

Ausgewählte Werke von Giuseppe Capograssi in deutscher Übersetzung

I. Abteilung, Band 1

**Giuseppe Capograssi**

*Analyse der allgemeinen Erfahrung*

aus dem Italienischen übersetzt und  
herausgegeben von Michael Walter Hebeisen,  
mit einer Einführung von Enrico Opocher

Biel/Bienne: Schweizerischer Wissenschafts- und Universitätsverlag, 2010

Titel der Originalausgabe:

*Analisi dell'esperienza comune*, in: *Opere*, Bd. 2, S. 1-207. A. Giuffrè, Milano 1959 [erstmalig Roma: Athenaeum, Società editrice romana, 1930].

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

*Capograssi, Giuseppe:*

Ausgewählte Werke in deutscher Übersetzung / Giuseppe Capograssi. –  
Biel/Bienne:

Schweizerischer Wissenschafts- und Universitätsverlag

NE: Hebeisen, Michael Walter [Hrsg.]: Capograssi, Giuseppe: [Sammlung]

Bd. 1: Analyse der allgemeinen Erfahrung /

aus dem Italienischen übersetzt und

hrsg. von Michael Walter Hebeisen. – 2010

ISBN 978-3-8391-1821-4

© 2010, Schweizerischer Wissenschafts- und Universitätsverlag in Biel. –  
Printed in Germany. –

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist  
urheberrechtlich geschützt. Wiedergabe nur mit ausdrücklicher  
Genehmigung des Verlags.

Gesetzt aus der Palatino 12/10p von Linotype

Herstellung und Vertrieb: Books on Demand GmbH, D-Norderstedt

*Inhaltsverzeichnis*

*Michael Walter Hebeisen: Geleitwort des Übersetzers und Herausgebers zur Edition der Ausgewählten Werke von Capograssi in deutscher Sprache* 7 - 10



- A. *Enrico Opocher: Giuseppe Capograssi, Philosoph unserer Zeit*  
*(Giuseppe Capograssi – Filosofo del nostro tempo, in: Fondazione Giuseppe Capograssi, Roma-Sulmona, H. 1, Milano: A. Giuffrè, 1991, 110 S.)* 11 - 124
- I. Capograssi, ein zeitgenössischer Philosoph 11 - 60
- II. Die politische Philosophie [die Staatslehre] von Capograssi 61 - 94
- III. Überlegungen zur letzten Phase der Rechtsphilosophie von Capograssi 95 - 124



- B. *Giuseppe Capograssi: Analyse der allgemeinen Erfahrung*  
*(Analisi dell'esperienza comune, Roma: Athenaeum, Società editrice romana, 1930)* 125 - 342
- I. Vorwort 125 - 146
1. [Die Philosophie des Lebens] 125
2. [Das menschliche Individuum als Gegenstand der Philosophie] 126
3. [Unmittelbare Erfahrung und praktisches Bewusstsein] 129
4. [Die Bejahung des Lebens in der konkreten Erfahrung] 129
5. [Das empirische Individuum und die spekulative Wahrheit] 136
6. [Das Handeln als höchster Wille zum Leben?] 138
7. [Die Beschränktheit des Individuums und das unendliche Absolute] 142
8. [Eine Einführung in das Studium der allgemeinen Erfahrung] 143

II.	Das Bewusstsein	147 - 185
1.	Das göttliche Element der Erkenntnis	147
2.	Das Subjekt und das Objekt	151
3.	Die Erfahrung und das Bewusstsein des Subjekts	158
4.	Das Vertrauen	159
5.	Der Andere	163
	a. [Die Anerkennung der anderen Subjekte], S. 163 / b. [Die Verflechtung mit dem Handeln der Anderen], S. 165 / c. [Das anfängliche Erkennen des anderen Subjekts], S. 167 / d. [Die Liebe als höchste Form des Intellekts], S. 169	
6.	Das Subjekt selbst	172
	a. [Die Wirklichkeit seiner selbst], S. 172 / b. [Die Abhängigkeit des Subjekts von der Welt], S. 174	
7.	Die Zeit und der Tod	176
8.	Die Vorstellung von Gott	179
	a. [Die Sehnsucht nach einem besseren Leben], S. 179 / b. [Die allgegenwärtige Vorstellung von Gott], S. 182	
III.	Das Leben und die Idee des Leben	187 - 194
	a. [Die Selbstliebe als Antrieb zur Erkenntnis], S. 187 / b. [Das Urteil und das Wollen als Träger der Erfahrung], S. 188 / c. [Die Erkenntnis des Ganzen als Wahrheit des Lebens], S. 189 / d. [Die Werthhaftigkeit nach Massgabe dieser Idee], S. 191 / e. [Die dem Leben und dem Handeln entspringende Gewissheit], S. 193	
IV.	Das ethische Gesetz	195 - 198
V.	Das Handeln und das Böse	199 - 224
1.	Das Handeln	199
	a. [Der unmittelbare Wille], S. 199 / b. [Das wahre Interesse des Subjekts], S. 201 / c. [Die drei Affirmationen des Handelns], S. 204 / [Die Unzulänglichkeit des Handelns], S. 206	
2.	Das Böse	208
	a. [Der Widerspruch zwischen Lebenskraft und Ermangelung], S. 208 / b. Die in der Trägheit und in der Schwäche enthaltene Negation], S. 210 / c. [Die fehlerhafte Beurteilung des Bösen], S. 211 / d. [Die wahre Essenz des Bösen], S. 212 / e. [Die Destruktion des Subjekts], S. 213 / f. [Der tiefe Widerspruch im niederträchtigen Handeln], S. 218	
3.	Die Freiheit	222
VI.	Die ethische Erfahrung als eine Abwehr des Bösen	225 - 318
	a. [Das Gesetz als eine <i>ministratio mortis</i> ], S. 225 / b. [Schutz und Sicherheit vor dem Bösen], S. 225 / c. [Die Bejahung der im Leben enthaltenen Wahrheit], S. 227 / d. [Das Leben als empiri-	

	sches Handeln und unmittelbare Interessen], S. 228 / e. [Willensakt, Wahrheit des Lebens und ethisches Gesetz], S. 229	
AA.	<i>Die Rechtserfahrung</i>	238 - 299
	a. [Die Aktualisierung des ethischen Gesetzes], S. 238 / b. [Der Bewusstwerdungsprozess im rechtlichen Imperativ], S. 240	
1.	Das Handeln als Äusserliches	242
2.	Der Vertrag	244
3.	Die Verantwortung	251
4.	Das Eigentum	253
	a. [Die eigene Sphäre des Subjekts], S. 253 / b. [Die Aneignung der Sache als eine Transformation], S. 254 / c. [Die im Eigentum mitenthaltene Individualität], S. 256 / d. [Die Widersprüchlichkeit des Eigentums], S. 258 / e. [Das Problem der sich abschliessenden Individualität], S. 261	
5.	Ehe und Familie	261
	a. [Die Verbindung mit dem Anderen als Gegenstand des Handelns], S. 261 / b. [Der Wille zur Vereinigung in der Geschlechtsbeziehung], S. 262 / c. [Die Liebe als Hingabe, als Weg zur Selbsterkenntnis], S. 265 / d. [Eherecht und Familienrecht als Ausdruck des wahren Handelns], S. 266	
6.	Der Staat	268
	a. [Das Handeln als Gegenstand der gemeinsamen Bemühungen], S. 268 / b. [Der allgemeine Wille und das Rechtsgesetz], S. 270 / c. [Die Rechtsanwendung durch das Urteil], S. 274 / d. [Das staatliche Handeln], S. 277	
7.	Bemerkung zur Rechtserfahrung	285
	a. [Der Begriff des Rechts, die Rechtserfahrung und die Gerechtigkeit], S. 285 / b. [Die Rechtserfahrung und die Vielfalt der praktischen Erfahrung], S. 289 / c. [Rechtserfahrung und ökonomische Aktivität], S. 290 / d. [Der rechtliche Imperativ: <i>age quod agis</i> , S. 294 / e. [Der rechtliche Imperativ als Formprinzip der Erfahrung], S. 296	
BB.	<i>Die moralische Erfahrung</i>	299 - 318
	a. [Das ethische Gesetz und das Handeln], S. 299 / b. [Der rechtliche Imperativ und die Rechtserfahrung], S. 301 / c. [Der Handlungsträger in der Analyse der konkreten Logik des Handelns], S. 302 / d. [Das moralische Gesetz: der gute Wille], S. 304 / e. [Die Vorschrift des Wohlwollens, der Güte], S. 281 / f. [Die Idee der Gleichheit], S. 306 / g. [Die natürlichen Ungleichheiten und die Individualität], S. 308 / h. [Der Wille zum Guten], S. 310 / i. [Von der Einsamkeit des moralischen Nachdenkens], S. 312	

VII. Die Religion	319 - 342
AA. Responsum mortis – <i>Das Sterben als Antwort auf das Leben</i>	319
a. [Das tragische Dilemma], S. 319 / b. [Die Frage nach der Individualität und das Problem des Todes], S. 321	
BB. <i>Die Erfüllung im absoluten Leben</i>	326 - 342
a. [Das Leben erschöpft sich nicht im Individuum], S. 326 / b. [Der Glaube an das absolute Leben], S. 329	
1. Die Religion des Denkens	330
a. [Der dem Denken immanente Gott], S. 330 / b. [Die Religion ohne Hoffnung], S. 333	
2. Die Hoffnung auf den Tod	335
3. Die Hoffnung auf Gott	338
	❧
Personenverzeichnis	343 - 346
	❧

*Geleitwort des Übersetzers und Herausgebers zur Edition der Ausgewählten Werke von Capograssi in deutscher Sprache*

(von Michael Walter Hebeisen)

In Giuseppe Capograssi begegnen wir den Meisterlehrer von PIETRO PIOVANI, dessen Werke in deutscher Übersetzung eine parallele Edition erfahren. Im Gegensatz zu dessen unerschütterlichen Rationalismus fällt die humanistische Grundhaltung und der pragmatische Denkstil von Capograssi abgründig tief aus, dieser ist zeitgeschichtlich ebenso sensibel, wie zu allen Zeiten unzeitgemäß, und er wirkt denn vornehmlich aufgrund der zuinnerst „spekulativen“ Grundanlage zeitlos. Meine erste persönliche Begegnung und Beschäftigung erfolgte im Zusammenhang mit meiner Grundlagenarbeit an einer geisteswissenschaftlichen Auffassung von „Recht und Staat als Objektivationen des Geistes in der Geschichte“.<sup>1</sup>

Mit Piovani teilt Capograssi das Schicksal der fehlenden Rezeption infolge der durchaus semipermeablen Sprachbarriere zwischen der italienischen und deutschen philosophischen Tradition: zwar sind fast alle grundlegenden Werke von deutschen Autoren ins Italienische, aber seit jeher wurden nur wenige epochemachende Werke umgekehrt von der italienischen in die deutsche Sprache übersetzt. Im Detail grobfahrlässig vereinfacht, aber in der Tendenz richtig, sind von den neapolitanischen Philosophen gerade einmal die Werke von GIOVANNI BATTISTA VICO und BENEDETTO CROCE in deutschen Übersetzungen greifbar,<sup>2</sup> und von italienischen Rechtsphilosophen einzelne Werke etwa von GIORGIO DEL VECCHIO, SANTI ROMANO, WIDAR CESARINI SFORZA oder NORBERTO BOBBIO,<sup>3</sup> während

<sup>1</sup> S. Michael Walter Hebeisen: *Recht und Staat als Objektivationen des Geistes in der Geschichte – Eine Grundlegung von Jurisprudenz und Staatslehre als Geisteswissenschaften*, 3 Teilbände, Biel/ Bienne: Schweizerischer Wissenschaft- und Universitätsverlag, 1995, S. 900ff.; in dieser Edition als Anhang zum 2. Teilband wiederabgedruckt.

<sup>2</sup> S. zu *Benedetto Croce* die vielbändigen „Gesammelten philosophischen Schriften in deutscher Übertragung“, hrsg. von Hans Feist in der Zwischenkriegszeit (Tübingen: J. C. B. Mohr), sowie zu *Giovanni Battista Vico* die neue zweibändige Übersetzung der „Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker“ von Vittorio Hösle und Christoph Jermann (Hamburg: Felix Meiner 1990).

<sup>3</sup> S. *Giorgio Del Vecchio*: *Die Gerechtigkeit*, aus dem Italienischen übersetzt von Friedrich Darmstaedter, Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft (bemerkenswert die Reihe „Italienische Rechtsphilosophie“ dieses Verlags), 1940 (2. A. 1950); *dens.*: *Grundlagen und Grundfragen des Rechts – Rechtsphilosophische Abhandlungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963; *Santi Romano*: *Die Rechtsordnung*

in italienischen Übersetzungen die Hauptwerke fast jedes bedeutenden deutsch schreibenden Philosophen greifbar sind. Offenbar ist den Wissenschaftlern in Italien unendlich mehr daran gelegen, auch deutsch verfasste philosophische Werke ihrem genauen Verständnis zu erschliessen als umgekehrt.<sup>4</sup> Dieses tiefe Bedauern bedeutete für mich jedoch zugleich eine Aufforderung, diesen Missstand zu beheben.

Der von Capograssi gepflegte Grundsatz der lebensphilosophischen Begründung des Denkens wurde in deutschen Landen mit dem Vorwurf des Irrationalismus deskreditiert, und wird es unverändert immer noch, dies einer ästhetischen Fehleinschätzung der Urteilskraft folgend,<sup>5</sup> wiewohl die Lebensphilosophie (gleich einer Verpflichtung der philosophischen Wissenschaft auf die Lebenswirklichkeit) einen überaus lohnenswerten Ansatz ausmacht und geistesgeschichtlich keinesfalls auf die erste Hälfte des Zwanzigsten Jahrhunderts beschränkt bleiben soll.<sup>6</sup> Das Den-

(Schriften zur Rechtstheorie, H. 44), hrsg. von Roman Schnur, Berlin: Duncker & Humblot, 1975; *Widar Cesarini Sforza*: Rechtsphilosophie, München: C. H. Beck, 1966; und *Norberto Bobbio*: Das Zeitalter der Menschenrechte – Ist Toleranz durchsetzbar? Berlin: Wagenbach, 1998.

<sup>4</sup> Davon zeugt beispielsweise, dass der meines Wissens einzige Überblick über die italienische Philosophie für deutsche Leser vor 40 Jahren datiert; *Ivo Höllhuber*: Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, München/Basel: Ernst Reinhardt, 1969. – Erwähenswert ist, dass als einziges Werk von *Pietro Piovani* dessen „Filosofia e storia delle idee“ in einer Übersetzung von *Eric Merlotti* in die französische Sprache vorliegt: Philosophie et histoire des idées (in der Reihe „Cahiers Vilfredo Pareto“ der „Revue européenne des sciences sociales“), Genève: Librairie Droz, 1972.

<sup>5</sup> Vgl. *Alfred Baeumler*: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur „Kritik der Urteilskraft“, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967 (Nachdruck der 1. A., Halle an der Saale 1923, unter dem Titel: Kants „Kritik der Urteilskraft“ – Ihre Geschichte und Systematik, Bd. 1).

<sup>6</sup> Vgl. zur Einführung etwa *Georg Misch*: Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften, in: Kant-Studien, Philosophische Zeitschrift (Berlin: Rolf Heise), Bd. 31 (1926), S. 536ff.; dazu s. *Guy van Kerckhoven* (Hrsg.): Edmund Husserls Randbemerkungen zu Georg Mischs „Lebensphilosophie und Phänomenologie“, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), Bd. 12 (1999/ 2000), S. 145ff.; vgl. *Peter Lersch*: Lebensphilosophie der Gegenwart (Philosophische Forschungsberichte, H. 14), Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1932; *Reinhard Junge*: System der Lebensphilosophie, in: Neue deutsche Forschungen, Abteilung Philosophie, Bd. 23/ 24, Berlin 1937; *Joseph Lenz*: Vorschule der Weisheit – Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie, Würzburg: Augustinus-Verlag, 2. A. 1948; *Otto Friedrich Bollnow*: Die Lebensphilosophie Friedrich Heinrich Jacobis,



ken von Capograssi liesse sich als von einem ausgeprägten Ganzheitsgedanken geprägte Philosophie der Erfahrung kennzeichnen, welche die Rechtsphilosophie in den Kontext der Ethik integriert und damit eigentlich allein dem Bedürfnis nach einer Koordination zwischen Jurisprudenz und praktischer Philosophie Rechnung trägt; dementsprechende Ambitionen finden sich, wenn auch mit unterschiedlichen Ergebnissen, zwar auch beim Neu-Kantianismus der südwestdeutschen Schule (HEINRICH RICKERT, EMIL LASK und PAUL NATORP),<sup>7</sup> sowie bei WILHELM SCHUPPE,<sup>8</sup> es besteht jedoch offensichtlich eher eine Verwandtschaft und Konvergenz mit dem neuen Humanismus der pragmatistischen Richtung (FERDINAND CANNING SCOTT SCHILLER und etwa auch JOHN DEWEY).<sup>9</sup>

Es bleibt die schwierige Frage nach dem katholischen Einschlag der Philosophie von Capograssi insgesamt zu stellen: Capograssis tiefgrün-

Stuttgart: Vittorio Klostermann, 2. A. 1966; *Ferdinand Fellmann: Lebensphilosophie – Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Hamburg: Rowohlt, 1993; *Elenor Jain: Das Prinzip Leben – Lebensphilosophie und ästhetische Erziehung*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993; Karl Albert: *Lebensphilosophie – Von den Anfängen bei Friedrich Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Georg Lukacs*, Freiburg im Breisgau/ München: Karl Alber, 1995; *Karl Albert / Elenor Jain: Philosophie als Form des Lebens – Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie*, Freiburg im Breisgau/ München: Karl Alber, 2000; sowie *Reinhard Falter: Ludwig Klages – Lebensphilosophie als Zivilisationskritik*, München: Telesma-Verlag, 2003.

<sup>7</sup> Vgl. *Heinrich Rickert: Die Philosophie des Lebens – Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 2. A. 1922 (1. A. 1920); *Emil Lask: Rechtsphilosophie*, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Eugen Herrigel, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1923, Bd. 1, S. 275ff. (in italienischer Übersetzung: *Filosofia giuridica*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1984); sowie *dens.: Zum System der Philosophie*, a. a. O., Bd. 3, S. 171ff.; und *dens.: Zum System der Wissenschaften*, a. a. O., Bd. 3, S. 237ff.; und *Paul Natorp: Vorlesungen über praktische Philosophie*, Erlangen: Philosophische Akademie, 1925.

<sup>8</sup> Vgl. *Wilhelm Schuppe: Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie*, Breslau: Wilhelm Koebner, 1881.

<sup>9</sup> Vgl. *Ferdinand Canning Scott Schiller: Humanismus – Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie (philosophisch-soziologische Bücherei, Bd. 25)*, Leipzig: Werner Kinkhardt, 1911 (*Humanism – Philosophical Essays*, London: Macmillan, 1903; 2. A. 1912); sowie *John Dewey: Erfahrung und Natur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995 (*Experience and Nature*, Open Court, 1925); vgl. dazu *Michael Walter Hebeisen: Heuristik der Jurisprudenz in pragmatischer Absicht – Essay über den Pragmatismus in der Rechtswissenschaft*, in: *Pragmatismus, Pluralismus, Realismus – Essayistische Abhandlungen zu den wissenschaftsphilosophischen Grundlagen für eine integrale Jurisprudenz*, Biel/ Bienne: Schweizerischer Wissenschafts- und Universitätsverlag, 2005, Bd. 1, S. 113ff.

dige Einsichten sind imprägniert von Gedankengängen des Apostel PAULUS, von AURELIUS AUGUSTINUS, sowie etwa auch von der neueren christlich-existentialistischen Philosophie eines MAURICE BLONDEL;<sup>10</sup> die Situation erweist sich aber insofern grundlegend anders als beispielsweise bei JOHANNES MESSNER,<sup>11</sup> weil die traditionelle (und überkommene?) Verschränkung von Katholizismus und Naturrechtslehre, sowie das daraus resultierende Subsidiaritätsprinzip, in ihrem Kern aufgebrochen werden, beziehungsweise anders aufgefasst und philosophisch neugefasst werden.

In Italien erfolgte die Rezeption des Œuvre von Capograssi gestaffelt, wengleich das Korpus der Werke von Capograssi eine solche Aufteilung sowohl aufgrund seiner inhaltlichen Geschlossenheit und Einheitlichkeit, als auch wegen seiner inneren, systematischen Verschränkung Lügen straft: seine entsprechenden Werke haben zunächst in der Staatslehre und politischen Philosophie Beachtung gefunden, erst in zweiter Linie und in zeitlicher Hinsicht später hat auch die Rechtsphilosophie Anerkennung gefunden, und zuletzt folgte die Befassung mit seiner Ethik, beziehungsweise Moralphilosophie (man beachte nur die Auswahlbibliographie der Sekundärliteratur in den letzten 10 Jahren).

Der Edition ist eine lohnenswerte Einleitung von ENRICO OPOCHER beigelegt, dem ersten Schüler von Capograssi, wobei der zweite Teil sich als Einführung in die Bände zur politische Philosophie eignet, und entsprechend der dritte Teil als Einführung zur Rechtsphilosophie; in Anhängen finden sich Bibliographien der Werke Capograssis und ausgewählter Sekundärliteratur. Möge der Funke des Geistes die Sprachgrenzen überspringen, aber auch die konfessionellen Barrieren überwinden!



<sup>10</sup> Vgl. den sogenannten katholischen Aktivismus beispielhaft in *Maurice Blondel: Die Aktion – Versuche einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik* (1893), Freiburg im Breisgau: Karl Alber, 1965 (italienische Übersetzung Cinisello: Edizioni Paoline, 1993); sowie *dens.: L'être et les êtres – Essai d'ontologie concrète et intégrale* (Bibliothèque de Philosophie contemporaine), Paris: Félix Alcan, 1935; und zusammenfassend *dens.: Philosophische Ansprüche des Christentums*, München 1954.

<sup>11</sup> Für die Rechtsphilosophie stellvertretend *Johannes Messner: Das Naturrecht – Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck/Wien/ München: Tyrolia-Verlag, 5. A. 1966; sowie *dens.: Naturrecht ist Existenzordnung*, in: *Archiv für Rechts- und Soziaphilosophie*, Bd. 43 (1957), S. 187ff.; für die Staatslehre vgl. den Sammelband: *Zur christlichen Staatslehre*, hrsg. von Oswald von Nell-Breuning und Hermann Sacher, Freiburg im Breisgau: Herder, 2. A. 1957.

A. *Giuseppe Capograssi, Philosoph unserer Zeit*

(von *Enrico Opocher*)<sup>12</sup>

I. *Capograssi, ein zeitgenössischer Philosoph* <sup>13</sup>

[9] „Philosophieren bedeutet nicht Leben, und Leben bedeutet nicht Philosophieren“. Dieses kategorische Urteil eines grossen Philosophen, das übrigens eine eingewurzelte und uralte Auffassung zum Ausdruck bringt, und das eine Ursache der Verspottung ist, welche die Philosophie immer schon begleitet haben, scheint durch die Philosophie und vom Leben von Giuseppe Capograssi, dem einmaligen Philosophen, dem zur Ehre wir heute die hundertste Wiederkehr seines Geburtstags feiern, Lügen gestraft zu werden. Bei Capograssi floriert in der Tat die Philosophie zusammen mit dem Leben, begleitet die Entwicklung seiner Persönlichkeit, ist Ausdruck der tiefgründigen „Modalität seines Daseins“, seiner „Seinsweise“, und stellt besser noch die späte Frucht seiner kontinuierlichen Gegenüberstellung mit den Menschen, den Dingen, sowie den Lehren seiner Zeit dar, die alle seine tiefere *Raison d'être* ausmachten.

Mit einer ausgeprägten Erfindungsgabe begabt, ein zutiefst südländisches Talent aufgrund seines Elans, der immer von einer durchgehenden emotionalen Anspannung begleitet wurde, sowie von der irisierenden Intuition einer äusserst beweglichen Phantasie geprägt war, welche ihre anfänglichen Wurzeln im künstlerischen Charakterzug seines Temperaments fand, verfügte Giuseppe Capograssi über eine unermessliche Kultur des Geistes, wobei durchaus nichts auf ein akademisches Wissen bezogen war, oder auf ein solches, das vornehmlich auf einen Kreis von Spezialisten beschränkt gewesen wäre, ein Wissen, das Bewunderung erweckte, und insoweit auch – warum denn nicht? – Bestürzung bei denen, die zwar das Glück hatten, näher an ihn heranzutreten, denen es jedoch – im Verlauf dieser unvergesslichen Konversationen, worin die höchste Form

<sup>12</sup> Erstmals in italienischer Sprache als Heft 1 der Fondazione Giuseppe Capograssi in Roma-Sulmona unter dem Titel „Giuseppe Capograssi – Filosofo del nostro tempo“, Milano: A. Giuffrè, 1991; vgl. die Hauptwerke von *Enrico Opocher*: G. A. Fichte e il problema dell'individualità (Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova, Bd. 8), Padova: CEDAM, 1944; *dens.*: Analisi dell'idea della giustizia, Milano: A. Giuffrè, 1977; *dens.*: Filosofia e potere, Napoli: Guida, 1980; und *dens.*: Lezioni di filosofia del diritto, Padova: CEDAM, 1993.

<sup>13</sup> Gedenkfeier zum 100. Geburtstag von Giuseppe Capograssi, abgehalten in der Corte Costituzionale, im Beisein des Präsidenten der Republik Italien, am 8. Juni 1989.

seiner Meisterschaft ihren Ausdruck fand – nicht gelingen mochte, Schritt zu halten mit den Philosophen, Juristen, Dichtern, grossen Heiligen, mit den Romanschriftstellern, sowie den Stellen aus dem Alten und Neuen Testament, die Capograssi alle unablässig evozierte und zitierte, sogar aus dem Gedächtnis.

Sein Genie aber, wie auch seine Kultur waren auch und besonders von einer tiefen spirituellen Vergeistigung durchdrungen, die von einer solchen „Reinheit des Herzens“ hervorgerufen wird, wie sie es nach dem Evangelium erlaubt, Gott zu erkennen, die aber gewiss auch die einzige Kraft ist, die es dem Philosophen erlauben mag, sich den ewigen Gegenständen des Geistes anzunähern. Obwohl durchaus auch sehr aufmerksam für die moderne Welt und deren Probleme, die er mit einer nicht alltäglichen Genauigkeit zu erfassen wusste, stellte er durch sein Denken ununterbrochen die Kraft der mittelalterlichen Mystik in ein neues Licht, [10] diese Kraft, welche einst auch die grossen Heiligen seines Landstrichs, also der italienischen Gegend zwischen Montecassino und Assisi, begeistert hatte, und die sein DANTE ALIGHIERI im „Paradies“ mit einer von ihm als „schwindelerregend“ bezeichneten Intuition verherrlicht hatte. Diese tiefgründige Spiritualität ist gewiss die hauptsächlichste Wurzel seiner natürlichen Religiosität, welche – nachdem sie in seinen Jugendjahren vor der Konversion, wie wir sehen werden, noch verborgen war – plötzlich ausbrach, und die sein Leben und sein Denken vollkommen in Anspruch nahm, gewissermassen als Besiegelung des unauflöselichen Bands zwischen Philosophie und Leben, das seine Persönlichkeit auszeichnete.

Mit diesen Gaben und mit einem solchen geistigen Reichtum ausgestattet, konnte sich Capograssi mit den Menschen, den Gegenständen und den Lehren seiner Zeit mit einer so punktgenauen Sorgfältigkeit, mit viel kritischem Spürsinn und mit einem solchen Verständnis messen, dass seinem Denken der Wert eines kostbaren Zeugnisses der Epoche des Historismus zuteil wurde, in die er sich hineingeboren vorfand, und das bedeutet, in eine Zeitepoche, die äusserst reich war an gärenden Widersprüchen, an gesellschaftlichen und politischen Umbrüchen, an vielfältigen, einmal desaströs, einmal begeisternd ausfallenden Erfahrungen, reich an Verzweiflung, aber auch an Hoffnung. Es mag genügen, sich daran zu erinnern, dass die Ausbildung des Gedankenguts und das reifere Leben von Capograssi sich zwischen zwei entsetzlichen Weltkriegen entwickelten und sich mit einer materiellen und geistigen Krise zu messen hatten, die, vom Niedergang des liberalen Zeitalters, über das Aufkommen und die Katastrophen des Totalitarismus und seiner Ideologien, letzten Endes

zur neuen technologischen Gesellschaft mitsamt ihren Problemen führte. Währenddessen durchquerte die Philosophie, welche diese geplagte Zeit zum Ausdruck zu bringen hatte, in Italien den wissenschaftlichen Positivismus um zum Neo-Idealismus zu gelangen, ging von da aus zum Existenzialismus weiter, um von da aus, zusammen mit einer Wiederaufnahme des philosophischen Marxismus, weiter zu einer neuerlichen Form des wissenschaftlichen Positivismus zu führen. Kein anderer Philosoph in Italien hat ein ähnliches Los gehabt. Zugegeben, Philosophen wie BENEDETTO CROCE und GIOVANNI GENTILE, oder PIER FEDERICO GIUSEPPE CELESTINO MARIO MARTINETTI, GIUSEPPE RENSI oder ADRIANO TILGHER, um nur von einigen der wichtigsten zu sprechen, fügten sich zwar in denselben Zeithorizont ein, sie konnten diesen aber nicht vollumfänglich umfassen, oder sie waren von Standpunkten in Anspruch genommen, die in ihrer Entwicklung umgekehrt verliefen, oder sie waren denn gegenüber den lebhaftesten Erfordernissen ihrer Zeit allzu gleichgültig.

Capograssi jedenfalls widmete sich diesen philosophischen Strömungen, vielleicht mit Ausnahme derjenigen von Rensi, ganz ohne Aufhebens, und seine täglichen Betrachtungen, wie sie in ihren Ergebnissen flüchtig auf diese umgekehrten Briefumschläge aufgezeichnet wurden, welche das Kreuz und das Entzücken über seine Interpreten darstellen,<sup>14</sup> sie fielen immer frei von schulmässigen Fesseln aus, [11] sowie von akademischen Ambitionen, als auch von politischen Anwandlungen, und so vermochten sie sich zwar nicht über die Geschehnisse seiner Zeit zu erheben, aber doch auf dem Weg über diese Zeitgeschichte davon zu befreien, dies in einem Geist der Wahrheit und bisweilen auch des Leidens. Und der eigenartigerweise fruchtbare Gegensatz zwischen der Modernität der Problemstellungen einerseits, welche ihm von der historischen Welt, in die er eingetaucht war, mit einem Crescendo eingegeben wurde, dass er die Ereignisse zu antizipieren vermochte, und seiner spirituellen Vergeistigung andererseits, die aus der Tiefe verflossener Zeiten hervorzugehen schien, dieser Kontrast machte vielleicht die hauptsächliche Faszination seiner Konversationen und seiner Werke aus.

<sup>14</sup> Es ist denkbar, dass Capograssi [11] von seinen häufigen Lektüren von *François-René de Châteaubriand* darauf gebracht wurde, auf diese umgekehrten Briefumschläge zu schreiben. In den „Memoiren“ dieses Literaten, der ihm teuer war, kann man tatsächlich von dem sonderbaren Gebrauch von *Madame de Coislin* lesen, den diese, ähnlich wie auch schon *Louis XV.*, von den Briefen machte, die sie erhielt (*François-René de Châteaubriand: Mémoires*, Bruxelles 1849, Bd. 2, S. 346).

Diese tiefgründige Verbindung zwischen Leben und Philosophie, wie wir sie bei Giuseppe Capograssi in einem so hohem Mass erfassen können, mag vor allem einige besondere Aspekte seiner Auffassungen als Mensch und als Philosoph erklären, die uns andernfalls unbedeutend oder sogar negativ erscheinen könnten.

Zunächst als Mensch: hier können wir an seine Zurückhaltung denken, sich einfachen oder moralisch zweifelhaften Leuten gegenüber aufzuschliessen oder sich einer entwürdigenden Ausdrucksweise über sie zu bedienen, an seinen Horror vor dem Reisen (er betrachtete auch den Zug noch als ein „schreckliches Monster“, und als er sich nur einige Jahre vor seinem Tod dazu veranlasst sah, Venedig zu besuchen, so schrieb er über diese Stadt allerdings sogleich eine bewundernswürdige Stelle), an seine (übrigens deutlich von GIOVANNI BATTISTA VICO herkommende) Gering-schätzung für diejenigen, die er als die „Indoktrinierten“, als die „Gelehrten“ bezeichnete, und insbesondere für diejenigen Philosophen, welche die Philosophie so betreiben, „wie ein Rechnungswesen geführt wird“, und für die „die Philosophie nicht die Problematik des ganzen Daseins umfasst, und nicht das Problem des Lebens insgesamt darstellt“, „sondern die Aufgabe, einige Publikationen zu bewerkstelligen, sie mit einigen Anmerkungen zu versehen, sie mit einigen Bezugnahmen auszus schmücken, sowie Tatsachen darzulegen und bestenfalls auch einige Überlegungen vorzubringen“,<sup>15</sup> sowie an seine franziskanische Wertschätzung für die Schlichtheit und für die Armut. Aber auch als Philosoph, als Schriftsteller und als Dozent der Philosophie: und hier ist über seine Art und Weise der schriftlichen Formulierung zu berichten, in welcher ohne Substrat eine beschwerliche Periodenbildung mit plastischen Sätzen abwechselte, markante und schnelle Sätze zwar, doch schillernd vor wirkungskräftigen Intuitionen, von der Seltenheit seiner häufig eiligen Zitaten, von seinem universitären Unterricht, der zu hochstehend und zu persönlich ausfiel, gewissermassen als ein an die Studenten gerichtetes, aber für diese kaum verständliches Selbstgespräch, [12] was eigenartigerweise mit der äussersten Leichtigkeit und Wirksamkeit seiner Konversationen in Widerspruch stand, denen es gelingen mochte, sofort in den Kern der Probleme einzudringen, und das sogar mit Bezug auf die Probleme seiner Gesprächspartner.<sup>16</sup> Allesamt Besonderheiten, die eben

<sup>15</sup> *Giuseppe Capograssi: Pensieri a Giulia*, Milano: Giuffrè, 1981, Bd. 3, S. 477, Nr. 1699.

<sup>16</sup> Es ist es wert, zur Kenntnis genommen zu werden, was *Norberto Bobbio* über diese Unterhaltungen sagt (s. *dens.*: *Italia civile*, Firenze: Passigli, 1964, S. 23).

von der Kraft und der Wärme eines gelebten Denkens herrührten, welches durch sein Schöpferium jedes herkömmliche Hindernis mit sich fortriss, und das nur in der Stille des meditierenden Nachdenkens und im zwischenmenschlichen Gespräch zu seiner ganzen Wirkung aufblühen konnte.

Die eingetretene Verbindung zwischen Leben und Philosophie bei Capograssi vermochte aber auch noch anderes und viel wichtigeres zu erklären.

Zunächst die gründliche Verschiedenheit zwischen seiner Person und seinen Werken, wie es folgerichtig war und bereits daraus hervorging, was wir schon berichtet haben. Es ist dies ein Unterschied, wie er gewiss bei allen grossen Persönlichkeiten festzustellen ist, und gerade aufgrund des ausserordentlichen Reichtums ihres seelischen Lebens gelingt es diesen nicht immer, in ihren Werken auch wirklich die Totalität ihres schöpferischen Genies zum Ausdruck zu bringen: und zwar gilt dies für die Philosophen und allgemein für alle Schriftsteller, in Abhängigkeit ihrer Werke, sowie es auch für die Künstler gilt, je nach deren künstlerischem Schaffen. Dieses Missverhältnis gibt es denn auch bei Capograssi, wo es einen besonders augenfälligen Grad annimmt, eben will bei ihm die Philosophie zusammen mit dem Leben gedieh. So tritt in allen seinen Werken, und in besonderem Mass in den grösseren, sein Denken so dicht in Erscheinung, dass es aus den in der Aufteilung der behandelten Materie angezeigten Verteilung auszubrechen scheint. Und so fällt es denn dem Leser, der Capograssi nicht persönlich gekannt hat, schwer, sich im Wald, um nicht zu sagen, im Labyrinth der zum Ausdruck gebrachten Ideen zurechtzufinden, dies mit dem Ergebnis, dass man sich daraufhin einer verzerrten Vorstellung des Denkens von Capograssi gegenübergestellt sieht, insbesondere dann, wenn es der Leser, wie es leicht geschehen kann, unternommen haben sollte, das was er im Denken von Capograssi für subjektiv und irrational hält von dem zu scheiden, was er demgegenüber als objektiv und vernünftig beurteilt. Vor allem muss man zusammen mit PIETRO PIOVANI eingestehen, dass für Capograssi selbst dasselbe gilt, was dieser über FRANCIS WILLIAM NEWMAN geschrieben hatte: „Wer lediglich die Schriften eines Autors kennt, der weiss am wenigsten über ihn“.<sup>17</sup> Und auch abgesehen davon bestätigt die Beharrlichkeit, mit der Capograssi in seinen Werken zu den immer gleichen Themen zurückkam, die Unzufriedenheit, mit der er das eingetretene Auseinanderklaffen [13] zwischen

<sup>17</sup> *Giuseppe Capograssi: Pensieri dalle lettere*, Roma: Studium, 1958, S. 8.

dem Gedachten und dessen schriftlichem Ausdruck ausmass, wie es auch bei einem grossen Dichter geschehen kann, wenngleich solches auch nicht mehr im Schwange ist: „es kam einer Erläuterung des ewigen Gedichts gleich, was ich empfand, und nun wurde es zu einem kleinen Vers“.

Eine zweite direkte Konsequenz der Verbindung zwischen Leben und Philosophie bei Capograssi ist die unablässige Suche nach der Einheit, wie sie sein Denken kennzeichnet. Die Trennungen und die Unterscheidungen zwischen den Problemstellungen erschienen ihm als eine Auswirkung eines feintönigen und mittelmässigen Intellektualismus. Und ausgerechnet in einer Zeitepoche, in der die Unterscheidungen von grosser Aktualität waren, tendierte er vielmehr dazu, auch darin der grossartigen philosophischen Tradition des Mittelalters treu, den vereinheitlichenden Zusammenhang von Philosophie, Wissenschaften und religiösem Glauben zu begreifen, sodass die sukzessiven möglichen Unterscheidungen für ihn keine Grenze mehr zogen: nicht das Rationale und die Irrationalität, noch der Begriff und die Intuition. Die Solidarität zwischen den Menschen, das Dasein und das Absolute hingegen schienen ihm tiefsinnig und unüberwindbar zu sein. Demzufolge war er der Philosoph der Einheitlichkeit, und zwar dieser Einheit, welche für ihn das wunderbare Geheimnis des Lebens und des dieses zum Ausdruck bringenden Denkens darstellte. Das ist so richtig, dass die am meisten diskutablen Bestandteile seiner Philosophie ausgerechnet die aus der Problemstellung seiner Zeit sich ergebenden Versuche sind, diesen oder jenen Aspekt der menschlichen Erfahrung zu unterscheiden, wenn auch niemals zu trennen. So etwa die Unterscheidungen zwischen dem Recht und der Moral, oder zwischen dem Recht und der Ökonomie, oder auch zwischen den Geisteswissenschaften und der Rechtsphilosophie, und zwar in einem solchen Ausmass, dass die am meisten in Erscheinung tretenden Beispiele, die sich gerade in seiner Rechtsphilosophie finden lassen, wiewohl sie immer noch geniereich anmuten, häufig Probleme aufwerfen und Schwierigkeiten bereiten. Diese Berufung zur Schaffung der Einheit gilt im Allgemeinen für seine Philosophie insgesamt: nur wer die Philosophie vom Leben abtrennt, mag dem abstrakten Intellekt (er nannte ihn das „reflektierende Denken“ oder das „indirekte Denken“) in die unfruchtbaren Übertreibungen von dessen Unterscheidungen nachfolgen.

Es gibt da endlich eine ununterbrochene, besorgte Suche nach dem „Konkreten“. Hierin liegt eine unleugbare Kontinuität mit dem, was zum Kreuz des Idealismus wurde. Nach diesem „Konkreten“ forschte Capograssi im Individuum, sowie in dessen Geschichte, und darin nimmt



er sich denn auch als ein Nachfolger von GIOVANNI BATTISTA VICO aus, und nicht etwa des Idealismus. Im Gegenteil endet die These des Idealismus bei ihm damit, umgekehrt zu werden: was für den Idealismus das Abstrakte darstellte, wird für Capograssi das Konkrete. Das erscheint besonders zutreffend, wenn man die Problemstellungen des Staates und der Politik betrachtet, wo er unter den abstrakten Formen immerzu das Faktum der Macht entdeckt, besonders in seinen späteren Werken. Solches trägt denn zu seiner politischen Philosophie eine realistische Note bei, so unerwartet bei einem Mystiker, wie [14] Capograssi unbestreitbar war. Im Fall des Staates und der Politik tritt dies besonders deutlich in Erscheinung. Aber es tritt in jedem Aspekt seines Denkens und besonders in der Methode hervor, die seinen Diskurs als denjenigen des „katholischen SOKRATES“ beurteilte, wie es treffend von ARTURO CAROLO JEMOLO bezeichnet wurde. Er befand sich immerfort mit seinen Gesprächspartnern in Bewegung, von der Peripherie der Erfahrung her, und steuerte dann, auf dem Weg über eine Reihe von nur scheinbar banalen Nachfragen, und wie quer durch eine Reihe von immerzu engeren Ringen, auf den Kern des Bewusstseins zu, bis dass er dadurch die allergrössten Probleme des Lebens und des Todes wachrief.

Dieses Aufblühen und Gedeihen der Philosophie zusammen mit dem Leben bei Capograssi, und demnach auch mit der Tiefe seiner Persönlichkeit, mag zudem die einmalige Einheitlichkeit seiner Perspektive auf lange Dauer erklären, die sich wie ein Bogen über sein ganzes Leben und zugleich auf die Genese und auf die Entwicklung seines Denkens bezieht. Es ist wahrhaft so: das Denken von Capograssi fällt in seiner Fortentwicklung sehr linear aus, mehr als sich dies beim grössten Teil der anderen Philosophen ausmachen liesse. Im Bereich dieser Einheit nehmen sich seine Thematiken jedoch ziemlich veränderlich aus und passen sich seiner Lebenserfahrung an, oder besser, vielmehr den Problematiken und den Perspektiven, die seine sehr tief erlebte Zeit ihm nach und nach zu behandeln auftrug. Es ist deshalb zutreffend, dass Capograssi keine in sich abgeschlossene Philosophie pflegte, und eine solche, die als eine alles in allem abstrakte Philosophie auf alle Probleme und in allen Situationen anwendbar gewesen wäre, wie eine unfehlbare Formel. Vielmehr erneuerte sich seine Philosophie jedesmal, wenn er sich anschickte, sich einem neuen Problem zu stellen, sie entsprang sozusagen seiner aussergewöhnlichen Befähigung, sich zu befreien, und zwar, wie wir schon gesagt haben, nicht über der Menschheitsgeschichte stehend, sondern innerhalb von dieser. In diesem Sinn, aber nicht nur in diesem Verständnis, ist es mithin zulässig, von verschiedenen Phasen in der Entwicklung

des Denkens von Capograssi zu sprechen, wie wir es nun in einem Versuch zu tun unternehmen, die Philosophie unseres Lehrers auf dem Weg über seine bedeutendsten Schriften zu rekonstruieren.



Die erste Phase ist der jugendliche Lebensabschnitt der Ausbildung. Diese Bildung gestaltete sich schwierig und betrüblich, und dennoch war sie voller Elan, reich an meditativem Nachdenken und mit Lesen erfüllt. Capograssi mochte es nicht, darüber zu sprechen, wenn nicht, um sich mit verzehrender Liebe seiner Familie zu erinnern, [15] sowie sein Zuhause und das grosse Tal von Sulmona in Erinnerung zu rufen; wenn es aus diesem Zeitabschnitt nicht die „*Pensieri a Giulia*“ gäbe,<sup>18</sup> dann wäre es schwierig, überhaupt davon zu berichten.

Geboren am 21. März 1889 in Sulmona, von einer adligen Familie abstammend, die aus Salerno herkam, und die zu ihren Ahnen einen Papst, nämlich INNOZENZ VII., zählen konnte, hatte Giuseppe Capograssi eine traurige und einsame Kindheit. Aus einer tiefen Zuneigung zur Familie und insbesondere zu seiner Mutter, CONCETTA FARAGLIA, wuchs er in einem Umfeld auf, das von wirtschaftlichen Ängsten seines Vaters geprägt war, sowie der materiellen und moralischen Hilfestellung der Onkel der Familie Faraglia, denen gegenüber Capograssi immer sehr zugeneigt war, und die, in besonderer Weise NUNZIO FARAGLIA, ein Priester, der Leiter des *Archivio di Stato di Napoli* war, auf ihn eine grosse Liebe für die Kultur und besonders auch für die Geschichte übertrugen. Im alten Haus (aber eigentlich handelte es sich um einen Palast aus dem 15. Jahrhundert, wenn auch in einem Zustand von schwerem Verfall) und insbesondere im kleinen Studierzimmer mit Blick auf den inneren Hof, an den sich Capograssi für immer mit Nostalgie erinnerte und wo er zu arbeiten fortfuhr, wenn er sich bis in seine letzten Lebensjahre für die Sommerferien nach Sulmona begab, sammelte er sich, um nachzudenken (in Erwartung, die „ewiggültigen Bücher“ verstehend zu deuten), und um still zu weinen und um die Trostlosigkeit zu trauern, in die seine Familie verfallen war, als der Vater sich dazu entschloss, nach Amerika zu gehen, um einen Freund, wenn auch vergeblich, dazu zu bewegen, dort seine Zuflucht zu suchen, und um diesem behilflich zu sein, dort seine Schuld

<sup>18</sup> *Giuseppe Capograssi: Pensieri a Giulia*, 3 Bd. (Bd. 1: 1918/ 1919; Bd. 2: 1920/ 1921; Bd. 3: 1922-1924), Milano: A. Giuffrè, 1978/ 1979/ 1981.

anzuerkennen, denn er hatte sich über die Grenze seiner finanziellen Möglichkeiten verpflichtet.

„Ich bin einer, der als Kind um die Betrübnis des Lebens seines Vaters und seiner Mutter bitterlich geweint hat“ vertraute er JULIA an.<sup>19</sup> Tatsache ist, dass die Kindheit von Giuseppe Capograssi eine ausserordentliche Sensibilität, einen ungewöhnlichen Feinsinn offenbarte, und sogar eine tiefgründige Gefühlsbetontheit, alles Eigenschaften, die unzweifelhaft eine der tiefsten Wurzeln seiner Persönlichkeit ausmachten.

Nach dem seine ersten Schulen brilliant hinter sich gebracht hatte, siedelte Capograssi zusammen mit einer Gruppe von Kameraden, von denen alle für das ganze Leben Freunde bleiben, für die gymnasialen Studien nach Macerata um. Viele Jahre später kehrte er als Professor und Rektor ebendieser Universität nach Macerata zurück, aber diese seine erste Berührung mit der Stadt zündete wohl in seinem Herzen eine intensive Nostalgie für den Landstrich seiner Kindheit an, aber auch eine angstvolle Errungenschaft, zum ersten Mal [16] unabhängig und das heisst frei zu sein für unvergessliche Erfahrungen: die Kultur und die Natur erschienen ihm in ihrem hellsten Glanz. In diese Jahre fiel gewiss auch die Entdeckung von GIACOMO LEOPARDI und DANTE ALIGHIERI, und darüberhinaus erschienen ihm die Landschaften der Mark durchtränkt von geistig-spiritueller Harmonie, was sie effektiv auch sind.

Nachdem er das Gymnasium zu Ende gebracht hatte, liess er sich als Student der Jurisprudenz an der Universität Rom einschreiben. Dies war sicher eine mühselige Wahl. Wie er JULIA eingesteht, hätte er sich lieber ganz anderen Studien gewidmet: es kann sein, dass er seine übermächtige Inklination zur Philosophie bereits verspürte, vielleicht fühlte er sich einfach auch nur zur Literatur hingezogen und hätte liebend gerne an einem Gymnasium unterrichtet. Die ökonomischen Umstände der Familie forderten jedoch ein Opfer, und so kam es dazu, wie es bei Philosophen und Literaten häufig der Fall ist, dass er am Ende Jurisprudenz studierte, ohne aber die Philosophie und die Literatur je zu vernachlässigen.

In diesen Jahren entdeckte er zum ersten Mal Rom für sich. Sein Horizont erweiterte sich und drang weiter in die Tiefe. Im Jahr 1911 erwarb er sich den Universitätsabschluss mit einer Arbeit über den Staat und die Geschichte, die man heute der Rechtsphilosophie zuordnen würde, und die erklärtermassen ganz von der Philosophie BENEDETTO

<sup>19</sup> A. a. O., Bd. 1, S. 59, Nr. 35.

CROCES inspiriert ist, und die in den Archiven der Universität Rom zu entdecken das Verdienst MARIO D'ADDIO zukommt. Capograssi hatte also dem Neo-Idealismus nahe gestanden, welcher ein diesen Jahren im Begriff war, die italienische Kultur zu erobern, welche zuvor noch von einem müden Positivismus beherrscht war, und der von Süditalien ausging, und das heisst, von derjenigen meridionalen Kultur geprägt war, die Bekanntschaft mit GIOVANNI BATTISTA VICO und daraufhin mit GEORG FRIEDRICH HEGEL gemacht hatte. Im Jahr 1912 liess er es sich denn nicht entgehen, seine Kräfte in einem Artikel über „Glaube und Wissenschaft“ zu messen,<sup>20</sup> publiziert in der Zeitschrift „*Caenobium*“, welche im Ruf des Modernismus stand, was zu beachten ist. Dieser Artikel legt einen immanenzphilosophischen und atheistischen absoluten Idealismus an den Tag und sollte nach der Konversion von Capograssi wie ein Gewissensbiss auf dessen christlichem Bewusstsein lasten.

So verliefen die Jahre, die bis zur Bekehrung hinführen, wie er sie Julia folgendermassen bekannte: „Ich hatte Gott nicht und ich kannte die Liebe nicht: ich war allein, nur mit mir allein, den die Einsamkeit aufrieb und quälte, und allein mit den sinnlosen Dingen dieser Welt, die zu mir in einer Sprache ohne Bedeutung und ohne Klang redeten“.<sup>21</sup>

An einem bestimmten Punkt, bereits bei seinem brüderlichen Freund aus Apulien in die Anwaltskanzlei eingetreten, war Capograssi genötigt, aus finanziellen und familiären Gründen eine Anstellung zu finden: er trat als Sekretär in das [17] *Consortio generale dei consorzi idraulici dell'Agro romano* ein, das zur damaligen Zeit vom FÜRSTEN TORLONIA präsiert wurde. Schriftsätze zu verfassen, belastete ihn aber sehr, wie er JULIA eingestand. Nichtsdestotrotz war es ausgerechnet dieses Auskommen, welches er als „von der Vorsehung bestimmt“ in Erinnerung behielt, das sein Leben umkrepeln sollte. Julia war zu diesem Zeitpunkt bereits, vornehmlich aufgrund ihres eigenen Interesses, als Angestellte des *Consortio* aufgenommen worden, hatte sich aber bereits vorgängig zusammen mit einigen ihrer Freundinnen dafür entschieden, ins Kloster einzutreten, so weit war der religiöse Glaube und das geistig-spirituelle Leben in ihr gediehen. Was aus ihrer Begegnung wurde, das lässt sich am besten mit den Worten von Capograssi selbst beschreiben: „Was war ich? Ich darf nicht daran zurückdenken: ich war ein wahrhaft endlicher und gescheiterter Mensch, ohne Hoffnung und ohne Wahrheit, ohne innere Ordnung

<sup>20</sup> *Giuseppe Capograssi: Fede e Scienza*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 4, S. 3ff.

<sup>21</sup> *Giuseppe Capograssi: Pensieri a Giulia*, Bd. 1, S. 24, Nr. 18.

und ohne seliges Glück, ohne Leben und ohne Liebe. [...] Und so kam es, dass der Herr der Barmherzigkeit mich nach und nach auf dem Weg über seine heimlichen, milden und unmerklichen Bahnen (wie aus einem Wunder seiner Liebe) zu sich hat rufen wollen: du meine Julia, wie sehnlich hast du warten, wieviel hast du leiden, und wie hart hast du arbeiten müssen, bevor du meinen umnachteten Geist in deiner sanften Gewalt hattest? [...] Und dann hat Gott gleichzeitig in meinen müden und unbeschriebenen Herz die Liebe zu dir angeregt, diese Liebe, mit der sich nun mein Leben identifizieren lässt: wie könnte eine solche Liebe ohne ihn überhaupt möglich sein? Solange als mein Ich noch in der Umnachtung lebte, wäre diese Liebe undenkbar gewesen: diese Liebe ist dem besten Teil meiner Seele entsprungen, von ihm zum Leben erweckt, von ihm gemehrt, durch ihn sichtbar geworden, ausgetreten aus dem Schatten des Todes“.<sup>22</sup>

Eine Lektüre der „*Pensieri a Giulia*“ führt uns also mitten in die Ausbildung des Gedankenguts von Capograssi hinein. Hier begegnet der Leser, nicht ohne Emotionen, für diejenigen, die Capograssi persönlich gekannt haben, den Zitaten von Dichtern, von Philosophen, von Heiligen, sowie der Evangelisten, die fortan seine Gespräche begleiten sollten, und die auch seinen Schriften beigegeben sind, wenn auch in viel kleinerem Umfang. Der Hintergrund wird von einem durchgehenden Kommentar zu den Evangelien gebildet, besonders derjenigen Stellen, die das Problem der *caritas*, der Barmherzigkeit behandeln, und die in Gott das Licht der Liebe erkennen, aber dazu auch von einer berührenden Beschreibung derjenigen Orte, die er am meisten mochte, und die auf irgendeine Weise mit seinem Leben verflochten waren, wie etwa die Berge und der Schnee von Sulmona, das alte Haus seiner Familie, sein so sehr geliebtes kleines Studierzimmer, die Landschaften der Mark, sowie vor allem Rom, über welche Stadt es unvergessliche Stellen gibt, [18] wie sie über diese schicksalshafte Stadt nur selten mit soviel Liebe, mit einer solchen Durchdringungskraft und mit so starker Poesie geschrieben wurden.

Aus diesem Hintergrund treten vor allem die Dichter seiner Jugendzeit hervor, diejenigen Schriftsteller, die ihn nicht mehr loslassen sollten, die ihm jedoch die Notwendigkeit, Jurisprudenz studieren und als Schreiberling dienen zu müssen, bitter erscheinen liessen. Da ist einmal DANTE ALIGHIERI, dessen „*Commedia dell'arte*“ Capograssi seines Lebens auswendig zitierte, der “in einigen seiner Verse THOMAS VON AQUIN zu Ende

<sup>22</sup> A. a. O., Bd. 1, S. 48, Nr. 29.

führte“,<sup>23</sup> und dessen Genie, „das die Welt und die Leidenschaften dieser Welt von weit oben einsah, sowie über dem Gipfel der grossen Pyramide der Welt Gott erkannte“,<sup>24</sup> Dante, der die grossen Ideen, wie sie von den Philosophen vormals eingesehen wurden, nicht etwa „in ihrer toten, blutleeren Gestalt des Begriffs, sondern in ihrer lebendigen Lebensform“ erkannte;<sup>25</sup> da ist GIACOMO LEOPARDI, vermutlich einer der ersten Dichter, auf den er gestossen ist, „ein verblasster und verzweifelter Verehrer von Gott“,<sup>26</sup> der „sterben musste, weil er Gott zu sehr geliebt hatte, ohne ihn gefunden zu haben“,<sup>27</sup> das Genie, welches „das Licht, das über den Sternen strahlte, nicht wahrhaben wollte“; und da ist ALESSANDRO FRANCESCO TOMMASO ANTONIO MANZONI, der „mehr als jeder andere die schweren Situationen des Lebens erfasst hat, sowie die harten Umstände der Seele in ihrem innersten Wesen“,<sup>28</sup> Manzoni, dessen grosse Dichtung „Gott uns von einem Mann hatte schenken lassen, der sich dem Licht zugewendet hatte, nachdem er ihn das finstere Tal der Nacht hat durchqueren lassen“.<sup>29</sup>

Neben den Dichtern sind da die Philosophen, die seine intellektuelle Stärke fördern und sein besorgtes meditatives Nachdenken aufklären sollten. Da ist an erster Stelle AURELIUS AUGUSTINUS, „dieser liebenswerte und grosse Heilige“, der „alles gewusst, alles vorgedacht, und allem zugeneigt war“, und der „aufgrund der ihm zukommenden blühenden Lebenserfahrung die ganze Bitterkeit der Existenz bis auf deren Grund durchdringen konnte, aber auch all das Zauberhafte des derart selbstverständlich gelebten Daseins“;<sup>30</sup> und dann ist da THOMAS VON AQUIN, „ein titanischer Denker, der die Fackel seines Geistes auf alles Tiefgründige in der Finsternis der Schöpfung und des Geistes geworfen hat, und den Weg und die Welt von Dante aufzuhellen vermochte“,<sup>31</sup> und der schliesslich „die einzige Aufgaben auf Erden erwählt hat, [19] nämlich zu lieben, sowie die

<sup>23</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 198 u. 204, Nr. 571 u. 577.

<sup>24</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 93, Nr. 478.

<sup>25</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 545, Nr. 897.

<sup>26</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 513, Nr. 513.

<sup>27</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 75, Nr. 462.

<sup>28</sup> A. a. O., Bd. 3, S. 455, Nr. 1669.

<sup>29</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 615, Nr. 973.

<sup>30</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 180, Nr. 555.

<sup>31</sup> A. a. O., Bd. 1, S. 296, Nr. 262.

Wahrheit zu verfolgen und zu verlangen“;<sup>32</sup> und des weiteren ist da BLAISE PASCAL, „der grossartige Pessimist, der sich aber Gott mit einer Liebe und einem Glauben hingab, die seinen Pessimismus, sowie den von ihm empfundenen Weltschmerz zu überwinden vermochten“;<sup>33</sup> und schliesslich ist da GIOVANNI BATTISTA VICO, den er sich zu eigen machte, den er wahrscheinlich in der Zeit seines Idealismus vom Schlag BENEDETTO CROCES schätzen gelernt hatte, sein Vico, bei dem er, weit über die gängige Interpretation durch den Historismus hinaus,<sup>34</sup> eine „entfernte Verwandtschaft mit AUGUSTINUS“ entdeckte, und den er in seinen letzten Jahren, krumm geworden und *quasi* erblindet, sowie durch das zu viele Nachdenken wie verblödet, gerne in den Kirchen von Neapel beten wusste, und „in der in seinem Geist den Schimmer des Reichs Gottes, sowie die langatmige Theorie der Schatten, als auch der Wechselfälle der Weltgeschichte erkannte“.<sup>35</sup>

Der Dialog von Capograssi wird denn mit den modernen Philosophen fortgesetzt, gegen die er jedoch nach seiner Konversion ankämpfte, wenn auch nicht ohne einen Rest von Bewunderung: da ist IMMANUEL KANT, „ein unglücklicher Held, der nicht zu Gott gelangen mochte, aber Gott mit Gewalt erlangen wollte, und der sich infolgedessen widersprach; er repräsentierte das modere Zeitalter, welches die Grundlagen seines Denkens zerstört hatte, um eigenmächtig zur Herrlichkeit Gottes zu gelangen; und er repräsentierte die zeitgenössische Gesellschaft auf eine noch tragischere und noch typischere Weise, als dies Leopardi getan hatte, weil er sich dem Widerspruch entgegengestellt hat, um überhaupt noch Hoffnung hegen zu können“;<sup>36</sup> des weiteren ist da GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, „ein immens grosses, aber schicksalhafteres Genie, das sich über das moderne Denken erhob und dieses insgesamt für sich genommen und in seinem Denken einbezog und zu verstehen vermochte: ein bewundernswürdiger, aber unheilvoller Titan also, der es unternommen hat, die Wahrheit selbst zu erschaffen, weil er diese so sehr liebte“;<sup>37</sup> und dann ist da endlich ANTONIO ROSMINI-SERBATI, dessen Briefwechsel er bereits gekannt hatte, und den er in diesen entscheidenden Jahren mit derselben

<sup>32</sup> A. a. O., Bd. 1, S. 433, Nr. 384.

<sup>33</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 533, Nr. 885.

<sup>34</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 105, Nr. 488.

<sup>35</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 152, Nr. 529.

<sup>36</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 91, Nr. 476.

<sup>37</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 84, Nr. 471.

Rührung und vielleicht auch aus denselben Gründen entdeckte, die einst Verehrung von Manzoni diesem gegenüber begleitet hatten, und der „die tief sinnige Idee einer Verfassung der Gesellschaft mit einer solchermassen unbesorgten Ernsthaftigkeit darlegte, dass man daraus zwingend schliessen muss, dass Geniereichtum Einfachheit bedeutet, sowie auch die Heiligkeit der Einfachheit gleichkommt: denn die Weisheit ist Genie und Heiligkeit in einem“. <sup>38</sup> Und dann sind da, so ist es, die grossen Heiligen, besonders diejenigen, [20] an die DANTE ALIGHIERI im 16. Gesang des „Paradieses“ erinnert, und in ganz besonderer Weise ist es FRANZ VON ASSISI, derjenige Heilige, „der seine Seele voller Unendlichkeit und zugleich den unschuldigen Geist eines Kindes hatte, und zwar so, dass er in der Schöpfung ein unermesslich grosses, an Gott gerichtetes Gebetbuch erblicken konnte“. <sup>39</sup>

Diese Personen, wie auch viele andere, besonders GIOVANNI DUNS SCOTUS und SAULUS VON TARSUS, der spätere APOSTEL PAULUS, bevölkerten das Denken von Giuseppe Capograssi in dieser Epoche seines Lebens, zwischen der Konversion und der Liebe für Julia, und unter den Leiden für die traurige Situation seiner Familie, sowie der entfremdenden Arbeit des Sekretärs, später des Juristen. Der ununterbrochene Dialog mit diesen edelsten seiner eingebildeten Gesprächspartnern liess seine Gedankengänge immer reifer werden und lieferte die Grundlage für seine Weltanschauung. Es ist folglich möglich, in den „*Pensieri a Giulia*“ all die Ideen aufzufinden, wenn auch untereinander noch unzusammenhängend, die später die grundsätzlichen Gegenstände seiner Werke bilden sollten, und die er im Licht der darauffolgenden Erfahrungen vertiefen, von denen er aber nie abkommen wird.

Wenn man denn die stupenden Worte des jungen Capograssi über den menschlichen Geist liest, dann hat man das genaue Mass für das idealistische Modell, von dem seine Vorstellung des Geistes herkommt, zugleich jedoch auch der tiefgründigen Transformationen, welche diese Idee in ihm unter dem Eindruck der ihn immer mehr fesselnden christlichen Perspektive durchläuft. „Die Wirklichkeit des Geistes stellt die einzig wahre Wirklichkeit dar“; <sup>40</sup> „von allen Dingen ist der Geist das am meisten Veränderliche, ja das einzige wahrhaft Bewegliche ist der Geist, der Geist,

<sup>38</sup> A. a. O., Bd. 3, S. 437 u. 440, Nr. 1643 u. 1648.

<sup>39</sup> A. a. O., Bd. 1, S. 128, Nr. 92.

<sup>40</sup> A. a. O., Bd. 3, S. 622, Nr. 1898.



der sich nicht abschliesst, der keinen Bestand haben kann, der nicht in Ruhe verweilen kann, sondern immer weiter gehen muss, um irgendwo ruhen und rasten zu können, der sich immerzu erneuern, in Bewegung sein, schweben muss, um irgendwo zu seinem Frieden finden zu können“: „dies macht denn auch die Qual des Geistes aus, stellt hingegen auch die Lebensbedingung des Geistes dar“.<sup>41</sup> Nun aber ist der Geist nicht anders vorstellbar, denn als Teil der Individualität: „der Reichtum des menschlichen Geistes ist so unermesslich, dass ein jeder Geist darauf in einer verschiedenen Art und Weise antwortet: denn jeder Geist reagiert auf unterschiedliche Weise und aufgrund unterschiedlicher Lebenshaltungen auf diese ursprünglichen Tendenzen, auf diese grundlegenden Ideen: alles läuft auf einen unbegrenzten Reichtum hinaus, welcher vielleicht das erstaunlichste Spektakel der Schöpfung ausmacht“.<sup>42</sup> Und es ist nicht nur das Denken: „das Denken, der Glaube und die Liebe, sie stellen drei Stufen des Geistes dar, sind drei Bestätigungen des Geistes, machen drei Steigerungsgrade des Geistes aus: [21] von jeder dieser drei Stufen erhebt sich der Geist über den unschönen Empirismus des alltäglichen Lebens, in eine Sphäre, wo er aufhört, ein Gefangener des Empirismus zu sein“.<sup>43</sup> Und der Geist kann nur im Handeln erfasst werden, das von ihm herrührt (hier tritt denn eine Thematik hervor, die für Capograssi typisch ist): „die einzige Art und Weise, den Geist zu ergründen, liegt genau darin, diesen in seinen Werken zu erkennen, ihn in seinen Manifestationen zu untersuchen, ihn darin zu sehen, was er bewirkt, wie er denkt, was er sagt, und wie er sich schriftlich ausdrückt: mithin in all dem, was ihn ausmacht, was die wahren Blüten und Früchte des Geistes sind“.<sup>44</sup>

Es ist klar ersichtlich, dass Capograssi in diesem Abschnitt die „Phänomenologie des Geistes“ von GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL bereits hinter sich gelassen hat, dies auf dem Weg des Nachdenkens über GIOVANNI BATTISTA VICO, durch diese Überlegungen, die sich zur „Analyse der allgemeinen Erfahrung“ entwickeln werden. AURELIUS AUGUSTINUS aber treibt den jungen Capograssi auf dem Weg zu einer allerhöchsten Konzeption des Geistes noch weiter voran: „Es ist undenkbar, dass der menschliche Geist an die Erde gebunden ist, und dass er die Welt durchdringt, gänzlich an sie gefesselt: etwas bleibt immer ungebunden, frei und

<sup>41</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 270, Nr. 636.

<sup>42</sup> A. a. O., Bd. 3, S. 298, Nr. 1486.

<sup>43</sup> A. a. O., Bd. 3, S. 344, Nr. 1543.

<sup>44</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 611, Nr. 968.

ausserhalb, und dieser höchste Teil des Geistes protestiert, bebt und erhebt sich, weil er einer ‚permanenten Stätte‘ bedarf, einer Stelle, wo er sich endgültig binden und verweilen kann“.<sup>45</sup> Und weiter: „Die Einheit des Geistes stellt eines der seltensten Ereignisse im Leben dar, und sie ist ein wahrlich aussergewöhnliches, wahrhaft einzigartiges und unerhörtes Gut dar, welches die Menschen nur dann innehaben können, wenn sie den wirkungsmächtigen und geheimnisvollen Appell der Gnade vernehmen“.<sup>46</sup> „Der menschliche Geist jedoch ist frei, diese Gnade anzunehmen oder zurückzuweisen“.<sup>47</sup> Und schliesslich: „Der Geist ist immer der Stärkere; wenn er aber nicht vom unendlichen Geist unterstützt wird, wenn der Geist der Liebe ihn nicht ermuntert, wenn der unsterbliche Geist der Hoffnung und des Trostes ihm nicht beistehen, dann gibt der Geist dem Fleisch viel eher nach: er weicht zwar zurück, bewahrt jedoch immer einen Blitz vom Licht und einen Funken des Feuers und ein Quantum der Kraft in sich auf“.<sup>48</sup>

In diesem innerlichen Reichtum, der so beschwerlich errungen werden musste, schreibt Capograssi seine ersten grossen Werke, und das sind der *„Saggio sullo Stato“* und die *„Riflessioni sulla autorità e la sua crisi“*. In diesen Schriften ist Capograssi wirklich er selbst (mehr noch als [22] in einer dritten über die *„Nuova democrazia diretta“*, die jedoch seine ausserordentliche Befähigung unter Beweis stellt, die grossen Probleme seiner Zeit zu antizipieren).

Es ist bezeichnend, dass sowohl der Anfang, wie auch der Abschluss seiner Überlegungen beide den Staat betreffend; diese Tatsache lässt sich aber vollkommen nachvollziehen, wenn man sich an seine besondere Empfänglichkeit für die geschichtliche Welt erinnert, sowie in Betracht zieht, dass innerhalb der geschichtlichen Welt das Moment des Wollens für ihn im Staat kulminiert, so wie dies auch schon für GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL der Fall war, wenn auch in einem gänzlich verschiedenen Sinn). Tatsache ist, dass der Staat, sowohl in seinen anfänglichen, wie auch in seinen letzten Überlegungen sich mit dem Leben des Individuums konfrontiert sieht, weil der im Leben zum Ausdruck kommende und in ihm gipfelnde Wille mit dem tiefgründigen Willen des Individuums gera-

<sup>45</sup> A. a. O., B. 3, S. 228, Nr. 1406.

<sup>46</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 336, Nr. 681.

<sup>47</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 66, Nr. 453.

<sup>48</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 194, Nr. 567.

dezu gleichzustellen ist, und dies die zentrale Fragestellung seiner Philosophie ausmacht. Die Schrift mit dem Titel „*Saggio sullo Stato*“, einem seiner alten Lehrmeister gewidmet, über den er noch in seinen letzten Jahren schreiben sollte, nämlich VITTORIO EMANUELE ORLANDO, gibt in ihrer Anlage sogleich die Perspektive seines Denkens, sowie auch seine eigene Persönlichkeit umfassend zu erkennen, und das heisst, es wird darin das Vorhaben offenbart, die Bedeutungen zu erfassen, welche das konkrete Leben des Staates zum Ausdruck bringt, und zwar über die konzeptuellen rechtlichen Theorien hinaus. Capograssi schien es, als ob Orlando mit seinem Rechtsrealismus unter den Juristen mehr als sovieler andere diesem Erfordernis näher gekommen sei.<sup>49</sup> Selbstverständlich gibt es aber zwischen dem Denken von Capograssi und demjenigen von Orlando eine tiefe Kluft. Die Problematik, welche sich in Bezug auf den Staat stellt, besteht für Capograssi nämlich darin, „den Staat nicht in seinem wohlverstandenen Begriff zu rechtfertigen, sondern in seinem Dasein, in seinem So-Sein, in seinem Leben“. Nur so „tritt der Staat nicht etwa als eine begriffliche Spielerei oder als eine Übermacht eines launenhaften Willens auf, sondern als der Gipfel des Willenslebens. Es gibt im Staat ein Moment, in dem der Geist nicht etwa in den Dingen miteingeschlossen vorliegt und auch nicht auf eine Sache reduziert werden kann, ein Moment, das sich über die Natürlichkeit und über den Sinn des Staates erhebt, und das sich als eine wahrhafte moralische Objektivität darstellt“.<sup>50</sup> Und dessen ist sich die Philosophie der Gelehrten nicht bewusst geworden. Die Geschichte setzt den Staat immerhin in Bewegung und verwandelt die Wirklichkeit des Staates, die Philosophie jedoch „versteift sich darauf, innerhalb des geisterhaften Durcheinanders abgeschlossen zu verweilen, und zwar ohne Bewegung und ohne Geschichte, welche die Naturrechtslehren für die massenhaften, wirren Phantasien der im Staat zusammengeschlossenen Individuen ausgearbeitet haben“.<sup>51</sup>

[23] Es ist selbstverständlich nicht möglich, hier nun die Entfaltung dieses Ansatzes zu verfolgen. Hingegen ist es erforderlich, festzustellen, dass Capograssi, über die deutlichen Spuren eines verbleibenden Rests an idealistischem Einfluss hinaus, seinen Gedankengang erklärtermassen im Zeichen von AURELIUS AUGUSTINUS, sowie vor allem von GIOVANNI

<sup>49</sup> *Giuseppe Capograssi: Saggio sullo Stato*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 1, S. 1ff. (in dieser Edition: *Über den Staat*, Bd. 2/II, E.).

<sup>50</sup> A. a. O., S. 8.

<sup>51</sup> A. a. O., S. 10.

BATTISTA VICO entwickelt. Das kulminierende Moment macht die in seinen Werken mehr oder weniger durchgehend akzentuierte Behauptung aus, dass der Staat in das Leben der Menschen tritt, um den „Krieg“ hineinzutragen, und nicht etwa, um den „Frieden“ zu schützen, und dass seine Forderung, das Absolute in der Geschichte heraufzubeschwören, immer auf einen unheilbaren Widerspruch zwischen der Stätte des Menschen und dem „Reich Gottes“ hinauslaufen wird, wobei Gott in seinem erhabenen Schweigen aus dem Lärm des Kampfs emporragt, dessen Protagonist in der Geschichte der Staat ist.

Aber kommen wir nun zu den „*Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*“. Dieses Werk, das übrigens die erste wirklich wichtige Schrift unseres Philosophen darstellt, kann unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden. Erstens unter demjenigen Aspekt, den der Titel des Werks verspricht, und das ist unter dem Gesichtspunkt der Problematik der Autorität. In diesem Fall scheint der Einfluss von GIOVANNI BATTISTA VICO dominierend zu sein. In besonderer Weise tritt dies in der These in Erscheinung, nach der die anfängliche und fundamentale Autorität diejenige der Wahrheit ist, welche die ganze menschliche Welt beherrscht, da gerade von dieser Autorität das Gesetz des Lebens seinen Ausgang nimmt: „Dieses entspringt der Wahrheit, und ist das ursprüngliche absolute Gesetz, weil die Welt und der Geist in ihm den Grund ihrer Existenz, ihre Rechtfertigung und ihre Erhebung finden“. <sup>52</sup> Dieses macht in der Tat „das Leben der Wirklichkeit insgesamt aus. Je mehr die Realität dieser Gesetzmässigkeit folgt, desto mehr Leben kommt ihr zu. Das Gesetz fällt also mit dem Leben zusammen. Sein Imperativ, der fordert, die Wahrheit zu erkennen und anzuerkennen, lässt sich überführen in diesen anderen: du sollst immerzu das Leben in dir vermehren“. <sup>53</sup> Was aber ist diese Wahrheit bloss? Da ist die Definition von Capograssi, die immerfort ein der kardinalen Grundlagen seiner Philosophie bleiben wird: „die Wahrheit liegt in der absoluten Persönlichkeit von Gott, der als unermessliche Intelligenz die unerschütterlichen Gründe aller Dinge dieser Welt in sich trägt, und der das Verhältnis bestimmt, in dem alle existierenden Dinge zu ihrer tiefgründigen, in Gott verborgenen Idee stehen. Alle Dinge haben sich dieser Idealvorstellung anzugleichen, und alle haben ihre Wahrheit in sich

<sup>52</sup> Giuseppe Capograssi: *Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 1, S. 177ff. (in dieser Edition: *Die Autorität und ihre Krise*, Bd. 2/I, B.).

<sup>53</sup> A. a. O.

zu verwirklichen“,<sup>54</sup> [24] aufgrund welcher dieses grundlegende und ewigwährende Gesetz das ganze moralische Leben des Menschen ausprägt, dem nur durch dieses Gebot, welches in die Sphäre der Natur eintritt, um den Wert des Absoluten hineinzutragen, überhaupt Menschlichkeit und Moralität zukommt.<sup>55</sup>

Aus der Autorität der auf diese Art begrifflich gefassten Wahrheit gehen demnach alle anderen Formen der Autorität hervor.

Die zweite Perspektive ist die mit der ersten unauflöslich verbundene, in der Capograssi am Anfang des Werks auf den Menschen und auf seine Bestimmung, sowie auf die Freiheit, den Willen, das Böse und zuletzt auf die gesellschaftliche Welt zu sprechen kommt. Hierin liegt im Kern die grundlegende These der *„Analisi dell’esperienza comune“*, und damit sind darin, wenn man so will, die allgemeinsten Begriffe der Ethik von Capograssi enthalten, nämlich seiner Existenzphilosophie, aufgrund der das Leben des Menschen „zu einem ununterbrochenen Kampf gegen den Tod wird, und das heisst, zu einem immerwährenden Aufstieg zum Absoluten. Diesem Zweck sind alle Dinge dieser Welt untergeordnet, und alle Lebensformen, selbst die noch so empirischen, unvermittelten, streben danach und laufen darauf zu“. <sup>56</sup>

Es gibt denn eine dritte Perspektive, und zwar diejenige der Krise der Autorität im modernen Denken, was vor allem auf eine dicht gedrängt Kritik der idealistischen Philosophie hinausläuft, die von den Voraussetzungen bei RENÉ DESCARTES und BARUCH DE SPINOZA ausgeht, über IMMANUEL KANT und GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL verläuft und bis zur marxistischen Umkehrung des Idealismus reicht, und die hier zum ersten Mal mit einem tiefen Scharfsinn beurteilt und als die logische Folge der modernen Philosophie in deren zunehmendem Abstand zum Leben erachtet wird.

Um jedoch die Wichtigkeit der *„Riflessioni sulla autorità e la sua crisi“* durch und durch zu verstehen, muss man jedoch die Ordnung dieser drei Perspektiven umkehren. Wenn wir uns nicht täuschen, dann hat man sodann nichts weniger und nichts mehr als die vorbildliche Geschichte der Krise, die Capograssi dazu führte, mit seinem jugendlichen Idealismus zu brechen, sich im Zeichen von AURELIUS AUGUSTINUS und von GIOVANNI

<sup>54</sup> A. a. O.

<sup>55</sup> A. a. O.

<sup>56</sup> A. a. O., S. 158.

BATTISTA VICO dem religiösen Glauben zuzuwenden, und das, wie wir gesehen haben, unter dem Einfluss von JULIA. Wenn wir nämlich in dieser Hinsicht die „*Pensieri a Giulia*“ befragen, dass er die „*Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*“ in der Zeit zwischen Dezember 1918 und November 1920 ausarbeitete und aufsetzte, und zwar mit einem Enthusiasmus, den er bei keinem weiteren Werk mehr hatte, dass Julia daran mitgearbeitet hatte, das nicht nur in der Sache, wie sie es bei allen seinen Werken tun wird, indem sie es, zuerst handschriftlich und dann mit der Schreibmaschine, sorgfältig abschrieb, sondern auch ideell mit dem Feuer ihres Geistes, sodass er die Drucklegung des Buchs als ein gebührendes Zeugnis erachtete: [25] „der Herr wollte uns sein Licht geben für die beschwerlichen Nachforschungen, auf der grausamen Reise quer durch die infernalischen Höllenkreise des modernen Denkens, die letzten Endes zur Ursache allen Bösen führen, nämlich zu LUZIFER, wie er, in das ewige Eis eingezwängt dazu verdammt ist, die traurigen Flügel der Fledermaus auf alle Ewigkeit zu bewegen, und nicht etwa, um wegzufiegen, sondern nur, um noch fester eingerammt zu werden“.<sup>57</sup> Wenn Capograssi denn bei der Abfassung der „*Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*“ seinen DANTE ALIGHIERI im Sinn hatte, dann konnte er gewiss seine Muse dabei nicht vergessen. Und in der Tat spricht er in den „*Pensieri a Giulia*“ zu Julia immerzu über „unser“ Buch: „Diese Buch ist in sovieler Hinsicht deines: wir haben es zusammen verfertigt, wie ich es dir schon mehrmals geschrieben habe; wir haben es zusammen gemacht, weil du mir die Kraft und den Antrieb und den Geist und die Liebe dafür gegeben hat, bei dem schönen Unterfangen dabeizubleiben“.<sup>58</sup> So sind denn die „*Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*“, das sosehr geschätzte Buch, wahrhaftig das Werk, das die erste Phase des Denkwegs von Capograssi, diejenige der Jugend, der Konversion und der Liebe, auf so glänzende Weise abschliesst.



Die zweite Phase des philosophischen Denkens von Capograssi enthält Werke von entscheidender Wichtigkeit, solche nämlich, die zum ersten Mal auf eine systematische Art und Weis sein Denken umreißen, diejenigen auch, die ihm die Bewunderung eintrugen, welche ihn von da an bis zu seinem Tod sein ganzes Leben hindurch begleiten sollte. Es handelt sich dabei um sein bedeutendstes Werk zur allgemeinen Philoso-

<sup>57</sup> *Giuseppe Capograssi: Pensieri a Giulia*, a. a. O., Bd. 1, S. 37, Nr. 24.

<sup>58</sup> A. a. O., Bd. 2, S. 572, Nr. 922.

phie, um die „*Analisi dell'esperienza comune*“ aus dem Jahr 1930 (auch wenn es, wie wir noch sehen werden, zutreffender ist, von Ethik zu sprechen), sowie um seine relevantesten Werke zur Rechtsphilosophie, nämlich die „*Studi sull'esperienza giuridica*“ und „*Il problema della scienza del diritto*“, die aus den Jahren 1933, respektive 1937 datieren. In dieser Zeit, nach der Publikation der ersten beiden Hauptwerke, setzt er sich beim Wettbewerb um den Lehrstuhl für Rechtsphilosophie der Universität von Sassari, und kann sich somit endlich mit voller Kraft der Forschung und der Lehre widmen, und so diese Gelassenheit des Geistes für sich erringen, welche die allererste Voraussetzung für das Leben eines Wissenschafters darstellt. Die tiefen Spannungen des vorangegangenen Zeitabschnitts, selbst wenn sie fruchtbar gemacht worden waren, lassen nach und Capograssi kann von sich das Beste geben.

Allerdings entsteht in dieser Epoche eine nicht vernachlässigbare präliminare Problematik, die das Verhältnis zwischen seiner allgemeinen Philosophie [26] und seiner Rechtsphilosophie betrifft, welche – wie sehr diese nach der „*Analisi dell'esperienza comune*“ auch darauf hinausläuft, den hauptsächlichen Mittelpunkt seiner intellektuellen Interessen auszumachen – als die Anwendung der Ergebnisse der „Analyse des allgemeinen Erfahrung“ auf das Gebiet des Rechts erscheinen könnte. In Tat und Wahrheit verhält es sich aber nicht so, und nichts scheint dem Denken von Capograssi ferner zu stehen, als zu meinen, dass jedes neue Problem eine neuerliche Anstrengung erfordert, so wie dies HENRI BERGSON geglaubt hatte. Es ist zwar so, dass es in seiner „Analyse des allgemeinen Erfahrung“ ein ausgedehntes Kapitel und eine wichtige Anmerkung gibt, die den wesentlichsten Kern seiner zwei darauffolgenden Werke zur Rechtsphilosophie vorwegzunehmen scheinen, und die im wesentlichen die Rechtsphilosophie von Capograssi in deren hauptsächlichster Struktur zu umreißen scheinen. Man darf aber nicht seine langedauernde Erfahrung in der Welt des Rechts vergessen, welche die ganze erste Phase seines Denkens ausfüllt und insbesondere auch die Werke dieses Zeitabschnitts kennzeichnet, insbesondere den „*Saggio sullo Stato*“, die „*Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*“, sowie die Schrift über „*Dominio, libertà e tutela nel 'De Uno*“, die zwischen 1918 und 1925, wenn auch nur indirekt, so doch immerhin einige ganz entscheidende Fixpunkte bestimmen, welche für die Entwicklung der Rechtsphilosophie von Capograssi wichtig werden sollten. Der Ursprung der Rechtsphilosophie von Capograssi liegt demnach vor der Entstehung der „Analyse der allgemeinen Erfahrung“, und die Beeinflussung zwischen der allgemeinen Philosophie und der Rechtsphilosophie bei Capograssi ist in dieser Phase, wenn überhaupt, eine

wechselseitige. Denn wenn die Abfassung der „Analyse der allgemeinen Erfahrung“ Capograssi die Gelegenheit gab, eine erste systematische Skizze seiner Konzeption des Rechts zu entwerfen, die er dann in den sukzessiven Werken weiter ausarbeiten würde, so standen seine Überlegungen zum Recht aus seiner Jugendzeit gewiss der Entstehung der „Analyse der allgemeinen Erfahrung“ nicht fern, und ganz gewiss nicht deren hauptsächlichlicher Problemstellung: derjenigen des Handelns und dessen Bestimmung.

Die Wahrheit ist, dass sowohl die allgemeine Philosophie, als auch die Rechtsphilosophie, wie sie Capograssi in dieser zweiten Phase seines Denkens ausarbeitet, von einem gemeinsamen Problem ausgehen. Das Problem nämlich, das mit einem authentischen Flügelschlag seine tiefgründige Berufung zum Ausdruck bringt, und schliesslich auch seine Persönlichkeit als Philosoph und als Mensch prägt: und das ist das Problem des Zusammenhangs von Leben und Philosophie.

Er ist sich schon zu diesem Zeitpunkt bewusst, dass seine Aufgabe darin liegen wird, die dem Leben innewohnende Philosophie wiederzugeben, oder besser, diese im Leben wiederzuentdecken, diejenige Philosophie mithin, die von den modernen Philosophen, gerade auch von seinen Zeitgenossen, aus Stolz ihrem Schoss entrissen worden war, und zwar mit dem Ergebnis, dass diese die Philosophie unfruchtbar machten und das Leben unverständlich werden liessen, wie Capograssi es schon in den „*Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*“ erkannt und empfunden hatte, [27] noch bevor die langwierige und mühselige Arbeit in Angriff genommen war, die den Prozess seiner Konversion begleitet hatte.

Da ist zuallererst die „*Analisi dell'esperienza comune*“. Hier wird die grundlegende Fragestellung des Denkens von Capograssi in viel deutlicherer Begrifflichkeit formuliert: „Es scheint so zu sein, dass das philosophische Nachdenken keine andere Aufgabe habe, als die schärfste und durchaus unüberbrückbare Trennungslinie zu ziehen zwischen derjenigen Sphäre der Wirklichkeit, die das philosophische Bewusstsein erreicht und derjenigen Sphäre der Realität, in der die Menschen leben und sich bewusst sind, dass sie ihre vitalen Erfahrungen machen“.<sup>59</sup> „Das Leben aber, was hält das Leben von sich selber? Und Leben bedeutet dabei die unmittelbare, unvermittelte Erfahrung, das praktische und tätige Bewusst-

<sup>59</sup> *Giuseppe Capograssi: Analisi dell'esperienza comune*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 2, S. 5 (in dieser Edition: *Eine Analyse der allgemeinen Erfahrung*, Bd. 1/I, B.).



sein des Subjekts“.<sup>60</sup> Es ist dies ausgerechnet die Fragestellung, die Capograssi als grundlegende Problematik schon in seinem „*Saggio sullo Stato*“ aufgestellt hatte, und selbstverständlich werden auch die gleichen Schlussfolgerungen daraus gezogen: „Es ist der wesentliche Gegenstand der philosophischen Forschung, diesen paradoxalen Bemühungen nachzufolgen, wodurch das Leben gestaltet wird und sich zu erkennen gibt, sich entwickelt und sich übersteigt, sich abstützt und verzagt, nur um wieder zu auferstehen, es ist ihre Aufgabe, das System der Affirmationen des Lebens zurückzuverfolgen, sowie den Gang der Geschehnisse, Gefährdungen und Ergebnisse des Lebens nachzuvollziehen. Es lässt sich behaupten, dass die grossen Denker in dem Teil ihrer Systeme, der wahrhaft lebendig geblieben ist, nichts anderes getan haben, als dieses Bewusstsein des Lebens von sich selber, sowie dessen Geschichte an die Oberfläche zu bringen und zur Klarheit der Idee zu führen“.<sup>61</sup>

Auf diesem Weg entsteht, in ihrer allgemeinsten Form, die Konzeption der Philosophie als einer Analyse der allgemeinen Erfahrung, wobei der Begriff „allgemein“ ganz einfach „menschlich“ bedeutet, weil eine solche Erfahrung den umfassenden Prozess des Aufbaus der „menschlichen Welt“ miteinbezieht, und das heisst, das Reich der Freiheit und der Geschichte miteinschliesst. Das Subjekt hingegen, das seinen Willen bildet, tätig wird und dazu beiträgt, diese „menschliche Welt“ zu errichten, kommt dem individuellen Subjekt gleich, dem Individuum, das sich inmitten der Wirklichkeit befindet und allen und jedes bedürftig ist, und demzufolge ist seine Erfahrung anfänglich nicht gemeinschaftlich, sondern neigt nur dazu, es zu werden, und zwar je mehr sich der Mensch mit den Mitmenschen vergleicht und so die tiefgründige Existenz derjenigen Einheit entdeckt, deren Träger sein Wille und also auch sein Handeln ist. Die Analyse der allgemein menschlichen Erfahrung deckt also vor allem auf, [28] dass das Leben einen roten Faden und gewissermassen eine „Richtschnur“ für sein kreatives Schaffen beinhaltet, und das bedeutet, einen Massstab für das Handeln, wodurch die Idee des Lebens selbst in ihrer Gesamtheit zum Ausdruck kommt, und das heisst, die menschliche Erfahrung in der Totalität ihrer Zusammenhänge: es sind dies Beziehungen zu den Dingen dieser Welt, Verhältnisse mit den Menschen, Zusammenhänge zwischen Leben und Leben, und die Beziehung zu Gott, um diejenigen Begriffe zu verwenden, die auch Capograssi benutzt, und die

<sup>60</sup> A. a. O., S. 8.

<sup>61</sup> A. a. O., S. 20.

nach und nach im Verlauf seiner Überlegungen immer deutlicher bestimmt werden, um dann in der „*Introduzione alla vita etica*“ ihren Höhepunkt zu erreichen. Und es ist das Bewusstsein dieser Idee, welches das ethische Gesetz begründet.

„Diese Idee des Lebens, die für das Leben so wesentlich und dem Leben so wesenseigen ist, macht die Wahrheit des Lebens aus: sie gibt für das Leben eine Vorstellung seiner selbst ab, ein Abbild dessen, was das Leben ausmacht, und wonach das Leben in seinem Innersten begehrt. Über der Anstrengung des Subjekts, über dessen Handeln, und im Innern jeder seiner Bewegungen, verfügt der Wille über diese intrinsische Klarheit, über diese gegenwärtige Evidenz, welche sich als Idee des Lebens ausnimmt; und die Gegenwärtigkeit dieser Idee, eben diese Anwesenheit, ist für sich genommen ein Imperativ. Sie auferlegt dem Leben, sich selbst zu sein, wenn sie das Leben auf seine Substanz reduziert“.<sup>62</sup> Einzig aufgrund der Tatsache, dass sie an das Bewusstsein richtet, bringt das ethische Gesetz im individuellen Geist eine Spaltung zum Ausdruck: „Die tiefere Bedeutung des ethischen Gesetzes liegt geradezu im Hinweis auf diese Spaltung des Geistes, welcher ein Gesetz realisieren soll, welches ausserhalb seiner selbst liegt, um sich selber zu werden: das ethische Gesetz bedeutet denn, dass das Leben und die Idee des Lebens, dass das Leben und das Gesetz des Lebens zusammenfallen sollten, aber eben gerade nicht übereinstimmen“.<sup>63</sup> Dies lässt denn das Problem des Bösen, sowie auch die Problematik des „Sollens“ entstehen. Wie wird es möglich, das Handeln vom Bösen in Schutz zu nehmen, wenn das Böse das Handeln versiegen lässt? „Die einzige Art und Weise, sich dem Bösen zu widersetzen, sich gegen das Schlechte zur Wehr zu setzen, besteht nun darin, sich fest an das wenige Leben zu halten, welches im Leben enthalten ist, und sich an dieses zu klammern, und das heisst, diese Wahrheit zu bejahen, welche das Leben in seinem Fortgang, in seinem Tun und Lassen und in seiner Verwirklichung in sich enthält. Was bedeutet es nun aber, die Wahrheit zu bejahen? Es bedeutet nichts mehr und nichts weniger, als sie zu wollen“.<sup>64</sup> „Die ethische Erfahrung stellt in ihrer Substanz genau diese Affirmation der Wahrheit und des Lebenswillens dar, und zwar in der ganz unmittelbar praktischen Aktivität“.<sup>65</sup> Dies ist denn nach Capog-

<sup>62</sup> A. a. O., S. 71.

<sup>63</sup> A. a. O., S. 72.

<sup>64</sup> A. a. O., S. 105.

<sup>65</sup> A. a. O., S. 109.

grassi die tiefsinnige Intuition, mit der GIOVANNI BATTISTA VICO den ganzen Prozess der Ausprägung der Erfahrung, wie auch die Erschaffung der geschichtlichen Welt erfasst, auf dem Weg über die Leidenschaften und mittels der Nützlichkeitsabwägungen.<sup>66</sup>

[29] „Wenn es diesen Bedürfnissen einer mühevollen Abwehr des Bösen folgt, verzweigt sich das einzige ethische Gesetz in das Rechtsgesetz und das Moralgesetz: weil sich die Bedrohung sowohl gegen das Handeln als auch gegen den Handelnden richtet, schreibt der rechtliche Imperativ vor, das Handeln zu bewahren und der moralische Imperativ fordert, den Handelnden zu schützen“.<sup>67</sup> Der rechtliche Imperativ, dessen Aufgabe es wird, das Handeln in Schutz zu nehmen, erweist sich als das antike „*age quod agis*“ und das heisst, als die Anerkennung des Handelns als das, was dieses effektiv ausmacht, beziehungsweise als der Wahrheit, deren Träger das Handeln ist. Und demnach postuliert er, dass das Handeln von einem Willen getragen werde, „der tiefer liegt als die partikulären und vorübergehenden Intentionen und Vorhaben des Handelnden“.<sup>68</sup> Innerhalb dieses Gebots bildet sich denn für das Subjekt eine autonome Erfahrung, welche eben die Rechtserfahrung darstellt. „Der rechtliche Imperativ bekämpft das Böse dadurch, dass er sich auf die Elemente des Lebens abstützt, welche im Handeln enthalten sind, und dass er das Handeln auf die Spur und in den Kreis eines Willens zum Lebendigen stellt, wie er hinter den partikulären Zielen und Zwecken des Handelns, sowie hinter den oberflächlichen Realitäten des Handelns verläuft“; das moralische Sollen hingegen, „in einer Art von göttlicher Abstraktion, welche einer bewundernswürdigen Konkretheit gleichkommt, schreibt vor, dass der Wille gut sei, welches auch immer die Umstände des Handelns sind, wie auch immer die Ziele und Zwecke des Lebens ausfallen, und was auch immer die Bedürfnisse des Handelns sind“.<sup>69</sup> Dies schafft eine effektive moralische Gleichheit unter den Menschen, die zu schaffen dem Recht nicht gelingen kann, und die schliesslich in einem Band der Liebe aufgeht, welche die Individualität transformiert und zugleich die Voraussetzungen für ihr Heil schafft. Mag es aber diesem Ankämpfen gegen das Böse, wie es die rechtliche und moralische Erfahrung, mithin die Erfahrung insgesamt in ihrer Einheitlichkeit bezwecken, tatsächlich gelingen, das Han-

<sup>66</sup> A. a. O., S. 109, Anmerkung.

<sup>67</sup> A. a. O., S. 111.

<sup>68</sup> A. a. O., S. 116.

<sup>69</sup> A. a. O., S. 172.

deln, respektive den Handlungsträger zu erretten? Capograssi hält dagegen: „*responsum mortis*“, wie er zu verstehen gibt. Es ist die Grenze der menschlichen Existenz, die dafür sorgt, dass sich der Mensch nicht aus eigener Kraft bis zur Vollkommenheit führen kann. So kommt es zum Zutun Gottes und seiner Gnade. An dieser Stelle denn, in diesem Schluss der „*Analisi dell'esperienza comune*“ kommt es im Denken von Capograssi AURELIUS AUGUSTINUS zu, GIOVANNI BATTISTA VICO zu vervollständigen.

Die „*Studi sull'esperienza giuridica*“ stellen vielleicht das wichtigste von Capograssi verfasste Werk zur Rechtsphilosophie dar, [30] auch wenn auf diesem Gebiet das darauffolgende Werk über „*Il problema della scienza del diritto*“, ebenfalls für sehr wichtig zu halten, das erste Werk am Ende wegen der grossen Resonanz, die es sich unter den Juristen erworben hat, überschattet hat. Diese Bedeutung rührt bestimmt von den Weiterentwicklungen und von den Vertiefungen her, welche eine solche Philosophie der Rechtserfahrung, wie sie in den vorangegangenen Werken, besonders in den „*Betrachtungen zur Autorität*“ und in der „*Analyse der allgemeinen Erfahrung*“ entworfen wurde, in den „*Studien zur Rechtserfahrung*“ findet. Die Zusammenhänge von Recht und Wahrheit, von Recht und Handeln, sowie von „*metajuridisch*“ und „*juridisch*“ erfahren hierin tiefsinnige und in so mancher Hinsicht klärende Erwägungen.

Was den ersten Punkt anbetrifft, so genügt es, sich daran zu erinnern, dass in den „*Studien zur Rechtserfahrung*“ dieser Zusammenhang zwischen Recht und Wahrheit, welcher in den „*Betrachtungen zur Autorität*“ noch als eine direkte Konsequenz der Autorität der Wahrheit erfasst worden war, aufgrund der die primäre Grundlage des Recht in allen seinen Ausprägungen von diesem Absoluten abzuleiten war, welches die Quelle der Wahrheit selbst ausmachte, und der sich in der „*Analyse der allgemeinen Erfahrung*“ als Anforderung des Handelns an sich selber erwiesen hatte, sich selbst gleichzukommen, und also der Forderung Genüge zu tun, in seiner Wahrheit Gültigkeit zu haben, durch welche die Bewusstwerdung des Handelns, oder das „*age quod agis*“, wie er es wendet, aus der Sicht des Handelnden zum Prinzip der Rechtserfahrung selbst wird, der so gefasste Zusammenhang zwischen Recht und Wahrheit wird in den „*Studien zur Rechtserfahrung*“ noch weiter vertieft, bis dass eingesehen wird, dass „*die Problematik des Rechts folglich dem Problem der objektiven Vernunft und also der objektiven Werthhaftigkeit der Wirk-*

lichkeit gleichkommt“,<sup>70</sup> und dass eine solche Problematik als solche das Bewusstsein dazu zwingt, zwischen dem christlichen Standpunkt und der Auffassung von GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL zu wählen. Was den zweiten Punkt anbetrifft, den Zusammenhang zwischen Recht und Handeln also, so mag es hier genügen, in Erinnerung zu rufen, dass schon in den vorangehenden Werken das Erfordernis bejaht worden war, die Rechtserfahrung auf diese Unterscheidung von Handlung und Handelndem zu gründen, woraus für Capograssi jede Möglichkeit einer Trennung von Recht und Moral folgt, und dass sie sich nun in den „Studien zur Rechterfahrung“ weiter entfaltet, und zwar bis an die Stelle, wo im seiner selbst bewussten Handeln und der daraus abzuleitenden Logik eine Autonomie des individuell Handelnden anerkannt wird, welche Eigenständigkeit auf eine objektivierende Kraft hinausläuft, die als überindividuell zu kennzeichnen ist – eher als nur „sammelnd“, „bündelnd“, wie PIETRO PIOVANI und FULVIO TESSITORE auf der Basis von einigen Ausdrucksweisen von Capograssi selbst meinen –, und die sogar den Charakter einer Bewusstseinsform annimmt und darüberhinaus die Rettung des Handelns sicherzustellen scheint, [31] und zwar unabhängig von derjenigen des Handlungsträgers.<sup>71</sup> Und was endlich den Zusammenhang von „juridisch“ und „metajuridisch“ anbetrifft, so hat man anzuerkennen, dass das in den vorhergehenden Werken bereits bejahte Prinzip, wonach der rechtlich beachtliche Wille „nichts anderes, als der Lebensinhalt insgesamt ausmacht“ und nicht mit den einzelnen Willensäußerungen und also auch nicht mit den kontingenten Zwecksetzungen des Handelns zu verwechseln ist, in den „Studien zur Rechtserfahrung“ weiter vertieft wird, sei es in dem Sinn, dass es für den Handelnden keine „rechtliche Zweckmässigkeit“ oder „juridische Finalität“ gibt, sondern vielmehr „einen wirklichen und eigentlichen Rückzug des Handelns in sich selber, und zwar im Sinn einer Entfaltung dessen, was das Handeln beinhaltet“,<sup>72</sup> sei es in dem Sinn, dass dieser „Rückzug“ des Handelns auf sich selber sich nicht auf die Förmlichkeit des Recht hinsichtlich der Inhalte des Handelns zurückführen lässt, wie es RUDOLF STAMMLER gerne haben wollte, und mit ihm

<sup>70</sup> *Giuseppe Capograssi: Studi sull'esperienza giuridica*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 2, S. 373 (in dieser Edition: *Studien zur Rechtserfahrung*, Bd. 3/II, D.).

<sup>71</sup> A. a. O., S. 294.

<sup>72</sup> A. a. O., S. 289.

die Juristen, die ganz der zählebigen formalistischen Versuchung erliegen, eben weil das Handeln selbst zu einem Inhalt des Handelns wird.<sup>73</sup>

All das ist zwar sehr interessant. Aber es ist nicht, worin die wirkliche Bedeutung und Wichtigkeit der „Studien zur Rechtserfahrung“ liegt. Diese liegen vielmehr darin, dass all diese Vertiefungen und Weiterentwicklungen, sowie auch sovielen anderen, bei denen wir uns hier nicht weiter aufhalten können, auf der Ebene einer entschiedenen Konfrontation zwischen den rechtsphilosophischen Auffassungen von Capograssi und denjenigen Problemstellungen zutage treten, welche zu der Zeit die Diskussionen unter den Rechtstheoretikern, Rechtsphilosophen und Juristen prägten. In diesem Werk verabschiedet sich Capograssi von seiner rechtsimmanenten Perspektive, und besonders von der grundlegenden Auffassung einer grundsätzlichen Gegenüberstellung zwischen der Abstraktheit des reflektierenden Denkens und der Konkretheit der gelebten Erfahrung, was im besonderen Fall auf den Anspruch hinausläuft, eine Rechtsphilosophie im Sinn einer Philosophie des Rechts und nicht etwa im Sinn einer solchen über das Recht zu begründen, und das auf dem Boden der harten Auseinandersetzungen, welche zu der Zeit die Debatten über das Recht belebten.<sup>74</sup>

Mit einer ahnungsvollen Intuition legt sich Capograssi darüber Rechenschaft ab, dass das Problem nicht mehr darin besteht, zwischen einer normativistischen und einer voluntaristischen Konzeption des Rechts zu optieren, sich zu entscheiden zwischen dem Recht als einer Norm, welche der Neukantianismus den positivistischen Perspektiven entgegenstellt hatte, und dem Recht als einer Aktivität, welche die neoidealistische Rechtsphilosophie ihrerseits dem neukantischen Normativismus entgegengestellt hatte, sondern vielmehr darum, in das Lebendige einzudringen, das in der Beziehung zwischen dem Willen, der gebietend befiehlt, und demjenigen, der Folge leistet, enthalten ist, [32] in einer Verbindung, die nicht mehr nur vereinfachend den Staatswillen demjenigen des Individuums gegenüberstellt, da sich zwischen dem Staat und dem Individuum andere, vermittelnde Instanzen der Willensbildung gebildet haben, die neue gesellschaftliche Formationen zum Ausdruck bringen. Das Erfordernis eines Institutionalismus wird so für Capograssi, wenn auch damals noch diffus, zu einem entscheidenden Faktum, die sein Denken über den idealistischen Standpunkt hinausführt: das Recht im

<sup>73</sup> A. a. O., S. 288ff.

<sup>74</sup> A. a. O., S. 231f.

Verständnis einer Aktivität ist nicht gleich dem Recht im Sinn einer Erfahrung. Es fällt denn in der Tat dem Begriff der Rechtserfahrung zu, es Capograssi zu ermöglichen, auf dem Gebiet des Konkreten die Antinomien aufzuheben, welche das reflektierende Denken auf dem Gebiet des Rechts generiert hatte. Und so mag es denn auch nicht erstaunen, dass Capograssi in diesem seinem Werk phänomenologische Auffassungen und insbesondere die im Werk von MAX SCHELER enthaltenen Überzeugungen zum Ausdruck verhilft. Und es kann auch nicht erstaunen, dass der von Capograssi erwählte Weg, der rechtsphilosophischen Problematik seiner Zeit zu begegnen, ziemlich nahe mit derjenigen verwandt zu sein scheint (wenn man denn ungezwungen von den unterschiedlichen und teils gegensätzlichen Voraussetzungen für das spekulative Denken absieht), die in Frankreich von GEORGES GURVITCH in seinen Werken „*L'idée du droit social*“ und „*L'expérience juridique*“ eröffnet wurde, welche beide aus fast der gleichen Zeitepoche stammen.

Auch noch „*Il problema della scienza del diritto*“ zeigt uns einen Capograssi, der sich auf das Terrain der rechtlichen Problematik seiner Zeit herablässt. Dieses Mal jedoch handelt es sich nicht um die Fragestellung der Philosophen und der Theoretiker der allgemeinen Rechtslehre, sondern eher um eine solche, wie sie von den Rechtswissenschaftlern des positiven Rechts innert den Grenzen der Jurisprudenz eröffnet wird. Hier bieten sich Capograssi zwei wahrlich zerstörerische Gegenüberstellungen an, die beide als der Tribut erscheinen, den das reflektierende Denken für seine Ablösung von der Erfahrung zollen muss. Der erste Gegensatz besteht darin, dass Juristen und Philosophen von Grund auf durch eine mangelnde Kommunikationsmöglichkeit voneinander getrennt zu sein scheinen. Die zweite Entgegenstellung ist diejenige zwischen den konzeptuellen, begriffsbildenden Verfahren der Wissenschaft und dem schöpferischen Werk der Geschichte, die vornehmlich auf dem Gebiet des Rechts, in einem weiteren Sinn aber auch im Bereich der sogenannten Geisteswissenschaften, ihren Gipfel zu erreichen scheint. Im Umfeld dieser doppelten Gegensätzlichkeit spalten sich die Meinungen derjenigen Philosophen, welche die Kultur der damaligen Epoche beherrschten, in aller Schärfe: auf der einen Seite legten die Neukantianer beider Schulen den Akzent auf das Moment der Interpretation, respektive auf das der allgemeinen Rechtstheorie, und gelangten auf dieser zweiten Ebene zu einer formellen Konzeption der Rechtswissenschaft, die darauf von HANS KELSEN fortgeführt wurde, mit dem Erfolg, den wir alle kennen; [33] auf der anderen Seite waren da die Neo-Idealisten, welche der Rechtswissenschaft als eine Theorie von Scheinbegriffen eine Absage erteilte, oder sie

auf eine bloss historische Interpretation des positiven Rechts reduzierten, und die sie auf diese Weise von ihrem Standpunkt aus auf die Philosophie zurückführten.

Mit dieser Situation konfrontiert, verfolgt Capograssi – der ein weiteres Mal in dieser wissenschaftsgeschichtlichen Lage die Folge der Ablösung des reflektierenden Denkens von der konkreten Erfahrung erkennt, auch wenn in diesem Fall das reflektierende Nachdenken der Wissenschaft und nicht der Philosophie zufällt (aber ist es überhaupt möglich, in seinem Denken Wissenschaft und Philosophie auseinander zu halten und demzufolge zu trennen?) – die konkrete Rechtserfahrung in ihrer Kontinuität und entdeckt darin das Innenleben der Rechtswissenschaft: nach Capograssi bedarf die Rechtserfahrung des begrifflichen Konzeptualismus, und damit des formbildenden Werks der Jurisprudenz, um sich selbst zu sein, und um wirklich geschichtlich auszufallen.<sup>75</sup>

Es ist an dieser Stelle bestimmt undenkbar, dem Gedankengang von Capograssi auch nur in seiner Gliederung zu folgen. Nichtsdestotrotz ist es gut möglich, zur Kenntnis zu nehmen, dass unter den verschiedenen Aspekten der Rechtswissenschaft im Verständnis von Capograssi die entscheidende Pointe gerade darin liegt, dass die Inhärenz der Jurisprudenz bezüglich der Rechtserfahrung durch diesen „Rückzug des Handelns auf sich selbst“ begründet wird, mithin durch das Erfordernis, das Handeln in seiner Wahrheit zu bestimmen, wie dies in den „Studien zur Rechtserfahrung“ als das konstitutive Prinzip der Rechtserfahrung erkannt worden war.

Ausgerechnet weil sie eine Bestimmung des Handelns in seiner Wahrheit impliziert, bedarf die Rechtserfahrung für Capograssi einer Erkenntnis ihres Gegenstands und demnach auch einer begrifflichen Konzeptualisierung dieses Gegenstands: so wird die Jurisprudenz zu einem grundlegenden Moment der Rechtserfahrung überhaupt. Und aus diesem Grund kann die Rechtsphilosophie auch nicht davon absehen. Eine solche Konvergenz von Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie stellt den Kulminationspunkt des ganzen rechtsphilosophischen Denkens von Capograssi dar, und daher mag es nicht erstaunen, dass dieses die Möglichkeit einer überaus fruchtbaren Begegnung zwischen Philosophen und Juristen eröffnet hat, so wie es Capograssi im Jahr 1939 in der Heraus-

<sup>75</sup> *Giuseppe Capograssi: Il problema della scienza del diritto*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 2, S. 379ff. (in dieser Edition: *Das Problem der Rechtswissenschaft*, Bd. 3/I, A.).



gebererklärung der „*Rivista internazionale di filosofia del diritto*“ herbeigewünscht und vorhergesagt hatte.<sup>76</sup> Und für eine solche Begegnung ist denn auch „*Il problema della scienza del diritto*“ des aus den Abruzzen stammenden Philosophen das entscheidende Instrument geblieben, [34] zumindest bis dass nach dem Tod von Capograssi jemand, der die Faszination dieses Philosophen nicht abstreiten mochte, die Unverfrorenheit hatte, in einem neugeschaffenen geistesgeschichtlichen Klima, das vom Aufkommen des logischen Positivismus, sowie von der Verdunkelung der sogenannt metaphysischen Philosophie gekennzeichnet war, das Œuvre des Meisters als „suggestive Poesie“ abzutun.

Diese zweite Phase der philosophischen Lehre von Capograssi – die wir in ihren wesentlichen Zügen hier nur allzu unvollkommen haben darlegen können, und die Capograssi kaum mehr modifizieren wird, wenn nicht im Sinn der letzten Weiterentwicklungen – ist selbstverständlich nicht frei von Schwierigkeiten und Problemen, manchmal nur scheinbaren, zuweilen aber auch wirklichen, die ein noch viel gründlicheres Überdenken erfordern würden, als dies bis zu diesem Zeitpunkt stattgefunden hat, so wie es übrigens stets herauskommt, wenn man sich einer solchermaßen tiefgründigen und komplexen Lehre gegenüber sieht, wie sie von Capograssi in ebendiesem Zeitabschnitt ausgearbeitet wurde. In jedem Fall bewundernswürdig ist aber die Tatsache, dass eine so einheitliche und tieferschürfende Perspektive die persönliche Erfahrung des jungen Capograssi und also auch die Grundlage seiner Persönlichkeit als Mensch und als Philosoph einerseits, andererseits einen grundlegenden Zusammenhang und einen gewissermaßen obligatorischen Übergang der zeitgenössischen Philosophie zwischen dem Niedergang des Idealismus und dem Anbruch der Existenzphilosophie in so vollkommener Weise zum Ausdruck bringt. So ging es übrigens schon deutlich aus den ersten vertiefteren Studien über die Lehre von Capograssi hervor, wie sie im Band „*La filosofia dell'esperienza comune di Giuseppe Capograssi*“ von einer Gruppe von tüchtigen Schülern entwickelt werden, unter der liebevollen und intelligenten Anführung von PIETRO PIOVANI.<sup>77</sup> Dies ist jedoch eine Frage, die nur sehr schwierig zu vertiefen ist. Wenn es nicht sogar eine

<sup>76</sup> *Giuseppe Capograssi*: Premessa alla nuova serie della „*Rivista internazionale di filosofia del diritto*“, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 4, S. 171ff. (erstmalig in: *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, Jg. 1939, Nr. 1/2, S. 1-7) (Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers).

<sup>77</sup> *Pietro Piovani* (Hrsg.): *La filosofia dell'esperienza comune di Giuseppe Capograssi*, Napoli: Morano, 1976.

unmögliche Aufgabe ist, zu bestimmen, wo das philosophische Denken von Capograssi in der Geschichte der zeitgenössischen Philosophie zu verorten sei, weil dazu all das aufgeopfert werden müsste, was es in seiner Lehre an persönlich und emotional Aufgeladenem gibt, und vor allem, wenn man von diesem Aufschwung hin zum Absoluten abstrahieren wollte, das diese Lehre antreibt und worauf sie zuführt.

Gewiss reiht sich das Denken von Capograssi, wie wir es bereits bezeichnet haben, zwischen dem Niedergang des Idealismus und dem Anbruch des Existenzialismus ein, auch wenn es einen grundlegenden Prozess des europäischen philosophischen Bewusstseins um ziemlich viele Jahre vorwegnimmt. Es lässt sich jedoch in keiner Weise auf eine kritische Verbindung von Idealismus und Existenzphilosophie beschränken: Capograssi ist weder der letzte, unglückliche [35] Epigone des untergehenden Idealismus, noch ist er der erste Prophet des bevorstehenden Existenzialismus. Vom Idealismus, zu dem er sich, wie wir schon gesehen haben, vor seiner Konversion bekannt hatte, bewahrte Capograssi wie eine schillernde Puppe: die anthropozentrische Perspektive, die das Subjekt in den Mittelpunkt der Erfahrung stellt, einen geschärften Sinn für die Veränderlichkeit des Geistes, dessen Träger das Subjekt darstellt, den tiefen Sinn für die Einheit der Problemstellung, die kontinuierliche Suche nach dem Konkreten und den daraus folgende Geringschätzung für das abstrakte Denken, sowie die Verehrung für die Welt der Geschichte. Diese „Puppe“ tritt denn auf dem Gebiet der Rechtsphilosophie noch deutlicher erkennbar in Erscheinung, wo seine Perspektive auf das Recht als Rechtserfahrung – wenn auch mit wenigstens einer radikalen Differenz, wie wir gesehen haben – mit der Perspektive auf das Recht als einer Aktivität zu korrespondieren scheint, was den Brennpunkt des italienischen Neo-Idealismus auf dem Gebiet der Rechtsphilosophie ausmachte; Capograssis Lösungsansatz des Problem der Beziehungen zwischen Recht und Moral scheint die These von GIOVANNI GENTILE von der vermittelnden Verbindung zwischen dem wollenden Willen und dem gewollten Willen wachzurufen; und die Erwägungen Capograssis über das Verhältnis von Recht und Ökonomie scheinen die These von BENEDETTO CROCE von den ökonomischen Willensbestimmungen als des „Inhalts“ des Rechts zu erinnern, wenngleich auf der Ebene des ziemlich unterschiedlich bestimmten Zusammenhangs zwischen dem rechtlich bedeutenden Willen und den partikulären Willensäußerungen. Der Einfluss des Idealismus auf die Lehre von Capograssi wird jedoch auf allen Gebieten von dessen dezidiert These geradezu auf den Kopf gestellt, dass die Individualität des Geistes und daher das individuelle Subjekt als Mittelpunkt der Erfahrung

und der Geschichte aufgefasst wird. Es ist nichts anderes als der christliche Anthropozentismus, der sich über den idealistischen stellt und diesen überwindet, und der die idealistische Bedeutung der Übereinstimmungen verändert, von denen wir gesprochen haben, und die deshalb tatsächlich wirkungslos zurückbleiben, wenn auch eben als strahlende „Puppen“.

Der Idealismus wird demnach für Capograssi zur höchsten, aber gerade deshalb auch zur gefährlichsten Form des modernen Denkens: es ist der Mensch, der sich zu Gott macht, und der sich anmasst, von dieser fälschlich für absolut gehaltenen Warte aus die Welt zu durchforschen. Die Bewunderung von Capograssi für GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, besonders den Verfasser der „Phänomenologie des Geistes“, sowie überdies auch für IMMANUEL KANT, vornehmlich für den Verfasser der „Kritik der praktischen Vernunft“, sie können nicht darüber hinwegtäuschen: es sind diese beiden wichtigen Philosophen, die gerade in diesen beiden Werken – wenn auch vom Anspruch verschleiert, die Welt der Menschen und der Geschichte zu erforschen (im Fall von Hegel) oder aufgrund einer glücklichen Inkongruenz (im Fall von Kant) – diese Analyse der Erfahrung des individuellen Subjekts vorausnehmen, [36] das zu Gott aufsteigt, und das eigentlich das Objekt der Überlegungen von Capograssi ausmacht. Innerhalb der idealistischen Ausstattung sind im Denken von Capograssi die Spuren von ganz anderen Philosophen zu finden. Und zwei dieser weiteren Philosophen sind AURELIUS AUGUSTINUS und GIOVANNI BATTISTA VICO. Augustinus hatte ihn gelehrt, den theozentrischen Charakter des Menschen zu entdecken, und also auch die Vortrefflichkeit, als auch die Misere seines irdischen Lebenswegs, und hat ihn im Nachdenken über das Alte und Neue Testament, sowie über die Kirchenväter angeleitet, und zwar nicht ohne ihn mit der Vorstellung von zwei Stätten zu blenden, sowie mit der daraus abzuleitenden Geschichtsphilosophie zu täuschen. Die Problemstellungen der Freiheit, des Bösen, des Handelns, sowie der Autorität sind alles Fragestellungen, die in der Philosophie von Capograssi mit lauter Stimme die Zeugenschaft und die Unterweisung von Augustinus wachrufen. Einzig und allein auf dem Gebiet der Rechtsphilosophie, wo der Augustinische Pessimismus allzu bittere Konnotationen hat, um sich mit der Erfahrung und der Berufung von Capograssi für die Welt des Rechts vertragen zu können, scheint Augustinus in den Gedankengängen von Capograssi abwesend zu sein. Diese Leerstelle wird aber von Vico ausgefüllt, von dem unser Philosoph den Sinn für das Konkrete und für die wesentliche Funktion des Rechts bei der Ausgestaltung der gesellschaftlichen Welt und in der Bewusstseinsbildung in der menschlichen Welt aufgenommen hat, und der mit Augustinus wetteifert,

wenn es darum geht, Capograssi in seiner Konzeption der Geschichte zu inspirieren, wie wir noch sehen werden.

Es bleibt noch die Problematizität des Existenzialismus bei Capograssi zu behandeln übrig. Aber auch in diesem Punkt halten wir nicht dafür, dass es möglich sei, zu anderen als den eben gemachten Feststellungen zu gelangen. Gewiss stellt die dasjenige von Capograssi ein existenzialistisches Verständnis der Philosophie dar, und zwar in dem Sinn, dass das grundlegende Thema seiner Überlegungen der Mensch und dessen Bestimmung, sozusagen die in das Dasein „geworfene“ und vom Bösen, von der Vergänglichkeit und vom Tod bedrohte Existenz darstellt. Und es geschieht, wie wir gesagt haben, gerade auf dieser Ebene der subjektiven Existenz, dass er den Idealismus hinter sich lässt, damit einen sukzessiven Prozess vorwegnehmend: es ist diese Entwicklung, die in Italien zum Bruch mit dem Idealismus geführt hatte, demjenigen von UGO SPIRITO, NICOLA ABBAGNANO, ARMANDO CARLINI und von AUGUSTO GUZZO (und die in ganz Europa sich in ein und dieselbe Richtung geführt wurde, besonders im so suggestiven Œuvre von NICOLAI BERDIAEV). Das bedeutet nun aber durchaus nicht, dass Capograssi in dem Sinn ein Existenzphilosoph gewesen wäre, wie diese Qualifikation vom Existenzialismus im folgenden aufgenommen worden ist. Mit der existenzialistischen Philosophie deutscher Prägung gibt es sogar eine vollkommene Inkompatibilität. Nichts steht Capograssi ferner als die Vorstellung von der mangelnden Mittelbarkeit unter Menschen und endlich die Idee [37] einer unvermeidlichen Niederlage der Existenz. Und aus diesen Gründen ist denn die Ethik von Capograssi mit derjenigen eines derartigen Existenzialismus unvereinbar, wie mit der radikalen Auffassung von MARTIN HEIDEGGER, so auch mit der abgeschwächten Haltung von KARL JASPERS: es handelt sich dabei aus der Perspektive von Capograssi um eine verfinsterte Welt ohne Hoffnung, in der sich einmal mehr, um eine Ausdrucksweise von Capograssi zu benutzen, das Denken vom Leben zurückgezogen hat. Es mag unzweifelhaft einige Konsonanzen zwischen der Philosophie der existentiellen Erfahrung von Capograssi und dem französischen Existenzialismus geben, zu dem man gut auch den in die Verbannung getriebenen Russen NICOLAI BERDIAEV dazuzählen kann. Eine solche Übereinstimmung zeugt aber vom Umstand, dass diese Philosophen die Existenz der Hoffnung öffnen und Gott zurückgewinnen, nämlich auf dem Weg über BLAISE PASCAL und AURELIUS AUGUSTINUS. Sagen wir es offen: Augustinus stellt die einzige Verbindung dar, die es zwischen Capograssi und den französischen Existenzialisten überhaupt gibt.

Das Denken von Capograssi ist zwar schon eine Philosophie, die von der Existenz ausgeht, aber es ist keine existenzphilosophische Lehre in dem Sinn, wie ihn diese Bezeichnung später angenommen hat.<sup>78</sup>

Abgesehen davon ermangelt sein Denken eine wahre und eigentliche Metaphysik der Existenz, so sehr trifft es für Capograssi zu, dass die „allgemeine Philosophie“ darauf hinausläuft, nurmehr eine Ethik auszumachen. Es ist dies eine Ethik, die, wie wir gesehen haben, zudem eine strenge Solidarität des individuellen Subjekts und dessen Handelns mit der Realität voraussetzt, welche es umgibt und insbesondere mit allen übrigen Subjekten. Der Einfluss von AURELIUS AUGUSTINUS und GIOVANNI BATTISTA VICO kann ausserdem in keiner Weise durch das besondere Interesse herabgesetzt werden, das Capograssi für GEORG SIMMEL, MAURICE BLONDEL und für MAX SCHELER an den Tag legte. Die Beziehung zwischen dem Leben und der Idee des Lebens, wie sie Simmel kennzeichnet, den ersten Philosophen, den Capograssi in seiner „Analyse der allgemeinen Erfahrung“ namentlich nennt, ist ganz von derjenigen bei Capograssi verschieden, für den die Idee des Lebens eine Art von PLATONISCHER Idee oder noch besser, eine Art von Apriori darstellt: auf keiner Ebene ist es denkbar, zu leben, ohne darauf Bezug zu nehmen, währenddessen dieser Bezug bei Simmel auf eine wechselseitige Ausgestaltung des Lebens, auf ein historisch bedingtes Erzeugnis des Lebens hinausläuft. Die Anwesenheit von Blondel ist gewiss nicht abzustreiten, und vielleicht noch weniger diejenige von LÉON OLLÉ LAPRUNE, seinem Lehrmeister, etwa in der zentralen Stellung des Handelns, wie sie Capograssi im Verlauf der Erfahrung feststellt. Man braucht darob nicht zu vergessen, dass schon Augustinus ihn gelehrt hatte, dass der Wille, und demzufolge auch das Handeln, „das einzige Gut ist, [38] über das der Mensch überhaupt disponieren kann“, und dass ihm GIOVANNI BATTISTA VICO in Erinnerung gerufen hat, dass der Mensch „nur das kennt, was er selbst gemacht hat“. Die Konvergenz mit MAX SCHELER (den Autoren von „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“) ist aber dennoch unleugbar.<sup>79</sup> Aber es handelt sich dabei um einen Philosophen, den Capograssi sozusagen weitab von seinem Denkweg begegnet, und der keinen nennens-

<sup>78</sup> Auch *Pietro Piovani* kommt zum gleichen Schlussfolgerung, a. a. O.

<sup>79</sup> *Max Scheler*: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik – Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (in: Jahrbuch für philosophische und phänomenologische Forschung), Halle an der Saale: Max Niemeyer, 1927 (Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers).

werten Einfluss auf die Fortbildung seines Gedankengangs nimmt. Es gibt aber eine andere wichtige Stimme, die sich im Denken von Capograssi Gehör verschafft. Und dies ist gerade diejenige von ANTONIO ROSMINI-SERBATI, die Stimme des Philosophen, den Capograssi aufgrund von dessen Askese schätzte, und den er, wie es die ihm gewidmeten Stellen aufzeigen, für seine wirkungsmächtige, einheitliche Philosophie bewunderte, welche unter der verworrenen Gestalt seiner Werke pulsierte. In der Tat gibt es keinen Zweifel, dass der Idee des Lebens, von der Capograssi spricht, dieselbe Funktion zukommt, wie der „Idee des Seins“ bei Rosmini: von der einen, wie von der anderen, gehen die gleichen Thesen über die Ausprägung der menschlichen Persönlichkeit aus, sowie über die Rolle, die in dieser Ausbildung der Individualität dem Recht zukommt.



In den Jahren zwischen 1940 und 1956, dem Todesjahr, erreichte die moralische Autorität von Giuseppe Capograssi seinen Höhepunkt. Nach Sassari und Macerata lehrte er nun schon an bedeutenden Universitäten wie Padua, Neapel und Rom, und es bildete sich eine regelrechte Schule (zu FLAVIO LÓPEZ DE OÑATE,<sup>80</sup> den er in frühen Jahren in Rom kennengelernt hatte, und der infolge einer grausamen Krankheit gegen Ende des Zweiten Weltkriegs verstarb, und gegenüber dem er immer eine qualvolle Nostalgie bewahrt hatte, wie man aus den generösen Passagen entnehmen kann, die er ihm zueignen wollte, gesellten sich in Padua der Schreibende selbst,<sup>81</sup> sowie später in Neapel PIETRO PIOVANI und ANTONIO VILLANI hinzu);<sup>82</sup> in seinem neuen Haus an der Viale Mazzini intensivierten sich seine wahrhaft sokratischen Kolloquien unter Teilnahme von Juristen, Philosophen, Literaten, aber vor allem seinen jungen Studenten, die vielleicht, wie

<sup>80</sup> Vgl. *Flavio López de Oñate: Compendio di filosofia del diritto*, Milano: Cetim 1942; *dens.: La certezza del diritto*, Milano: A. Giuffrè, 1968 (Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers).

<sup>81</sup> Vgl. *Enrico Opocher: Analisi dell'idea della giustizia*, Milano: A. Giuffrè, 1977; *dens.: Filosofia e potere*, Napoli: Guida, 1980; *dens.: Lezioni di filosofia del diritto*, Padova: CEDAM, 1993 (Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers).

<sup>82</sup> Vgl. die deutsche Übersetzung ausgewählter Werke von *Pietro Piovani* im Schweizerischen Wissenschafts- und Universitätsverlag (mit ausführlicher Bibliographie). – Vgl. von *Antonio Villani: L'oggettività delle scienze nella problematica di Max Weber*, Milano: A. Giuffrè, 1957; *dens.: Heidegger e il problema del diritto*, Milano: A. Giuffrè, 1958; *dens.: Momenti del pensiero giuridico contemporaneo*, Napoli 1970; und *dens.: Studi di filosofia del diritto*, Napoli 1973 (Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers).

wir schon bemerkt haben, den höchsten Ausweis seiner Meisterschaft darstellten; er trat in den *Consiglio superiore della pubblica istruzione* ein, und schliesslich, nur wenig vor seinem Tod, wurde er zum Richter an der *Corte Costituzionale* ernannt. Alles Ansehen und Ehren, die seine natürliche Bescheidenheit in keiner Weise veränderten, und die seine hochstehende innere Gelassenheit, welche für das Nachdenken so unabdingbar ist, überhaupt nicht erlöschen lassen konnten, wie dies sonst häufig geschieht. Im Gegenteil erweiterten diese Anlässe die Sphäre seiner Erfahrung, die Reichweite seiner Nachforschungen, nur jetzt in einer so sehr verschiedenen und schmerzlich veränderten Welt, gegenüber seiner idealen Welt, die er im Innersten seines Bewusstseins intakt aufbewahrte.

[39] In der Zeit zwischen 1940 und 1956 findet er sich mit so schrecklichen historischen Ereignissen zugegen, dass diese einen grossen Teil seines Nachdenkens in Anspruch nehmen, und dass dadurch seine eigene Konzeption der menschlichen Welt, die ja nach dem Modell von GIOVANNI BATTISTA VICO im Mittelpunkt seines Denkens gestanden hat, beeinflusst wird. Es sind dies der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, die Verbreitung des Totalitarismus in fast ganz Kontinentaleuropa, die wie er sagte „fürchterliche Gerechtigkeit“, welche nach soviel Blutvergiessen und so grosser Barbarei den Nationalsozialismus und Faschismus zerschlagen wird, der beschwerlich errungene Friede, die zählebige Hoffnung auf eine Wiedererlangung der humanistischen Wertvorstellungen in der geschichtlichen Welt, sowie die ersten Anzeichen des Aufkommens einer technologischen Gesellschaft und einer neuerlichen Krise des Individuums und seiner Wertvorstellungen.

Das waren nun wahrhaft Entwicklungen, welche die Phantasie und das Genie eines Philosophen wie Capograssi, der es gewohnt war, die Wechselfälle im Geist von AURELIUS AUGUSTINUS und GIOVANNI BATTISTA VICO in Betracht zu nehmen, erschüttern mussten, und die ihn dazu führten, die Rettung des Individuums und das Heil von dessen Handeln als das überragende Bedürfnis zu erachten, das die praktische Erfahrung abstützt. Und in der Tat prägt denn diese Epoche einen neuen Abschnitt in der Weiterentwicklung der Lehre von Capograssi, und zwar eine Phase, die ihn in gewisser Hinsicht zur ersten Phase seines Denkens, und insbesondere zu den „*Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*“ zurückführt, wenn auch mit dem ganzen, auch dem systematischen Erfahrungsreichtum, den er sich in der dazwischenliegenden Zeit dazu erworben hatte. Diese wechselhaften Ereignisse führen ihn zwar zurück, aber mit einer in gewisser Weise umgekehrten Perspektive. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen die-

ses Zeitabschnitts steht immer noch die Trennung von Philosophie und Leben, aber jetzt nicht mehr unter dem Gesichtspunkt einer Kritik der modernen Philosophie von RENÉ DESCARTES bis zum philosophischen Marxismus, sowie dem folgerichtigen Versuch, innerhalb der Lebenswelt, beziehungsweise in der konkreten Erfahrung der Menschen, die der abstrakten Philosophie abhanden gekommenen oder von ihr verzerrten Wertvorstellungen zu erfassen, sondern vielmehr unter dem Eindruck der tragischen Konsequenzen, die für die historische Welt aus den Pervertierungen folgen, denen das sich selbst anheimgestellte Handeln unterworfen ist (eben das Handeln um des Handelns willen), und wodurch es des Lichts der Wahrheit beraubt ist, da es vornehmlich hier ist, in der Negation der Wahrheit nämlich, wo für Capograssi der Dreh- und Angelpunkt des Zeitgeistes liegt, um den herum zu leben dem Individuum, diesem neuen „LAZARUS“, wie er es bezeichnet, nun aufgetragen ist.

Eine solche Umkehrung der Perspektive im Vergleich mit den „Reflexionen über die Autorität“ akzentuiert bei Capograssi wie selbstverständlich die Tendenz, den Sinn der Geschichte zu erfassen, zu interpretieren und zu verstehen, die er von AURELIUS AUGUSTINUS und GIOVANNI BATTISTA VICO geerbt hatte, und diese Neigung, die natürlich darauf hinausläuft, seine Lehre in die Richtung einer Geschichtsphilosophie treiben, entwickelt [40] seine einmalige Befähigung im höchsten Grad, beim Studium der menschlichen Welt die psychologische Analyse der Verhaltensweisen mit deren objektiven Konsequenzen auf dem Plan der Geschichte zu verknüpfen. Dies bringt aber auch das Problem zur Reifung, das sich aus dem Verhältnis des Historismus von Vico und der Geschichtsphilosophie von Augustinus ergibt, und dem er sich seit der Anfangszeit der Ausbildung seines Denkens gestellt hat, und das immerzu gegenwärtig ist, wie es die Erwägungen beweisen, die er gerade in dieser Phase seiner gedanklichen Entwicklung über Vico anstellt. Allgemein ist er eingedenk, dass Augustinus die Geschichte aus dem Blickwinkel des Zutuns Gottes und seiner Vorsehung in der Welt der Menschen untersucht, während Vico sie aus der Perspektive der Menschen als solchen betrachtet, und das heisst, unabhängig der Bedeutungen, die vom aufkommenden Christentum dargeboten werden, noch wenn ein solcher Gesichtspunkt selbstverständlich ausser der Vortrefflichkeit auch die Misere des Menschen zum Ausdruck bringt, und demnach dessen Grenzen aufzeigt. Beide Gesichtspunkte sind bei Capograssi gegenwärtig und verflechten sich, und es ist bestimmt gewagt, dafür zu halten, dass Capograssi zu dieser Zeit daran gedacht hat, im Geist seiner Zeit unklar die Ankündigung einer Wieder-



geburt zu erahnen, wie das in den Worten offenkundig wird, mit denen die „*Introduzione alla vita etica*“ schliesst.

Sehen wir aber zu, dass wir geordnet vorangehen! Die dritte Phase des philosophischen Denkens von Capograssi wird, nur folgerichtig, mit einer Reflexion über den Staat eröffnet, die ausführlich der Novität des totalitären Staates entgegenhält, die so geräuschvoll in die Geschichte des Zeitgeistes Einzug hielt. Es handelt sich um die Schrift „*Il significato dello Stato contemporaneo*“ aus dem Jahr 1940, welche die Konsequenzen der Verzerrungen genau erforscht, die sich auf der Ebene des Staates in der menschlichen Erfahrung ereignet haben. Aufgrund dieser Verdrehung wird das Individuum „zu einem kraftlosen Geschöpf, das keine Sicherheit, noch etwas Heiliges mehr kennt, und das in der Geschichte zu überleben versucht, indem es vor den Schicksalsschlägen der Geschichte in Deckung geht, das in der Gegenwart leben will, die Mühen der Gegenwart jedoch zu vermeiden sucht, das versucht, sich der Kräfte der Natur, wie auch der Ressourcen Gesellschaft zu bedienen, wobei beides auf eine Reihe von Techniken reduziert werden, und wobei beides auf ein reines Schmarotzertum hinausläuft, welches zum alleinigen Wunschbild dieses Daseins ohne Ideale erhoben wird“.<sup>83</sup>

Und da haben wir denn den derzeitigen Staat, der „diese Leerstelle [41] als das Nachspiel und den Abschluss dieser modernen Welt insgesamt auffasst, und der aus diesem immensen Mangel die Voraussetzung seines Handelns gemacht hat. Er hat diese Leere, dieses Vakuum, vorgefunden und hat sich darein eingenistet: er hat das müssige Individuum aufgefunden und hat sich seiner bemächtigt, indem er es in sein Handeln hineinzieht“.<sup>84</sup> Deshalb „gibt sich der zeitgenössische Staat als der Schöpfer der gesellschaftlichen Welt“ und hat die Revolution als sein innerstes Wesen, weil er nichts akzeptieren muss, wenn er doch alles neu machen will,<sup>85</sup> er „nimmt die Lehre der Geschichte als Vorsehung für sich selber beim Wort, und er gibt sich mit vollkommener und mutiger Kohärenz als das Organ dieser immanenten Vorsehung und entbindet das Individuum von seiner Aufgabe, die Geschichte zu erschaffen“.<sup>86</sup> Und so kommt es dazu, dass „ungewollt im Handeln eines solchen Staates eine wahrhaftige

<sup>83</sup> Giuseppe Capograssi: *Il significato dello Stato contemporaneo*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 4, S. 380.

<sup>84</sup> A. a. O.

<sup>85</sup> A. a. O., S. 381.

<sup>86</sup> A. a. O., S. 382.

und eigentliche Metaphysik entsteht“.<sup>87</sup> Es ist dies eine Metaphysik der Verdammnis, die allerdings in ihrer Brust auch noch eine Metaphysik des Heils trägt“.<sup>88</sup> Sie läuft tatsächlich auf eine Ermahnung hinaus, „gefahrenvoll zu leben“,<sup>89</sup> und insofern es der Gefahr zusteht, im Individuum das Bewusstsein wieder zu wecken, ist der zeitgenössische Staat in diesem Sinn, und ausschliesslich in diesem Sinn, ein ethischer Staat.<sup>90</sup>

Als der Krieg jedoch zu Ende war, und mit ihm auch der totalitäre Staat erledigt war, mit Konsequenzen, die wir alle kennen, erweiterte Capograssi das Feld seiner Untersuchungen auf ein weiteres Studium der Konsequenzen die aus der Krise der geschichtlichen Welt, welche für ihn mit der Zerstörung der totalitären Regimes nicht überwunden war, für das Recht und für das Leben des Individuums selbst abzuleiten sind. Es trifft zwar zu, dass er kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs die Hoffnungen teilte, die von der „Allgemeinen Deklaration der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen erweckt wurden, wenn er deren Proklamation erfüllt von Vertrauen einen Kommentar widmete, und er hegt keine Bedenken – gerade im Moment, als er der Italienischen Vereinigung Katholischer Juristen (UGCI) beitrug (ein sehr bedeutsames Ereignis für einen Philosophen, der zwar schon ausgesprochen katholisch war, der aber bis zu diesem Augenblick immer nur für sich selber Partei ergriffen hatte), über diesen Anspruch der Naturrechtslehre nachzudenken, welche nicht immer mit seiner Philosophie der Rechtserfahrung einherzugehen scheint. Daraus entsteht die kurze Schrift über „*Il problema fondamentale*“, [42] die aus dem Jahr 1949 datiert. Solche Hoffnungen jedoch schienen sich zu zerschlagen und blieben nur als Klammerbemerkung übrig in den sonst pessimistisch-realistischen Erwägungen von Capograssi. Diese letzten Betrachtungen laufen auf eine Reihe von äusserst suggestiven und tief-sinnigen Essays hinaus, wie es SERGIO COTTA richtig identifiziert hat, der einige davon in einem einzigen Band versammelte, versehen mit einer weitläufigen Einleitung.<sup>91</sup> Es handelt sich hierbei um „*Il diritto dopo la cata-*

<sup>87</sup> A. a. O., S. 382.

<sup>88</sup> A. a. O., S. 384.

<sup>89</sup> A. a. O., S. 392.

<sup>90</sup> A. s. O., S. 392f.

<sup>91</sup> *Sergio Cotta*: Einführung, in: *Incertezze sull'individuo*, Milano: A. Giuffrè, 1969; vgl. auch *dens.*: *Rileggendo l'ultimo Capograssi*, in: *Studi in onore di Francesco Santoro Passarelli*, Napoli 1972, S. 211ff. (Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers).

strofe“ von 1950, „*L'ambiguità del diritto contemporaneo*“ und „*Incertezze sull'individuo*“ von 1953, sowie „*Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*“ aus dem Jahr 1955.

Es handelt sich dabei erkennbar um Schriften, die vornehmlich die Situation des Individuums und die Funktion des Rechts betreffen. In ihnen legt Capograssi den Schwerpunkt vor allen anderen Dingen auf die Tatsache, „dass es nunmehr das Ziel ist, was Gültigkeit hat, der Zweck, den die tonangebenden Gruppierungen verwirklichen wollen, und auf den hin sie das Individuum zuführen möchten. Das Individuum zeichnet sich nicht mehr so sehr durch seine Freiheit aus, als vielmehr durch bloße Passivität; und die Menschheit kommt einer Materie gleich, der von außen jede beliebige Richtung, Form oder Zielsetzung aufgeprägt wird. Demzufolge fallen alle Wertvorstellungen und Prinzipien weg, die das Leben der Menschheit zuvor prägten, und von denen zuvor deren langdauernden Erfahrungen und ihr Gepräge ausgingen“.<sup>92</sup>

Demnach „steht der Mensch nur demjenigen nahe, der mit ihm zusammen den gleichen Zweck verfolgt oder den gleichen Wert teilt; er ist von derselben Rasse, von derselben Klasse, von derselben Berufsgruppe und so weiter. Wer daran nicht partizipiert, steht abseits, und er hat nicht einmal mehr den Selbstwert des Menschen, er hat als Mensch keine eigene Geltung mehr“.<sup>93</sup> In dieser Lage ist es das Recht selbst, „das in seiner tiefgründigen ethischen Ursprünglichkeit entschwindet. Das Recht wird zum Mittel des Mittels: ein reines Mittel, womit sich die Zwecke verwirklichen lassen, wie sie denn von den gesellschaftlichen Kräften, welche den Zwangsapparat des Staates ins Leben rufen, propagiert und der noch vorhandenen Menschheit auferlegt werden“.<sup>94</sup> In diesem Kontext „hört selbst die Gesellschaft damit auf, eine Vergesellschaftung von Personen auszumachen: sie wird zu einer Gesamtheit von Produktionsprozessen und objektiven Entwicklungen“.<sup>95</sup> Die Gesellschaft wird selbsttätig, funktioniert automatisch, und die Maschine wird denn „das Symbol und ein

<sup>92</sup> *Giuseppe Capograssi: Il diritto dopo la catastrofe*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 5, S. 155 (in dieser Edition: *Das Recht nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs*, Bd. 3/I, B.).

<sup>93</sup> A. a. O., S. 156.

<sup>94</sup> A. a. O., S. 171.

<sup>95</sup> *Giuseppe Capograssi: L'ambiguità del diritto contemporaneo*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 5, S. 391 (in dieser Edition: *Die Doppeldeutigkeit des zeitgenössischen Rechts*, Bd. 3/I, C.).

Moment dieser allgemeinen unwiderstehlichen Automatisierung der Erfahrung“.<sup>96</sup> [43] So bildet sich ein Universum aus, das sich nicht mehr auf gleicher Höhe mit dem Menschen befindet: „er wird lebendig und von seiner Bewegung wird alles erfasst: der Staat, das Gesetz, das Eigentum, der Vertrag, das Subjekt, die Delikte und Strafen, und auch die internationale Gemeinschaft; das bedeutet aber, alle Zentren und grundlegenden Positionen der Rechtserfahrung“.<sup>97</sup> All dem gelingt es aber nicht, die Wurzeln zu kappen, wodurch das Individuum in die menschliche Erfahrung eingewurzelt bleibt.<sup>98</sup> Und demzufolge stützt sich die rechtliche Welt nunmehr auf ein instabiles und also auch zweifelhaftes Gleichgewicht.<sup>99</sup> Eingenommen und bedroht von diesen grundlegenden und unersetzbaren Schutzmöglichkeiten seines Handelns, worauf für Capograssi die Moral und das Recht hinauslaufen, gelingt es dem seiner Individualität entledigten Individuum nicht mehr, „diejenigen Dinge wahrzunehmen, die andauern, und es kann sich solche daher auch nicht mehr wünschen; und zwar erkennt es solche Dinge nicht mehr und will diese nicht mehr für sich selber, und es erkennt und will sie nicht mehr in der es umgebenden Welt“.<sup>100</sup> Und demzufolge „wohnen wir dem Paradox bei, dass, je mehr von der Geschichte und vom Historismus geredet wird, je mehr sich alles in Geschichte auflöst, dass die Individuen umso mehr den Sinn für die Geschichte und für ihr vitales Band mit dem Leben der Vorväter verlieren. Das der Individualität entledigte Individuum neigt dazu, auch ein Individuum ohne Eltern zu sein“.<sup>101</sup>

Ist es unter diesen Umständen denn überhaupt möglich, dass das Individuum die tiefgründige Wahrheit seiner Daseinsweise und also auch seiner Erfahrung wiedererlangen kann? An diesem Punkt gibt Capograssi seine Hoffnung nicht auf (in der Tat hatte ihn GIOVANNI BATTISTA VICO über den Abfall von der geschichtlichen Welt und über deren Wiederaufnahme unterwiesen): „Und je mehr die Anzahl der Individuen zunehmen wird (denn auch dies ist eine Frage der Menge), die dazu gelangen, ihr

<sup>96</sup> A. a. O.

<sup>97</sup> A. a. O., S. 395.

<sup>98</sup> A. a. O., S. 412ff.

<sup>99</sup> A. a. O., S. 422.

<sup>100</sup> *Giuseppe Capograssi*: Incertezze sull'individuo, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 5, S. 446 (in dieser Edition: Unsicherheiten betreffend das Individuum, Bd. 1/II, E.).

<sup>101</sup> A. a. O., S. 448.

Herz und dessen tief eingegrabene Vernunft wieder zu entdecken und gut zu bewahren, umso mehr werden auch die Möglichkeiten der Erlösung steigen. Damit möge auch diese gegenwärtige Arbeit für das Gesellschaftliche die Zukunft vorbereiten und mithin auf die Menschlichkeit hinführen; und damit wären auch alles erlittene Leid und alles vergossene Blut gerechtfertigt, welche die jüngste Geschichte gekostet hat“.<sup>102</sup> Dieser und zahlreiche andere Gedanken, die sich in den betreffenden Essays in genialer Art und Weise verflechten, bilden unzweifelhaft [44] das Leitmotiv der dritten Phase des Denkens von Capograssi, und sie bilden in gewisser Weise auch das Vorspiel zu seinen letzten Werken.

Gewiss hat Capograssi in diesem Zeitraum auch noch andere wichtige Aufsätze geschrieben, der grösste Teil davon – worunter „*Il diritto secondo Antonio Rosmini-Serbati*“ aus dem Jahr 1940, und damit vom Beginn der hier in Betracht gezogenen Phase des Denkwegs von Capograssi, „*Giudizio, processo, scienza, verità*“ von 1950 und die „*Riflessioni su Hans Kelsen tradotto*“ von 1952 eigens genannt seien – lassen sich in die Problemstellung seiner Nachforschungen in dieser Periode nahtlos einfügen: sie stellen allesamt auf dem Gebiet des Rechts ebenfalls Forderungen auf nach einem solchen Respekt vor der Wahrheit, zu dem das Handeln aufgerufen ist, und vom dem er die geschichtliche Welt sich immer weiter entfernen sieht. Solches ist in besonderem Mass zutreffend für den Essay über „*Giudizio, processo, scienza, verità*“, der bestimmt von grundsätzlicher Wichtigkeit ist.

Wenn wir uns nun fragen, welche Auswirkungen die Überlegungen dieser Epoche betreffend die zeitgleichen Verzerrungen der geschichtlichen Welt auf die Entwicklung des Denkens von Capograssi gehabt habe, so können wir sogleich sagen, dass die vorrangige Auswirkung gerade die Rechtsphilosophie im Auge hatte, und dass sie nicht sosehr Veränderungen der betreffenden Thesen der vorangehenden Phase bewirkte, als vielmehr eine Weiterentwicklung bis zu ihren äussersten Grenzen, was bestimmt eine grundsätzliche Tendenz seiner Rechtsphilosophie ausmachte. Es handelt sich hierbei um die Tendenz, die Rechtserfahrung, die Anerkennung der Wahrheit des Handelns, und demnach das Urteil, sowie das Verfahren, in den Mittelpunkt zustellen.

Diese Entwicklung, die so bewundernswert mit den Untersuchungsgegenständen zur Krise des Rechts korrespondiert, die sich Capograssi in

<sup>102</sup> A. a. O., S. 470.

dieser Phase seines Denkens vornimmt, besonders was die Instrumentalisierung des Gesetzes von seiten der Zwecke betrifft, welche die den Staat beherrschenden gesellschaftlichen Kräfte sich setzen, steht gewiss im Zusammenhang mit dem Einfluss, den in diesem Zeitabschnitt einige grosse Prozessualisten auf Capograssi ausübten: es sind dies GIUSEPPE CHIOVENDA, der früher sein Lehrer war, und an den er sich in einem Aufsatz aus dem Jahr 1938, „*Intorno al processo (ricordando Giuseppe Chiovenda)*“, wiedererinnerte und darin ausgerechnet dieses Erfordernis entdeckte, das ihn nun quälte; FRANCESCO CARNELUTTI, mit dem er sich bereits in einigen Besprechungen beschäftigt hatte, und mit dem er nach der Publikation von „*Il problema della scienza del diritto*“ in enger freundschaftlicher Verbundenheit geblieben war; SALVATORE SATTA, der seit seiner Zeit in Padua, wo sie Kollegen gewesen waren, sein Freund geworden war; [45] und schliesslich PIERO CALAMANDREI, für dessen Festschrift die „*Considerazioni sullo Stato*“ bestimmt waren.

Es ist natürlich an dieser Stelle nicht möglich, die Verbindungslinien zwischen dem „Prozessualismus“ von Capograssi in den Jahren, die zu berücksichtigen sind, und der Konzeption des Rechts als einer Aktivität eingehender zu untersuchen, die in seiner vorangegangenen Rechtsphilosophie zu triumphieren scheint, wenn auch in einem gänzlich anderen Sinn als in der Bedeutung des Idealismus. Wohl aber ist es angebracht, die Erscheinung in Erwägung zu ziehen, dass für Capograssi die „Anerkennung der Wahrheit des Handelns“ zu jeder Zeit seiner Überlegungen zum Recht eine absolut zentrale Funktion einnimmt, und dass er schon in einem seiner jugendlichen Gedanken an Julia von 1924 eine Konzeption des Rechts mit klar prozessualistischem Charakter anlegt, wenn auch in strikter Harmonie mit der Philosophie, die er zu der Zeit betrieb; wir können nämlich in diesem Brief folgendes lesen: „Das Recht ist nichts anderes als eine Suche nach dem wahren Gang oder Verlauf der Dinge: wenn man denn ein Urteil fällt, so tut man nichts anderes, als festzustellen, wie die Dinge effektiv gelaufen sind, und das heisst, wie die Fakten stehen: die Fragestellung nach dem Beweisverfahren stellt also das kapitale Problem der rechtlichen Aktivität dar, und die Problematik des Beweismittels ist nichts anderes, als das Problem der Geschichte“.<sup>103</sup> Es trifft zu, dass es Capograssi in den letzten Monaten seines Lebens unternommen hat, zu einer neuerlichen Darstellung seiner Rechtsphilosophie zu gelangen. Das Wer aber, das „*Descrizione dell'esperienza giuridica*“ hätte

<sup>103</sup> *Giuseppe Capograssi: Pensieri a Giulia*, a. a. O., Bd. 3, S. 646, S. 1929.

betitelt werden sollen, ist unvollendet geblieben und das Wenige, über das wir verfügen, genügt nicht dazu, um sich eine in diesem Punkt eine deutliche Vorstellung zu machen. Die Fragestellung bleibt also letztlich unbeantwortet und bietet dem an Capograssi interessierten Wissenschaftler eine faszinierende Forschungsperspektive.

Ganz anders liegen die Dinge demgegenüber im Fall der politischen Philosophie. Auf diesem Feld führen die Überlegungen von Capograssi über die geschichtliche Krise seiner Zeit in der Tat zu einer tiefgreifenden und systematischen Weiterentwicklung seiner Verständnisse der Politik und des Staates. Und diese Entwicklung macht die „*Considerazioni sullo Stato*“ besonders wichtig, die posthum in einer Festschrift für PIERO CALAMANDREI abgedruckt worden sind. Die Erfahrung des Totalitarismus, des Zweiten Weltkriegs, sowie der drohenden Gefahren, die für Capograssi auch danach noch das Handeln des Individuums in dessen tiefsten Wurzeln zu bedrohen scheinen, auferlegen nun seiner politischen Philosophie einen gründlichen Realismus: NICCOLÓ MACHIAVELLI und THOMAS HOBBS scheinen [46] zu den grossartigen geschichtsphilosophischen Konzeptionen der Welt von AURELIUS AUGUSTINUS und GIOVANNI BATTISTA VICO hinzugefügt zu werden.

Gewiss scheint der Staat auch jetzt noch mit dem Verlauf des Wollens, und also auch mit der Dynamik des Handelns, im Zusammenhang zu stehen, wie dies in allen Werken von Capograssi der Fall ist, aber seine ethische Funktion besteht nun darin – wie dies eingehend bereits in „*Il significato dello Stato contemporaneo*“ formuliert worden ist –, das Individuum den Gefahren auszusetzen und es damit zu zwingen, auf sein eigenes Innenleben zurückzugreifen, überdies eine Konzeption, die ihm als eine isolierte Ahnung bereits anlässlich seiner ersten Beurteilung des Faschismus in den Sinn gekommen war.

Der Inhalt des Wollens, dessen Formgebung der Staat ist, wird in den posthum herausgegebenen „*Considerazioni sullo Stato*“ als „Wille zur Ordnung“, als „Wille zur Verwirrung“ und als „Wille zur Macht“ identifiziert. Die Ordnung schützt und bevormundet das Handeln und seine Entfaltung in gewisser Weise, die verwirrende Unordnung kommt der Kreativität gleich, dem zukunftsgerichteten Schwung, dem Verlangen nach dem „Neuen“, was alles für das Handeln unabdingbar ist (man denke hierbei nur an die Analogie dieser Auffassung mit der These von HENRI BERGSON, wonach im Leben das „Abgeschlossene“ vom „Offenstehenden“ zu unterscheiden und gegenüberzustellen sei), und endlich die Macht, die auf dem Weg über die Ambitionen der Menschen ein unab-

dingbarer „Mittelpunkt der Wirkungen, der Gedanken, des Wollens und des Gebietens“ bildet. Durch sein Nachdenken über den Totalitarismus gelangt Capograssi in mithin zu einer neuen Auffassung des Staates. Der Bezug zu den „Reflexionen über die Autorität“ aus den Jugendjahren ist dabei offensichtlich. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass das, was für den jungen Capograssi noch pathologisch ausfiel, und das heisst, das durch die Abstraktheit des modernen Denkens und durch die daherige Verzerrung des Bewusstseins in die Welt des Handelns eingefügte Pathologische zum etwas Physiologischem umgedeutet, und das bedeutet, zu einem unausweichlichen Merkmal der menschlichen Welt und deren Geschichte gewendet wird. In der Weltanschauung, die davon herrührt, werden AURELIUS AUGUSTINUS und GIOVANNI BATTISTA VICO, die beiden bedeutenden Meister von Capograssi, die sein philosophisches Denken bis zu seinem Tod mitbestimmen sollten, ein weiteres Mal unauflöslich vereint, wenn sie der dritten Phase der Lehre von Capograssi einen Charakter verleihen, den man ohne zu zögern mit „prophetisch“ bezeichnen muss.

Dies wirft jedoch das Problem auf, zu verstehen, ob und wie all diese Entwicklungen die Philosophie von Capograssi beeinflusst haben, oder aus den schon genannten Gründen besser, auf dessen Ethik einwirken. In dieser Sache können wir uns auf das Zeugnis des letzten grossen Werks, das heisst, auf die „*Introduzione alla vita etica*“ von 1953, verlassen, das unzweifelhaft das Werk darstellt, das [47] auf den Leser von Capograssi die grösste Faszination ausübt. Die Ausarbeitung dieses Werks begleitet die dritte Phase des Denkens von Capograssi und folgt nicht etwa darauf: sie fällt richtigerweise gut in die Mitte seiner Essays über die Krise des Individuums und von dessen Handeln, die wir durchgegangen sind. Obwohl dieses Werk eine wesentliche Kontinuität mit der „*Analisi dell'esperienza comune*“ herstellt, kann kein Zweifel bestehen, dass die „*Introduzione alla vita etica*“ ihre ganze Originalität und ihre Faszination aus den Überlegungen bezieht, die Capograssi in diesen Jahren zu entwickeln sich anschickte. Das betreffende Werk weist eine viel konkretere und genauere Konzeption des „Ethos“ auf, als das vergleichbare frühere Werk. Die Stellen über den Anbruch des Handelns, über den Staat als Krieg, über das Recht als Egoismus, über die moralische Erfahrung als Widerwillen, sowie über die Gesellschaft als Unterdrückung stellen alle tiefgreifende Neuerungen dar, die sich zu einem guten Teil aus neuen Überlegungen direkt ergeben. Der ganze letzte Abschnitt macht nichts anderes als eine bewegte Antwort auf die Angst des zeitgenössischen Individuums aus, welches sich in einen historischen Kontext hineinversetzt sieht, der es zu zerstören droht. Nichts scheint sich der neugeschaffenen Situation des Menschen zu



entziehen und die aufgestellte Alternative zwischen Suizid und Gebet scheint unausweichlich. Die prophetische Tonlage, von der wir gesprochen haben, zeigt sich deutlich in der Konklusion dieses Buchs: „Je mehr nun diese unerbittliche Geschichte das Individuum mit dem Tod, und das heisst auch, mit seinem eigenen Tod, konfrontiert, desto mehr befindet sich das Individuum, aufgrund eines Paradoxes, das einen der überragenden Beweise für die Vorsehung darstellt, welche die Welt regiert, letztlich im ursprünglichen, endlich wiedererlangten Bewusstsein seiner desparaten Situation des Elends und der Bedürftigkeit, und zwar zusammen mit seiner ursprünglichen Befähigung zum Gebet, sowie in seinem ursprünglichen Bedürfnis nach Gnade und im Verlangen nach Gott. Je mehr das Individuum dazu genötigt ist, die Verzauberung des Sozialen zu überwinden und zu zerstreuen, dem ja nur insofern Bedeutung zukommt, als es das Menschliche vorbereitet, diesem behilft und es unterstützt, umso eher ist das Individuum gezwungen, sich selbst zu entdecken, und in der Tiefe seines Geistes die absolute Einfachheit des Humanen, sowie das Erfordernis des Absoluten, die Hinweise darauf und die Verbindungen zu ihm, welche seinen Edelmut, seine Vortrefflichkeit und sein Los ausmachen, wieder zu verspüren“.<sup>104</sup>

Es ist dies die Schlussfolgerung des Werks, aber es ist auch der zugleich trostvolle und verbitterte Abschluss des Lebenswegs dieses so aussergewöhnlichen Philosophen unserer Zeit. Drei Jahre später, am 23. April 1956, war er bereits verstorben, und für viele mochte es den Eindruck erwecken, dass ihr Leben nicht mehr das gleiche wie vordem war.

[48] Die ausserordentliche Hinterlassenschaft von Problemstellungen und Einfällen, von Zweifeln und Gewissheiten, von Gemütszuständen und raffinierten Gesichtspunkten, die im Leben und im Denken von Giuseppe Capograssi glänzen und bezaubern, welches Schicksal mögen sie wohl heutzutage, hundert Jahre nach dem Geburtstag des Philosophen und mehr als dreissig Jahre nach dessen Tod haben? Sicher schöpften diejenigen Freunde und Schüler, die ihm nahe standen, daraus mit grosser Bewunderung und tiefem Respekt, und sie entnahmen daraus häufig sogar eine vitale Kraft, und zwar nicht nur für ihr Denken, sondern in einigen Fällen auch für ihre Existenz insgesamt. Glänzende Juristen und Philosophen, einst verloren im widersprüchlichen Labyrinth des abstrakten Denkens, konnten ihm zum Dank den Kontakt mit diesem konkreten

<sup>104</sup> *Giuseppe Capograssi: Introduzione alla vita etica*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 3, S. 170 (in dieser Edition: *Eine Einführung in das ethische Leben*, Bd. 1/II, C.).

Leben wiedererlangen, wie er in jeder Kreatur schlummert, und häufig, vermittelt durch diesen, auch die Gabe des Glaubens. Soviele von diesen Freunden und Schülern sind ihm nun schon gleichgekommen, und wer davon noch in dieser Welt ist, die so tiefgreifend verändert und immer schwieriger zu verstehen ist, hat unterdessen weisse Haare und ein ermüdetes Herz, sowie derjenige, über den wir schreiben. Zugegeben, sie haben liebevoll seine Werke in sechs grossen Bänden zum Druck versammelt (und ein siebenter Band wird bald noch dazukommen). Und sie haben die „*Pensieri dalle lettere*“, den Briefwechsel herausgegeben. Und dann haben sie, nicht ohne Zittern, die „*Pensieri a Giulia*“ publiziert, die, wie wir gesehen haben, soviel Licht auf die Kenntnis der Ausbildung des Denkens von Capograssi werfen, und die eine unerwartete und entscheidende Bedeutung geoffenbart haben, die seine liebe Frau Giulia auf sein geistig-spirituelleres Leben gehabt hat, diejenige Frau, in der, um sich seiner Worte zu bedienen, das Licht, welches in der azurblauen Tiefe ihrer Augen leuchtete, aus ihrer Seele aufstieg, welche „das unerschütterliche Glück und die Seligkeit in Gott“ verspürte.<sup>105</sup> Und dann haben sie eine *Fondazione Capograssi*, eine Stiftung gegründet, dank der Generosität eines Stifters aus ihrem Kreis, nämlich GABRIO LOMBARDI.<sup>106</sup> Und dennoch, abgesehen von der seinem Andenken ohne weiteres gebührenden Ehrerbietung, welche Bedeutung mag das alles für die heutige Zeit haben?

Vermutlich ist der Zeitpunkt noch nicht gekommen, der früher oder später bei allen grossen Denkern erreicht wird, in dessen Lehre das auszumachen, was lebendig geblieben ist, und es von dem zu scheiden, was sich überlebt hat. Und doch ist es in einem so gründlich gewandelten historischen Kontext gerechtfertigt erscheinen, sich zu fragen, [49] ob denn Capograssi noch aktuell sei, und das heisst, ob er noch zu den Herzen und zu den Köpfen der jungen Leute sprechen könne, wie er es zu seinen Schülern und Freunden getan hatte. Wie können denn die angehenden jungen Juristen und Philosophen der neuen Generation, die mit der immens grossen Aufgabe betraut sind, die Menschheitsgeschichte im Guten wie im Schlechten voranzubringen, wie können sie dem Denken von Giuseppe Capograssi nachkommen? Er liebte ja den betäubenden Lärm des Berühmtseins keineswegs und in seiner franziskanischen

<sup>105</sup> *Giuseppe Capograssi: Pensieri a Giulia*, Bd. 2, S. 350, Nr. 696.

<sup>106</sup> *Francesco Mercadante* (Hrsg.): *Due convegni su Giuseppe Capograssi* (Roma-Sulmona, 1986) (*L'individuo, lo stato, la storia; Giuseppe Capograssi nella storia religiosa e letteraria del novecento*), Milano: A. Giuffrè, 1990.

Bescheidenheit, worin das Geheimnis des wahrhaftigen inneren Lebens und endlich auch der authentischen Spiritualität liegt, hatte er sich dem Schreibenden erklärt, eine einzige Ambition zu hegen: nämlich von den Jungen mit Freude entdeckt zu werden, vielleicht dadurch, dass sie zwischen den anderen vergessenen und ausser Mode gekommenen Büchern einige der eigenen Werke auf den Bücherständen wiederfinden. Gerade so, wie es auch ihm ergangen war, im Verlauf seiner Spaziergänge durch das alte Rom, in Begleitung seines getreuen FLAVIO LÓPEZ DE OÑATE.

Wir sind der Meinung, dass Capograssi heutzutage vollkommen inaktuell und zugleich überraschend aktuell ist. Das mag als ein Paradox erscheinen. In Tat und Wahrheit aber ist das Denken von Capograssi Träger einer „Zeugenschaft“, die für unsere Zeit eine Art von *Pièce de résistance* und ein Stein des Anstosses bildet. Die „Moralphilosophie“, oder wenn man es vorzieht, die „Philosophie“ oder „Ethik“ unserer Zeiten ist tatsächlich auf jeder Ebene weit entfernt von der seinen. Dem ist so auf dem Gebiet der allgemeinen Philosophie, welche sich immer weiter vom Leben wegbegeben hat, bis dass sie ihre eigene vollkommene Nichtbeteiligung an dem beansprucht und theoretisch fasst, was das Leben mit sich führt und im Inneren des Bewusstseins zum Ausdruck bringt, und die sich darüberhinaus auf moralischem Gebiet eine Ethik ohne Wahrheit herbeizuwünschen scheint. Und dem ist auch so auf der Ebene des Lebens, welches das Individuum auf jeder Stufe immer mehr zu vernichten scheint, und das angefangen von der Familie alle lebenswichtigen Zentren in die Zange des Automatismus zu nehmen scheint, um endlich zu einer Entfremdung zu führen, die noch viel radikaler ausfällt, als diejenige, die der Marxismus anklagt. Eine solche „Inaktualität“ jedoch, verbirgt eine tiefgründige Bestätigung seiner Perspektive. Und zwar im negativen Sinn, wie sich versteht, und nichtsdestotrotz auch in einem positiven Verständnis, immerhin nur ganze dreissig Jahre nach seinem Tod.

Und in der Tat scheinen die ersten Anzeichen eines neuen Geistes auf eine entschiedene Bestrebung zu einem erneuerten Humanismus hinzuweisen, aber wirklich aus der Innerlichkeit des Gewissens heraus, und das heisst, mit der Kraft und dem Bewusstsein, die nur eine so schmerzliche Erfahrung verleihen kann: und zwar aus dem Osten, wo nach einer langen Nacht des kommunistischen Totalitarismus zwischen den Nebeln, [50] welche das Bewusstsein einhüllen, aufzusteigen scheint, von einer abstrakt konstruierten Geschichte zur Untätigkeit gezwungen und über die Menschen und Völker hinweg und nicht durch sie selber zu einem ideologischen Leitfadens gesponnen, wo eine zaghafte Morgendämmerung

der Freiheit in den Gewissen ein Sehnsucht nach menschlichen Wertvorstellungen wiedererweckt; sowie auch aus dem Westen, wo auf den Wogen eines für das Geistesleben blinden Eudaimonismus, dem Ergebnis einer unumschränkten und demnach hohlen Freiheit, eine zwangsläufigen Kultur des Todes die Jugend zu überwältigen scheint, mit wahrhaft biblischen Plagen, den Drogen, der Gewalt, sowie mit der Immunschwächekrankheit AIDS, und zwar zusammen mit der Versklavung zu einem blossen Automatismus durch eine menschenunwürdige Technologisierung, wo aber auch ein wenn auch noch konfuser, aber immerhin immer eindringlicher Geist des rettenden Heils bereits zu einer Wiederentdeckung und zu einer Inschutznahme der äusseren Natur vor jeder Manipulation durch den Menschen geführt hat, und dazu beizutragen beginnt und auch immer mehr beitragen kann zu einer Wiederentdeckung und Verteidigung der dem Menschen innewohnenden Quellen des Lebens.

Die tiefgründige Intuition von Capograssi, die punktgenau in seinen letzten Werken entworfen wird, die aber im Kern schon in seinem ganzen Denken gegenwärtig war, scheint so den grundlegenden „Knoten“ unserer Zeit zu erfassen. Und demzufolge mag er uns auch erscheinen, und wird es immer mehr tun, nicht nur als einer der bedeutenden „Moralisten“ unserer Zeit, und nicht nur als ein grossartiger Rechtsphilosoph, und auch nicht nur als ein geniereicher und vorurteilsloser politischer Philosoph, als der er seit einigen Jahren entdeckt wird, sondern auch und besonders als einer der bedeutendsten Meister eines neuen Humanismus, der sich zaghaft ankündigt, der Finsternis zum trotz, die immer noch auf der Welt lastet.



## II. Die politische Philosophie [die Staatslehre] von Capograssi <sup>107</sup>

[53] Eine der aussergewöhnlichsten Ausprägungen, die das Denken von Giuseppe Capograssi aufweist, wo man dieses in seinem Entwicklungsgang auch immer betrachtet, besteht in der Tatsache einer bemerkenswerten Distanz seiner letzten Werke von den früheren, und zwar sowohl was die Form anbelangt, als auch was den Inhalt betrifft. In der Form, weil das Denken von Capograssi in seinen letzten Werken noch ausgeprägter und prägnanter zu werden scheint, wie wenn es in einen ungleichen Wettlauf gegen die Zeit eingespannt wäre, was wahrscheinlich auf einer unbewussten Vorahnung des Todes beruhte. Und im Inhalt, weil sich in diesen letzten Werken bemerkenswerte Veränderungen ausmachen lassen – besonders was die Art und Weise anbetrifft, die Probleme anzulegen, und wenn auch vor einem äusserst kohärenten spekulativen Hintergrund, dessen sich nur wenige Philosophen rühmen dürfen –, die das Denken von Capograssi durchläuft, bevor es erlöscht. Die „*Introduzione alla vita etica*“, die „*Considerazioni sullo Stato*“ und – wenn auch aufgrund des fragmentarischen Charakters und aufgrund der überragenden Bedeutung weiterer vorangegangener Werke zur Rechtsphilosophie, wie dasjenige über „*Il problema del diritto*“, in geringerem Mass – die „*Esperienza in concreto*“ machen denn aufgrund des markant realistischen Charakters ihrer Ansätze eine bemerkenswerte Wende im Denken von Capograssi aus. Es ist dies ein Wendepunkt, aufgrund dessen, wenn wir uns nicht täuschen, es erst möglich wird, den grössten Teil der vorangegangenen Werke, und insbesondere die Jugendwerke in ihrem grossen Entwicklungspotential eher als noch nicht abgeschlossene experimentelle Versuche zu bewerten (Capograssi würde in Anlehnung an Henri Bergson sagen, „Sondierbohrungen“), denn als definitive theoretische Behandlungen dieses oder jenes Aspekts der gelebten Erfahrung, welche doch durchgehend als der einzige Gegenstand der moralischen, rechtlichen oder politischen Erwägungen unseres Philosophen bestehen bleiben sollten. Solches mag unter anderem den Nachdruck erklären, womit die Thematik dieser Werke so häufig zu bereits entwickelten Problemstellungen zurückkehrt, und dementsprechend könnte uns die Diskussion beschwerlich, angestrengt und auf das Äusserste durchlitten erscheinen, und sie fällt

<sup>107</sup> Eröffnungsansprache der Studientagung zum 30. Todestag von Giuseppe Capograssi, abgehalten an der Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Roma, vom 8. bis zum 10. Mai 1986; auch in: *L'individuo, lo stato, la storia*, Convegno nazionale di studi su Giuseppe Capograssi, hrsg. von Francesco Mercadante, Milano: A. Giuffrè, 1990, S. 5ff.

denn auch effektiv so aus, wenngleich der Gedankengang anhaltend von einem ausserordentlichen Reichtum an Vorstellungen, sowie von genie-reichen Einsichten geprägt wird.

All das trifft in besonderem Mass auf die politische Philosophie zu, auch wenn [54] dieser Gesichtspunkt des Denkens von Capograssi seit jeher ein bisschen im Schatten gestanden hat, gegenüber des beträchtlichen Einflusses, den die Moralphilosophie und die Rechtsphilosophie des Meisters aus den Abruzzen auf die Kultur seiner Zeit ausgeübt haben und bis zum heutigen Tag weiter ausüben, sei dies nun zustimmend oder ablehnend erfolgt.<sup>108</sup> Tatsächlich hat sich Capograssi den Problemen der politischen Erfahrung immer ausgesprochen gewidmet, auch wenn er sich stets von den Konfrontationen der grossen aufeinanderprallenden Ideologien, mit ihren brisanten Auswirkungen, die wir alle kennen, ferngehalten hat, häufig im Geist einer radikalen Kritik. Sein erstes und sein letztes Werk, der „*Saggio sullo Stato*“ und die „*Considerazioni sullo Stato*“ haben politisch-philosophischen Charakter, und es mag gewiss nicht bedeutungslos sein, dass seine Notizen – auf seinem Totenbett mit unsicherer Hand auf diese umgekehrten Briefumschläge geschrieben, worauf er wie gewohnt seine Gedanken festhielt, und die wir als wertvolle Erinnerungstücke an ein Band aufbewahren, das für unser ganzes Leben von entscheidender Bedeutung sein sollte – die Problematik der Machtausübung betroffen haben, besonders das Verhältnis der Macht zur Welt, wie dieses bei LOUIS XIV., JOSEF STALIN und von DON GONZALO FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA bei der Belagerung von Casale geprägt worden ist. Zugegeben steht für Capograssi die Einheit der Erfahrung ausser Frage, und demzufolge verknüpft sich sein politisch-philosophisches Denken unauflöslich mit seinen ethischen und rechtsphilosophischen Lehren (um nicht auch noch von den religiösen Glaubensüberzeugungen zu sprechen), und man darf niemals ausser Acht lassen, dass die tiefste Bedeutung seines Werks und auch seine Aktualität, wie wir zu behaupten wagen, gerade in der

<sup>108</sup> Das politisch-philosophische Denken von Capograssi wurde bisanhin vornehmlich anhand seiner Jugendschriften studiert, oder dann in Bezug auf dessen Bewertung des Marxismus. Was die erste Perspektive anbetrifft, so ist an die weitläufige Einführung zu erinnern, die Mario D'Addio dem Neudruck der „*Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*“ beigegeben hat, gefolgt von der Drucklegung von dessen bis jetzt unpublizierten Doktorarbeit über „*Lo Stato e la storia*“ (Milano: A. Giuffrè, 1977). Was die zweite Perspektive angeht, siehe insbesondere den Sammelband „*La filosofia dell'esperienza comune di Giuseppe Capograssi*“ (Napoli: Morano, 1976), besonders den Beitrag von Vittorio Frosini.

Stärke gelegen sind, mit der er die derzeitige Kultur und auch das zeitgenössische Bewusstsein, die sich aufgrund einer exzessiven Spezialisierung so sehr zerrissen ausnehmen, an die Notwendigkeit der Einheit des Denkens erinnert. Es ist jedoch auch tunlich, in Erinnerung zu rufen, dass die politischen Problemstellungen von Capograssi, nicht zuletzt wegen deren tiefgründiger Verknüpfung mit der Welt der Geschichte, immer als einen der wichtigsten Wege für den Zugang zu einem wahren Verständnis der menschlichen Erfahrung angesehen worden sind, und demnach schlicht und einfach auch für den Zugang zur Philosophie, die ja für ihn nichts anderes als die Interpretation [55] ebendieser Erfahrung darstellt. Es kommt nicht von ungefähr, dass ausgerechnet die „*Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*“, noch wenn sie weit davon entfernt sind, vornehmlich politisch-philosophischen Erheblichkeit zu haben, sein bedeutendstes Jugendwerk ausmachen, die eine Art von Einführung in all seine darauffolgenden Werke zu bilden scheinen, einschliesslich der „*Analisi dell'esperienza comune*“. Der ausschlaggebende Punkt besteht jedoch darin, dass die politische Dimension der menschlichen Erfahrung von Capograssi entlang dem ganzen Bogen seines Lebens untersucht wurden, quer durch die stürmischen historischen Ereignisse und die rapiden politischen Veränderungen hindurch, die seine Zeit kennzeichneten: die Krise des liberalen Staates, das Aufkommen des Marxismus inmitten der westlichen Kultur, die Russische Revolution, der Totalitarismus, die Restauration der Demokratie in Westeuropa, sowie die Entstehung einer technologisch geprägte Zivilisation. Alles Ereignisse, die zwischen den beiden Weltkriegen die Ausbildung des politischen Denkens von Capograssi tief beeinflussten, und die eine häufige Verschiebung des Mittelpunkts seiner gewichtigen Nachforschungen zur Folge hatten. Es kann demnach nicht erstaunen, dass auf dem Gebiet der politischen Philosophie die Distanz zwischen den letzten Werken von Capograssi – mehr noch als auf dem Gebiet der Moralphilosophie und Rechtsphilosophie, und insbesondere der posthum veröffentlichten „*Considerazioni sullo Stato*“, sowie auch der „*Introduzione alla vita etica*“ und von „*L'esperienza in concreto*“, zumindest das betreffend, was darin an politischen Erwägungen enthalten ist – und den vorangegangenen Werken besonders augenscheinlich ausfällt.

Damit wir uns richtig verstehen: wie wir schon bemerkt haben, schliesst diese Distanz mitnichten die spekulativ-philosophische Grundlage mit ein, worauf das Denken von Capograssi aufbaut, und auch keinesfalls die einheitliche Richtung der gedanklichen Entwicklung. Auch die politische Welt wird für Capograssi in der Tat ausgebildet in Funktion des Prozesses, wodurch das Handeln, das Handeln des Subjekts, danach

strebt, seine Bestimmung zu verwirklichen und sich auf der Ebene seiner konstitutiven Berufung auf das Absolute zu objektivieren. Und da diese Entwicklung, wie sie die gesellschaftliche Welt gesamthaft beschlägt, für Capograssi fehlbar ausfällt, und sogar dazu bestimmt ist, zu scheitern, wo sie auf dem Plan der widersprüchlichen menschlichen Leidenschaften auch immer zum Einhalt kommt, und welchem Vorhaben durch eine abstrakte Rationalität diejenigen „Vernunftgründe, welche die Vernunft nicht kennt“, und von denen BLAISE PASCAL gehandelt hatte, entzogen worden sind, so sind denn auch der Staat und die ganze politische Welt, in die hinein wir gezogen werden, dazu bestimmt, zu scheitern, oder doch zumindest dazu ersehen, ihre schwierige Aufgabe niemals abzuschliessen. So hält denn Capograssi in Anlehnung an AURELIUS AUGUSTINUS von der irdischen Stätte, damit DANTE ALIGHIERI direkt paraphrasierend, als Konklusion seines „*Saggio sullo Stato*“ aus der Jugendzeit: „Dem Kriegslärm der Welt gelingt es nicht, [56] die tiefe Stille der Stätte Gottes zu stören“.<sup>109</sup> Die Grundlage der politischen Philosophie von Capograssi bildet also immerfort ein tiefgreifend christlicher Existenzialismus Augustinischer Ausprägung, der sich zusammen mit einer Durchdringung der Geschichte nach dem prägenden Modell von GIOVANNI BATTISTA VICO, welche den Takt angibt sowohl für die Vorzüglichkeit als auch für die Misere der *Condition humaine*, unzweifelhaft auf das umfassende Œuvre von Capograssi bezieht, und zwar als einer grundlegenden und durchgehenden Unterstützung des Gedankengangs, der diesen belebt, gleich wie den Ausdruck der Weltauffassung des Philosophen aus den Abruzzen insgesamt. Und dieser Existenzialismus, wie ihn GIUSEPPE ZACCARIA als erster systematisch ausgewiesen hat,<sup>110</sup> und der jetzt unbestritten ist, bildet sich bei Capograssi in Bezugnahme auf die Krise eines anfänglichen Idealismus aus (und im Fall von Capograssi war es der Idealismus von BENEDETTO CROCE, wie es seine unlängst von MARIO D’ADDIO aufgefundene Doktorarbeit bezeugt) und wird unter dem Eindruck von AURELIUS AUGUSTINUS und GIOVANNI BATTISTA VICO weiterentwickelt,<sup>111</sup> steht aber auch unter

<sup>109</sup> *Giuseppe Capograssi: Saggio sullo Stato*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 1, S. 147 (in dieser Edition: *Über den Staat*, Bd. 2/II, E.).

<sup>110</sup> *Giuseppe Zaccaria: Esperienza giuridica, dialettica e storia in Giuseppe Capograssi – Contributo allo studio del rapporto tra Capograssi e l’idealismo*, Padova: CEDAM, 1976.

<sup>111</sup> In diesem Zusammenhang ist, über die in sämtlichen seiner Werke enthaltenen zahllosen Betrachtungen über *Aurelius Augustinus* und *Giovanni Battista Vico* hinaus, das zu beachten, was Capograssi über die Beziehung der beiden grossen Phi-



dem weiteren Einfluss von BLAISE PASCAL, von LÉON OLLÉ LAPRUNE und von MAURICE BLONDEL, um ANTONIO ROSMINI-SERBATI nicht zu vergessen, und beeinflusst die politische Philosophie von Capograssi in einigen ihrer grundlegenden Zusammenhänge entscheidend, und zwar ganz besonders, was die gesellschaftliche Genese der Idee des Staates, das Verhältnis zwischen Staat und Recht, sowie endlich die Funktion des Staates in Bezugnahme auf die Berufung des Menschen zum Absoluten anbetrifft. Zugegeben, in einigen dieser Punkte unterliegt das Denken von Capograssi Schwankungen, die in besonderer Weise das Verhältnis der „*Saggio sullo Stato*“ und den posthum zum Druck gelegten „*Considerazioni sullo Stato*“ beschlagen, wie wir noch sehen werden, wenngleich die Problemlösungen im Grunde genommen in ihrem Gesamtzusammenhang unverändert bleiben. Also wird die gesellschaftliche Genese des Staates, und mithin auch das Primat der Gesellschaft in Gegenüberstellung mit dem Staat, in keiner Weise von der Tatsache tangiert, dass der Staat als eine „menschliche Idee“ im Verständnis von GIOVANNI BATTISTA VICO, wie es die Gedanken Capograssis in den Jugendjahren kennzeichnet, sich in den „*Considerazioni sullo Stato*“ in den Staat als die Form der Willenskundgebungen transformiert wird, welche sich im gesellschaftlichen Leben gegenüberstehen. [57] Das ganze politisch-philosophische Œuvre von Capograssi erscheint so wie eine ununterbrochene Polemik gegen die übermäßige Verehrung von GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, wie er sie übrigens vom idealistischen Philosophen BENEDETTO CROCE übernommen hatte, während aber die Bewunderung für die „Phänomenologie des Geistes“ deshalb nicht geringer ausfiel, die vielleicht der letzte Rest der idealistischen Bildung seines philosophischen Denkens ausmachte. So wird der Umstand, dass die Identifikation von Staat und Recht von ANTONIO ROSMINI-SERBATI herrührt, denn auch in keiner Weise dadurch beeinträchtigt, dass diese Beziehung in den „*Considerazioni sullo Stato*“ dahingehend präzisiert wird, dass es sich um eine Identität von Staat und öffentlichem Recht handle, und dass demzufolge sein „rechtlicher Pluralismus“ in ausschlaggebender Art und Weise verändert wird.

Und so wird denn auch die These von der ruinösen Widersprüchlichkeit der Anmassung des modernen Staates, sich als absolut zu postulieren und von der demnach unvermeidlichen Katastrophe der Stätte der Menschen, in keiner Weise von der Perspektive der „*Considerazioni sullo*

losophen schreibt, in: *L'attualità di Vico*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1958, Bd. 4, S. 398ff.

*Stato*“ beeinträchtigt, wonach der Versuch von seiten des Menschen, das Staatswesen zu errichten, immer wieder unternommen wird, obgleich er zum Scheitern verurteilt ist, und zwar vornehmlich deshalb, weil der Staat diesem Absoluten keinesfalls gleichkommt, sondern immer nur ein undeutlicher Abklatsch davon darstellt. Abgesehen von diesen grundsätzlichen Zusammenhängen jedoch, bleibt die Distanz gross, welche die „*Considerazioni sullo Stato*“ von den vorhergehenden Werken trennt. Obwohl immer noch homogen in der Gegenüberstellung mit den vorgenannten Thesen, wodurch es gut möglich ist, in diesen Keime der späteren Entwicklungen zu erkennen, zeichnen sich die in den „*Considerazioni sullo Stato*“ entwickelten Thesen durch eine systematische Stellung aus, die den vorangehenden Werken der politischen Philosophie von Capograssi noch unbekannt war, und vor allem charakterisiert durch bisanhin unbekannte, absolut neue Entwicklungen, insbesondere was die Phänomenologie der gesellschaftlichen Genese der Idee des Staates betrifft, was das Konzept der „Macht“, sowie dasjenige der „politischen Aktivität“ angeht, und vor allem auch betreffend die vorherrschende Bedeutung des „Staates als Krieg“, wodurch das, was sich in den früheren Werken als Ausdruck einer Pathologie des modernen Staates ausgenommen hat, sich nunmehr zu einem wesentlichen und permanenten Kennzeichen der Phänomenologie des Staates vertieft.

Mit dieser Situation konfrontiert, meinen wir, dass ein jeder Versuch, die politische Philosophie von Giuseppe Capograssi zu rekonstruieren, die Wahl zwischen zwei Methoden erfordert: nämlich einerseits Schritt für Schritt die Entwicklung den Gedankengang von Capograssi bis zu den „*Considerazioni sullo Stato*“ zu verfolgen, und andererseits [58] von diesem letzten Werk auszugehen, welches unzweifelhaft das reifste und systematischste darstellt, um auf diesem Weg die Lehrmeinungen den davor entwickelten entgegenzustellen. Beide Methoden haben ihre Vorzüge und bieten ihre Schwierigkeiten. In Anbetracht der weiten zeitlichen Distanz zwischen den „*Considerazioni sullo Stato*“ und den vorangegangenen Werken zur politischen Philosophie jedoch, und auch eingedenk der Tatsache, dass die „*Considerazioni sullo Stato*“ den systematisch vollendetsten Ausdruck des politisch-philosophischen Denkens unseres Philosophen darstellen, werden wir es unternehmen, nach der zweiten Methode vorzugehen, und das heisst, die „*Considerazioni sullo Stato*“ zum Ausgangspunkt unserer Erwägungen zu wählen.

Der erste Punkt, der in den „*Considerazioni sullo Stato*“ vertieft wird, ist der betreffend die Definition des Staates als der „Form“ des Willens.

Die Definition lautet folgendermassen: „Der Staat ist die Form, welche die Versuche annimmt, das Leben zu ordnen, und die den Willen zur Ordnung ausmacht; er ist die Form, welche der Versuch annimmt, das Leben auf Freiheit und Werkschaffen zurückzuführen, und der den Willen zur Willkür ausmacht; und er ist die Form, welche der Versuch annimmt, die Menschen der Willensbildung der übrigen Menschen zu unterwerfen, und der den Willen zur Macht ausmacht. Der Staat ist die Form, welche diese drei Versuche, ob verbindend oder scheidend, ob im Widerspruch oder im Einklang, in seiner Verwirklichung in der Geschichte annehmen; und er ist die Art und Weise, die Modalität, worin sich diese Versuche verwirklichen“.<sup>112</sup> Sehen wir für den Moment vom Inhalt der drei Willensbestandteile ab, deren Beziehung die „Form“ des Staates ausmacht. Und fragen wir uns, was denn diese „Form“ sei. Diese Antwort ist nicht leicht zu fassen, und Capograssi selbst zögert nicht, dies zuzugestehen: „Form und Modalität sind mehr als nur aequivoke Worte, und man kann nicht richtig sagen, was sie eigentlich bedeuten“.<sup>113</sup> Tatsächlich hat diese Definition des Staates als einer „Form“ im Denken von Capograssi weitreichende Wurzeln, Wurzeln, die bis zur Polemik gegen jede „platonisierende“ Definition des Staates zurückgehen, wie sie sich im „*Saggio sullo Stato*“ aus der Jugendzeit finden lassen. In dieser Schrift wird die historische Wirklichkeit des Staates in der Tat der Idee des Staates im Verständnis des reflektierenden Denkens gegenübergestellt, und eine solche „Idee“ wird von Capograssi mit denselben Argumenten bekämpft, wie dies schon bei ANTONIO ROSMINI-SERBATI erfolgt ist: „Da die Idee, gemäss dem genauen Ausdruck von Rosmini, für sich allein besteht, da sie unbeweglich ist, und da ihr nicht die Kraft zukommt, die Menschen zu bewegen, steht sie ausserhalb des Handelns und dem praktischen Leben, und weil sie demnach [59] von der Wirklichkeit vollkommen verschieden und abgetrennt ist, so vermag sie die Wirklichkeit auch nicht zu erklären“.<sup>114</sup> Dies hingegen bedeutet für Capograssi, der stets ein dezidierter Feind des Formalismus war, auch wenn er es nie versäumt hat, die Bedeutung der Formrichtigkeit insbesondere in der Welt des Rechts hervorzuheben, nun nicht etwa, dass der Staat *qua* „Form“ nach dem Muster des Apriori bei IMMANUEL KANT zu verstehen sei, und das heisst, als eine leere, bloss formale Kategorie,

<sup>112</sup> *Giuseppe Capograssi: Considerazioni sullo Stato*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 3, S. 344 (in dieser Edition: *Betrachtungen über den Staat*, 2/II, F.).

<sup>113</sup> A. a. O.

<sup>114</sup> *Giuseppe Capograssi: Saggio sullo Stato*, a. a. O., S. 78f.

um sich in diesem Fall auf das Wollen zu beziehen; die Ablösung der Form von ihrem Inhalt lässt nach Capograssi das Wirkliche unverstänlich werden.<sup>115</sup> Was dann? In der im „*Saggio sullo Stato*“ geäußerten Auffassung „liegt das Prinzip des Staates in der Wirklichkeit des Staates enthalten: es zu kennen ist gleichbedeutend damit, es herzustellen, es aus dem Konkreten der menschlichen Aktivität entstehen zu lassen, und das bedeutet, dieses Konkrete zu erklären und in ihm die Ordnung des Geistes und das Werk der Vernunft aufzufinden. Das ist, um alles in einer Wendung zum Ausdruck zu bringen, gleichbedeutend damit, die Idee zu finden, die im Gegensatz zu derjenigen, von der Rosmini handelte, dazu fähig sei, die Menschen zum Werkschaffen zu bewegen, und die Werke der Menschen zu erschaffen“.<sup>116</sup> An dieser Stelle also definiert Capograssi den Staat, abgesehen von offensichtlichen Reminiszenzen an den Idealismus, als eine „menschliche Idee“ im Sinn von GIOVANNI BATTISTA VICO, woran er kurz darauf ausführlich zu erinnern nicht unterlässt.

In welchem Verhältnis steht denn nun der Staat als „Idee“ in der Auffassung von Vico, wie er im „*Saggio sullo Stato*“ gefasst wird, zur Form der drei Willensbestandteile, wie ihn die „*Considerazioni sullo Stato*“ postulieren? Um die Entwicklung zu verstehen, die Capograssi von einer zur anderen Definition führt, muss man auf die „*Analisi dell'esperienza comune*“ zurückgreifen. In den „*Reflessioni sulla autorità e la sua crisi*“ beschränkt sich Capograssi in der Tat darauf, die Idee des Staates im Verständnis von Vico mit den Entstellungen zu konfrontieren, welchen der Staat im modernen Denken unterlag, besonders was den Zusammenhang zwischen Autorität und Macht angeht. Es ist denn in der „*Analisi dell'esperienza comune*“, wo die Idee des Staates im Sinn von Vico verdeutlicht und vertieft wird, und zwar mithilfe des Konzepts des Staates als einem Ausdruck des „Allgemeinwillens“, als derjenige Wille, der sich als „der lebendige Mittelpunkt der Erfahrung“ ausnimmt, sowie als „die grösste Anstrengung, das Handeln in Schutz zu nehmen“:<sup>117</sup> „diese Bewusstwerdung der wahrhaftigen Konkretheit des Handelns, diese Entdeckung dessen, was das Handeln in seiner konkreten Wirklichkeit mitsamt all seinen Inhalten ausmacht, [60] wie ihn die Geschichte und all die Bedingungen des Wirkli-

<sup>115</sup> A. a. O.

<sup>116</sup> A. a. O., S. 83.

<sup>117</sup> *Giuseppe Capograssi: Analisi dell'esperienza comune*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 2, S. 141ff. (in dieser Edition: *Eine Analyse der allgemeinen Erfahrung*, Bd. 1/I, B.).

chen erschaffen haben, dies ist die vorrangige Aufgabe des Staates“.<sup>118</sup> In Tat und Wahrheit handelt es sich doch um etwas mehr, als nur um eine einfache Vertiefung. In dieser Stelle treten zur Staatsauffassung Vicos die These idealistischen Ursprungs von der Zugehörigkeit des Staates zum Prozess der sich objektivierenden Willensbildung, sowie das von MAURICE BLONDEL herkommende Verständnis des Handelns, welches sich verallgemeinert, um sich zu bewahren, hinzu. In einer solchen Konvergenz verinnerlicht sich der Staat zunehmend im Leben des Bewusstseins. Damit wissen wir aber noch immer nichts über die These vom Staat als der „Form“ des Willens. Um sich über die Bedeutung ebendieser Stelle Klarheit zu verschaffen, müssen wir das Verhältnis von Leben und der Idee des Lebens in Erinnerung rufen, wie es in der *„Analisi dell’esperienza comune“* näher bestimmt findet. Denn diese Beziehung, wodurch „diese Idee auf dem Grund des ganzen Systems der praktischen Aktivität des Subjekts, in der Tiefe des geheimsten Innenlebens seines Geistes Lebens aufzusuchen, bedeutet, das letzte Prinzip aufzufinden, wonach sich das Subjekt, einmal ausgetreten in die Sphäre des Handelns, zurechtfindet und seine ganze Erfahrung ausbildet“,<sup>119</sup> bildet bei Capograssi die eigentliche Wurzel der Konzeption des Staates als der Form des Willens. An dieser Stelle ist es denn tunlich, hinzuzufügen, dass die anfänglich an AURELIUS AUGUSTINUS orientierte Bedeutung dieser Beziehung darauf hinausläuft, in den *„Considerazioni sullo Stato“* Farbe zu bekommen, nicht zuletzt durch eine genaue Bezugnahme auf die von GEORG SIMMEL vertretene Auffassung – die ausgerechnet in der *„Analisi dell’esperienza comune“* angeführt wird – bezüglich die Gestaltideen, welche das Leben aus seinem Schoss hervorbringt, und die einen Zuwachs von Leben bewirken. Man darf also behaupten, dass Capograssi am Ende seiner gedanklichen Entwicklung den Staat gerade in dieser Bedeutung als „Form“ definiert, und gerade nicht im Verständnis des Kantischen Formalismus.

Es sind nun weitere Beobachtungen anzustellen in Bezug auf die gesellschaftliche Natur des Prozesses, woraus der Staat als „Form“ hervorgeht. Hierin berühren wir einen grundlegenden Punkt der Staatsauffassung von Capograssi, und das ist der einer vollumfänglichen Abhängigkeit des Staates in Gegenüberstellung mit der Gesellschaft. Der Staat, gerade als die „Formgebung“ der staatlichen Willensbildung im verdeutlichten Sinn, ist vom gesellschaftlichen Leben abhängig, er macht deren

<sup>118</sup> A. a. O., S. 142.

<sup>119</sup> A. a. O., S. 63.

„Gestaltbildung“ aus, und er folgt deren Bestimmung und Schicksal, und zwar im positiven, wie im negativen Sinn.

Es ist nun jedoch an der Zeit, eine andere Frage zu stellen: Was hat es denn mit dem Inhalt [61] der Willensbestandteile auf sich, deren „Form“ der Staat für Capograssi ausmacht? Nach den „*Considerazioni sullo Stato*“ handelt es sich beim ersten Willensmoment um eine Tatsache, das heisst darum, dass die Menschen eine Ordnung brauchen und daher diese Ordnung wünschen. Das ist eine sehr alte These, die sich Capograssi in seiner Philosophie mit einer Bedeutung anverwandelt, die entschieden polemisch gegen THOMAS HOBBS gerichtet ist (und diese Polemik findet sich schon in seinen Jugendwerken). Zwar suchen die Menschen schon nach einer Ordnung, aber sie tun dies ununterbrochen, konkret, mit der Innerlichkeit jeder Willensäusserung, und ohne „Vertrag“, sowie ohne die Äusserlichkeit einer absoluten Macht, welche die Ordnung von aussen her auferlegen würde. Der darin mitenthaltene Kampf gegen die Unordnung ist eine Auseinandersetzung für den Schutz der menschlichen Persönlichkeit und für deren gesellschaftliche Weiterentwicklung. Unter diesem Gesichtspunkt ist denn der Kampf gegen die Unordnung dieses Ringen für die Zivilisation und gegen die ursprüngliche „bestialische Rohheit“, von der GIOVANNI BATTISTA VICO wiederholt spricht. Dieser Wille zur Ordnung jedoch, dessen Form der Staat ausmacht, wird in den „*Considerazioni sullo Stato*“ in einer durchaus originellen Weise verdeutlicht. Da gibt es zuvörderst das Erfordernis der Ordnung im Sinn von Sicherheit nach Hobbes: „Sich vor den Gefahren schützen, vor den Naturkräften, den wilden Tieren, aber vor allem vor den anderen Menschen, welche für den Menschen die eigentliche und richtige Gefahr bilden“.<sup>120</sup> Das bedeutet, „mit Plänen, Entwürfen, Vorhaben, Handlungen, und das bedeutet mit der Schaffung von Ordnung dagegen vorzusehen“. Es gibt aber auch ein Erfordernis nach Sicherheit in dem Sinn, „dass für die Mittel des Auskommens vorgesehen wird, dass die Frage nach der elementaren Notwendigkeit der Gesellschaftsgruppe oder der Individuen, welche diese Gruppe bilden, gestellt und beantwortet wird. Dafür mussten die für das Leben erforderlichen Güter aufgetrieben werden, sowie die Quellen für die Herstellung dieser Güter aufgefunden und geordnet werden“. Und endlich kann Sicherheit ebenfalls bedeuten, „dass das Leben der gesellschaftlichen Gruppe abgesichert wird, und zwar auf solche Weise, dass all die Individuen, welche die Gruppe bilden, überleben und auf eine Art

<sup>120</sup> Giuseppe Capograssi: *Considerazioni sullo Stato*, a. a. O., S. 331.

und Weise leben können, dass sie in der Lage sind, ihre natürlichen Befähigungen zu verwirklichen, und dass sie ihr Leben in der vollkommenen Entfaltung ihrer Stärken und Befriedigung ihrer Bedürfnisse führen können“.<sup>121</sup> Die Unordnung der Gefahren, der Ungewissheit über die Mittel des Auskommens, sowie der Ungleichheiten zwischen dem einen und dem anderen Individuum soll demnach überwunden werden, und der Staat stellt in diesem seinem ersten Aspekt als das ersichtliche Ergebnis dieses Willens zur Ordnung dar: „Als eine Anstrengung, welche die [62] Menschen unternehmen, angetrieben von diesem Willen zur Ordnung, und unermüdlich darin, immer mehr alles bis auf den Grund in Anspruch zu nehmen und die widerspenstige Natur des Lebens auf vernünftige und massvolle Bahnen zu reduzieren, entsteht der Staat“.<sup>122</sup> Es ist denn dieser Aspekt, den man sogleich vor Augen hat, wenn man von Staat spricht.

Nach Capograssi jedoch besteht der Inhalt des Willens, dessen Form der Staat ausmacht, nicht nur im Willen zur Ordnung, sondern dazu noch in einem solchen zur Unordnung, zur Ordnungslosigkeit, zum Durcheinander. Und dieser Aspekt ist eine andere Erscheinung, deren Entdeckung ganz Giuseppe Capograssi zukommt: „Im Erfordernis der Affirmation als solcher, der Gefahr als solcher, sowie des Muts, dieser Gefahr entgegenzutreten, gibt es im verborgenen, tieferliegend als dieses Bedürfnis, ein weiteres: das nach dem Negativen, nach der Negation, nach Zerstörung von Gegenständen und des Lebens, im wesentlichen nach dem Tod, nach einem Ende der Anstrengung. Und die Momente, in denen dieses Erfordernis zum Durchbruch kommt und Überhand nimmt, sind diejenigen Augenblicke, in denen – so wie es uns THOMAS MANN auch für die Völker in der Vergangenheit hat erahnen lassen – einen Pakt mit dem Dämonischen schliessen, und in denen sie mit fest entschlossenem Willen und in grausamer geistiger Verfassung, die grossen Katastrophen der Geschichte heraufbeschwören und entfesseln“.<sup>123</sup> Es ist ein Faktum, „dass die Menschen in Sicherheit zu leben wünschen und dies auch nötig haben; nichtsdestotrotz wünschen sie auch und haben sie auch ein Bedürfnis, in der Ungewissheit zu leben, wie es die Kriege unter Beweis stellen“.<sup>124</sup> Und zwar deshalb, „weil die Menschen so beschaffen sind, dass sie der Ordnung und zugleich der Unordnung bedürfen: dass es ihnen gut geht, aber

<sup>121</sup> A. a. O.

<sup>122</sup> A. a. O., S. 332.

<sup>123</sup> A. a. O., S. 334.

<sup>124</sup> A. a. O., S. 335.

auch wieder schlecht, dass sie in Sicherheit, und dann wieder in Ungewissheit leben, dass sie von den Gefahren geschützt, aber auch den Gefahren ausgesetzt werden – so wie es von einem Philosophen behauptet worden ist, und wie es von Politikern, vielleicht aus einem rhetorischen Bedürfnis, wiederholt worden ist, von Politikern, die wenn auch unwissentlich alles daran gesetzt haben, diese Rhetorik darauf in die Tat umzusetzen“.<sup>125</sup>

Diese beiden einander entgegenstehenden Willensinhalte nehmen sich für Capograssi korrelativ aus, stehen miteinander in einer Beziehung (und dies stellt, wie wir behaupten möchten, eine andere grosse politische Entdeckung dar). Beides sind nämlich praktische Tatsachen und deshalb aus der menschlichen Welt, zu der sie gehören, nicht wegzudenken. Und aus diesem Grund ist der Staat einerseits „ein schmerzliches und durchlittenes Nachdenken über dieses Erfordernis der Ordnung als der Errettung des Lebens“ und andererseits „ein unablässiges Vertiefen dieser Art von [63] finsternem Bedürfnis nach Bestätigung, nach Befreiung, nach einer Vereinnahmung der Geschichte, sowie nach einem wirklichen und eigentlichen schöpferischen Werkschaffen“.<sup>126</sup>

Damit ist aber noch nicht Schluss. Der Wille, dessen Form der Staat ausmacht, hat für Capograssi auch noch ein drittes Moment, und der Staat somit einen dritten Aspekt. Dieser dritte Willensinhalt ist denn die Macht. Um die Ordnung und die Gefahrenabwehr zu organisieren, ist es erforderlich, „dass es einen Mittelpunkt der Tatkraft, der Vorstellungskraft, der Willenskraft und der Befehlsgewalt gibt [...] und dementsprechend ein allgemeines System des Gehorsampflicht“.<sup>127</sup> Die Staatsmacht schliesst in der Tat einerseits das natürliche Bedürfnis der Menschen mit ein, aufgrund der Anerkennung der Anderen mächtiger als diese Anderen zu sein, und also den Anderen nicht ebenbürtig zu sein, sowie andererseits das tiefgründige Bedürfnis der Anderen, „angeführt zu werden, nicht an ihre eigene Bestimmung denken zu müssen, sich an Andere halten zu können, welche die eigene Bestimmung als für alle massgeblich bezeichnen, wodurch sich das eine mit dem anderen Bedürfnis zusammenfügt, und womit sich die Bedürfnisse verzahnen, und diese beiden Aspekte bilden

<sup>125</sup> A. a. O.

<sup>126</sup> A. a. O., S. 336.

<sup>127</sup> A. a. O., S. 337.



denn dieses dritte Willensfaktum der Macht“.<sup>128</sup> Dies sind tiefgreifende Beobachtungen, die in Wirklichkeit der politischen Aktivität auf bewundernswürdige Weise Rechnung tragen, die der Philosoph als Aktivität definiert, „die zu ihrem Zweck und zu ihrem Gegenstand hat, die Macht zu erlangen, die einmal innegehaltene Macht zu verteidigen, sowie vermittels dieser Machtstellung die beiden Zwecke und Gegenstände der beiden anderen Willensbestandteile zu verwirklichen“.<sup>129</sup> Bestimmt hat die Macht nach Capograssi etwas Teuflisches, etwas Dämonisches, an sich. Und daher rührt denn die Tendenz, sich jeder Beschränkung zu entledigen, und auch „die Errichtung von Menschenkomplexen, die darauf spezialisiert sind, diese Macht auszuüben, einer professionalisierten *Classe politique*, welche darauf aus sind, sich die Macht zum eigenen Vorteil zunutze zu machen, und daraus ihr eigenes Gewerbe zu machen. Auf der Ebene der empirischen Interessen wird die Macht zu einer Unternehmung und zu einem Geschäft: es entsteht eine Klasse von berufsmässigen Politikern, welche dieses Unternehmen durchführen und dieses Geschäft betreiben. Und so wird denn aus der Macht im Sinn eines Faktums, ebenfalls eine Tatsache, wie die anderen beiden Erfordernisse, eine Quelle des autonomen Handelns und von unabhängigen Rückwirkungen, die das vergesellschaftete Leben eher verkomplizieren als vereinfachen“.<sup>130</sup> Hierin liegt für Capograssi der tiefgründige Zusammenhang, der die politische Aktivität mit dem verbindet, was wir „Parteiherrschaft“ nennen. Und solches macht denn aus der politischen Aktivität eine äusserst abstrakte Tätigkeit, die dazu neigt, [64] „sich von den Lebensmittelpunkten, von den Lebensprinzipien, sowie vom moralischen Leben und vom Rechtsleben abzulösen“.<sup>131</sup> Das Leben wird der Politik untergeordnet. Und darin liegt denn für Capograssi die Quelle der „Staatsraison“, einer „politischen Moral“, die sich von der gewöhnlichen und debattierten Moral unterscheidet. Die politische Aktivität, eben weil sie zu ihrem Zweck hat, die Macht zu erobern und innezuhalten, nach der sie verlangt, um die Zwecke der anderen beiden Willensbestandteile, die Bedürfnisse nach Ordnung und nach Unordnung, zu realisieren, beeinflusst am Ende den ganzen Staat: sie läuft darauf hinaus, „die hauptsächlichste Stifterin von Mythen, Fiktionen und fabelhaften Schöpfungen zu werden, sowie die grösste Quelle von

<sup>128</sup> A. a. O., S. 338.

<sup>129</sup> A. a. O., S. 341.

<sup>130</sup> A. a. O., S. 340.

<sup>131</sup> A. a. O.

Phantasien und eingebildeten Zielen, welche die Welt des vergesellschafteten Lebens beherrschen“.<sup>132</sup> Ungeachtet dessen ist die politische Aktivität für Capograssi allerdings unabdingbar: „Sie stellt die *conditio sine qua non*, die unabdingbare Voraussetzungen für die ununterbrochene Ausgestaltung des Staates dar“. „Das grosse Verdienst der politischen Aktivität liegt darin, dass sie dadurch, dass sie sich in widerstreitende Kräfte aufgliedert, und dass sie mit ihrer rauhen Agitation diese Kräfte lehrt, dass die Komplexität des Lebens aufgegriffen wird, und dass die Mittel und Wege, wie die Probleme des Lebens zu lösen seien, zu einem unmittelbaren Interesse gemacht werden“.<sup>133</sup> Dies stellt, anders als in den Folgerungen, zu denen Capograssi noch in seinen Jugendschriften gelangte, die tiefstinnigste und wirkungsvollste Würdigung der Demokratie dar, die anscheinend wahrhaft unauflöslich mit einer freitätigen politischen Aktivität verbunden ist.<sup>134</sup>

Wie aber kann der Staat die Form dieser drei Willensmomente zum Ausdruck bringen, wenn diese doch so gründlich voneinander abweichen? Die Ordnung schliesst die Unordnung aus, während die Macht und die von ihr vorausgesetzte politische Aktivität jede endgültige Konklusion ausschliessen. [65] Sie schliessen vielmehr „zwischen dem einen und dem anderen Kampf eine jede Schlussfolgerung aus“.<sup>135</sup> Das ist eine Tatsache. Genau weil er die Form dieser drei ewigwährend im Widerspruch zueinander stehenden Betätigungen des Willens ausmacht, stellt der Staat ein

<sup>132</sup> A. a. O., S. 341.

<sup>133</sup> A. a. O., S. 342.

<sup>134</sup> Der Standpunkt von Capograssi in Gegenüberstellung mit der Demokratie darf nicht etwa mit den in seinem Jugendwerk über „*La nuova democrazia diretta*“ vorgetragenen Thesen durcheinander gebracht werden. Tatsächlich beschränkt sich Capograssi in diesem bedeutenden Werk mit seiner damals ausserordentlich scharfen und zweifellos vorausschauenden Ahnung darauf, seinen grundlegenden Gesichtspunkt auf die Krise des liberal-demokratischen Staates zu unterstreichen. Das ist denn dieser Kontrast zwischen den wirklichen Erfordernissen der Gesellschaft und der verfassungsmässigen Ordnung eines solchen Staates, der auf allen Ebenen geradewegs auf eine Tendenz zur direkten Demokratie hinausläuft, und demnach auf eine reale Wiedergewinnung der Macht von seiten der Gesellschaft. Das hebt für Capograssi „in einer geschichtlichen Periode der grossen Massen“ das Problem der Individualität hervor. Ebendies wird von da an zur überragenden ethisch-politischen Fragestellung, die in der Folge des Aufkommens der Massenregimes (ob nun demokratischen oder nicht) Capograssi in all seinen reiferen Werken beschäftigen wird.

<sup>135</sup> *Giuseppe Capograssi: Considerazioni sullo Stato*, a. a. O., S. 334.

*moderamen*, eine mässigende Instanz, dar, und das bedeutet, dass er es zu seiner Aufgabe hat, zu verhindern, dass der eine oder andere Willensinhalt sich verabsolutiert und die anderen Willensmomente dadurch ausschliesst. Er ist eben nicht entweder der Wille zur Ordnung, oder der Wille zur Ungewissheit, noch ausschliesslich der Wille zur Macht. Ausgerechnet als „Form“ dieser drei Willensmomente stellt er vielmehr „eine geduldige, erfindungsreiche und bewegte Anstrengung dar, die in der Geschichte des Handelns entspringt und sich aufrecht erhält, um die absolute Ordnung, das vollkommene Schöpfertum, sowie die unumschränkte Macht je zu verhindern. Der Staat bedeutet mithin eine Kampfansage an die Adresse der Absolutheit, wie sie tendenziell in jedem Willen enthalten ist, der in die Welt des vergesellschafteten Lebens eingreift“.<sup>136</sup> Die umfassende politische Problemstellung besteht für Capograssi in der Geschichte der Druckversuche und des Gegendrucks, die sich unter den drei Willensmomenten ergeben, welche dazu neigen, sich zu verabsolutieren, auf der einen Seite, und dem Staat, der danach strebt, diese ihre Tendenz im Zaum zu halten, sei es, dass er in seiner Aufgabe Erfolg hat, sei es, dass er erdrückt wird, bis dass er selbst sich gemäss der vorherrschenden Willensrichtung verabsolutiert, sei es denn als bewahrender oder revolutionärer Staat, sei es endlich als eine blosser Machtordnung. Über diese letzte Fragestellung schrieb Capograssi vielleicht seine höchststehenden und genie-reichsten Passagen in den „*Considerazioni sullo Stato*“. Und es ist spannend, ihm in der Beschreibung der Phänomenologie zu folgen, die aus dieser schwierigen Staatsaufgabe fliesst, bis hin zur Behauptung, wonach die Staatsfunktion der Mässigung, die der Staat innerhalb der Geschichte zu erfüllen hat, auf seine umfassende Identifikation mit dem öffentlichen Recht hinausläuft, welches geradezu darauf gerichtet ist, gegen die willkürlichen Kräfte, die sich in der Gesellschaft regen mögen, ein System von Beschränkungen aufzustellen.<sup>137</sup> Eine solche Auffassung der Beziehung zwischen Staat und Recht stellt eines der grundlegendsten Anliegen der politischen Philosophie von Capograssi dar, und kennzeichnet sozusagen die Verflechtung einer solchen politischen Philosophie mit der Rechtsphilosophie. „Wenn denn der Staat auf sein *proprium quid*, auf sein eigentliches Wesen, zurückgeführt wird, welches darin besteht, diejenige Kraft zu sein, welche die Menschen dazu bringt, ihre Macht zu beschränken, und den Willen zur Macht auf ein generelles System der Zwecke und der

<sup>136</sup> A. a. O., S. 349.

<sup>137</sup> A. a. O., S. 348.

Lebensgesetze zurückzuführen, so wird es deutlich, dass der Staat ein Moment, nämlich ein Moment unter verschiedenen, der Rechtserfahrung ausmacht<sup>138</sup>. Hierin begründet Capograssi seine Konzeption des Rechtsstaates, und zwar im eigentlich Sinn des Wortes, und das bedeutet im Verständnis von ANTONIO ROSMINI-SERBATI, für den der Staat [66] dem Recht nicht übergeordnet ist, sondern im Gegenteil dessen Einheit zum Ausdruck verhilft. Nun aber, in den „*Considerazioni sullo Stato*“ genügt solches dem Philosophen nicht mehr: „Man muss viel eher von Beziehungen zwischen dem Staat und dem öffentlichen Recht sprechen, und zwar deshalb, weil das öffentliche Recht als die Gesamtheit der Formen anzusehen ist, der institutionalisierten Organe, sowie der (verfassungsrechtlichen, strafrechtlichen, verwaltungsrechtlichen und sonstigen rechtlichen) Ordnungen, worin sich der Staat konkretisiert, zum Ausdruck kommt und sich verwirklicht. Der Staat macht am Ende nichts anderes aus, als sein öffentliches Recht<sup>139</sup>.“ Damit stellt Capograssi eine klare Grenze für seine althergebrachte Identifikation zwischen Staat und Recht auf. Und es ist diese Schranke, die in gewisser Weise dazu tendiert, die Beziehung umzukehren. Der Staat entsteht dann nämlich in Funktion des Rechts als eine Institution der Mässigung. Hingegen verwirklicht er sich auf dem Weg über das öffentliche Recht, und als solcher scheint er die ganze Gesetzgebung zu konditionieren. Wenn wir uns nicht täuschen, so erfasst Capograssi hierin die wahre Bedeutung der Staatlichkeit des Rechts, was in Bezug auf seinen „rechtlichen Pluralismus“ und insbesondere auch in Bezug auf seine „Naturrechtslehre“ beträchtliche Probleme aufwirft, wobei letztere bereits aufgrund seiner besonderen Empfänglichkeit für die „Geschichtlichkeit“ des Rechts äusserst problematisch erscheint.<sup>140</sup>

Wir möchten an dieser Stelle aber nicht grosse Probleme aufwerfen, die nur auf der Ebene einer Interpretation der Rechtsphilosophie unseres Philosophen vertieft werden können. An diesem Ort gilt es denn nur zur Kenntnis zu nehmen, dass Capograssi in den „*Considerazioni sullo Stato*“ nicht zögert, anzuerkennen, „dass die Rückführung der Rechtsproduktion auf sich selber, wie sie der Staat vollführt hat, gerade aus dieser Anstrengung hervorgeht, welche das Wesen des Staates insgesamt ausmacht,

<sup>138</sup> A. a. O., S. 367.

<sup>139</sup> A. a. O.

<sup>140</sup> In dieser Beziehung siehe besonders den gemeinhin übergangenen und doch so wichtigen Aufsatz über „*L'esperienza giuridica nella storia*“, in: Opere, Milano: A. Giuffrè, 1958, Bd. 3, S. 269.

nämlich die Tendenz zur Grenzenlosigkeit, wie sie die das vergesellschaftete Leben aufbauenden Willensbestrebungen aufweisen, auf ihre wahrhaftige Beziehung zum Leben zurückzuführen“.<sup>141</sup> Es handelt sich hierbei um aufgrund ihrer Tiefe, ihrer Systematizität und ihres Realismus bewundernswürdige Stellen. Sie gehören sicherlich zu den wichtigsten, die Capograssi überhaupt zum Gegenstand der politischen Philosophie geschrieben hat, und der Leser, den Schreibenden miteingeschlossen, möchte sich am liebsten nicht mehr von ihnen lösen, wenn nicht infolge des Zeitmangels, und nicht weniger auch der Studierende, der in ihrem dichten, aber nicht immer leichtverständlichen Geflecht noch so vieles zu vertiefen und zu erforschen fände. [67] Es ist unbestreitbar, dass die „*Considerazioni sullo Stato*“ von einem immens grossen Reichtum sind, der zu einem grossen Teil erst noch auszuloten ist!

Die Frage, die sich an diesem Ort stellt, ist eigentlich die folgende: in welchem Verhältnis stehen diese Stellen der „*Considerazioni sullo Stato*“ denn nun zu den vorhergehenden Werken Capograssis auf dem Gebiet der politischen Philosophie? Und in der Tat lässt sich gerade hier der Bruch ausmessen, von dem wir am Anfang unserer Darstellung gehandelt haben. Solange es sich freilich um den Staat als die Form des Willens zur Ordnung handelt, gibt es keine Schwierigkeiten, abgesehen von der Entwicklung, über die wir schon gesprochen haben, nämlich ungeachtet der Evolution des Konzepts des Staates als einer Idee im Verständnis von GIOVANNI BATTISTA VICO zur gestalt-idealistischen Auffassung des Staates als einer Form. Vom „*Saggio sullo Stato*“ bis zu den „*Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*“ gibt es kein Werk von Capograssi, in dem diese Thematik nicht weiterentwickelt würde. Eigentlich leitet sie sich von der ganzen Konzeption des Lebens bei Capograssi ab. Der „Wille zur Ordnung“ der „*Considerazioni sullo Stato*“ ist nur ein anderer Aspekt der Entwicklung, wodurch in der Auffassung des Philosophen das Handeln und also auch das Wollen dazu neigt, jeder Gefahrensituation zu entgehen und dabei immer mehr ein Bewusstsein seiner selbst zu erlangen. Unter diesem Gesichtspunkt bleibt der Brennpunkt dieser Thematik immer die „Analyse der allgemeinen Erfahrung“. Gewiss gibt es auch einige weitere Veränderungen. Diese haben aber die Bedeutung einer schlüssigen Entwicklung, die danach strebt, die Rolle, die der politischen Erfahrung im Prozess des Wollens (oder des Handelns, was auf ein und dasselbe hinausläuft) im Vergleich mit den anderen Erfahrungen zukommt. Der „Wille zur Ord-

<sup>141</sup> Giuseppe Capograssi: *Considerazioni sullo Stato*, a. a. O., S. 369.

nung“, der ja nur eine der Ursachen unter anderen für das Aufkommen der Staatlichkeit im gesellschaftlichen Leben darstellt, ist in den *„Considerazioni sullo Stato“* zu unterscheiden vom Willen, der die Rechtserfahrung entstehen lässt. Gewiss ist diese ein Teil davon, aber doch mit unverwechselbaren Charakterzügen, nämlich mit diesen Merkmalen, aufgrund derer die ursprüngliche Identifikation des Staates mit der Rechtsordnung im posthumen Werk zur politischen Philosophie von Capograssi darauf hinausläuft, sich auf der Ebene des öffentlichen Rechts zu konkretisieren. Diese Einheit und dennoch diese Unterscheidung auf dem Gebiet der Erfahrung macht in der Philosophie von Capograssi bestimmt einen der delikatesten Punkte aus (und dasselbe Problem kommt in der Tat auch in Bezug auf das Verhältnis zwischen Recht und Moral auf), und es mag sein, dass er dieses Problem vom italienischen Neo-Idealismus ererbt hat, auch wenn die aufsteigende und nicht absteigende Beziehung zwischen dem Individuum und dem Absoluten bei Capograssi die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten nur noch verschärft. Abgesehen davon, bezeichnet jedoch die Verbindung zwischen der Staatsidee und dem Willens zur Ordnung einen Dreh- und Angelpunkt im ganzen politischen Denken von Capograssi. Die grossen Neuerungen bestehen stattdessen darin, [68] dass Capograssi in seinen *„Considerazioni sullo Stato“* als Ursprünge des Staates neben den Willen zur Ordnung auch noch den „fehlenden Willen zur Ordnung“ und den „Willen zur Macht“ parallel dazu stellt. Es ist zutreffend, dass der *„Saggio sullo Stato“* und die *„Riflessioni sulla autorità e la sua crisi“* die katastrophalen Konsequenzen veranschlagen und disqualifizieren, die dem Willen zur Ungewissheit (oder zum Krieg, oder zur schöpferischen Freiheit, welches die beiden anderen signifikanten Bedeutungen sind, die dieses Willensmoment für Capograssi annehmen kann), sowie dem Willen zur Macht, die alle beide den Staat vereinnahmen können, für das gesellschaftliche Leben zukommen. Ein solcher Staat ist jedoch nicht der Staat als solcher, sondern der „moderne Staat“: „Der Triumphzug des modernen Staates ist der Sieg des Handelns, der freitätigen Ausdehnung des praktischen Geistes, der sich zu seiner grössten Reichweite entfaltet: es ist wahrlich das Reich der Freiheit“. Deshalb „bedeutet der moderne Staat ununterbrochenen Kampf und immerwährenden Krieg. Eben weil er ein ungebremstes Überhand-Nehmen ohne Einhalt von sämtlichen Aktivitäten des Geistes, und von all seinen Kopfgeburten bedeutet, mitsamt deren Konfrontationen im Aufstieg zum Gipfel des souveränen Staatswillens,

hat der moderne Staat niemals Ruhe noch Frieden“.<sup>142</sup> Es wird deutlich, dass Capograssi an dieser Stelle vor allem die moderne demokratische Staatsauffassung im Sinn hat. Aber darin liegt noch viel mehr, als nur das. Und zwar der Umstand, dass Capograssi, während er in seinen politisch-philosophischen Jugendwerken den Willen zur Unordnung und denjenigen zur Macht noch als pathologische Verzerrungen des Staatswillens angesehen hatte, diese in den „*Considerazioni sullo Stato*“ nunmehr zu physiologischen Urquellen des Staates als solchem werden, genauso wie auch der Wille zur Ordnung.

Darum betreffen die katastrophalen Konsequenzen, von denen er sprach, denn auch nicht den Willen zur Ordnungslosigkeit oder zur Macht, denen ihre physiologische Funktion zukommt, sondern ihre Verabsolutierung, so wie sie auch der Wille zur Ordnung nach sich ziehen kann, wenn er absolut gesetzt wird. Diese Veränderung fällt gewiss radikal aus und ist nach unserem Dafürhalten von grosser Wichtigkeit. Und dies nicht nur, weil es erlaubt, den „*Saggio sullo Stato*“ und die „*Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*“ als zwei, wenngleich geniereiche „Pamphlete“ gegen den modernen Staat und gegen das rationale politische Denken der Naturrechtslehre zu kennzeichnen – nämlich von der historischen Schule des Naturrechts bis hin zum Hegelianismus, der das begriffliche Konzept dafür geliefert hat – und weil es erlaubt, die „*Considerazioni sullo Stato*“ als eine systematische Rekonstruktion der politischen Phänomenologie zu bezeichnen, sondern auch deshalb, weil es zu einer Wiedererlangung der Positivität dieser politischen Erfahrung hinführt, [69] die Capograssi in seinen Jugendwerken in der Nachfolge von AURELIUS AUGUSTINUS als „Wahnvorstellung der Stätte der Menschen“ gekennzeichnet hatte: „Die Menschen sind dabei geblieben, sich in unfruchtbaren Revolutionen zu erheben, und das inmitten einer von Ereignissen ausgetrockneten Welt“.<sup>143</sup> Dies führt in den „*Considerazioni sullo Stato*“ allerdings zu einer Übertragung dieser Widersprüchlichkeit, welche die *Condition humaine* im Zustand der Gesellschaft kennzeichnet. Im „*Saggio sullo Stato*“ und in den „*Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*“ machte das Ergebnis der Widersprüchlichkeit noch das Ende des Staates aus, des modernen Staates als der äussersten Form der Rebellion des Menschen gegen Gott: „Am Ende muss der Staat anerkennen, dass sein Prinzip im Leben und in der Praxis

<sup>142</sup> Giuseppe Capograssi: *Saggio sullo Stato*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959 (in dieser Edition: *Über den Staat*, Bd. 2/II, E.).

<sup>143</sup> A. a. O., S. 110.

unproduktiv und unfruchtbar ist, und dass es keiner beständigen Erfindung, noch einer endgültigen Ruhe gelingen mag, den Menschen Müdigkeit zu bereiten und Schwäche zu verschaffen. Was allein daraus folgt, ist die Auseinandersetzung und die Anstrengung, welche nie je zur Ruhe kommen, und darauf folgt der Verfall und dann das Leid. Es wird dem Geist einsichtig, dass seine empirische Erfahrung der Vergänglichkeit anheimfällt, und dass auch das ganze Leben, das er in Zufriedenheit und in einer immer vollkommeneren Administration der sinnlichen und materiellen Interessen durchlaufen hat, hinfällig ist, und ihn weder dem glühenden Kohlenbecken der Leidenschaften entzieht, noch ihn von der tödlichen Kälte und Trockenheit einer Existenz errettet, die ohne alles Unendliche und ohne alle Hoffnung zurückgeblieben ist<sup>144</sup>. Die eher biblische als Augustinische Inspiration dieser herrlichen Passage ist offensichtlich. Und wenn wir sie mit einer anderen Stelle aus den „*Considerazioni sullo Stato*“ vergleichen, die genau das Ergebnis der Staatsfunktion zum Gegenstand hat, dann verfügen wir über den exakten Massstab dafür, was wir aufzuzeigen versucht haben. In diesem zweiten Passus können wir nämlich lesen: „Gelingt denn dieser Versuch, den der Staat unternimmt? Er hat in dem Sinn Erfolg, als die Anstrengung immerzu unternommen wird, und er hat in dem Sinn keinen Erfolg, als die Anstrengung immer von neuem nötig wird und ewig aufgegeben ist, weil die drei Willensmomente immerwährend am Werk sind, alles zu unternehmen, um sich das unmittelbare Leben zu unterwerfen“<sup>145</sup>.



Was mag der Grund sein für eine so erhebliche Veränderung in der politischen Philosophie von Capograssi, wenn auch nur eine solche in der Kontinuität der Grundlagen des spekulativen Denkens? Und welches ist die tiefere Entstehung der Thesen, welche die „*Considerazioni sullo Stato*“ so aktuell erscheinen und suggestiv wirken lassen? [70] Das ist unzweifelhaft die Frage, die sich jedem aufdrängt, der die politische Philosophie von Capograssi rekonstruieren möchte. Und wir gedenken bestimmt nicht, ihr auszuweichen, umso weniger als das Wenige, was bisanhin zur politischen Philosophie von Capograssi geschrieben wurde, sie überhaupt nicht wahrzunehmen scheint. Dabei handelt es sich um eine Fragestellung, die zugleich schwierig und einfach aufzulösen ist. Einmal sehr

<sup>144</sup> A. a. O., S. 139f.

<sup>145</sup> *Giuseppe Capograssi: Considerazioni sullo Stato*, a. a. O., S. 371.



schwierig und, wie ich behaupten möchte, fast unlösbar für den, der sich darum bemüht, den Beweggrund für eine solche Veränderung im Einfluss dieses oder jenes Autors aufzuspüren. Capograssi war gewiss nicht ein Mensch, der dem Einfluss derjenigen unterliegen würde, die er nach dem Vorbild von GIOVANNI BATTISTA VICO, mit einem leicht ironischen Respekt, die „Gelehrten“ nannte, das heisst, die Herren Professoren der Philosophie. Es waren nur die überragenden Meister, die auf ihn eine konstante Faszination ausübten. Unter diese Meister ihres Fachs, worunter in erster Linie AURELIUS AUGUSTINUS, BLAISE PASCAL, ANTONIO ROSMINI-SERBATI und MAURICE BLONDEL zu nennen sind, deren Einfluss die Ausbildung seines Denkens insgesamt beschlägt, gab es auch einige vortreffliche Dichter und Romanschriftsteller, wie beispielsweise DANTE ALIGHIERI, ALESSANDRO FRANCESCO TOMMASO ANTONIO MANZONI und Fjodor MICHAJLOVIČ DOSTOEVSKIJ, die Capograssi sicherlich nicht erst in der letzten Phase seiner politisch-philosophischen Überlegungen kennen lernte. Es gibt, das ist wahr, auch einige Anklänge, die sich nicht übersehen lassen. So mag etwa an die Auffassung des Staates als einer Form, wie schon bemerkt, an die These von GEORG SIMMEL erinnern, im Licht der Gestalt-Ideen-Lehre von dessen „Lebensanschauung“,<sup>146</sup> wie sie Capograssi seit der Periode der „*Analisi dell'esperienza comune*“ unbezweifelbar gegenwärtig war. Und die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Staat als der Form des Willens zur Ordnung und dem Staat als der Form des Willens zur Befreiung von jeder Ordnung, mag (und zwar über das Verhältnis von Autonomie und Heteronomie, wie es sich auf dem Gebiet der Rechtserfahrung ergibt, hinaus) vage an die Beziehung von „abgeschlossen“ und „offenstehend“ aus „*Les deux sources de la morale et de la religion*“ von HENRI BERGSON erinnern,<sup>147</sup> den Capograssi sehr bewunderte, und dessen Werke er genau in der Periode gelesen haben muss, in der seine neuen politischen Auffassungen ihm vermutlich zum ersten Mal in den Sinn gekommen sind. Und es ist denn auch unzweifelhaft so, dass das letzte Kapitel aus dem genannten Buch von Bergson, worin der bedeutende Philosoph zum ersten Mal in der Geschichte der zeitgenössischen Philosophie die grosse moralische und politische Umwälzung erahnt, die

<sup>146</sup> Vgl. *Georg Simmel: Lebensanschauung – Vier metaphysische Kapitel*, München/Leipzig: Duncker & Humblot, 1918 (Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers).

<sup>147</sup> *Henri Bergson: Les deux sources de la morale et de la religion*, in: *Œuvres*, Paris: Presses Universitaires de France, 1959, S. 980ff. (Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers).

von der jüngsten wissenschaftlichen und technologischen Entwicklung ausgehen sollte, nicht ohne Einfluss auf die dramatische Schlussfolgerung der „*Introduzione alla vita etica*“ geblieben ist.<sup>148</sup> Es ist auch nicht denkbar, die Tatsache zu übergehen, [71] dass die dezidiert realistische Kehrtwendung betreffend den Staat als Wille zur Macht und betreffend die *Classe politique* in den „*Considerazioni sullo Stato*“ einen gewissen Bezug zu den Meistern des italienischen politischen Realismus wie ROBERT MICHELS, GAETANO MOSCA und VILFREDO PARETO aufweist, die Capograssi in seinen reiferen Jahren bestimmt las oder wieder durchlas. Die ist zutreffend, auch wenn Capograssi den politischen Realismus bereits in den lange zurückliegenden Jahren seiner Bildung kennengelernt hatte, und zwar auf dem Weg über BENEDETTO CROCE (dem Gegenstand seiner Doktorarbeit) und vor allem über NICCOLÓ MACHIAVELLI. Betreffend das Verhältnis zwischen Capograssi und Machiavelli ist es denn interessant, festzustellen, dass sich in den „*Considerazioni sullo Stato*“ ein Urteil über Machiavelli findet, welches das zugegeben sehr kritische zu korrigieren scheint, das im „*Saggio sullo Stato*“ abgegeben worden war: „Diese fürchterliche Gefahr, welche die politische Aktivität darstellt [nämlich die Gefahr, die in der Logik der Macht liegt, welche sich nicht nur die Individuen zu ihren Mitteln zum Zweck macht, wenn sie diese gleich Hemmnisse unterdrückt, sondern auch Prinzipien, Idee, und sogar die Wahrheit, die sie jeden Werts entkleidet, und die sie zu blossen verbalen Trugbildern reduziert], und die alle Gefahren in sich aufnimmt, wurde von Machiavelli deutlich erkannt, welcher davon so geblendet zurückblieb, dass es ihm nicht mehr gelingen mochte, die menschliche Welt der Geschichte wahrzunehmen: gewissermassen von CESARE BORGIA hypnotisiert, schaffte er es nicht mehr, den Menschen in seiner Menschlichkeit zu erahnen“.<sup>149</sup> Dies ist denn unzweifelhaft eines der tiefgründigsten Urteile, die jemals über Machiavelli abgegeben worden sind.

All das ist jedoch noch immer nicht genügend, um im Fall eines Autors wie Capograssi die betreffende Veränderung zu erklären. Um sie auf befriedigende Weise erklären zu können, muss man daran erinnern, dass die erstrangige Quelle der Philosophie von Capograssi seine Erfahrung der geschichtlichen Welt ist, und auf der Ebene der Politik ist das die dramatische politische Erfahrung, in der zu leben, und die zu untersuchen

<sup>148</sup> *Giuseppe Capograssi*: *Introduzione alla vita etica*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, S. 170f. (in dieser Edition: *Eine Einführung in das ethische Leben*, Bd. 1/II, C.).

<sup>149</sup> *Giuseppe Capograssi*: *Considerazioni sullo Stato*, a. a. O., S. 346f.

er sich durch viele Jahre hindurch gestellt sieht, und zwar je tiefer, desto schweigsamer. Wenn man dies bedenkt, so ist es gut möglich, festzustellen, dass zwischen den Jugendwerken, die eine umfassende radikale Kritik am modernen Staat zum Ausdruck brachten – welcher im wesentlichen der liberale Staat war, der von einer Krise bedroht war, deren vollendetster Ausdruck der Marxismus ausmachte –, und den „*Considerazioni sullo Stato*“ die fürchterliche Erfahrung des Totalitarismus stattfindet. Die Überlegungen zum Totalitarismus münden bekanntlich in den überaus wichtigen Essay über „*Il significato dello Stato contemporaneo*“, und es ist daher in dieser Schrift, wo wie versuchen müssen, die bedeutungsvollsten Merkmale der politischen Perspektive zu erfassen, [72] die später in den „*Considerazioni sullo Stato*“ zur Reife kommen sollten. Die im Essay „*Il significato dello Stato contemporaneo*“ geäußerten Thesen haben einen Vorläufer in einer bedeutsamen Berichtigung der Interpretation des Marxismus durch Capograssi, eine Korrektur und einen Umschwung zugleich, die Capograssi synthetisch in der kurzen Schrift von 1933 über „*Prassi che rovescia o prassi che si rovescia?*“ vorträgt. Es ist bekannt, dass Capograssi den Verlauf der Entwicklung des Marxismus immer mit einem äussersten Interesse verfolgt hat. In den „*Le glosse di Marx a Hegel*“ aus dem Jahr 1930 hob er die Unvermeidlichkeit des Übergangs von GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL hin zu KARL MARX hervor und hielt (in was für einer Zeitepoche!) kühn dafür, „dass dieser sarkastische und skeptische Kritiker von Hegel der einzige Schüler sei, den dieser sich gewünscht habe“.<sup>150</sup> Aber bereits in den „*Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*“ hatte Capograssi vertreten, „dass die Philosophie von Marx die wundersame Vorahnung der tiefgründigen Realität der zeitgenössischen Gesellschaft sei, und die einzige Philosophie darstelle, welche dieser noch zukommen könne“.<sup>151</sup> Es ist eine Tatsache, dass Capograssi den Marxismus für eine extreme und besonders kohärente Äusserung der modernen Kultur hielt, und dass er ihn für prädestiniert erachtete, diese apokalyptische Katastrophe des Staates heraufzubeschwören, oder besser, in der Stätte der Menschen auszulösen, wie er sie in der Nachfolge von Aurelius Augustinus erwartet hatte. Aber es kommt dazu, dass sich der Marxismus in der Sowjetunion als Real-Sozialismus realisiert. Und Capograssi erkannte in der Diktatur von JOSEF STALIN nichts anderes als das gewohnte alte Lied von der Macht, die

<sup>150</sup> Giuseppe Capograssi: *Le glosse di Marx a Hegel*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 4, S. 69.

<sup>151</sup> Giuseppe Capograssi: *Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*, a. a. O., S. 312.

zu ihren äussersten Konsequenzen getrieben wird. Der kommunistische Staat verwirklicht sich als revolutionärer Staat gemäss der Folgerichtigkeit des Marxismus nur, weil er in der Tiefe einer erschütterten Gesellschaft die ursprüngliche Kraft des Staates als ein Wille zur Macht und als ein Wille zum Kampf erweckt! Capograssi erkennt das mit Rührung und Traurigkeit (wovon er jedoch erst viele Jahre später berichten wird), weil er auf dem Grund seiner Seele nicht nur die Kohärenz des Marxismus als Interpret der materialistischen Gesellschaft schon immer bewundert hatte, sondern auch die ganze geistige Kraft dieses sozialistischen Ideals, welches er bei PIERRE-JOSEPH PROUDHON als eine unbewusste Sehnsucht nach den verlorenen Wertvorstellungen des Christentums eingeschätzt hatte. Und so empfindet er es als ein Bedürfnis, dies in Verbindung zu einer tiefen Aporie des Marxismus zu erklären. Die Aporie der Praxis nämlich, die nichts umzustürzen vermag, ohne selbst umzufallen, wie er es in Gestalt einer Anmerkung zum Ausdruck gebracht hat, die an ROBERTO MONDOLFO, den letzten grossen italienischen Interpreten des Marxismus, gerichtet ist.

[73] Daraus entsteht jedoch nicht nur eine köstliche Postille. Es entspringt vielmehr noch etwas, was Capograssi für seine Interpretation des Totalitarismus dienlich sein sollte. Und tatsächlich wird von da an der totalitäre Staat von Capograssi in seinem doppelten Aspekt eines kommunistischen und eines nationalsozialistisch-faschistischen Staates, wie es aus seinem Essay über „*Il significato dello Stato contemporaneo*“ hervorgeht, auch wenn er sich in dieser Schrift, selbstverständlich, aus den erkenntlichen Gründen der politischen Opportunität, darauf beschränken muss, von der vom derzeitigen Staat angenommenen Formen zu handeln, ohne diese in unmissverständlicher Weise beim Namen zu nennen. So stossen wir denn neuerlich auf die Schrift von 1942, geschrieben auf der Höhe der totalitären Erfahrung, wo sich die schon mit Bezug auf den kommunistischen Staat getroffene Feststellung bestätigt und erweitert. Es ist die erschütterte Gesellschaft eines guten Teils von Europa, die mittels destruktiver Ideologien die immerwährende Kraft des Willens zur Macht evoziert, und vor allem auch den Staat als Willen zum Kampf oder Krieg. In Wahrheit steht der „kontemporäre Staat“ bei Capograssi punktgenau im Zusammenhang mit dem in den Jugendjahren der Kritik unterzogenen „modernen Staat“, man möchte fast sagen, in prophetischer Vorausahnung. Denn auch dies war ein Staat, der den Krieg in sich trug und Gefahren hervorrief, noch wenn der Wille zur Macht noch nicht in einem solchen Mass entdeckt und gewissermassen bis zum äussersten geführt worden war. Nun aber, konfrontiert mit dem totalitären Staat, vertieft Capo-

grassi seine These aus den Jugendjahren, dazu ermutigt von MAURICE BLONDEL, einem seiner Autoren, von dem er gerade zu der Zeit die Schrift „*Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*“ gelesen hatte, welche in gewisser Weise den Schwanengesang des alten, damals schon erblindeten Philosophen bildete und zugleich dessen mutige Herausforderung an den Totalitarismus. Und wie wenn seine Staatsauffassung neue Dimensionen annehmen würde, notiert Capograssi, dass der derzeitige Staat seines Anspruchs bewusst ist, das Absolute in der gesellschaftlichen Welt zum Ausdruck zu bringen, und dass er um der Notwendigkeit weiss, Träger einer Philosophie, oder besser, einer Weltauffassung zu sein, wenn er dem Staat als Wille zum Kampf und Krieg die wahrhaft ethische Funktion zuerkennt, das Individuum der Gefahr auszusetzen und dieses so über dessen Bestimmung und Schicksal nachdenken zu veranlassen, und zwar erachtet er diese Gefahr nicht mehr als Endergebnis an einem letzten Strand, nämlich demjenigen der Katastrophe des Staates („des Wehklagens“, wie er sagt, und man wäre geneigt, nach der apokalyptischen Ausdrucksweise der Evangelien hinzuzufügen, „des Zähneknirschens“), sondern eher [74] als eine permanente Quelle der Läuterung im Schoß der irdischen Gesellschaft selbst, mithin einer Purifikation, deren hauptsächlichstes Instrument das Werk und die Werte des privaten Lebens darstellen. Nicht von ungefähr wird FRIEDRICH NIETZSCHE, der in den „*Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*“ noch als der „blasse Halbverrückte“ bezeichnet wurde, der aus dem modernen Denken alle noch so extremen Konsequenzen kohärent gezogen hat, im Essay über „*Il significato dello Stato contemporaneo*“ zum Propheten des Totalitarismus: „Nietzsche erblickt in dieser so offensichtlich erfüllten Welt nichts anderes als die Leere, das Fehlen, den Mangel, die vollkommene Absenz allen Geglaubten und Erhofften, und auch die Gewissheit hat ihm allen Wert verloren, sowie alles in allem das Leben ist für ihn wertlos. Mit dieser seiner Empfänglichkeit, man weiss nur nicht, ob derjenigen eines Kranken oder eines Engels, erkennt Nietzsche den insgeheimen Nihilismus der Kräfte der europäischen Geschichte und Kultur, und er sieht damit die Katastrophe voraus und fordert sie zugleich“.<sup>152</sup> Verfolgen wir jedoch den Gedankengang von Capograssi weiter: „Mit einer konfusen und verhohlenen, aber wirkungsmächtigen Ahnung, ob diese nun zutreffend oder abwegig sei, hat der zeitgenössische Staat diese Leerstelle als Abgesang

<sup>152</sup> Giuseppe Capograssi: *Il significato dello Stato contemporaneo*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 4, S. 379f.

und Abschluss der gesamten modernen Welt begriffen und hat aus diesem immens grossen Mangel die Voraussetzung seines Handelns gemacht. Er hat dieses Fehlen vorgefunden und hat sich darin eingenistet: er hat das Individuum müssig gefunden und er hat es beschäftigt, indem er dieses für sein Handeln gewinnen konnte“.<sup>153</sup>

Um was für ein Handeln geht es aber? Da ist die Erwiderung unseres Philosophen: „Indem er das traditionelle Verhältnis zwischen Gesellschaft und Staat verändert, wonach der Staat im Verlauf der Geschichte aufkommt, um die Gesellschaft zu krönen und an ihre Entwicklung die letzte Hand anzulegen, postuliert sich der kontemporäre Staat als der Erschaffer der gesellschaftlichen Welt. Während der moderne Staat in typischer Weise ein Bewahrer war, hat der zeitgenössische Staat die Revolution zu seinem innersten Wesen, weil er nichts hinnehmen will, um alles neu zu machen“.<sup>154</sup> Und weiter: „Der zeitgenössische Staat nimmt die Lehre von der Geschichte als Vorsehung wörtlich, stellt sich mit kühner Konsequenz als ein Organ dieser immanenten Vorsehung auf, und entbindet so das Individuum von der Aufgabe, die Geschichte selbst zu erschaffen“.<sup>155</sup> Und endlich: „Und so kommt es dazu, dass im Handeln dieses Staates unvermutet [75] eine wahrhaftige Metaphysik entsteht. [...] Daher rührt der mythische und mystische Charakter dieses Staates, gewissermassen seine Allmacht und diese peremptorische Ausschaltung eines jeden Relativismus, was in dieser modernen Welt so neu ist“.<sup>156</sup> Die Metaphysik eines solchen Staates ist demnach für Capograssi eine solche des „Verderbens“, der „Verdammnis“, mithin ein Verderben für das Individuum, das „in die immens grossen Massen hineingestellt wird, die vom Wind der kollektiven Ideen bewegt werden, und das daselbst allein gelassen wird“. Das sind einige der kulminierenden Passagen aus den wunderbaren Seiten, die Capograssi in der Vergangenheit mit einem Mut, wie er damals *quasi* unbeachtet blieb, über den totalitären Staat schreibt, und die von einer Kraft wie die Werke von MICHELANGELO BUONARROTTI zeugen. Capograssi war sich wohl bewusst, dass die tiefer liegenden Wurzeln des totalitären Staates in den widersprüchlichen Kräften lagen, die das gesellschaftliche Leben prägten, und aus dessen Gleichgewicht oder das Ungleichgewicht die Idee des Staates entstand, und dass daher das

<sup>153</sup> A. a. O., S. 380.

<sup>154</sup> A. a. O., S. 381.

<sup>155</sup> A. a. O., S. 382.

<sup>156</sup> A. a. O., S. 383.

„Pathologische“, das es in der Phänomenologie des Staates darstellt, einen sozusagen „physiologischen“ Ursprung hatte. Und er wusste auch, dass es gerade das Selbstverständnis des Staates als eines revolutionären ist, dieses ununterbrochene Zerstören einer Ordnung, die er doch bewahren sollte, die das Individuum der Gefahr aussetzen, und die vorgeben, dass dieses „gefährlich“ leben soll, gemäss einer altbekannten Ausdrucksweise der Demagogen des Totalitarismus, die unfähig sind, die unermessliche Bedeutung dessen zu verstehen, was sie da behaupteten, und was im gesellschaftlichen Leben nicht eigentlich eine apokalyptische Katastrophe verursachte, wie er noch in seinen Jugendschriften bezüglich der weniger tiefgreifenden destabilisierenden Wirklichkeit des modernen Staates geglaubt hatte, sondern im Gegenteil eine begrüßenswerte moralische Rückwirkung hatte: „Der eindringlichen Ermahnung, gefährlich zu leben, wie sich das Wesen des kontemporären Staates zusammenfassen lässt, kommt eine solchermassen tiefgründige Bedeutung zu, dass nurmehr die Gefahr, die Güter des menschlichen Lebens, die immerzu im Begriff sind, unterzugehen – diejenigen Güter, die das Leben würdig erscheinen lassen, überhaupt gelebt zu werden –, verschwinden zu sehen, das Individuum von seinem dogmatischen, sinnlichen und irdischen Traumschlaf erwachen lässt, und es in diesen geheimnisvollen Akt des Nachdenkens über sein Leben, über die Bedeutung des Lebens und über seine eigentliche Bestimmung einführt, der allein einem wahrhaftigen, innersten und höchsten Akt der Freiheit gleichkommt, worin das Individuum zu sich selbst findet“.<sup>157</sup> Der seinerzeitige totalitäre Staat, wenn er die destruktiven Kräfte des modernen Staates auf die Spitze treibt und das heisst, wenn er die Bestandteile seines Willens verabsolutiert, stellt für Capograssi denn eine Staatsform dar, die paradoxerweise offenbart, [76] dass der Staat als solcher der gesellschaftlichen Welt entspringt, und zwar nicht nur als ein Wille zur Ordnung, sondern auch als ein Wille zur Ordnungslosigkeit, und das bedeutet, als ein Wille zum Kampf und zum Krieg. Die physiologische Natur des Staates als Krieg (man denke dabei jedoch an die abgrundtiefe Distanz, welche diese These von derjenigen bei THOMAS HOBBS trennt) ist für Capograssi die aus dem Totalitarismus zu ziehende Lehre. Und auch noch nach dem Ende von Nationalsozialismus und Faschismus, als dieser durch eine, wie es Capograssi bezeichnete, „grausame Gerechtigkeit“ zerschlagen worden war,<sup>158</sup> nun aber angesichts

<sup>157</sup> A. a. O., S. 392.

<sup>158</sup> *Giuseppe Capograssi: Pensieri dalle lettere*, Roma: Studium, 1958, S. 14.

des Massenstaates, der selbst in der nach der demokratischen Restauration angenommenen Form in gewisser Weise deren grundlegende Funktion weiterführte, hat Capograssi dies nicht mehr ausser Acht gelassen, sodass er zumindest für einen Moment den Staat als Form des Willens zur Ordnung vernachlässigte.

Noch bevor er nämlich diese seine Entdeckung in den „*Considerazioni sullo Stato*“ veranschlagte, und zwar im Parallelismus zwischen dem Staat als der Form des Willens zur Ordnung und dem Staat als der Form des Willens zur Ordnungslosigkeit, und also zum Krieg, hat er die Lehre, die sein Studium des totalitären Staates ihm erwiesen hatte, unterstrichen, wenn er sie in seiner „*Introduzione alla vita etica*“ isoliert und in der Form des „Staates als Krieg“ verabsolutiert: „Daher trägt denn eine solche utopische Anstrengung, die Einheit der menschlichen Welt zu erschaffen, wie sie den Staat ausmacht, den Widerstreit in sich und gipfelt im Krieg“.<sup>159</sup>

Wenn wir uns nicht täuschen, dass ist gerade das der Weg, auf dem bei Capograssi diese Wendung vom „Pathologischen“ zum „Physiologischen“ reift, wie sie, wie wir bereits gesagt haben, die zwischen den Jugendwerken und den „*Considerazioni sullo Stato*“ eingetreten Veränderung bezeichnet. Und es ist, wenn ich mich nicht irre, ausgerechnet diesem Reifeprozesses zuzuschreiben, dass daraus weitere grundlegende Neuheiten der zweiten Phase der politischen Philosophie von Giuseppe Capograssi folgen, und das sind die Wiedererwägung der Macht als einer grundlegenden Komponente des gesellschaftlichen Ursprungs des Staates (der Staat als die Form des Willens zur Macht), sowie die Abschwächung der von AURELIUS AUGUSTINUS herkommenden These von der apokalyptischen Katastrophe in der Stätte der Menschen, die sich nun eher auf die Entmenschlichung und Entfremdung in der technologischen Gesellschaft zu beziehen scheint, und nicht mehr auf den Staat als solchen. Aber es sind davon auch diese glänzende Analysen der zeitgenössischen Krisen des Rechts und des Individuums abzuleiten, die Capograssi [77] zwischen 1950 und 1955, also nach der Publikation von „*Il significato dello Stato contemporaneo*“, entwickelt, und deren Bedeutung richtigerweise in der Einleitung von SERGIO COTTA zu deren Wiederabdruck unterstrichen worden ist,<sup>160</sup> nämlich in den Aufsätzen und Essays „*Diritto dopo la catastrofe*“,

<sup>159</sup> Giuseppe Capograssi: *Introduzione alla vita etica*, a. a. O., S. 80.

<sup>160</sup> Giuseppe Capograssi: *Incertezze sull'individuo*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 5, S. 429ff. (in dieser Edition: *Unsicherheiten betreffend das Individuum*, Bd. 1/II, E.).



„*Ambiguità del diritto*“, „*Incertezze sull'individuo*“ und besonders auch in der Schrift „*Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*“ von 1955, worin der seinerzeitige Staat, nachdem die in „*Significato dello Stato contemporaneo*“ geäußerten Bedenken ausgeräumt sind, auf die zwei möglichen Formen des totalitären (ob nun neo-faschistisch oder kommunistisch) und des massen-demokratischen Staates festgelegt wird, und wo zum ersten Mal einige bezeichnende Thesen der posthumen „*Considerazioni sullo Stato*“ skizziert werden.<sup>161</sup>

Diese Analysen scheinen die Konsequenzen der Vorherrschaft des Staates als Krieg in der Welt des Rechts, und besonders auch betreffend das Verhältnis zwischen Recht und Staat, zu betreffen, und bedeuten letztlich eine Transformation der Polemik gegen den modernen Staat, wie sie die Jugendwerke prägt, in eine objektive politische Phänomenologie. Zweifelsohne scheint Capograssi, nach den Katastrophen des deutschen und italienischen Totalitarismus, auf die regenerierende Kraft des Individuums und auf die neuerlich bestätigte Geltung der „Menschenrechte“ zu hoffen. Die „*Introduzione alla vita etica*“ macht jedoch diesen Wunschtraum (von allen, und nicht nur von Capograssi) endgültig zunichte, wenn in der Konklusion folgendes besiegelt wird:

„Je mehr es ans Kreuz gestellt wird, desto eher wird das Individuum zu Gott zurückkehren und wieder an Gott, sowie an seine Gerechtigkeit glauben. / Da gewiss ist, dass sich das Leid in der Welt vermehren wird, ist in diesem Sinn jedenfalls über die Zukunft des Individuums bestimmt“.<sup>162</sup>



An diesem Punkt angelangt, ist es selbstverständlich, dass eine Bewertung der politischen Philosophie von Giuseppe Capograssi erwartet wird. Ein solcher Versuch soll denn auch unternommen werden, noch wenn er an und für sich eine sehr schwierige Aufgabe nach sich zieht und gewiss nicht frei von einem gewissen Anteil von Mutmassungen ausfällt. Dies nicht nur aufgrund des ausserordentlichen Reichtums von suggestiven Vorschlägen, welche eine Lektüre des Œuvres von Capograssi bei uns erwecken mag, und aufgrund der folgerichtigen Pluralität der Perspekti-

<sup>161</sup> Giuseppe Capograssi: *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 5, S. 485ff. (in dieser Edition: *Bedürfnisse des zeitgenössischen Individuums*, Bd. 1/II, F.).

<sup>162</sup> Giuseppe Capograssi: *Introduzione alla vita etica*, a. a. O., S. 171.

ven, woran die politische Philosophie von Capograssi gemessen und bewertet werden kann, sondern auch aus dem Grund, [78] weil all diejenigen, die wie der Schreiber das Glück gehabt haben, Giuseppe Capograssi persönlich gekannt zu haben, unablässig das Missverhältnis mit zu berücksichtigen hat, das zwischen seinen Schriften und der äussersten Lebhaftigkeit und Abwechslung seiner unmittelbar erweckten Einsichten bestand, wie sie in diesen endlosen und überfüllten Kolloquien vorgetragen wurden, und die deren Faszination ausmachten. Sein Denken und seine Lehre ausschliesslich nach seinen Werken bewerten zu müssen, wird für diejenigen, die ihn gekannt und geschätzt haben, unter diesem Gesichtspunkt zu einem schmerzlichen Unterfangen und gewissermassen zu einem Treuebruch. Dennoch gibt es auf dem Gebiet der politischen Philosophie einen Umstand, der unsere Aufgabe in gewisser Weise erleichtert, nämlich die Verdoppelung der Ebenen, wie wir sie festgestellt haben. Und das ist einerseits die Ebene seiner allgemeinen Interpretation der politischen Erfahrung, und andererseits der Plan einer politischen Phänomenologie, die Capograssi im Verlauf dieser Interpretation zu entdecken begann, und zwar mit einem Nachdruck und einer Gewissenhaftigkeit, die uns blenden mögen. Diese Unterscheidung fällt genau mit derjenigen zwischen den posthumen „*Considerazioni sullo Stato*“ und den vorangegangenen Werken zur politischen Philosophie zusammen, wie wir es in unserem nun schon allzu lang ausgefallenen Gedankengang zu verdeutlichen unternommen haben. Man hat aber sehr darauf Acht zu geben, aus einer solchen Unterscheidung keine Trennung zu machen. Wie wir wiederholt bestätigt fanden, so steht die Einheit des Denkens von Capograssi ausser Frage und es gewiss undenkbar, zu ignorieren, dass die „politische Phänomenologie“, wie sie in den „*Considerazioni sullo Stato*“ exponiert wird, in ihrer tiefgreifenden Wichtigkeit nur im Kontext der ganzen politischen Philosophie erhellt wird, von welcher sie ja abstammt, und dass die allgemeinen, moralischen, politischen und religiösen Perspektiven von Capograssi in ebendieser Phänomenologie eine klare Bestätigung finden. Nachdem dies zum Ausdruck gebracht worden ist, hat man sich aber nichtsdestotrotz auch einzugestehen, dass die politische Philosophie von Capograssi, in ihrer Gesamtheit betrachtet, und das heisst darin, was man mit Fug und Recht als eine „prophetische“ Interpretation der Geschichte nennen könnte, und die Phänomenologie der politischen Formen in den „*Considerazioni sullo Stato*“, eine je unterschiedliche Bewertung, oder besser noch, einen verschiedenen Bewertungsmaassstab erfordern.

Von der ersteren ist zu sagen, dass die politische Philosophie von Capograssi insgesamt, aufgrund ihres prophetischen Charakters eindeutig eine christliche Philosophie der Politik darstellt, und zwar eine vom christlichen Glauben geprägte Philosophie, welche die Problemstellung von AURELIUS AUGUSTINUS wieder aufleben lässt, dies in der Fülle unserer geplagten Zeit und quer durch die charakteristischsten Positionen des modernen Denkens. Es handelt sich demzufolge um die einzige vollständige politische Philosophie, welche im Zeichen eines christlich geprägten Existenzialismus, der sich in gewisser Weise auf Augustinus beruft unternommen worden ist. [79] Sonst hat nur noch NICOLAI BERDIAEV über die intellektuelle Kraft verfügt, die gequälte politische Geschichte, in die er sich hineinversetzt fand, im Sinn und Geist von Augustinus zu verstehen. Seine Interpretation jedoch ist durchaus nicht systematisch ausgefallen, und wird darüberhinaus noch durch einen anderen Typus von Prophetie beträchtlich kompliziert, welche sich mit dem verflucht, was für Berdiaev aus der russisch-orthodoxen religiösen Kultur fließt. Die politische Philosophie von Capograssi findet sich demnach im Umkreis der christlichen Kultur des Westens der Alternative der in ähnlicher Weise grandiosen politischen Philosophie von JACQUES MARITAIN gegenüber, die sich ganz auf eine aktualisierende Wiederbelebung des Thomismus stützt. Dessen aber scheinen sich die christliche kulturelle Tradition und die Katholische Kirche selbst nicht vollkommen bewusst geworden zu sein. Und doch müsste die düstere und dramatische Charakteristik der kontemporären Politik – nunmehr der Macht anheimgestellt, und damit in christlicher Weltsicht, der abgöttischen Verabsolutierung des Relativen – wohl eher Augustin als THOMAS VON AQUIN evozieren, und damit genau die besorgten Fragen aufwerfen, die Capograssi stellt.

Unsere Zeitepoche, die Geschichte unserer Zeit (da nunmehr bekannt ist, wiesehr sich die politische Erfahrung in den Verlauf der Geschichte verschlingt), sie sind zweifellos eher nach der Massgabe von Augustinus, als nach derjenigen von Thomas geraten: es scheint denn so nicht mehr die Zeit der harmonischen und austarierten Synthesen des thomistischen Aristotelismus zu sein. Der Grund für die nicht vollumfängliche Anerkennung durch die christliche religiöse Kultur ist allerdings nachvollziehbar. Capograssi selbst, und damit auch seine politische Philosophie, neigten in keiner Weise zu politischen Ideologien, die er als bloße Instrumente im Dienst der Machthabenden erachtete, und darüberhinaus litt er jedesmal fast physisch, wenn er feststellen musste, wie diejenigen politischen Parteien und Bewegungen, die sich christlich definierten, sich aus Liebe zur Macht dazu hergaben, die Verabsolutierung des Relativen für sich

einzunehmen und letztlich den Verlockungen des Zeitgebundenen zu erliegen. Nach dem Vorbild von BLAISE PASCAL tief religiös und ein Anhänger der ältesten Traditionen der Katholischen Kirche, war Capograssi ein erbitterter Feind jeder Parteinahme. Sein hochstehendes moralisches Bewusstsein hatte garnichts zu bieten für diejenigen christlichen Parteigänger, welche die Macht erstrebten und immer noch erstreben, und die meinten, dass das, was Capograssi, vermutlich in Erinnerung an die Versuchungen in der Wüste, als „dämonische Kraft“ definiert hatte, dem Triumphzug der christlichen Werte nützlich sein würde oder dienlich sein könnte. Vielmehr sah er sich umso mehr von der christlichen Kultur verstanden, je mehr sich diese von einer solchen Illusion verabschiedete. Am „prophetischen“ Gehalt der politischen Philosophie von Capograssi konnten aber auch den Laizisten keinen Gefallen finden. Denn diese setzt die Wertvorstellungen des Christentums voraus, gerade im Verhältnis zu seiner „Prophetie“, [80] und vor allem einen solch tiefen religiösen Glauben, wie ihn Capograssi hatte, den hingegen die Welt immer mehr zu vernachlässigen im Begriff ist. Es ist deshalb schon ziemlich schwierig für die laizistische Kultur, ganz vom Historismus und Szientizismus durchdrungen, Thesen würdigen zu können wie diejenige von der apokalyptischen Katastrophe, zu der der Staat und, wie es aus der „*Introduzione alla vita etica*“ hervorgeht, die Gesellschaft selbst verurteilt sein soll, oder auch diejenige einer konstitutiven Berufung des Menschen zum Absoluten. Selbst wenn es wahr sein sollte, dass eine noch unbewusste Besorgnis für die Gesicke der Menschheit im Entstehen begriffen ist, welche von den erstaunlichen technischen Anwendungen ihrer Wissenschaften selbst bedroht ist, und wenn es zutreffend sein sollte, dass ein immer deutlicher bemerkbares Unbehagen für die relativistischen Konsequenzen einer Negierung des Absoluten Platz greift, so winden sich diese Diagnosen im Schoss der laizistischen Kultur unserer Zeit wie eine beunruhigende Ahnung des Negativen, deren Träger sie sein soll. Das mag vielleicht die Aufmerksamkeit des tiefsinnigeren und ernsthafteren laizistischen Geisteslebens für Capograssi erklären, die aber mit einer grundlegenden Zurückweisung seiner Lehren verbunden ist.

Demgegenüber ist eine vollkommen verschiedene Beurteilung der in den „*Considerazioni sullo Stato*“ enthaltenen politischen Phänomenologie angebracht. Hier sehen wir uns einem vollkommen objektiven Verständnis des Kerns der politischen Erfahrung gegenübergestellt: Staat, Macht, politische Aktivität. Hier gibt es keinen vernünftigen Grund mehr für eine Gegenüberstellung der „christlichen“ und der „laizistischen“ Kultur. Wenn man denn den Capograssi der „*Considerazioni sullo Stato*“ liest, so

versteht man unsere Zeit schon viel besser. Und je mehr wir uns Fragen über unsere politische Erfahrung und deren Problematik stellen, umso weitergehend mögen wir die tiefgreifenden Wahrheiten entdecken, die in diesem Werk verborgen sind, das Capograssi überdies als Ehrengabe an PIERO CALAMANDREI verfasste, einem laizistischen Juristen, der im politischen Leben äusserst engagiert war. Mit diesem Werk wird Capograssi nicht nur als einer der bedeutendsten christlich geprägten Philosophen unserer Zeit etabliert, sondern darüberhinaus als einer der wenigen politischen Theoretiker, die das verborgene Prinzip zu erfassen gewusst haben, von dem sich die komplexe, konfuse und kontradiktorische politische Erfahrung, wie wir sie heutzutage erleben, zusehends entfernt. Unter diesem Gesichtspunkt ist die objektive Gültigkeit seiner Thesen im Ganzen vergleichbar mit der Bedeutung, die in der „Politik“ von ARISTOTELES der Theorie von der Transformation der Herrschaftsformen zukommt, die man immer noch als im wesentlichen gültig erachten darf. Was Capograssi uns über das Wesen der „Parteiherrschaft“ lehrt, über die widersprüchliche Natur der politischen Aktivität, die gleich dem berühmten Netz der PENELOPE in einem endlosen Werk dazu neigt, all das zu zerstören, [81] was mühevoll verflochten ist, über die Überlagerung des Willens zur Ordnung durch den Willen zur Ordnungslosigkeit und den Willen zur Macht in der Realität des Staates, über die rationale Funktion als einer Instanz der Mässigung, die daraus zwingend folgt, all das sind endgültige Einsichten, die danach rufen, weiterentwickelt und den pünktlichen Hinweisen in der zeitgenössischen Geschichte gegenübergestellt zu werden. Wenn sie bisanhin im Schatten gestanden haben, so ist es, weil die vollumfängliche Bedeutung der „*Considerazioni sullo Stato*“ nicht gebührend wahrgenommen wurde, und weil stattdessen die politisch-philosophischen Werke aus der Jugendzeit des Meisters veranschlagt wurden. Nun aber ist es an der Zeit, diesen Fehler zu beheben.

An diesem dreissigsten Todestag des Philosophen, dessen wir uns hier mit gemeinsamer Bewunderung erinnern, sei es uns erlaubt, einen Wunsch auszusprechen, sowie unserer Überzeugung Ausdruck zu verleihen, dass es in diesem so getrüben Augenblick der Geschichte den Jüngeren obliegen möge, Giuseppe Capograssi für sich zu entdecken, diesen Meisterdenker unserer Zeit, der mit seiner reichen Erfindungsgabe die Faszination eines unerschütterlichen Glaubens an die Wertvorstellungen des Geistes, sowie der Seele auf der einen Seite mit einer franziskanischen Barmherzigkeit zu verbinden wusste, von der viele von uns immerhin den Eindruck haben, dass sie die Krönung für ein Leben bedeutet, das von der göttlichen Poesie einer solchen Reinheit des Herzens berührt worden ist,

wie sie dem Prinzip der Weisheit entspricht, und wie sie in den Seligpreisungen verherrlicht wird: Glückselig seien diejenigen, die reinen Herzens sind, denn sie sollen Gott erkennen!<sup>163</sup>



<sup>163</sup> Nach der sogenannten Bergpredigt von *Jesus Christus* im *Matthäus-Evangelium*, Kapitel 5, Vers 8 (in der Übersetzung von *Martin Luther*): „Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen“.

### III. Überlegungen zur letzten Phase der Rechtsphilosophie von Capograssi <sup>164</sup>

[85] Die Rechtsphilosophie von Giuseppe Capograssi ist in ihren grundlegenden Zügen in Werken enthalten, die zur zweiten Phase seines Denkwegs gehören – der systematischen Phase – und die, seit der „Analyse der allgemeinen Erfahrung“ (die übrigens auch eine erste systematische Darstellung der Rechtsauffassung des Meisters enthält), davon den beachtlichsten Teil ausmachen: die „*Studi sull’esperienza giuridica*“, die „Studien zur Rechtserfahrung“, und „*Il problema della scienza del diritto*“, „Das Problem der Rechtswissenschaft“. Aber auch die Rechtsphilosophie von Capograssi, obwohl sie äusserst einheitlich und sozusagen gedrängt ausfällt, entspringt wie die bewaffnete MINERVA aus dem Kopf von ZEUS. Sie fügt sich tief in die gedankliche Entwicklung Capograssis ein und kennt daher ebenfalls eine erste und dritte Phase.<sup>165</sup> Und alle beide sind sehr aufschlussreich für das Verständnis der Rechtsphilosophie von Capograssi. Die erste Phase deshalb, weil sie, besonders im abschliessenden grossen Werk „*Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*“, die Grundlage der darauffolgenden Entwicklung bereitet, und weil sie unter dem Einfluss von AURELIUS AUGUSTINUS und GIOVANNI BATTISTA VICO die zunehmende Abkehr von Capograssi von der idealistischen Herkunft zum Ausdruck bringt. Die dritte und letzte Phase deshalb, weil sich die Rechtsphilosophie des Meisters mit der Krise des Rechts und des Staates konfrontiert sieht (es wäre vielleicht besser, zu sagen, mit dem gesamten historischen Horizont, wie er von der Ausbreitung des Totalitarismus, sowie vom Ausbruch des Zweiten Weltkriegs erschüttert wurde), die Capograssi vom Jahr 1940 an beschäftigt, das heisst, von seiner Schrift über „*Il significato dello Stato contemporaneo*“ an, bis zu seinem Tod, lässt seinen ganzen Gedankengang in einem neuen Licht erscheinen.

Gegenstand der vorliegenden Überlegungen stellt genauer ein erster Versuch dar, die Rechtsphilosophie von Giuseppe Capograssi in ihrer dritten Phase zu untersuchen, und das heisst, in ihren Entwicklungen, welche das bewegte Nachdenken über die erschütterte Rechtserfahrung, wie wir sie immer noch erleben, ihm nahegelegt hat, [86] wenn auch vor dem Hintergrund der ausserordentlichen Einheitlichkeit und Kohärenz der grundlegenden Prinzipien seiner Lehre. Es handelt sich hierbei um eine unverzichtbare Aufgabe für das zutreffende Verständnis der Rechts-

<sup>164</sup> Originalbeitrag für das 1. Heft der Reihe „Quaderni“ der Fondazione Giuseppe Capograssi, mit einer Einleitung von Gabrio Lombardi.

<sup>165</sup> Vgl. in diesem Band: Giuseppe Capograssi, ein zeitgenössischer Philosoph.

auffassung Capograssis, wenn man nur bedenkt, dass die von der Verbreitung des Totalitarismus offenbarte Krise der Rechts ausgerechnet zur Relativierung dieses Konzepts der „Wahrheit“ führt, das Capograssi als Grundlage seiner Rechtsphilosophie aufgestellt hatte, und darüberhinaus auch für seine ganze Ethik. Es handelt sich jedoch auch um eine sehr anspruchsvolle Aufgabe, weil Capograssi, im Gegensatz zu seiner politischen Philosophie,<sup>166</sup> nicht rechtzeitig dazu gekommen ist, in einem systematischen Werk die Ergebnisse der letzten Phase seiner Rechtsphilosophie zusammenzufassen, und wir deshalb nur mit kurzen Schriften oder unvollständigen Fragmenten betraut sind, noch wenn es in „*L'esperienza in concreto*“ das Vorhaben von Capograssi offenkundig wird, zu einem neuen grösseren Werk der Rechtsphilosophie zu kommen,<sup>167</sup> und auch wenn in der „*Introduzione alla vita etica*“ die wenigen der Rechtsphilosophie gewidmeten Stellen einige wichtige Neuerungen erahnen lassen, wenngleich bloss im Rahmen einer unveränderten Fortsetzung der Grundprinzipien.



Zunächst müssen wir uns bewusst werden, dass die Herausforderung der Rechtsauffassung Capograssis, wie sie in den „*Studi sull'esperienza giuridica*“ und „*Il problema della scienza del diritto*“ ausgebildet wurde, durch die offenbare Krise des ersichtlichen Triumphs der Verbreitung des Totalitarismus in ganz Europa, Capograssi in einem besonders anfälligen Punkt seines Nachdenkens über das Recht erfasst. Die zwei grundlegenden Pfeiler der Rechtsphilosophie Capograssis – und das sind die Konzeption des Rechts als Rechtserfahrung, sowie die Zugehörigkeit der Rechtswissenschaft zur konstitutiven Entwicklung ebendieser Rechtserfahrung, wie sie in den entsprechenden Inhalt der „*Studi sull'esperienza giuridica*“, respektive von „*Il problema della scienza del diritto*“ bilden – eröffnen das, was wir für eines der grössten Probleme der Rechtsphilosophie von Capograssi halten, nämlich die Frage nach ihrem Verhältniszueinander, und insbesondere nach der Beziehung zwischen dem Willen und dem Bewusstsein innerhalb der Rechtserfahrung. Damit wir uns recht verstehen: es handelt sich hierbei nicht um die althergebrachte und immer wieder neu auflebende Problematik des Verhältnisses zwischen dem Wollen und der Erkenntnis an und für sich, deren sich Capograssi vollkom-

<sup>166</sup> Zu dieser Frage vgl. in diesem Band: Die politische Philosophie von Giuseppe Capograssi.

<sup>167</sup> Dieses geplante Werk sollte betitelt werden mit „*Descrizione dell'esperienza giuridica*“ (Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers).



men [87] bewusst ist und sie auf eine Art und Weise auflöst, die mit seinem Denken gänzlich kohärent ist, nicht ohne Reminiszenzen an GIOVANNI BATTISTA VICO und des weiteren, und zwar unter mehr als nur einem Gesichtspunkt, unter Bezugnahme auf eine solche „Lebensphilosophie“, wie er sie bei HENRI BERGSON und GEORG SIMMEL bewunderte. Für Capograssi machen nämlich das Nachdenken über das Handeln, und demnach auch über das Bewusstsein der „Wahrheit“, die darin enthalten liegt, die besonderen Modalitäten aus, womit das Recht, mit mehr oder weniger Erfolg, am Prozess der Objektivierung des Wollens mitwirkt, und womit es daher auch zur Entwicklung des ethischen Lebens beiträgt. Die rechtliche Erkenntnis und also die Rechtswissenschaft führen nach Capograssi demnach die Reflexion des Subjekts über das Handeln weiter, setzen mithin diese Art von „Rückführung“ des Handelns auf sich selber fort, was in seiner Lehre das eigentliche Prinzip des Rechts darstellt, und was das Handeln zudem zu seiner bestmöglichen Entfaltung führt. Und wie denn die Erfahrung an ihrem Busen die Wissenschaft wiedergibt, so beläuft sich die Wissenschaft, in diesem Fall, die Jurisprudenz, neuerlich auf Erfahrung, und demzufolge läuft die Rechtswissenschaft auf Wollen und Handeln hinaus.<sup>168</sup>

Hier geht es vielmehr um die Beziehung zwischen Wille und Erkenntnis in Bezug auf den Prozess der Objektivierung des Wollens. Es scheint tatsächlich nicht so zu sein, dass die Objektivierung, zu der das Wollen des Subjekts hinführt – und die über die Entdeckung eines tiefer liegenden Willens führt, als demjenigen, der diesem oder jenem Ziel zustrebt, und den er nicht zögert, als objektiven und allgemeinen „Willen zum Leben“ zu bestimmen – qualitativ identisch sei mit derjenigen Objektivierung, wie sie von der Erkenntnis der Jurisprudenz erarbeitet wird. Dazwischen gibt es einen tiefen Hiatus zwischen der „Reflexion“ des Subjekts über das eigene Handeln und der eigentlichen Reflektiertheit der Jurisprudenz, oder zumindest scheint es eine solche Kluft zu geben. Die Objektivität des Wollens, die von der Rechtswissenschaft angeführt wird, scheint in der Tat in ihrer Leistung einer Typisierung, oder besser, in ihrer Ausbildung von Schemata, eine Frucht einer abstrahierenden Vorgehensweise zu sein. Sicherlich scheint sich Capograssi auch in dieser Frage der Problematik bewusst zu sein, und er stellt dies unter Beweis mit der

<sup>168</sup> *Giuseppe Capograssi: Il problema della scienza del diritto*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 2, S. 389 (in dieser Edition: *Das Problem der Rechtswissenschaft*, Bd. 3/I, A.).

Sorgfalt, mit der er sich, gerade in Beziehung auf die Haltung des Neo-Idealismus gegenüber der Jurisprudenz, der Aufgabe widmet, das Konzept der „Abstraktheit“ zu verdeutlichen, welche, vermittelt der Wissenschaftlichkeit, den Einbruch des Intellekts in die Welt des Handelns zu kennzeichnen scheint.<sup>169</sup> Tatsache ist jedoch, dass je mehr Capograssi in den „*Studi sull’esperienza giuridica*“, beziehungsweise in „*Il problema della scienza del diritto*“ sein Denken bis zu dessen äusserstes Extremen weiterentwickelt, [88] umso mehr Zweifel daran aufkommen. Wenn nämlich in den „*Studi sull’esperienza giuridica*“ das Verfahren der Objektivierung des Willens, wie es vom Recht auf der Höhe von dessen Entwicklung verwirklicht wird, darauf hinauswill, die Rechtserfahrung insgesamt auf die Perspektive eines „objektiven Geistes“ hin festzulegen – die für Capograssi die christliche Alternative zum „objektiven Geist“ bei GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL darstellen soll,<sup>170</sup> die aber in Wahrheit auf eine fragwürdige Identifizierung der Rechtserfahrung mit der ethischen Erfahrung insgesamt hinausläuft –, und wenn in „*Il problema della scienza del diritto*“ der Dreh- und Angelpunkt der Objektivierung des Willens von Capograssi dahingehend identifiziert wird, dass die Rechtswissenschaft hinsichtlich der „kontroversen Streiffragen“ mit Arbeit beschäftigt ist,<sup>171</sup> dann scheint die Rechnung nicht mehr aufzugehen. Die Rechtslehre von Capograssi scheint sich zwei auseinanderlaufenden und daher einander ausschliessenden Entwicklungslinien gegenübergestellt zu sehen. Dies umso mehr, als das Konzept der „Wahrheit des Handelns“, in eine solche Entwicklung des Denkens von Capograssi hineingestellt, viele verschiedene Aspekte anzunehmen scheint, je nachdem, ob es sich auf die Anerkennung von seiten des Subjekts bezieht (auf die Rechtserfahrung noch vor der Intervention der Rechtswissenschaft, wie sie Capograssi in „*Il problema della scienza del diritto*“ kennzeichnet),<sup>172</sup> oder ob es sich auf die eigentliche Erkenntnis der Jurisprudenz als Wissenschaft bezieht. Während im ersten Fall die „Wahrheit“ tatsächlich die Gesamtheit von Wertvorstellungen darstellt, welche das Handeln tragen, so ist es im zweiten

<sup>169</sup> A. a. O., S. 537.

<sup>170</sup> *Giuseppe Capograssi: Studi sull’esperienza giuridica*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 2, S. 373 (in dieser Edition: *Studien zur Rechtserfahrung*, Bd. 3/II, D.). Dieser Aspekt des Denkens von Capograssi wird in besonderer Weise von *Pietro Piovani*, *Fulvio Tessitore* und *Giuliano Marini* vertieft, in: *La filosofia dell’esperienza comune di Giuseppe Capograssi*, Napoli: Morano, 1976.

<sup>171</sup> *Giuseppe Capograssi: Il problema della scienza del diritto*, a. a. O., S. 524.

<sup>172</sup> A. a. O., S. 517.

Fall vielmehr die Gesamtheit von Beziehungen und Situationen, die das Handeln als ein Wille zum Leben zum Ausdruck bringt.

Es geschieht nun gerade nach der Publikation von *„Il problema della scienza del diritto“*, mithin ausgerechnet auf dem Gipfel einer Entwicklung, die im Denken von Capograssi das Bedürfnis nach einer weiteren Gegenüberstellung der beiden Entwicklungslinien offenbarte, von denen wir gesprochen haben, dass die Krise der geschichtlichen Welt, in die sich Capograssi hineingestellt findet, diesen mit der Macht, die eine Krise von diesem Ausmass im Geist und in den Gedanken eines Philosophen von seiner Sensibilität entzünden musste, dazu zwingt, vom geplanten Verlauf seiner Arbeit abzuweichen, und diejenigen Kreuzungspunkte seiner Konzeption zu vertiefen, die davon betroffen waren oder die in gewisser Weise [89] den neuen, ihn so dramatisch angehenden Fragestellungen nichts entgegenzuhalten vermochten. Es handelte sich in der Tat um eine von ihm in den frühen *„Riflessioni sulla autorità e la sua crisi“* vorhergesehenen Krise, um eine Krise, die wie gesagt ausgerechnet die Vorstellung der „Wahrheit des Handelns“ betraf, von welchem Ausgangspunkt aus er seine ganze Rechtsphilosophie entwickelt hatte, und von wo auch die beiden Entwicklungslinien seiner Rechtslehre ihren Ausgang nahmen. So öffnet sich denn in seiner Rechtsphilosophie eine zeitliche Klammer, die dazu ersehen sein sollte, sich nicht mehr zu schliessen. Wie wir schon bemerkt haben, fehlte es Capograssi wahrlich an Lebenszeit, als dass er die Ergebnisse dieser Parenthese in einer geschlossenen Darstellung seiner Rechtsphilosophie hätte zusammenfassen können, so wie es ihm immerhin auf dem Gebiet der politischen Philosophie noch vergönnt gewesen war.

Um die Wichtigkeit dieser Zwischenzeit richtig zu erfassen, welche ohne Zweifel die Matrix der letzten Phase des rechtsphilosophischen Denkens von Capograssi bildet, müssen wir uns in erster Linie bei denjenigen faszinierenden und begeisternden Schriften aufhalten, die wir mit Fug und Recht die „Schriften aus der Krisenzeit“ nennen dürfen, und das sind, in der zeitlichen Reihenfolge: *„Il significato dello Stato contemporaneo“* von 1940, *„Il diritto dopo la catastrofe“* von 1950, *„La ambiguità del diritto contemporaneo“* von 1953, *„Incertezze sull'individuo“* aus demselben Jahr, sowie *„Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo“* aus dem Jahr 1955.<sup>173</sup> Es

<sup>173</sup> In dieser Hinsicht siehe die Einführung von *Sergio Cotta* zum von ihm herausgegebenen Band, der einige dieser Schriften von Giuseppe Capograssi versammelt: *Incertezze sull'individuo*, Milano: A. Giuffrè, 1969.

sind alles Schriften, welche die Lebensspanne von Capograssi nach 1940 begleiten: er mochte nämlich mit Recht nicht daran glauben, dass die Krise mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und mit der Katastrophe des nationalsozialistischen und faschistischen Totalitarismus zu einem Ende kommen würde. Aus all diesen essayistischen Werken geht denn hervor, dass Capograssi dafür hielt, dass die Krise den Prozess der Objektivierung des Willens, und daher die ethische Erfahrung insgesamt, in schwerwiegender Weise kompromittiert habe. Die „Relativierung“ der Vorstellung von „Wahrheit“ hatte nämlich dazu geführt, eine schillernde „Staatsraison“ aufzubauen und diese den Individuen zu auferlegen, und demzufolge wurde der tiefere, objektive Wille, welcher nach Capograssi in jeder individuellen Willensäußerung mitenthalten ist, von einem angemessenen, objektiven Staatswillens überragt, und das Recht lief am Ende darauf hinaus, zu einem Mittel zum Zweck für die Erreichung der Staatszwecke zu werden, oder besser noch, für diejenigen Zwecke, welche sich die vorherrschenden Gruppen, die den Staat kontrollieren, zu erreichen vornehmen. Aus diesem Grund neigt das Recht dazu, [90] vom Handeln und von der diesem vorausliegenden Erfahrung abzuweichen: das Gesetz herrscht über all die anderen Formen der Rechtserfahrung vor, und das Recht wird in der Gestalt des Gesetzes zu einem absolut heteronomen Faktum.

Dies erschüttert die umfassende ethische Erfahrung und das Individuum findet sich alleingelassen und schutzlos vor, wahrhaft verloren in einem gesellschaftlichen Leben, welches von seinen Wurzeln abgetrennt und dadurch durcheinandergebracht ist.<sup>174</sup> In dieser Situation aber hat das Recht nach Capograssi immer noch eine überragende Aufgabe zu erfüllen. Und es vermag diese Aufgabe auch insofern zu erfüllen, als seine Erfahrung die Wissenschaftlichkeit mitbeinhaltet.<sup>175</sup> Und so ist es denn diejenige Entwicklungslinie seines Rechtsdenken, welche den erkenntnismässigen und, um eine seiner Ausdrucksweise dieses Zeitabschnitts zu verwenden, den daher „reflektierenden“ Charakter der von der Jurisprudenz verwissenschaftlichten Rechtserfahrung unterstreicht, welche in dieser letzten Phase seines philosophischen Nachdenkens von Capograssi zur dominierenden Perspektive der Rechtsphilosophie erhoben wird.<sup>176</sup> Aus diesem

<sup>174</sup> *Giuseppe Capograssi: Il significato dello Stato contemporaneo*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 4, S. 384.

<sup>175</sup> *Giuseppe Capograssi: Il problema della scienza del diritto*, a. a. O., S. 393.

<sup>176</sup> A. a. O., S. 391ff.

Grund verschärft sich die radikale Unterscheidung des Rechts von den anderen Formen der ethischen Erfahrung, wie sie zwingend daraus folgt, und so haben denn beinahe alle rechtsphilosophischen Werke des Meisters aus dieser Epoche die Notwendigkeit zum Gegenstand, die Rechtswissenschaft vor denjenigen Anschauungen in Schutz zu nehmen, die ihre überragende Funktion schwächen könnten, indem die Wissenschaft des Rechts von der Erfahrung des Rechts abgetrennt wird, sei es dass es sich um den Formalismus handelt (was es erlaubt, den tiefsinnigsten Aspekt der Polemik von Capograssi mit der Reinen Rechtslehre von HANS Kelsen zu erfassen), oder ob es sich um ein bestimmtes Verständnis des Gerichtsprozesses, des Rechtsverfahrens handelt, was aber die tieferen Implikationen, wie sie das Erfordernis des Urteils zum Ausdruck bringt, nicht aufzufangen vermag, dies gemäss einer langen italienischen prozessualistischen Tradition, die zu GIUSEPPE CHIOVENDA hinführt.

Welche Probleme und welche Veränderungen für das Rechtsdenken bringt jedoch das Überwiegen dieser zweiten Entwicklungslinie während der letzten Phase der Rechtsphilosophie von Capograssi mit sich?

Dies ist die Fragestellung, die wir im folgenden zu erörtern gedenken, wenn wir es unternehmen, die letzte Phase der Rechtsphilosophie von Giuseppe Capograssi in einigen ihrer Grundzüge zu vertiefen.



Wir haben gesehen, dass die Krise des Rechts im zeitgenössischen Staat das Individuum nach Capograssi von allen Seiten trifft: sie lässt es allein und [91] schutzlos zurück, einem Staat ausgeliefert, der vorgibt, die einzige Massgabe der Wahrheit zu sein. Es ist verständlich, dass diese Feststellung im Denken von Capograssi das uralte Problem des „Naturrechts“ wachrufen musste. Tatsächlich scheinen um das Jahr 1950 herum einige kurzgefasste, aber schwer errungene Aufsätze in diesem grundlegenden Punkt einen neuen Gedankengang zu dokumentieren, nicht zuletzt weil die in Westeuropa noch kaum zu Ende gegangene schmerzliche Erfahrung des Totalitarismus gerade in dieser Zeit eine Wiederauferstehung der Naturrechtslehre gefördert hatte, besonders in katholischen Kreisen, die Capograssi ja sehr nahe standen. Es handelt sich dabei in chronologischer Reihenfolge um die Aufsätze zu den „*Diritti umani*“, über

„Il problema fondamentale“ und über „La dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e il suo significato“.<sup>177</sup>

Es muss für Capograssi nicht einfach gewesen sein, unter diesen Umständen auf diese Problematik zurückzukommen. Und das aufgrund einer Reihe von tiefer liegenden Gründen, die bisanhin seinen Standpunkt ziemlich vage erwiesen haben. Die erste dieser Ursachen macht aus, dass es erforderlich wurde, in der Natur des Partikulären den sogenannten Historismus aufzusuchen. Wir haben es immer für falsch gehalten, einen derartigen Historismus, der deutlich von GIOVANNI BATTISTA VICO beeinflusst ist, mit dem Massstab des modernen Historismus zu betrachten. Denn dieser letztere Historismus, den der italienische Neo-Idealismus zu jedem Preis demjenigen Vicos vorziehen wollte, fällt unzweifelhaft relativistisch aus, und nicht steht denn der Lehre von Capograssi, sowie auch derjenigen Vicos, ferner, als ein ethischer Relativismus. Nicht von ungefähr hatte der Philosoph aus den Abruzzen immer dafür gehalten, dass das ethische Leben von der Anerkennung der „Wahrheit“ untrennbar sei. Seine ganze Rechtsphilosophie baut auf dieser Überzeugung auf, und es ist auch nicht zu bestreiten, dass sein jugendlicher Gewissenskonflikt ausgerechnet von einer dezidierten Ablösung von seinem anfänglichen idealistischen Historismus gekennzeichnet war. Es trifft aber auch zu, dass nach Capograssi die menschliche Erfahrung sich in der Geschichte entfaltet, und dass sie geschichtlich konditioniert ist, gerade im Verhältnis zu ihrer Begrenztheit, und dass insbesondere die „Positivität“ für ihn ein wesentliches Element des Rechts darstellt.<sup>178</sup>

Es fällt daher einigermaßen schwierig, Capograssis frühere Auffassung des Naturrechts bis zu den Schriften aus den Jahren um 1950, auf die wir uns bezogen haben, zu verstehen.<sup>179</sup> [92] Aber diese Schwierigkeit hat auch noch einen anderen, ebenso tief liegenden Grund. Und diese Ursache ist die gleiche, die es Capograssi verwehrt, das „Prinzip“ des Rechts, und

<sup>177</sup> *Giuseppe Capograssi*: Diritti umani, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 5, S. 1ff.; *ders.*: Il problema fondamentale, a. a. O., S. 27ff.; und *ders.*: La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e il suo significato, a. a. O., S. 35ff.

<sup>178</sup> *Giuseppe Capograssi*: Appunti sull'esperienza giuridica, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 3, S. 401 (in dieser Edition: Drei Nachträge zur Rechtserfahrung, Bd. 3/II, E.).

<sup>179</sup> Die wertvollste Arbeit über das Konzept des Naturrechts bei Giuseppe Capograssi ist diejenige von *Giuseppe Acocella*: *Scienza del diritto e diritto naturale in Giuseppe Capograssi*, Napoli: Morano, 1973.

damit im wesentlichen auch die Werthhaftigkeit, die dieses Rechtsprinzip enthält, mit der Idee der Gerechtigkeit zu identifizieren.<sup>180</sup> Und dafür verantwortlich ist die von ihm ausgearbeitete Unterscheidung zwischen Recht und Moral, die auf der Trennung dessen beruht, was das Handeln angeht, von dem, was den Handlungsträger betrifft. Gleichwie die Idee der Gerechtigkeit, so scheint für Capograssi in der Tat auch die Idee der sogenannten „natürlichen Rechte“, die davon nicht ablösbar sind, vor allen Dingen den Handelnden anzugehen, und das heisst, das Subjekt für sich genommen, in seinem „erfüllten Leben stehend“, und das also, wenn es im Namen seiner Vorstellung von Gerechtigkeit „den unmittelbarsten Einfluss auf die Ausprägung und auf das Leben der Rechtserfahrung“ ausübt, die Sphäre des ethischen Lebens in einem umfassenden Sinn beschlägt. Die Unschlüssigkeit von Capograssi in Bezug auf das Naturrechts wird des weiteren auch von der rauhen Kritik der Naturrechtslehre der historischen Schule des Naturrechts erwiesen, die er auf den Spuren von GIOVANNI BATTISTA VICO in seinen „*Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*“<sup>181</sup> aus den Jugendjahren entwickelt hatte (erinnern wir uns an das Naturrecht der Gelehrten), und wird dazu vom Umstand bezeugt, dass sich das „Naturrecht“ der Kirchenväter und der Lehre des THOMAS VON AQUIN, welche er im Verlauf seiner Werke mehrfach in zustimmendem Sinn anführt, ausgerechnet auf die Verbindung zwischen Recht und Moral oder sogar zwischen Recht und Theologie bezieht, wie sie in deren Auffassungen Gestalt angenommen hat, und nicht eigentlich auf eine rein rechtliche Perspektive bezogen ist.

So ist denn auch die Beziehung zu verstehen, die sich zwischen der Rechtsauffassung von Capograssi und derjenigen von QUINTUS SEPTIMUS FLORENS ERTULLIAN ergibt, und die wahrlich überraschend ist. Das Bewusstsein von der „Wahrheit des Handelns“, womit Capograssi das Rechtsprinzip kennzeichnet, fällt sehr ähnlich aus im Vergleich mit der „*veritas legum*“, wie sie Tertullian der „*auctoritas legum*“ gegenüberstellt. Abgesehen von der Tatsache jedoch, dass die Wahrheit, um die es hier Capograssi zu tun ist, dem Handeln innewohnt und demzufolge weit über das Gebiet der Gesetze hinausgeht, obwohl sie diese miteinschliesst, wenn sie die Rechtserfahrung insgesamt beschlägt, hat die von Tertullian auf-

<sup>180</sup> *Giuseppe Capograssi: Studi sull'esperienza giuridica, a. a. O., S. 238ff.*

<sup>181</sup> *Giuseppe Capograssi: Riflessioni sull'autorità e la sua crisi, in: Opere, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 1, S. 331ff. (in dieser Edition: Die Autorität und ihre Krise, Bd. 2/I, B.).*

gestellte Antithese zwischen *veritas legum* und *auctoritas legum* nichts zu tun mit einer [93] Gegenüberstellung von Naturrecht und positivem Recht. Die Antithese von Tertullian weist eine rein theologische Grundlage auf und bezieht sich auf die Thematik, ob sich die Gesetze eher nach dem Willen Gottes oder nach demjenigen der Menschen ausrichten. Auf diesem Gebiet aber findet auch die „Wahrheit des Handelns“ im Verständnis von Capograssi ihre Grundlage letztlich in Gott, wenn auch das „Rechtssprinzip“ an die Anerkennung von seiten des Willens des Subjekts gebunden wird. Von daher kann man denn die besondere Affinität zwischen den beiden Auffassungen verstehen. Die Differenz (und wir können nun behaupten, der Widerspruch) jedoch zwischen Capograssi und der Naturrechtslehre findet in ihrer klassischen Ausformulierung, also bis vor dem letzten Umschwung in seiner Rechtsphilosophie, darüberhinaus auch noch eine letzte Grundlage, welche sich bereits im Buch *„Il problema della scienza del diritto“* findet, und die, wie wir sehen werden, dazu ersehen ist, sich in der Folge weiterzuentwickeln. In diesem Werk unterstreicht Capograssi nämlich die zentrale Stellung der Rechtswissenschaft innerhalb der Erfahrung stark, und wiesehr er auch immer in seiner polemischen Auseinandersetzung mit dem juridischen Formalismus und mit dem daran anschliessenden beschränkten Positivismus dafür gehalten hat, dass der Jurist in seiner Arbeit nicht von der Gesamtheit der ethischen Erfahrung absehen könne, so läuft diese Mittelstellung nicht nur auf eine Anerkennung der Notwendigkeit durch den Juristen hinaus, die Rechtsgeltung ausschliesslich des positiven Rechts anzuerkennen, sondern darüberhinaus, was für die Anerkennung der Gültigkeit noch mehr zähle, auch zu seiner Aufgabe habe, ohne sich davon zu entfernen die menschlichen Grundlagen der Rechtserfahrung aufzudecken, und es demzufolge seine Pflicht sei, der Krise des Rechts zu begegnen, ohne auf juristischem Plan das Naturrecht anzurufen.<sup>182</sup>

Es ist aber an der Zeit, zu den Schriften aus den Jahren um 1950 zu kommen, worin Capograssi im kulturellen Klima der Nachkriegszeit endgültig zur Problematik der Wiederauferstehung des Naturrechts Stellung nimmt. Der dafür zweifellos bedeutendste Aufsatz ist der über *„Il problema fondamentale“*. Und es ist den auch in dieser Schrift, wo Capograssi das Problem ausdrücklich angeht, indem er gegenüber den neuerlichen Ansprüchen der Naturrechtslehre Stellung bezieht, und worin er sich eigens zu der in der Folge der schrecklichen Erfahrungen des Totalitaris-

<sup>182</sup> Giuseppe Capograssi: *Il problema della scienza del diritto*, a. a. O., S. 393ff.



mus entbrannten Debatte unter den Juristen äussert, und zwar in der ersten Nummer von „*Iustitia*“, einer katholisch inspirierten Zeitschrift, worin ein „anonymer Jurist“ das Problem des ungerechten Rechts behandelte und damit die Krise aufzeigte, [94] die sich im Bewusstsein desjenigen Juristen abzeichnete, der daran gewohnt war, sich im Feld des positiven Rechts zu bewegen, nicht jedoch ohne der Entgegnung von PATER LENER Rechnung zu tragen, der in die Debatte eingegriffen und die Rolle des „Naturrechts“ geltend gemacht hatte.

Schauen wir also, welches die von Capograssi in diesem Aufsatz entwickelte These ist. Er gesteht selbstverständlich ein, „dass die Rechtswissenschaftler bisanhin dem Rechtspositivismus gefrönt haben: jetzt aber werden sie sich bewusst, dass die Dinge nicht so einfach liegen, wie sie immer gedacht hatten“. Die Dinge liegen zwar komplizierter, aber nicht im Sinn einer Entgegenstellung des Naturrechts zum positiven Recht, wodurch der Jurist, einem ungerechten Gesetz gegenüber, das positive Recht unbeachtet sein lassen und sich auf das Naturrecht berufen könnte. Sondern eher in dem Sinn, „dass die positive Rechtsordnung in sich eine natürliche Ordnung trägt und diese ausmacht, und die zudem in einem objektiven und konstitutiven Sinn der Erfahrung so rational ausfällt, dass ihr eine gültige Stimme zukommt, diese in den Augen der Menschen wertvoll, würdig und unantastbar erscheinen zu lassen“.<sup>183</sup> Demnach hat der Jurist, einem unterrechten Gesetz gegenüber, dem positiven Recht Folge zu leisten, vorausgesetzt dass dieses vertieft wird „bis zu dessen grundlegenden Stellungnahmen, bis zu dessen konstitutiven Wertungen, bis zu den Lebensformen und positiven Institutionen des konkreten Lebens der Menschheit, wovon die positiven Rechtsnormen und Rechtsinstitute nichts als die geschichtlich punktuellen Bestimmungen ausmachen“, da „ebendies dasjenige Naturrecht darstellt, das der Ausbildung des Lebens selbst innewohnt, und das dieser die für die positive Rechtsordnung wesentliche Form verleiht und versichert, um es im Einklang mit der Scholastik zu formulieren“. So verstanden, fällt das „Naturrecht“ in der Auffassung von Capograssi weder mit demjenigen zusammen, von dem die historische Schule des Naturrechts handelt, noch mit demjenigen, das die katholische Kirche mit ihrer Ordnung *quod in lege et Evangelio continetur* anerkennt und darin einbezieht. In Tat und Wahrheit handelt es sich darum, was er treffend als „geltendes Naturrecht“ bezeichnet, welche Bezeichnung den Titel einer Sammlung von Studien von verschiedenen

<sup>183</sup> Giuseppe Capograssi: *Il problema fondamentale*, a. a. O., S. 91.

Autoren abgeben sollte, die 1951 publiziert wurde, und worin der Aufsatz über „*Il problema fondamentale*“ wieder abgedruckt wurde.

Dieses Ergebnis wird übrigens von den beiden anderen angeführten Aufsätzen bestätigt, welche die „Menschenrechte“ und deren internationale Anerkennung betreffen. Unter Menschenrechten versteht Capograssi „diejenigen Grundrechte und Grundfreiheiten, die nunmehr auf dem Weg über die Vereinten Nationen danach streben, [95] Gegenstand einer internationalen Schutzherrschaft zu werden“. Es sind denn diejenigen Rechte und Freiheiten, die „den konkreten Bedürfnissen der aktuellen geschichtlichen Welt“ zu entsprechen, und nicht etwa abstrakten Prinzipien zu entspringen. Sie gehören damit genau dem Korpus des Rechts an, welches Capograssi „geltendes Naturrecht“ nennt. Die grösste Neuerung besteht nun aber für Capograssi darin, dass diese Grundrechte und Grundfreiheiten, die verschiedene Aspekte der Entwicklung betreffen, wodurch sich die menschliche Persönlichkeit historisch behauptet, nunmehr eine internationale Sanktionierung erfahren, und das heisst, dass sie auch internationalen Schutz geniessen, was aus ihnen nichts mehr und nichts weniger als positives Recht werden lässt.

Angesichts dieser Thesen sind es im wesentlichen zwei Bemerkungen, die nun zu formulieren sind. Die erste Beobachtung betrifft die Behauptung, dass es der Jurist sei, der in seiner Arbeit die „Natürlichkeit“, und das bedeutet, wie es Capograssi verdeutlicht, die „menschlichen Wurzeln“ der Rechtserfahrung, des positiven Rechts konkret unmittelbar geltend machen solle. Dabei ist nämlich hervorzuheben, dass eine ähnliche These schon aus „*Il problema della scienza del diritto*“ hervorgeht, worauf wir bereits hingewiesen haben, und dass insbesondere ausgehend von dieser zentralen Mittelstellung der Rechtswissenschaft innerhalb der Rechtserfahrung eine der grundsätzlichen Entwicklungslinien der Rechtsphilosophie des Meisters aus den Abruzzen hervorgeht, wie wir es am Anfang dieser Überlegungen festgestellt haben. Die zweite Beobachtung ist komplexer und betrifft die Tatsache, dass das von Capograssi konzeptuell so gefasste „geltende Naturrecht“ mehr oder weniger als der Wert erscheint, auf den sich die Rechtserfahrung insgesamt in ihrer historischen Entfaltung abstützt, und welcher das Prinzip der Positivität des Rechts selbst betrifft. Angesichts der Krise des Rechts, konfrontiert mit der instrumentalisierenden Indienststellung der Rechtserfahrung für fremde Zwecke, proklamiert Capograssi daher, wie er es schon in allen seinen Werken unternommen hatte, energisch die Notwendigkeit, das Recht als Eigenwert anzuerkennen, und die Auffassung zu bekämpfen, die im Gefolge

des Rechtspositivismus im Recht nur den einer gesellschaftlichen Kontrolle innewohnenden instrumentellen Aspekt, oder nur einen formalen Aspekt anerkennen möchte, der eine abstrakte Logik erschafft, die für jeden möglichen Inhalt offen steht, ohne sich aber dem althergebrachten Hirngespinnst der Naturrechtslehre zu beugen, und ohne das Recht ethisch-theologischen Erfordernissen unterzuordnen, die der Besonderheit des juristischen Standpunkts aussenstehend sind.

Diese zweite Beobachtung erfordert nun aber eine weitere Verdeutlichung, weil es klar ersichtlich ist, dass das „Naturrecht“ nicht vollständig in einer eigenen Werthhaftigkeit des Rechts aufgefangen werden kann, welche die Rechtserfahrung unterstützen soll, ohne dass [96] die Modalitäten ihrer Entfaltung in der Geschichte auf adäquate Weise vertieft und näher gekennzeichnet werden. Eine solche Vertiefung wurde von Capograssi geleistet und lässt sich in den zwei posthum publizierten Schriften erfassen, die er einige Jahre vor der Publikation von *„Il problema fondamentale“* erarbeitet hatte, gerade im Zeitabschnitt, als er seine Lehren an der Krise der geschichtlichen Welt zu messen begann, und die wahrscheinlich zusammen mit anderen, ebenfalls erst posthum zum Druck gelegten, Stücken nach seiner Vorstellung zu dieser *„Descrizione dell'esperienza giuridica“* hätten zusammenfliessen sollen, welches Werk die systematische Rechtsphilosophie der dritten Phase seines Denkwegs hätte ausmachen sollen, alles in allem gleichlaufend zur *„Introduzione alla vita etica“* und zu den *„Considerazioni sullo Stato“*, welche die beiden entsprechenden grossen Werke auf dem Gebiet der Ethik und der politischen Philosophie aus der letzten Periode des Denkens von Capograssi sind, ein Gesamtwerk, wozu *„L'esperienza in concreto“* die Einleitung hätte sein sollen. Diese beiden Stücke, die von den Herausgebern der *„Gesammelten Werke von Capograssi“* mit *„L'esperienza giuridica nella storia“* und *„Incompiutezza dell'esperienza giuridica“* überschrieben wurden,<sup>184</sup> scheinen in der Tat eine systematisch geschlossenere Ausarbeitung des Verhältnisses zwischen der Geschichtlichkeit des Rechts und der Idee des Naturrechts zu bieten, als sie sich in *„Il problema fondamentale“* darbietet.

Die Grundlage für dieses Verhältnis wird für Capograssi gerade von der Unvollständigkeit und Unvollkommenheit der Rechtserfahrung gebildet, und das heisst, von der Tatsache, dass die Rechtserfahrung – wie es

<sup>184</sup> Giuseppe Capograssi: *L'esperienza giuridica nella storia e Incompiutezza dell'esperienza giuridica*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 3, S. 269ff. u. S. 299ff. (in dieser Edition: Drei Nachträge zur Rechtserfahrung, Bd. 3/II, E.).

der Philosoph übrigens schon in der „*Analisi dell'esperienza comune*“ erkannt hatte, und wie er es noch radikaler in der „*Introduzione alla vita etica*“ bestätigen wird – „sich nicht selber verwirklicht, nicht da anlangt, worauf sie es abgesehen hat“, und dass demnach „in den tragischen Augenblicken der Geschichte die Geschichte selbst zerbricht und damit die ganze Erfahrung in eine Negation des Rechtsprinzips selbst hinausläuft“. Die Erfahrung ist in den Menschen verwoben und der Mensch ist in seiner Endlichkeit befangen, wie stark auch immer der Elan seines Handelns im Hinblick auf den tieferen Gegenstand seines Wollens auch ausfallen mag, so gelingt es ihm dennoch niemals, darin zu einem Abschluss zu kommen, und seine Erfahrung kommt insofern dem Netz der PENELOPE gleich: das Wirkliche fällt nie je mit dem Vorgestellten, das Reale nie mit dem Idealen zusammen. Aus diesem Grund kann Capograssi in „*L'esperienza giuridica nella storia*“ wohl behaupten, das „Naturrecht“ offenbare sich mit zwei verschiedenen Gesichtern, die alle beide geschichtlich bedingt seien. Einerseits ist da das Naturrecht [97] im Sinn einer bewusstseinsmässigen Affirmation des „universalen Zwecks, dem das umfassende Leben des Willens und das Leben der Erfahrung umfassend dient“, und also als „der tiefgründige Akt, woraus die Erfahrung insgesamt entsteht“; andererseits ist da das Naturrecht im Sinn „einer endgültigen Kritik jeder konkreten Erfahrung, weil diese der Wahrheit, der idealen Vorstellung und der vollendeten Perfektion ewigwährend und wesensgemäss unangemessen ausfällt, die das anfängliche Prinzip der Erfahrung, die Wahrheit des Handelns nämlich, in sich trägt und am Ende im Konkreten verwirklicht sehen möchte“.<sup>185</sup> Das „Naturrecht“ bringt nach Capograssi demzufolge in seinem Konzept zwei Gesichtspunkte parallel zum Ausdruck: denjenigen „der tiefen Bejahung der Rationalität und der konstitutiven Aspekte der Erfahrung“, sowie denjenigen „der starken Affirmation der Unvollkommenheit, der Relativität und der Irrationalität der konkreten Erfahrungswelt“. Dies sind zwei Gesichtspunkte, die demnach das ewige Drama der fehlenden Übereinstimmung des Realen mit dem Idealen innerhalb der menschlichen Erfahrungswelt zum Ausdruck bringen, oder wenn man so will, die mangelnde Koinzidenz zwischen dem Recht als Selbstwert und der geschichtlichen Erscheinungsweise des Rechts. Das „Naturrecht“ kommt sich selbst deshalb niemals in seinen beiden Aspekten gleich. Nicht als Eigenwert, weil es sich ja geschichtlich entfaltet; und nicht als ein Ideal dessen, was ihm ermangelt,

<sup>185</sup> Giuseppe Capograssi: *L'esperienza giuridica nella storia*, a. a. O., S. 285.

um sich vollkommen zu realisieren. Wie der eine, so der andere Aspekt des „Naturrechts“ triefen sozusagen vor Geschichtlichkeit. Und demnach hat eine jede Zeitepoche ihr eigenes „Naturrecht“ in beider Hinsicht des Begriffs, und das heisst, als „geltendes positives Recht“ und als nicht objektiviertes, nicht positiviertes Recht, das bloss geschichtlich betrachtet lebendig ist.

Stellt solches denn eine Neuheit dar? Ja und nein! Gewiss nicht, was die Forderung nach dem Recht als eines Selbstwerts betrifft und dessen Ablösung von der Entgegensetzung von „positivem Recht“ und „Naturrecht“, sofern dieser positiv zum Ausdruck gelangt: das Recht als eigene Werthhaftigkeit zu fassen, bedeutet noch nicht, der Naturrechtslehre zuzugehören, wie dies übrigens schon vom Neu-Kantianismus der südwestdeutschen Schule zugestanden worden war, auch wenn bei Capograssi zum ersten Mal die Bestimmung des Inhalts dieses Eigenwerts in der Stärkung der Rechtserfahrung erfolgt. Jedoch ebenso bestimmt ja, wenn man die These in Betracht zieht, wonach es dem Juristen zukommt, wenn sich der Rechtswert in der konkreten Rechtserfahrung, wenngleich nur unvollkommen, verwirklichen soll, im Verlauf seiner Arbeit innerhalb des positiven Rechts das entdecken und in Schutz nehmen darf und soll, was Capograssi als die „menschlichen Grundlagen des Rechts“ bezeichnet. Zugegeben handelt es sich dabei um eine folgerichtige Entwicklung, die der Meister schon in [98] *„Il problema della scienza del diritto“* vertreten hatte. Das kommt aber gerade der Weiterentwicklung gleich, welche die Entgegnung von Capograssi auf die wieder wachgerufene Problematik des Naturrechts ausmachte, und zwar zu Beginn der zweiten Phase seiner Rechtsphilosophie.



Der zweite Knotenpunkt, der uns zur letzten Phase der Rechtsphilosophie von Capograssi hinführt, ist noch viel bedeutender, als die Schwierigkeit, die von der Problematik des „Naturrechts“ eröffnet wurde. Wichtiger deshalb, weil der ganze systematische Aufbau der zweiten Phase von Grund auf davon betroffen ist, auch wenn selbstverständlich die Kontinuität der grundlegenden Prinzipien gewahrt bleibt, die das Denken des Philosophen kennzeichnet. Dieser Kreuzungspunkt bezieht sich nämlich auf eine der delikatesten Stellen in der Rechtslehre von Capograssi, und das ist die Stellung der Rechtserfahrung in der praktischen Erfahrung, unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen dem „Juridischen“ und dem „Meta-Juridischen“.

Auch in diesem so wesentlichen Punkt scheint die letzte Phase der Rechtsphilosophie von Capograssi unauflöslich mit den Überlegungen des Philosophen zur Krise des Rechts in Verbindung zu stehen. Die ausschlaggebende Tatsache der Entwicklung, welche das grundlegende Problem des Verhältnisses zwischen dem „Juridischen“ und dem „Meta-Juridischen“ in der letzten Phase des Denkens von Capograssi nimmt, wird denn von der Entdeckung der Unabhängigkeit der politischen Erfahrung als einer spezifischen Form der praktischen Erfahrung geprägt. Zweifels- ohne war der politisch-philosophische Aspekt der dem Handeln innewohnenden Fragestellungen schon immer in der Lehre von Capograssi gegenwärtig, und nahm in einigen grundlegenden Werken, beginnend mit dem Jugendwerk *„Saggio sullo Stato“*, aber besonders in den *„Riflessioni sulla autorità e la sua crisi“* eine absolut zentrale Stellung ein. Und zwar steht der politische Aspekt so sehr im Mittelpunkt, dass die Behauptung erlaubt ist, dass die ganze Lehren von Capograssi, einschliesslich der Rechtslehre, von einem anfänglichen Nachdenken über die Problematik des Staates ausgehe. Nun, nach der tiefgründigen und schwierigen Erwägung der Krise der geschichtlichen Welt, offenbart sich dies auf allen Ebenen, und Capograssi vertieft, insbesondere nach der Veröffentlichung von *„Il significato dello Stato contemporaneo“* die Dynamik der politischen Erfahrung systematisch, bis dass er zu einer solchermassen realistischen und äusserst tief sinnigen Perspektive gelangt, wie er sie in einem seiner letzten Werke, den *„Considerazioni sullo Stato“*, darlegt.<sup>186</sup> Und es ist gerade diese Verdeutlichung, [99] welche die neuen Erwägungen von Capograssi über die Beziehung des „Juridischen“ zum „Meta-Juridischen“ genauer bestimmt, wenn wir uns nicht täuschen. Dieser wird nicht nur in Abhängigkeit von der Entdeckung der Autonomie der politischen Erfahrung als einer Form der praktischen Erfahrung entscheidend beeinflusst, was offensichtlich nicht wenige Probleme aufwirft in Bezug auf die Beziehungen zur Rechts- erfahrung, zur ökonomischen, sowie zur moralischen Erfahrung, sondern auch deshalb, weil die destruktive Gärung, welche die Krise des Rechts bewirkt haben – und dies ist denn der Ausgangspunkt für die neuerlichen Entwicklungen, welche das Denken von Capograssi bezüglich der Problemstellung des Verhältnisses zwischen dem „Juridischen“ und dem „Meta-Juridischen“ erfährt –, ausgerechnet von der Welt der Politik ihren Ausgang nimmt, und also in gewisser Weise den neuen Überlegungen

<sup>186</sup> Zu diesem Vorschlag vgl. die Analyse dieses Werks, wie sie von mir im zweiten in diesem Band publizierten Aufsatz vorgeschlagen wird.

über die Stellung der Rechtserfahrung innerhalb der praktischen Erfahrung den Weg weist. Es ergibt sich denn für die Spannbreite des Denkens von Capograssi zum zweiten Mal eine unmittelbare Einwirkung von politischen Fragestellungen auf die Rechtsphilosophie.

Nach den Werken zu schliessen, die Capograssi zwischen 1940 und 1955 verfasst, besteht die Krise des Rechts, wie wir zu Beginn unserer Überlegungen gesehen haben, wesentlich in einer Instrumentalisierung der Rechtszwecke durch die Verfolgung von Zweckbestimmungen, die dem Recht aussenstehend und fremd sind, was zu einer Negation der „Wahrheit“ führt, die das Handeln in sich trägt, und welches Erfordernis die Rechtserfahrung eben zur Geltung bringt. Diese dem Recht äusserlichen Zwecke sind denn im wesentlichen diejenigen, die sich der zeitgenössische Staat der Gesellschaft zu auferlegen anmasst, in Abhängigkeit von den Ansprüchen der Macht und im Rahmen dieser behaupteten „Wahrheiten“, zu deren Verfechter sich der Staat zu machen herausnimmt. Es handelt sich demnach genauergenommen um den Versuch, die Rechtserfahrung der politischen unterzuordnen. Nicht von ungefähr stellt das Gesetz das vordringlichste Vehikel der Krise des Rechts dar, das Gesetz, das sich genau als Werkzeug des Staates und der dahinter versteckt liegenden Macht hingibt. Es kann deshalb nicht erstaunen, dass Capograssi, einer solchen Gefahr gegenübergestellt, entlang des ganzen Wegs seiner gedanklichen Entwicklung nach 1940 das Bedürfnis empfunden hat, die Beziehung zwischen dem „Juridischen“ und dem „Meta-Juridischen“ neuerlich zu überdenken.

Um sich der von Capograssi vollführten Schritte in diese Richtung genauer bewusst zu werden, ist es vonnöten, die Distanz zu ermessen, die zwischen dem Ausgangspunkt einer derartigen Überlegung und ihrem Ankunftsort liegt.

[100] Der Ausgangspunkt, der die Rechtsphilosophie des Meisters aus den Abruzzen wie gesagt von der *„Analisi dell'esperienza comune“*, über die *„Studi sull'esperienza giuridica“* bis zu *„Il problema della scienza del diritto“* kennzeichnet, ist einfach und deutlich. Die Rechtserfahrung erscheint nämlich als eine vermittelnde Erfahrung zwischen der ökonomischen und der moralischen Erfahrung. Der Rechtswille unterscheidet sich nämlich nicht durch seinen Inhalt vom Wollen der ökonomischen Zielsetzungen, welche das Handeln des Subjekts sich zu erreichen vornimmt (und darin liegt sicherlich ein übriggebliebener Einfluss der These von BENEDETTO CROCE betreffend das Verhältnis zwischen Recht und Ökonomie, die bei Capograssi immer noch gegenwärtig ist, zustimmenderweise,

als auch ablehnenderweise). Die spezifische Differenz der Rechtserfahrung gegenüber der ökonomischen (und darin hebt sich Capograssi nun klarerweise von Croce ab) besteht darin, dass diese eine „Reflexion“ und wie eine „Rückführung“ des Subjekts auf sein eigenes Handeln, und also auch auf seine eigenen kontingenten Ziele beinhaltet (die jedoch immer noch ökonomischen Charakter haben), eine reflektierende Betrachtung, die auf das Bewusstsein des Subjekts hinausläuft, dass sein Handeln dessen partikuläre Zielsetzungen übersteigt, und dass es universal gültige Wertvorstellungen mitbeinhaltet. Diese Bewusstwerdung, worin die subjektiven Willensäußerungen zu einem gemeinschaftlichen, objektiven Allgemeinwillen zusammenkommen, bringt das zum Ausdruck, was Capograssi mit der „Wahrheit des Handelns“ bezeichnet und begründet den rechtlichen Imperativ in der Bedeutung, wie die Römer den Ihren im Prinzip des „*age quod agis*“ erkannten. Die Rechtserfahrung bildet sich gänzlich innerhalb dieses konzeptuellen Rahmens aus, und aus dem Grund vollzieht sie eine Veränderung, eine Art von Transfiguration der ethischen Erfahrung, welche auf dem Weg darüber vom Subjektiven zum Objektiven, vom Kontingenten zum Universalen übergeht. Das Recht kommt „dem Bewusstsein der Ökonomie oder dem menschlichen Sinn für das Ökonomische gleich, also der ökonomischen Aktivität, die zum Bewusstsein ihrer selbst und ihrer Bedingungen gelangt ist“,<sup>187</sup> wie es Capograssi in seiner „*Analisi dell'esperienza comune*“ fasst. „Und daher lässt sich behaupten, dass das Recht die Fortführung der ökonomischen Anstrengungen darstellt, und zwar bis zu dem Punkt, wo die innere Logik von dessen Akt dazukommt“.<sup>188</sup> Es ist gerade dieses besondere Verhältnis zwischen der Rechtserfahrung und der ökonomischen Erfahrung, die aus der ersten eine Art von Vorbereitung für die moralische Erfahrung werden lässt, für dieses höchste Vorstellung, welche im Denken von Capograssi niemals geringer ausfallen wird. [101] So können wir in der „*Analisi dell'esperienza comune*“ noch einmal lesen, dass das Moralgesetz „den rechtlichen Imperativ des Rechts fortsetzt“, weil es „die Wahrheit und das Leben offenbart und bejaht, welche der rechtliche Imperativ als im Handeln gelegen aufgezeigt und bestärkt hatte, nun noch im tiefgründigen Willen des Subjekts und im gleichen Lebensakt, wodurch das Subjekt zur

<sup>187</sup> Giuseppe Capograssi: *Analisi dell'esperienza comune*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 2, S. 160 (in dieser Edition: *Eine Analyse der allgemeinen Erfahrung*, Bd. 1/I, B.).

<sup>188</sup> A. a. O., S. 161.



individuellen Person wird“.<sup>189</sup> So tritt diese Unterscheidung von Recht und Moral in Erscheinung, wonach das erstere das Handeln in Schutz nimmt, die letztere den Handlungsträger bewahrt, die Unterscheidung, die einen der tragenden Pfeiler der Rechtsphilosophie von Capograssi ausmacht, aber von dem Moment an, wo es schwierig zu werden scheint, das Handeln konkret vom Handelnden zu unterscheiden, auch eine seiner am meisten umstrittenen Thesen.

In dieser Perspektive auf die Stellung der Rechtserfahrung innerhalb der praktischen Erfahrung lässt sich ersichtlich die antike Unterscheidung zwischen äusserem und internem „Forum“ erkennen, wie sie von der Scholastik und dann von THOMAS VON AQUIN geprägt wurde, sowie innert gewisser Grenzen auch die Unterscheidung zwischen dem „gewollten Willen“ und dem „wollendem Willen“ bei GIOVANNI GENTILE. In der systematischen Phase seiner Rechtsphilosophie und so bis ins Jahr 1940 nimmt Capograssi eine Dreiteilung der praktischen Erfahrung an, eine dreifache Gliederung, innerhalb der dem Recht im Aufstieg des Handelns und seines Subjekts vom Kontingenten zum Universalen eine vermittelnde Funktion zukommt, noch auch wenn für Capograssi weder das Recht, noch die Moral die Bestimmung des Menschen und das Schicksal der Menschheit abschliessend bestimmen: das Heil widerfährt dem Menschen auf einem noch ganz anderen Weg!

Halten wir uns nun aber beim Zielort der letzten Erwägungen von Capograssi zur schwierigen Thematik auf. Um uns darüber Klarheit zu verschaffen, müssen wir uns auf das posthum veröffentlichte Schriftstück „*Appunti sulla esperienza giuridica*“ beziehen, das vermutlich, so wie die anderen hinterlassenen Stücke auch, für die Ausarbeitung der „*Descrizione dell'esperienza giuridica*“ hätte beitragen sollen, welches rechtsphilosophische Werk Capograssi als eine Fortsetzung von „*L'esperienza in concreto*“ zu schreiben beabsichtigt hatte, wenn nicht der Tod diese seine Weiterarbeit unerbrochen hätte. Nun gut, im genannten Korpus, das wahrlich nur wenige studiert haben von denen, die sich mit der Rechtsphilosophie des Meisters aus den Abruzzen beschäftigt haben, und das sicherlich in die Zeit nach 1940 fällt, wie es von einer darin enthaltenen Zitierung der Schrift „*Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*“ von MAURICE BLONDEL aus dem Jahr 1939 bewahrheitet wird,<sup>190</sup> und die ich selbst ihm im darauffolgenden Jahr zur Kenntnis gegeben hatte, [102] gibt es eine

<sup>189</sup> A. a. O., S. 171.

<sup>190</sup> *Maurice Blondel: Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Paris 1939.

überaus scharfe Unterscheidung der einzelnen Formen der praktischen Erfahrung, die zum ersten Mal auch der politischen Erfahrung Rechnung trägt. Gemäss dieser Unterscheidung „gehört die ökonomische Erfahrung zum unmittelbaren Handeln, und nicht etwa zum Moment der Reflexion über das Handeln“ und sie „nimmt sich als menschlichen Wert und menschliche Idee vor, das zu verwirklichen, was allen unmittelbaren Zwecken Wert und Bedeutung verleiht, nämlich das Nützliche“; die Rechtserfahrung „gehört demgegenüber zum reflektierten Handeln und nimmt sich gerade das Handeln im Allgemeinen vor, also nicht das ökonomische oder ein anderes Handeln als solches, und sie lässt sich demnach in einer Verpflichtung, in einer Obligation zusammenfassen, mithin in einem objektiven Willen des Handelns als solchem, und zwar des Rechtshandelns, aber auch des ökonomischen und alles anderen Handelns, das sich die weiteren konkreten Zwecke der Erfahrung vornimmt“; die moralische Erfahrung „betrifft den Willen in seinem umfassenden Inhalt und in allen seinen Prinzipien, die ihn zu allen Zwecken des Lebens bewegen“; die politische Erfahrung „stellt eine unmittelbare und nicht eine reflektierte Erfahrung dar“, eine Erfahrung, „wodurch die Menschen nach Möglichkeiten suchen, sich zusammenzuschliessen, zusammen zu leben und diejenigen Menschen auszuwählen, die dieses gemeinschaftliche Dasein organisieren und den konkreten Willen bestimmen sollen, der einen solchen Zusammenschluss möglich macht“.<sup>191</sup>

Zwischen dem Ausgangspunkt und dem Ankunftsort des Gedankengangs von Capograssi zum Verhältnis zwischen dem „Juridischen“ und dem „Meta-Juridischen“ besteht demnach eine beachtliche Veränderung, die sich auch als eine wahrhaftige und eigentliche Umkehrung kennzeichnen liesse, wenn es da nicht die Kontinuität gäbe, die den Prozess des Handelns und seines Subjekts vom Kontingenten zum Universalen betrifft, diesen Prozess der immer deutlicher den „objektiven Willen“ enthüllt. Diese Veränderung kommt jedoch gewiss nicht unerwartet. Sie ist vielmehr Ausdruck einer langwierigen, beschwerlichen Arbeit, die ihre anfänglichen Wurzeln in den „*Studi sull'esperienza giuridica*“, in „*Il problema della scienza del diritto*“, sowie in den „*Pensieri vari su diritto ed economia*“ findet. Sie geht nämlich genau von dieser Entwicklungslinie aus, die wie an anderem Ort erwiesen den „reflexiven“ Aspekt des Rechts, und das heisst den Gesichtspunkt der „Erkenntnis“ des Rechts, privilegiert, und sie manifestiert sich – was unsere Thematik der Affirmation angeht,

<sup>191</sup> Giuseppe Capograssi: *Appunti sull'esperienza giuridica*, a. a. O., S. 446.

dass das Rechts die ganze praktische Erfahrung voraussetzt, welche in verschiedenen Formen besteht, [103] welche diese Erfahrung kennzeichnen – in einem ununterbrochenen Prozess des Handelns und der reziproken Reaktion.<sup>192</sup> Mehr noch: in dieser Weiterentwicklung besteht die wesentliche Behauptung von „*Il problema della scienza del diritto*“, dass die Rechtserfahrung dazu neigt, in die anderen Arten der Erfahrung zurückzufallen und ihre Autonomie nur auf dem Weg über einen solchen vollendeten und systematischen Reflektionsakt zum Ausdruck bringen kann, wie ihn die Jurisprudenz leistet.<sup>193</sup>

Nachdem dies gesagt ist, muss man des weiteren einräumen, dass diese Veränderung so umfassend ausfiel, dass sie einige der wesentlichen Punkte der Architektur der Rechtsphilosophie von Capograssi wieder zur Debatte stellte. Zuvörderst die Unterscheidung von Recht und Moral als einer solchen zwischen der Bewahrung des Handelns und einer solchen des Handlungsträgers, deren Problembeladenheit wir schon erwiesen haben. Abgesehen davon besteht tatsächlich die Schwierigkeit, das Handeln in der konkreten Situation vom Handelnden zu unterscheiden, und umgekehrt, darin, dass die Rechtserfahrung sich nun von den übrigen praktischen Erfahrungen dadurch kennzeichnet, dass sie „reflektierend“ verfährt, und dass sie demnach die Rechtswissenschaft voraussetzt, welche zum wohl ausschlaggebenden Kriterium erhoben wird, auch wenn sie notwendigerweise sowohl das Handeln wie auch das Subjekt erfasst. Zwar schöpft die Rechtserfahrung sicherlich auch in der letzten Phase der Rechtslehre von Capograssi ihren Inhalt nicht aus den anderen Formen der praktischen Erfahrung, wohl aber ihr Material, ihren Stoff. Denn wenn dem nicht so wäre, so würde die Polemik des Philosophen gegen den Formalismus in der Ausprägung von HANS KELSEN keinen Sinn mehr ergeben, diese Auseinandersetzung, die sich zu dieser Zeit noch intensiviert und in der Einleitung zur Neuübersetzung der Werke Kelsens gipfelt.<sup>194</sup> Der Rechtsinhalt nämlich, als eines reflektierenden Moments der praktischen Erfahrung, besteht für Capograssi zu allen Zeiten im tiefgründigen und objektiven Willen, den das Handeln zum Ausdruck bringt, und der dessen „Wahrheit“ ausmacht.

<sup>192</sup> A. a. O., S. 414.

<sup>193</sup> *Giuseppe Capograssi: Il problema della scienza del diritto*, a. a. O., S. 560.

<sup>194</sup> *Giuseppe Capograssi: Impressioni su Hans Kelsen tradotto*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 5, S. 311ff. (erstmalig in: *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, Jg. 1952, Nr. 4, S. 767ff.) (Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers).

Das heisst aber nicht, dass das neu definierte Verhältnis des „Juridischen“ zum „Meta-Juridischen“, wie es von der Unterscheidung zwischen der „reflektierten“ Erfahrung und der „unmittelbaren“ Erfahrung abgeleitet wird, nun auch noch von dem abzutrennen sei, was aus dem Dazutreten der politischen Erfahrung abzuleiten ist, nämlich der Unterscheidung unter den einzelnen „direkten“ Erfahrungen, insbesondere was die Beziehung zwischen Politik und Ökonomie betrifft, was zu weitreichenden Konsequenzen führte. Es ist einzugestehen, dass die Rechtserfahrung damit gestärkt und zugleich geschwächt wird. Gestärkt insofern, als [104] ihre objektivierende Funktion nunmehr erweitert ist, und zwar bis über das beschränkte Feld der ökonomischen Erfahrung hinaus auf den ganzen Kreis der praktischen Erfahrung, deren fundamentaler Kreuzungspunkt sie nun darstellt (damit greift Capograssi eine These von GIOVANNI BATTISTA VICO wieder auf, die ihm seit der frühen Studie über „*De Uno*“ wesentlich erschienen war, und entwickelt sie weiter).<sup>195</sup> In seiner „*Introduzione alla vita etica*“ zögert er nämlich nicht, anzuerkennen, „dass für das Recht das Spiel des Wollens, das nicht das will, was es eigentlich will, und das wollen muss, was es eigentlich nicht will, zum zentralen Spiel der praktischen Erfahrung wird“, wodurch „die Rechtserfahrung nichts anderes zum Gegenstand hat, als dem Wollen, das nicht will, zu seinem wahren Gegenstand zu verhelfen, es dazu zu bringen, sich selbst in seiner Zielgerichtetheit zu wollen, in der wahrhaftigen Fülle seiner vollständig erkannten Zweckmässigkeit“.<sup>196</sup>

Es handelt sich also um ein Spiel, das jede Art der praktischen Erfahrung miteinschliesst, um ein Spiel, wodurch das Recht die Ethizität verwirklicht, oder wenn man es mit GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL bezeichnen will, den „objektiven Geist“. Die Rechtserfahrung wird aber dadurch auch geschwächt, weil im Augenblick, in dem die Rechtserfahrung in den Gedanken von Capograssi zu solcher Wichtigkeit aufsteigt, die Gefahr, die der Meister in „*Il problema della scienza del diritto*“ ausgerechnet darin erfasst hatte, den reflektierenden Charakter der Rechtserfahrung zu akzentuieren, in besonderem Mass gefährlich wird, auch für seine eigene Rechtslehre. Diese drohende Gefahr besteht darin, dass die Rechtserfahrung dazu neigt, in die anderen Formen der ethischen Erfah-

<sup>195</sup> *Giuseppe Capograssi*: *Dominio, libertà e tutela nel „De Uno“*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 4, S. 9.

<sup>196</sup> *Giuseppe Capograssi*: *Introduzione alla vita etica*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 3, S. 35 (in dieser Edition: *Eine Einführung in das ethische Leben*, Bd. 1/II, C.).

zung zurückzufallen, über die sie sich erhoben hatte, und sich mit diesen in seiner Art und Weise zu vermischen, dass ihre Autonomie nur noch auf dem Weg über die Rechtswissenschaft, die Jurisprudenz identifiziert werden kann.<sup>197</sup>

Auch unter Absehung von der Problematik des Staates – welcher eine zu komplexe Abhandlung erfordern würde, als dass eine solche an dieser Stelle geleistet werden könnte, der jedoch nunmehr, aufgrund der Tatsache, dass er die Begegnung zwischen der Rechtserfahrung und der politischen Erfahrung darstellt, den wesentlichen Kreuzungspunkt der Rechtserfahrung ausmacht, schon nur aufgrund der Handlungen und Reaktionen, die durch dieses Zusammentreffen bestimmt sind, wie es in den „*Considerazioni sullo Stato*“ offenbar wird –,<sup>198</sup> gibt es nämlich in der Rechtsphilosophie der letzten Phase von Capograssis Lehre – und zwar genauer sogar ganz an ihrem Ende, welches bekanntlich vom unvollendeten [105] Werk über „*L’esperienza in concreto*“ gebildet wird – eine Fragestellung, die wegen ihrer umfassenden Tragweite in diesem Zusammenhang wahrlich sehr bedeutungsvoll ist.

Es geht um die sogenannten „drei Möglichkeiten der Vereinigung“ (zwischen Leben und Leben, zwischen Wille und Wille, sowie des Willens mit einer Sache), worin sich das soziale Leben nach Capograssi entfaltet. Wenn wir in diesem Punkt die Thesen der „*Analisi dell’esperienza comune*“ mit denen von „*L’esperienza in concreto*“, so bemerken wir, dass diese Vereinigungen in der „*Analisi dell’esperienza comune*“, wie beispielsweise die Institutionen der Ehe, des Vertrags und des Eigentums, typische Artikulationen der Rechtserfahrungen darstellen, die nunmehr zu grundlegenden „Gütern“ der „unmittelbaren“ Erfahrung geworden sind,<sup>199</sup> auch wenn selbstverständlich die Rechtserfahrung mit ihrer Reflexionsleistung und ihrer Verwissenschaftlichung erheblich dazu beiträgt. Das bedeutet aber, dass der „allgemeine Wille“, noch bevor er vermittels des Bewusstseins von der Wahrheit des Handelns die Gestalt des „rechtlichen Willens“ annimmt, sozusagen schon *in re*, in der Sache selbst, vorliegt. Mit dieser Verschiebung rückt Capograssi in seinen „*L’esperienza in concreto*“ näher an ARISTOTELES heran, vielmehr als in seinen vorangehenden Wer-

<sup>197</sup> Giuseppe Capograssi: Il problema della scienza del diritto, a. a. O., S. 562ff.

<sup>198</sup> Giuseppe Capograssi: Considerazioni sullo Stato, in: Opere, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 3, S. 357ff. (in dieser Edition: Über den Staat, Bd. 2/II, E.).

<sup>199</sup> Giuseppe Capograssi: L’esperienza in concreto, in: Opere, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 3, S. 200ff. (in dieser Edition: Die konkrete Erfahrung, Bd. 1/II, D.).

ken, einschliesslich der „*Introduzione alla vita etica*“, worin die Formulierung des „Allgemeinwillens“, und demnach der Ethizität in der Auffassung als „objektiver Geist“, vor allem als ein Werk der juridischen Reflektionsarbeit erscheint. Mehr noch: die „drei Arten der Vereinigung“, die der spontanen Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens vorangehen, werden denn zu den alleinigen „Gütern“ des Handelns, und mithin zum wesentlichen Inhalt des „rechtlichen Willens“, sowie zu dessen Vernunftgrund, noch vor seiner Ausprägung in der Erfahrungswelt: der Rechtswille macht denn in der „*L'esperienza in concreto*“ „das Wollen dieser Güter aus, in denen sich alle Subjekte wiederfinden und miteinander kommunizieren“.<sup>200</sup>

Das „Zurückfallen“ der Rechtserfahrung auf die Ebene der „direkten“, „unmittelbaren“ oder „unvermittelten“ Arten der Erfahrung kommt im Denken von Capograssi daher, dass sich – über die offenkundige Schwierigkeit hinaus, den „reflektierenden“ Charakter der Rechtserfahrung hervorzuheben, ohne in einen Formalismus zu verfallen – in der letzten Phase seiner Lehre die Sorge verstärkt, die Einheit der ethischen Erfahrung nicht mittels einer übertriebenen Trennung von deren verschiedenen Formen zu kompromittieren, aber noch viel mehr durch die Perspektive eines immer ausgeprägteren Realismus, welchem sich seine letzten Werke anzunähern scheinen, [106] nunmehr entschieden von jeder idealistischen Matrix seiner früheren Philosophie befreit. Über all das hinaus ist es jedoch in besonderem Mass undenkbar, die in der letzten Phase der Rechtsphilosophie von Capograssi zu Ausdruck kommenden Neuheiten angemessen zu bewerten, ohne betreffend die Problematik des Verhältnisses des „Juridischen“ zum „Meta-Juridischen“ daran zu erinnern, dass die letzten rechtsphilosophischen Werke von Capograssi, und insbesondere „*L'esperienza in concreto*“,<sup>201</sup> unauflöslich mit den Erwägungen zur Autonomie der politischen Erfahrung verbunden sind, wie sie in den fast zeitgleichen „*Considerazioni sullo Stato*“ kulminieren. Dies bestätigt alles in allem die These betreffend das Verhältnis zwischen dem „Juridischen“ und dem „Meta-Juridischen“, die wir in diesen unseren Bemerkungen gestützt haben, in der letzten Phase der Rechtslehre von Capograssi, und das heisst, die These, dass die relevantesten von uns festgehaltenen Veränderungen zu einem grossen Teil in Abhängigkeit stehen von der Entdeckung der Eigenständigkeit der politischen Erfahrung und deren Ein-

<sup>200</sup> A. a. O., S. 363.

<sup>201</sup> A. a. O., S. 223ff.

fügung in die Formenreihe der „unmittelbaren“ ethischen Erfahrung. Demgegenüber folgt daraus eine generelle Unvereinbarkeit der sogenannten revolutionären Entwicklungen mit der Idee des Rechts. Allein aufgrund dessen, dass solche Entwicklungen „revolutionär“ ausgerichtet sind, verweigern sie nämlich den Respekt, welcher der Wahrheit gebührt, im ontologischen Sinn des Wortes.



Es gibt aber auch noch einen dritten Knotenpunkt, den zu vertiefen uns besonders dienlich scheint, um zu einem angemessenen Verständnis der Probleme zu gelangen, die von der letzten Phase der Rechtsphilosophie von Capograssi aufgeworfen werden. Und dieser Knoten bezieht sich genauer auf die Problematik der Beziehung zwischen Recht und Prozess, wie sie aus einem kurzen, aber grundlegenden Aufsatz von 1950 hervorgeht, betitelt mit „*Giudizio, processo, scienza, verità*“.<sup>202</sup> Auch die Überlegungen zu dieser Thematik gehen aus den Erwägungen des Meisters über die Krise des Rechts und über die von der Politik bewerkstelligte instrumentelle Inanspruchnahme des Rechts. Sie nehmen ihren Ausgang nämlich in der Lektüre der dedizierten Beiträge von FRANCESCO CARNELUTTI und SALVATORE SATTA, zwei bedeutenden und befreundeten Prozessualisten, zum Begriff des „revolutionären Prozesses“, der für diese Instrumentalisierung eine bezeichnende Äusserung darstellt.

Das Interesse von Capograssi für die Problematik des Gerichtsverfahrens reicht in Wahrheit bis in die frühen Zeiten zurück, wie es die diesem Gegenstand gewidmeten Seiten [107] in einem Aufsatz über „*Intorno al processo (ricordando Giuseppe Chiovenda)*“ aus dem Jahr 1938 aufzeigen,<sup>203</sup> und vor allem auch in der Monographie „*Il problema della scienza del diritto*“, in deren Problemstellung, wie sich wohl behaupten lässt, grosse Teile der letzten Weiterentwicklung der Rechtsphilosophie von Capograssi ihren Ursprung haben, die darzulegen wir schon die Gelegenheit hatten, und wo die Anstrengung erkennbar wird, den Prozess in die Dynamik einzuführen, welche der Ausbildung und der Entfaltung der Rechtserfahrung vorausgeht, und wo sich denn bereits die Behauptung der zentralen Bedeutung der „kontroversen Rechtsstreitigkeit“, des

<sup>202</sup> *Giuseppe Capograssi: Giudizio, processo, scienza, verità*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 5, S. 53ff.

<sup>203</sup> *Giuseppe Capograssi: Intorno al processo (ricordando Giuseppe Chiovenda)*, in: *Opere*, Milano: A. Giuffrè, 1959, Bd. 4, S. 131ff.

gerichtlichen Prozesses also, für die Rechtserfahrung vorgezeichnet findet. Es ist bestimmt zweckdienlich, die treffenden Worte in Erinnerung zu rufen, wie sie Capograssi in diesem Zusammenhang verwendet, nachdem er angeführt hat, dass die Rechtserfahrung unablässig dazu neigt, sich in die ökonomische und moralische Erfahrung aufzulösen: „Die Rechtswissenschaft ist wie das Zeichen, an dem man die Rechtserfahrung zu erkennen hat, wie ein bestimmter Gesichtspunkt, den man einnehmen muss, um die Rechtserfahrung einsehen zu können: die Rechtserfahrung ist auf die Jurisprudenz verwiesen als Zeugin und Wahrerin ihrer eigenen Autonomie“.<sup>204</sup> Diese Wesentlichkeit der wissenschaftlichen Behandlung des Rechts im Hinblick auf die Rechtserfahrung jedoch, von der wie gesehen die umfassende Problematik der letzten Werke von Capograssi zum Verhältnis von „Juridischem“ und „Meta-Juridischem“ herkommen, ist fest verbunden mit der essentiellen Bedeutung des Rechtsstreits, und mithin des Prozesses, für das Rechtsleben überhaupt: „Eine Streitsache zu entscheiden bedeutet, die Zweifel auszuräumen, welche der Ausbildung der Rechtserfahrung im Weg stehen, das gesicherte Prinzip aufzufinden, und das heisst, das zu erkennen, was allein dazu fähig ist, die Erfahrung auszugestalten und zur Wirklichkeit werden zu lassen“.<sup>205</sup>

Es sind diese wahrhaft eloquent gefassten Grundlagen, worauf Capograssi seine Thesen über den Zusammenhang von „*Giudizio, processo, scienza, verità*“ entwickelt. Darunter befindet sich auch die Definition des Begriffs der „Wahrheit des Handelns“, die uns hier direkt interessiert. In den Worten von Capograssi: „Der Gerichtsprozess nimmt die Wahrheit, das Ideal der Wahrheit, an, und er glaubt fest daran, dass die Wahrheit aufgefunden, und dass der Wahrheit Folge geleistet werden müsse: er setzt voraus, dass man sich an die Wahrheit halten muss. Daher macht er sich auf die Suche, die Wahrheit zu finden, zu erkennen, wie die Dinge wirklich gelaufen sind, [108] wie die Tatsachen dafür stehen, und wie der Wille des Gesetzes dafür ausfällt: und das setzt etwas ganz einfaches voraus, nämlich dass anzuerkennen ist, was vorgefallen ist, und dass diese Anerkennung der Fakten die Pflicht und das Grundprinzip des Lebens ausmacht, im Hinblick darauf, das Leben so zu ordnen, einzurichten und zu unterstützen, dass es sich selbst gleichkommt. Wenn man denn diesen

<sup>204</sup> Giuseppe Capograssi: *Il problema della scienza del diritto*, a. a. O., S. 568.

<sup>205</sup> A. a. O., S. 525.



so schlichten Sachverhalt nicht supponiert, dann macht der Gerichtsprozess keinen Sinn“.<sup>206</sup>

Nach Capograssi ist es seinerzeit gerade die Anerkennung einer solchen „Wahrheit“, die sich in der kontemporären Welt immer kleiner ausnimmt, und die die Krise des Rechts ausmacht: „Im letzten Stadium der Krise wird die objektive Wahrheit der Dinge (beispielsweise diejenige, dass der Mensch ein Mensch ist), das was eben ist, das was Geltung hat und respektiert werden will, offen verleugnet; die Zwecksetzung, wie sie eine geschichtliche Kraft, das Interesse der historische vorherrschenden Macht nämlich, auferlegen möchte, tritt anstelle der ‚Wahrheit‘, wenn man so will: mit ‚wahr‘ bezeichnet wird alles, was diese Zielsetzung favorisiert, mit ‚falsch‘ alles, was diese durchkreuzt. Letztlich wird die Macht, und ausschliesslich die Macht, zur ‚Wahrheit‘. Ihr gereicht alles nurmehr als ein Mittel zum Zweck: das Recht, der Prozess, die menschliche Welt der Geschichte insgesamt“.<sup>207</sup> Es ist nicht schwierig, einzusehen, dass diese Anerkennung der Wahrheit des Handelns, die nach Capograssi an der Grundlage der Rechtserfahrung liegt, nunmehr tiefgreifend verschieden von der erscheint, wie sie vom Meister in seinen vorangehenden Werken bestimmt worden ist, nämlich als das Prinzip, welches die Rechtserfahrung unterstützt und diese von den weiteren Formen der ethischen Erfahrung unterscheidet. Hier nun ist es die Wahrheit, die gewürdigt wird, schlicht und einfach die faktische Wahrheit dessen, was auf allen Ebenen gewollt wird, und gerade nicht mehr die Wahrheit der Werte oder der „Güter“, die das Handeln als solches unterstützen und diesem eine objektive Bedeutung zukommen lassen. Sagen wir es besser so: diese „Wahrheit“ wird auf ein Mindestmass reduziert, die Wahrheit dessen, was getan worden ist, und also auch gewollt worden ist, mithin eine Wahrheit nicht mehr im ontologischen Sinn, sondern im axiologischen Sinn des Wortes.

Zweifellos betrifft dieses neue Konzept der Wahrheit des Handelns unmittelbar das Gerichtsverfahren, und so das Urteil, womit der Prozess seinen Abschluss findet. Man kann aber nicht sagen, dass das Verhältnis dieser beiden Konzepte der „Wahrheit des Handelns“ bei Capograssi dem Verhältnis zwischen Prozess und Recht entspreche. Es ist ausserdem geboten, zu bemerken, dass das Konzept der Wahrheit des Handelns im axiologischen Sinn, der Werthaftigkeit der Erfahrung, welche ein solches Handeln unterstützt, eine Konzeption darstellt, die wohl nur schwerlich

<sup>206</sup> *Giuseppe Capograssi: Giudizio, processo, scienza, verità, a. a. O., S. 73.*

<sup>207</sup> *A. a. O., S. 75.*

von derjenigen absetzen kann, [109] die Capograssi auf die Moral bezieht, und dies macht es denn, zusammengenommen mit der Schwierigkeit, das Handeln von seinem Handlungsträger zu unterscheiden, und umgekehrt, auch einer der Gründe für die Unschlüssigkeit aus, welche des Meisters Bestimmung des Verhältnisses zwischen Recht und Moral erregen kann. Andererseits stimmt die neue Begriffsbestimmung der „Wahrheit des Handelns“, wie sie sich aus dem Prozess ergibt (und die nunmehr zu dem wird, dessen Verleugnung aus dem Recht ein „Hilfsmittel eines Mittels“ werden lässt, und das demnach die Rechtserfahrung insgesamt in die Krise führt), in vollendeter Weise mit der in der Monographie *„Il problema della scienza del diritto“* entwickelten, tief sinnigen Intuition überein, die wir schon herausgestrichen haben: wenn sich die Rechtserfahrung von den weiteren Formen der ethischen Erfahrung unterscheidet, weil sie eine Reflexionsleistung beinhaltet, welche sich nur durch die Rechtswissenschaft und über eine Entscheidung des Rechtsstreits, und also auf dem Weg über das Urteil, das den Prozess zu seinem Abschluss bringt, entfalten kann, so scheint es klar zu werden, dass eine solche Reflexion nur die „ontologische“ Wahrheit des Handelns zu ihrem Objekt erheben kann, und dass sie ein Reflektieren darüber ausmacht, was in Wahrheit getan und gewollt wurde. Und das steht sosehr ausser Zweifel, dass es nur auf der Ebene des Prozesses, da also, wo eine Reflexion über eine solche Wahrheit stattfindet, überhaupt möglich ist, von Gerechtigkeit im Rechtssinn zu sprechen, und es damit ermöglicht wird, den Ausschluss jeder Vorstellung von Gerechtigkeit aus der Rechtserfahrung zu überwinden, was bis zum Aufsatz, über den wir nachzudenken im Begriff sind, die Rechtsphilosophie von Capograssi zu charakterisieren schien.<sup>208</sup> Nunmehr, nämlich in diesem Aufsatz, ist es Capograssi, der sich daran erinnert, und zwar auf den Fährten von GIOVANNI VINCENZO GRAVINA, dass „die Wahrheit die Mutter der Gerechtigkeit ist“.<sup>209</sup>

Diese Verwicklungen, oder besser, Problemstellungen der letzten Phase des Rechtsdenkens von Capograssi müssten eigentlich zwingend zu einer prozessualen Konzeption des Rechts führen, und das heisst, zur Affirmation hinführen, dass der Rechtsstreit und der Gerichtsprozess insgesamt über die Entfaltung der Rechtserfahrung bestimmen, sowie in erster Linie auch über die Rechtswissenschaft, ohne die es wohl schwierig sein würde, die Autonomie des Rechts gegenüber den anderen Formen

<sup>208</sup> *Giuseppe Capograssi: Studi sull'esperienza giuridica*, a. a. O., S. 238ff.

<sup>209</sup> *Giuseppe Capograssi: Giudizio, processo, scienza, verità*, a. a. O., S. 73f.

der ethischen Erfahrung weiterhin zu stützen. Es müsste eigentlich so sein, ist es aber nicht. Capograssi hat sich diese Logik niemals zu Eigen gemacht, vielmehr muss eine solche Konklusion auf ihn befremdend gewirkt haben, auch wenn er in bestimmten Momenten daran gedacht haben mag. Dies nicht sosehr, weil eine solche Schlussfolgerung die gesamte Perspektive auf das Rechts als Erfahrung aufs Spiel gesetzt haben müsste, wie man vielleicht denken könnte, wenn man die Problematik nur oberflächlich betrachtet. [110] Es ist denn offensichtlich, dass die Möglichkeit eines Rechtsstreits allein, die Aussicht auf einen Prozess und auf ein Urteil also, für sich genommen genügen mag, um das Handeln des Subjekts in einem rechtmässigen Sinn zu beeinflussen, und das bedeutet, eine solche „Rückbesinnung“ des Handelns auf seine Wahrheit zu fördern, die nach den *„Studi sull’esperienza giuridica“* ein wahrhaftiges und eigentliches „reflektierendes Rückkommen“ des Handelns auf sich selbst, und damit gewissermassen seine Duplizierung impliziert. Die Rechtserfahrung insgesamt, in jeder ihrer Artikulationsmöglichkeiten, vermöchte sich wohl auszubilden, wenn man denn vom Bewusstsein der Möglichkeit des Rechtsstreits, des Gerichtsverfahrens und des Urteilspruchs ausgehen würde. Aber umsomehr wäre es Capograssi ausserordentlich schwer gefallen, diese Wahrheit des Handelns, auf die er seine ganze Rechtsphilosophie aufgebaut hatte, in einem bloss ontologischen Sinn zu verstehen. Zugegeben hätte er auf dieser Ebene zu einer deutlicheren Unterscheidung des Rechts von der Moral gelangen können, und also auch zu einer radikalen Lösung für das ernsthafteste Problem seiner Rechtsphilosophie. Nichtsdestotrotz war es gerade diese Problemstellung, die er, trotz seines mehrfachen Schwankens in Bezug auf sein Konzept der „Wahrheit des Handelns“, nicht so leicht angehen konnte. Deswegen handelt es sich hier nur um eine Tendenz oder Strömung, die Capograssi ermöglicht hat, noch wenn er sich selbst nicht verfolgt hat, und die man als eine spekulative Grundlegung für einen solchen Rechtsrealismus definieren könnte, der in Amerika, wie auch in Europa, von einer empirischen Rechtsauffassung ausgeht, und der daher der Rechtslehre von Capograssi diametral gegenüber liegt. Wenn man darüber mehr sagen wollte, so würde man die Lehre des Meisters ganz gewiss verlassen. Wir mögen aber der Versuchung nicht widerstehen, erneut die tiefsinnige Ahnung anzuführen, die der junge Capograssi im Jahr 1924 einem dieser Blätter anvertraut hatte, welche er an seine Verlobte adressierte, und die mir äusserst vielsagend zu sein scheint: „Man kann sagen, dass das Recht nichts anderes ist, als eine Suche nach dem wahren Gang der Dinge: wenn man urteilt, dann tut man nichts

weiter, als festzustellen, wie die Dinge effektiv gelaufen sind, und das ist gleichbedeutend damit, wie die Tatsachen stehen“.<sup>210</sup>



<sup>210</sup> *Giuseppe Capograssi: Pensieri a Giulia*, Milano: A. Giuffrè, 1981, Bd. 3, S. 646, Nr. 1929.