fixer, par une règle théorique, les limites que doit comporter ce concours aux œuvres civilisatrices.“¹⁵⁾ Leroy-Beaulieu gibt im übrigen in allen Teilen seines Werkes zu, dass die gegenwärtige Wirklichkeit und die Tendenz des modernen Zeitalters im Zeichen einer Erweiterung des Aufgabenkreises des Staates steht;

¹⁵⁾ P. Leroy-Beaulieu, L'Etat moderne et ses fonctions, 3e éd., Paris 1900, S. 95, 459, 468.

und diese Anerkennung einer ganz allgemeinen Tatsache, die in diesen letzten Jahren noch ausgeprägter und offensichtlicher geworden ist, ist nicht ohne Bedeutung. Gerade die Allgemeinheit der Erscheinung beweist, dass es sich nicht um den Irrtum einzelner Menschen oder einer einzelnen Partei oder irgendeiner Regierung handelt, sondern um etwas, das vielfältige und tiefe Wurzeln in der gegenwärtigen Phase unserer Zivilisation hat.

Es liegt uns wahrlich fern, die Merkmale der gegenwärtigen geschichtlichen Phase *sub specie aeternitatis* zu dogmatisieren, und wir können auch als Hypothese annehmen, dass dieser Entwicklungsphase eine andere mit verschiedenen und vielleicht entgegengesetzten Merkmalen folgt. Um aber diese Annahme wahrscheinlich zu machen, wäre hiefür der Nachweis zu leisten, was bis heute noch nicht erfolgt ist; es wäre zu erklären, wie und weshalb die treibenden Kräfte unserer Kultur aufgehoben und durch andere, im gegenteiligen Sinne wirkende, ersetzt werden müssten. Wir sind bereit anzunehmen, dass ein Ideal ethischer oder deontologischer Art, in philosophischem Sinne, der tatsächlich existierenden Wirklichkeit gegenübergestellt werden könne; immerhin wäre zuerst die Begründetheit, d. h. der Wert des behaupteten Ideals zu beweisen. In Bezug auf unser Problem müsste man also nachweisen, dass die Aufhebung oder die fortschreitende Abschwächung der rechtlichen Ordnung den Wert des Lebens erhöhen und die Erreichung höherer und vollkommener Formen der menschlichen Tätigkeit gestatten würde. Ein solcher Nachweis ist nicht nur nicht geleistet worden, sondern im Gegenteil beweisen schwerwiegende Argumente, dass mit der Schwächung der Rechtsordnung, der Autorität des Staates, ein Verfall der Sitten und ein Rückschritt in allen Lebensäußerungen verbunden ist.

III. Die Lösung des Problems darf nicht in einer quantitativen Zuteilung dessen bestehen, was dem Staat

und was dem Individuum zukommt, als ob es sich dabei um zwei unter sich streitende Bewerber handeln würde. Es fällt schwer anzunehmen, dass irgendein Teil des Lebens und der Tätigkeit des Individuums sich dem Staat entziehen oder ihm fremd bleiben könne; denn das käme ja der Auffassung des Staates als etwas Äusserlichem und Materiellem gleich, als hätte er einen eigenen, von dem der Individuen getrennten Körper. In Wirklichkeit ist der Staat aber nur der Treffpunkt aller rechtlichen Bestimmungen, die notwendigerweise unter den Kategorien des Erlaubten oder Unerlaubten, ohne Ausnahme, alle Lebensäusserungen umfassen und beherrschen. Das, worauf es ankommt, ist die Bestimmung des Sinnes der Zugehörigkeit des Individuums zum Staat; diese Zugehörigkeit kann und soll nicht als Knechtschaft aufgefasst werden, in welchem Falle allein das Bestreben der Theoretiker des Individualismus, die Einmischung des Staates auf ein Mindestmass zu beschränken und diesen soweit wie möglich vom Individuum zu entfernen, gerechtfertigt wäre. Die Zugehörigkeit des Individuums zum Staate soll geistig und substantiell, sagen wir auch integral sein, ohne dass jedoch damit irgendeine Verringerung des Individuums selbst und seiner natürlichen Selbstbestimmung verbunden wäre, denn die Zugehörigkeit soll vielmehr, im Gegenteil, die Individualität und Autonomie tatsächlich bestätigen, bekräftigen und in ihrem universellen Wert festigen.

Ein englischer Politiker, Chamberlain, bemerkte einmal, das Volk habe von der staatlichen Einmischung nichts mehr zu fürchten, da „es selbst der Staat geworden sei“. In diesem Ausspruch ist, wenn auch nur andeutungsweise und in allzu synthetischer Weise, der Wesenskern des uns beschäftigenden Problems bezeichnet. Hier empfinden wir das Bedürfnis einer gründlicheren Abklärung, um dadurch eine weitere Folge von Irrtümern zu vermeiden, die sich bei der Behandlung dieser vexata quaestio angehäuft haben.

In älterer und neuerer Zeit hat man häufig in allzu

einfacher Art behauptet, dass die Unterwerfung der Individuen unter den Staat immer rechtmässig sei, da sie von jenen selbst zugestanden worden sei. Der Staat, so hat man gesagt, ist und kann nichts anderes als der synthetische Ausdruck des Willens der Bürger sein. Das Band, welches jene bindet, ist in Wirklichkeit keine Unterdrückung, da es gerade das Ergebnis eines kollektiven Entschlusses oder eines psychologisch-kollektiven Prozesses ist. Diese Lehre hat bekanntlich mannigfaltige Formen angenommen, dabei aber denselben Sinn und auch denselben Grundfehler beibehalten. Mehrere Jahrhunderte hindurch hat ein Teil der Verfechter des angeblichen Gesellschaftsvertrages behauptet, dass gerade dieser, nach ihrer Annahme von den Bürgern einstimmig gebilligte Vertrag, den Einzelnen jeden rechtmässigen Grund, irgend welche Rechtsansprüche gegen den Staat geltend zu machen, entziehe. In neuerer Zeit ist man davon ausgegangen, dass das Recht und daher auch der Staat als Ausdruck des Geistes und des Rechtsbewusstseins des Volkes geboren worden seien, woraus man in ähnlicher Weise den Schluss gezogen hat, dass ein Widerspruch zwischen den Bestrebungen des Individual-Bewusstseins und den Normen des positiven Rechtes unmöglich sei. Die Übereinstimmung zwischen Staat und Individuum, zwischen Autorität und Freiheit wäre in beiden Fällen absolut.

Damit ist das politische Problem scheinbar zwar aus der Lehre, leider aber nicht aus der Wirklichkeit ausgeschieden. Und es ist nicht schwierig, zu erkennen, wo der Fehler liegt. Wir werden nicht von dem angenommenen Gesellschaftsvertrag sprechen, da er, in der soeben erwähnten empirischen Art aufgefasst, d. h. als ein einmaliger zustandegekommener realer Willensausdruck aller zu einer bestimmten Zeit zusammenlebender Menschen, nur ein unhistorisches und irrationales Gebilde darstellt; wir sagen auch deshalb irrational, da, selbst bei Zulassung jener phantastischen Hypothese, man auf keinen Fall

aus dem Willen gewisser Individuen eine Bindung für alle folgenden Generationen ableiten könnte. Bedeutend mehr wissenschaftlichen Anschein hat die andere Auffassung, die in der namenlosen, zum Teil auch halbwussten Tätigkeit der Volksmenge, in deren gemeinsamen Überzeugungen die Quelle jener Regeln erblickt, die das soziale Leben gestalten. Um aber nicht in irrtümlicher Weise den Wahrheitskern dieser Lehre zu dogmatisieren, müssen wir darauf aufmerksam machen, dass der psychologische Anteil der einzelnen Individuen, sowie der einzelnen sozialen Klassen, an der Bildung der allgemeinen Überzeugungen und Normen in Wirklichkeit sehr verschieden ist. Nur durch eine Art Mythos kam man dazu, eine mystische Stimme anzunehmen (die sogenannte „Volksseele“), die einheitlich und ohne irgendeinen inneren Gegensatz jeder Gesellschaft ihre Lebensnormen diktieren würde. Tatsache ist, dass selbst in den primitiven Epochen der Menschheitsgeschichte, und noch viel ausgeprägter in den kulturell vorgeschrittenen, zwischen den Individuen eine gewisse Reibung und ein gewisser Gegensatz bei der Schaffung des positiven Rechtes besteht: nicht nur zwischen Individuum und Individuum, sondern auch und noch viel mehr zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen entwickelt sich, wenn auch oft unsichtbar, eine Art von Kampf, denn jedes Individuum und jede Gruppe ist bestrebt, ihre eigenen Rechtsansprüche durchzusetzen. Das, was als positives Recht einer bestimmten Gesellschaft erscheint, ist und kann nichts anderes als die Resultante dieser Art von Kampf sein, d. h. der Ausdruck dessen, was wir als vorherrschenden Willen der Gesellschaft bezeichnen könnten. Es ist deshalb immer möglich, ja wir möchten sogar sagen notwendig, dass es in jeder Gesellschaft eine Anzahl unbefriedigter Rechtsansprüche, eine Summe Bedürfnisse, Forderungen und Bestrebungen gibt, die, wenigstens für eine gewisse Zeit, vergebens auf Anerkennung und Erfüllung warten. Geraade dieser Mangel an Gleichgewicht bildet bei näherem

Zusehen den Sauerteig, d. h. die geheime Triebfeder jeder geschichtlichen Entwicklung.

Wenn das für die Bildung des Rechtes im allgemeinen (inbegriffen das Gewohnheitsrecht) gilt, so gilt es noch viel mehr für jene Art der Rechtserzeugung, die durch eine differenzierte technische und politische Struktur, d. h. durch gesetzgebende Behörden, vor sich geht: seien nun viele oder wenige Personen mit diesen Funktionen betraut. Allerdings, wie es oft bemerkt wurde, setzt auch das Bestehen und die Wirksamkeit so beschaffener Organe eine gewisse Zustimmung des Volksganzen voraus, denn wenn eine solche Zustimmung ganz fehlen würde ist es klar, dass jene Organe ihre Macht tatsächlich nicht ausüben könnten. Von dieser Anerkennung aber bis zum Glauben, dass diese Zustimmung immer eine vollständige sei und von allen Individuen, aus denen das Volk besteht, gleich und einstimmig erfolge, ist ein langer Weg. Es ist auch notwendig, die verschiedenen Bedeutungen des Begriffes Zustimmung zu unterscheiden: denn manchmal bedeutet sie eine tiefe Überzeugung, die von spontanem und glühendem Willen getragen ist, manchmal aber auch blosses passives Ertragen, erzwungenen Gehorsam oder das Fehlen von ausdrücklichem Widerspruch. Die Verwechslung zwischen diesen beiden Begriffen ist zu allen Zeiten ein ebenso bequemes wie trügerisches Mittel gewesen, um in gutem oder schlechtem Glauben das Vorhandensein einer nichtexistierenden Einstimmigkeit zu behaupten und irgendeine tatsächlich bestehende Regierung als auf dem Willen des Volkes beruhend zu rechtfertigen. Eine, wenn auch noch so elementare philosophische Betrachtung des Rechtes kann sicherlich derart willkürliche Identifikationen und Verallgemeinerungen, die im Licht einer ungetrübten Kritik wie Nebel vor der Sonne in Nichts zerfliessen, nicht annehmen. Die Bildung und die Wandlungen der politischen Macht stellen eine äusserst komplizierte Phänomenologie dar, in welcher wir unendlich viele Stufen und unzählige Formen sowohl

aktiver, bezw. passiver Zustimmung, als auch des Widerstandes und Kampfes beobachten können. In streng wissenschaftlichem Sinne können wir nur sagen, dass es in jeder menschlichen Gesellschaft, mehr oder weniger ausgeprägt, eine gewisse Macht gibt, die den sozial stärksten Willen ausdrückt; dieser Macht aber können sich, und das ist die Regel, auch andere Mächte, d. h. andere Willen gegenüberstellen, die auch nur um wenig schwächer sein können als diejenige der herrschenden Gruppe. Es ist ferner kaum nötig, darauf hinzuweisen, dass die Vielheit der sozialen Organisationen und politischen Tendenzen die Erscheinung zur Folge haben kann, dass zwar die herrschende Macht gegenüber jeder einzelnen Oppositionsgruppe für sich genommen stärker ist, aber doch viel schwächer als die vereinigten Oppositionen sein würden, sofern sie nicht miteinander im Streit lägen. Diese auf der Hand liegende Betrachtung erklärt, wie im Gegensatz zu dem, was sich aus gewissen abstrakten Formeln ergeben würde, eine Mehrheit von Zustimmungen gar nicht erforderlich ist, damit eine Macht, die von gegensätzlichen Parteien bekämpft wird, ihre Vormachtstellung für einige Zeit erhalten kann. Die Geschichte besteht im allgemeinen nicht nur aus feierlichen Umwälzungen, sondern auch, und besonders in der langsam Austragung verborgener und latenter Fermente, in graduellen und kaum wahrnehmenden Abänderungen, wodurch die tatsächliche Auswirkung der geltenden Institutionen oft sehr stark variiert, obschon sie formal unverändert bleiben. Wer das innerste Wesen des Lebens der Staaten beobachtet, erkennt auf jeden Schritt die Spuren dieser fortwährenden Krise, die gerade das der menschlichen Geschichte innwohnende Gesetz bildet. Nichts ist deshalb irrtümlicher als die Meinung, dass jeder Tatbestand seine volle und angemessene Rechtfertigung in sich selbst trage. Nichts auch ungenauer als die Meinung, dass die Existenz einer bestimmten politischen Macht gleichsam als Beweis dafür zu betrachten

sei, dass durch ihr blosses Bestehen alle Bestrebungen und Forderungen aller derjenigen in Erfüllung gegangen sei, die ihr unterworfen sind. Nichts ist endlich unphilosophischer, als in irgendeinem Zustand schon a priori die vollkommene Erfüllung eines Ideals zu verherrlichen, und ganz speziell des Ideals der Gerechtigkeit.

Das ist der fundamentale Grund, weshalb wir jene dogmatischen Definitionen des Staates zurückweisen, die in unkritischer Weise und oft in gewollt unklarer Form, sybillinischen Antworten gleich, seinen absoluten Wert behaupten. Typisch sind in dieser Hinsicht, wie jedermann weiss, die Hegelschen Definitionen: „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, — der sittliche Geist als der offbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiss und das, was er weiss und insofern er es weiss, vollführt“ („Grundlinien der Philosophie des Rechts“, Ausg. 1921, § 257). „Der Staat ist die selbstbewusste sittliche Substanz“ („Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss“, § 535). „Das Wesen des Staates ist das an und für sich Allgemeine, das Vernünftige des Willens“ (ib., § 537).

Jeder, der weiss (und wer kann das nicht wissen?), wie viele ungeheure und grausame Ungerechtigkeiten im Laufe der Jahrhunderte vom Staat und im Namen des Staates begangen wurden, muss im Innersten seines ethischen Gewissens eine tiefe Abscheu vor solchen Formulierungen empfinden, die unter dem Deckmantel des Idealismus den niedrigsten Materialismus und die tatsächliche Verneinung jener idealen Werte, die allein dem Leben einen Wert geben, verbergen. Wie wir schon einmal sagten, ist die systematische Verachtung des Staates töricht oder sinnlos, aber nicht weniger unlogisch und unmoralisch ist die grobe und heuchlerische Verherrlichung irgendeiner bestehenden sozialen Macht, nur weil sie zu einer gewissen Zeit und an einem bestimmten Ort als relativ stärkste Macht den Staat bildet. Wenn es

nach einem berühmten Ausspruch von Vico wahr ist, dass „diese Kulturwelt sicherlich von Menschen geschaffen wurde“, so muss demzufolge auch der Staat als Menschenwerk dem Tribunal der Vernunft unterstellt werden; und wir können nicht, ohne gegen diese Vernunft zu verstossen, irgendeine Form des Staates, wie sie auch sein möge, *a priori* als rechtmässig bezeichnen. Die Bestimmung eines Wert-Kriteriums der politischen Realität kann zwar schwierig sein; eine verborgene Stimme des Gewissens sagt uns aber, dass sie möglich ist und geradezu eine Pflicht darstellt. Der bewusste Verzicht, die richtige Lösung eines solchen Problems zu versuchen, würde deshalb einem Verrat an unserem Gewissen gleichkommen. Und wenn wir auch in solch schwieriger Forschung Fehler begehen sollten, so würden sie in gewissem Sinne durch die Reinheit unserer Absicht und die Höhe des angestrebten Ziels wiedergutgemacht.

In erster Linie sind also jene philosophischen Stellungnahmen gleicherweise zu verwerfen, die scheinbar antagonistisch, in Wirklichkeit aber übereinstimmend sind, und die unter dem Namen eines absoluten Idealismus und eines positivistischen oder agnostischen Materialismus auch in Bezug auf den Staat den ausschliesslichen Wert des historischen Geschehens lehren. Nicht jede staatliche Macht ist wegen ihres blossen Bestehens rechtmässig. Das bedeutet, dass über den Gesetzen, die der Staat erlässt und die das sogenannte positive Recht bilden, noch ein anderes Gesetz (das Gesetz der Gerechtigkeit) steht, das wohl auch durch den Staat materiell verletzt, nie aber in seinem Wesen und in seinem idealen Wert zerstört werden kann. Nur indem sich der Staat diesem höchsten Gesetz anpasst, können sowohl ihm als auch dem Individuum jene ethische Würde erwachsen und ideales Gepräge zuteil werden, welche die oben genannten Schulen zu Unrecht irgendeiner beliebigen Art des Bestehens oder Verhaltens des Staates zubilligen wollten.

Es ist klar, dass, indem wir eine theoretische Bestimmung des eigentlichen Grundwesens des gerechten Staates zeigen, wir damit notwendigerweise auch eine Lösung des Problems des Verhältnisses zwischen Staat und Individuum geben oder wenigstens zu geben versuchen; denn gerade dieses Verhältnis stellt die Grundlage eines jeden politischen Gebildes dar. Nur insoweit die staatliche Macht sich eines gerechten und billigen Massstabes im Verhältnis zu den Individuen, aus denen sie besteht, und entsprechend deren Eigenheit, bedient, wird es auch möglich sein, die rationale Rechtmäßigkeit der Macht selbst anzuerkennen. Die Annahme, dass der Staat der schrankenlose Herr über das Individuum sei, würde bedeuten, auf anderem Wege in denselben Irrtum zu verfallen, den wir schon widerlegt haben: d. h. wir würden jede Möglichkeit der Bestimmung und Wertung der Struktur und Tätigkeit des Staates ausschalten.

Aus demselben Grunde kann man auch der entgegengesetzten These, wonach der Staat ethisch von der Willkür der Individuen abhängig ist, nicht zustimmen.

Auch in dieser Hinsicht ist es notwendig, sich über das blosse Gebiet der Tatsachen, d. h. über die Sphäre der Empirie, zu erheben, um aufzusteigen in diejenige der Deontologie, ins Reich der ewigen Ideen. Eine grosse Zahl von Fehlern röhrt in der Geschichte der politischen Lehren davon her, dass man den menschlichen Willen nach dem, was an ihm empirisch und zufällig ist, als voluntas ambulatoria, das heisst, als blosse Willkür betrachtet. Wenn man nicht dazu gelangt (wie das die gnoseologische Kritik lehrt), in derselben individuellen Natur ein transzendentes, notwendiges und ewiges Element, welches das Gesetz derselben ausmacht, anzuerkennen, so erscheint die Auffassung des Staates unvermeidbar vom wahren ethischen Wert entblösst und an willkürliche Bestimmungen überlassen: gleichgültig, ob man von der Betrachtung der öffentlichen Macht oder von derjenigen

des individuellen Willens ausgeht. Insbesondere hat die ausschliessliche und einseitige Betrachtung der empirischen Individualität, derzufolge man den Staat den veränderlichen Ansprüchen der Mehrheit der Individuen preisgibt, gegen die individualistischen Theorien eine Reihe schwerster theoretischer wie praktischer Einwände aufgerufen, die, wie das häufig geschieht, aus Reaktion in die entgegengesetzten Fehler verfallen sind, d. h. also in die systematische Verneinung des Wertes des Individuums und der individuellen Freiheit gegenüber dem Staate. Der Knoten erscheint auf diese Weise unentwirrbar, und um ihn zu lösen gibt es nur ein Mittel: das begrenzte Element unserer Natur vom unbegrenzten, den *homo phaenomenon* vom *homo noumenon*, das empirische vom universellen Subjekt, welches in jedem Individuum zu finden ist, sich in ihm aber nicht erschöpft, zu unterscheiden.

IV. Wenn wir, in solcher Weise unterscheidend, die wesentlichen Elemente des subjektiven Seins betrachten, zumal sie notwendigerweise allen Individuen gemeinsam und identisch sind, so haben wir damit gleichzeitig eine sichere Grundlage gewonnen, von der aus wir die höchste Vollkommenheit des Staates erfassen können, d. h. den vernunftgemässen oder (was das gleiche ist) den gerechten Staat. Wo die empirische Wirklichkeit sich in eine unendliche Verschiedenartigkeit der Erscheinungen aufteilt, ist die vernunftgemässe Wahrheit eindeutig; und wer auf dieses Merkmal achtet, sei es beim Individuum als auch beim Staate, findet, dass die Vernünftigkeit des einen mit der des anderen zusammenfällt. Das Individuum hat als vernünftiges Wesen den Charakter der Autonomie und trägt deshalb das absolute Prinzip einer wertbestimmenden Ordnung in sich, die die Welt der Erfahrung überragt. Ein Rechtssystem, das sich auf die Anerkennung dieses metempirischen oder absoluten Charakters der Subjektivität im allgemeinen stützt, hat darin auch sein Prinzip, das ebenso absolut und ebenso vernünftig

ist. Die Subjektivität des Staates, die gerade ein solches System ausmacht, begegnet und versöhnt sich notwendigerweise mit derjenigen der Individuen. Wir machen aber darauf aufmerksam, dass wir hier unter „Staat“ nicht den Mittelpunkt oder das Subjekt irgendeiner Rechtsordnung, d. h. nicht bloss die stärkste tatsächliche Macht, die die positiven Rechtsnormen einer beliebigen Gesellschaft erlässt, verstehen, sondern den vollkommenen oder idealen Staat, welcher ein Vorbild und zugleich eine Forderung deontologischer Art darstellt; genau wie das Gesetz der Gerechtigkeit, absolut verstanden, einen Prüfstein und ein Vorbild gegenüber den positiven Rechtsgesetzen bildet. Wir können in gewissem Sinne die bestehenden Gesetze als Versuche einer Verwirklichung des Gesetzes der Gerechtigkeit, und gleicherweise die bestehenden Staaten als Versuche der Verwirklichung des idealen Staates betrachten. Nichts würde aber der Wahrheit mehr widersprechen, als diese entgegengesetzten Begriffe *a priori* zu identifizieren, d. h. jeder beliebigen Tatsache der Erfahrung einen absoluten Wert beizumessen. Auf diese Weise würden die Grundlagen und die Methoden der ethischen Disziplinen durch einen groben Trugschluss mit denjenigen der physischen verwechselt, oder, anders ausgedrückt, die Welt des Seinsollenden würde in der Welt des Seienden untertauchen und verschwinden.

Der so verstandene Staat ist also der ideale Treffpunkt der eigenen, allen Individuen wesentlichen Subjektivität, die in einem Lebenssystem zusammenwirken. Seine Wesenheit besteht eben in diesem notwendigen Akte, durch welchen die einzelnen Individualitäten sich vereinigen und konzentrieren, d. h. ideell die ursprüngliche Autonomie, die allen gemeinsam und für alle gleich ist, bestätigen; was gerade die neue und höhere Einheit möglich macht und die demzufolge nicht umhin kann, die gleichartigen Elemente, aus denen sie hervorgeht, zu bestätigen und in sich wiederzuspiegeln. Klarer ausgedrückt: der absolute Charakter der Persönlichkeit muss

vom Staat, sofern er vernünftig gedacht und aufgebaut ist, anerkannt werden; ebensowenig kann das Individuum in seiner Vernünftigkeit, von dem Momente an, wo es in Beziehungen zu anderen Individuen tritt, den Staat erkennen. Es tritt also eine Art von Vermittlung ein, durch welche sich die Naturrechte der Individuen in einem einzigen Machtausdruck vereinigen und ein neues Wesen hervorrufen, das nur insoweit wirklich existiert, als es diese Rechte empfängt, anerkennt und bestätigt. Diese erscheinen nun aber als positive Rechte, gerade weil sie nach einer so zustande gekommenen Konzentration sich als Auswirkungen des gemeinsamen Zentrums darbieten.

In diesem tiefen Sinne muss man unserer Meinung nach die Theorie des Gesellschaftsvertrages verstehen. Die Kritiken, die man gegen sie erhoben hat, berühren den wesentlichen Kern der Wahrheit derselben nicht, sondern nur gewisse unvollkommene und irrtümliche Formulierungen, die zum Teil auch von der Mangelhaftigkeit und Armut der Sprache, die uns oft zwingt, in Bildern zu sprechen, herrühren. So ist es einleuchtend, dass man, nur um annähernd das wiederzugeben, was man gemeint hat, und aus Mangel an einem passenderen Ausdruck, in diesem Zusammenhang überhaupt von einem Vertrag gesprochen hat. Dieser verlangt nach dem Zivilrecht die Äusserung einer bestimmten Willensübereinstimmung; während das notwendige Zusammentreffen der individuellen Rechte in einem gemeinsamen Mittelpunkt, der den Staat bildet, gerade weil es notwendig ist, keinerlei Äusserung bedarf. Die Zustimmung des Individuums an den Staat ist als kategorische Pflicht aufzufassen, sobald es in Beziehung zu anderen Individuen tritt; denn der Staat ist nichts anderes als der vernunftgemässse Ausdruck dieser Beziehung, soweit sie rechtlicher Natur ist.

Die Folgen dieser Auffassung sind auch für die Praxis von der grössten Bedeutung. Wenn es ein immanentes Gesetz gibt, welches das Wesen des Staates begründet,

so kann dieses Gesetz weder durch einen Herrschaftsakt der Zentralgewalt, noch durch irgendeine Entscheidung der Mehrheit und nicht einmal der Gesamtheit der Individuen aufgehoben werden. Die rationalen Grundlagen des Staates dürfen nicht einer empirischen Kundgebung der Willkür preisgegeben werden. Die Eigenschaft der Person, die jedem Subjekt eigen ist, darf nicht zum Gegenstand von Abstimmungen noch von Entscheidungen anderer gemacht werden; noch dürfte das Subjekt, selbst wenn es wollte, darauf verzichten, weil das ethische Gesetz seinem Wesen nach die Verneinung der eigenen Natur nicht gestattet. Der schwerwiegendste Fehler aller so genannten demokratischen Systeme ist gerade der Glaube, dass alles im Staate Gegenstand gültiger Entscheidungen durch irgendeine Mehrheit sein könne. Leider besteht eine verhängnisvolle Tendenz der Mehrheiten, die Minderheiten zu opfern; wie es auch eine egoistische Tendenz der Stärkeren gibt, die Schwächeren zu unterdrücken. Aber gerade solchen Tendenzen gegenüber setzt das Recht eine Grenze. Und das Recht eines Menschen ist ebenso heilig wie dasjenige von Millionen Menschen.

Ein Staat, welcher die rechtliche Gleichheit und grundsätzliche Selbstbestimmung aller seiner Glieder nicht anerkennt, ist ein unrechtmässiger Staat. Auch kann nicht zugegeben werden, dass irgendeine Art der Organisation der staatlichen Autorität die Anerkennung jener Grundsätze von irgendeiner zufälligen Willenskundgebung abhängig mache.

V. Damit haben wir übrigens das uns gestellte Problem noch nicht ganz gelöst. Wenn es wahr ist, dass der Staat nicht rechtmässig handeln kann, ausser als Organ der gleichen Autonomie seiner Glieder; wenn diese Annahme sozusagen die ideelle Voraussetzung irgendeiner Willenskundgebung des Staates darstellt, so wird dadurch nur eine innere Grenze, eine Bedingung eben dieses Willens festgestellt, aber noch nicht sein eigenes Ziel.

Ist der Staat der rechtliche Inbegriff der menschlichen Persönlichkeit, so bedeutet das nicht, dass er sich für alle Ewigkeit mit der Betrachtung dieser ihm innenwohnenden Eigenschaft begnügen soll, in einer Art asketischer oder fanatischer Unbeweglichkeit, wie jene Fakire des Orients, die durch Jahre hindurch in Versenkung ihren eigenen Bauchnabel betrachten. Der Staat soll handeln, kräftig und unaufhörlich handeln, indem er jeder seiner Handlungen den Stempel seines eigenen Wesens aufdrückt und damit fortwährend seine Eigenschaft als synthetischer Ausdruck der Rechte aller bestätigt. Das bedingt eine beständige Arbeit, vor allem deswegen, weil das menschliche Recht in seinen konkreten Äusserungen immer bedroht und oft verletzt wird, woraus sich die Notwendigkeit fortgesetzter Wachsamkeit und Wiederherstellung ergibt. Irrtümlicherweise hat man aber geglaubt, auch seitens grosser Denker, dass die Tätigkeit des Staates darauf beschränkt werden könne und müsse.

Um diesen „toten Punkt“ vieler rechtsphilosophischer Systeme zu überwinden, müssen wir uns darüber klar sein, dass das menschliche Wesen nicht nur aus jenen bereits erwähnten, transzendenten und abstrakten, jedem Individuum notwendigerweise identischen Elementen besteht, die schon an und für sich eine grundlegende juristische Bestimmung ergeben. Es bestehen auch, und müssen bestehen, konkrete und „historische“ Ausdrücke der Persönlichkeit, die sich auf jenem Hintergrund in mannigfaltiger Weise entwickeln und ebenso auch Rechtsbeziehungen bedingen, die eines Schutzes würdig sind, vorausgesetzt, dass sie mit den schon genannten grundlegenden Erfordernissen nicht in Widerspruch stehen. Wenn es genügen würde, den Staat in seiner reinen Universalität, *sub specie aeternitatis*, oder, wie man gewöhnlich sagt, abstrakt zu betrachten, so wären alle Staaten genau gleich und hätten keine Geschichte. Dasselbe lässt sich auch von den Individuen sagen, deren Persönlichkeit, abstrakt betrachtet, gleich ist, die sich

in Wirklichkeit aber verschieden gebärden, eigenen Charakter und eigene Wirksamkeit haben, was gerade ihr Leben ausmacht. Nur eine falsche Philosophie kann einen unlöslichen Widerspruch erblicken in dem, was nur die zwiefache Erscheinung der ganzen menschlichen Natur ist, das Besondere und das Allgemeine, das Zufällige und das Notwendige, das Sterbliche und das Ewige. Ebenso falsch ist das Verkennen der universalen und gemeinsamen Elemente der menschlichen Natur, auf Grund einer einseitigen Betrachtung der empirischen Äusserung unserer Individualität, wie das durch die entgegengesetzte Einseitigkeit, nämlich die ausschliessliche Betrachtung dieser Elemente, bedingte Vernachlässigen der konkreten und geschichtlichen Elemente, welch letztere den besonderen Charakter jedes Individuums und somit auch jeder Gesellschaft und jedes Staates ausmachen.

So wie das ideale Schema des Staates sich als Resultat der wesentlichen Elemente der Persönlichkeit ergibt, entspringt auch sein lebendiges und tatsächliches Sein dem besonderen Charakter der Individuen, die ihn bilden; vor allem aber auch jenen Charakteren, die allgemein jenen bestimmten Individuen und jenem bestimmten Volk eigen sind. Auf dem notwendigerweise einheitlichen Grund der menschlichen Natur (und deshalb der konstitutiven Elemente des Bewusstseins, die gleicherweise bei allen Menschen wiederkehren), zeichnet sich so eine gewisse nationale Individualität ab, die gerade durch sämtliche besondere psychologische und bis zu einem gewissen Grade auch physische Merkmale gebildet wird, und die von Geschlecht zu Geschlecht von denjenigen weitergegeben wird, die sich in einem gleichen Lebenssystem befinden. Wenn der Staat das Zentrum dieses Systems, der Treffpunkt der individuellen Persönlichkeiten, und die höchste Macht, von der aus die ordnenden Normen dieses Systems ausstrahlen, darstellt, so kann er als lebendige Wirklichkeit nicht anders, als das Organ jener Summe von Überlieferungen, Glauben, Erinnerungen

und gemeinsamen Bestrebungen sein, die den Nationalcharakter eines Volkes bilden.

Daher ergeben sich eine Reihe von Obliegenheiten, die vom Staat immer in der Form des Rechtes und auf Grund des Rechtes erfüllt werden müssen und die, wie schon aus diesen allgemeinen Hinweisen ersichtlich ist, weit über den blossen Schutz der Individualrechte hinausführen. Der Staat muss Organ des Rechtes, gerade dadurch aber auch Beschützer des Nationalcharakters und Förderer seiner fortschreitenden Entwicklung sein. Alles das, was die Grenzen der Kräfte und des Lebens des Individuums überschreitet und für den Fortbestand und die Entwicklung der Nation wertvoll ist, findet im Staat sein natürliches Organ. Alle die höchsten Bestrebungen der menschlichen Natur, welche zwar im individuellen Bewusstsein vorkommen, aber mehr im Sinne einer Berufung und Vorahnung als einer tatsächlichen Wirklichkeit (da, nach einem Worte von Vico, unser Sein „ein endliches velle, posse und nosse“ ist, das nach dem Unendlichen strebt), erreichen einen gewissen Grad der Verwirklichung nur durch die mühsame Mitarbeit der Generationen, die sich durch Jahrhunderte hindurch zieht; und diese Mitarbeit muss durch die Tätigkeit des Staates getragen, gestärkt und geführt werden. Eben deshalb, wie Benito Mussolini schrieb, ist „der Staat nicht allein Gegenwart, sondern auch Vergangenheit und vor allem Zukunft. Indem der Staat die kurzen Grenzen des Einzellebens überdauert, stellt er das immanente Wesen der Nation dar. Der Staat ist es, der den Menschen zur bürgerlichen Tugend erzieht, ihn seiner eigenen Mission bewusst werden lässt, ihn zur Einheit lenkt, die Interessen der Bürger in der Gerechtigkeit versöhnt, die Errungenschaften des Geistes in den Wissenschaften, den Künsten, dem Recht, der menschlichen Solidarität überliefert“¹⁶⁾.

¹⁶⁾ „La dottrina del Fascismo“, 1932, S. 19—20.

In diesem Sinne kann man also sagen, dass der Staat ein „ethischer Staat“ sein soll, nicht aber in dem pseudo-idealstischen Sinne gewisser Schulen, als ob jeder Staat, schon als solcher, notwendigerweise das Gute verwirkliche und der vollkommene Beschützer der Gerechtigkeit, der weise Hüter des Erbgutes der Kultur, der wirksame Förderer der Entwicklung des Nationalcharakters wäre; sondern in dem Sinne, dass dieses das Ideal des Staates ist, dem sich der empirische Staat zu nähern versuchen soll. Wenn er sich von diesem Ideale entfernt und irgendwie das Gesetz der Gerechtigkeit verletzt, indem er besondere Ziele verfolgt, und dadurch jene vorherrschende Macht, die an sich genügt, um seinen Willensäußerungen den formalen Charakter der Staatlichkeit zu verleihen, missbraucht; wenn er die schwächeren Individuen nicht schützt oder gar unterdrückt, sei es auch unter dem Deckmantel der Gesetzlichkeit; wenn er durch die Unterdrückung, Verständnislosigkeit oder einfach durch Trägheit die Erhaltung und Entwicklung der Güter, namentlich der geistigen, die das Erbgut der Nation darstellen, gefährdet; dann entsteht das Problem der Rechtmäßigkeit des Widerstandes und sogar der Revolution. Dieses Problem bleibt unlösbar und geradezu unverständlich für jene Philosophien, die sich von vornehmerein vor jedem Staatsgebilde verbeugen und in ihm immer den „ethischen“ Staat verherrlichen. Sie verbleiben so stum und blind gegenüber der blutigen Geschichte der Völker, die nur durch Revolutionen ein Regime höherer Freiheit und Gerechtigkeit erobern konnten.

Obwohl demjenigen, der uns bis anhin gefolgt ist, vielleicht überflüssig erscheint, so ist es, um jede Möglichkeit eines Missverständnisses auszuschalten, am Platze, noch einmal zu bestätigen, dass keine vorgeschützte ethische Mission des Staates irgendwelche Entstellung seines eigenen rechtlichen Charakters im eigentlichsten Sinne des Wortes rechtfertigen kann. Kein Vorteil irgend

welcher Art kann vom Staat auf Kosten der Gerechtigkeit gewollt sein; weil diese sein höchstes Gut und der Hauptgrund seines Bestehens ist. Das universale Ziel der Gerechtigkeit kann und soll mit den besonderen Zielen koordiniert und in Einklang gebracht werden, so wie der Unterbau eines Gebäudes proportional und harmonisch zum Oberbau sein soll. Das Gut der Gerechtigkeit im Staat opfern, wegen eines anderen scheinbaren oder nebenschälichen Vorteils, wäre der gleiche Fehler wie derjenige eines Architekten, der, um ein weiteres Ornament an der Fassade eines Gebäudes anzubringen, hiezu einen Teil seiner Fundamente verwenden würde.

VI. Eine weitere Folge, welche von den eben festgesetzten Prinzipien herrührt, ist, dass der Staat, seinem vernunftgemässen Wesen nach, die anderen Staaten anerkennen soll, wie er gleichermassen von diesen verlangen darf, seinerseits anerkannt zu werden. Das ideale Zusammentreffen aller Wesen in einem gemeinsamen Mittelpunkte, d. h. in einer universellen oder kosmopolitischen Gemeinschaft der menschlichen Gattung, ist ein notwendiges Postulat der Vernunft, als Korrelat desselben Grundgesetzes der Gerechtigkeit, von welchem das notwendige Verhältnis zwischen Individuum und Individuum, wie zwischen Individuum und Staat stammt. Auch das Verhältnis zwischen Staat und Staat soll nicht als Ergebnis einer einfachen Willkür oder einer vorübergehenden empirischen Verständigung aufgefasst werden. Dies wäre eine irrtümliche Auffassung einer Art von Gesellschaftsvertrag, der kein grösserer Wert zukäme als der schon oben verworfenen Theorie, wonach der Staat seinen Ursprung und seine Grundlagen aus einer zufälligen Vereinbarung der Individuen ableitet. Ohne dass irgendeine empirische Willenskundgebung notwendig wäre (eine Kundgebung, die übrigens empirisch nie in angemessener Weise zustande kommen könnte), vereinigen sich die Individuen im Staat, und die Staaten in der Gesellschaft der Staaten, kraft des

kategorischen Imperativs, der dem eigenen Wesen ihrer Natur entspringt. Es ist möglich, dass ein solches Erfordernis tatsächlich verletzt oder verkannt werde, wie es z.B. jedem Individuum möglich ist, das Gesetz der Moral sowie auch dasjenige des Rechtes zu übertreten, aber deshalb bleibt das Gesetz als absolutes Erfordernis in der deontologischen Ordnung nicht weniger gültig. So kann man wohl annehmen, dass die sogenannte internationale Gemeinschaft der Staaten sowie auch die Einrichtung des Völkerbundes, wie er tatsächlich konstituiert worden ist, von jenem idealen Prinzip stark abweichen, aber trotzdem bleibt dieses die ferne und unumgängliche Voraussetzung. Es ist bekannt, dass die Versuche, von der positiven Wirklichkeit in den Beziehungen zwischen Staat und Staat die Maxime der Verbindlichkeit der Verträge (*pacta sunt servanda*) abzuleiten, kläglich gescheitert sind, weil diese Wirklichkeit uns nichts anderes als tatsächlich zustande gekommene Vereinbarungen, und die auch tatsächlich eingehalten werden, zu bieten vermag. Dieselbe Wirklichkeit wird uns auch im besten Falle nur eine Vereinbarung vorlegen, die den Willen zum Ausdruck bringt, die abgeschlossenen und noch abzuschliessenden Verträge zu halten. Worauf wird sich aber, selbst in einem solchen Falle, die Gültigkeit und Verbindlichkeit einer solchen Vereinbarung stützen? Der Grundsatz der Verbindlichkeit der Abkommen und insbesondere der Staatsverträge kann offensichtlich nicht in einer einfachen, sei es auch übereinstimmenden Willensäußerung gleich welchen Inhaltes bestehen, sondern muss logischerweise jener vorangehen; und deshalb kann jener Grundsatz ausschliesslich aus einer transzentalen Betrachtung abgeleitet werden, die sich über die Tatsache zur reinen Deontologie erhebt.

Das Gesetz der Gemeinschaft der Staaten ist seinem Wesen nach jenem der Gemeinschaft der Individuen gleich: d. h. es auferlegt die gegenseitige Anerkennung der Persönlichkeit, was der Autonomie gleichkommt.

Dadurch stellt es den Grundsatz der rechtlichen Gleichheit als Basis jeder konkreten Beziehung und Verbindung auf. Die gegenseitige Autonomie findet zwar ihre rationale Grenze in der verbindlichen Achtung jenes Gesetzes, das sich ideell dem Staat selbst in seiner Struktur und deshalb auch in jeder seiner möglichen Handlungen auferlegt. Ein ungerechter Staat (um es deutlicher zu sagen) kann nicht verlangen, in seiner Ungerechtigkeit von andern geachtet zu werden. Man kann denn auch das sogenannte „Prinzip der Nichtintervention“, welches ebenfalls im allgemeinen von den Positivisten unter den Völkerrechtslehrern sowie auch im gewissen Sinne von Kant in seiner Abhandlung über den ewigen Frieden angenommen wird, nicht in absolutem Sinne zulassen. Absolut betrachtet ist das Prinzip der Nichtintervention in den zwischenstaatlichen Beziehungen demjenigen gleichzusetzen, das in der inneren Ordnung, d. h. in den Beziehungen zwischen Staat und Individuum das Verbot der Revolution oder des Widerstandes gegen die Autorität aufstellt. Solche Regeln können einen gewissen relativen Wert als Elemente eines positiven Rechtssystems besitzen. Aber vom philosophischen Standpunkte aus, oder in Bezug auf das ideale Gesetz, das über jeder Wirklichkeit steht, kann eine Intervention, da wo das Grundprinzip der Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen Staat und Staat verletzt wird, rechtmässig sein, so wie unter gewissen Bedingungen eine Revolution, die eine gerechtere Verfassung im Inneren jedes einzelnen Staates zu verwirklichen sucht, ebenfalls rechtmässig sein kann. Hier muss beigefügt werden, dass wegen einer allgemein notwendigen Wechselwirkung eine Störung der inneren Ordnung eines Staates nicht umhin kann, zwischenstaatliche Folgeerscheinungen auszulösen.

Damit wollen wir gewiss nicht behaupten, dass in jedem Falle irgend welche allfällige Ungerechtigkeit den durch willkürlichen Impuls oder Urteil irgendeines Individuums oder Staates entfachten Widerstand und Kampf

rechtfertige. Wir haben bereits anderswo Gelegenheit gehabt, einige in dieser Frage anzuwendende Kriterien darzulegen, so dass wir uns hier nicht zu wiederholen brauchen. Diese grundsätzlichen Kriterien sind übrigens im allgemeinen denjenigen genügend bekannt, die sich beispielsweise erinnern an die tiefen Betrachtungen des Thomas von Aquin in der Summa Theologiae und im ersten Buch der Abhandlung De regimine principum, um zu schweigen von anderen klassischen Texten der Rechtsphilosophie.

VII. Indem wir, soweit wir konnten, die idealen Umrisse des Staates an sich und in seinen Beziehungen zu den Individuen und zu den andern Staaten festgelegt haben, bleibt uns noch eine letzte Seite des Problems, die vom praktischen Standpunkt aus nicht die unwichtigste ist, zu erörtern. Wie wird sich der Wille des Staates in konkreter Weise bilden und auswirken? Genauer: welcher Wille soll als eigentlicher Wille des Staates gelten?

Da es in jedem Staat eine zentrale Macht, die den sozial vorherrschenden Willen ausdrückt, gibt, könnte man versucht sein zu denken, dass nur die direkten, imperativen Kundgebungen dieser Macht den Willen des Staates darstellen und dass (mit anderen Worten) das ganze Leben und Handeln der den Staat bildenden Individuen ihre Normen aus jenen Kundgebungen ableiten müssen. Juristisch irrelevant wäre dann an sich sowohl der Wille der Einzelnen als auch derjenige ihrer Vereinigungen, die sich innerhalb des Staates bilden und ihm untergeordnet sind.

Tatsächlich finden sich solche dogmatischen Konstruktionen mehr oder weniger offen formuliert von einigen Rechtstheoretikern, welche glauben, auf diese Weise eine strenge Logik zu befolgen und dem Staatsgefüge eine grössere Stabilität zu sichern. Es steht aber ausser Zweifel (und es dürfte auch diesen Juristen sicher nicht entgangen sein), dass dem Willen der Individuen

und ihren sozialen Organisationen beständig Beschlüsse entspringen, die nach rechtlichem oder „normativem“ Wert streben. Das Problem liegt dann darin, ob und wie diese Willenskundgebungen angesichts jener, die von den Zentral- oder staatlichen Organen im engen Sinne ausgehen, bestehen können. Bedenken wir vor allem, dass in irgendwelcher Phase der rechtlichen Entwicklung die von diesen Organen festgesetzten Normen immer, in grösserem oder kleinerem Ausmass, den Willen der Privaten anerkannt und als gültig erklärt haben. Es ist leicht einzusehen, dass das nicht ein reiner Zufall sein kann, sondern im Gegenteil eine Notwendigkeit einer jeden Rechtsordnung darstellt. Es wäre in der Tat auch materiell unmöglich, dass der Staat durch seine Zentralorgane in Wirklichkeit jene unzähligen rechtlichen Beziehungen und Angelegenheiten, die den Gegenstand des individuellen und sozialen Alltagslebens bilden, bestimmen würde. So bleibt als einzige Möglichkeit übrig, dass der Staat durch eine ausdrückliche oder stillschweigende Bestimmung, innerhalb gewisser Grenzen, seinen eigenen Willenskundgebungen diejenigen gleichstellt, die auf dem Gebiete des Rechts dem Bewusstsein der Einzelnen entspringen. Eine solche Gleichstellung zeigt sich übrigens tatsächlich schon bevor die Organe des Staates mit solchen privatrechtlichen Kundgebungen in Berührung kommen und deren Existenz wahrnehmen. Auch die Festlegung der Grenzen und Bedingungen, denen die Gültigkeit solcher Kundgebungen unterworfen ist, bildet sich spontan im Bereich des individualen und sozialen Lebens, als Ausfluss der gleichen Motive und Bedürfnisse, um deretwillen alsdann die Staatsorgane gerade einschreiten, um diese Materie systematisch zu regeln.

Es steht ausser jedem Zweifel, dass der Staat, soweit er die ihm eigenen Funktionen wirklich erfüllt, die Bildung zwischenpersönlicher Beziehungen nicht der Willkür überlassen darf, in welchen ja gerade die Autonomie der individuellen Persönlichkeit geschützt und, erforderlichenfalls,

mit Beihilfe des Staates ergänzt werden soll. Aus demselben Grunde kann und soll sich aber der Staat nicht mit seinen eigenen Entschliessungen an ihre Stelle setzen und damit die freiwillige Mitarbeit des Individuums zur Erhaltung und Entwicklung der Rechtsordnung ablehnen. Wenn man die Entfaltung der persönlichen Selbstbestimmung auch bei der Festlegung der privaten Beziehungen (besonders auf dem Gebiete der Verträge) ungerechtfertigterweise hemmen würde, so würde das nicht nur einer Verletzung eines Naturrechtes des Individuums gleichkommen, sondern auch zu einer Verarmung des ganzen Systems der Rechtsbeziehungen, und im allgemeinen der Lebensbeziehungen, von denen das Recht ein Element ist, führen.

Darüber bestehen, wenigstens grundsätzlich und wenn wir von einzelnen methodologischen und technischen Fragen absehen, in den verschiedenen Rechtsschulen und in den positiven Rechtssystemen keine Meinungsverschiedenheiten. Weit schwierigeren Problemen und einem viel stärkeren Widerstreit der Auffassungen begnügt man aber, wenn man dem Staat gegenüber die Tendenz der Individuen betrachtet, sich zu vereinigen und zu organisieren, d. h. kollektive Wesen, Institutionen und Korporationen ins Leben zu rufen, fähig, eine eigene normative Tätigkeit zu entfalten. Wenn es uns gestattet ist, die Ergebnisse vorausgegangener Untersuchungen¹⁷⁾ in Bezug auf dieses weitschichtige Problem kurz zusammenzufassen, so können wir behaupten, dass die Tendenz der Individuen, sich in kollektiven, im Verhältnis zum Staat kleineren Gebilden mit eigenen Zielen zusammenzuschliessen, ebenso natürlich wie rechtmässig ist; dass gleicherweise natürlich und rechtmässig die Fähigkeit gerade dieser Gebilde als auch der einzelnen Individuen ist,

¹⁷⁾ Vgl. Del Vecchio, Über die Staatlichkeit des Rechts (in „Zeitschr. f. öffentl. Recht“, Bd. VIII, 1929); Die Krise des Staates (in „Archiv f. Rechts- u. Sozialphilosophie“, Bd. XXVII, 1934).

gleichsam durch unmittelbare Erzeugung Rechtsbestimmungen hervorzubringen (sowohl im Sinne subjektiver Befugnisse und Ansprüche, als auch im Sinne von Verbindlichkeiten und Pflichten). Alle diese Bestimmungen neigen in der Regel dazu, sich in Systemen, und schliesslich in ein einheitliches System, dessen Mittelpunkt gerade der Staat ist, zusammenzuschliessen. Dieser übt sozusagen eine Anziehung sowohl auf die einzelnen Bestimmungen als auch auf die kleineren Systeme aus, die sich in verschiedener Weise und mit verschiedener Wirksamkeit in den verworrenen Pfaden der Geschichte zeigt. Es ist auch möglich, dass gewisse mehr oder weniger unentwickelte Rechtssysteme, die innerhalb des Staates vorhanden sind, sich für eine gewisse Zeit selbst der Staatsmacht entziehen und manchmal ihr gegenüber eine gegensätzliche Haltung einnehmen. Angenommen, dass eines dieser Systeme die Oberhand gewinnen würde, so wäre die Konsequenz davon, dass es selber zum Staat würde. Im allgemeinen gelingt es aber dem Staat durch ununterbrochene, mühsame Arbeit und dank dem Bedürfnisse nach Homogenität und Kohärenz der verschiedenen Regeln, die das Leben eines Volkes bestimmen, immer mehr sein formales Siegel allen individuellen und kollektiven oder korporativen Rechtsbildungen aufzudrücken. Diese Regeln nehmen also nach und nach einen mehr und mehr staatlichen Charakter an; während sie, gerade durch das systematische Erfordernis der Einheit, von dem Momente an, wo sie in den Bannkreis des Staates gezogen werden, dogmatisch als blosse Wirkung und Äusserung des Staates selbst aufgefasst und dargestellt werden.

VIII. Dass der Staat auch in Bezug auf diesen Prozess eine eigene Aufgabe zu erfüllen habe, steht ausser Zweifel; und welche dieselbe sein muss, ergibt sich deutlich aus den bereits dargelegten Prinzipien. Jene Lehren, die, von dogmatischen Vorurteilen ausgehend, den Rechtscharakter all dessen, was sich unabhängig vom Staate bildet, in

Zweifel setzen oder geradezu verneinen, sind als ungenügend zurückzuweisen. Solche Lehren verkennen einerseits den logischen Gehalt des Rechtes, andererseits das Wesen der Staatlichkeit. Ebenso sind zurückzuweisen (man verzeihe uns diese summarischen Urteile, da es jetzt doch nicht möglich wäre, alle jene Beweise und Argumente, auf die sich diese Urteile stützen, ausführlich darzulegen) jene Lehren, mehr politischen als wissenschaftlichen Charakters, die dem Staat die Macht und das Recht zuschreiben, die Bildung korporativer Gebilde zu verbieten, oder ihnen die Kraft zur Rechtsschöpfung, die ihrer eigenen Natur entspringt, zu versagen.

Wahr ist hingegen, dass der Staat, während er einerseits wachen und handeln kann und soll, auf dass jene Gebilde (so wie die einzelnen Individuen) nicht ausarten und die grundlegenden Rechtsprinzipien, deren höchster Ausdruck er selbst ist, nicht verletzen, andererseits er ihre Tätigkeit im allgemeinen und insbesondere diejenigen normativen Charakters unterstützen und fördern soll. Auch hier handelt es sich um eine natürliche und fruchtbare Zusammenarbeit, auf die der Staat nicht ohne eigenen Verlust verzichten könnte; besonders auch deshalb nicht, weil jene Rechtsenergien, die, wenn sie vom Staat gefördert und aufgegriffen werden, sich für diesen in physiologische Kraft verwandeln, umgekehrt zu Ursachen pathologischer Störungen würden, wenn sie ohne Grund vom Staat ferngehalten und ihm nicht einverleibt werden.

Die dogmatische These, nach welcher zwischen Individuum und Staat keine dazwischenliegende Gebilde zulässig sind, steht vor allem im Gegensatz zur Geschichte, zumal alle theoretischen und praktischen Versuche (wahrschafftig nicht zahlreich), diesen Begriff zu verwirklichen, immer auf unüberwindliche Einwände und Schwierigkeiten gestossen sind. In der Tat haben denn auch einfache Beschränkungen des Vereinsrechtes sehr oft die Bildung geheimer Gesellschaften an Stelle der offenen zur Folge gehabt. Bei rein vernunftgemässer Betrachtung hält

jene These der Kritik nicht stand, da die Vereinigung einem Bedürfnis und einer ursprünglichen Berufung des subjektiven Wesens entspricht und sich natürlicherweise in so vielen Formen gestaltet, als das Leben Bedürfnisse und Ziele hat. Im übrigen ist es an sich widerspruchsvoll, zu behaupten, dass das Individuum zum Staat, dem überragenden Ausdruck der Sozialität, gehöre und zugleich verhindert wird, an anderen Formen der Vereinigung teilzunehmen, die derselben Grundneigung entsprechen und gerade die Zwischenstufen darstellen, durch welche das Individuum zum Staat aufsteigt. Auch könnte man nicht dem Staat immer die Aufgabe auferlegen, durch seine Organe die Lebensart und Lebensnormen der einzelnen Vereinigungen zu bestimmen, weil dies in sehr vielen Fällen darauf hinaus laufen würde, mit mechanischen und künstlichen Mitteln das zu ersetzen, was die Natur in viel vollkommenerer Weise als lebendige Wirklichkeit hervorbringt. Würde man den gesunden und fruchtbaren Spross des Rechts der kollektiven Gebilde zertrümmern und dadurch dessen Entwicklung unmöglich machen, würde man zuletzt das Staatsgefüge selbst schwächen.

Alle diese Betrachtungen drängen sich gleichermassen auf, ob man nun, wie wir es zu machen versucht haben, von allgemeintheoretischen Prämissen ausgeht, oder aber, ob man, einer induktiven und experimentellen Methode folgend, versucht, aus den historischen Ereignissen die geeigneten Lehren zu ziehen. Die allgemeine Auffassung des Staates und seiner Beziehungen zu den Individuen hat uns zur Erkenntnis gebracht, dass jener Subjektivierungsprozess, durch welchen der Staat die unmittelbaren geistigen Energien der Individuen und der kleineren Gruppen in sich vereinigt, indem er sie einordnet und ihnen dadurch nach und nach staatlichen Charakter verleiht, mit der Natur des Staates selbst übereinstimmend ist. Es ist, um es mit anderen Worten zu sagen, nötig, dass die Individuen und die sozialen Gruppen, indem sie ihre natürliche eigene Autonomie beibehalten, das „Staats-

bewusstsein“ erwerben, in der Art, dass alle ihre Handlungen und Bestimmungen mit den von der Zentralmacht ausgehenden Normen übereinstimmen; wodurch sie in gewissem Sinne Staatsorgane oder denselben ähnlich werden, auch wenn ihnen ein offizieller Name abgeht. Andererseits hat die geschichtliche Erfahrung besonders unserer Zeit die grosse Gefahr gezeigt, die aus dem freien Spiel und der schrankenlosen Macht der verschiedenen ständischen oder korporativen Vereinigungen hervorgeht. Das Leben fast aller modernen Staaten ist zeitweise durch verschiedene heftige Bewegungen dieser gegensätzlichen Kräfte erschüttert und fast gelähmt worden. Das bedeutet nicht, dass so geartete soziale Kräfte, die häufig, wenn nicht immer, tatsächlichen Bedürfnissen und tiefempfundenem Streben der menschlichen Natur entspringen, *a priori* zu verurteilen und zu bekämpfen seien. Nicht in einer blinden Reaktion gegen die erneuernden Tendenzen, noch in einem agnostischen *fin de non recevoir*, das ihnen von den staatlichen Organen entgegengestellt wird, kann das Heil bestehen; wohl aber in einem klugen und unverdrossenen Werk der politischen Erziehung, Erhebung und Einordnung; wodurch dieselben Richtungen und Bestrebungen, die sonst den Staat bedrohen und verletzen würden, dann zu seiner Wiederbelebung beitragen. Mit tiefer Weisheit sagte einmal Benito Mussolini vor einer hohen Versammlung: „Entweder ihr führt das Volk in die Zitadelle des Staates hinein, und es wird sie verteidigen; oder ihr lässt es draussen, und es wird sie stürmen“¹⁸⁾,

IX. Wer oberflächlich die Struktur der Korporationen im neuen italienischen Staat betrachtet, kann versucht sein zu glauben, dass sie eine blosse Rückkehr zu jenen Organisationen darstellt, die unter demselben Namen besonders im Mittelalter blühten. Wenn dem so wäre, so wären die rationalen Grundsätze über die Verfassung des Staates, die wir soeben darzulegen versuchten, in

¹⁸⁾ *Il nuovo Stato unitario italiano*, 1927, S. 110.

vollem Umfang widersprochen, und jene Fortschrittsbewegung, die um den Preis so grosser Anstrengungen und soviel Blutvergiessens den modernen Kulturvölkern eine Ordnung der Rechtsfreiheit gesichert hat, würde aufgehalten oder zurückgedrängt. Aber für denjenigen, der gut beobachtet, ist die Wahrheit ganz anders. Die korporative Ordnung, die gegenwärtig in Italien in Bildung begriffen ist, will den Kopf- und Handarbeitern einen Schutz, eine Unterstützung und eine Autonomie verleihen, ohne deshalb in irgendeiner Weise die fundamentalen Garantien, die das kostbare Erbe der vergangenen Jahrhunderte bilden, zu zerstören. In unserem Zeitalter ist die Bedeutung der Arbeit im allgemeinen so gewachsen, dass ihre Regelung in der Struktur des Staates eine hervorragende Stellung einnehmen musste; widrigenfalls hätten sich die Massen der Arbeiter zwangsläufig gegen den Staat organisiert, wie das in vielen Ländern, und in einem gewissen Zeitabschnitt auch in Italien, geschehen ist. Eine ziemlich lange und schmerzliche Erfahrung hat gezeigt, dass die individualistischen Formulierungen der Menschen- und Bürgerrechte, obwohl in ihnen unzweifelhaft ein Wahrheitskern enthalten ist, in ihrer Abstraktheit auf das äusserst verwickelte Gewebe des sozialen Lebens nicht anwendbar sind. Sie sind deshalb unfähig, das konkrete Individuum wirklich zu beschützen, das schon durch seine Geburt und durch das enge Netz seiner Bedürfnisse und seiner Tätigkeit in bestimmte Beziehungen der Zugehörigkeit und der Unterordnung gedrängt wird. Die sozialistischen Kritiken gegen den Liberalismus waren oft falsch und ungerecht, aber sie enthielten insofern etwas Wahres, als sie auf Grund der Tatsachen die Unzulänglichkeit der abstrakten Proklamationen der Individualrechte zur Lösung der konkreten Probleme des wirtschaftlichen Lebens verkündeten; indem sie auf den scharfen Widerspruch zwischen der formalen Rechtsgleichheit aller Bürger und der tatsächlichen, äusserst ausgeprägten Ungleichheit hinwiesen, durch die der grösste Teil des

Volkes, d. h. das sogenannte Proletariat, der Willkür einer Minderheit ausgeliefert und, vom Hunger getrieben, gezwungen war, „freiwillig“ eine Art von Sklaverei, von derjenigen des Altertums wenig verschieden, anzunehmen. Besser als diese Kritiken und besser als jede doktrinäre Lehre hatte die harte Erfahrung den Arbeitern gezeigt, dass sie nur auf eine Weise, wenigstens zum Teil, die grössere Macht der Wenigen, die ihnen unter dem Schein der Gleichheit und der Vertragsfreiheit die Arbeitsbedingungen diktirten, aufwiegen konnten: indem sie sich nämlich zusammenschlossen und so der Macht des Kapitals diejenige der Masse entgegenstellten. Daraus entsprangen dann jene manchmal verderblichen Kampfformen, wie z. B. der Streik, die die bewegte Geschichte der Wirtschaft und der Politik des unmittelbar vorangegangenen Zeitalters auszeichneten.

Eine neue Synthese, eine neue Regelung war notwendig, und diese hat der neue italienische Staat in Angriff genommen. Er hat die grossen Prinzipien (die uns Italienern besonders teuer sind, weil durch das Blut unzähliger Märtyrer geheiligt), die Prinzipien der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz, der bürgerlichen Rechte, die ohne Ansehen der Person jedem Menschen, auch den Nichtbürgern, zustehen, der ausschliesslichen Vorherrschaft des Gesetzes, als Ausdruck der nationalen Souveränität über jeden Akt der Willkür, auch seitens staatlicher Organe, in keiner Weise aufgehoben; diesen Prinzipien hat er aber andere, nicht weniger fruchtbare hinzugefügt, wie jenes, das durch die „Carta del Lavoro“ vom Jahre 1927 proklamiert wird: „Die Arbeit ist in allen ihren organisatorischen und exekutiven, intellektuellen, technischen und manuellen Formen eine soziale Pflicht. Unter diesem Titel, und nur unter diesem Titel, wird sie vom Staate geschützt.“ Das Vereinsrecht wurde grundsätzlich beibehalten: „Die gewerkschaftliche und berufliche Organisation“, so fährt dasselbe Dokument weiter, „ist frei.“ „Aber“, fügt es bei, „nur das vom Staat rechtmässig

anerkannte und seiner Kontrolle unterstellte Syndikat ist befähigt, rechtsgültig die ganze Kategorie der Arbeitgeber und Arbeitnehmer, für die es gebildet wurde, zu vertreten; ihre Interessen gegenüber dem Staat und allen anderen Berufsvereinigungen zu schützen; für alle der betreffenden Kategorie Angehörigen verbindliche kollektive Arbeitsverträge abzuschliessen, ihnen Beiträge aufzuerlegen und ihnen gegenüber delegierte Funktionen öffentlichen Interesses auszuüben.“ Es hat sich so eine tatsächliche Parität zwischen den verschiedenen Produktionsfaktoren (Arbeitgebern und Arbeitnehmern) gebildet, oder, besser gesagt, zu bilden angefangen, welche durch die ihnen gemeinsam sein sollende Absicht verbunden sind, zum Wohle der Nation zusammenzuwirken. Der Staat unterdrückt die spontanen produktiven Kräfte nicht, sondern überwacht und fördert ihre Organisation, indem er denselben die Fähigkeit zuerkennt, Normen aufzustellen, die eben deswegen staatlichen Charakter bekommen. Die „Carta del Lavoro“ erklärt ausdrücklich, dass die Korporationen, die die einheitliche Organisation der Produktionskräfte bilden und ihre Interessen in vollem Umfang vertreten, „vom Gesetz als Staatsorgane anerkannt werden“. Das bedeutet nicht die Unterdrückung des Rechts irgendeiner persönlichen Initiative; dieselbe „Carta del Lavoro“ erklärt, dass „der korporative Staat die private Initiative auf dem Gebiete der Produktion als das wirksamste und nützlichste Werkzeug im Interesse der Nation betrachtet“. Der Staat hat und bewahrt gemäss seiner Natur eine wesentliche Funktion der Ergänzung der Individualität. Deswegen schreitet er als oberstes Rechtsorgan auch ein, um mögliche Gegensätze in Arbeitsfragen zu lösen, nachdem die Berufs- oder korporativen Organe den Versuch zur Verständigung erfolglos unternommen haben. Die Einsetzung einer dazu bestimmten „Arbeitsgerichtsbehörde“, die schon durch das Gesetz vom 3. April 1926 geordnet wurde, zeigt deutlich genug, wie das Reich des Rechtes in ein Gebiet hineingetragen wurde, das

bisher tatsächlich offenen oder verhüllten Übervorteilungen und Gewalttätigkeiten preisgegeben war.

Der wesentliche Sinn dieses neuen korporativen Systems, durch den es sich grundlegend von jenen scheinbar ähnlichen vergangener Zeitalter unterscheidet, liegt darin: dass sich die korporative Organisation als Zwischenglied zwischen die beiden theoretischen Stützpunkte, das Individuum und der Staat, einfügt. Diese Elemente verbleiben in ihrer rechtlichen Struktur und in ihrem Grundverhältnis klar umzeichnet und unerschüttert. Schon vor Beginn seiner Tätigkeit im Gebiete der Arbeit hat das Individuum juristische Persönlichkeit, und somit einen unbegrenzten Wert. Der Staat anerkennt diesen Wert, und eben aus dieser notwendigen Anerkennung entspringt seine rechtmässige Souveränität. Nur dank dieser dialektischen Synthese von Freiheit und Autorität ist der Staat auch wirklich ein „Rechtsstaat“, und das will der fascistische oder korporative Staat sein. Wir können auch hier an einige Worte Mussolinis erinnern: „Man schreitet nicht zurück. Die Lehre des Fascismus hat nicht De Maistre zu seinem Propheten erkoren. Der monarchische Absolutismus gehört der Vergangenheit an, und ebenso jede ausschliesslich geistliche Herrschaft. So gehören der Vergangenheit an die feudalen Privilegien und die Spaltung in scharf getrennte und unter sich vollkommen abgeschlossene Kasten“¹⁹⁾.

Ist es vielleicht nötig, daran zu erinnern, dass zur Zeit der alten Korporationen eine genaue Bestimmung sowohl des rechtlichen Begriffs des Bürgers wie desjenigen des Staates als konstitutionell souveränes Gebilde fehlte? Das, was die mittelalterlichen Korporationen kennzeichnet, ist gerade die Tatsache, dass sie in ihren Mitgliedern die Eigenschaft des Bürgers nicht voraussetzten und andererseits die über ihnen stehende rechtliche Souveränität des Staates nicht anerkannten. Sie strebten vielmehr darnach,

¹⁹⁾ La dottrina del Fascismo, S. 17.

Staaten im Staat zu werden; und konnten sich um so leichter an die Stelle desselben setzen, als in jener Epoche der Staat oft sozusagen „abwesend“ war, weil geschwächt und gespalten durch Gegensätze der verschiedenen Mächte.

Wenn die heutige Korporation in ähnlicher Weise sozusagen von den Angelpunkten des Staates und der Persönlichkeit losgelöst würde, und in anachronistischer Weise in ihren innern und äussern Beziehungen mit willkürlicher Macht ausgestattet würde, so hätte das korporative Experiment keine festen Wurzeln und wäre zum Misserfolg bestimmt. Aber selbst diejenigen, die nicht immer im guten Glauben die Gefahr einer solchen Degeneration des Korporativsystems anzeigen, wenden sich gleichzeitig gegen die übermässige und autoritäre Gewalt des fascistischen Staates; ohne des inneren Widerspruchs dieser Kritiken gewahr zu werden, die dadurch, dass sie sich gegenseitig aufheben, ihre Unbegründetheit erweisen.

Wir beabsichtigen nicht, alle einzelnen Anordnungen des gegenwärtigen Korporativsystems zu dogmatisieren, zumal dieses, wie wir schon sagten, noch in Bildung begriffen, einen gewissen experimentalen Charakter trägt und sich täglich im harten Kampf mit der Wirklichkeit vervollkommen. Aber wir zögern nicht, zu behaupten, dass dasselbe in seinem grundlegenden Sinn, den wir eben zu deuten versuchten, den sichersten Feststellungen der Rechtsphilosophie entspricht. Aus dem Individualbewusstsein entwickelt sich das Staatsbewusstsein; das Recht, welches ein intersubjektiver Rhythmus des Geistes ist, steigt stufenweise vom Individuellen zum Universalen auf. Die Bildung eines Rechtssystems setzt gerade die stufenweise Erweiterung der Sozialität voraus. Das Leben eines solchen Systems ist physiologisch gesund, wenn die Äusserungen des individuellen Bewusstseins dazu geführt werden, sich harmonisch zusammenzufügen und als Lymphe den ganzen Körper desselben Organismus zu durchströmen. Jede willkürliche Unterdrückung der Individuali-

tät und Begrenzung der Sozialität führt notwendigerweise zu einer Schwächung des Staatsgefüges.

X. Jede Art der Betätigung, im Verhältnis zu den verschiedenen Zwecken der menschlichen Natur, muss aus innerer Kraft ihre eigene rechtliche Struktur unter dem Schutz des Staates, der ihre formale Vereinheitlichung darstellt, ausbilden. Die Fülle und die Mannigfaltigkeit der individuellen Initiativen und der sozialen Verbindungen sind nicht nur vereinbar, sondern der Lebenskraft und Stärke des staatlichen Organismus förderlich. Ebenso nimmt niemand an, dass die Familie, die auch ein Zwischen-glied zwischen Staat und Individuum ist, die Lebensbedingungen des einen oder anderen in schädlicher Weise störe. Auch in der Familie besteht trotzdem eine Ordnung und ein eigenes Machtzentrum, es besteht eine Schaffung und Ausstrahlung von Normen, die privatrechtliche und sogar disziplinarische Bestimmungen in sich schliessen. Diese Normen stimmen überein mit denen, die vom Staat erlassen werden; und wir können sie auch in der gegenwärtigen Entwicklungsphase des Rechtes als einen Ausfluss oder eine Delegierung des Staatswillens betrachten. Aber jeder Kenner der Rechtsgeschichte weiss, dass die Bildung des Familienrechtes derjenigen des Staatsrechtes vorangegangen ist. Das Staatsbewusstsein ist in langsamem Fortschreiten in diese besondere Organisation eingedrungen, indem es aus ihr ein harmonisches Element jenes grösseren Kreises des Zusammenlebens, der eben der Staat ist, gemacht hat. Ein ganz analoger Prozess hat sich in Bezug auf die Berufsvereinigungen, syndikalistischen oder korporativen Charakters, vollzogen, obwohl diese Entwicklung aus vielen Gründen viel später vor sich gegangen und heute noch nicht abgeschlossen ist. Aber auch hier können wir schon, z. B. in Italien, beobachten, wie die selbständige Schaffung der Berufsnormen tatsächlich mit der Willensäusserung des Staates zusammen trifft, oder besser, in sich selbst, nach und nach staatlichen

Charakter annimmt. Dadurch ist ein Grund sehr schwerer Störungen im sozialen Leben ausgeschieden und eine neue und tiefere Harmonie in ihm geschaffen worden.

Heute wird zwischen den italienischen Juristen mit gelehrt Argumenten die Frage erörtert, ob die sogenannten „Kollektivarbeitsverträge“, die von gesetzlich anerkannten Berufsverbänden oder Gewerkschaften, in Übereinstimmung mit dem Gesetz vom 3. April 1926 und der „Carta del Lavoro“, vereinbart wurden, als wirkliche und eigentliche Verträge oder aber als rechtliche Normen aufzufassen sind. Gegen die erste Ansicht wendet man unter anderem ein, dass die Verträge in der Regel nur diejenigen verpflichten, die persönlich oder durch Mandatare oder Vertreter an ihnen teilnehmen; während in diesem Fall allen der Kategorie Angehörigen Verpflichtungen erwachsen, seien sie den vertragsschliessenden Verbänden angeschlossen oder nicht. Gegen die andere Ansicht macht man unter anderem geltend, dass eine gesetzgebende oder fast gesetzgebende Macht, ausserhalb der verfassungsmässigen Organe, nicht denjenigen geben werden kann, die immerhin nur Einzelinteressen vertreten. Wir wollen hier nicht weiter auf diesen Streit eingehen, der vorwiegend technischen und publizistischen Charakter hat; wir nehmen ferner davon Abstand, die neuen Elemente bezüglich dieser Fragen, die vom Gesetz des 20. März 1930 und neuestens vom Gesetz des 5. Februar 1934 (betreffend „Costituzione e Funzione delle Corporazioni“) gebracht worden sind, hier zu prüfen; welche Gesetze die Machtbefugnisse bestimmen, die einem Zentralorgan, dem „Consiglio Nazionale delle Corporazioni“, über die Korporationen zustehen. Andererseits wollen wir hier auch nicht untersuchen, ob nicht gerade durch die oben genannten Lehrstreitigkeiten und die sich im Gang befindende Erneuerung des positiven Rechts (und nicht nur auf diesem Gebiete) eine Revision einiger Begriffe, wie z. B. diejenige von Vertrag und Norm, angebahnt werde; denn beide Begriffe sind vielleicht von der

dogmatischen Tradition in zu enger Weise formuliert worden. Als bescheidene Philosophen möchten wir hier aber eine Lehre ziehen aus jenem Widerstreit der Meinungen, d. h. aus der Tatsache, dass man zu gleicher Zeit, wenn auch von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend, die gleiche Rechtsbestimmung sowohl als Ausdruck des freiwilligen Willens von Privaten als auch des Willens des Staates ansehen kann. In solcher tatsächlichen Konvergenz hat man eine typische Erscheinung jenes Verstaatlichungs-Prozesses des Rechts, von dem wir oben gesprochen haben und der vielleicht bis heute von den Rechtsphilosophen nicht genügend beachtet worden ist. Die Einfügung der Korporationen in das Gefüge des Rechtslebens, als Zwischenglied zwischen Individuum und Staat, vollzieht sich in Wirklichkeit schrittweise, mit dem Charakter der Freiheit und zugleich auch der Notwendigkeit. Liegt nicht in dieser Tatsache eine Offenbarung des Sinnes der Geschichte und ein Zeichen der ethischen Vervollkommenung?

Wenn es uns noch erlaubt wäre, den Kreis unserer Beobachtungen zu erweitern, so könnten wir ausserdem feststellen, dass in Übereinstimmung mit den soeben dargelegten Prinzipien sich auch in den zwischenstaatlichen Beziehungen ein ähnlicher Prozess vollzieht. Es zeigt sich nämlich auch da die Tendenz zu einer neuen Synthese, durch welche die Einzelstaaten rechtlich eine gewisse Einheit zu schaffen anstreben. Der Organisationsprozess ist hier gegenüber demjenigen der Berufsvereinigungen noch weit zurück; trotzdem kann man aber die Tendenz der Staaten, und insbesondere der am meisten kultivierten, ihre Wirksamkeit auf irgendeine Weise einzuordnen, nicht verkennen, obschon die Hindernisse sehr schwerwiegend sind, die sich der Bildung einer überstaatlichen organischen Einheit, welche in ihrem vervollkommensten Ausdruck einem Einheitsstaat für das ganze menschliche Geschlecht gleichkäme, entgegenstellen. Jeder Staat ist und betrachtet sich seinem Wesen nach als autonom; aber nur einer

oberflächlichen Betrachtung kann die Autonomie im Gegensatz zu jener Notwendigkeit stehend erscheinen, die von einem ethischen Vernunftgesetz herrührt. So wie das Individuum wirklich nur frei ist, wenn es dem Gesetz der Vernunft, das es in sich trägt, gehorcht, ist der Staat nur dann wirklich autonom, wenn er freiwillig der ethischen Notwendigkeit der Verbundenheit mit den anderen Staaten gehorcht. Die rechtliche Berufung des Gewissens beschränkt sich nicht auf den Staat, sondern sie trachtet nach einer universalen Einordnung und Gemeinschaft des Menschengeschlechts. Erst wenn diese erreicht sein wird, wird jener Durst nach Gerechtigkeit gestillt sein, von dem der Evangelist Matthäus spricht, und der zugleich die Würde und die Qual unseres Lebens bildet. Der Kult des Ideals der Gerechtigkeit, die ganze Menschheit umfassend, stellt eine Art Religion dar, deren Priester, nach dem klassischen römischen Ausdruck, gerade die Juristen sind. Nur der Glaube an dieses Ideal kann uns stärken und aufrichten in der harten und oft mühsamen Arbeit, die uns obliegt. Ist auch das Ziel noch in weiter Ferne und sicherlich im kurzen Lauf unseres sterblichen Lebens nicht erreichbar; im heissen Bemühen, sich ihm zu nähern, liegt die Würde unseres Daseins, und in der Übereinstimmung dieses Strebens liegt der Grund der tiefen Solidarität, welche die Juristen aller Länder verbrüdert.
