

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	2 (1955)
<b>Heft:</b>	4
<b>Artikel:</b>	Die Definition des Sozialen und der Gesellschaft
<b>Autor:</b>	Utz, Arthur-Fridolin
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-760504">https://doi.org/10.5169/seals-760504</a>

### Nutzungsbedingungen

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

### Conditions d'utilisation

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

### Terms of use

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

**Download PDF:** 24.01.2026

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

# Die Definition des Sozialen und der Gesellschaft

VON ARTHUR-FRIDOLIN UTZ O. P.

Die Sozialethik will nicht irgend eine Wissenschaft, sondern eine ethische Wissenschaft vom Sozialen sein. Eine Untersuchung, die feststellen will, ob es eine solche Wissenschaft überhaupt gibt, muß sich fragen, ob das Objekt der Sozialethik, das ethisch Soziale, wirklich existiert. Und hierzu muß man sich zunächst einmal über das Soziale selbst klar werden. Bei dieser Untersuchung wird sich herausstellen, ob für die Betrachtung des Sozialen mehrere Wissenschaften, etwa die Sozialethik und die Soziologie, in Frage kommen, und in welchem Sinne sie je ihre eigene Aufgabe haben. Es wird also auch entschieden, ob das von Vertretern beider Wissenschaften, der Soziologie wie der Sozialethik, in Anspruch genommene Monopol über das Soziale zurecht besteht.

*Der Weg zur Definition.* — Um zu einer wirklichen Bestimmung dessen zu kommen, was das Soziale bedeutet und ist, bedarf es zunächst einer Umreißung von Namen und Begriff. Wir haben es hier ja nicht mit einer chemischen oder physikalischen Analyse zu tun, deren Resultat man einen erfundenen Namen gibt, sondern mit einem Phänomen, das schon lange Gegenstand der Erfahrung und des Forschens ist. In der bereits bestehenden Namengebung und in dem ununterbrochenen Gebrauch des Namens liegt also eine Quelle von Erfahrungserkenntnis und Wirklichkeitsbestimmung. Was versteht man also unter dem Namen Sozial? Die Antwort auf diese Frage gibt die sogenannte *Nominaldefinition*.

Allerdings ist mit einer bloßen Nominaldefinition die Sache noch nicht bis in die Tiefe bestimmt. Auch die Namen verschleißen sich, so daß eine Neuorientierung an der Sache nötig wird. So ist z. B. der Begriff der Tugend heute bereits zur Unkenntlichkeit entstellt. Außer-

dem bedeutet der Name sehr oft nur einen Hinweis, der zur Wirklichkeit führt, aber noch nicht vollgültiges Zeichen der Realität selbst. Der Philosoph benützt darum den Namen oft nur als entferntes Hilfsmittel bei der Entdeckung einer bisher nicht erkannten Wirklichkeit. Dies gilt vor allem von jenen Namen, die auf etwas hindeuten, was hinter der Erscheinungswelt liegt und niemals unmittelbarer Gegenstand der Erfahrung sein kann. So verhält es sich ganz offensichtlich mit allen Namen, die eine Beziehung ausdrücken. Im Bereich der Beziehung aber liegt, wie wir sehen werden, die Wirklichkeit des Sozialen. Es ist also gerade hier der Nominaldefinition gegenüber eine gewisse Reserve angezeigt. Erst die Realdefinition, d. h. die Wesensbestimmung der Sache, gibt endgültigen Aufschluß, welcher Sinn und welcher Umfang dem Namen zusteht.

### I. Die Nominaldefinition des Sozialen

Was bezeichnet der Namen «sozial»? Welcher Begriff liegt ihm zugrunde? Hierbei ist es noch irrelevant, ob dieser Begriff eine Wirklichkeit außerhalb des menschlichen Verstandes besitzt oder nicht.

Die Nominaldefinition ist in zweifacher Hinsicht zu verstehen:

1. in etymologischer Hinsicht, und 2. dem Sprachgebrauch nach.

1. In *etymologischer Hinsicht*, d. h. im Sinne der äußeren Form des Wortes, gemäß der Sprachwurzel und Sprachverwandtschaft, kommt das Wort «sozial» vom Lateinischen «socius», was soviel heißt wie teilnehmend, in Verbindung stehend, zugesellt; Gesellschafter, Gesellschafterin, Genosse, Kamerad, Teilnehmer, Teilnehmerin, Verbündeter. Das Abstraktum dazu lautet «societas»: Gesellschaft, Verbindung mit andern, Bündnis usw. Socialis, sozial ist somit alles, was die Eigenschaft der Gesellschaft, Kameradschaft usw. besitzt.

Schon von hier aus verweist also der Name «sozial» über das Individuum hinaus zu einem andern, der dem Individuum irgendwie verbunden ist.

2. Der *Sprachgebrauch* gibt Antwort auf die Frage: Wo und bei welcher Gelegenheit wird das Wort «sozial» verwendet? Hier ist wiederum eine Unterscheidung nötig, insofern wir a) vom allgemeinen, vulgären und populären Sprachgebrauch reden, oder b) den Sprachgebrauch innerhalb der Wissenschaften ins Auge fassen.

a) *Der vulgäre Sprachgebrauch*. — Man spricht allgemein von einem «sozial eingestellten» Menschen, als einem Menschen, der nicht egoistisch

nur sich selbst sucht, sondern auch auf das Wohl des Nächsten oder der Nächsten bedacht ist. Man spricht von «sozialer Fürsorge» und meint die Fürsorge, nicht für den Einzelnen als solchen, sondern für die Gemeinschaft, für mehrere in einer proportionierten Weise. Im gleichen Sinne redet man von «sozialgerechter Verteilung», von «sozialem Wohnungsbau» usw. Die «soziale Frage» wird als eine Frage verstanden, welche die Gemeinschaft angeht und das Gleichgewicht innerhalb der Gemeinschaft schaffen soll. Immer handelt es sich also um etwas, das über das Individuum hinausweist, mehrere betrifft und sie einander zuordnet.

b) *Der wissenschaftliche Sprachgebrauch.* — Es geht hier nicht darum, wie die einzelnen Wissenschaftler das Soziale erklären, ob sie ihm Wirklichkeit oder nur Gedachtsein zuschreiben. Es geht also auch nicht um eine Kritik der verschiedenen Auffassungen vom Sozialen, sondern vielmehr um die Frage, wann und wie die Vertreter der Wissenschaft den Begriff des Sozialen anwenden. Der einzelne Wissenschaftler mag dabei das Soziale falsch beschreiben, er hat aber doch irgendeine Vorstellung davon, wenn er es beschreibt. Er meint ein ganz bestimmtes Phänomen, d. h. er hat einen bestimmten *Begriff*, wenn er über das Soziale disputiert. Die Herausarbeitung des wissenschaftlichen Begriffes «Sozial» gibt zugleich Gelegenheit, eine Abgrenzung gegen die umliegenden Begriffe vorzunehmen, etwa gegen das Allgemeine, die Summe und das Kollektiv. Die Soziologie hat hier das vorzügliche Verdienst, die Bedingungen aufgestellt zu haben, die einen richtigen Gebrauch des Wortes sozial erst rechtfertigen.

Folgende vier Eigenschaften müssen zusammentreffen, damit ein Phänomen als sozial bezeichnet werden kann<sup>1</sup>:

*Erstes Merkmal des Sozialen:* Es muß sich um eine *Mehrzahl von Menschen* handeln. — Hierin sind eigentlich zwei Momente enthalten. Zunächst nämlich, daß das Soziale eine typische Erscheinung im *menschlichen Lebensraum* ist. Damit soll alles ausgeschlossen sein, was irgendwie ins rein Somatische reicht. Es geht also beim Sozialen nicht um gleiche physische Funktionen, auch nicht um gleiche Instinkte, die man auch im Tierreich findet. Sodann wird im ersten Merkmal zugleich näher angegeben, was man nun unter dem typisch Menschlichen genauer begreift: daß das Soziale immer nur etwas sein kann, das *mehrere*

<sup>1</sup> Vgl. die gute Zusammenstellung dieser vier Merkmale bei N. MONZEL, Struktursoziologie und Kirchenbegriff. Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, hrsg. von A. RADEMACHER und G. SÖHNGEN, Heft X, Bonn 1939, S. 37 ff.

Menschen angeht. Hierin liegt eigentlich die Bedeutung dieses ersten Merkmals des Sozialen. Es geht um die grundsätzliche Scheidung des Sozialen vom Individuellen. *Ch. Le Cœur*<sup>1</sup> erwähnt hierzu folgendes Beispiel: Ein Muselman aus Marokko bekehrt sich zum Christentum. Dieses Ereignis ist ohne Zweifel zunächst etwas Individuelles, ein persönlicher Entschluß eines einzelnen Menschen. Anderseits aber tritt dieses Faktum mit der Umwelt in Berührung und ruft dort eine bestimmte Reaktion hervor: Bewegung der Entrüstung. Damit wird die personale Entscheidung zum sozialen Geschehen. Die soziale Gestalt des Phänomens ist offenbar nicht die persönliche und individuelle Tat, sondern etwas, das gerade über das betreffende Individuum hinausgeht und mehrere betrifft. Allerdings ist durch diesen ersten Punkt das Soziale noch nicht ausreichend von der «Summe» unterschieden.

*Zweites Merkmal des Sozialen: der gleiche intentionale Gehalt*, auf den alle, die in einer Gemeinschaft verbunden sind, sich richten. Damit ist das typisch Menschliche, nämlich das Geistige berührt, das sich im Sozialen verwirklicht. Von allen Soziologen wird unterstrichen, daß gerade darin das Wesen der menschlichen Gesellschaft im Gegensatz zu den dauernden tierischen Verbindungen zu suchen ist, daß die Gemeinschaft zwischen den menschlichen Individuen vorwiegend und an erster Stelle geistigen Charakter besitzt, also im Bewußtsein der Mitglieder lebt. Eine nur äußere Gleichheit in Sein und Handeln begründet also noch nicht das Soziale. Es wäre darum verkehrt, die Menschen deswegen sozial zu nennen, weil alle die gleiche Natur haben. Dann würden alle Gleichfarbigen, Gleichaltrigen, Ledigen, Verheirateten, « Linkshänder », oder die von gleichem Mißgeschick Betroffenen bereits eine Gesellschaft bilden. Der braune Teint, der allen Marokkanern eigen ist, bedeutet noch kein soziales Phänomen. Schlafen und Essen, wonach alle Menschen naturhaft verlangen, ist noch lange kein soziales Tun.

Was nun in diesem gemeinsamen Bewußtsein inhaltlich beschlossen ist, spielt zunächst keine Rolle. Es kann etwas real Existierendes oder eine bloße Idee oder Utopie, eine Person oder ein Ding, ein Zustand oder ein Geschehen, eine Norm oder ein Sachverhalt, oder was immer gedacht sein<sup>2</sup>.

Es genügt aber nicht, daß der «gleiche intentionale Gehalt» lediglich als Gedanke in den verschiedenen Individuen der Gemeinschaft

<sup>1</sup> Le Rite et l'Outil. Essai sur le rationalisme social et la pluralité des civilisations. Travaux de « l'Année Sociologique », Paris 1939, S. 12.

<sup>2</sup> Vgl. N. MONZEL a. a. O., S. 40.

vorhanden ist ; es muß sich vielmehr um den gleichen, mit *Interesse* verfolgten Bewußtseinsinhalt handeln. Eine rein wissenschaftliche Vereinigung z. B. ist als Vereinigung nicht denkbar, wenn sie nur das Beieinandersein derjenigen besagen würde, die das gleiche denken. Ohne die emotionale oder aktive Ordnung kann der « gemeinsame intentionale Gehalt » nicht gemeinschaftsbildend sein. Der Begriff des « intentionalen Gehaltes » hat also nicht nur die Bewandtnis des Bewußtseins, sondern darüber hinaus auch die des Strebens. Man würde allerdings zu weit gehen, wollte man darunter schon das verstehen, was die Scholastik in die Definition der Gesellschaft aufnimmt, nämlich ein « gemeinsames Ziel » ; denn es bedarf durchaus nicht notwendigerweise des gemeinsamen Ziels im Sinne des scholastischen Gesellschaftsbegriffes, wenn man vom sozialen Geschehen sprechen will. Im scholastischen Sinne besagt gemeinsame Intention zugleich Solidarität, Zusammengehörigkeit in der Verfolgung desselben Zweckes. Dagegen spricht die Soziologie von einem sozialen Geschehen auch beim Kampf und Streit. « Gemeinsamer intentionaler Gehalt » wird darum besser im Sinne von « Konzentration des Bewußtseins auf einen irgendwie gleichen Interesseninhalt » verstanden. Dieser gleiche Interesseninhalt kann durchaus in verschiedener, sogar in entgegengesetzter Weise verfolgt werden, wie dies im Krieg der Fall ist. Auch können die beiden, die sozial miteinander in Beziehung stehen, ganz verschiedener Meinung bezüglich desselben intentionalen Gehaltes sein. Gerade daraus ergibt sich ja das Phänomen des Krieges. Die Soziologen bestehen darauf, daß das Soziale nicht etwa nur in der Liebe gegeben sei, wo sich beide in vollkommener Weise durchdringen und miteinander eins werden, sondern auch im direkten Gegensatz, im Haß und in der gegenseitigen Abneigung. Auch hier liegt eine « Wechseinung » vor, wenngleich in einem weiteren Sinne. « Hassen, genau wie lieben, können wir überhaupt nur da, wo wir verstehen können, verstehen in dem weiteren Sinn, der jedes wie auch immer betonte Teilnehmen an der Innerlichkeit des Du bezeichnet. »<sup>1</sup> Dieser von dem Phänomenologen *Theodor Litt* ausgesprochene Gedanke ist an sich uralt. Haß, so sagt bereits Thomas<sup>2</sup>, gibt es nur, wenn der Grundaffekt Liebe vorhanden ist.

Da die Soziologen den Begriff des gemeinsamen intentionalen Gehaltes im Sinne des *aktuellen* Bewußtseins verstehen, können sie den Meuchelmord nicht mehr als etwas Soziales bezeichnen. Derjenige, der

<sup>1</sup> T. LITT, Individuum und Gemeinschaft, Leipzig-Berlin 1926, S. 193.

<sup>2</sup> S. Th. I-II q. 29 a. 2.

ermordet wird, ist überhaupt nicht in der Lage, sich über das Geschehen bewußt zu werden. Die Sozialethik dagegen erklärt, daß auch hier noch ein soziales Geschehen vorliegt. Ob ihre Behauptung zurecht besteht oder nicht, wird vom Nachweis abhängen, daß es ein gemeinsames, vom Bewußtsein getragenes Interesse gibt, das bereits besteht, bevor der Mensch ins aktuelle Bewußtsein eintritt. Es ist dies nur aus der Naturanlage des menschlichen Interessevermögens (des Willens : voluntas ut natura) zu beweisen. Doch dies berührt bereits die reale Abgrenzung des Sozialen.

*Drittes Merkmal des Sozialen: Die Menschen müssen ein konkretes oder allgemeines Wissen von einander und von ihrer Ausrichtung auf denselben intentionalen Gegenstand haben.* Wenn zwei Atomforscher gleichzeitig, der eine in Europa, der andere in Amerika, dieselben Versuche machen, voneinander aber nichts wissen, dann sind die Voraussetzungen für eine soziale Verbindung noch nicht gegeben. Wenn zwei Radfahrer, die beide dasselbe tun, nämlich Rad fahren, sich auf der Straße gegenseitig streifen, sodaß sie zu Boden fallen, dann ist das soziale Phänomen, nämlich die Diskussion, erst möglich vom Augenblick an, da beide feststellen, daß jeder denselben Pfad benützen wollte. Wenn zwei Fischer bei dichtem Nebel mit ihren Booten zusammenstoßen, weil sie sich überhaupt nicht bemerkt haben, und beide sogleich absinken, ohne vorher noch die Ursache des Unglücks erkannt zu haben, dann liegt hier kein soziales Phänomen vor. Keiner hatte vom andern ein Wissen. Und doch hatten beide den gleichen intentionalen Gehalt, insofern beide fischen wollten, und zwar an derselben Stelle. Wie also die rein naturhafte Gleichheit und Ähnlichkeit zwischen Menschen, etwa die gleiche Natur, gleiche Farbe usw. nicht ausreicht, um das Soziale zu erzeugen, so auch nicht die Gleichheit im geistigen, intentionalen Bereich allein. Nicht einmal die gleiche sittliche Haltung in verschiedenen Personen vermag die Grundlage für das Soziale zu bilden. Darum ist auch das gleiche sittliche Gesetz, das viele Individuen über sich anerkennen, noch nichts Soziales, solange jeder nur für sich allein das gleiche sittliche Ideal anstrebt. Jeder muß darüber hinaus vom gleichen Ideal des anderen wissen. Und auch dies genügt noch nicht, wie der vierte Punkt nachweisen wird.

Um nun das Soziale nicht auf die ganz intimen Beziehungen wie Ehe und Familie, wo jeder bis ins Konkrete vom andern um den gemeinsamen intentionalen Inhalt weiß, einzuschränken, fügt die Soziologie hinzu, daß auch ein « allgemeines » gegenseitiges Wissen genüge.

*Viertes Merkmal des Sozialen: Zwischen den Menschen*, die auf denselben intentionalen Inhalt ausgerichtet sind, muß eine direkte oder indirekte Wechselwirkung bestehen. Die Soziologen, näherhin die Vertreter der formalen Soziologie, sehen hierin das entscheidende Element des Sozialen, das alle früheren einschließt. *Wilhelm Dilthey* nannte die Wechselwirkung das anschaulichste Moment jeder Sozialverbindung<sup>1</sup>.

Mit diesem Merkmal wird in entscheidender und eindeutiger Weise das Soziale vom Individuellen abgehoben. Es wird hier klar ausgedrückt, daß das Soziale etwas sein muß, was auch nicht mit der Summe von Individuen verwechselt werden kann: das Mit- und Ineinander von mehreren, die einen gleichen intentionalen Richtpunkt bei gegenseitigem Voneinanderwissen haben. Am einfachsten wird das vierte Merkmal am Beispiel des Ich-Du-Verhältnisses erläutert, wie es sich in der Freundschaft findet. *Dietrich v. Hildebrand*<sup>2</sup> hat dieses Ich-Du-Verhältnis phänomenologisch analysiert. Sein Bemühen kommt übrigens zu demselben Resultat, das sich schon bei *Thomas v. Aquin*<sup>3</sup> in der Erklärung der Caritas als Freundschaftsliebe findet. Die Freundschaftsliebe kann als einseitige Liebe überhaupt nicht bestehen. Sie setzt wesentlich die Liebe des Freundes mit ein. A liebt B mit der Liebe, mit der B den A liebt. *Thomas v. Aquin*<sup>4</sup> hat dies mit einem augustinischen Gedanken<sup>5</sup> treffend zum Ausdruck gebracht: « *Amicus amico amicus* ». Es handelt sich also in der Wechselwirkung, die man als das vierte und wesentliche Element der sozialen Verbindung bezeichnet, nicht etwa um eine Aktion auf der einen und eine Gegenaktion auf der andern Seite, sondern um ein Ineinandergreifen und ein gegenseitiges Sich-Durchdringen. *F. Tönnies*<sup>6</sup> spricht deswegen noch von einem Minimum von Einheit und Gemeinsamkeit auch in der geringsten Sozialverbindung, also auch in der von ihm genannten « *Gesellschaft* ». Die « *Gesellschaft* » entsteht nach Tönnies aus rein zweckhaftem Wollen, dem sog. « *Kürwillen* », im Gegensatz zur « *Gemeinschaft* », die sich aus dem « *Wesen-*

<sup>1</sup> Über das Studium der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und vom Staat. Gesammelte Schriften, Bd. 5, Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Leipzig-Berlin 1924, S. 60 ff.

<sup>2</sup> Metaphysik der Gemeinschaft, Augsburg 1930, S. 47 ff.

<sup>3</sup> S. Th. II-II q. 23 a. 1.

<sup>4</sup> A. a. O.

<sup>5</sup> AUGUSTINUS, De fide rerum quae non videntur, c. 2 (ML 40, 173): « *amicitia ... non nisi mutuo amore constat* ».

<sup>6</sup> Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Leipzig 1935, S. 132 f.

willen » ergibt, d. h. aus natürlichen Neigungen, Trieben und Eigenschaften. Im Konkurrenzkampf, so erklärt nun Tönnies, sucht jeder der Partner seinen eigenen Vorteil, und trotzdem betrachtet jeder den anderen als gleiches Kürwillenssubjekt. Die beiden können also wegen der gegenseitigen Anerkennung als Kampfgenossen noch als Ganzes begriffen werden. In der Formulierung von *G. H. Mead* heißt dies: Es spielt einer die Rolle des andern. *G. H. Mead* verweist dabei auf den Boxkampf, in dem sich der eine, bevor er eine Finte macht, über die Handlungsweise des andern Rechenschaft gibt. Der Gegner seinerseits verfolgt dieselbe Taktik<sup>1</sup>. Das Beispiel von *Mead* soll nun nicht die Ich-Du-Beziehung der Freundschaft ausdrücken, sondern ganz allgemein die Wechselwirkung in der Sozialverbindung. Und hierzu ist es sehr geeignet, da es gerade auch für jenes soziale Phänomen gilt, das man im volkstümlichen Sprachgebrauch und in der ethischen Wertung als a-sozial bezeichnet, nämlich den Kampf, Streit und Haß. Sofern der eine den andern nicht unversehens und heimtückisch niederschlägt oder ihn im Stillen der eigenen Leidenschaften haßt, sondern in offenem Haß bekämpft, liegt auch hier ein gewisses Verschmolzensein und ein gegenseitiges Sich-Durchdringen, d. h. eine Wechselwirkung und damit etwas Soziales vor.

Ob allerdings der Begriff « Wechselwirkung » ausreicht, um das Neue, das über das Individuum Hinausgehende und es Umgreifende, zu bezeichnen, wird erst die Untersuchung der Realdefinition ergeben. Der Begriff Wechselwirkung — dies ist bereits im Raum der Nominaldefinition klarzustellen — ist auf jeden Fall nicht erschöpfend für das, was man gemeinhin « sozial » nennen möchte. Mit « sozial », namentlich mit dem Abstraktum « Gesellschaft », wird, darin sind sich im Grunde alle Soziologen einig, etwas bezeichnet, das ein Ganzes ausmacht, worin mehrere Personen in einer neuen Einheit verbunden sind. Die Untersuchung über die Realdefinition wird nachweisen, daß dieses Neue, Zusammenfassende, nicht in Wirkung und Gegenwirkung allein bestehen kann, also auch nicht nur in irgendeiner Qualität, die sich an bestimmten menschlichen Handlungen findet, sondern in einer Einheit zu suchen ist, die über die zusammenführende Ursache, nämlich die Handlungen und « Prozesse » (*Wiese*), hinausgreift und darum auch mehr ist als nur irgendwelche gedachte Einheit von Ursachen. Aus diesem Grunde, — dies wird sich zeigen — sind auch die Abstrakta, die Versubstanti-

<sup>1</sup> *G. H. MEAD*, Mind, Self and Society, New York 1934, S. 237-249.

vierungen «Gesellschaft», «Staat», «Gemeinschaft», gegen die v. Wiese<sup>1</sup> mit der Verbissenheit eines Positivisten kämpft, Wirklichkeitsbezeichnungen in einem ganz anderen Sinn als dessen «Gesamtheit von beobachteten Prozessen»<sup>2</sup>.

Ausgehend von dieser Korrektur der «Wechselwirkung» erkennt man auch klar die Unterscheidung zwischen «sozial» und «kollektiv». Das gemeinsame Vollbringen ein und derselben Wirkung, wie dies im Kollektiv gemeint ist, ist noch nichts Soziales, da das gegenseitige Verschmolzensein im besagten Sinne fehlt. Das Kollektiv ist durch eine rein äußere Organisation gekennzeichnet, nicht durch die innere seelische Verbindung, d. h. durch die «Einheit des Erlebnisgefüges», die nach Th. Litt zum Wesen des Sozialen gehört. Wie O. Spann<sup>3</sup> richtig sagt, ist die «lebendige geistige Wechselbeziehung» die «soziale Ur-tatsache».

Da nun die Soziologie die Wechselwirkung im Sinne des aus dem gegenseitigen menschlichen Handeln sich ergebenden Einsseins versteht, also stets vom sozialen *Faktum* spricht, fällt es ihr natürlich schwer, das gesellschaftliche Phänomen auch über Raum und Zeit hinweg zu erkennen. Immerhin aber spricht auch sie von Gesellschaften, denen Menschen angehören, die einander niemals gesehen, miteinander niemals in seelischen Kontakt gekommen sind. Z. B. ist das staatliche Gebilde ein solcher gesellschaftlicher Verband, sofern es nicht nur auf kleinem Raum und für ein Menschenalter realisiert worden ist. Lassen wir nun einmal die Scheu jener Soziologen beiseite, die diese Abstrakta überhaupt nicht gelten lassen und das Soziale nur auf die aktuellen Prozesse einschränken. Eine Nominaldefinition muß — abgesehen davon, ob ihr nun Wirklichkeit entspricht oder nicht — den gesamten Nennbereich umfassen. Außerdem sind Staat, Kirche und ähnliche Gebilde unbestreitbare Wirklichkeiten.

Um den Begriff der Wechselwirkung nicht zu eng zu fassen, dehnt man ihn auch auf die indirekten, mittelbaren Äußerungen des sozialen Verbundenseins aus<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Soziologie, Geschichte und Hauptprobleme, Sammlung Göschen, Bd. 101, 5. Aufl., Berlin 1954, S. 14 f.

<sup>2</sup> A. a. O.

<sup>3</sup> Gesellschaftslehre, 2. Aufl., Leipzig 1923, S. 170.

<sup>4</sup> Vgl. die Aufstellung der Raum und Zeit überspannenden Zusammenhänge der Sozialverbindungen bei T. Litt, Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie, 3. Aufl., Leipzig-Berlin 1926, S. 268 ff.

Die Nominaldefinition des Sozialen läßt sich also folgendermaßen formulieren : *Wechselwirkung zwischen zwei oder mehreren Personen aufgrund eines gemeinsamen intentionalen Gehaltes*<sup>1</sup>.

## II. Die Realdefinition des Sozialen

Die Entwicklung und Herausarbeitung der Nominaldefinition hat ergeben, daß das Soziale etwas bedeutet, was sich nicht mit dem Individuum und auch nicht mit mehreren Individuen deckt, sondern Individuen verbindet, also über oder zwischen ihnen sein muß. Obwohl durchaus auf den Handlungen der Individuen gründend, kann es doch nicht diese Handlungen selbst sein, etwa als psychisches oder physisches Geschehen, weil wir dann wiederum nur etwas Individualles vor uns hätten. Das Soziale soll seinem Namen entsprechend die Individuen irgendwie miteinander verschmelzen und zu einer neuen Einheit zusammenführen.

Die entscheidende Frage lautet nun : gibt es etwas, das über den Individuen ist und diese zugleich miteinschließt ? Oder ist schließlich dieses Verschmolzensein, dieser Ganzheitsbegriff doch nur eine reine Vorstellung, ein Bild, wofür es in der Wirklichkeit eigentlich nichts gibt ? Existieren in Wirklichkeit nur Individuen oder gibt es etwas Soziales im besagten Sinne ?

Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage ist es nützlich, die verschiedenen denkbaren Lösungsversuche zu kontrollieren, für die sich mehr oder weniger eindeutig stets irgend ein Vertreter namhaft machen läßt. Dabei kommt es mehr auf die saubere Herausarbeitung der verschiedenen Denkmöglichkeiten an, weniger, ob nun im einzelnen ein Vertreter der einen oder andern Denkweise benannt werden kann.

Im allgemeinen lassen sich zwei Gruppen von Gesichtspunkten unterscheiden :

1. Man betrachtet das Soziale nur im Bereich der Nominaldefinition als etwas Überindividuelles, während man in der Realordnung als einzige Wirklichkeit das Individuum und das an ihm sich findende Individuelle ansieht.

<sup>1</sup> In diesem Sinne ist auch die Definition der Gesellschaft aufzufassen, die A. VIERHANDT, *Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*, Stuttgart 1923, S. 28 gibt : « Eine Gesellschaft ist eine Gruppe von Menschen, sofern sie Träger von innerlich gegründeten Wechselwirkungen zwischen ihren einzelnen Mitgliedern ist. »

2. Man vertritt die Realität des Sozialen : es wird als etwas Wirkliches, das Individuum und Individuelles übersteigt, angesehen, als etwas also, das nicht nur ein Nebeneinander von Individuen oder Individuellem darstellt, sondern etwas wirklich Neues ist.

### *1. Die individualistische Erklärung des Sozialen*

Die individualistische Erklärung des Sozialen ist wiederum in dreifacher Weise denkbar : a) im Sinne des Mechanismus, b) im Sinne des Biologismus, c) im Sinne des Psychologismus.

a) *Der Mechanismus* vertritt die Auffassung, daß die Gesellschaft oder soziale Körperschaft eine Vereinigung von Individuen ist, die einerseits ihren gegenseitigen Tätigkeiten und anderseits äußeren Einflüssen unterworfen sind<sup>1</sup>. Das einzige Reale ist das Individuum, das so unteilbar bezeichnet wird wie ein materieller Punkt in der rationellen Mechanik<sup>2</sup>. Wenngleich die Kräfte, aufgrund deren die Individuen sich gegenseitig beeinflussen, sehr oft auch als psychische Kräfte bezeichnet werden, so ist doch der Grundstock dieser Lehre absolut mechanistisch. Ganz auffallend tritt dieser Mechanismus bei den liberalen Nationalökonomien in Erscheinung, nach denen der wirtschaftliche Kreislauf nichts anderes ist als ein spezieller Fall der allgemeinen Zirkulation der organischen Materie. Der Begriff des wirtschaftlichen Gleichgewichtes ist im Grunde nur eine Konsequenz dieser mechanistischen Konzeption in mathematischer Formulierung (*St. Jevons, A. Marshall, Léon Walras, V. Pareto, A. Aftalon*).

Hinter diesen Erklärungsversuchen des Sozialen steckt natürlich eine verkappte oder offen eingestandene monistische Auffassung des Menschenbildes, wie dies ganz klar bei *W. Ostwald, E. Solvay, E. Waxweiler* und *W. Bechtereff* zutage tritt. Die Gesellschaft ist nichts anderes als ein Aggregat von Individuen-Molekülen, von denen jedes einzelne wiederum nur ein Energiezentrum darstellt. Von hier aus muß *E. Waxweiler*<sup>3</sup> das Bemühen um die Definition der « sozialen Tatsache » (fait social) « illusorisch » nennen.

b) *Der Biologismus* ist, soweit er sich im individualistischen Gedankenkreis bewegt, von der mechanistischen und energetischen Sozial-

<sup>1</sup> S. C. HARRET, Méchanique sociale, Paris 1910.

<sup>2</sup> A. PORTUONDO Y BARCELO, Essais de Méchanique sociale. Bibliothèque Sociologique Internationale, hrsg. von R. WORMS, Paris 1925.

<sup>3</sup> Esquisse d'une sociologie, Bruxelles 1906, S. 272.

erklärung nicht weit oder überhaupt nicht entfernt. Der Kampf um die Existenz, von dem der soziale Darwinismus (*M. A. Vaccaro, L. Gumplovicz, G. Ratzenhofer, J. Novicov*) spricht, besagt schließlich nur eine Anwendung des Prinzips der Abstoßung und Anziehung im nicht belebten Bereich auf die Biologie. Es ändert an der Theorie wenig, wenn man statt « gegenseitiger biologischer Anziehung » von « Imitation » spricht, sofern man die Imitation nicht mit dem Bewußtseinsinhalt verbindet. (Die bewußte Imitation reicht übrigens auch noch nicht ans Soziale, falls sie nicht im Prozeß der Wechselwirkung steht.) Auch hier sind grundsätzliche Auffassungen über das Menschenbild maßgebend, sonst könnte man den Begriff der kommunistischen Gemeinschaft der Insekten nicht im selben Sinne nennen wie die Gemeinschaft der Menschen. Wie weit die biologische Interpretation von der Findung des wirklichen Sozialen entfernt ist, beweist der Ausdruck « Soziologie der Pflanzen »<sup>1</sup>.

Der Biologismus ist allerdings nicht ohne Sinn, wenn man die Tierwelt nur zum *bildhaften Vergleich* heranzieht (vgl. unten S. 415), wie dies bei *Aristoteles* geschieht, der den Menschen mit den Ameisen, Bienen, sogar Wespen und Kranichen vergleicht<sup>2</sup>. Dieselben Bilder sind durch die ganze christliche Tradition hindurch beliebt<sup>3</sup>. Solange man aber bei diesen Bildern verbleibt, dient man wenig der wissenschaftlichen Bestimmung des Sozialen.

c) *Die psychologische Erklärung* des Sozialen besteht, soweit sie sich vom Individuellen her zum Sozialen hin bewegt, in nichts anderem, als in der Erklärung des Motivs, das jeden einzelnen dazu treibt, sich dem Nächsten oder einer Mehrheit der Menschen anzuschließen. Diese Sicht darf nicht leicht genommen werden, da sie immerhin gerade auf dem aufbaut, was typisch menschlich ist, nämlich auf dem Bewußtsein des Menschen. Abgesehen von den Mechanisten und Biologen, gehören in diese Kategorie alle Soziologen, die sich nicht zur « reinen », formalen Soziologie bekennen, und sogar auch die Phänomenologen, sofern sie das Soziale in das Wirkbewußtsein verlagern (so trotz allem unverkennbar auch *A. Vierkandt*). Auch der Personalismus erschöpft sich oft in einer bloßen Motivlehre, da er die Gesellschaft einfachhin als die Gesamtheit der Menschen bezeichnet, die dasselbe Ziel aus persönlicher Verantwortung verfolgen.

<sup>1</sup> J. BRAUN-BLANQUET, Plant Sociology, New York 1932.

<sup>2</sup> Hist. an. I, 1, 488a 9 f.; Politik I, 2, 1253a 7 f.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu O. SCHILLING, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche. Paderborn 1914.

Die rein psychologische Erklärung des Motivs, das einen jeden zum Handeln treibt, dringt nicht zum eigentlich Sozialen vor, einerlei, ob man sich nun mit *Stuart Mill* den Utilitarismus *Benthams* aneignet und das Soziale als Resultat des individualistischen Privatinteresses eines jeden erklärt, oder es mit *Gabriel Tarde* in der Imitation, bzw. in der gegenseitigen psychischen Ansteckung, die durch physischen Kontakt hervorgerufen wird, begründet. *Tarde* will zwar ausdrücklich das « Publikum », das eine geistige Einheit von Individuen darstellt, von der « Menge », die nach ihm ein Bündel von psychischen Berührungspunkten ist, unterscheiden<sup>1</sup>. Sozusagen die gesamte Soziologie, die sich mit dem Problem Masse, Menge, Publikum, Gruppe beschäftigt, verbleibt im Raume der Individualpsychologie. Es hilft wenig zu sagen, das « Publikum » sei eine Gesellschaft, in welcher individuelle Meinungsbildung möglich sei<sup>2</sup>. Auch ist das Soziale als solches noch nicht berührt, wenn *G. Gurvitch* die Masse definiert als die unterste Stufe der Verschmelzung des Bewußtseins der Vielen<sup>3</sup>. Wir verbleiben hier immer noch in der Individualpsychologie, nur eben mit dem besonderen Betracht der psychologischen Einstellung des einen zum anderen oder zu mehreren.

Wenn man schon mit der Psychologie beginnt, dann muß man, um einen später zu erörternden Gedanken vorwegzunehmen, in den Ideengehalt hineinsteigen, darf aber auch dann nicht in der Betrachtung der Gemeinsamkeit der Idee verharren, sondern muß diese Idee als einen Wert auffassen, der zugleich die einzelnen miteinschließt, sodaß man vom Gemeinsamen zum einzelnen kommt. Sehr nahe ist diesem Gedankengang, jedoch immer noch im Psychologischen stecken bleibend, die Auffassung von *E. Dupréel*, daß der eigentliche Sinn des Sozialen in der gemeinsamen Idee liege. Wenn *Th. Geiger*<sup>4</sup> die Masse als den Geist der Gemeinschaft im Nein bestimmt, dann ist damit auch nichts eigentlich Soziales gemeint, denn « Geist » steht in dieser Definition als Symbol für dieselbe psychologische Verhaltensweise der Vielen. Dasselbe gilt für den Begriff des « Gruppengeistes », auf dem *McDougall* seine Sozialpsychologie aufbaut. Es ist hier im Grunde nichts anderes, als was schon *Durkheim* mit der Erklärung ausdrückte, die Gesellschaft habe ein geistiges Leben an sich, das mehr sei als nur die Zusammenfassung des unabhängigen Einzelbewußtseins mehrerer. Dies besagt im Grunde

<sup>1</sup> L'Opinion et la Foule, Paris 1910.

<sup>2</sup> R. E. PARK, Masse und Publikum, Bern 1904.

<sup>3</sup> Essais de sociologie, Paris 1938, bes. S. 26 ff.

<sup>4</sup> Die Masse und ihre Aktion, Stuttgart 1926.

nur, daß die Psychologie des Robinson eine andere sei als die eines Menschen, der in der Gesellschaft lebt. Der in Gesellschaft lebende Mensch hat eben das Bewußtsein des Mit-anderen-Seins, oder wie *F. H. Giddings*<sup>1</sup> sagt, «das Bewußtsein von der Spezies» (consciousness of kind). Die Behauptung von *G. H. Mead*, der Geist sei sozial konstituiert, beruht auf nichts anderem als auf der Analyse des Bewußtseins des Menschen, der sich mit dem anderen irgendwie findet und mit ihm im Handlungsaustausch steht. Das Beispiel von den beiden Boxkämpfern dient bei ihm nur zur Erklärung des Bewußtseins, der individuellen Überlegungen. Dem Wissenschaftscharakter nach besteht hier kein Unterschied gegenüber den Bewußtseinsanalysen von *S. Freud* und *C. G. Jung*.

Das Ergebnis der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Auffassungen, die vom Individuellen her das Soziale zu bestimmen versuchen, ist also folgendes:

Alle diese Versuche scheitern daran, daß sie nichts Neues zu entdecken vermögen, sondern das Soziale auf Individualerscheinungen zurückführen, sei es nun im Sinne von Stoß und Gegenstoß in der physischen Ordnung, oder von Abhängigkeit in der biologischen Ordnung, oder von Bewußtsein des einzelnen im Hinblick auf das Zusammensein mit andern. Solange die dritte Theorie beim Bewußtsein als solchem, also in der psychologischen Erklärung verbleibt, wird auch sie, trotz ihres ohne Zweifel überragenden, weil geistigen Ansatzes, das Soziale als eine Neuheit nicht entdecken.

## 2. Die Anerkennung des Sozialen als einer eigenen Wirklichkeit

Es ergibt sich nun für uns die Frage, ob das Soziale eine ihm eigene Wirklichkeit besitzt, oder ob die Vorstellung von etwas Überindividuellem eben doch nur Vorstellung bleibt.

Wenn von «eigener» Wirklichkeit des Sozialen gesprochen wird, dann kann es sich selbstredend von vornherein nicht um etwas handeln, das von den Individuen absieht. Es geht jedem Denkenden ein, daß die Gesellschaft immer eine Einheit von vielen, also von Individuen ist. Anderseits aber fragt man sich, ob dieser Begriff der Einheit etwas darstellt, das im Individuum, auch in der Summe der Individuen, noch nicht ausgesprochen und auch noch nicht verwirklicht ist. Es ist also

<sup>1</sup> Principles of Sociology, Columbia 1896. Franz. Übers. Principes de sociologie (Bibliothèque Sociologique Internationale, hrsg. von R. WORMS), Paris 1897.

klar, daß man auf der Suche nach der eigenen Wirklichkeit des Sozialen nicht nach einer neuen Substanz fragt, wohl aber nach einer neuen «Wirklichkeit» gegenüber dem rein Individuellen.

Das Soziale als neues Sein gegenüber dem Individuellen ist in folgenden Theorien denkbar:

- a) als sozialer Biologismus,
- b) als sozialer Psychologismus,

c) als Beziehungslehre. Diese allerdings wird sich wiederum in einer doppelten Weise auffassen lassen (vgl. unten).

Eine mechanistische oder energetische Theorie ist von einer typisch sozialgerichteten Betrachtungsweise her nicht möglich, weil wir einen Gesamtkörper, der etwa Träger sozialer Energien wäre, weder haben, noch auch uns realistisch vorstellen können.

a) Es ist jedoch durchaus denkbar, daß man das Soziale in einem sogenannten Hyperorganismus verkörpert sieht. Man hätte also damit einen sozialen Biologismus im eigentlichen Sinne des Wortes. Verschiedene Soziologen sprechen von diesem Hyperorganismus. Allerdings scheinen sie sich doch mehr für die Bildhaftigkeit des Ausdrucks zu entscheiden. Sofern die Idee eines Hyperorganismus nur ein Bild, ein Symbol oder eine Analogie für irgendwelche Realität bedeutet, ist die Zugehörigkeit der Theorie zu einer bestimmten Denkergruppe nur schwer zu ermitteln. Es kann sich dahinter sehr wohl die biologistische Auffassung im individualistischen Sinne oder der individualistische Psychologismus verbergen. *A. Schäffle*<sup>1</sup> spricht z. B. vom willentlichen Organismus, woraus deutlich hervorgeht, daß er mehr an eine Organisation der Individuen als an einen eigentlichen überindividuellen Organismus denkt. Die Flucht in die Analogie bei der biologischen Vorstellung des Sozialen finden wir deutlich bei *R. Worms* und *G. De Greef*. *A. Espinas*<sup>2</sup> bestimmt die Gesellschaft als ein lebendiges Wesen, das sich von den andern dadurch unterscheidet, daß es durch ein lebendiges Bewußtsein oder einen Organismus von Ideen konstituiert wird. Das Absinken in den individuellen Biologismus bzw. Psychologismus ist hier deutlich.

Die christliche Soziallehre hat von diesem Begriff des großen Organismus mit besonderer Vorliebe Gebrauch gemacht. Die organische Idee der Gesellschaft beherrscht nicht nur ihre Definition der Kirche (*Corpus Christi mysticum*), sondern auch ihre philosophische Schau des Gesell-

<sup>1</sup> Bau und Leben des sozialen Körpers, Tübingen 1875-1878, 4 Bde.

<sup>2</sup> Les Lois sociologique, Paris 1902, 3. Aufl.

schaftlichen. Doch liegt hier nicht die grobe Form einer biologischen Vorstellung des Sozialen als eines überindividuellen Organismus' vor. Man bedient sich nur einer analogen Ausdrucksweise für etwas, das man unbedingt als Nicht-Individuelles ansieht. Im vorwissenschaftlichen Raum kommt der Organismus-Idee insofern eine besondere Bedeutung zu, als der Mensch, da er selbst ein Mikro-Organismus ist, in eine *erlebte* Fühlung mit der Realität der überindividuellen Einheit der menschlichen Gesellschaft tritt.

b) Eine Soziallehre im eigentlichen Sinne, die sich vom Individualismus klar abhebt, aber von der Psychologie ausgehen möchte, ist gezwungen, eine « soziale Seele » anzunehmen im Sinne des Lebensprinzips des Hyperorganismus. Eine solche Vorstellung muß notwendigerweise im Pantheismus enden, d. h. in der Vorstellung einer universalen, die Menschheit formenden Seele. Man könnte geneigt sein, hier etwa an den objektiven Geist der hegelischen Philosophie zu denken, sofern man *Hegel* im Sinne eines platten Pantheismus auslegt, wogegen *O. Spann* energische Einwendungen macht<sup>1</sup>. Doch haben sich die Soziologen nicht so weit verstiegen, wenn sie vom Gruppengeist, vom Kollektivgeist usw. sprachen.

c) Um das Soziale vom Individuellen abzuheben und doch das Individuum mit allem, was es an Leben und Bewußtsein in sich trägt, mitaufzunehmen, bleibt nichts anderes übrig, als sich zur Wirklichkeit der Beziehung zu wenden. Jedes menschliche Handeln steht notwendigerweise in Beziehung zu seinem Objekt. Und sofern dieses Objekt ein anderer Mensch ist, wird man sagen, der eine, der tätig ist, sei zum andern bezogen. Ja, auch der andere ist irgendwie zum tätigen Menschen bezogen, wenngleich noch nicht in der zu einer echten sozialen Beziehung notwendigen Weise. Sobald aber die Person B, die Objekt der Handlung der Person A ist, in entsprechender Weise antwortet, tritt sie in wahre Wechselwirkung im Sinne der sozialen Beziehung. Das Soziale besteht also nicht nur im Bewußtsein des einen (A), auch nicht nur im Bewußtsein des andern (B), sondern vielmehr in der aus dem gegenseitigen, gemeinsamen Bewußtsein und Handeln der beiden (A und B) entstehenden Relation.

Natürlich ist jede Relation nur durch ihr Fundament bestimmbar. Aus diesem Grunde kann die Betrachtung der sozialen Beziehung vom

<sup>1</sup> Vgl. O. SPANN, Gesellschaftsphilosophie, in : Staat und Geschichte. Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. BÄUMLER und M. SCHRÖTER, Abt. IV, Berlin 1934, S. 50.

psychologischen Fundament nicht absehen. Immerhin aber wird die Relation der gegenseitigen Verhaftung gewissermaßen von allen umliegenden Wirklichkeiten abgelöst betrachtet. Die Soziologen sprechen hierbei von einer besonderen Abstraktion, im Sinne etwa der sogen. « pointierend-hervorhebenden » Abstraktion<sup>1</sup>. Streng genommen handelt es sich hierbei jedoch um keine Abstraktion zur Gewinnung eines Allgemeinhaltes. Denn die Soziologie möchte unbedingt eine empirische Wissenschaft bleiben. Sie will mit Hilfe jener « Abstraktion » lediglich ihr empirisches Objekt von den andern Phänomenen trennen und so ihren Wissensbereich abstecken.

Die Wirtschaftslehre verteidigt eine ähnliche Abstraktion. Der Wirtschaftswissenschaftler unterscheidet auf dem Wege der « Hervorhebung » im selben konkreten Phänomen, z. B. in der Hauswirtschaft, einen doppelten Charakter. So sieht er in der Familie den Träger einer kleinen Eigenwirtschaft und das Glied einer großen Verkehrswirtschaft<sup>2</sup>. Philosophisch gesehen ist die pointierend-hervorhebende Abstraktion, wie gesagt, keine eigentliche Abstraktion, da sie beim konkreten, empirischen Phänomen verbleibt. Sobald aber der Geist aus diesem Phänomen die allgemeine, seinsmäßige Bestimmtheit herauszuheben bestrebt ist, handelt es sich um eine eigentliche Abstraktion. Und dies tut just der Philosoph. Er bestimmt das Sein der Relation, um die sich der Soziologe in rein empirischer Untersuchung bemüht. Philosophisch gesehen geht es bei dieser sozialen Relation — um mit Aristoteles zu formulieren — um eine « prädikamentale » Relation.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die prädikamentale Relation näher zu untersuchen. Es gehört dies in die Ontologie. Die prädikamentale Relation hat die Eigenart, nicht nur ein « *in* etwas » zu sein, sondern vor allem als Relation ein « *ad* » zu besagen, d. h. auf etwas anderes hinzuweisen. Sofern nun die Relation des A zu B zugleich die Relation des B zu A einschließt (vgl. die obige Erklärung der Freundschaft), befinden wir uns vor einem Sein, das in seiner eigenen Funktion als Beziehung über das Individuum hinausreicht, etwas Überindivi-

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen bei N. MONZEL, a. a. O., S. 88 ff., wo diese Abstraktion diskutiert wird.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu W. EUCKEN, Die Grundlagen der Nationalökonomie, 5. Aufl., Godesberg 1947, S. 114, mit der Anmerkung 28 auf S. 396, wo EUCKEN im Anschluß an HERM. LOTZE, Logik 1874, S. 40 f., 169 ff., 176 f., W. WUNDT, Logik, 1906, II, S. 11 ff., E. HUSSERL, Logische Untersuchungen, 2. Bd., 1. Teil, 2. Aufl., S. 106 ff. u. 216 f. die « pointierend-hervorhebende » und die « generalisierende » Abstraktion erklärt.

duelles, wenngleich natürlich stets «in» den Individuen verbleibendes ist. Eine solche Relation ist das Soziale, das in der gegenseitigen Wechselwirkung zweier oder mehrerer Personen besteht. Und zwar handelt es sich um eine soziale Relation, die gegenseitig *aktuelles* Bewußtsein und gegenseitige *aktuelle* Handlung als Fundament besitzt. Diese Relation stellt, sofern sie empirisch wissenschaftlich erfaßbar ist, den Gegenstand der Soziologie als Beziehungswissenschaft dar, sofern sie aber in verallgemeinernder Abstraktion in ihrem Sein bestimmt wird (eben als bestimmte prädikamentale Relation), der Philosophie, näherhin der Sozialethik, sofern sie in ihrer Werhaftigkeit untersucht wird. Der Klarheit wegen würde man diese Relation wohl am besten als «das soziologisch Soziale» bezeichnen, wenngleich sie auch von der Ethik her betrachtet werden kann und übrigens auch betrachtet werden muß.

Es gibt nämlich noch eine andere Relation, die ebenfalls sozial ist, aber *einzig* von der Sozialethik entdeckt wird. Sie liegt *vor* der faktischen Ordnung, nämlich in der Ordnung der Natur, besser und genauer gesagt: aufbauend auf der Natur, und zwar der Sozialnatur des Menschen.

Es wäre allerdings verfehlt, das Ontologische an sich als etwas Soziales bezeichnen zu wollen. Das Ontologische kann immer nur mehr oder weniger entferntes Fundament sein. Aus diesem Grunde kann die Allgemeinheit der Natur oder die gemeinsame Entelechie<sup>1</sup> nicht ausreichen, das Soziale, das vor der faktischen Ordnung liegt, zu erklären. Dazu genügt auch nicht ein allgemeiner intentionaler Gehalt allein, auf den das Erkenntnisvermögen aller irgendwie bezogen ist. Über den allgemeinen intentionalen Gehalt hinaus muß die gegenseitige Einwirkung, d. h. die Wechselwirkung hinzukommen. Die entscheidende Frage ist darum, ob es einen allgemeinen intentionalen Gehalt gibt, der die Menschen in Wechselwirkung bringt, vielleicht sogar zwingt, bevor sie aktuell ihr Bewußtsein in diesem Sinne betätigen.

Aufgrund ihrer sozialen Natur sind die Menschen auf einen gemeinsamen Wert bezogen, der nicht nur die letzte ontische Vollendung für jeden besagt, sondern einem jeden als gemeinsamer Inhalt und als gemeinsame Verpflichtung zu gemeinschaftlichem, gegenseitig verkettetem Wirken aufgebunden ist. Wir befinden uns also hier wohl im Raum

<sup>1</sup> Es sei hier eigens hervorgehoben, daß die ontologische Zielrichtung oder Teleologie noch nicht die ethische Zielordnung bedeutet. Diese bringt zur ontischen Teleologie noch die Auflage, den Charakter der Pflicht hinzu, ein Gedanke, der durchweg zu wenig beachtet wird, weswegen bei manchen Scholastikern die Ethik sich wie eine reine Ontologie ausnimmt.

der Natur, insofern sich der Mensch selbst noch nicht in freier Entscheidung entfaltet hat. Und doch handelt es sich nicht um den ontischen Bereich der Natur, sondern vielmehr um den ethischen, der das Bewußtsein und das Wirken des Menschen unmittelbar angeht. Wir befinden uns einem Wert gegenüber, auf den der Wille transzental, d. h. naturhaft hingeordnet ist. Dieser Wert ist das « bonum commune », das wesentlich ein Ganzheitsbegriff ist und dabei doch die vielen einzelnen in ihrer Besonderheit beläßt. Die Hinordnung auf diesen Wert hat die Eigenart, die vielen einzelnen in bewußte Wechselwirkung zu bringen.

Dieses Bewußtsein braucht nun durchaus nicht darin zu bestehen, daß der einzelne, der handelt, hell und klar um die Beziehung zum andern weiß. Sie ist auf jeden Fall da, denn sie ist in jeder einzelnen Handlung impliziert, und zwar beiderseitig, vonseiten des Handelnden, wie vonseiten des Betroffenen. Obgleich z. B. im Meuchelmord derjenige, der hinterrücks ermordet wird, kein Bewußtsein von dem Vorgang hat und daher auch nicht reagieren kann, so sind Bewußtsein und Reaktion doch im metaphysischen Raum gegeben, da der Meuchelmord dem bonum commune widerspricht und so das aufgetragene Ordnungsgefüge des Zusammenlebens stört, in welchem auch der Mensch, der meuchlings ermordet wird, steht. Die Tat des Meuchelmordes erscheint als Privation in einem wirklichen, mit dem menschlichen Geiste naturhaft verbundenen sozialen Zusammenhang.

Die christliche Theologie hat zur Erklärung dieses Zusammenhangs einen viel einfacheren Weg als die Philosophie. Theologisch gesehen steht jede einzelne Handlung eines jeden Menschen in unmittelbarer Beziehung zum Gesetz Christi. Dieses Gesetz ist ein Gesetz für alle, alle zugleich zu gemeinsamem Handeln verpflichtend, so daß am Ende der Tage vor einem Weltgericht jede Tat unweigerlich in ihrem sozialen Zusammenhang erhellt wird.

In der Sozialethik sprechen wir von einem gemeinsamen Wert, der nicht allein in sich selbst betrachtet wird, sondern aufgetragen, auferlegt ist, und zwar einem jeden Menschen im Hinblick auf seinen Mitmenschen, sodaß er von vornherein alle im Bewußtsein und in der Wechselwirkung bindet. Dieser Wert ist, wie gesagt, das Gemeinwohl, auf den jeder Mensch transzental hingeordnet ist (« transzental » = aus dem Wesen heraus), in dem er mitenthalten ist, sofern er seine eigene Vollkommenheit nur darin findet. Dabei ist aber wichtig, zu beachten, daß es sich nicht um die Vollkommenheit dieses oder jenes Individuums handelt. Ginge es nur darum, dann verblieben wir in der

individualistischen Betrachtung. Es handelt sich vielmehr um einen Wert, der überindividuell ist, weil er eine Ganzheit darstellt, jedoch in seiner Totalität das Individuum miteinbezieht.

Die transzendentale Hinordnung des Menschen auf diesen gemeinschaftsbegründenden Wert schafft also wirkliche soziale Beziehung<sup>1</sup>.

Dieses Soziale, das auf der transzentalen Relation von Mensch zu Mensch aufbaut, ist ohne Zweifel die erste soziale Wirklichkeit, da sie bereits vor jeder tatsächlichen Handlung des oder der Menschen liegt. Es ist das apriorische Soziale in der Sozialethik.

Nun wäre es aber verfehlt, wollte man der Sozialethik nur dieses apriorische Soziale zuteilen. Wenn z. B. zwei Menschen durch freien Willen sich gegenseitig zu einem lebenslänglichen Freundschaftsbund zusammenschließen, begründen sie durch ihr faktisches Handeln ein Gemeinwohl, das beide bindet und zwar in der Weise, daß die freie Wahl für die Zukunft versagt ist (vgl. den Ehebund). Ihr weiteres Handeln ist also ebenfalls in einem gewissen apriorischen Sinne «geeicht» im Sinne des gemeinsam frei geschaffenen Gemeingutes. Damit ergibt sich auch hier ein sozialethisches Phänomen: pflichtgemäße aufgetragene Wechselwirkung zwischen mehreren Personen im Hinblick auf einen gemeinsamen Bewußtseinsinhalt. Daraus ist bereits hier ersichtlich, daß es soziologische Fakta gibt, die eine ungeheure sozialethische Bewandtnis haben, eben aufgrund ihrer inneren Wertstruktur.

Die Sozialethik hat also jegliche menschliche Wechselwirkung zu ihrem Objekt, sofern sie aufgetragen ist aufgrund eines sittlichen gemeinsamen Wertes, sei dieser gemeinsame Wert nun apriori in der menschlichen Sozialitas als solcher oder in einem faktischen sittlichen Akt der sich bindenden Menschen gegeben.

Es geht also in der Sozialethik nicht nur um eine reine Ideologie, wie es die moderne Wertlehre<sup>2</sup> haben möchte, sondern um einen

<sup>1</sup> Vgl. hierzu das Kapitel «Die Virtus unitiva der Werte» bei D. v. HILDEBRAND, Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchung über Wesen und Wert der Gemeinschaft, Kirche und Gesellschaft. Soziologische Veröffentlichungen des Kathol. Akademikerverbandes. Hrsg. von F. KIRNBERGER und FR. X. LANDMESSER, Bd. I, Augsburg 1930, S. 140 ff., 3. Aufl. (unveränderter Neudruck), Regensburg 1955, S. 111 ff. Allerdings übersieht v. HILDEBRAND den imperativ-organisatorischen Charakter des Wertes, um den es hier geht (Gemeinwohl). Der gemeinschaftsbegründende Charakter des Gemeinwohlwertes, auf den jeder Mensch transzental hingeordnet ist, schafft zwingend soziales oder asoziales (soziologisch also auch «soziales») Verhalten, löst also nicht nur die spontane Hinneigung und Selbstmitteilung zum Nächsten aus.

<sup>2</sup> Vgl. das in Anm. 1 Gesagte.

gemeinschaftsbegründenden und zur Gemeinschaft, also zur gegenseitigen Wechselwirkung bindenden Wert. Die Sozialethik fällt also nicht aus dem Bereich des Sozialen heraus, wie *L. v. Wiese* behauptet.

Zur Abklärung etwaiger Schwierigkeiten seien folgende Punkte noch einmal hervorgehoben:

1. Es handelt sich bei diesem sozialen Wert nicht um den Allgemeinbegriff des Menschseins. Dieser ontologische Universalbegriff schafft wohl Gemeinsamkeit im Wesen, aber noch nicht die soziale Beziehung. Zur Eigenart des Sozialen gehört irgendeine im Bewußtsein gegebene Gemeinsamkeit in gegenseitiger Wechselwirkung der Menschen.
2. Die soziale Eigenart oder das soziale Kennzeichen ist auch noch nicht im gemeinsamen ontologisch oder logisch betrachteten Ziel zu suchen. Dadurch, daß z. B. alle Menschen auf Gott hingeordnet sind und in ihm ihr Ziel finden, sind sie noch nicht genügend als sozial bezeichnet. Denn es ist damit erst gesagt, daß jeder einzelne seine Seligkeit in Gott findet. Die ontologische Entelechie begründet also noch nicht allein das Soziale.
3. Auch das Ziel, in seiner ethischen Struktur betrachtet, ist allein nicht fähig, das Soziale auszumachen. Die Pflicht, daß ein jeder Mensch sich Gott zum Ziele wählen muß, ist noch lange nicht ausreichend, um diese Pflicht als etwas Soziales zu kennzeichnen. Vielmehr ist es notwendig, daß diese Zielrichtung, und zwar auch diese allgemeine Zielrichtung, jedem Gewissen in der Weise aufgebürdet ist, daß es dadurch in Wechselwirkung mit allen kommt. Es muß sich also um die Aufbürdung eines über dem Individuellen liegenden, das Bewußtsein aller zusammenkettenden Wertes handeln: des sozialen Wertes, den wir als Gemeinwohl bezeichnen. Insofern dieser Wert dem Gewissen aller auferlegt ist, erfüllt er die Bedingung eines gemeinsamen intentionalen Gehaltes. Insofern dieser Wert die Gewissen der Menschen gegenseitig verbindet, schafft er eigentliche Wechselwirkung.
4. Das Gemeinwohl ist nicht das Soziale selbst, denn der Wert allein ist noch nicht die Wechselwirkung unter den Menschen. Sonst hätten wir eine reine « Ideologie ». Es ist aber wohl dasjenige, welches das Soziale unmittelbar begründet, insofern unweigerlich jede Tat des Menschen unter diesen Wert fällt, ob sie will oder nicht. Tatsächlich wird also jede Handlung sozial oder asozial. Die Sozialethik kann also, weil sie wertmäßig vorgeht, den gegenseitigen Haß mehrerer Menschen nicht in der Weise als sozial bezeichnen wie z. B. die

Soziologie. Denn diese betrachtet die Distanz oder Attraktion rein aufgrund des aktuellen Verhaltens, während die Ethik die Richtung auf den sozialen Wert ins Auge faßt. Darum bezeichnet die Ethik diese in der Soziologie als trennende soziale Beziehung gekennzeichnete Wechselwirkung als « asozial ».

5. Das Gemeinwohl ist ein typisch ethischer, nicht ein ontologischer Begriff. Der Spann'sche Universalismus hat dies verkannt. Nur durch den ethischen Charakter ist die unmittelbare Beziehung zum Bewußtsein gegeben. Allerdings ist dieses Bewußtsein noch nicht aktuell — doch naturhaft — wirklich, insofern die geistig-sittliche Veranlagung « geeicht » ist im Sinne des sozialen Wertes, sodaß in der Folge jedes bewußte Tun aktuell zur Ganzheit bezogen ist und über die Ganzheit auch zu jedem einzelnen anderen Menschen. Selbstverständlich ist weiterhin eine ontologische Grundlage für diese « Eichung » zu suchen. Sie liegt in der besonderen Struktur der ontologischen Entelechie des Menschen.
6. Nur durch die analoge Abstraktion ist der gemeinschaftsbegründende Begriff des « bonum commune » zu ermitteln, weil nur im analogen Begriff die Individuen mit aufgenommen und so gegenseitig bezogen sind (vgl. die Ausführungen über das Gemeinwohl). Die univokate Abstraktion, die in der menschlichen Natur als solcher gegeben ist, setzt gewissermaßen die Individuen außer Kurs, indem sie etwas betrachtet, was restlos überindividuell ist, während das Soziale etwas Überindividuelles bedeutet, das die Individuen mitaufnimmt.

Die *Realdefinition* des Sozialen lautet also allgemein : Beziehungseinheit vieler Menschen, aufbauend auf gegenseitiger Wechselwirkung bei gemeinsamem intentionalem Inhalt. Die *Realdefinition* des *ethisch* Sozialen dagegen : *Beziehungseinheit mehrerer Menschen im Hinblick auf ein allen Gliedern sittlich aufgetragenes Gemeinwohl*.

In dieser abstrakten Form erscheint dem ungeschulten Auge natürlich die ungeheure Tragweite dessen kaum, was eigentlich die Wirklichkeit des Sozialen ausmacht. Aus diesem Grunde kommt den symbolischen Bestimmungen wie « Organismus », « seelisches Ganze vieler Menschen » eine eigene Bedeutung zu. Gegenüber der philosophischen Ausdrucksweise sind sie aber trotz ihrer Lebens- und Gefühlstiefe weit schwächer, weil der objektiven Bestimmung entfernter.