

HERRN GEHEIMRAT
PROFESSOR EDMUND HUSSERL
IN VEREHRUNG ZUGEEIGNET

GRUNDLEGUNG DER LEHRE VOM SOZIALEN VERBAND

VON

TOMOO OTAKA

ORD. PROFESSOR DER RECHTSPHILOSOPHIE
AN DER UNIVERSITÄT KEIJO



WIEN · VERLAG VON JULIUS SPRINGER · 1932

ISBN-13: 978-3-7091-9592-5 e-ISBN-13: 978-3-7091-9839-1
DOI: 10.1007/978-3-7091-9839-1

ALLE RECHTE, INSBESONDERE DAS DER ÜBERSETZUNG
IN FREMDE SPRACHEN, VORBEHALTEN
COPYRIGHT 1932 BY JULIUS SPRINGER
IN VIENNA

Vorwort

Der günstige Umstand, daß ich im Auftrage der Kaiserlich-Japanischen Regierung seit dem Frühjahr 1929 in Europa verweilen und mich weiteren Studien im Gebiet der Rechtsphilosophie und Soziologie widmen konnte, ermöglichte mir die Ausführung meines schon lange gefaßten Planes, die Lehre vom sozialen Verband philosophisch zu begründen. Mit dieser Arbeit habe ich mich zuerst in Wien, dann in Freiburg i. Br. und schließlich wieder in Wien beschäftigt. Diese Aufeinanderfolge meiner Aufenthaltsorte hängt mit dem Entwicklungsgang meines Gedankens eng zusammen.

Mein Streben, die Daseinssphäre des sozialen Verbandes zu ergründen, brachte mich in erster Linie mit der reinen Rechtslehre Herrn Professor HANS KELSENS und seiner „Wiener Schule“ in Berührung. Die kritische Befassung mit dieser Lehre führte mich zu zwei grundsätzlichen Ergebnissen: erstens — und in dieser Hinsicht verfolge ich den von der reinen Rechtslehre gewiesenen Weg —, daß der soziale Verband als ein einheitlicher und in sich identischer, eigenständiger Gegenstand der Erkenntnis einzig und allein der Sphäre der idealen Geistesgebilde angehören kann; zweitens aber — und diese Feststellung weicht von der Lehrmeinung der reinen Rechtslehre ab —, daß der soziale Verband im allgemeinen nicht mit einem Komplex von Normen, der Staat im besonderen nicht mit der Rechtsordnung identifiziert werden darf.

Aus dieser Feststellung der Daseinssphäre und der Seinsart des sozialen Verbandes ergab sich die weitere prinzipielle Frage: Wie kann der soziale Verband als ideales Geistesgebilde trotz seiner Idealität als ein in der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt wirklich seiender Gegenstand betrachtet werden? Diese Fragestellung veranlaßte mich, in Freiburg bei Herrn Professor EDMUND HUSSERL, dem das Buch gewidmet ist, meine Studien fortzusetzen und das Problem der Wirklichkeit des idealen Gegenstandes auf Grund der transzendental-phänomenologischen Philosophie zu untersuchen. Und erst durch die Anwendung der phänomenologischen Erkenntniskritik HUSSERLS auf die Gegenstandssphäre der konkret-ideal-Geistesgebilde und deren Weiterentwicklung durch Aufweisung der „sinnhaften“ Anschauung als einer der „kategorialen“ Anschauung nebengeordneten Form der übersinnlichen Selbstgebung gelangte ich zu der Überzeugung, daß ein sozialer Verband seine

Wirklichkeit in der ihm entsprechenden sinnhaften Anschauung dann zeigt, wenn er durch innerlich harmonisierende, vergemeinschaftende Beziehungen zwischen den ihm angehörenden Menschen fundiert ist.

Während meines zweiten Wiener Aufenthaltes, der hauptsächlich der schriftlichen Ausarbeitung des vorliegenden Buches diente, beschäftigte ich mich im Anschluß an die von Herrn Professor ALFRED VERDROSS aufgestellte völkerrechtliche Theorie mit dem Problem der Idee und Wirklichkeit des „Weltverbandes“. Diese Untersuchung im Rahmen meiner Arbeit durchzuführen, habe ich deshalb für notwendig gehalten, weil das Problem eines den Einzelstaaten übergeordneten, die Menschheit in ihrer Gesamtheit umfassenden Verbandes in der heutigen Situation des sozialen Daseins zweifellos Gegenstand brennenden theoretischen und praktischen Interesses ist. Indem ich jetzt die Korrektur des letzten Bogens meiner Arbeit abschließe, möchte ich diesen meinen drei Lehrern in Europa den wärmsten Dank aussprechen.

Der weitere Fortgang meiner Untersuchungen brachte mich mit dem Gedankenkreis zahlreicher deutscher Philosophen und Soziologen, vor allem aber mit den Werken von DILTHEY, HEGEL, SIMMEL und MAX WEBER in engste Verbindung. Zur Vertiefung in die Theorien dieser Forscher wurde ich besonders durch meine japanischen Lehrer, Herrn Professor KITARO NISHIDA und Herrn Professor SHOTARO YONEDA in Kyoto angeeifert, in deren Vorlesungen und Seminaren ich eine uner-schöpfliche Quelle der Belehrung und wissenschaftlichen Anregung fand. Auch die langjährige Zusammenarbeit mit Herrn Dozenten Dr. JISHO USUI in Kyoto hat auf die Entwicklung meiner Gedanken dadurch Einfluß geübt, daß er mich auf die Notwendigkeit einer Blickwendung der sozial-wissenschaftlichen Erkenntnis von der empirisch erfaßbaren Sphäre der sozialen Faktizität zur konkret-idealen Sinnessphäre hinwies.

Zu innigstem Dank bin ich ferner Herrn Dozenten Dr. FELIX KAUF-MANN und Herrn Dr. ALFRED SCHÜTZ in Wien verpflichtet, die mit großer Bereitwilligkeit und Sorgfalt das Manuskript und die Korrekturbogen meiner Arbeit durchsahen und mir durch verschiedene Vorschläge sachlicher und stilistischer Natur wertvolle Unterstützung angedeihen ließen, sowie Herrn Dr. EUGEN FINK in Freiburg, der mir durch tiefgehende Aufklärung des Sinnes der transzendentalen Phänomenologie bei Ausarbeitung des zweiten Kapitels dieses Buches behilflich war. Die sprachlichen Schwierigkeiten, mit denen ich zu kämpfen hatte, wurden mir durch die eifrige Mitwirkung von Herrn Dr. FRITZ WEISS in Wien erheblich erleichtert. Ohne die lebenswürdige Hilfe dieser Herren wäre es mir unmöglich gewesen, in verhältnismäßig beschränkter Zeit eine umfangreichere wissenschaftliche Arbeit in einer fremden Sprache zu vollenden.

Wien-Heiligenstadt, Ende März 1932.

TOMOO OTAKA

Inhaltsverzeichnis

Seite

Einleitung

- § 1. Theoretische Notwendigkeit einer Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband 1
- Aufbauversuche einer Lehre vom sozialen Verband durch GIERKE und SPANN 1 bis 4 — Die Auseinandersetzung zwischen KELSEN und SMEND über das Wesen des Staates und der Staatslehre 4 bis 11 — Der soziale Verband als ein ideales und doch in der geschichtlichen Welt wirklich seiendes Geistesgebilde 11 bis 13 — FREYERS Versuch einer Begründung der Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft 13 bis 16 — Die Gliederung unserer Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband 16 bis 17.

Erstes Kapitel

Das ideale Sein des sozialen Verbandes

- § 2. Die Daseinssphäre des sozialen Verbandes 18
- Zwei Grundprobleme: das ideale Sein und das Wirklichsein des sozialen Verbandes 18 — Das identische und einheitliche Dasein des sozialen Verbandes in der idealen Sphäre des Geistes 18 bis 20.
- § 3. Die Selbsterhaltung der sozialen Gruppe — Simmel 20
- Die Erfolglosigkeit der bisherigen Versuche, das identische Dasein des sozialen Verbandes zu erklären 20 bis 21 — SIMMELS Theorie der Selbsterhaltung der sozialen Gruppe 21 bis 25 — Die sozialen Gebilde im System der „Beziehungslehre“ von WIESE 25 bis 27.
- § 4. Der soziale Verband als Idealtypus — Max Weber 27
- Der soziale Verband als Gegenstand der „verstehenden Soziologie“ 27 bis 29 — Der soziale Verband, ein objektiv daseiendes Geistesgebilde, nicht ein gedanklich konstruiertes Erkenntnis-mittel 29 bis 34 — Die Notwendigkeit einer radikalen Erweiterung des sozialwissenschaftlichen Erkenntnisgebietes 34 bis 36.
- § 5. Der soziale Verband als normatives Sollen — Kelsen 36
- Die Eröffnung eines neuen Horizontes für die Sozialwissenschaften durch KELSEN 36 bis 39 — Die Identifizierung von geistigem Sein und normativem Sollen bei KELSEN 39 bis 42 — Kritik der KELSENSCHEN Identitätstheorie von Staat und Recht 42 bis 44 — Die Unhaltbarkeit der Einschränkung der Geisteswelt auf die rein ideale Sinnessphäre 44 bis 48 — Die Unhaltbarkeit der Identifizierung des Idealen mit dem Normativen 48 bis 50 — Der soziale Verband als ideales und doch nicht-normatives Geistesgebilde 51.

	Seite
§ 6. Das ideale Sein und das Wirklichsein	51
Übergang vom Problem des idealen Seins des sozialen Verbandes zum Problem seines Wirklichseins 51 bis 54.	

Zweites Kapitel

Das Wirklichsein des idealen Gegenstandes

§ 7. Das Wirklichsein eines Gegenstandes als Problem der phänomenologischen Erkenntniskritik	55
Das Problem der Wirklichkeit als Korrelat des Problems der Wahrheit 55 bis 57 — Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem 57 bis 61 — Die Bestätigung des Wirklichseins eines Gegenstandes durch dessen Rückbeziehung auf „die Sache selbst“ 61 bis 66.	
§ 8. Der reale und der ideale Gegenstand	66
Sinnliche Wahrnehmung und kategoriale Anschauung; der Fundierungszusammenhang zwischen realem und idealem Gegenstand 66 bis 69 — Das doppelseitige Verfahren in der Erkenntniskritik des idealen Gegenstandes 70 bis 72.	
§ 9. Das identische Sein des realen Gegenstandes	72
Die Einbeziehung des sozialen und geschichtlichen Daseins in die ideale Gegenstandssphäre 72 bis 74 — Die Identität des realen Gegenstandes findet kein objektives Korrelat in der sinnlichen Wahrnehmung 74 bis 76 — Die „konstitutive“ Idealität und „ontologische“ Idealität eines Gegenstandes 76 bis 80 — Phänomenologische Erkenntniskritik als „radikaler Apriorismus“ 80 bis 81.	
§ 10. Das identische Sein des idealen Gegenstandes	81
Die Seinsstruktur des konkret-idealen Geistesgebildes; seine Selbstgebung in der „sinnhaften“ Anschauung 81 bis 85 — „Homogene“ Fundierung als das Prinzip der Identität des konkret-idealen Geistesgebildes 85 bis 88 — „Heterogene“ Fundierung als das Prinzip seiner Einheit und Ganzheit 88 bis 91 — Die notwendige Blickwendung von den fundierenden Mannigfaltigkeiten zu der fundierten Einheit und Identität 91 bis 92.	
§ 11. Realität als Wirklichkeitsboden der Idealität	92
Die „Faktizität“ als Wirklichkeitsboden der Idealität höherer Ordnung; Strukturanalyse der geistigen Faktizität 92 bis 95 — Die objektive Sinnbildung des konkret-idealen Geistesgebildes; „sinnhafte Fundierung“ und „Wirklichkeitsfundierung“ 95 bis 98 — Die geistige Faktizität als Gegenstandsgebiet der bisherigen Sozialwissenschaften 98 bis 99.	

Drittes Kapitel

Das Wirklichsein des sozialen Verbandes

§ 12. Das sachliche und das soziale Geistesgebilde	100
Allgemeine Abgrenzung der „sozialen“ von den „sachlichen“	

Geistesgebilden 100 bis 102 — Die Anwendung dieser Abgrenzung auf einzelne konkret-ideale Geistesgebilde 102 bis 105 — Die geschichtliche Wandelbarkeit des sozialen Gebildes gegenüber der „Quasi-Ewigkeit“ des sachlichen Geistesgebildes 105 bis 107 — Das Problem der Positivität des Rechtes 108 bis 112 — Der soziale Verband als soziales Geistesgebilde 112.

§ 13. Der soziale Verband als das reine soziale Gebilde 112
 Das „sachhaltige“ und das „reine“ soziale Gebilde; Feststellung der Seinsart des sozialen Verbandes als des „reinen“ sozialen Gebildes 112 bis 117. — Die Notwendigkeit einer genaueren Analyse des Wirklichkeitsbodens des sozialen Verbandes 117 bis 120.

§ 14. Die Wesensstruktur der sozialen Beziehung 121
 Der Begriff der „reinen“ sozialen Beziehung 121 bis 124 — SIMMELS Theorie der Wechselwirkung als „Form der Vergesellschaftung“ 124 bis 127 — Kritische Erörterung des SIMMELschen Formbegriffes 127 bis 130 — Das regionale Wesen des sozialen Daseins in der faktischen und in der konkret-idealen Sphäre 130 bis 132 — Soziale Beziehung als strukturelle Einheit, nicht als kausale Wechselwirkung 132 bis 135.

§ 15. Die Vergemeinschaftung als Wirklichkeitsboden des sozialen Verbandes 135
 Analyse der Grundformen der sozialen Beziehung 135 — Harmonische und disharmonische, rationale und irrationale Beziehung, Dominationsbeziehung und Egalitätsbeziehung 135 bis 138 — „Direkte“ und „abgelenkte“ Beziehung; Begriff der „Vergemeinschaftung“ und „Vergesellschaftung“ 138 bis 142 — Vergemeinschaftung als faktischer Boden des Wirklichseins des sozialen Verbandes 142 bis 145.

§ 16. Die objektive Sinnbildung des sozialen Verbandes und die Geschichtlichkeit seines Wirklichseins 145
 Weitere Präzision der Analyse des Wirklichkeitsbodens des sozialen Verbandes 145 bis 146 — Wirklichkeitsfundierung und sinnhafte Fundierung zwischen Vergemeinschaftung und sozialem Verband 146 bis 148 — Der Akt der objektiven Sinnbildung des sozialen Verbandes 148 bis 153 — Die Relativität und die Geschichtlichkeit des Wirklichseins des sozialen Verbandes 153 bis 154.

Viertes Kapitel

Die innere Struktur des sozialen Verbandes

§ 17. Das Allgemeine und das Einzelne im sozialen Verband 155
 Zwei Wege zur Erforschung der konkreten Seinsstruktur des sozialen Verbandes 155 bis 156 — Analyse der Ganzheitsstruktur des sozialen Verbandes; das Herrschaftsverhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen im sozialen Verband 156 bis 162.

§ 18. Drei Grundtypen der Ganzheitsstruktur des sozialen Verbandes 162
 Dreiteilung des sozialen Verbandes in „Gemeinschaft“, „Gesell-

	Seite
schaft“ und „Körperschaft“ 162 bis 163 — TÖNNIES' Lehre von der „Gemeinschaft und Gesellschaft“ 163 bis 169 — Die Dreiteilung des sozialen Verbandes in „Familie“, „bürgerliche Gesellschaft“ und „Staat“ im System der spekulativen Philosophie HEGELS 169 bis 173 — Kritische Bemerkungen zu HEGELS Lehre von der „sittlichen Substanz“ 173 bis 174.	
§ 19. Der erste Typus: Die Gemeinschaft	174
Immanente Strukturanalyse der Gemeinschaft 174 bis 179 — Recht, Wirtschaft und Religion in der Gemeinschaft 179 bis 182.	
§ 20. Der zweite Typus: Die Gesellschaft	182
Die Gesellschaft als ein „Zweckverband“ 182 bis 186 — Atomistische Struktur des Wirtschaftssystems in der Gesellschaft 186 bis 188 — Die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Einheit; die gesellschaftliche Herrschaft und Rechtsordnung 188 bis 190.	
§ 21. Der dritte Typus: Die Körperschaft	190
Die „Transzendenz des Wertes“ als wesentliches Merkmal der Körperschaft 190 bis 195 — Das Kennzeichen der modernen Verbandstypen 195 bis 196.	

Fünftes Kapitel

Der äußere Zusammenhang des sozialen Verbandes mit den sachhaltigen sozialen Gebilden

§ 22. Der Strukturzusammenhang der sozialen Gebilde	197
Die Wendung von der analytischen Betrachtung zur synthetischen Erforschung der konkreten Seinsstruktur des sozialen Verbandes 197 bis 199 — Der Begriff des Strukturzusammenhanges in der „beschreibenden Psychologie“ DILTHEYS 199 bis 203 — Die Strukturlehre als Grundlage aller Geisteswissenschaften 203 bis 207 — Strukturzusammenhang und Wirkungszusammenhang 207 bis 209.	
§ 23. Der Vorrang des Rechtes im sozialen Strukturzusammenhang ..	209
Der Strukturzusammenhang zwischen den reinen und den sachhaltigen sozialen Gebilden 209 bis 212 — STAMMLERS Theorie der äußeren Regelung als „Form des sozialen Lebens“ 212 bis 214 — Der „aktuelle“ Vorrang des Rechtes im sozialen Strukturzusammenhang 214 bis 217.	
§ 24. Die soziale Struktur des Rechtes	217
Der Strukturzusammenhang zwischen Recht und sozialer Beziehung 217 bis 218 — STAMMLERS Definition des Rechtes als eines „verbindenden Wollens“ 218 bis 221 — Das „Recht der Vergemeinschaftung“ und das „Recht der Vergesellschaftung“ 221 bis 224 — Das „Recht als soziale Ordnung“ und das „Recht als Zwangsordnung“ 224 bis 227 — Die Doppelstruktur des Rechtes 227.	
§ 25. Der Staat und das Recht	227

Der Strukturzusammenhang zwischen Recht und sozialem Verband 227 bis 228 — Die Erkenntnis der Doppelstruktur des Rechtes als Ergebnis der von der reinen Rechtslehre durchgeführten Rechtssatzanalyse 228 bis 234 — Der Staat als ein sozialer Verband, der mit dem System des „Rechtes als Zwangsordnung“ strukturell zusammenhängt 234 bis 237 — Die innere Struktur des Staates 237 bis 239.

- § 26. Die Idee des Weltverbandes und das positive Völkerrecht 239
 Das Problem des Daseins des Weltverbandes 239 bis 240 — Die VERDROSSSche Theorie der „Völkerrechtsgemeinschaft“ 240 bis 243 — Idee und Wirklichkeit des Weltverbandes 243 bis 248 — Analyse der sozialen Struktur des positiven Völkerrechtes 248 bis 251.

Sechstes Kapitel

Methodischer Rückblick auf die Lehre vom sozialen Verband

- § 27. Die Lehre vom sozialen Verband als ontologische Wissenschaft vom sozialen Dasein 252
 Aufgabe dieses methodischen Rückblickes 252 bis 253 — Die Lehre vom sozialen Verband als ontologische „Wirklichkeitswissenschaft“ vom sozialen Dasein 253 bis 256 — Erkenntnisgegenstand und Erkenntnismittel der Lehre vom sozialen Verband 256 bis 258 — Die Lehre vom sozialen Verband und die historischen Wissenschaften 258 bis 261.
- § 28. Die Lehre vom sozialen Verband und die Soziologie 261
 Die Lehre vom sozialen Verband als ontologisches Teilgebiet der Soziologie 261 bis 262 — Die Lehre vom sozialen Verband als das Zentralgebiet der Soziologie 262 bis 264 — Die Lehre vom sozialen Verband und die Lehre von der sozialen Beziehung 264 bis 266.
- § 29. Die Lehre vom sozialen Verband und die Rechtswissenschaft 266
 Die Lehre vom sozialen Verband und die „sachhaltigen“ Sozialwissenschaften 266 bis 268 — „Reine“ Soziologie und „sachhaltige“ Soziologie 268 bis 270 — Die Lehre von der sozialen Beziehung und die Rechtstatsachenwissenschaft; die Lehre vom sozialen Verband und die positive Rechtswissenschaft 270 bis 274.

Schluß

- § 30. Praktische Bedeutung einer Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband 275
 Theorie und Praxis in den Sozialwissenschaften 275 bis 276 — Der körperschaftliche Weltverband als letztes Ziel des praktischen sozialen Daseins der Menschen 276 bis 279.
- Namenverzeichnis 280

Einleitung

§ 1. Theoretische Notwendigkeit einer Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband

In dem ganzen Gebiet der Sozialwissenschaften ist kein Problem so wenig geklärt, wie das des Wesens und der Wirklichkeit des sozialen Verbandes. Wiewohl die prinzipielle Unhaltbarkeit der traditionellen Auffassung klargestellt wurde, welche die „reale“ Wirklichkeit des sozialen Verbandes naiv voraussetzte und seine Struktur entweder naturwissenschaftlich erklären oder dogmatisch hypostasieren wollte, wurde bis jetzt noch keine fest begründete positive Beweisführung für das wahre Dasein des sozialen Verbandes als eines selbständigen Gegenstandes der Erkenntnis geboten. Ja, vielfach wird sogar behauptet, daß sich der soziale Verband als einheitlicher und in sich identischer Gegenstand nicht in der „empirisch“ erkennbaren Sphäre der sozialen Erscheinungen vorfinde und daß er demzufolge — da man die Sozialwissenschaften nur als „empirische“ Wissenschaften für möglich hält — als solcher gar nicht einen Gegenstand der Sozialwissenschaften bilden könne. Die meisten Soziologen der Gegenwart verstehen unter dem sozialen Verband als Gegenstand der Sozialwissenschaften nur die psychischen „Vorstellungen“ von ihm oder den Komplex der durch seinen Sinn subjektiv bestimmten, tatsächlichen „Handlungen“ der Menschen. Dies bedeutet, genau genommen, nichts anderes als die Verneinung des echten und eigentlichen Daseins des sozialen Verbandes selbst. Diese Tendenz der theoretischen sozialwissenschaftlichen Erkenntnis ist umso merkwürdiger, als sich die praktisch orientierten sozialen Disziplinen, wie die Sozialpolitik oder die dogmatische Rechtsauslegungslehre, ja das praktische soziale Leben selbst, gegenwärtig offenkundig an dem Wendepunkt von der individualistischen Auffassung des 19. Jahrhunderts zur kollektivistischen Richtung hin befinden.

In der Entwicklungsgeschichte der modernen Sozialwissenschaften finden sich jedoch verschiedene Versuche, die Lehre vom sozialen Verband auf geisteswissenschaftlicher Grundlage als eigenständige Wissenschaft aufzubauen. Insbesondere darf man nicht vergessen, daß gerade am Beginn unseres Jahrhunderts die Forderung nach dem Aufbau einer Lehre vom sozialen Verband nachdrücklichst erhoben wurde. Wenn OTTO VON GIERKE in seiner anlässlich des Rektoratsantrittes gehaltenen

Rede (1902) mit unverkennbarer Deutlichkeit auf die geistige Wirklichkeit der menschlichen Verbände hingewiesen hat, so ist damit der Grundstein des Aufbauversuches einer geisteswissenschaftlichen Verbandslehre schon gelegt. Wenn er auch seine Theorie eine „organische“ nannte und somit die Seinsstruktur des sozialen Verbandes durch einen Vergleich mit dem biologischen Organismus aufzuklären versuchte, so haben diese Bezeichnung und dieser Vergleich keinen anderen Zweck, als zu verbildlichen, daß die menschliche Gemeinschaft eine „Lebenseinheit eines aus Teilen bestehenden Ganzen“ ist.¹ GIERKE will vielmehr in diesem Vergleich die äußerste Grenze des Reiches der Naturwissenschaft erkennen, um dann den menschlichen Verband eigentlich erst im Reich der Geisteswissenschaft zu erörtern.² Das wahre Dasein dieser zwischenmenschlich gebildeten Ganzheit ist — nach GIERKE — kein sinnlich wahrnehmbares; in der Erkenntnis des sozialen Verbandes bewegen wir uns also prinzipiell in einer „unsichtbaren Welt“. Dies besagt aber keineswegs, daß der soziale Verband keine „Wirklichkeit“ hat. Denn das Wirkliche deckt sich nicht mit dem sinnlich Wahrnehmbaren.³ Auf Grund dieser ganz richtigen Orientierung versuchte GIERKE die Wirklichkeit des sozialen Verbandes in der übersinnlichen Sphäre der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis festzustellen.

Die Auffassung vom sozialen Verband als einer geistigen Ganzheit wird in der heutigen Soziologie vor allem durch OTHMAR SPANN vertreten. Nach dieser „universalistischen“ Theorie ist der soziale Verband seinem Wesen nach eine „geistige und handelnde Ganzheit“⁴. Dies besagt dreierlei: Erstens weist der soziale Verband als Ganzheit ursprüngliche Wirklichkeit auf, während die Einzelnen, aus denen er gebildet ist, nur als Teile, als Glieder dieses Ganzen wirklich vorhanden sein können. Er ist also das Primäre; die Existenz des Einzelnen ist nur eine abgeleitete.⁵ Zweitens unterscheidet sich der soziale Verband von der naturhaften Ganzheit, d. h. von dem biologischen Organismus dadurch, daß seine führende Eigenschaft das Geistige ist. Denn der menschliche Geist hat die Gemeinschaft zur wesentlichen Daseinsform; er ist deshalb nur als Glied einer geistigen Gemeinschaft wirklich. Wesen und Quellpunkt des menschlichen Verbandes liegen also in dieser geistigen Gemeinschaft.⁶ Drittens ist der soziale Verband eine handelnde Ganzheit, weil sein Leben aus menschlichen Handlungen besteht, die entweder

¹ GIERKE: Das Wesen der menschlichen Verbände. Rede, bei Antritt des Rektorats am 15. Oktober 1902, S. 12ff.

² A. a. O., S. 16.

³ A. a. O., S. 18.

⁴ SPANN: Gesellschaftslehre, II. Aufl., 1923, S. 509.

⁵ A. a. O., S. 87f.

⁶ A. a. O., S. 103f., S. 509.

als Mittel zu geistigem Zweck, wie die wirtschaftlichen Handlungen, oder als Selbstzweck gesetzt werden, wie die Verwirklichung jedweden geistigen Wertes selbst¹. Dieser geistigen Ganzheit ist es nach SPANN eigentümlich, daß sie sich nicht in der bloß sinnlich wahrnehmbaren Welt erschließt. Die universalistische Betrachtungsweise des sozialen Verbandes hat mit dem Verfahren der empirischen, naturwissenschaftlichen Induktion eigentlich nichts zu tun. Muß sie doch von dem wahrhaft daseienden, geistigen Ganzen ausgehen, um dann zu seinen Gliedern hinabzusteigen. Die „Gesellschaftslehre“ SPANNS als Lehre vom sozialen Verband ist deshalb ihrem Wesen nach „analytisch, deduktiv und Begriffswissenschaft“.² Auch hier wird also mit tiefem Sinn betont, daß das Dasein des sozialen Verbandes niemals in der kausal bestimmten, sinnlich erfäßbaren, sondern erst in der übersinnlichen, rein geistigen Sphäre feststellbar ist.

Allein der gemeinsame Mangel der bisherigen Aufbauversuche einer Lehre vom sozialen Verband liegt darin, daß ihre richtig orientierten Folgerungen nicht auf einer allgemein anerkegnbaren philosophischen Begründung und Beweisführung fußen. GIERKE selbst verzichtete sogar von vornherein auf die unmittelbare Beweisbarkeit des Daseins der sozialen Lebenseinheit. Er begnügte sich lediglich mit dem Hinweis, man dürfe ihr wahres Sein schon deshalb nicht verneinen, weil die individuelle Lebenseinheit ebenso wenig unmittelbar erweislich ist.³ Für ihn kann also die Wirklichkeit des sozialen Verbandes nur „mittelbar“, und zwar einerseits durch die äußere Erfahrung, andererseits durch das innere Erlebnis begriffen werden. Denn die Beobachtung der vor uns ablaufenden gesellschaftlichen Vorgänge, zumal „die Vertiefung in die Geschichte der Menschheit“ zeigt uns, daß die menschlichen Tätigkeiten und Wirkungen nicht nur von den Individuen, sondern zugleich von den Gemeinschaften ausgehen, d. h. daß die Gemeinschaft jedenfalls „ein wirkendes Etwas“ ist.⁴ Was aber diese äußere Erfahrung lehrt, findet seine Bestätigung in unserer inneren Erfahrung. Denn es ist für uns mit Gewißheit erlebbar, daß jeder von uns nicht nur für sich eine individuelle Lebenseinheit bildet, sondern daß wir zugleich höheren Lebenseinheiten als Teileinheiten angehören. Einzig und allein diese beiden „mittelbaren“ Gründe geben GIERKE die Bestätigung für seine Behauptung über das wirkliche Dasein des sozialen Verbandes. Die im sozialen Leben praktisch handelnden Menschen mögen aus ihnen ihre Überzeugungen schöpfen, als wissenschaftliche Begründung können sie aber keinen Wert für sich beanspruchen.

¹ A. a. O., S. 509, S. 259ff.

² A. a. O., S. 45, S. 38ff.

³ GIERKE: Das Wesen der menschlichen Verbände, S. 20.

⁴ A. a. O., S. 21f.

Während bei GIERKE der Versuch, eine Lehre vom sozialen Verband aufzubauen, ohne jede tiefgehende Grundlegung unternommen wurde, legt SPANN seiner universalistischen Gesellschaftslehre ein sorgfältig aufgebautes System philosophischer Überlegungen — die „Logik der Kategorienlehre der Ganzheit“ — zugrunde. Allerdings ist es bedenklich, daß SPANN eher geneigt ist, seine Theorie des gesellschaftlichen Ganzen wie ein unbezweifelbares Postulat voranzusetzen, als zu versuchen, ihr eine ausführliche Aufklärung zu widmen. Den rein logischen Sachverhalt, daß das Ganze niemals durch seine Bestandteile bestimmt ist, daß es umgekehrt das Primäre, Erste, Ureigene darstellt, welches sich in seinen Bestandteilen ausgliedert, dürfte ja wohl nicht bezweifelt werden.¹ Selbstverständlich hat das Ganze gegenüber seinen Teilen logisch den Vorrang. Was jedoch den Kernpunkt unserer Erörterung bilden muß, ist keineswegs dieser rein logische Sachverhalt selbst, sondern vielmehr das konkrete Problem, wie weit und in welchem Sinne der soziale Verband als eine solche Ganzheit wirklich da ist. Der soziale Verband, um den es sich in den Sozialwissenschaften handelt, ist ja nicht ein bloß Logisches, sondern etwas in der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt wirklich Daseiendes. Und zwar ist das Dasein des sozialen Verbandes offenbar nicht von gleicher Art wie das eines Dinges oder eines Körpers. Was für eine Seinsart also weist der soziale Verband auf? Kann sein wirkliches Sein als das eines überindividuellen Ganzen allgemein und auch mit strenger Wissenschaftlichkeit bestätigt werden? Man kann dieses Problem kaum durch die wiederholte Aussage erledigen, der soziale Verband dürfe nur als Ganzes verstanden werden, er zeige als Ganzes primär und ursprünglicher „Realität“ als die ihn konstituierenden Einzelpersonen.

Es wird sohin unbedingt notwendig sein, den letzten theoretischen Grund der schon von vielen tiefsinnigen Denkern mit Überzeugung ausgesprochenen Behauptung des wirklichen Daseins des sozialen Verbandes genau zu erörtern, um die Lehre vom sozialen Verband als selbständige Wirklichkeitswissenschaft fest und endgültig begründen zu können. Die philosophische Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband bildet demnach zweifellos eine der wichtigsten und dringendsten Aufgaben des sozialwissenschaftlichen Denkens der Gegenwart.

Die Erkenntnis dieser theoretischen Notwendigkeit drängt sich uns um so mehr auf, als wir uns gerade heute gezwungen sehen, zu der prinzipiellen Auseinandersetzung über das Wesen der Lehre vom sozialen Verband in ihrer typischen Form als „Staatslehre“ Stellung zu nehmen. Diese Auseinandersetzung knüpft sich an den radikalen Vorschlag, den

¹ SPANN: Gesellschaftslehre, S. 41 ff.

HANS KELSEN erstmalig in seinem kritisch eingestellten Werk: „Der soziologische und der juristische Staatsbegriff“ (1922), und dann in der systematischen Darstellung: „Allgemeine Staatslehre“ (1925), in bezug auf die Grundauffassung vom Staat gemacht hat. Eine objektiv gültige Stellungnahme zu dem Problem ist gerade deshalb unerläßlich, weil diese Auseinandersetzung, wie sie sich vor uns vollzieht, für den Fortschritt der Wissenschaft eher einen negativen als einen positiven und fruchtbaren Erfolg zu versprechen scheint.

Rein sachlich und unparteiisch betrachtet, liegt die Bedeutung der Leistung KELSENS zunächst in seiner kritischen Folgerung, durch welche er die prinzipielle Aussichtslosigkeit des traditionellen Versuches, die Wirklichkeit des Staates und somit auch die der sonstigen sozialen Verbände als irgendeine „reale“ Wirklichkeit zu begründen, endgültig klar gestellt hat. In diesem Sinne würdigen wir seine Leistung als einen entscheidenden Beweis für die Unhaltbarkeit des sozialen Realismus, der in der Geschichte der Sozialwissenschaften einmal sich der naiv-naturwissenschaftlichen Methode bedienend, ein anderes Mal auf dogmatisch-metaphysischer Grundlage fußend, in allen möglichen Gestalten aufgetaucht ist. Ferner liegt aber das positive Verdienst KELSENS darin, daß er das Dasein des Staates zum erstenmal entschieden in der idealen Sphäre zu finden versucht hat, indem er diese Sphäre als die des Geistes der der Natur grundsätzlich gegenübergestellt hat. Nach KELSEN ist es grundfalsch, die Daseinssphäre des Staates in der naturhaften Realität zu suchen und damit sein wirkliches Sein in der sinnlich wahrnehmbaren Tatsächlichkeit finden zu wollen. Vielmehr zeigt sich der Staat von vornherein als ein „ideales Geistesgebilde“. Der Staat ist seinem Wesen nach „kein Gebilde der Natur, sondern des Geistes“; er hat keine „seelisch-körperliche, sondern eine ganz andersartige Existenz“; er ist also „keine natürliche Realität, kein Stück der Wirklichkeit der Natur“, sondern ein der Sphäre der idealen Existenz zugehöriger geistiger Gegenstand — ein „ideelles System“.¹ Mit diesen zwei grundsätzlichen Feststellungen fordert KELSEN nicht nur von der Staatslehre, sondern von der geisteswissenschaftlich orientierten Sozialwissenschaft überhaupt eine radikale Blickwendung von der sinnlich wahrnehmbaren Sphäre der Realität nach der idealen Sphäre des Geistesgebildes. Das geistige Sein muß in erster Linie als das ideale Sein aufgefaßt werden.

Dabei muß man sich in zwei wesentlichen Punkten zu KELSENS Staatsauffassung kritisch einstellen. Bekanntlich will KELSEN erstens

¹ KELSEN: Der Staat als Integration. Eine prinzipielle Auseinandersetzung, 1930, S. 11; DERSELBE: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht, 1922, S. 75 ff.

diese ideale Welt des Geistes als die der „Werte“, ferner zugleich und ohne weiteres als die der „Normen“ begreifen — eine normative Auffassung des Geistigen, die in seiner berühmten Identifizierung von Staat und Rechtsordnung gipfelt. Wie in der vorliegenden Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband genau erörtert werden wird,¹ muß sich diese Theorie von der Identität des Staates und des Rechtes, wenn sie auch ungemein scharf und tief sinnig formuliert ist, im letzten Grunde als unhaltbar erweisen.² Zweitens wäre darauf hinzuweisen, daß die KELSENSCHE Untersuchung das Problem, wie es möglich ist, daß der Staat als ideale Geistesgebilde zugleich in der geschichtlich-gesellschaftlichen Bestimmung wirklichen Dasein aufweist, noch nicht mit Genauigkeit behandelt hat. Obgleich KELSEN sich bemüht, durch seine Hypothese der „Grundnorm“ die geschichtliche Wirklichkeit des Staates, die er mit dem Begriff der „Positivität“ der Rechtsordnung bezeichnet, aufzuklären, hat er seine Theorie keineswegs durch eine tiefgehende philosophische Erörterung begründet.³

Trotzdem muß man offen anerkennen, daß KELSENS Forderung nach der oben erwähnten Blickwendung der geisteswissenschaftlichen Erforschung der sozialen Welt für die methodische Grundlage der Sozialwissenschaften überhaupt, speziell aber für den Aufbauversuch einer Lehre vom sozialen Verband, bahnbrechend bleibt. Wenn nämlich der soziale Verband überhaupt als ein Gegenstand der rein theoretischen Erkenntnis objektiv und sachlich untersucht werden soll, so darf er nicht mehr als sinnlich wahrnehmbare oder metaphysisch hypostasierte „Realität“, sondern er muß schlechthin als ein ideales und doch wirklich seiendes Geistesgebilde aufgefaßt werden. Durch Gewinnung dieses Grundsatzes hat KELSEN in der Tat zur Entwicklung der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis Dauerndes beigetragen. Diese Theorie kann und darf nicht ignoriert werden, wenn man die Lehre vom sozialen Verband mit Erfolg weiterführen will.

Wenn also KELSENS Leistung, soweit sie die ideale Daseinssphäre des Staates und somit des sozialen Verbandes im allgemeinen festgestellt hat, allein den Aufbau einer Lehre vom sozialen Verband ermöglicht, so muß man es umso mehr bedauern, daß sie jüngst von einem be-

¹ Siehe unten § 5.

² Diese prinzipielle Unhaltbarkeit der Identifizierung des Staates mit der Rechtsordnung habe ich auch in meinem Aufsatz: „Künftige Aufgaben der Reinen Rechtslehre“ in ihren allgemeinsten Zügen dargestellt. Siehe VERDROSS: Gesellschaft, Staat und Recht. Untersuchungen zur Reinen Rechtslehre. Eine Festschrift für HANS KELSEN, 1931, S. 106ff., insbesondere Abschnitt III. Übrigens ist zu bemerken, daß ich die Darlegungen des eben genannten Aufsatzes in dem vorliegenden Buch an manchen Stellen nicht nur sachlich, sondern auch wörtlich verwendet habe.

³ Vgl. meinen oben genannten Aufsatz, Abschnitt II. Siehe unten § 12.

deutenden Staatstheoretiker Deutschlands als die Urquelle der „Krisis der Staatslehre“ verurteilt wurde. Gerade am Anfang seines sehr gepriesenen Buches über „Verfassung und Verfassungsrecht“ (1928) beklagt RUDOLF SMEND, daß Staatstheorie und Staatsrechtslehre in Deutschland seit längerer Zeit „im Zeichen der Krise“ stehen. SMEND erklärt die Situation folgendermaßen: „Die Eigentümlichkeit der Lage wird dadurch bezeichnet, daß nach dem ersten Lehrsatz der größten und erfolgreichsten staatstheoretischen und staatsrechtlichen Schule des deutschen Sprachgebiets der Staat nicht als ein Stück der Wirklichkeit betrachtet werden darf. Diese Lage bedeutet eine Krise nicht nur der Staatslehre, sondern auch des Staatsrechts.“¹ Damit meint SMEND, daß die Staatstheorie KELSSENS und seiner Schule, d. i. die der „Reinen Rechtslehre“, mit ihrer an sich berechtigten Kritik gegen die staatstheoretische Naivität schließlich in „eine Sackgasse ohne Zweck und Ziel“ hineingeraten sei, da sie die allgemeine Staatslehre in ihrem ganzen bisherigen Wert und Unwert ausgeräumt habe, „ohne die Möglichkeit eines Ersatzes auch nur zuzulassen“.² Nach SMEND liegt also der Grund der gegenwärtigen Krisis dieser Wissenschaft gerade in der Rückführung der Staatslehre zu ihrem „Nullpunkt“.

Dieser gegen KELSEN gerichtete Vorwurf SMENDS verfehlt zweifellos vollständig sein Ziel. Denn, wie KELSEN selbst mit Recht annimmt, versteht jeder, der seine bisherigen Hauptveröffentlichungen sorgfältig studiert hat, daß er nur an dem naturwissenschaftlich orientierten soziologischen Realismus und an der metaphysischen Substanzialisierung und Verabsolutierung des Staates Kritik geübt und dagegen die Seinssphäre des Sozialen als die des Geistes und speziell als die der Normen festzustellen versucht hat. Nach KELSEN hat der Staat als eine normative Rechtsordnung von vornherein ein eigentümliches Sein, welches in seiner spezifischen Gegenständlichkeit ebenso gut wissenschaftlich behandelt werden kann wie das Natursein. Man kann dann von einem „Sein“ des Staates sprechen, allerdings in einem ganz anderen Sinne, als man vom Sein der Natur spricht. Wenn KELSEN den Gegensatz von Sein und Sollen immer mit äußerster Strenge betont, zielt er von Anfang an darauf ab, diese Eigentümlichkeit der Seinsart des Staates von der der Natur klar genug zu unterscheiden, um so der Gefahr einer Begriffsvermischung vorzubeugen. In einem erweiterten Sinne des Wortes, nämlich als Wirklichkeit des Geistes oder des Wertes, ist KELSEN immer bereit, die „Wirklichkeit“ des Staates anzuerkennen.³ In seiner „prinzipiellen Auseinandersetzung“ mit SMEND sagt er einmal:

¹ SMEND: Verfassung und Verfassungsrecht, 1928, S. 2.

² A. a. O., S. 4f.

³ KELSEN: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, S. 76f.; DERSELBE: Allgemeine Staatslehre, 1925, S. 44f.

„Die normative Staatstheorie der Reinen Rechtslehre ist nichts anderes als der systematische Versuch, den Staat als Geisteswirklichkeit zu begreifen, indem die spezifische Gesetzmäßigkeit des Staates, seine Norm-(Wert-)gesetzmäßigkeit aufgezeigt wird.“¹

Andererseits darf aber nicht übersehen werden, daß auch SMENDS Versuch, im Gegensatz zu KELSENS normativer Theorie das geschichtliche Dasein des Staates schlechthin zu begreifen, einen guten Sinn aufweist. SMEND will, auf der Grundlage der sozialphilosophischen Erörterungen THEODOR LITTS fußend, im Staat prinzipiell ein geistiges Kollektivgebilde sehen, welches sich in einem Prozeß ständiger Neubildung und Selbstverwirklichung befindet.² Nach ihm ist der Staat ein Einheitsgefüge, welches einerseits in Symbolen, Formen und Satzungen seine Verfestigung findet, welches aber andererseits doch im fortwährenden Flusse ist, „denn es ist nur wirklich, sofern es stets von neuem aktualisiert oder vielmehr neu hervorgebracht wird“.³ Als ein geistiges Kollektivgebilde — so behauptet SMEND — ist der Staat nicht bloß statisch daseiende Substanz, sondern die Seinseinheit geistigen Lebens und geistiger Akte. Er ist wirklich, weil er sich immer in einer funktionellen Aktualisierung, Reproduzierung, genauer, in einer dauernden geistigen Bewältigung und Weiterbildung zeigt. Nur in diesem Prozeß und vermöge dieses Prozesses kann der Staat seine Wirklichkeit behalten und bewahren.⁴ Diese Auffassung, diese „Integrationstheorie“ — denn SMEND bezeichnet diesen „Kernvorgang des staatlichen Lebens“ als Integration⁵ — zeigt den Staat in seiner Dynamik, ja in seiner sich in der Sphäre der sozialen Faktizität verwirklichenden Phase.

Wenn KELSEN wiederum diese Integrationstheorie SMENDS durch den Einwand widerlegen will, sie lege das Schwergewicht der Betrachtung auf die „Wertverwirklichung“, auf das soziale Leben, und ziehe damit den Staat wieder in den „Bereich der Natur“,⁶ so geht er in der Zuspitzung seiner Kritik sicherlich zu weit. Denn der faktische Lebensvorgang ist keine einfache psycho-physische Realität, die gleich der Natur unter der Alleinherrschaft der Kausalgesetzmäßigkeit steht. Im Gegensatz zu der Auffassung, der KELSEN immerhin zugeneigt zu sein scheint, verwirklicht sich der Geist in dem zeitlichen Lebensvorgang und bleibt doch Geist.⁷ Der Staat oder der soziale Verband überhaupt, welcher, seiner eigentlichen Seinsart nach, der Sphäre der idealen Geistesgebilde

¹ KELSEN: Der Staat als Integration, S. 10.

² Vgl. LITT: Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie, III. Aufl., 1926, S. 234ff.

³ SMEND: Verfassung und Verfassungsrecht, S. 13.

⁴ A. a. O., S. 18.

⁵ A. a. O., S. 18.

⁶ KELSEN: Der Staat als Integration, S. 26.

⁷ Vgl. meinen oben genannten Aufsatz, Abschnitt IV.

zugehört, kann demzufolge auch in sinnhaft verstehbarem Zusammenhang an dem sich ständig verwirklichenden Lebensvorgang teilnehmen. Vielmehr liegt der letzte Grund dafür, daß der soziale Verband als ideales Geistesgebilde trotz seiner Idealität doch wirklich da sein und als Gegenstand der Wirklichkeitswissenschaft behandelt werden kann, eben darin, daß er sich in dem faktischen Vorgang des sozialen Lebens immer wieder verwirklicht. Die „Verwirklichung“ des Verbandes in der sozialen Faktizität bildet also das einzige Fundament, auf welchem er als ideales Geistesgebilde doch wirklich sein kann. Allein man muß hier nachdrücklich betonen, daß diese beiden Begriffe „Verwirklichung“ und „Wirklichkeit“ nie und niemals naiv identifiziert werden dürfen, und zwar deshalb, weil die Wirklichkeit eines idealen Geistesgebildes seine ihm eigentümliche Seinsart ist, während es bei seiner Verwirklichung in der sozialen Faktizität gerade die ihm eigentümliche Daseinssphäre der Idealität verläßt. „Wirklichkeit“ und „Verwirklichung“ des sozialen Verbandes stehen also, wenn sie auch begrifflich streng voneinander unterschieden werden müssen, doch miteinander in einem notwendigen Zusammenhang, in einem Zusammenhang der „Fundierung“. Präzisiert man den Sachverhalt auf diese Weise, so muß man anerkennen, daß der Versuch SMENDS, die Grundlage der Wirklichkeit des Staates in den faktischen Lebensvorgängen der „Integration“ zu suchen, zweifellos auch den Kern des Problems berührt.

Der Staat oder der soziale Verband überhaupt ist also ein Geistesgebilde, welches einerseits seinem Wesen nach in der idealen Sphäre liegt und in dieser Idealität unberührt von dem Kommen und Gehen seiner Mitglieder seine identische Existenz beibehält. Andererseits fußt er aber auf der faktischen Sphäre der sozialen Lebensvorgänge und macht demgemäß als wirklicher Gegenstand einen Faktor der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit aus. Bildlich gesprochen, faßt KELSEN mit seiner scharfsinnigen Analyse gerade den Gipfel dieser idealen Gegenständlichkeit ins Auge, ist aber noch nicht imstande, den Grund ihrer geschichtlichen Wirklichkeit genau aufzuklären, da er ihr Wirklichkeitsfundament nicht klar genug in Betracht zieht. Dagegen hält SMEND mit dem der Gegenwart eigentümlichen historischen Sinn den Boden der Wirklichkeit des Staates fest, indessen er offenbar völlig übersieht, daß der Staat als Lebensprozeß, als „Integration“, streng genommen, nicht mehr als ein und derselbe in sich identische Gegenstand — als „der Staat“ — betrachtet werden kann. Diese beiden Auffassungen beleuchten je eine notwendige Schicht ein und desselben Problemzusammenhanges; beide sind aber insofern einseitig, als sie die andere Schicht des Problems in ihrer richtigen Tragweite nicht berücksichtigen wollen. Beide Auffassungen sollten einander ergänzen,

nicht aber in gegenseitigen Vorwürfen und Widerlegungen aneinander vorbeireden.

Gerade deshalb müssen wir mit SMEND betonen, daß sich die Staatslehre oder die Lehre vom sozialen Verband heute in einer Krise befindet. Diese Krise rührt aber keineswegs daher, daß KELSEN die „ideale Wirklichkeit“ des Staates behauptet — dies bedeutet an sich die Eröffnung eines neuen Horizontes für eine fruchtbare Erforschung des sozialen Verbandes überhaupt —, sondern sie liegt ganz umgekehrt in dem bedauerlichen Zustand wissenschaftlicher Betätigung, der es möglich macht, daß ein Mann wie SMEND diesen bedeutenden Fortschritt der Wissenschaft als Krisenursache verurteilen zu müssen glaubt. Dieser Zustand schafft in der Tat eine Krise — ein Vordringen des parteipolitischen Gefühls in das Gebiet der rein wissenschaftlichen Forschung!

Der Fortschritt der Wissenschaft ist ständiger Weiteraufbau eines objektiven Geistes. Dieser objektive Geist — die Wissenschaft — ist nicht bloß für mich oder für dich, nicht allein für eine Klasse, für ein Volk oder für ein Zeitalter vorhanden, er ist vielmehr ein geschichtlich-internationales Gemeingut, welches sich dadurch entwickelt, daß die unendliche Fülle individueller und subjektiver Geistestätigkeiten im gewaltigen Zusammenhang der Generationen und Nationen zu einem einheitlichen Ganzen zusammengeschweißt wird. In dieser geschichtlich-internationalen Zusammenarbeit zur Auffindung der objektiven Wahrheit muß jeder Erfolg einer vorangegangenen Generation, eines fremden Volkes oder einer anderen wissenschaftlichen Schule und Richtung als kostbare Errungenschaft sorgfältig geprüft und geschätzt werden. Freilich gibt eine vom wahren Geist der Wissenschaft durchdrungene Auseinandersetzung wieder Anstoß zu wissenschaftlichem Fortschritt. Kritik und Widerlegung sind unvermeidlich und unentbehrlich. Die einander widerlegenden Behauptungen in der Wissenschaft vollziehen aber manchmal gerade in der Widerlegung und Auseinandersetzung die wissenschaftliche Zusammenarbeit. Ein Forscher behauptet dabei, daß die Wahrheit ausschließlich auf seiner Seite liegt, und macht dem anderen wegen dessen ebenso lautender Behauptung einen Vorwurf. Und doch zeigt die geschichtliche Entwicklung, daß die beiden gleichermaßen zum wissenschaftlichen Fortschritt einander ergänzend beigetragen haben. „Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüthe, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüthe für ein falsches Daseyn der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich mit einander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so nothwendig als das andere ist, und diese gleiche Nothwendigkeit macht erst

das Leben des Ganzen aus.“¹ Die gegenwärtige Krise der Lehre vom sozialen Verband könnte also erst durch die Wiedererweckung dieses wahren Geistes der wissenschaftlichen Zusammenarbeit beseitigt und überwunden werden.

Diese Stellungnahme zur KELSEN-SMENDSchen Auseinandersetzung über das Wesen des Staates und der Staatslehre scheint jedoch dem prinzipiellen Vorwurf des Methodensynkretismus ausgesetzt zu sein. Wie kann denn der Staat oder der soziale Verband als ideales Geistesgebilde zugleich und trotz seiner Idealität als Wirklichkeit, als wirklich seiendes Gebilde aufgefaßt werden? Wie kann er einerseits in der Sphäre der Idealität als einheitliches, in sich identisches Gebilde existieren und sich andererseits doch als ein Faktor der geschichtlichen Wirklichkeit zeigen, fußend auf dem ständig fluktuierenden Lebensprozeß der sozialen Faktizität? Ist es nicht ein grober, augenfälliger Widerspruch, dem sozialen Verband zugleich die ideal-identische Dauerhaftigkeit und die wirklich-geschichtliche Wandelbarkeit zuzuschreiben? Wie können wir ferner, solange wir an dieser Auffassung festhalten, der KELSSENSchen Kritik gegen die vor allem von JELLINEK und KISTIAKOWSKI vertretene „Zweiseitentheorie“, die den Staat zugleich in der ideal-normativen und der real-sozialen Sphäre festzustellen versuchte,² entgegen — einer Kritik, welche aus der strengen Gegenüberstellung von Natur und Geist immer die Konsequenz ziehen will, „daß jeder Gegenstand nur entweder der einen oder der anderen Sphäre angehören und daß daher auch der Staat nur entweder als geistiges Gebilde oder als Lebenswirklichkeit, niemals aber als beides zugleich begrifflich bestimmt werden kann“?³

Indem wir diese notwendig zu gewärtigenden Einwendungen im voraus beantworten, wollen wir vor allem zeigen, daß der Begriff der Idealität keineswegs dem der Wirklichkeit unverträglich gegenübersteht, wie man gewöhnlich glaubt, sondern daß gerade umgekehrt jede geistige Wirklichkeit nur als ein mehr oder weniger konkretes ideales Gebilde da sein kann. Die Sphäre der idealen Wirklichkeit zu erfassen, ist nicht Methodensynkretismus, sondern ein in der Sache selbst begründetes Erfordernis. Dabei bedeutet diese „Wirklichkeit“ nicht einmal die „Existenz“ überhaupt. Denn ein ideales Geistesgebilde kann auch als ein

¹ HEGEL: Phänomenologie des Geistes. SCHULZES Ausgabe, II. Aufl., 1841, Vorrede, S. 4.

² JELLINEK: Allgemeine Staatslehre, III. Aufl., 1922, VI. Kapitel. KISTIAKOWSKI: Gesellschaft und Einzelwesen, 1899, S. 60ff. Vgl. KELSEN: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, S. 106ff., S. 114ff.

³ KELSEN: Der Staat als Integration, S. 21f. Vgl. DERSELBE: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. Entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze, Vorrede zur II. Aufl., 1923, S. XIXf.

bloß idealer Gegenstand, als etwas bloß Gedachtes und Fingiertes seine „Existenz“ haben, ohne dabei die Seinsbestimmung der sozialen Wirklichkeit in sich zu schließen. Dagegen handelt es sich in unserer Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband um ein ideales Geistesgebilde, welches in dem geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhang als wirklich und wahrhaft daseiend begreifbar ist. Die Seinsart des sozialen Verbandes muß also zunächst als die eines wirklich seienden, idealen Geistesgebildes aufgeklärt werden.

Als ein wirklich daseiendes Geistesgebilde gehört nun der soziale Verband der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit an; er bildet sogar einen der wichtigsten Faktoren dieser Wirklichkeit. Man muß jedoch sorgfältig vermeiden, die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit mit dem ständig ablaufenden und fluktuierenden faktischen Lebensvorgang zu identifizieren. Während die geschichtliche Wirklichkeit aus den objektiven, den Ablaufcharakter menschlicher Handlungen und Lebensprozesse transzendierenden idealen Geistesgebilden besteht, kann der sich ständig ändernde Vorgang des faktischen sozialen Lebens als solcher kaum mehr als „geschichtlich“ bezeichnet werden. Auch eine „geschichtliche“ Tat eines einzelnen Menschen ist nur deshalb geschichtlich, weil sie gerade in ihrer Individualität einen idealen und objektiven Sinngehalt schafft und trägt oder zumindest in bestimmter bedeutsamer Weise darauf Bezug nimmt. „Geschichtlich“ ist nicht der faktische Lebensvorgang, sondern das ideale und objektive Geistesgebilde selbst. Der soziale Verband steht also notwendig unter der Bestimmung der Geschichtlichkeit seines wirklichen Daseins; sein identisches und überindividuelles Wirklichsein hat allerdings eine geschichtliche Grenze. Deshalb ist es kein Widerspruch, einerseits das einheitliche und identische Dasein des sozialen Verbandes in seiner eigenständigen Idealität anzuerkennen, ihn aber andererseits als etwas Geschichtliches, als einen Faktor der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit zu betrachten.

Dabei steht der soziale Verband, wie die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit überhaupt, doch mit dem faktischen Vorgang des sozialen Lebens in notwendigem Zusammenhang. Dieser Zusammenhang besteht darin, daß die Faktizität erst die Wirklichkeit des sozialen Verbandes als eines idealen Geistesgebildes fundiert. Ein ideales Geistesgebilde, zumal ein „soziales“ Gebilde, kann zugleich auch wirklich da sein, soweit und nur soweit es durch gewisse, ihm entsprechende faktische Lebensvorgänge fundiert ist. Der Zusammenhang zwischen dem idealen Geistesgebilde und dem faktischen Lebensvorgang ist, wie schon in bezug auf die „Integrations-theorie“ SMENDS angedeutet worden ist, ein „Fundierungszusammenhang“. Der soziale Verband kann also nur auf der ihn fundierenden Grundlage des „integrierenden“ sozialen Lebensvorganges wirklich vorhanden sein. Ja, gerade in diesem Fundierungszusammenhang

durch den sozialen Lebensvorgang offenbart sich der letzte Grund, weshalb der soziale Verband einzig und allein in der Bestimmung der Geschichtlichkeit wirklich sein kann. Der faktische soziale Vorgang bildet somit den „Boden“, auf welchem der soziale Verband seine geschichtliche Wirklichkeit aufweist. Das kann also keineswegs besagen, daß der soziale Verband letzten Endes mit dem seine Wirklichkeit fundierenden Lebensvorgang zusammenfällt. Man könnte diesen Lebensvorgang als die „Verwirklichung“ des Verbandes in der faktischen Sphäre bezeichnen. Dann ist die Verwirklichung des Verbandes oder der in der Sphäre der Faktizität verwirklichte Verband nicht mehr derjenige Verband, den die Lehre vom sozialen Verband zu ihrem eigentlichen Gegenstand zu machen hat. Die Verwirklichung ist der Boden der Wirklichkeit des idealen Gegenstandes, nicht aber dieser Gegenstand selbst. Obgleich der soziale Verband als wirkliches Gebilde den fluktuierenden Lebensprozeß — die „Integration“ — als seinen „Wirklichkeitsboden“ notwendig mit sich bringt, gehört er eigentlich der idealen Sphäre der Geistesgebilde an und bleibt immer ein ideales Geistesgebilde. Aus dieser Argumentation kann sich also nicht die Gefahr einer Rückkehr zu der von KELSEN so trefflich kritisierten „Zweiseitentheorie“ ergeben.

Diese unsere Grundauffassung führt uns letztlich zu einem notwendigen Kontakt mit einer der erfolgreichsten Neuerscheinungen in diesem Wissenschaftsgebiet, der „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft“ von Hans FREYER (1930). Diese Notwendigkeit ergibt sich daraus, daß sein entschiedener Vorschlag, die Soziologie lediglich als Wirklichkeitswissenschaft aufzubauen, also ein Vorschlag, in welchem wir mit FREYER völlig einig sind, zu unserer Auffassung dadurch in offenkundigen Widerspruch gerät, daß er der Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft jede „logoswissenschaftliche“ Struktur absprechen will. Demnach sollte es wiederum prinzipiell unmöglich sein, den sozialen Verband als Gegenstand der Soziologie einerseits in seiner geschichtlichen Wirklichkeit, andererseits aber doch als ein ideal-identisches Geistesgebilde aufzufassen. Eine Auseinandersetzung mit FREYER ist also an diesem Orte unerläßlich, um unseren schon oben festgestellten Standpunkt im Vergleich mit seiner Auffassung klarer und eindeutiger hervorheben zu können.

Nach FREYER gliedern sich die Geisteswissenschaften überhaupt in die zwei Grundtypen der „Logoswissenschaften“ und „Wirklichkeitswissenschaften“, wobei jene als Wissenschaften des objektiven Sinngehaltes der geistigen Gegenständlichkeiten, diese als Wissenschaften der zeitlich und geschichtlich bestimmten, aus Menschenleben selbst bestehenden Gebilde auf völlig verschiedenen philosophischen Grundlagen aufgebaut werden sollen. Danach soll der Grundfehler der bisherigen deutschen

Soziologie darin liegen, daß sie trotz ihrer Bestimmung, Wissenschaft der sozialen Wirklichkeit zu sein, mit der „logoswissenschaftlichen“ Methode arbeitete. Soziologie ist jedoch einzig und allein als „Wirklichkeitswissenschaft“ möglich. Dieser Versuch, die Soziologie als eine Wirklichkeitswissenschaft aufzubauen, bedeutet aber nach FREYER zugleich ein Abweichen von der geisteswissenschaftlichen Methode DILTHEYS, der erstmalig die typische Struktur der Logoswissenschaft als Wissenschaft der „Kultursysteme“ aufgeklärt hat. HEGELS spekulative Erörterung der „sittlichen Substanz“, in welcher der „Ursprung der deutschen Soziologie“ liegt, bedarf sohin auch einer prinzipiellen Umformung nach der wirklichkeitswissenschaftlichen Richtung hin, weil auch sie ein Vorbild der logoswissenschaftlichen Erforschung der geschichtlichen Wirklichkeit darstellt. Also: „Die Soziologie ist keine Logoswissenschaft. Sie geht irre, wenn sie sich am logischen Vorbild der systematischen Kulturwissenschaften orientiert. Sie verfehlt dann ihren Gegenstand oder verfälscht ihn wenigstens gröblich. Sie denaturiert die gesellschaftlichen Tatsachen: nimmt ihnen ihren Wirklichkeitscharakter. Wenn die Soziologie das gesellschaftliche Leben als Wirklichkeit erfassen will, muß sie prinzipiell andere Wege gehen als die Wissenschaften von den Systemen der Kultur.“¹

Gegenüber dieser entschiedenen Kritik FREYERS gegen die „logoswissenschaftliche“ Soziologie wollen wir betonen, daß man, wenn man mit FREYER von Logoswissenschaften sprechen will, vor allem die Wissenschaften, die sich mit der Bildung und Herstellung der bloß logischen Begriffe begnügen, von jenen Wissenschaften, die die geschichtlich daseienden, konkret-idealen Sinngebilde zu ihrem Gegenstand machen, streng auseinanderhalten muß. Anders gesprochen, muß man die bloß idealen Sinngebilde, die durch Wissenschaften konstituiert sind und die infolgedessen in ihren Hauptzügen keine „soziale“ Wirklichkeit zeigen können, von den objektiven Geistesgebilden oder Kultursystemen, die trotz ihrer eigentlichen Idealität doch unter gewissen Umständen geschichtlich-gesellschaftliches Wirklichsein aufweisen, klar genug unterscheiden. Die Kritik FREYERS trifft zu, soweit es sich um diejenigen soziologischen Richtungen handelt, welche die bloß idealen, in bezug auf das soziale Dasein begrifflich konstruierten Sinngebilde als ihren „Gegenstand“ untersuchen wollen. Andererseits verkennt FREYER aber die Möglichkeit und Notwendigkeit, die konkret-idealen Geistesgebilde gerade in ihrer Seinsbestimmung der geschichtlichen Wirklichkeit zu erforschen. Der Versuch, eine Sozialwissenschaft als Wirklichkeitswissenschaft aufzubauen, darf also keineswegs von der

¹ FREYER: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie, 1930, S. 79.

Forderung begleitet sein, jedes ideale Geistesgebilde von dem Gegenstandsgebiet dieser Wissenschaft ein für allemal auszuschließen.

Es ist ja einerseits unannehmbar, das konkret-ideale Geistesgebilde oder das objektive Kultursystem immer bloß in der den faktischen Lebensprozeß transzendierenden, zeitlosen und wirklichkeitsfremden „Sphäre des Logos“ betrachten zu wollen. Denn das objektive Kultursystem erschließt sich uns nicht nur in dem „Modus des wahren Perfektums“, sondern es kann auch trotz seiner Idealität, ja, gerade in seiner Idealität gegenwärtig wirklich sein, soweit es in dem fluktuierenden Lebensprozeß immer wieder seine Verwirklichung findet. So ist ein Rechtssystem, dessen objektiver Sinngehalt einzig und allein als Inbegriff der idealen Soll-Zusammenhänge aufgefaßt werden kann, doch als „positives“ Recht zugleich geschichtlich oder gegenwärtig wirklich, sofern seine aktuelle Geltung in den faktisch gesetzten Rechtsakten immer wieder bestätigt wird. Das römische Recht als geltendes Rechtssystem war einmal geschichtlich wirklich; das deutsche bürgerliche Recht ist dagegen in seiner gegenwärtigen Wirklichkeit da. Sogar ein Kunstwerk oder ein wissenschaftliches Lehrgebäude ist, streng genommen, auch geschichtlich bestimmt und weist in dieser geschichtlichen Bestimmtheit doch eigenständiges Wirklichsein auf. Eine Symphonie z. B. ist als ein musikalisches Kunstgebilde keineswegs dasselbe wie ihre Partitur. Als Kunstgebilde entwickelt und vollendet sie sich vielmehr in den verschiedenen Aufführungen und zeigt sich, dabei ein identisches Geistesgebilde bleibend, als etwas geschichtlich und wirklich Daseiendes. Sie ist in diesem Sinne kein bloß ideales Gebilde, welches ausschließlich in die „Sphäre des Logos“ gehört. Was die wissenschaftlichen Lehrgebäude anbetrifft, so anerkennt FREYER selbst, daß sie auch geschichtlich bestimmte Gebilde sein können. Behauptet er doch offen, daß die Soziologie als „Wissenschaft“, deren „logische“ Grundlegung er selbst durchzuführen beabsichtigt, „selbst geschichtliches Phänomen in vollem, d. h. echt dialektischem Sinne des Worts“ ist.¹

Andererseits irrt FREYER auch, wenn er das Gegenstandsgebiet der Soziologie — die geschichtliche Wirklichkeit —, ohne auf den „logischen“ oder „idealen“ Sinngehalt Bezug zu nehmen, schlechthin als „Leben“, als „Geschehen“ begreifen will. Er könnte, wenn er den Gegenstand der Soziologie lediglich auf den ständig fluktuierenden sozialen Lebensprozeß beschränken und somit den Begriff der „Wirklichkeitswissenschaft“ allein im Sinne einer Wissenschaft von den „faktischen“ Erscheinungen formulieren wollte, wenigstens bei dessen Erörterung folgerichtig bleiben, wenn er auch dann gleich SMEND den Fehler begehen müßte, das Wesen des wichtigsten Gegenstandes der Soziologie — des sozialen Verbandes —

¹ A. a. O., S. 168.

zu verkennen. Der immanente Widerspruch der FREYERSchen Auffassung offenbart sich aber gerade darin, daß er trotz aller seiner Bemühungen, logische oder ideale Geistesgebilde aus der ganzen Gegenstandssphäre der Soziologie restlos auszuschalten, doch immer die in steter Verwandlung identisch bleibenden sozialen Gebilde, wie „Gesellschaft“, „Gemeinschaft“, „Stände“, „Staat“, als Hauptgegenstände der soziologischen Erkenntnis festzuhalten bestrebt ist. Nach FREYER bedeutet die gesellschaftliche Wirklichkeit zunächst „durch und durch Geschehen“, „die reale Substanz der geschichtlichen Bewegung“; dann aber stellt sie sich auch für ihn als „Gebilde aus Leben“ dar; sie ist also doch „Ordnung mit irgendeinem Grad von Dauerhaftigkeit und Formcharakter“.¹ Wie kann FREYER aber mit seinem schroffen Dualismus von „Logoswissenschaft“ und „Wirklichkeitswissenschaft“ diesen wesensmäßigen „Doppelcharakter der gesellschaftlichen Wirklichkeit“ aufklären? Der Zauberstab der „wahren Dialektik“ dürfte gegenüber diesem aller-schwierigsten Problem der Gegenstandsstruktur der Geisteswissenschaften wohl gänzlich versagen.

Wir wollen dagegen von der radikalen Einsicht ausgehen, daß „Logoswissenschaft“ im FREYERSchen Sinne gleichzeitig auch „Wirklichkeitswissenschaft“ sein kann und daß die Lehre vom sozialen Verband als Zentralgebiet der Soziologie einzig und allein als eine „Logoswissenschaft von der sozialen Wirklichkeit“ — als eine Ontologie des wirklichen und geschichtlichen sozialen Daseins — begründet werden kann. Dabei muß der Begriff der „Wirklichkeit“ freilich in einem ganz anderen Sinne verstanden werden als in dem der „Faktizität“. Der Begriff der „Wirklichkeit“, der schon von dem der bloß idealen „Existenz“ unterschieden wurde, ist hier wieder dem Begriff der schlichten „Faktizität“ entgegengestellt. Es handelt sich hierbei um jene „Wirklichkeit“, die ein ideales Geistesgebilde trotz seiner Idealität in der wesentlichen Bestimmung der Geschichtlichkeit aufweist, um eben diejenige Wirklichkeit, die DILTHEY als die geschichtlich-gesellschaftliche „Wirklichkeit“ bezeichnet und die er doch als das Gegenstandsgebiet der Geisteswissenschaften, deren Struktur FREYER mit Recht als die der „Logoswissenschaften“ erkennt, gefunden hat. Wie Idealität und Wirklichkeit keineswegs unversöhnlich sind, so bildet auch die „Logoswissenschaft“ keinen Gegensatz zur „Wirklichkeitswissenschaft“ in dem soeben festgestellten Sinne des Wortes Wirklichkeit.

Allein diese ganze Folgerung bringt doch mannigfachste und komplizierteste Probleme mit sich. Vor uns liegt ein langer und schwieriger Weg. Desto mehr bedürfen wir einer tiefgehenden philosophischen Grundlage.

¹ A. a. O., S. 194f.

Diese gibt uns kein anderes System der abendländischen Philosophie in so ausgezeichneter Weise, wie die transzendente Phänomenologie von EDMUND HUSSERL. Denn das Problem der Wirklichkeit des idealen Gegenstandes findet nirgends eine so radikale Aufklärung wie in dieser Lehre, wenn wir auch HUSSERLS Ergebnisse in grundsätzlich erweitertem Sinne zur Anwendung bringen müssen, um die ideale und doch wirkliche Seinsstruktur des konkreten Geistesgebildes genau beleuchten zu können. Wir müssen also von der kritischen Feststellung der idealen Daseins-sphäre des sozialen Verbandes ausgehen (I. Kapitel), um dann, in unserer Grundlegung zunächst auf der phänomenologischen Grundeinstellung HUSSERLS fußend, den letzten Sinn des wirklichen Seins, des Wirklichseins des idealen Gegenstandes überhaupt erörtern zu können (II. Kapitel). Wenn wir durch diese philosophische Erörterung das Problem des Wirklichseins des sozialen Verbandes — zweifellos das zentrale Problem — genau aufklären können, so ist die Aufgabe der Grundlegung schon in ihren prinzipiellen Zügen erreicht (III. Kapitel). Ferner müssen wir aber die konkrete Seinsart des somit philosophisch festgestellten Gegenstandes noch eingehend betrachten, weil die Behandlung der konkreten Problematik für die Grundlegung einer Wissenschaft hervorragende Bedeutung hat. Diese weitere Aufgabe teilt sich notwendig in zwei Richtungen: in die analytische Erörterung der inneren Struktur des sozialen Verbandes im Zusammenhang mit den Theorien von TÖNNIES und HEGEL (IV. Kapitel), und: in die synthetische Erforschung des äußeren Zusammenhanges des sozialen Verbandes in der allgemeinen Welt der sozialen Wirklichkeit, welche auf Grundlage der geisteswissenschaftlichen Untersuchung DILTHEYS vollzogen wird (V. Kapitel). Zum Schluß soll noch ein zusammenfassender, methodischer Rückblick zeigen, welche Stellung die Lehre vom sozialen Verband im ganzen Gebiet der Sozialwissenschaften einnimmt (VI. Kapitel). Damit ist die Gliederung unserer „Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband“ in den Hauptzügen bestimmt.

Erstes Kapitel

Das ideale Sein des sozialen Verbandes

§ 2. Die Daseinssphäre des sozialen Verbandes

Aus unseren einleitenden Erörterungen ergeben sich zwei Grundthesen: 1. Der soziale Verband als zwischenmenschlich gebildete Ganzheit wird erst als ideales Geistesgebilde zu einem selbständigen Gegenstand der theoretischen Erkenntnis. 2. Der soziale Verband als ideales Geistesgebilde kann aber trotz seiner Idealität zugleich wirklich da sein und in diesem wirklichen Sein der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit angehören. Somit bilden das ideale Sein und das Wirklichsein des sozialen Verbandes die zwei zentralen Probleme der Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband. In dem vorliegenden Kapitel handelt es sich nun um das Problem seines idealen Seins.

Als ein in sich identischer und einheitlicher Gegenstand gehört der soziale Verband überhaupt nicht der Sphäre der bloßen Realität oder Faktizität an. Die traditionellen Auffassungen, welche die Wirklichkeit des sozialen Verbandes feststellen wollten, waren, im Grunde genommen, deshalb fehlgegangen, weil sie ihn als schlechthin realen oder tatsächlichen Gegenstand zu behandeln versuchten. Freilich kann man einem sozialen Verband, etwa einem „Staat“, auch „Eigenschaften“ zuschreiben, die offenbar in der Sphäre des faktischen Daseins feststellbar sind. So sagt man z. B., daß der Staat aus mehreren „realen“ Elementen bestehe: aus dem Gebiet, auf welchem der Staat sein Dasein führt; aus der großen Masse der Einzelpersonen, die an dem Staatsleben teilnehmen; aus den unendlich komplizierten sozialen Handlungen der Menschen, insbesondere der sogenannten Staatsorgane, welche gewöhnlich „Staats-tätigkeiten“ genannt werden. All das kann man in der empirischen Wirklichkeit beobachten und als „reale“ oder „faktische“ Bestandteile des Staates bezeichnen. Der Staat aber, welcher in der überindividuellen, geschichtlichen Zeitdauer immer und trotz der ständigen Änderungen seiner faktischen Bestandteile als derselbe Staat fortbesteht, der Staat, welcher sich stets in verschiedenen realen Staatstätigkeiten verwirklicht und doch niemals gänzlich auf diese reduziert werden kann, der Staat, welcher dasselbe Gebilde bleibt, selbst wenn alle Staatsangehörigen

zeitweilig schlafen oder außerhalb der faktischen staatlichen Akte und Handlungen stehen; — kurz, der Staat als etwas in sich Identisches und Einheitliches kann nie und niemals als etwas in der schlichten Faktizität Daseiendes festgestellt werden.

Diese Grundschwierigkeit wird erst dann vollständig beseitigt, wenn man sich radikal auf die Sphäre des idealen Seins einstellt und den sozialen Verband in seiner eigentlichen Seinsart, nämlich in der des idealen Geistesgebildes betrachtet. Denn ein ideales Geistesgebilde hat, mögen sich auch seine verschiedenen „ontischen“ Eigenschaften ständig ändern, in seinem innersten Wesen die eigenständige Bestimmung, in sich selbst identisch zu bleiben. Dieses wesensmäßige identische Sein des idealen Geistesgebildes kann man nicht nur in der geistigen Sphäre höherer Idealität, sondern schon in bezug auf die faktischen oder tatsächlichen geistigen Gegenständlichkeiten klar erkennen. So bleibt z. B. ein Werkzeug identisch, auch wenn es durch den täglichen Gebrauch teilweise zugrunde geht und durch neue Materie ergänzt wird, einzig und allein, weil es in seinem Daseinskern doch etwas Sinnhaftes und Ideales ist. Ein Musikstück bleibt immer „daselbe“ Kunstgebilde, wiewohl man verschiedene Aufführungen davon hört. Ein Gemälde bleibt ein in sich identisches Werk, obschon man seine Kopien in mannigfaltigen Formen und Größen sieht. Ebenso bleibt ein sozialer Verband trotz der ständigen Veränderung der ihm zugehörigen Individuen, trotz der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Handlungen, Generationen lang derselbe identische Gegenstand, einzig und allein deshalb, weil er ein ideales Geistesgebilde ist. Der identische und einheitliche Verband gehört also vornehmlich der „idealen Daseinssphäre“ an. Überindividuelle Identität und Einheit des sozialen Verbandes, durch welche man ihn allein als einen selbständigen Gegenstand, als das soziale Ganze, von der bloßen Summe der Einzelpersonen oder dem Komplex der faktisch ablaufenden sozialen Handlungen der Individuen klar unterscheiden kann, sind Eigenschaften, die nur in ihrer Idealität als solche erkennbar sind. Die Seinsart des sozialen Verbandes ist also ihrem Wesen nach nichts anderes als die des idealen Seins.

Um diesen Standpunkt wissenschaftlich begründen zu können, müssen wir auf die Lehren, die bisher das Problem des identischen Seins des sozialen Verbandes behandelt haben, einen kritischen Blick werfen. In der Entwicklung der Lehre vom sozialen Verband, die sich einerseits im Gebiet der Soziologie, andererseits in dem der Rechtswissenschaft abspielte, finden wir verschiedene, aber, im Grunde genommen, doch auf einige Haupttypen rückführbare Versuche, das identische Fortbestehen des menschlichen Verbandes zu erklären, sei es, daß es sich um einheitlich abgeschlossene Theorien, sei es, daß es sich um unselbständige

Teilerforschungen handelt. Einer der ersten Versuche dieser Art war die organische Theorie, die naiv-naturwissenschaftlich durch unmittelbare Analogie mit dem biologischen Organismus die Grundlage des identischen und einheitlichen Daseins des sozialen Verbandes feststellen wollte. Diese Theorie ist heute überholt. Auch das Problem der Wirklichkeit der „juristischen Person“ ist innerhalb der Sphäre der dogmatischen Jurisprudenz nicht mehr ernst zu nehmen. Denn, soweit das positive Recht neben den einzelnen Individuen den Begriff der juristischen Person aufstellt und dieser selbständige Rechtsfähigkeit verleiht, braucht die gänzlich auf der praktischen Idee und Begriffsbildung des positiven Rechtes fußende dogmatische Jurisprudenz gar nicht erst zu fragen, ob die juristische Person überhaupt wirkliches Dasein hat oder nicht. Nur im Rahmen der mehr oder weniger „geisteswissenschaftlich“ eingestellten, „theoretischen“ Erforschung der sozialen Welt wird also unsere kritische Analyse durchgeführt werden.

§ 3. Die Selbsterhaltung der sozialen Gruppe — Simmel

Zunächst kommt derjenige Typus der theoretischen Erklärung in Betracht, der sich, statt das identische Dasein des sozialen Verbandes als solches zu erörtern, bloß damit begnügen will, den faktischen Grund aufzuzeigen, welcher den sozialen Verband nicht dem Sozialwissenschaftler, sondern dem im sozialen Leben praktisch handelnden Menschen als etwas Generationen lang identisch Bleibendes erscheinen läßt. Dieser Theorie ist es nicht um die Frage zu tun, ob der soziale Verband für die streng theoretische, wissenschaftliche Erkenntnis selbst als ein in sich identischer, selbständiger Gegenstand gilt. Vielmehr ist das, was sie aufzeigt, nur das psychische oder soziale Faktum, das den sozial Handelnden zu der Vorstellung oder Überzeugung des überindividuellen Daseins des sozialen Verbandes verhilft. Es handelt sich hier also bloß um eine Pseudo-Erklärung des identischen Seins des sozialen Verbandes.

Eine typische Form dieser Pseudo-Erklärung finden wir in der SIMMELSchen Theorie der „Selbsterhaltung der Gruppe“. Obgleich wir dem tief sinnigen Versuch SIMMELS, die Soziologie als eine selbständige Sozialwissenschaft zu begründen, in anderen Hinsichten Grundsätzliches verdanken,¹ müssen wir hier sagen, daß seine Erklärung sich um das

¹ Die methodische Grundauffassung SIMMELS, nach welcher die Soziologie erst als eine spezifische Sozialwissenschaft von der „Form der Vergesellschaftung“ in ihrer eindeutigen Unterschiedenheit von den anderen Sozialwissenschaften begründet werden kann, wird in unserer „analytischen“ Feststellung des Gegenstandsgebietes der Lehre vom sozialen Verband, allerdings mit einer grundsätzlichen Umformung und Präzisierung, die leitende Rolle spielen. Besonders hinsichtlich des Begriffes der „Wechselwirkung“ als „Form der Vergesellschaftung“ werden wir uns im 14. Paragraphen dieses Buches mit SIMMEL eingehend auseinandersetzen müssen.

Problem nur herumdreht, ohne es zu lösen. Wir wollen uns also in diesem Paragraphen mit der Lehre SIMMELS auseinandersetzen, soweit sie sich auf das Problem des identischen Seins des sozialen Verbandes bezieht.

Nach SIMMEL vollzieht sich die Bildung der „Einheit der Gesellschaft“ im allgemeinen auf zwei verschiedenen Stufen. Auf der ersten, niedrigeren Stufe zeigt die „Gesellschaft“ ihre Einheit schon in dem Prozeß der „seelischen Wechselwirkung“, durch welchen allein sie als „Gesellschaft“ erkannt werden kann. SIMMEL glaubt, daß die Gesellschaft existiert, „wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten“. Diese in zwischenmenschlicher Wechselwirkung bestehende Gesellschaft kann schon deshalb als ein einheitliches Gebilde betrachtet werden, weil Einheit im empirischen Sinne nichts anderes ist als Wechselwirkung von Elementen.¹

Von diesem allerweitesten Begriff der „Einheit“ ausgehend, erkennt SIMMEL nun das einheitliche Sein der Gesellschaft noch einmal auf der höheren Stufe der „sozialen Gruppe“. Wenn die Wechselwirkung schon in ihrer allgemeinen Form eine Einheit aufweist, fehlt dieser Einheit offenbar noch die Dauerhaftigkeit, weil die zwischenmenschliche Wechselwirkung ihrem Wesen nach diskontinuierlich und veränderlich ist. Demgegenüber erhalten sich die sozialen Gruppen — wie Familie, Schule, Zunft, Kirche, Staat — trotz etwaiger Änderungen und Unterbrechungen der faktischen sozialen Prozesse. Und gerade in dieser kontinuierlichen „Selbsterhaltung der Gruppe“ erblickt SIMMEL die höhere Einheit der sozialen Gebilde gegenüber der in der Wechselwirkung der Einzelpersonen selbst gegebenen Einheit. SIMMEL sagt: „All jene Kollektivgebilde wirken auf uns nicht nur als historische Einzelwirklichkeiten, deren zeitlicher Lebensprozeß ihre ganze Bedeutung trägt, sondern sie haben etwas von der Zeitlosigkeit des allgemeinen Begriffes, des allgemeinen Gesetzes, der allgemeinen Form, deren Sinn und Gültigkeit nicht mit dem singulären, auftauchenden und verschwindenden Beispiel oder Erfüllung identisch ist.“² Wenn wir die geschichtliche Wirklichkeit betrachten, haben wir immer den Eindruck, daß das historische Gebilde, etwa ein historischer Staat oder eine historische Kirche, nicht bloß eine im wirklichen Lebensprozesse veränderliche und wandelbare Erscheinung ist, sondern irgendwie an der Übereinzelnheit, an der allen Lebensschwankungen entzogenen Zeitlosigkeit des Allgemeinen teilhat. „Der Grund dieser Empfindung“, so glaubt SIMMEL, „dürfte der sein, daß solche Kollektivgebilde freilich ihrem einzelnen Teilhaber gegenüber eine relative Ewigkeit besitzen, daß sie gegen seine Besonderheit gleichgültig sind und

¹ SIMMEL: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 3. Aufl., 1923, S. 4.

² A. a. O., S. 375f.

sein Kommen und Gehen überleben.“¹ Diese „Ewigkeit“ der Kollektivgebilde ist offenbar relativ, sie ist nicht die absolute Ewigkeit eines idealen Gesetzes. Aber durch diese relative Ewigkeit unterscheiden sich diese Gebilde prinzipiell von dem Individuum, „dessen fluktuierendem und vergänglichem Dasein sie als ein Beharrendes und immer Überlebendes gegenüberstehen“.² Man sieht aus diesen Ausführungen, daß SIMMEL schon die wesentliche Daseinsform des einheitlichen, in sich identischen sozialen Verbandes klar und richtig erkannt hat.

Allein die Erklärung, die SIMMEL für diese überindividuelle Identität und Einheit des sozialen Verbandes gibt, steht auf dem Boden eines naive empirischen Psychologismus und verfehlt darum völlig ihr Ziel. Wir können, meint SIMMEL, von der „Selbsterhaltung der Gruppe“ sprechen, wenn der Sachverhalt so ist, daß eine soziale Gruppe sich ungeachtet des Ausscheidens und des Wechsels ihrer Mitglieder identisch erhält. „Wir sagen, daß es derselbe Staat, derselbe Verein, dieselbe Armee sei, die jetzt existieren, wie die vor soundso vielen Jahrzehnten oder Jahrhunderten existierten, — obgleich von den Mitgliedern dieser Vereinigungen kein einziges mehr ‚dasselbe‘ ist, wie zu jener früheren Zeit.“³ Dieser Umstand führt die soziologischen Untersuchungen SIMMELS in eigentümliche Schwierigkeiten. Da die Grundkategorie der SIMMELSchen Soziologie, die Wechselwirkung, schon als solche für ihn „Einheit aus mannigfaltigen Elementen“ bedeutet, wäre die Einheit der Gruppe „soziologisch“ wohl leicht zu erklären, gäbe es nur die Möglichkeit, in der allgemeinen zeitlichen Dauer ihres Daseins die Wechselwirkung der Mitglieder festzustellen. Allein Wechselwirkung und somit auch Einheit durch Wechselwirkung können nur zwischen den in derselben Zeitdauer vorhanden seienden Elementen bestehen. Bei durch die Zeit voneinander getrennten Wesen kann man nicht mehr die Einheit durch Wechselwirkung erklären, weil hier die Wechselwirkung selbst fehlt: „Die früheren können wohl auf die späteren, aber nicht diese auf jene wirken.“⁴ Es ist daher für SIMMEL von Anfang an unmöglich, den Grund der Selbsterhaltung der Gruppe durch das Hauptprinzip seiner Soziologie, d. i. durch das Prinzip der Wechselwirkung aufzuklären, und „eben deshalb bildet das Festbleiben der sozialen Einheit bei dem Wechsel der Individuen ein besonderes Problem, das mit dem erklärten Zustandekommen jener Einheit in einem gegebenen Augenblick noch nicht zugleich erledigt ist“.⁵

SIMMEL versucht nun diese Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, daß er auf drei wesentliche Umstände des menschlichen Gruppenlebens

¹ A. a. O., S. 376.

² A. a. O., S. 376.

³ A. a. O., S. 377.

⁴ A. a. O., S. 377.

⁵ A. a. O., S. 377.

aufmerksam macht. Er sagt: „Das erste und nächstliegende Moment, das diese Kontinuität der Gruppeneinheit vermittelt, ist das Beharren der Lokalität, des Grundes und Bodens, auf dem sie lebt. Der Staat, mehr noch die Stadt, aber auch unzählige andre Verbindungen, haben ihre Einheit zunächst an dem Territorium, das das dauernde Substrat für allen Wechsel ihrer Inhalte bildet.“¹ Für sich allein aber bedeutet das „Beharren der Lokalität“ noch nicht das der sozialen Einheit, „denn wenn etwa die ganze Bevölkerung eines Staates durch eine erobernde Gruppe verjagt oder versklavt wird, so sprechen wir trotz des Beharens des Territoriums dennoch von gewechselten staatlichen Gruppen“.²

Das zweite Element, welches mit diesem Fortbestehen der Lokalität zusammenwirkt und an seiner Wirksamkeit noch von ungleich größerer Bedeutung für die Erhaltung der Gruppe ist als diese, ist nach SIMMEL der physiologische Zusammenhang der Generationen, „die ganze Verkettung der Verwandtschaftsbeziehungen überhaupt“.³ Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Verwandtschaftsbeziehung oder, genauer gesprochen, das innerliche Bewußtsein dieser Blutsverwandtschaft für die Vereinheitlichung der sozialen Gruppe eine bedeutende Rolle spielt. Ebenso steht es aber auch fest, daß dieser physiologische Tatbestand oder das Bewußtsein desselben nicht die Identität der Gruppe selbst bedeuten kann. Weder das Beharren der Lokalität noch der physiologische Zusammenhang der Generationen kann also den letzten Grund für die Selbsterhaltung der sozialen Gruppe abgeben.

Merkwürdigerweise führt nun SIMMEL als dritten Faktor der Selbsterhaltung der Gruppe die Allmählichkeit des Wandels der Generationen an. Er sagt: „Der Zeugungszusammenhang der aufeinanderfolgenden Generationen ist für die Erhaltung des einheitlichen Selbst der größeren Gruppen deshalb von so unvergleichlicher Bedeutung, weil der Ersatz einer Generation durch die folgende, das Nachrücken der einen an die Stelle der andern nicht mit einem Male erfolgt.“⁴ Nur der Umstand, daß der Wandel in jedem gegebenen Augenblick bloß eine Minorität des Gesamtlebens einer Gruppe ergreift, macht es ihr möglich, durch diesen Wandel der Generationen hindurch ihr Selbst zu erhalten. „Man kann das schematisch so ausdrücken: wenn die Gesamtheit der Individuen oder sonstigen Lebensbedingungen der Gruppe in einem Augenblick als a b c d e bezeichnet werden könnte, in einem späteren aber als m n o p q; so wird man dennoch von einer Erhaltung ihres einheitlichen Selbst sprechen, wenn die Entwicklung folgenden Gang einhält: a b c d e —

¹ A. a. O., S. 377 f.

² A. a. O., S. 379.

³ A. a. O., S. 380.

⁴ A. a. O., S. 381.

m b c d e — m n c d e — m n o d e — m n o p e — m n o p q; so daß jede Stufe von den umgebenden nur durch je ein Glied geschieden ist und jeder Moment mit seinen Nachbarmomenten die gleichen Hauptsachen teilt.“¹ Dauerhaftigkeit der Lokalität, physiologischer Verwandtschaftszusammenhang und Allmählichkeit des Wandels der Generationen sind also die Momente, die SIMMEL zur Erklärung des Problems der Identität und Einheit der sozialen Gruppe heranzieht.

Offenbar verfehlt aber eine solche Erklärung gänzlich ihr Ziel, da sie sich auf die Erläuterung bloßer Nebenerscheinungen des identischen Daseins der sozialen Gruppe beschränkt. Das, was SIMMEL aufklären sollte, ist das objektiv und wissenschaftlich feststellbare identische Sein des sozialen Verbandes selbst. Demgegenüber zielen die Bemühungen SIMMELS von Anfang an auf die Erklärung jener tatsächlichen Umstände ab, die nicht den wissenschaftlichen Forscher, sondern den sozial handelnden Menschen selbst den Eindruck gewinnen lassen, daß eine soziale Gruppe überindividuelles Dasein aufweist. Ein Wissenschaftler weiß aber dabei ohne weiteres, daß das Fortbestehen der Lokalität, die physiologische Blutsverwandtschaft, die Allmählichkeit des Wandels der Mitglieder, an sich genommen, nie und niemals die wahre Identität der sozialen Gruppe selbst bedeuten können. Es ist eine unverkennbare psychologische Tatsache, daß die Menschen, die im sozialen Leben praktisch handeln und daran faktisch teilnehmen, durch das Vorliegen dieser verschiedenen Umstände die tief begründete Überzeugung gewinnen, daß die soziale Gruppe, deren Mitglieder sie selbst sind, die Grenzen der Individualität und der Generationen überschreitet, ohne ihre Identität zu verlieren. Zur wissenschaftlichen Begründung des objektiven, in sich identisch und einheitlich bleibenden Daseins des sozialen Verbandes ist aber damit noch kein einziges Wort gesagt. So kann z. B. ein praktisch handelnder Mensch eine tief wurzelnde Überzeugung vom Vorhandensein seines „Vaterlandes“ haben. Dieses Bewußtsein kann seinerseits gewiß eng damit zusammenhängen, daß sein „Vaterland“ auf einem Territorium besteht, wo schon seine Vorfahren lebten und starben, daß es nicht nur eine territoriale Gemeinschaft, sondern gleichzeitig einen innigen Zusammenhang der Volksgemeinschaft bedeutet und daß seine Mitglieder nur allmählich wechseln. Doch liefert uns die Existenz einer solchen Vorstellung vom Vaterland keinen objektiven Maßstab dafür, daß das Vaterland selbst in einer wissenschaftlich feststellbaren Weise wirklich da ist. Die Erklärung SIMMELS mag wohl wertvoll sein, soweit es sich um den psychologischen Entstehungsprozeß des „subjektiven“ Bewußtseins von einem identischen und einheitlichen Dasein des sozialen Verbandes handelt, sie hat aber über-

¹ A. a. O., S. 382.

haupt keine Bedeutung für die wissenschaftliche Begründung des objektiven Daseins des sozialen Verbandes.

Der Grund, warum der SIMMELSchen Lehre die Erklärung des objektiven Daseins des sozialen Verbandes nicht gelingen konnte, liegt also lediglich darin, daß sie vom Anfang bis zum Ende auf die Sphäre der bloß empirischen, rein psychologischen Tatsächlichkeit beschränkt blieb.

Die Unmöglichkeit, mit Hilfe einer empirischen und psychologischen Erklärung das Problem des wahrhaften Seins des sozialen Verbandes zu lösen, zeigt sich noch klarer bei LEOPOLD VON WIESE, der in seinem System der „Beziehungslehre“, das sich zwar dem Wesen nach an die soziologische Grundauffassung von SIMMEL anschließt, deren lebhaften und geistvollen Gehalt aber leider völlig entbehrt, die Daseinssphäre der sozialen Verbände in der „Vorstellung“ der Menschen feststellen will.

Für WIESE besteht ein sozialer Verband, d. i. nach seiner Terminologie ein „Beziehungsgebilde“, „strenggenommen, niemals aus Menschen, sondern aus Vorstellungen, die auf Beziehungen zurückzuführen sind“.¹ „Die Beziehungsgebilde“, wie Staat, Kirche, Familie, Verein, „bestehen nur in den Vorstellungen von Menschen, existieren also so lange, als Menschen entsprechende Vorstellungen hegen. Ihre Lebenskraft ist von der Tiefe, Nachhaltigkeit, Ausbreitetheit und Wiederholbarkeit dieser Vorstellungen abhängig. Manche dieser Vorstellungen sind zwar vielfach ungenau und nebelhaft, sind aber so ausgebreitet, nachhaltig und wiederholbar, daß sie zu abstrakten Mächten werden, die gleichsam ewig und überirdisch erscheinen. Doch sind diese rein geistigen Gebilde durchaus gemäß den Eigenschaften der sie denkenden, fühlenden oder wollenden Menschen beschaffen. Nur weil der menschliche Geist ins Unendliche zu streben liebt, erscheinen auch die Gebilde unendlich.“² „So sehr wir imstande und oft geneigt sind, diese sozialen Gebilde als außer uns Menschen Seiendes, über uns Herrschendes zu denken und zu fühlen, so existieren sie in Wahrheit doch nur in unseren Seelen, wie auch die sozialen Prozesse (auch wenn wir diese als objektive Naturkräfte fassen) nicht selbst sinnlich wahrnehmbar sind“.³

Obwohl WIESE den ganzen zweiten Teil seiner „Allgemeinen Soziologie“ der Darstellung der „Gebildelehre“ gewidmet hat, muß man doch sagen, daß seine Erörterung des sozialen Verbandes der Eigenart dieses Erkenntnisobjektes nicht gerecht wird. Ein Gebilde, welches der Mensch in seiner Vorstellung vorfindet, kann zwar einen Gegenstand der „Psycho-

¹ WIESE: Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen. Teil I: Beziehungslehre, 1924, S. 8.

² A. a. O., S. 9.

³ A. a. O., S. 25.

logie“ abgeben, aber das bloß als „Vorstellung“ dieses Gebildes und niemals als das Gebilde selbst. Niemand kann uns daran hindern, uns einen „Kentauren“ oder „Engel“ vorzustellen. Daraus ergibt sich aber in keinem Fall, daß das Aufweisen dieser Vorstellung uns gestattet, die Frage nach dem wahrhaften Sein des Kentauren oder des Engels bejahend zu beantworten. Dies ist freilich auch WIESE selbst durchaus klar. Er glaubt nur, daß man eine solche bloß als „Vorstellung“ existierende Gegenständlichkeit doch als Gegenstand der Soziologie erforschen kann, soweit die Vorstellungen von ihr auf die sozialen Vorgänge einen wirksamen Einfluß ausüben. WIESE sagt: „Damit, daß wir die Existenz der Gebilde ins ‚Innere‘ der Menschen verlegen und aus der Welt der greifbaren Dinge verweisen müssen, sind sie nicht etwa als etwas Gespenstig-Kraftloses bezeichnet. Die größte Gewalt über die Menschen haben stets ihre eigenen Vorstellungen. Das, was in unserer Seele lebt, regiert uns.“¹ Wenn aber etwas, was „in unserer Seele lebt“ und uns regiert, schon deshalb Gegenstand der Soziologie bilden könnte, weil es in den tatsächlichen sozialen Vorgängen von lebensbeeinflussender Wirksamkeit ist, dann könnte man ebenso wie eine Lehre vom Staat so etwas wie eine Lehre von „Himmel und Hölle“ aufbauen, und zwar als einen Teil der Soziologie, da die entsprechenden Vorstellungen in der faktischen Richtungsbestimmung der sozialen Beziehungen bisweilen viel wirksamer sein können als die vom Staat, wenn man nur an das Wirklichsein von „Himmel“ und „Hölle“ ernsthaft glaubt. Darauf würde WIESE wahrscheinlich erwidern: Die sozialen Gebilde, mit denen die Soziologie eigentlich zu tun hat, sind durchwegs „Beziehungsgebilde“, also nur diejenigen Gebilde, die auf soziale Prozesse zurückführbar sind. Nach WIESE liegt ja die „Hauptaufgabe der sozialen Gebildelehre“ gerade darin, den scheinbar miteinander widersprechenden Sachverhalt zu erklären, „daß soziale Gebilde als relativ geformte Substanzen vorgestellt werden, in Wahrheit aber gerade keine Substanzen, sondern ‚Ballungen‘ von sozialen Prozessen, also etwas Unsubstanzielles sind“.² Demnach zielt die Gebildelehre WIESES schließlich auf nichts anderes ab als auf die restlose Reduzierung der sozialen Gebilde auf die ständig fortlaufenden sozialen Beziehungen, was letztlich nur die Verneinung des objektiven Daseins der sozialen Gebilde, ja die Verneinung des eigenen Gegenstandes der Gebildelehre selbst bedeuten kann.

Zweifellos handelt es sich sowohl bei SIMMEL als auch bei WIESE um eine unglückliche Verschiebung des Problems. Wenn man den sozialen Verband mit strenger Wissenschaftlichkeit untersuchen will, dann muß man ihn in seiner spezifischen Eigenart betrachten und vorerst sein

¹ A. a. O., S. 25.

² WIESE: Allgemeine Soziologie, Teil II, Gebildelehre, 1929, S. 18.

wahres Dasein rein als solches feststellen. Wenn man sich dagegen mit der Feststellung der bloßen Tatsache begnügen will, daß die praktisch handelnden Menschen an das Dasein des Verbandes in irgendeiner Weise glauben und von ihm Vorstellungen haben, und wenn man dann einfach die natürliche Entstehung und Wirkung der „Gemeinheit“ oder „Geglaubtheit“ des Verbandes empirisch und psychologisch erklären will, dann kann man nie und niemals über ein vergebliches Schattensuchen hinauskommen und zu einem fruchtbaren Ergebnis gelangen. Dieses Reduzieren des sozialen Verbandes auf physisch-psychische Tatsachen bedeutet, streng genommen, nichts anderes als die Auflösung und Eliminierung des Gegenstandes selbst. Dagegen offenbart sich demjenigen, der den sozialen Verband als objektives und ideales Geistesgebilde auffaßt, auch die Daseinssphäre, in der er als in sich identischer und einheitlicher Gegenstand sein eigenständiges Dasein aufweist. Identität und Einheit sind Eigenschaften, die in der schlichten Realität niemals gefunden werden können; sie müssen von vornherein als ideale Momente begriffen werden. Eine schlicht reale Gegenständlichkeit, ob physischer oder psychischer Natur, ist fließend und wandelbar, während der ideale Sinn dieser Gegenständlichkeit als in sich identisches und einheitliches Geistesgebilde außerhalb der Tatsächlichkeitssphäre seine dauernde Existenz besitzt. Obwohl wir auch hier noch viele komplizierte Probleme zu behandeln haben, können wir auf Grund dieser kritischen Erörterungen doch schon ganz allgemein sagen, daß die Daseinssphäre des überindividuellen, in sich identischen und einheitlichen sozialen Verbandes nichts anderes ist als die des idealen Geistesgebildes selbst.

§ 4. Der soziale Verband als Idealtypus — Max Weber

Daß die bisherige empirische Soziologie, sofern sie den sozialen Verband in der Sphäre der schlichten Faktizität untersuchen will, notwendig zur Auflösung des Erkenntnisgegenstandes führt, zeigt sich auch deutlich in der „verstehenden Soziologie“ MAX WEBERS. Dieser Umstand ist deshalb von entscheidender Bedeutung, weil es gerade MAX WEBER war, der die methodische Grundlage der deutschen Soziologie als einer deutenden und verstehenden Geisteswissenschaft erstmalig festgestellt hat.

Nach MAX WEBER muß der soziale Verband als empirische Wirklichkeit behandelt werden, weil Soziologie eine empirische Kulturwissenschaft sein soll und weil ihr Augenmerk demzufolge auf nichts anderes als auf das faktische oder tatsächliche Handeln der Menschen gerichtet sein darf. Den Gegenstand der „verstehenden“ Wissenschaft bildet das faktische Handeln der Menschen nur dann, wenn es mit einem von dem Handelnden subjektiv gemeinten Sinn verknüpft ist und sich in seinem

Ablauf daran orientiert. Es bildet ferner nur insoweit den Gegenstand der verstehenden „Soziologie“, als es seinem subjektiv gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen ist und somit als „soziales Handeln“ bezeichnet werden kann.¹ Wenn auf diese Weise das faktisch ablaufende soziale Handeln der Menschen allein als Gegenstand der verstehenden Soziologie bezeichnet werden darf, so muß sich der soziale Verband als Gegenstand dieser Wissenschaft auch notwendig als ein Inbegriff bestimmt gearteter sozialer Handlungen darstellen. So wird der soziale Verband im System der verstehenden Soziologie schlechthin auf einen Komplex von Handlungen individueller Menschen zurückgeführt, was offenkundig wieder die Auflösung seines in sich identischen und einheitlichen Daseins bedeutet.

Dennoch wollte MAX WEBER diese Auffassung in allen seinen methodischen Erörterungen der Soziologie konsequent aufrecht erhalten. Er sagt: „Begriffe wie ‚Staat‘, ‚Genossenschaft‘, ‚Feudalismus‘ und ähnliche bezeichnen für die Soziologie, allgemein gesagt, Kategorien für bestimmte Arten menschlichen Zusammenhandelns und es ist also ihre Aufgabe, sie auf ‚verständliches‘ Handeln und das heißt ausnahmslos: auf Handeln der beteiligten Einzelmenschen, zu reduzieren.“² Oder: „Für die soziologische Betrachtung steht daher auch hinter dem Worte ‚Staat‘ — wenn sie es überhaupt verwendet — nur ein Ablauf von menschlichem Handeln besonderer Art.“³ Von dieser allgemeinen Auffassung ausgehend, erklärt MAX WEBER diesen Sachverhalt noch eingehender, und zwar besonders in bezug auf den Staat in folgender Weise: „Wenn wir fragen, was in der empirischen Wirklichkeit dem Gedanken ‚Staat‘ entspricht, so finden wir eine Unendlichkeit diffuser und diskreter menschlicher Handlungen und Duldungen, faktischer und rechtlich geordneter Beziehungen, teils einmaligen, teils regelmäßig wiederkehrenden Charakters, zusammengehalten durch eine Idee, den Glauben an tatsächlich geltende oder gelten sollende Normen und Herrschaftsverhältnisse von Menschen über Menschen.“⁴ Soziale Gebilde, wie „Staat“, „Genossenschaft“, „Aktiengesellschaft“, „Stiftung“, können zu anderen Erkenntniszwecken, insbesondere zu den juristischen, wie Einzelindividuen behandelt werden, z. B. als Träger von Rechten und Pflichten oder als Täter rechtlich relevanter Handlungen. „Für die verstehende Deutung des Handelns durch die Soziologie sind dagegen diese Gebilde lediglich Abläufe und

¹ WEBER, MAX: Methodische Grundlagen der Soziologie. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922, S. 503.

² WEBER, MAX: Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. A. a. O., S. 415.

³ A. a. O., S. 416.

⁴ WEBER, MAX: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. A. a. O., S. 200.

Zusammenhänge spezifischen Handelns einzelner Menschen, da diese allein für uns verständliche Träger von sinnhaft orientiertem Handeln sind.“¹ So löst die verstehende Soziologie den sozialen Verband in unendlich komplizierte, miteinander zusammenhängende soziale Handlungen auf, welche sich in ständigem Ablauf befinden. Von einer Identität und Einheit dieser Handlungen kann daher im eigentlichen Sinne nicht mehr die Rede sein. Faßt aber die Soziologie den sozialen Verband als einen solchen Komplex von Handlungen einzelner Menschen auf, so bedeutet das, genau genommen, eben nichts anderes als die Verneinung des wahren Daseins des Verbandes als eines eigentümlichen und selbständigen Gegenstandes.

Ogleich aber die verstehende Soziologie den sozialen Verband auf menschliche Handlungen reduziert, kann sie der üblichen Terminologie nicht entraten, die solche Verbände etwa als „Staat“ oder „Genossenschaft“ bezeichnet, um diese spezifischen sozialen Tatbestände in ihrer von anderen sozialen Erscheinungen eindeutig unterscheidbaren Eigentümlichkeit zu erforschen. Was verleiht aber einem Komplex sozialer Handlungen jene Eigentümlichkeit, durch welche allein wir den vorliegenden Tatbestand etwa als „Staat“ erkennen und als solchen von den anderen Komplexen sozialer Handlungen eindeutig unterscheiden? Diese Frage ist vom Standpunkt der verstehenden Soziologie aus leicht zu beantworten. Ein vorliegender Komplex von sozialen Handlungen ist, im Grunde genommen, dadurch als Staat erkennbar, daß sein Sinn, wie er von den Handelnden subjektiv gemeint ist und den Ablauf ihrer Handlungen bestimmt, in sich eine gewisse konkrete Eigentümlichkeit enthält, die man schon Kennzeichen des Staates nennen kann. So wird ein Handlungskomplex in der allgemeinsten Fassung „Staat“ genannt, wenn er durch den subjektiven Sinn gewisser tatsächlich geltender oder gelten sollender Staatsrechtsnormen oder durch den subjektiven Sinn eines gewissen staatlichen Herrschaftsverhältnisses von Menschen über Menschen bestimmt ist. Der Grund dafür, daß man einen bestimmt gearteten Ablauf tatsächlicher oder möglicher sozialer Handeln als „Staat“ erkennen kann, muß letzten Endes in der konkreten Eigentümlichkeit des betreffenden subjektiven Sinnes liegen. Der Staat kann also im System der verstehenden Soziologie erst durch den Sinn, und zwar durch den von den Handelnden subjektiv gemeinten Sinn als „Staat“ erkannt werden.

Hier entsteht nun ein äußerst schwieriges erkenntnistheoretisches Problem. Wie wir gerade gesehen haben, muß das letzte Kriterium der soziologischen Erkenntnis des „Staates“ in der konkreten Eigentümlichkeit des subjektiven Sinnes liegen, handle es sich nun um den Sinn

¹ WEBER, MAX: Wissenschaftslehre, S. 514.

des Systems der staatlichen Rechtsordnung oder um den des bestimmt gearteten Herrschaftsverhältnisses oder um den des als „Träger“ der staatlichen Funktionen hypostasierten, substanziellen, überindividuellen Wesens. Und zwar kann nach MAX WEBER einzig und allein der Sachverhalt, daß ein bestimmtes soziales Handeln mit einem subjektiven Sinn verknüpft ist und sich daran in seinem Ablauf orientiert, die „Verstehbarkeit“ des betreffenden sozialen Handelns und somit seine soziologische Erkennbarkeit gewährleisten. Worin liegt aber die letzte Möglichkeit, diesen jeder soziologischen Erkenntnis und so auch der Erkenntnis des „Staates“ zugrunde liegenden subjektiven Sinn selbst zu verstehen? Was läßt uns den von den sozial Handelnden faktisch gemeinten „subjektiven“ Sinn mit Evidenz erkennen und begreifen? Die Verstehbarkeit des subjektiven Sinnes, welche die Verstehbarkeit des sozialen Handelns gewährleisten soll, kann man doch gewiß nicht so ohne weiteres voraussetzen.

Der geniale Versuch MAX WEBERS, die verstehende Erkenntnis des faktischen sozialen Handelns durch die Vermittlung von gedanklich konstruierten „idealtypischen“ Begriffen zu ermöglichen und dadurch die Genauigkeit und Gewißheit dieser Erkenntnis zu gewährleisten, scheint zunächst diese Schwierigkeit zu beseitigen. Nach MAX WEBER ist z. B. die Erkenntnis der unendlich komplizierten, faktisch ablaufenden Handlungen, die den sogenannten Staat ausmachen, darum so schwierig, weil diese nicht nur an einem rationalen, klar bewußten Sinn orientiert, sondern auch durch irrationale geistige Elemente mitbeeinflußt und damit in ihrem Ablauf bestimmt sind. Darum muß man zuerst in gedanklicher Abstraktion den staatlichen Tatbestand so formulieren, als wäre das darin enthaltene soziale Handeln etwas ausschließlich „rational“, d. h. ohne Beeinflussung durch irrationale Affekte, Bestimmtes. Erst im Vergleich mit diesem gedanklich konstruierten Tatbestand „Staat“ — mit dem Idealtypus vom Staat — kann man dann alle möglichen irrationalen Komponenten der faktischen staatlichen Erscheinungen als „Störungen“ oder „Abweichungen“ begreifen und feststellen.¹ Der konkrete Inhalt, den der historische Staat in den Synthesen der Ideen und Gefühle der Zeitgenossen tatsächlich annimmt, kann also „nur durch Orientierung an idealtypischen Begriffen zur Anschauung gebracht werden“.² In dieser Weise bildet der idealtypisch konstruierte Begriff des Staates das unentbehrliche Erkenntnismittel, um die unter dem Namen des Staates zusammengefaßten, von den irrationalen Sinngehalten mitbeeinflußten faktischen Erscheinungen klar verstehen und genau beschreiben zu können.

¹ WEBER, MAX: Wissenschaftslehre, S. 505.

² A. a. O., S. 201.

Und dennoch findet dieses Problem der soziologischen Erkenntnis keineswegs seine endgültige Lösung, wenn man den Begriff des Idealtypus so versteht und verwendet, wie MAX WEBER es tut. Der Idealtypus „Staat“ ist nach MAX WEBER nichts anderes als ein Komplex gedanklich konstruierter, nach der Richtung der Rationalität einseitig und künstlich gesteigerter sozialer Handlungen, die wieder an dem stets rationalen und klar bewußten, dabei von den Handelnden immer „subjektiv“ gemeinten Sinn in ihrem Ablauf orientiert sein sollen. Dieser idealtypische Staat wäre aber, selbst wenn er in seiner begrifflichen Reinheit objektiv und wirklich da sein könnte, ebenso wenig unmittelbar begreifbar wie der faktische, durch „irrationalen“ Sinngehalt mitbestimmte Tatbestand, der „Staat“ genannt wird. Denn der rationale Sinn ist für den Forscher ebenso unzugänglich wie der irrationale Sinn, soweit er von den faktisch handelnden Einzelmenschen „subjektiv“ gemeint und demzufolge in der Wahrnehmung des Forschers nicht unmittelbar gegeben ist. Man kann weder einen rationalen noch einen irrationalen Sinngehalt unmittelbar verstehen, wenn er schlechthin subjektiv gemeinter Sinngehalt bleibt. Dagegen kann ein Sinn allgemein verständlich sein, soweit er uns als objektiver Sinn entgegentritt. Der objektive Sinn, der nicht nur für mich, sondern für jedermann da ist, ist geistiges Gemeingut. Nur vermöge dieser objektiven, allen zugänglichen Verständlichkeit kann ein Sinn das Verstehen des faktischen, subjektiven Geisteslebens vermitteln. Die unendlich mannigfaltige Gestalt des subjektiven Sinnes ist für den wissenschaftlichen Forscher nur dadurch erfaßbar, daß der objektive Sinn, der dem betreffenden subjektiven Sinn entspricht, als geistiges Gemeingut nicht nur für ihn allein, sondern auch für die im sozialen Leben praktisch Handelnden in gleicher Weise vorgegeben ist und auf diese Weise das betreffende Verstehen vermittelt. Wenn also der Idealtypus „Staat“ das sinnhafte Verstehen eines Komplexes faktischer Handlungen als des Tatbestandes „Staat“ vermitteln kann, geschieht dies nicht etwa, wie MAX WEBER meint, aus dem Grunde, weil dieser Idealtypus eine nach der Richtung der Rationalität einseitig und künstlich gesteigerte gedankliche Konstruktion ist, sondern, im Grunde genommen, deshalb, weil er ein sowohl für die Handelnden als auch für den Beobachter in gleicher Weise zugängliches und verstehbares „objektives“ Sinngebilde ist.

Nun ist es hier von prinzipieller Wichtigkeit, zu betonen, daß das objektive Sinngebilde im Gegensatz zu dem subjektiv gemeinten Sinn nicht etwas in schlichter Faktizität Gegebenes, sondern seinem Wesen nach ein ideales Gebilde ist. Der Idealtypus „Staat“ als objektiver Sinn, durch welchen man die faktische staatliche Erscheinung sinnhaft verstehen und untersuchen kann, ist also, wie MAX WEBER völlig zu-

treffend sagt, ein „ideales“ Sinngebilde. Gerade in dieser „Idealität“ kann der Idealtypus „Staat“ die soziologische Erkenntnis des faktischen staatlichen Tatbestandes vermitteln und ermöglichen. Daraus ergibt sich aber, daß dieser Idealtypus nicht mehr als ein bloßer Komplex gedanklich konstruierter und doch faktisch ablaufender oder ablaufbarer sozialer Handlungen aufgefaßt werden kann, sondern daß er ein der Sphäre der Faktizität übergeordnetes, in sich identisch und einheitlich bleibendes Geistesgebilde ist. Denn das objektive Geistesgebilde weist in seiner Objektivität und Idealität die eigenständige Seinsart auf, ungeachtet aller faktischen Wandlungen identisch und einheitlich zu bleiben. Die typenbildende Methodologie der soziologischen Erkenntnis führt also notwendig zur Anerkennung des idealen Daseins des Staates als eines objektiven Geistesgebildes.

Die Notwendigkeit, den als Idealtypus aufgefaßten Staat und andere soziale Verbände schließlich als objektiv existierende ideale Geistesgebilde anzuerkennen, bleibt, trotz des Versuches von MAX WEBER, die Dauerhaftigkeit eines Verbandes durch den Begriff der „Chance“ aufzuklären, bestehen. „Die soziale Beziehung besteht“, sagt WEBER, „auch wenn es sich um sogenannte ‚soziale Gebilde‘, wie ‚Staat‘, ‚Kirche‘, ‚Genossenschaft‘, ‚Ehe‘ usw. handelt, ausschließlich und lediglich in der Chance, daß ein seinem Sinngehalt nach in angebbarer Art aufeinander eingestelltes Handeln stattfand, stattfindet oder stattfinden wird. Dies ist immer festzuhalten, um eine ‚substanzielle‘ Auffassung dieser Begriffe zu vermeiden.“¹ Das in sich identische Bestehen eines Verbandes bedeutet also für MAX WEBER bloß die Chance, daß gewisse soziale Handlungen unter bestimmten Umständen in einer bestimmten Weise ablaufen könnten, auch wenn so geartete Handlungen aktuell gar nicht vorliegen. Faktisches Handeln läuft in dieser oder jener Weise ab, verändert sich und hört auf; es gibt kein Fortbestehen des faktischen Handelns. Dennoch bleibt die Chance, daß ein bestimmtes Handeln bei Vorliegen bestimmter Umstände immer in derselben Weise ablaufen, sich ändern und aufhören wird. In diesem Fortbestehen der Chance liegt nach MAX WEBER der Grund der sogenannten überindividuellen Fortdauer des Verbandes.

Man muß sich aber darüber klar sein, daß diese Chance in der kulturwissenschaftlich orientierten, verstehenden Soziologie nicht als eine empirische Gesetzmäßigkeit im Sinne der „induktiven“ Wissenschaft aufgefaßt werden darf. Vielmehr sind, wie MAX WEBER betont, „die ‚Gesetze‘, als welche man manche Lehrsätze der verstehenden Soziologie zu bezeichnen gewohnt ist“, „durch Beobachtung erhärtete typische

¹ WEBER, MAX: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Sozialökonomik, III. Abteilung, 2. Aufl., 1925, S. 13.

Chancen eines bei Vorliegen gewisser Tatbestände zu gewärtigenden Ablaufes von sozialem Handeln, welche aus typischen Motiven und typisch gemeintem Sinn der Handelnden verständlich sind“.¹ Es ist also nicht eine induktiv festgestellte Gesetzmäßigkeit, die dem Erkennen der Chance zugrunde liegt, sondern es ist umgekehrt die Chance selbst, die jedes sogenannte soziologische Gesetz bedingt.

Es fragt sich nun, worin der letzte Grund des Chancencharakters des sozialen Geschehens überhaupt liegt, wenn es sich gar nicht um die induktiv festgestellte oder feststellbare Gesetzmäßigkeit handelt. Die Chance kann ja dann nur darin bestehen, daß der von den Handelnden subjektiv gemeinte Sinn einen gewissen, nämlich „typischen“ Charakter hat und daß der Handelnde diesem typischen Charakter gemäß den Ablauf seines sozialen Handelns in einer gewissen, im voraus zu gewärtigenden Richtung bestimmt und orientiert. Nicht nur in der wissenschaftlichen Untersuchung, sondern auch in der alltäglichen Beobachtung der sozialen Erscheinungen gewinnen wir die Voraussicht, daß ein bestimmt geartetes Handeln unter bestimmten Umständen in einer bestimmten Weise ablaufen wird. Diese Voraussichtbarkeit des Ablaufes eines bestimmten Handelns ergibt sich daraus, daß der Sinn, der in seinem subjektiv gemeinten Modus dieses Handeln orientiert, einen „typischen“, d. h. objektiv fixierten oder fixierbaren Charakter aufweist. Der Chancencharakter des als „Staat“ bezeichneten Komplexes sozialer Handlungen ist z. B. nur daraus verstehbar, daß das objektive Sinngebilde „Staat“ in seinem subjektiv gemeinten Modus den Ablauf aller den faktischen Tatbestand „Staat“ ausmachenden sozialen Handlungen nach bestimmt gearteten Richtungen immer wieder orientiert. Der erkenntnistheoretische Grund für das Fortbestehen dieser Chance kann also letzten Endes nirgends sonst gefunden werden als in der wesentlichen Objektivität und Identität des den betreffenden Handlungen zugrunde liegenden Sinnes.

Somit ist nun prinzipiell klargelegt, daß der idealtypische Begriff des sozialen Verbandes einzig und allein deshalb die Rolle eines unentbehrlichen Erkenntnismittels der faktischen sozialen Erscheinungen spielen kann, weil er seinem Wesen nach ein ideales und objektives Geistesgebilde ist. Der objektive Umstand, daß das faktische Korrelat des idealtypisch aufgefaßten sozialen Verbandes in den tatsächlich ablaufenden Handlungen notwendig Chancencharakter aufweist, ergibt sich auch daraus, daß der soziale Verband als objektives Geistesgebilde jedem subjektiven Motivieren der betreffenden Handlungen zugrunde liegt und ihnen eine eindeutig feststellbare Orientierung verleiht. Der soziale Verband selbst ist aber in der letzten Analyse weder ein

¹ WEBER, MAX: Wissenschaftslehre, S. 519.

von dem Erforscher der sozialen Welt künstlich konstruiertes bloßes Erkenntnismittel noch ein infolge seines Chancencharakters zusammenfassend erkennbarer Komplex faktischer sozialer Handlungen, sondern das jeder idealtypischen Begriffsbildung, jeder mit Chancencharakter ablaufenden sozialen Handlung zugrundeliegende ideale und objektive Geistesgebilde, welches als solches einen selbständigen Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis bilden kann.

Das Ergebnis dieser kritischen Erörterungen erfordert gleichzeitig eine äußerst wichtige Erweiterung des Kreises der soziologischen oder sozialwissenschaftlichen Erkenntnis.

Wie schon gezeigt wurde, bezweckt die Bildung idealtypischer Begriffe bei MAX WEBER nur die Gewinnung eines „Mittels“ der Erkenntnis, obgleich dieses Mittel für die Einsicht in die Konstitution der sozialen Welt als „unentbehrlich“ bezeichnet werden muß. MAX WEBER sagt: „Nicht als Ziel, sondern als Mittel kommt mithin die Bildung abstrakter Idealtypen in Betracht.“¹ Diese methodische Beschränkung der Bedeutung der idealtypischen Begriffsbildung in den sozialwissenschaftlichen Forschungen MAX WEBERS ergibt sich aus zwei Gründen. Erstens ist es für MAX WEBER logisch unmöglich, in der idealtypischen Begriffsbildung das Ziel der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis selbst zu sehen, weil er den Idealtypus von Anfang an als ein künstlich konstruiertes oder konstruierbares Gedankengebilde aufgefaßt hat. Wenn man den Idealtypus als ein künstlich gebildetes „Deutungsschema“ auffaßt, welches nur dazu dient, „die Eigenart von Kulturererscheinungen scharf zum Bewußtsein zu bringen“,² dann kann man ihm freilich keinen Eigenwert als Erkenntnisziel zuschreiben. Zweitens ist es MAX WEBER deshalb unmöglich, die Erkenntnis der Idealtypen, der „idealen“ Geistesgebilde, als Zweck der sozialwissenschaftlichen Erforschung anzunehmen, weil Kultur- oder Sozialwissenschaften für ihn ihrem Wesen nach empirische Wissenschaften von sozialen Tatsachen sind. Denn eine empirische Wissenschaft, deren Erkenntnisziel streng auf die Sphäre der schlichten Tatsächlichkeit oder Faktizität beschränkt bleiben soll, darf nie und niemals wagen, zugleich Wissenschaft von „idealen“ Geistes- oder Kulturgebilden zu sein. MAX WEBER bleibt deshalb vollkommen konsequent, wenn er von vornherein darauf verzichtet, im Idealtypus mehr als ein Mittel der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis zu sehen.

Daß aber MAX WEBER in dieser Weise das Gegenstandsgebiet der soziologischen Erkenntnis auf die bloß „faktische“ Sphäre der sozialen Handlungen beschränken mußte, ergab sich aus einer unglücklichen

¹ A. a. O., S. 193.

² A. a. O., S. 202.

Verwechslung der abstrakt-idealen Sinngebilde, welche die Wissenschaft in erkenntnisteknischer Absicht konstruiert, mit den konkret-idealen Geistesgebilden, die in dem geschichtlichen Entwicklungsgang objektiv gebildet werden und die somit unter Umständen wahrhaft soziales Wirklichsein aufweisen können. Es ist klar, daß man in der wissenschaftlichen Forschung verschiedene abstrakte Begriffe bilden muß, um den wahren Gegenstand der Erkenntnis durch Vergleich mit ihnen klar und deutlich begreifen und beschreiben zu können. Diese wissenschaftstechnisch konstruierten Begriffe sind abstrakte Sinngebilde, welche, obgleich der wissenschaftlichen Forschung als Erkenntnismittel unentbehrlich, doch nie und niemals den Erkenntnisgegenstand der Sozialwissenschaft selbst bilden können. Dagegen sind die konkret-idealen Geistesgebilde keine Ergebnisse bloß gedanklicher Konstruktion, sondern an sich objektive Gegenständlichkeiten, die im geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhang einmal wahrhaft da waren oder auch gegenwärtig da sind. So ist z. B. der abstrakt formulierte Begriff „Staat überhaupt“ ein Ergebnis der wissenschaftlichen oder vorwissenschaftlichen „Begriffsbildung“, welches nicht in der wirklichen Welt der Sozialität zu finden ist. Demgegenüber ist „der Staat Rom“ ein wahrhaft soziales und geschichtliches Geistesgebilde, das unter bestimmten sozialen Bedingungen unbezweifelbares Wirklichsein aufwies. Jener ist ein „gedanklich konstruierter“ Idealtypus, der niemals Erkenntnisgegenstand der Sozialwissenschaften sein darf; dieser ist ein im sozialen Zusammenhang objektiv und wahrhaft daseiendes Geistesgebilde, welches sehr wohl als Gegenstand einer Wirklichkeitswissenschaft betrachtet werden kann. Offenbar übersah MAX WEBER diesen grundwichtigen Unterschied zwischen dem abstrakt-idealen, gedanklich konstruierten Sinngebilde und dem konkret-idealen, geschichtlich daseienden Geistesgebilde. Aus dem scharf erfaßten Sachverhalt, daß das gedanklich konstruierte Gebilde nicht Erkenntnisgegenstand der Sozialwissenschaften sein kann, gelangte WEBER zu dem falschen Schluß, daß jedes ideale Geistesgebilde immer nur ein als Mittel der Erkenntnis technisch konstruierter Idealtypus sei und daß demzufolge die Sozialwissenschaft überhaupt darauf verzichten müsse, den ideal-identischen sozialen Verband zu ihrem Gegenstand zu machen.

Wenn wir aber innerhalb der Gegenständlichkeiten, die MAX WEBER einheitlich als Idealtypen bezeichnet hat, die als bloßes Erkenntnismittel konstruierten abstrakt-idealen Sinngebilde und die objektiv daseienden, konkret-idealen Geistesgebilde scharf und klar unterscheiden und uns die Seinsart der letzteren genau vor Augen führen, dann sehen wir, daß der Weg vor uns offen liegt, den sozialen Verband als eine selbständige, identisch und einheitlich daseiende Gegenständlichkeit zu begreifen

und als solche genau zu erforschen. Diese Anerkennung der Sphäre der objektiven und idealen Geistesgebilde als einer selbständigen Gegenstandssphäre der Sozialwissenschaften eröffnet ein völlig neues und überaus fruchtbares Blickfeld. Freilich können diese Sozialwissenschaften, welche die Sphäre der „objektiven“ und „idealen“ Geistesgebilde zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen wollen, nicht mehr als schlicht „empirische“ Wissenschaften aufgebaut werden. Warum sollten aber die Sozialwissenschaften auf die Sphäre der schlichten Tatsächlichkeit beschränkt bleiben? Zeigen denn nicht auch diejenigen Gegenständlichkeiten, die man in der traditionellen Betrachtungsweise der Sozialwissenschaften als empirische zu begreifen gewohnt ist, eine mehr oder weniger „ideale“ Sinnesstruktur, wenn man nur erst die wesentliche Konstitution der Geisteswelt, deren Teil die soziale Welt ist, von einer festen philosophischen Grundlage aus zutiefst erwägt und untersucht? Sollten dann die Sozialwissenschaften nicht ihr echtes und eigentliches Ziel darin finden, die von der traditionellen Methodologie willkürlich festgestellten Grenzen der schlicht empirischen Tatsächlichkeit zu durchbrechen und in die Tiefe der ausgedehnten und fruchtbaren Daseinssphäre der idealen und objektiven Gegenständlichkeiten einzudringen, um dort die letzte Seinsart des sozialen Verbandes eben als eines idealen Geistesgebildes endgültig aufklären zu können?

Die Rechtfertigung dieses radikalen Vorschlages wird sich erst aus der später folgenden Erörterung über die philosophische Grundlage der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis des sozialen Daseins ergeben.

§ 5. Der soziale Verband als normatives Sollen — Kelsen

Das ideale Sein, als welches die letzte Seinsart des sozialen Verbandes allein aufgefaßt werden kann, liegt seinem Wesen nach außerhalb der Gegenstandssphäre der bloß empirischen Tatsachenwissenschaft. Wenn eine Wissenschaft den sozialen Verband in seiner eigentlichen Daseinssphäre untersuchen will, so muß sie auf einer völlig andersartigen erkenntnistheoretischen Grundlage als der der bloß empirischen Tatsachenwissenschaft aufgebaut werden. Der tiefsinnige Versuch MAX WEBERS, die Eigentümlichkeit der sozialen Erscheinungen in ihrer sinnhaften Verstehbarkeit aufzuzeigen und demgemäß die methodische Grundlage der verstehenden Soziologie von der der Naturwissenschaft scharf zu isolieren, mußte notwendig auf halbem Wege stehen bleiben, weil er das Gegenstandsgebiet der Soziologie nicht vom Bereich der Tatsächlichkeit abzulösen imstande war. Die Welt des Geistes zeigt eine eigentümliche Konstitution, die man nur als Struktur der idealen Sinnessphäre klar begreifen kann, wenn auch diese Welt an ihrer untersten Grenze mit der Sphäre der unendlich mannigfaltigen und stets veränderlichen Faktizität oder Tatsächlichkeit verschmilzt. Demzufolge

ist es von vornherein unzulässig, die auf die Geisteswelt gerichteten Wissenschaften im allgemeinen und die Sozialwissenschaften im besonderen bloß als Tatsachwissenschaften auffassen und die Sphäre des idealen Seins aus ihrem eigentlichen Gegenstandsgebiet ausschalten zu wollen. Vielmehr kann eine wahre Geistes- oder Sozialwissenschaft erst dadurch begründet werden, daß man die ideale Sphäre der objektiven Geistesgebilde als Mittelpunkt ihres Gegenstandsgebietes feststellt und die tatsächlichen Erscheinungen des Geistigen immer in bezug auf diese Sinnessphäre betrachtet und auslegt. Soll die Sozialwissenschaft als wahre Geisteswissenschaft entstehen, so ist demnach eine radikale Blickwendung von der schlichten Tatsächlichkeit zu der Sphäre des idealen Sinnes erforderlich.

Es ist gar nicht verwunderlich, daß diese eben angedeutete Blickwendung erstmalig von einem großen Juristen, von HANS KELSEN, vollzogen wurde. Denn die Rechtswissenschaft hat im Gegensatz zu den anderen ihrer Entstehung und Entwicklung nach seit langem immer auf empirische Tatsachen eingestellten Sozialwissenschaften von Anfang an den objektiv gültigen Sinnzusammenhang der Rechtsnormen zu ihrem Gegenstand gemacht.

Von der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Sein und Sollen ausgehend, begreift und erörtert KELSEN mit unvergleichlicher Schärfe und Folgerichtigkeit den Gegenstand der juristischen Untersuchung im Gebiet der reinen Idealität. Wenn KELSEN seine juristische Theorie die „Reine Rechtslehre“ nennt, so weist diese Bezeichnung, im Grunde genommen, auf die methodische Forderung hin, die rechtswissenschaftliche Erkenntnis von jeder möglichen Beimischung naturwissenschaftlich orientierter soziologischer Betrachtungen zu reinigen, wobei diese „Reinheit der Methode“ andererseits auch die Unabhängigkeit dieser Erkenntnis von allen ethisch-politischen Elementen bedeutet.¹ Das Recht, von dem man festgestellt zu haben glaubte, daß es der Welt des Naturseins angehöre, das Recht, welches man dann als einen Faktor der durch die physisch-psychische Kausalität bestimmten sozialen Realität ansah, ist nicht mehr das Recht im eigentlichen Sinne des Wortes. Denn die eigentümliche Gesetzlichkeit des Rechtes ist die des Sollens, welche zur kausalen Gesetzlichkeit des Naturseins in schroffem Gegensatz steht und darum niemals auf diese reduziert werden darf. In seiner reinen Gestalt ist das Recht nichts anderes als ein normatives Sollen, dessen Eigentümlichkeit man einzig und allein in einem idealen Sinnzusammenhang erfassen kann. Es ist recht eigentlich etwas Ideales, Sinnhaftes, Geistiges. Demzufolge muß sich eine Wissenschaft, die das Recht rein

¹ KELSEN: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, Vorrede zur II. Auflage, I.

als solches untersuchen will, ein von der Methode der Naturwissenschaft grundverschiedenes Verfahren schaffen. Die Rechtswissenschaft kann also nur auf einer völlig eigenständigen Grundlage entstehen, deren Hauptprinzip nicht der Kausalzusammenhang, sondern der ideale Sinnzusammenhang des normativen Sollens ist. So sehen wir in der Rechtswissenschaft das Muster einer auf die ideale Sinnessphäre eingestellten geisteswissenschaftlichen Sozialwissenschaft. Der Grund dafür, daß der Weg von der reinen Tatsachenwissenschaft zur theoretischen Erforschung der idealen Sinnessphäre im Gebiet der Sozialwissenschaften vor allem durch Vermittlung der Rechtswissenschaft und gerade durch den Begründer der reinen Rechtslehre eröffnet worden ist, liegt eben in der eigentümlichen Gegenstandsstruktur dieser Wissenschaft selbst.

Wenn man mit KELSEN diesen für die Sozialwissenschaften ganz neuartigen Standpunkt einnimmt, so begreift man auch notwendig, daß der soziale Verband erst als Gegenstand einer auf die ideale Sinnessphäre eingestellten Geisteswissenschaft theoretisch erforscht werden kann, soweit man in ihm nicht bloß die ihm entsprechenden Vorstellungen oder die durch den ihm entsprechenden subjektiven Sinn orientierten sozialen Handlungen, sondern ein in sich identisches und einheitliches, selbständiges Geistesgebilde sieht. Gerade deshalb versucht KELSEN, nicht nur die Rechtswissenschaft, sondern auch die Staatslehre als Lehre vom sozialen Verband in ihrer typischen Form, als eine reine Geisteswissenschaft im methodischen Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Soziologie zu begründen. Der Aufbau der „Reinen Rechtslehre“ hat notwendig die Begründung der „Reinen Staatslehre“ mit sich gebracht.

Nach KELSEN ist der Staat keineswegs eine naturale, kausal bestimmte Wirklichkeit, sondern von Anfang an ein rein ideales Geistesgebilde. Dabei anerkennt er aber die Möglichkeit, von der „Wirklichkeit“ oder „Realität“ des Staates zu sprechen. Allein diese Wirklichkeit oder Realität des Staates bedeutet etwas ganz anderes als Naturwirklichkeit. KELSEN sagt: „Faßt man den Begriff des ‚Sein‘ nicht in dem engen Sinne des Naturseins, der kausalgesetzlichen Bestimmtheit, sondern versteht man darunter im weitesten Sinne das gedankliche Gesetztsein überhaupt oder den Gegenstand der Erkenntnis schlechthin, dann ist der Staat ebenso wie das Recht als Gegenstand der Erkenntnis natürlich auch ein Sein. Man kann dann von einem Sein des Sollens sprechen. Nur ist es eben ein andersartiges Sein als das der Natur. Dann kann man auch eine ‚Realität‘ des Staates oder Rechtes behaupten, nur daß dabei nicht eine Verwechslung mit der spezifischen Realität der Natur unterlaufen darf.“¹ Dieses spezifische Sein des Staates ist bei KELSEN das Sein des

¹ KELSEN: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, S. 76f.

idealen Geistesgebildes, seine Wirklichkeit ist eine Geisteswirklichkeit. Also: „Nicht im Reiche der Natur — der physisch-psychischen Beziehungen — sondern im Reiche des Geistes steht der Staat.“¹ Wenn KELSEN die realistische Auffassung des Staates schärfstens bekämpft und wiederholt die „Realität“ des Staates leugnet, bedeutet diese Leugnung „nichts anderes als die Feststellung, daß der Staat kein Gebilde der Natur, sondern des Geistes ist, daß er daher nicht — wie die traditionelle Lehre annimmt — eine seelisch-körperliche, sondern eine ganz andersartige Existenz hat, daß er also keine natürliche Realität, kein Stück der Wirklichkeit der Natur ist, die ein verbreiteter Sprachgebrauch mit ‚Wirklichkeit‘ oder ‚Realität‘ schlechthin bezeichnet, sie der ‚ideellen Existenz‘ entgegensetzend“.² Aus dieser Leugnung der Realität des Staates in der naiven Auffassung kann man einen positiven Schluß ziehen, der den Versuch rechtfertigt, das Dasein des Staates als ideales Sein eines geistigen Gebildes zu untersuchen. So ergibt sich die Forderung, daß die Staatslehre nicht auf dem Boden einer naturwissenschaftlichen oder bloß erfahrungswissenschaftlichen Methode begründet werden darf, sondern daß sie ihren Aufbau auf die erkenntnistheoretische Grundlage der reinen Geisteswissenschaften und die diesen eigentümliche Gesetzmäßigkeit und Begriffsbildung stützen muß. Die Möglichkeit und Notwendigkeit, die Lehre vom sozialen Verband, von welcher die Staatslehre bloß ein Teil ist, in ihrer Eigenart und Selbständigkeit zu begründen, ist erst von KELSEN mit Klarheit und Entschiedenheit aufgezeigt worden.

Gleichzeitig muß man aber zugeben, daß diese Eröffnung eines neuen Horizontes für die Sozialwissenschaften in ihrem sachhaltigen Ergebnis zu Extremen geführt und demzufolge eine allzu große Einengung der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis mit sich gebracht hat. Das ergibt sich vor allem daraus, daß KELSEN, von der streng dualistischen Grundauffassung des Neukantianismus der „Marburger Schule“ ausgehend, die Welt des Geistes ohne weiteres mit der des Sollens identifiziert hat. Wir wollen deshalb im folgenden seine Identifizierung von geistigem Sein und normativem Sollen kritisch betrachten, um uns dann mit seiner berühmten Identitätstheorie von Staat und Recht auseinandersetzen zu können.

In der normativen Auffassung der Welt des Geistes schließt sich KELSEN dem Begründer der Marburger Schule, HERMANN COHEN, vollkommen an. Beide gehen von der grundlegenden Gegenüberstellung von Sein und Sollen aus, COHEN in seiner „Ethik des reinen Willens“, KELSEN in all seinen der Begründung der „Reinen Rechtslehre“ gewidmeten

¹ KELSEN: Allgemeine Staatslehre, S. 14.

² KELSEN: Der Staat als Integration, S. 11.

Schriften. Das Ziel dieser strengen Gegenüberstellung liegt für beide Gelehrten darin, die Reinheit der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt vor dem Eindringen der naturwissenschaftlichen Seinskenntnis zu schützen. Und wie bei COHEN das Sein eigentlich das Sein der Natur bedeutet und in dieser Bedeutung vom Sollen streng unterschieden wird,¹ so deckt sich diese Unterscheidung von Sein und Sollen auch bei KELSEN mit der Unterscheidung von Natur und Geist. In beiden Fällen ist das Sein in erster Linie das Natursein und in dieser Eigenschaft ist die Welt des Seins der Welt des Geistes als der des Sollens entgegengestellt.

Daraus ergibt sich, daß für diese beiden Forscher die Wissenschaft, die auf die Geisteswelt eingestellt ist und die daher ihrem Wesen nach nicht mehr als bloße Seinswissenschaft im Sinne der Naturwissenschaft begründet werden darf, nichts anderes sein kann als Soll- oder Normwissenschaft. In dieser streng dualistischen Denkrichtung bedeutet „Geist“ ohne weiteres „Sollen“, „Geisteswissenschaft“ ohne weiteres „Normwissenschaft“. So findet COHEN „das Gesetz des Menschen“ in seinem Sollen; für ihn ist die Wissenschaft vom Menschen, vom Geist, in erster Linie Normwissenschaft. Er stellt die Ethik und die Rechtswissenschaft als die beiden Hauptteile der grundlegenden Geisteswissenschaft hin, und zwar so, daß die Ethik als die „Logik der Geisteswissenschaften“ der Rechtswissenschaft als der „Mathematik der Geisteswissenschaften“ entgegengesetzt wird.² Schon COHEN behauptet, daß die Staatslehre notwendigerweise Staatsrechtslehre sein müsse und daß die Methodik der Staatslehre nur in der Rechtswissenschaft gesucht werden dürfe.³ Wenn KELSEN die erkenntnistheoretische Grundlage der Geisteswissenschaft mit der der Normwissenschaft gleichsetzt und demzufolge die Wissenschaft, welche geistige Gebilde zu ihrem Gegenstand hat, als Wissenschaft des Sollens formuliert, verfolgt er genau dieselbe Richtung wie COHEN, nur mit dem Unterschied, daß bei diesem das Ethische, bei jenem das Juristische im Vordergrund der Untersuchung steht.

So wird in der juristischen Theorie KELSENS auf die erkenntnistheoretische Gleichsetzung der zwei Begriffspaare Sein und Sollen einerseits, Natur und Geist andererseits immer großes Gewicht gelegt. Die Gegensätzlichkeit von Sein und Sollen ist nach KELSEN „ein Grundelement der geisteswissenschaftlichen Methode im allgemeinen und der staats- und rechtswissenschaftlichen Erkenntnis im besonderen. Denn in dem Gegensatz von Sollen und Sein tritt hier derjenige von

¹ COHEN: Ethik des reinen Willens. System der Philosophie, 2. Teil, 2. Aufl., 1907, S. 24.

² A. a. O., S. 67; vgl. Vorrede zur ersten Auflage, 1904.

³ A. a. O., S. 64.

Geist und Natur auf“.¹ Auf diese Weise neigt die reine Rechtslehre KELSENS immer dazu, „den Gegensatz von Natur und Geist, den sie der auf Staat und Recht gerichteten Erkenntnis zugrunde legt, mit dem Gegensatz von Wirklichkeit und Wert, von (mechanischem) Kausalgesetz und Norm (Wertgesetz) zusammenfallen zu lassen“.² Aus der Folgerung, daß sowohl der Staat als auch das Recht nicht der durch Kausalgesetzlichkeit bestimmten Naturwelt, sondern wesensgemäß der Geisteswelt zugehören, ergibt sich nun notwendig, daß der Staat nichts anderes sein kann als ein Normensystem. Die KELSENSCHE Identitätstheorie von Staat und Recht ist also, im Grunde genommen, nur die logische Folge seiner prinzipiellen Gleichsetzung von Geist und Norm.

Dabei ist hervorzuheben, daß KELSEN nicht nur den Staat, sondern das Soziale im allgemeinen, an dem auch der Staat teilhat, gleichmäßig auf einen Komplex der Werte und somit auf ein Normensystem reduzieren will.³ Gegenüber dieser Reduktion des Sozialen auf ein Normensystem zeigt sich also die Identifizierung von Staat und Recht nur als ein spezieller Fall. KELSEN sagt: „Indem der Staat als eine normative Ordnung, d. h. als ein System von Normen begriffen wird, die sprachlich in Sollsätzen, logisch in hypothetischen Urteilen ausgedrückt werden, in denen die Bedingung mit der Folge durch das ‚Soll‘ verknüpft wird (wenn a, soll b), ist er prinzipiell in dieselbe Sphäre gerückt, in der das Recht begriffen wird.“⁴ Oder: „Ist erkannt, daß die Existenzsphäre des Staates normative Geltung und nicht kausale Wirklichkeit, daß jene spezifische Einheit, die wir in dem Begriff des Staates setzen, nicht in der Welt der Naturwirklichkeit, sondern in jener der Normen oder des Wertes liegt, daß der Staat seinem Wesen nach ein System von Normen oder der Ausdruck für die Einheit eines solchen Systems ist, dann ist damit die Erkenntnis, daß der Staat als Ordnung nur die Rechtsordnung oder der Ausdruck ihrer Einheit sein kann, eigentlich schon erreicht.“⁵ In ihrer speziellen Anwendung auf den Staat lautet also die geisteswissenschaftliche Grundauffassung KELSENS folgendermaßen: Der Staat gehört keineswegs zur Welt des Naturseins, er bildet einen Teil der Geisteswelt, er ist ein Geistesgebilde. Da nun die Welt des Geistes im allgemeinen nichts anderes sein kann als die des Wertes und somit des Sollens, so kann ein Geistesgebilde sich nur als Wert- oder Normensystem darstellen. Der Staat muß sich also letzten Endes als ein System von Soll-Normen im allgemeinen und als die einheitliche Rechtsordnung

¹ KELSEN: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, S. 75.

² KELSEN: Der Staat als Integration, S. 6.

³ KELSEN: Allgemeine Staatslehre, S. 15f.

⁴ KELSEN: Staatsbegriff, S. 75.

⁵ KELSEN: Staatslehre, S. 16.

im besonderen darstellen — der Staat ist nichts anderes als die Rechtsordnung.

Diese KELSENSche Identifizierung von Staat und Rechtsordnung erweist sich jedoch bei genauer Analyse als unhaltbar, weil die erkenntnistheoretische Voraussetzung, die ihr zugrunde liegt, d. i. die Gleichsetzung des geistigen Seins mit dem normativen Sollen, nicht annehmbar ist. Freilich steht der Staat mit einer bestimmten, einheitlich organisierten Rechtsordnung in engstem Zusammenhang. Den Begriff des Staates kann man nie und niemals eindeutig bestimmen, ohne auf die damit strukturell zusammenhängende Rechtsordnung Bezug zu nehmen. Dieser Strukturzusammenhang zwischen Staat und Recht wird als eines der wichtigsten Probleme der Sozialwissenschaften später eingehend erörtert werden.¹ Aber man kann nicht einfach behaupten, daß der Staat letzten Endes nichts anderes sei als die Rechtsordnung selbst. Insbesondere geht KELSEN zu weit, wenn er infolge seiner normativen Weltanschauung nicht nur den Staat, sondern das Soziale überhaupt schließlich als Normenkomplex betrachten will. Es ist ja offenbar richtig, daß „die ganze Welt des Sozialen“ nur als „eine Welt des Geistes“ begreifbar ist; dies mit aller Schärfe und Folgerichtigkeit gezeigt zu haben, ist zweifellos KELSENS dauerndes Verdienst. Aber dennoch darf man nicht sagen, das Soziale müsse, weil es etwas Geistiges ist, zu einem Normenkomplex reduziert werden. Das soziale Dasein der Menschen und somit der soziale Verband ist nicht identisch mit dem normativen Sollen.

Allerdings handelt es sich hier vor allem darum, ob das Geistige überhaupt immer zugleich etwas Normatives bedeutet. Fassen wir einen ganz einfachen Gegenstand aus unserem täglichen Lebenskreis, z. B. einen Schreibtisch, ins Auge. Freilich kann man diesen Gegenstand seiner Entstehung nach rein kausal betrachten, seine Größe und Schwere bestimmen, den Druck, den er auf den Fußboden ausübt, messen oder ihn in seiner chemischen Zusammensetzung erklären. Dann liegt dieser Schreibtisch vor uns lediglich als ein Stück des Naturseins, als ein Gegenstand der reinen Naturwissenschaft. Diese naturwissenschaftliche Einstellung wollen wir vorerst gänzlich ausschalten. Tun wir das, dann liegt der Tisch schon als etwas Nützliches, Brauchbares und Wertvolles vor uns. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß der Tisch etwas Geistiges ist, daß er einen geistigen Gegenstand darstellt. Können wir doch auch von der Brauchbarkeit oder von dem Wert des rein Natürlichen, etwa von der Fruchtbarkeit eines Bodens oder von der ästhetischen Schönheit einer Landschaft, sprechen. Das Wesentliche der Seinsart des Tisches liegt aber darin, daß er nicht nur etwas Brauchbares und Wertvolles ist,

¹ Siehe unten V. Kapitel, insbesondere § 25.

sondern daß er zugleich etwas von Menschen aus bestimmten Zweckmäßigkeitsgründen „Gebildetes“ darstellt. Er ist ein objektives „Gebilde“, ein „Werkzeug“. Er ist objektiv in dem Sinne, daß er nicht nur für eine bestimmte Einzelperson allein etwas Nützliches und Wertvolles ist, sondern für jeden Kulturmenschen dieselbe Nützlichkeit aufweisen kann, um derentwillen er ja auch erzeugt wurde. Erst in dieser Eigenschaft als objektiv brauchbares Gebilde kann ein Schreibtisch als etwas Geistiges, als Gegenstand der Geisteswissenschaft betrachtet werden.

Es fragt sich nun weiter, ob dieser als etwas Geistiges betrachtete Schreibtisch an sich schon und ohne weiteres als etwas Normatives, als ein Soll-Zusammenhang selbst aufgefaßt werden kann. Freilich kann ein Tisch unter bestimmten Umständen Objekt eines Vertrages sein und demzufolge als Bestandteil eines juristischen Tatbestandes in einen Soll-Zusammenhang eingeordnet werden. Man kann ferner auch auf einen Tisch eine allgemeine praktische Vorschrift anwenden, die etwa lautet: Man soll ein brauchbares Werkzeug nicht zwecklos zerstören, oder: Man soll es vorschriftsmäßig behandeln und gebrauchen. Dabei macht der Tisch aber bloß das materielle Substrat des Soll-Zusammenhanges aus, welcher seinerseits in Hinblick auf diesen Gegenstand erst von einem bestimmt gearteten, praktischen Standpunkt aus formuliert wird. Genau genommen, ist das normative Sollen die Ausdrucksform einer bestimmten praktischen Einstellung höherer Ordnung, welche in bezug auf einen gewissen Gegenstand oder Zustand, zumal auf einen geistigen, ein bestimmtes Verhalten des Menschen vorschreibt. Der betreffende geistige Gegenstand oder Zustand ordnet sich also in den bezüglichen normativen Soll-Zusammenhang als einzelnes Glied ein, aber dieses einzelne Glied des normativen Zusammenhanges muß deswegen nicht selbst normativ sein. Ein geistiger Gegenstand, etwa ein Tisch, wenngleich er nützlich ist und deshalb einen Wert „trägt“, ist demnach keineswegs selbst normatives Sollen, sondern etwas, was erst bei einer bestimmten normativen Einstellung das Material für die Formulierung eines konkreten Soll-Satzes schafft. Der Tisch als solcher ist also zwar ein geistiger Gegenstand, befindet sich aber offenbar außerhalb der unmittelbaren Sphäre des normativen Sollens.

Dem könnte man von seiten der normativen Theorie folgendes entgegenhalten: Es handelt sich in diesem Problemzusammenhang keineswegs um eine solche tatsächliche Gegenständlichkeit, wie es das Werkzeug oder das faktische Handeln der Menschen ist. Nach der Auffassung KELSENS liegt ein faktischer Gegenstand, welcher den Wert „trägt“ oder in welchem sich der geistige Wert „verwirklicht“, nicht mehr in der Sphäre des Geistigen. Deshalb kann man die normative Auffassung der geistigen Welt nie durch die Behauptung widerlegen, ein faktischer Gegenstand an sich sei keine Norm, kein Sollen. Wenn man sich dem-

gegenüber ausschließlich auf die Sphäre des rein Geistigen einstellt und die Sphäre der bloßen Faktizität endgültig aus dem unmittelbaren Blickfeld ausschaltet, dann muß man finden, daß diese reine Sphäre des Geistes nichts anderes sein kann als die des normativen Sollens. Denn die Gegenständlichkeiten, die sich in dieser Sphäre befinden, sind die rein idealen Sinngebilde, deren Wesen nur als etwas Normatives richtig zu begreifen ist. Die KELSENSche Behauptung, der soziale Verband als ideales Sinngebilde sei seinem Wesen nach mit dem normativen Sollen zu identifizieren, kann unberührt von der Feststellung, daß die geistige Faktizität kein normatives Sollen bildet, aufrecht erhalten werden.

Aber auch dieser Einwand liefert keine hinreichende Rechtfertigung für die Identifizierung des Sozialen mit dem Normativen, erstens, weil die Einschränkung des Begriffes „Geist“ auf die rein ideale Sinnessphäre nicht aufrecht zu erhalten ist, zweitens deshalb, weil die Sphäre der rein idealen Sinngebilde sich keineswegs in ihrem ganzen Umfang mit der des normativen Sollens deckt. Wir wollen also in bezug auf diese zwei Punkte die philosophische Grundlage der normativen Theorie des geistigen Seins weiterhin kritisch betrachten.

Die normative Theorie KELSENS neigt offenbar von Anfang an dazu, die Welt des Geistes lediglich als rein ideale Sinnessphäre zu begreifen, indem sie die „Verwirklichung“ des idealen Sinngebildes in der Sphäre der Tatsächlichkeit, zumal in dem faktischen Lebensvorgang, nicht mehr als ein Geistiges, sondern schlechthin als ein Stück des Naturseins betrachtet. Freilich kann ein ideales Geistesgebilde von den im faktischen sozialen Leben tätigen und handelnden Menschen gedacht, gefühlt oder gewollt werden. Dann tritt dieses Denken, Fühlen oder Wollen des idealen Geistesgebildes in den Motivationszusammenhang des tatsächlichen Lebens und verwirklicht sich in dem betreffenden sozialen Handeln der Menschen. KELSEN betrachtet nun diesen Zusammenhang, in welchen das Denken, Fühlen oder Wollen des idealen Sinnes oder des normativen Sollens als „Motiv“ des tatsächlichen Handelns eintritt, bloß als einen „Kausalzusammenhang“, als einen Zusammenhang des „Naturseins“. Er sagt: „Verwirklicht“ wird das Wollen der Norm im normgemäßen Handeln, weil eben dieses Wollen das Motiv, die Ursache für die Handlung als die Wirkung ist. Diese Beziehung verläuft somit völlig in der Sphäre des Naturseins.“¹ So glaubt KELSEN, daß man in der „Verwirklichung“ des Wertes, in dem faktischen „Leben“ überhaupt, nicht mehr den Wert oder Geist selbst begreifen darf und daß dieser Lebensvorgang demzufolge im allgemeinen bloß als durch Kausalgesetze mechanisch bestimmte Natur behandelt werden soll.²

¹ KELSEN: Staatsbegriff, S. 80.

² A. a. O.; vgl. KELSEN: Der Staat als Integration, S. 21f., S. 25ff.

Wenn man in dieser Weise die menschlichen Handlungen und die sonstigen äußeren Tatbestände des faktischen Lebensvorganges, in denen sich das Geistige verwirklicht, ganz einfach als Natursein betrachten und ihnen jede wahrhaft geistige Eigenschaft absprechen könnte, dann würde uns die theoretische Möglichkeit gegeben sein, das Geistige überhaupt als etwas Normatives aufzufassen. Man würde also unter Beibehaltung dieser Begriffsbeschränkung behaupten können, daß das Geistige als objektiver und idealer Sinn- oder Wertgehalt schließlich mit dem Normativen identifiziert werden müsse.

Der fortgeschrittene Zustand der heutigen Geisteswissenschaften macht es uns aber nicht mehr allzu schwierig, die Unhaltbarkeit dieser Einschränkung des Begriffes „Geist“ auf die rein objektive Sinnessphäre einzusehen. Denn man versteht heute von vornherein, daß der Geist sich zwar in der Sphäre der Faktizität offenbart und doch Geist bleibt. Es ist klar, daß man diese geistdurchwaltete Faktizität, etwa ein konkretes Werkzeug oder ein tatsächliches menschliches Verhalten, soweit man sie lediglich als etwas Geistiges begreifen will, nicht von einem naturwissenschaftlichen Standpunkt aus betrachten und als Gegenstand der Naturwissenschaft erforschen darf. Deshalb mußten die Wissenschaften, die sich des geistigen Lebens des Menschen mit naturwissenschaftlichen Methoden bemächtigen wollten, notwendig ihre Selbstauflösung herbeiführen. Die traditionelle Psychologie z. B. wurde schließlich ein Zweig der Naturwissenschaft, weil sie sich bloß damit beschäftigte, das innere Bewußtsein auf seine homogenen Elemente zu reduzieren und dann das Verhältnis zwischen diesen durch Kausalgesetze mechanisch so zu erklären, wie die physikalischen Naturwissenschaften die äußere Natur zu erforschen gewohnt sind. Auch die Soziologie mußte in ihren primitiven Formen ihre prinzipielle Unfähigkeit erweisen, das geistige Zusammenleben der Menschen aufzuklären, weil sie ihr System auf der gleichen Grundlage wie die physikalisch-biologischen Naturwissenschaften aufbauen wollte. KELSEN hat mit seiner entschiedenen Behauptung, daß das Geistige nie und niemals mit den Verfahrensweisen der Naturwissenschaft begriffen werden kann, freilich vollkommen recht. Dies besagt aber keineswegs, daß das Geistige nicht auch in der faktischen Sphäre zu finden sei. Die Ausschaltung der naturwissenschaftlichen Methode bei der Erforschung der Geisteswelt darf also nicht die Beschränkung der nunmehr fest begründeten Geisteswissenschaften auf die Sphäre des rein idealen Sinnes mit sich bringen.

Vielmehr liegt das Schwergewicht der modernen Entwicklung der menschlichen Erkenntnis darin, die Notwendigkeit aufgezeigt zu haben, das faktische Leben des Menschen nicht als ein Stück der Natur, sondern prinzipiell als etwas Menschliches, eben als „geistiges“ Leben zu erforschen. Obgleich die Psychologie in ihren Anfängen ihre Hauptaufgabe in der

naturwissenschaftlichen Erklärung psychischer Erscheinungen gefunden hat, ist es von vornherein ihre wesentliche Bestimmung, deutende und beschreibende Geisteswissenschaft von den inneren Erlebnissen des Menschen zu sein, wie das von DILTHEY klar gezeigt worden ist.¹ Obwohl die Soziologie ihrem bisherigen Entwicklungsgang nach immer dazu geneigt war und es bisweilen auch heute noch ist, die sozialen Erscheinungen in Analogie zur Natur zu betrachten, so bleibt die wesensmäßige Forderung, diese Wissenschaft von Anfang an als verstehende Geisteswissenschaft des menschlichen Zusammenlebens zu begründen, unberührt bestehen — eine methodische Klarstellung, die wir allererst MAX WEBER verdanken.² Daß der Gegenstand dieser Wissenschaften in den Tatsachen des inneren oder äußeren menschlichen Lebens gefunden worden ist, hindert uns gar nicht daran, sie als Geisteswissenschaften aufzubauen. Psychologie und Soziologie können ihrer Aufgabe erst dadurch voll gerecht werden, daß sie die geisteswissenschaftliche Methode zu ihrer Grundlage nehmen. Deshalb ist es klar, daß die faktischen Erscheinungen des Geistigen doch immer als etwas Geistiges aufgefaßt werden müssen. KELSSENS Versuch, das Geistige überhaupt mit dem normativen Sollen zu identifizieren, ist unhaltbar, weil die Welt des Geistes auch die geistige Faktizität einschließt, die selbst offenbar kein normatives Sollen sein kann.

Allein man muß wohl zugeben, daß diese Auseinandersetzung in bezug auf die geistige Faktizität noch gar nicht den Kernpunkt unseres Problems berührt. Denn solange wir mit KELSEN die Seinsart des sozialen Verbandes in der der geistigen Faktizität prinzipiell übergeordneten idealen Sphäre der Geistesgebilde feststellen wollen, kann es sich gar nicht unmittelbar darum handeln, ob die Faktizität des menschlichen Lebens auch als etwas Geistiges behandelt werden kann oder nicht. Das Faktische kann sich wohl als das Geistige zeigen. Der soziale Verband ist aber keine geistige Faktizität, er gehört von vornherein zur Sphäre der Geistesgebilde höherer Idealität. Demzufolge würden wir auch mit KELSEN anerkennen müssen, daß der soziale Verband nur die Seinsart des normativen Sollens aufweisen kann, wenn das ideale Geistesgebilde sich in seinem eigenartigen idealen Sein in der Tat als etwas Normatives darstellen würde. Wir wollen deshalb jetzt unsere Blickrichtung von der Sphäre der bloßen Faktizität zu der der reinen Idealität wenden, um dort die Seinsstruktur des idealen Geistesgebildes genau erörtern zu können.

Wie die oben formulierte, von der Seite der normativen Theorie

¹ DILTHEY: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, V. Bd., 1894, Gesammelte Schriften, 1927. Siehe unten § 22.

² WEBER, MAX: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922; DERSELBE: Wirtschaft und Gesellschaft, I. Aufl., 1922.

aus zu gewärtigende Erwiderung auf unseren Einwand zeigt, will KELSEN zuerst das Faktische aus dem Gegenstandsgebiet der Geisteswissenschaften ein für allemal ausschließen, um dann diese stark eingeschränkte Sphäre des Geistigen in ihrem ganzen Umfang als die des Sollens zu begreifen. Diese Auffassung könnte sich auch durch den Hinweis darauf rechtfertigen, daß jede geisteswissenschaftliche Erkenntnis notwendig eine bestimmte „Idee“ des geistigen Wertes voraussetzt. Wenn auch die geistige Faktizität — die „Verwirklichung“ des Geistigen —, die den Gegenstand der empirischen Geisteswissenschaften bildet, an sich kein normatives Sollen selbst ist, muß man doch immer auf die rein ideale Sphäre des Sinnes oder des Wertes Bezug nehmen, um das faktisch Gegebene als „geistige“ Erscheinung sinnhaft begreifen zu können. Diese ideale Sinnessphäre, die man für die Erkenntnis jeder geistigen Faktizität notwendig voraussetzen muß, ist — so wird die normative Theorie des Geistigen sagen — nicht mehr das bloße, dem Sollen entgegengesetzte Sein, sondern die reine Sphäre des normativen Sollens selbst.

In dieser Hinsicht trifft sich die normative Theorie in den Sozialwissenschaften auch mit der „kulturwissenschaftlichen“ Methodologie von HEINRICH RICKERT. Bekanntlich ist nach RICKERT die kulturwissenschaftliche Erkenntnis erst dadurch möglich, daß man das empirisch Gegebene in seiner Beziehung auf gewisse Ideen des „Kulturwertes“ betrachtet. Das Verfahren der „theoretischen Wertbeziehung“ ist hiernach die letzte methodische Grundlage der empirischen Kulturwissenschaften.¹ Auch dieser Gedanke führt notwendig zu der Behauptung, daß die transzendente Sphäre des Kulturwertes, der jeder empirischen Erkenntnis der Kulturercheinungen zugrunde liegt, zugleich die Sphäre des reinen Sollens sein muß. Denn der ideale Sinn oder Wert „gilt“, ehe er „ist“. So scheint das Geistige, welches zwar in seiner „Verwirklichung“, in seinem Modus der „Faktizität“, nicht mit dem Normativen identifiziert werden darf, doch in der rein idealen und transzendentalen Sinnessphäre auf das letztere reduziert werden zu können.

Es ergibt sich also folgende Fragestellung: Muß der objektive und ideale Sinn oder Wert als solcher letzten Endes als Norm oder Normenkomplex betrachtet werden? Wenn auf diese Frage eine bejahende Antwort gegeben werden sollte, dann müßte man die normative Auffassung des Staates oder des Sozialen im allgemeinen vorbehaltlos anerkennen, weil dann der soziale Verband als ideales Geistesgebilde schließlich doch Norm oder Normenkomplex sein muß,

¹ RICKERT: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, 3. und 4. Aufl., 1921, S. 256ff.

soweit das ideale Sein überhaupt seinem Wesen nach das normative Sollen ist. Aufzuklären bleibt immer noch das Verhältnis des idealen Seins zu dem normativen Sollen.

Diese einfache Identifizierung des Idealen mit dem Normativen zeigt jedoch ihre logische Unhaltbarkeit, sobald man die wesentliche Struktur der jetzt in Frage gestellten, idealen Sinnessphäre eingehender erörtert. Genau genommen, zeigt sich ein objektiver Sinn — und sei es selbst die abstrakteste Idee des Kulturwertes — in seiner Urgestalt noch nicht als etwas Normatives, er tritt noch nicht mit dem Anspruch auf, daß er sein soll. Es ist wohl zuzugeben, daß jede objektive Wertidee in ihrer Urgestalt etwas in der ursprünglichen, praktischen Haltung der Menschen Gewolltes oder Erstrebtes ist. Diese ursprüngliche, praktische Haltung — „das besorgende Zu-tun-haben“, wie es MARTIN HEIDEGGER nennt¹ —, aus welcher sich die Wertidee ergibt, stellt sich aber noch nicht als eine normative Einstellung des Sollens dar. Der normativen Einstellung als einer praktischen Haltung höherer Ordnung liegen vielmehr notwendig schon theoretische Feststellung und Abstraktion zugrunde, die allein aus dem ursprünglich Gewollten und Erstrebten eine objektive Wertidee zu erzeugen imstande sind. Die eigentlich normative Einstellung des Sollens bildet sich erst in bezug auf diese theoretisch festgestellte, objektive Idee, und zwar als das normative Bewußtsein, daß diese Idee verwirklicht oder zustande gebracht werden soll. Freilich kann man sich zu dem so geschaffenen, praktischen Sollen wieder theoretisch einstellen und die Wesenskonstitution des Soll-Satzes, der an sich etwas Praktisches ist, durch ein rein wissenschaftliches Verfahren theoretisch beschreiben, analysieren oder aufklären. So entsteht die „theoretische Normwissenschaft“, welche praktische Soll-Sätze zum Gegenstand ihrer theoretischen Untersuchung macht, wie das etwa bei der theoretischen Rechtswissenschaft der Fall ist. Sie unterscheidet sich demzufolge von jeder praktischen Disziplin, welche unmittelbar darauf abzielt, die normativen Soll-Sätze oder technischen Vorschriften selbst zu erzeugen und herzustellen, wie dies die Gesetzgebungslehre oder die praktische Rechtsauslegungslehre tut. Darin liegt offenbar die erkenntnistheoretische Möglichkeit, rein theoretische Normwissenschaften zu begründen. Trotzdem muß man sich dessen bewußt sein, daß eine so begründete theoretische Normwissenschaft mit der ebenso theoretischen Erkenntnis der in ihrer Urgestalt aufgefaßten Wertidee selbst nicht identisch sein kann, weil diese letztere nicht mehr als Normwissenschaft bezeichnet werden darf.

Vielmehr setzt jede Normwissenschaft eine rein theoretische Erkenntnis

¹ HEIDEGGER: Sein und Zeit, I. Hälfte, 1927, S. 61.

der Idee oder des idealen Sinnes voraus, welche letztere an sich nicht Erkenntnis der Norm oder des Soll-Satzes ist. Dieser Grundsatz findet seinen typischen Ausdruck in den „Logischen Untersuchungen“ EDMUND HUSSERLS. Er sagt: „Jede normative Disziplin verlangt die Erkenntnis gewisser nicht normativer Wahrheiten.“ Denn jeder normative Satz der Form „Ein A soll B sein“ schließt notwendig den theoretischen Satz ein „Nur ein A, welches B ist, hat die Beschaffenheiten C“. Dabei sind diese Beschaffenheiten C keineswegs etwas Normatives, sondern einfach Eigenschaften des betreffenden idealen Sinnes, etwa der Idee des Guten oder des Gerechten. Der zweite Satz, der den ersten normativen Satz fundiert, ist daher ein rein theoretischer; er enthält nichts mehr von dem Gedanken der Normierung.¹ Dieser Sachverhalt zeigt offenkundig, daß die Welt des objektiven und idealen Sinnes, welche das Gegenstandsgebiet sowohl der normativen als auch der nicht-normativen Geisteswissenschaften ausmacht, in erster Linie nicht die Welt des Sollens ist und daß demzufolge die einfache Identifizierung von idealem Sinn oder Wert mit dem normativen Sollen prinzipiell unhaltbar ist.

Die Sinnessphäre, welche unendlich mannigfaltige objektive Sinngebilde von den höchsten Ideen des Kulturwertes bis zu den konkretesten und materiellsten Geistesgebilden in einer stufenmäßig geordneten Reihenfolge umfaßt, ist die eigentliche Welt des idealen und geistigen „Seins“. Diese mannigfaltigen Sinngebilde können sich durch eine Wendung der Grundeinstellung zum praktisch Normierenden hin als etwas Gesolltes zeigen. Erst dann entstehen eigentliche Soll-Sätze, die ihrerseits bedingt oder unbedingt fordern, daß die betreffenden idealen Gebilde aktualisiert werden. Diese Soll-Sätze regeln und bestimmen das praktische Verhalten der Menschen nach einer gewissen, seinsollenden Richtung, ohne zu fragen, ob die Menschen sich so verhalten wollen oder nicht. Man kann sich nun zu diesen praktischen Soll-Sätzen wiederum theoretisch einstellen. Daraus ergibt sich eine rein theoretische Erkenntnis des Normativen, deren einheitliches System die theoretische Normwissenschaft bildet. Durch diese zweifache Änderung der Einstellung, zuerst von der theoretisch betrachtenden nach der praktisch normierenden und dann wieder von dieser zur theoretisch betrachtenden zurück, wird erst die Möglichkeit geschaffen, die eigentlich normativen Gebilde, wie Sittengesetze, Rechtsnormen oder religiöse Vorschriften in ihrem objektiven und gegenständlichen Dasein zu erkennen. Sie können dann als Gegenstände der theoretischen Normwissenschaften betrachtet werden. So enthält die Sphäre der idealen Sinngebilde, wie man sieht,

¹ HUSSERL: Logische Untersuchungen, I. Bd., Prolegomena zur reinen Logik, 3. Aufl., 1922, S. 47 ff.

vielfach auch Soll-Sätze oder normative Gebilde. Allein dies ist nur als Ergebnis der oben gezeigten zweifachen Wendung der Einstellung möglich. Ein ideales Sinngebilde darf also, mag es sich auch in dieser Einstellungswendung als das objektiv Gesollte darstellen, in seiner originalen Form nicht als ein normatives Sollen betrachtet werden; es zeigt sich vorerst als reines Sein.

Demnach läßt es sich auch verstehen, daß der soziale Verband, dessen Dasein nur dasjenige eines idealen Sinngebildes sein kann, an sich keineswegs ein Normenkomplex ist. Der soziale Verband existiert in der idealen Sinnessphäre als reines, geistiges Sein. Freilich kann ein sozialer Verband im praktischen, sozialen Leben Ziel menschlicher Bestrebungen sein oder er kann als Wertzentrum des sozialen Daseins praktischen Werturteilen den letzten Maßstab geben; in seiner Urgestalt ist er aber kein normatives Sollen. Die normative Auffassung des sozialen Verbandes kann nicht bis zum Ende aufrecht erhalten werden, weil sie ihrem Gegenstand, der sich der primär betrachtenden Einstellung als reines Sein darstellt, Eigenschaften zuschreiben will, die er erst durch die grundsätzliche Umwendung der Einstellung nach der praktischen Normierung hin aufweisen kann. Wenn KELSEN wiederholt betont, daß der soziale Verband, speziell der Staat, doch als Sein, nämlich als Sein des Sollens, betrachtet werden kann, so ist nachdrücklich zu betonen, daß dieses „Sein des Sollens“ von dem Sein des idealen Geistesgebildes, um das es sich hier prinzipiell handelt, klar unterschieden werden muß. Denn während das letztere, das Sein des idealen Sinngebildes in seiner originalen Gestalt, eigentlich reines und ursprüngliches Sein ist, welches an sich keine Eigenschaft des normativen Sollens enthält, ist das erstere, d. i. das Sein des Sollens, nur dadurch erkennbar, daß man das praktische Sollen wieder in die Sphäre der idealen Gegenständlichkeiten verlegt und dann als Gegenstand der theoretischen Normwissenschaft betrachtet.

Zusammenfassend muß man also sagen, daß das ideale Sein logisch dem normativen Sollen vorangeht. Das ideale Sein kann aber durch den doppelten Richtungswechsel der menschlichen Einstellung auch unendlich mannigfaltige, normative Gebilde in sich einschließen. Dann kann man freilich auch von einem „Sein des Sollens“ sprechen, weil das normative Sollen nunmehr auf derselben Ebene mit dem originalen, idealen Sein steht und weil es deshalb Gegenstand der „theoretischen“ Erkenntnis sein kann. Jedoch bildet das normative Sollen nur ein spezifisches Teilgebiet der idealen Sinnessphäre. Das Geistige, das sich nicht in der Sphäre der bloßen Faktizität, sondern in der idealen Sinnessphäre befindet, muß sich keineswegs immer als normatives Sollen darstellen; ja es zeigt sich primär nicht in der Form des Sollens.

Aus diesen kritischen Erörterungen ergibt sich, daß der soziale Verband, dessen wesentliche Seinsart erst als die eines idealen Geistesgebildes aufgeklärt werden kann, primär und eigentlich kein Komplex von Soll-Sätzen ist. Er darf auch nicht mit einem Normenkomplex identifiziert werden, obwohl er in der Tat mit einem solchen in engstem Zusammenhang steht. Der Staat muß von der Rechtsordnung begrifflich streng unterschieden werden, wenn auch die wesentliche Eigenschaft seiner Seinsart erst im Strukturzusammenhang mit dem Recht klargestellt werden kann. Der soziale Verband als zwischenmenschlich gebildetes Ganzes erschließt sich in seiner vollen Gestalt als ein ideales und dennoch nicht-normatives Geistesgebilde. Das ideale Sein des sozialen Verbandes ist keineswegs ein normatives Sollen oder ein Sein des Sollens. Der soziale Verband bildet den Gegenstand einer auf die ideale Geistessphäre gerichteten Seinswissenschaft, welche in ihrer methodischen Grundlage nicht ohne weiteres mit der Normwissenschaft zusammenfällt. Das Unbefriedigende in der KELSSENSchen normativistischen Auffassung der Welt der Sozialität ist durch diese grundlegende Strukturanalyse der idealen Sinnessphäre völlig beseitigt. Jetzt liegt der Weg für uns offen, die Lehre vom sozialen Verband in begrifflicher Unabhängigkeit von der Normwissenschaft aufzubauen und weiter zu entwickeln.

§ 6. Das ideale Sein und das Wirklichsein

In den vorangehenden Paragraphen haben wir festgestellt, daß die Daseinssphäre des sozialen Verbandes nichts anderes sein kann als die ideale Sinnessphäre und daß das Sein des sozialen Verbandes als eines einheitlichen und identischen Gegenstandes einzig und allein als dasjenige eines idealen Geistesgebildes verstanden werden darf. Ferner wurde gezeigt, daß die Feststellung der Daseinssphäre des sozialen Verbandes als der eines idealen und objektiven Geistesgebildes keineswegs die Zurückführung unseres Gegenstandes auf Normenkomplexe zur Folge hat. Das ideale Sein des sozialen Verbandes ist reines Sein und nicht ein Sein des Sollens. Die Wissenschaft, welche den sozialen Verband zu ihrem spezifischen Gegenstand macht, muß auf einer eigenständigen erkenntnistheoretischen Grundlage aufgebaut werden, die sowohl von der der bloßen Tatsachenwissenschaft als auch von der der Normwissenschaft klar zu unterscheiden ist.

Diese Auffindung der Daseinssphäre des sozialen Verbandes bedeutet aber noch keine Lösung des Problems. Sie ist vielmehr bloß der Anfang unserer überaus schweren Aufgabe. Denn die Feststellung, daß der soziale Verband eine ideale Gegenständlichkeit ist, daß er erst in der idealen Sinnessphäre sein eigenartiges Dasein zeigt, besagt noch nicht, daß er auch „wirklich“ da ist, daß er als „wirklich seiende Gegenständlichkeit“

behandelt werden kann. Was ideal ist, kann auch wirklich sein, aber nicht jedes ideale Sein ist auch Wirklichsein. In bezug auf das bloß ideale Sein kann man wohl von einem „Sein des Engels“ sprechen, obgleich es sich dabei gar nicht darum handelt, daß ein Engel „wirklich“ da ist. Das „Sein“ in diesem allgemeinen Sinne möchten wir als „Existenz“ bezeichnen. Dann muß das „Wirklichsein“ eines idealen Geistesgebildes von seiner bloß idealen „Existenz“ scharf und klar unterschieden werden. Das ideale Sein des sozialen Verbandes, welches wir kritisch festgestellt haben, darf demnach nicht als bloß ideale Existenz, sondern es muß lediglich als Wirklichsein verstanden werden. Denn der soziale Verband, dessen Seinsart wir jetzt grundsätzlich aufzuklären bemüht sind, muß zugleich einen Faktor der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit bilden. Der Staat, der einen Gegenstand der Lehre vom sozialen Verband bildet, ist nicht identisch mit einem bloß gedachten „utopischen“ Staat. Der soziale Verband muß also in seiner eigenartigen Idealität doch durch eine „Wirklichkeitstheorie“ festgestellt werden. Der soziale Verband, welcher an sich zweifellos der idealen Sinnessphäre zugehört, kann zwar den Gegenstand der Sozialwissenschaft als „Wirklichkeitswissenschaft“ bilden, jedoch nur, soweit er in einer gewissen geschichtlich-gesellschaftlichen Bestimmtheit sein ihm eigenes Wirklichsein aufweist.

Hier taucht offenbar das Kernproblem unserer Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband auf: Wie kann der soziale Verband, welcher von vornherein ideales Geistesgebilde sein soll, zugleich und trotz seiner Idealität ein wirklich seiender Gegenstand einer Wissenschaft sein? Dieses Problem ist gerade deshalb so schwierig, weil das hier in Betracht gezogene „Wirklichsein“ des sozialen Verbandes begrifflich niemals mit der sogenannten „Verwirklichung“ desselben im faktischen Lebensvorgang verwechselt werden darf. Der ideale Sinn des sozialen Verbandes kann freilich von den sozial handelnden Menschen subjektiv gemeint werden und „verwirklicht“ sich infolgedessen in dem faktischen Prozesse des sozialen Lebens. Diese faktische Verwirklichung des idealen Sinnes des sozialen Verbandes kann auch, wie wir in bezug auf die KELSSENSche normative Theorie gezeigt haben, als etwas Geistiges betrachtet werden. Darin liegt ja die Möglichkeit, die Verwirklichung der Idee des sozialen Verbandes in den tatsächlich ablaufenden sozialen Handlungen der Menschen „geisteswissenschaftlich“ zu erforschen. Allein, wenn wir das jetzt in Frage gestellte „Wirklichsein“ des sozialen Verbandes mit dieser faktischen „Verwirklichung“ seines Sinnes identifizieren wollten, dann würde daraus folgen, daß sich die Lehre vom sozialen Verband auf jene bloß empirische Sozialwissenschaft, die nur die faktischen Handlungen der Menschen zu ihrem Gegenstand macht, reduziert. Allerdings ist es klar, daß der von dem idealen Sinn des sozialen Verbandes bestimmte

faktische Lebensvorgang nicht mehr auf derselben Stufe der Idealität steht wie der soziale Verband als ein Geistesgebilde höherer Idealität. Das Wirklichsein des sozialen Verbandes bedeutet also keineswegs die bloße Verwirklichung seines Sinnes in der sozialen Faktizität, sondern jene Wirklichkeit, die der soziale Verband als ein ideales Geistesgebilde gerade in seiner Idealität aufweist. Der Begriff des Wirklichseins, der schon von dem der bloß idealen „Existenz“ klar unterschieden wurde, muß also auch dem Begriff der bloß faktischen „Verwirklichung“ streng entgegengesetzt werden.

Diese Problemstellung vom Wirklichsein des sozialen Verbandes als eines idealen Geistesgebildes muß allerdings demjenigen sinnlos erscheinen, der auf der philosophischen Grundlage eines schroff dualistischen Idealismus steht und ohne weiteres an einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit glaubt. Für ihn „gilt“ das Ideale, es hat aber keine Wirklichkeit. Nach dieser Auffassung wäre es überhaupt undenkbar, ein ideales Geistesgebilde zugleich als wirklich seienden Gegenstand, als Gegenstand einer Wirklichkeitswissenschaft zu behandeln. Aber diese Ansicht verwechselt und identifiziert allzu einfach den Begriff der „Wirklichkeit“ mit dem der bloßen „Realität“. Es ist ohne weiteres klar, daß ein ideales Geistesgebilde keine sinnlich wahrnehmbare Realität hat; die „Idealität“ steht offensichtlich in einem begrifflichen Gegensatz zur „Realität“. Dies besagt aber keineswegs, daß ein ideales Gebilde in seiner Idealität nicht einen wirklichen Gegenstand der Wissenschaft bilden kann. Vielmehr gibt sich ein idealer Gegenstand unter gewissen Umständen in der unmittelbaren Anschauung und in dieser unmittelbaren Selbstgebung zeigt er sich dann auch als wirklich seiender Gegenstand, wenngleich diese Art der Selbstgebung eine völlig andere ist als die des realen Gegenstandes. Die ideale Region des Geistes, welcher auch der soziale Verband zugehört, ist keineswegs ein bloßes Konglomerat abstrakter, geschichtsloser, der Seinssphäre der Wirklichkeit übergeordneter „logischer“ Gegenständlichkeiten, sondern eine systematisch geordnete Sphäre unendlich mannigfaltiger, sachhaltiger Geistesgebilde, die unter gewissen Bedingungen die Bestimmung des Wirklichseins gewinnen und sich in der wirklich seienden Welt der Geschichtlichkeit zeigen. Die klare Einsicht in die Sphäre der wirklich seienden, idealen Geistesgebilde gibt uns erst die Möglichkeit, die Lehre vom sozialen Verband als eigenständige „Wirklichkeitswissenschaft“ aufzubauen.

Jedoch darf man auch nicht übersehen, daß das Wirklichsein des idealen Geistesgebildes, welches an sich ein Modus des idealen Seins ist, doch in engstem Zusammenhang steht mit der Sphäre der sozialen Faktizität, in welcher sich das betreffende Geistesgebilde verwirklicht. Genau gesprochen, ist ein ideales Geistesgebilde wirklich, wenn sein Sinn

sich in der tätigen und handelnden sozialen Faktizität wiederholt verwirklicht. Der soziale Verband als ideales Geistesgebilde kann demnach trotz seiner Idealität zugleich wirklich sein, sofern sein Sinn sich in den faktischen Vorgängen sozialen Lebens immer wieder verwirklicht. Die letzte Schwierigkeit des Problems liegt also darin, daß man einerseits das „Wirklichsein“ des idealen Geistesgebildes von der faktischen „Verwirklichung“ seines Sinnes begrifflich scharf unterscheiden, andererseits aber diese beiden Arten des geistigen Seins doch immer in ihrem untrennbaren Verhältnis zueinander betrachten muß. Das ideale Sein ist dann und nur dann ein Wirklichsein, wenn das betreffende ideale Geistesgebilde sich in einer bestimmten Weise auf die bestimmte Faktizität bezieht. Die Aufklärung dieses grundlegenden Sachverhaltes ist Aufgabe des folgenden Kapitels.

Zweites Kapitel

Das Wirklichsein des idealen Gegenstandes

§ 7. Das Wirklichsein eines Gegenstandes als Problem der phänomenologischen Erkenntniskritik

Das Problem, welches sich aus den kritischen Erörterungen des ersten Kapitels ergibt, soll noch einmal klar formuliert werden: Der soziale Verband kann allein als ideales Sinn- oder Geistesgebilde einen einheitlichen und in sich identischen Gegenstand der Wissenschaft abgeben. Als ein rein ideales Geistesgebilde kann aber ein „utopischer“ Staat als eine bloß gedachte Form des Staates wohl auch existieren und könnte somit als Gegenstand einer Wissenschaft betrachtet werden, wenn auch nicht gerade als Gegenstand einer Wirklichkeitswissenschaft. Der Grundunterschied zwischen dem Sinngehalt eines wirklich vorhandenen sozialen Verbandes und einem „utopisch“ gedachten Verband liegt gerade darin, daß jener immer den Anspruch auf das Wirklichsein seines objektiven Korrelates in sich trägt, während dieser an sich von keiner solchen „Wirklichkeitstheorie“ begleitet ist. Man denkt und glaubt nicht nur, daß ein sozialer Verband als reiner Sinngehalt existiert, sondern zugleich, daß er „wirklich“ da ist. Dieses Wirklichsein des sozialen Verbandes, soweit es das in der Sinnlichkeit gegebene „reale“ Sein oder die metaphysisch angenommene „substanzielle“ Wirklichkeit bedeutet, wurde durch die neuere Entwicklung der Sozialwissenschaften und besonders durch die scharfe Kritik KELSSENS mit vollem Recht verneint. Das Urteil, daß ein sozialer Verband wirklich da ist, dieses Urteil, dessen Wahrheit der traditionelle Sozialrealismus niemals bezweifeln wollte, scheint also sein eigenes objektives Korrelat verloren zu haben; das Urteil schwebt sozusagen in der Luft. Nun fragt es sich, ob der soziale Verband als ein idealer Sinn sein Korrelat nur in der sinnlichen Realität finden kann, ob also das Wirklichsein eines idealen Gegenstandes überhaupt dann verneint werden muß, wenn er keine Wirklichkeit im Sinne der sinnlichen Realität aufweist.

Um dieses Problem genau aufklären zu können, müssen wir vorerst einen Blick auf das allgemeine Problem der Wirklichkeit überhaupt werfen und uns dann einer eingehenden philosophischen Besinnung hingeben. Das Problem der „Wirklichkeit“ ist aber ein Problem, welches seinem Wesen nach mit dem der „Wahrheit“ in Korrelation steht und

demzufolge in engstem Zusammenhang mit diesem gelöst werden muß. Denn die Frage, ob ein Gegenstand wirklich da ist, ob er Wirklichkeit hat, bedeutet nichts anderes als die Frage, ob das Urteil, daß der betreffende Gegenstand wirklich da ist, wahr und richtig ist. Das korrelative Verhältnis beider Problemstellungen ist somit ganz klar. Wenn man ein Urteil mit Wirklichkeitsthese fällt, dann entsteht die Frage, ob der in diesem Urteil als wirklich seiend gesetzte Gegenstand wirklich so „gegeben“ ist, wie er gemeint ist. In diesem Fall wird das Problem von der Seite des Gegenstandes des betreffenden Urteiles aus betrachtet und stellt sich darum als das Problem eines Seins oder Wirklichseins dar. Wenn man demgegenüber dasselbe Urteil von der Seite des Urteilsaktes aus betrachtet und fragt, ob die „Intention“ dieses Aktes richtig auf den betreffenden Gegenstand bezogen ist, dann ergibt sich das Problem der Wahrheit oder Urteilsrichtigkeit. Der Begriff der Wahrheit bezieht sich auf den Urteilsakt, während der der Wirklichkeit direkt auf den Gegenstand selbst bezogen wird. Das Problem der Wirklichkeit muß also zugleich mit dem der Wahrheit gestellt und erörtert werden.

Obgleich das allgemeine und grundlegende philosophische Problem der Wahrheit in der Entwicklungsgeschichte der abendländischen Philosophie immer wieder als Zentralproblem aufgestellt und in der verschiedensten Weise behandelt wurde, gelangte es erst in der modernen Philosophie, und zwar in der intentionalen Erkenntniskritik EDMUND HUSSERLS zu seiner vollkommensten Formulierung und tiefsten Aufklärung.

Dabei ist nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß das letzte und eigentlichste Ziel der HUSSERLSchen „transzendentalen Phänomenologie“ nicht in der bloßen Erörterung des von den „mundanen“ Wissenschaften naiv vorausgesetzten Begriffes der Wahrheit liegt. Vielmehr ist HUSSERL bestrebt, durch die Wendung von der „natürlichen Einstellung“ zur „transzendentalen Einstellung“, d. i. durch die „transzendental-phänomenologische Reduktion“, in das absolute Reich der unmittelbaren Erfahrung, in das Reich der „transzendentalen Subjektivität“ vorzudringen, um so den letzten Sinn der objektiven Welt überhaupt „konstitutiv“ aufklären zu können. Wie HUSSERL in dem „Nachwort“ zu seinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ sagt, versucht dieses sein Werk „unter dem Titel reine oder auch transzendente Phänomenologie die Begründung einer neuen, obschon durch den ganzen Gang der philosophischen Entwicklung seit DESCARTES vorbereiteten Wissenschaft, bezogen auf ein neues, ihr ausschließlich eigenes Erfahrungsfeld, das der ‚transzendentalen Subjektivität‘“.¹ Die Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie liegt

¹ HUSSERL: „Nachwort zu meinen ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie‘“. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, XI. Bd., 1930, S. 551f.

also keineswegs bloß darin, die der mundanen Erkenntnis der Welt zugrunde liegende allgemeinste Theorie, die „Wissenschaftslehre“ für alle Wissenschaften zu sein, sondern letzten Endes darin, „eine in sich gegründete und absolut eigenständige, ja die einzige absolut eigenständige Wissenschaft“ darzustellen.¹

Dieser bewunderungswürdige Versuch, auf dem Urboden der transzendenten Subjektivität die einzig absolute Universalwissenschaft aufzubauen, ist so großartig, daß wir ihn heute, da er einer vollständigen Ausarbeitung noch ermangelt, in seiner wahren Bedeutung und Tragweite kaum restlos verstehen können. Wir wollen uns also in unseren fernerer Erörterungen der HUSSERLSCHEN Phänomenologie als philosophischer Grundlage bedienen, soweit diese als die letzte Wissenschaftslehre das Problem der Wahrheit und Wirklichkeit zutiefst klarlegt. Auf zwei Werke HUSSERLS: die „VI. Logische Untersuchung“ und die „Formale und transzendente Logik“ stützen wir uns hiebei vor allem, obwohl gerade in diesen Schriften der philosophische Gedanke HUSSERLS nicht zu voller systematischer Entfaltung gelangt.

Wir heben zunächst von den vier Begriffen der Wahrheit, die HUSSERL in seiner „VI. Logischen Untersuchung“ unterscheidet, den ersten und prägnantesten heraus und machen ihn zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung: Wahrheit heißt „die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem“.² Anders ausgedrückt, bedeutet Wahrheit „Identität des Gemeinten und Erschauten“.³ Diese zweite Formulierung ist deshalb prinzipiell möglich, weil das Gegebene letzten Endes nichts anderes sein kann als das in der unmittelbaren Anschauung Gegebene.

Einige elementare Beispiele sollen das Verständnis dieser Thesen erleichtern: Ich gehe von meiner Wohnung auf die Straße und es fällt mir plötzlich ein, daß ich meine Taschenuhr nicht mitgenommen habe. Ich denke nach und komme zu dem Schluß, daß die Uhr auf meinem Schreibtisch liegt, wohin ich sie vor einigen Stunden gelegt habe. Bei meiner Rückkehr nach Hause stelle ich fest, daß die Uhr genau so auf dem Tisch liegt, wie ich auf der Straße gemeint und geurteilt habe. Hier haben wir offenbar einen der einfachsten Fälle, in denen das Gemeinte mit dem Gegebenen übereinstimmt. Auf Grund dieser Übereinstimmung kann ich jetzt sagen, daß das Urteil, das ich auf der Straße gefällt habe, wahr und richtig ist. Die Intention dieses Urteilsaktes ist zweifellos richtig auf das in der Wahrnehmung Gegebene bezogen.

¹ A. a. O., S. 561.

² HUSSERL: *Logische Untersuchungen*, II. Bd., *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, 2. Teil, III. Aufl., 1922, S. 122.

³ BECKER: *Die Philosophie EDMUND HUSSERLS*, *KANT-Studien*, XXXV. Bd., Heft 2/3, 1930, S. 134.

Ein anderes Beispiel: Wenn ein Gymnasialprofessor lehrt, daß die Stadt Kyoto in einem bestimmten Teil Japans liegt, so besteht das letzte Kriterium für die Wahrheit dieser geographischen Aussage darin, daß man auf der angegebenen Stelle der Erde in der Tat die alte Hauptstadt des ostasiatischen Kaiserreiches finden und die traditionelle Art und Weise ihres Stadtlebens faktisch genau so wahrnehmen kann, wie es von jenem Gymnasialprofessor behauptet wurde. Diese Aussage ist nur dann wahr, wenn die ständige Möglichkeit besteht, eine adäquate Übereinstimmung zwischen dem in ihr gedanklich formulierten Gehalt und der unmittelbar wahrnehmbaren, geographischen Gegebenheit, auf die sie sich bezieht, zu geben.

Um das Urteil als wahr anerkennen zu können, ist es aber nicht immer notwendig, daß diese Übereinstimmung von Gemeintem und Gegebenem aktuell realisiert wird. Man kann auch dann die Wahrheit eines Urteiles behaupten und anerkennen, wenn nur die Möglichkeit einer solchen Übereinstimmung festgestellt oder bewiesen wird. So kann ein Astronom durch Schlußfolgerungen, die dem Urteilszusammenhang der Mathematik und Mechanik entstammen, einen neuen Planeten entdecken und seine Größe, seine Entfernung oder seine Bewegungsrichtung feststellen, ohne ihn, etwa zufolge der Ungenauigkeit seiner Instrumente, direkt wahrnehmen zu können. In diesem Falle besteht keine volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem. Und doch muß man zugeben, daß diese neue astronomische Kenntnis wahr ist. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß diese Kenntnis letzten Endes kein anderes Kriterium der Wahrheit hat als die Möglichkeit, den neuen Planeten an der bestimmten Stelle des kosmischen Systems zu einer bestimmten Zeit aktuell wahrzunehmen, wenn einmal die im erforderlichen Maße verfeinerten technischen Mittel vorhanden sind. Die mathematische und physikalische Verifizierung zielt auf nichts anderes ab als auf den Nachweis dieser Übereinstimmung. Die Wahrheit liegt also hier zwar nicht in der aktuellen Übereinstimmung von Gemeintem mit in der Wahrnehmung Gegebenem, wohl aber in der Möglichkeit einer solchen Übereinstimmung.

Dieser Sachverhalt kann im allgemeinen als das Verhältnis von der „Intention“ des behauptenden Urteilsaktes zu ihrer „Erfüllung“ aufgeklärt werden. Jedes Meinen, jedes Denken, jedes Urteilen zielt, wenn es die Wirklichkeitsthese mit sich führt, auf sein objektives Korrelat ab und setzt das Wirklichsein oder das Nichtsein des betreffenden Gegenstandes; es „intendiert“ das objektive Korrelat. Die Intentionalität auf das Objektive ist der Grundcharakter des denkenden Aktes. Diese Intention wird ihrerseits in der korrespondierenden Anschauung erfüllt oder nicht erfüllt, sie findet durch das unmittelbar Gegebene ihre Erfüllung oder findet sie nicht. Wenn die Intention eines das Wirklichsein

des Gegenstandes behauptenden Urteilsaktes durch die unmittelbare Anschauung erfüllt wird, oder wenn die Möglichkeit dieser Erfüllung festgestellt wird, dann sagt man, daß das Geurteilte wirklich da ist, daß es Wirklichsein hat. Das bedeutet zugleich, daß jenes Urteil wahr ist. Andernfalls war das Urteil falsch. Die Wahrheit, die oben als Übereinstimmung von Gemeintem und Gegebenem definiert wurde, kann also in dieser Analyse des urteilenden Aktes als die Richtigkeit der Intention verstanden werden, deren Kriterium in der anschaulichen Erfüllung der Intention liegt.¹ Da Anschauung mitunter auch als „Wahrnehmung“ bezeichnet wird, kann man diese These auch folgendermaßen formulieren: Die Wahrheit eines behauptenden Urteilsaktes wird durch seine Erfüllung in der unmittelbaren Wahrnehmung festgestellt.

Allein es ist von größter Wichtigkeit, dabei nachdrücklich zu betonen, daß der Begriff „Wahrnehmung“ oder „Anschauung“ hier in einem prinzipiell erweiterten Sinne verstanden werden soll, d. h. daß er nicht nur „sinnliche“, sondern auch „kategoriale“ Anschauung umfaßt. Diese Unterscheidung zwischen sinnlicher und kategorialer Anschauung oder Wahrnehmung spielt in der phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis, und zwar, wie wir später genauer erörtern werden, als Fundament der Gegenüberstellung von realem und idealem Gegenstand, eine äußerst wichtige Rolle. Wenn man sagt, daß das letzte Kriterium der Wahrheit erst in der Erfüllung der Intention durch die unmittelbare Wahrnehmung oder Anschauung liegt, so muß man dabei den Begriff der Wahrnehmung oder Anschauung in dem eben angedeuteten, erweiterten Sinne verstehen.

Die Erfüllung der Intention durch die Wahrnehmung zeigt sich nun in unendlich mannigfaltigen Vollkommenheitsgraden. Anders gesprochen: Zwischen der absoluten Wahrheit und absoluten Falschheit als zwei einander gegenüberstehenden Extremen liegen unendlich mannigfaltige Abstufungen der Adäquation, an welchen die relative Wahrhaftigkeit des betreffenden Urteilsinhaltes gemessen werden kann. Gewöhnlich stimmt das Gemeinte mit dem anschaulich Gegebenen nur teilweise überein. In diesem Falle finden nur Teilelemente des intentional Gedachten ihre Erfüllung in der unmittelbaren Wahrnehmung, während andere oft gar nicht oder höchstens mangelhaft anschaulich erfüllt werden können. Aus dieser mangelhaften oder unvollständigen Übereinstimmung ergibt sich, daß das dabei in Frage gestellte Meinen oder Denken bloß relative Wahrheit hat. Nur als ideale Grenze kann man sich den Fall vorstellen, daß das Gemeinte oder das Gedachte vollkommen und genau so wahrgenommen wird, wie es gemeint oder gedacht ist, daß also

¹ HUSSERL: Logische Untersuchungen, II. Bd., 2. Teil, S. 123.

die Intention ihre volle Erfüllung in der Anschauung findet. Das Gegebene ist in diesem Falle völlig identisch mit dem, was im Denken oder Urteilen intendiert und geglaubt wird. Dies ist der ideale Zustand, in welchem sich Intention und Erfüllung vollständig decken. Dann ist die höchste Adäquation und somit die vollständige Wahrheit erreicht.

In bezug auf die selbstgebende Wahrnehmung, in welcher das elementarste Verhältnis zwischen Intention und Erfüllung zutage tritt, stellt HÜSSERL diesen Sachverhalt folgendermaßen dar: „So weist die Erwägung der möglichen Erfüllungsverhältnisse auf ein abschließendes Ziel der Erfüllungssteigerung hin, in dem die volle und gesamte Intention ihre Erfüllung und zwar nicht eine intermediäre und partielle, sondern eine endgültige und letzte Erfüllung erreicht hat. Der intuitive Gehalt dieser abschließenden Vorstellung ist die absolute Summe möglicher Fülle; der intuitive Repräsentant ist der Gegenstand selbst, so wie er an sich ist. Repräsentierender und repräsentierter Inhalt sind hier identisch eines. Und wo sich eine Vorstellungsentention durch diese ideal vollkommene Wahrnehmung letzte Erfüllung verschafft hat, da hat sich die echte *adaequatio rei et intellectus* hergestellt: das Gegenständliche ist genau als das, als welches es intendiert ist, wirklich ‚gegenwärtig‘ oder ‚gegeben‘; keine Partialintention ist mehr impliziert, die ihrer Erfüllung ermangelte.“¹ In der unvollständigen Erkenntnisstufe gibt die Wahrnehmung den Gegenstand sozusagen in verschiedenen Graden der „Abschattung“, während an der idealen Grenze der Gegenstand in der Wahrnehmung „das absolute Selbst“ zeigt. Hier ist jede Abschattung verschwunden.²

Die hier von HÜSSERL speziell in bezug auf den Wahrnehmungsakt aufgeklärte vollständige Deckung von Intention und Erfüllung findet sich nicht nur innerhalb des Wahrnehmungsaktes, sondern sie kann auch bei dem Verhältnis zwischen dem Urteilsakt und seiner Erfüllung in der Wahrnehmung auftreten. Erst in diesem Falle zeigt sich „die Vollkommenheit der Adäquation des ‚Gedankens‘ an die ‚Sache‘“.³ Das Wirklichsein eines Gegenstandes kann also, streng genommen, nur in diesem idealen Grenzfall der völlig adäquaten Deckung des Geurteilten und des in den Sachen selbst Gegebenen restlos festgestellt werden. Es wird erst durch die abschattungslose, höchste Erfüllung der auf den betreffenden Gegenstand gerichteten Urteilsintention vollkommen bestätigt. „Der Begriff Bestätigung bezieht sich“ also „ausschließlich auf setzende Akte im Verhältnis zu ihrer setzenden Erfüllung und letztlich zu ihrer Erfüllung durch Wahrnehmungen“.⁴

¹ A. a. O., S. 117f.

² A. a. O., S. 116f.

³ A. a. O., S. 118.

⁴ A. a. O., S. 121.

Absolute Vollkommenheit erreicht die Bestätigung nur im Idealfall der Deckung der Urteilsintention mit der „Sache“.

In diesem Verfahren der Bestätigung des Wirklichseins des Gegenstandes durch dessen Wahrnehmung taucht noch ein in der phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis äußerst wichtiger Begriff auf, nämlich der Begriff der „Evidenz“. HUSSERL unterscheidet dabei zwei Bedeutungen der Evidenz: „Im laxeren Sinne sprechen wir von Evidenz, wo immer eine setzende Intention (zumal eine Behauptung) ihre Bestätigung durch eine korrespondierende und vollangepaßte Wahrnehmung, sei es auch eine passende Synthesis zusammenhängender Einzelwahrnehmungen, findet. Von Graden und Stufen der Evidenz zu sprechen, gibt dann einen guten Sinn.“¹ Demgegenüber kann man die Evidenz im strengen Sinne des Wortes allein dort anerkennen, wo das als wirklich seiend Gedachte oder Behauptete durch die höchst adäquate Wahrnehmung vollkommen und genau so erfüllt ist, wie es gedacht und intendiert wurde. „Der erkenntniskritisch prägnante Sinn von Evidenz betrifft“ also „ausschließlich dieses letzte, unüberschreitbare Ziel, den Akt dieser vollkommensten Erfüllungssynthesis, welcher der Intention, z. B. der Urteilsintention, die absolute Inhaltsfülle, die des Gegenstandes selbst, gibt. Der Gegenstand ist nicht bloß gemeint, sondern so wie er gemeint ist und in eins gesetzt mit dem Meinens, im strengsten Sinne gegeben“.² Die Evidenz in diesem strengsten Sinne ist der Akt der vollkommensten Deckungssynthesis. Sie ist ein objektivierender Akt, dessen objektives Korrelat allein als „Sein im Sinne der Wahrheit“ bezeichnet werden kann.³ Wo dem intendierenden und objektivierenden Akt des Meinens, Denkens oder Urteilens vollständige Evidenz zukommt, wo also das Gemeinte, Gedachte oder Geurteilte seine vollkommene Erfüllung in der unmittelbaren Wahrnehmung findet, dort allein kann das Wirklichsein des betreffenden Gegenstandes letztlich festgestellt werden. Die Wahrheit im Sinne des Wirklichseins des Gegenstandes ist demnach nichts anderes als das Korrelat der selbstgebenden Evidenz.

Damit ist klargestellt, daß das Wirklichsein eines Gegenstandes seinen letzten Grund in der anschaulichen Erfüllung durch die unmittelbare Wahrnehmung hat. Ein Urteil, zumal ein wissenschaftliches Urteil, daß etwas wirklich da ist, daß etwas wirkliches Dasein hat, muß seine Adäquation in der unmittelbaren Wahrnehmung finden, um als wahres und richtiges Urteil gerechtfertigt werden zu können. Das objektive Korrelat der unmittelbaren Wahrnehmung, in welcher die adäquate

¹ A. a. O., S. 121.

² A. a. O., S. 121f.

³ A. a. O., S. 122.

Erfüllung gegeben wird, kann nun auch — wie schon angedeutet wurde — als „die Sache selbst“ bezeichnet werden. Demnach kann man das hier gewonnene Ergebnis wieder in folgender Weise zusammenfassen: Jedes wissenschaftliche Urteil muß auf „die Sache selbst“ rückbezogen werden und dort seine letzte Bestätigung finden. Jedes als wissenschaftliche Erkenntnis geltende Urteil muß seine Richtigkeit, seine Wahrheit „durch Adäquation an die Sachen selbst“ aufweisen, und zwar so, daß diese Richtigkeit des Urteiles nicht nur durch bloß einmalige und zufällige Adäquation, sondern durch ihre Wiederholbarkeit jederzeit ursprünglich hergestellt werden kann.¹

Dabei muß genau in Betracht gezogen werden, daß es die wissenschaftliche Erkenntnis gewöhnlich nur mit einem mehr oder weniger abstrakten, objektiven Sachverhalt zu tun hat, der nicht in individuellen, konkreten Aussagen zum Ausdruck gebracht werden kann. Deshalb besteht die wissenschaftliche Erkenntnis in der Regel nicht aus individuellen Urteilen, die direkt auf die ursprünglichen Wahrnehmungen reduziert werden können, sondern prinzipiell aus Urteilen höheren Allgemeinheitsgrades, die ihre Adäquation nicht unmittelbar in den individuellen Sachen finden. Daraus ergibt sich eine grundsätzliche Vertiefung der eben angegebenen Forderung nach Rückbeziehung jedes Urteils auf die Sachen selbst. Die allgemeinen Urteile, aus welchen die wissenschaftliche Erkenntnis prinzipiell besteht, müssen zuerst auf individuelle Urteile zurückgeführt und als solche auf ihren Rechtsgrund geprüft und kritisiert werden. Denn die Individuen sind die letzten Substratgegenstände, auf die sich schließlich alle Wahrheit rückbezieht.² Diese Reduktion aller Urteile auf letzte individuelle Urteile bedeutet also gleichzeitig die Reduktion aller Wahrheiten höherer Stufe auf Wahrheiten der niedersten Stufe, nämlich auf Wahrheiten, welche sich direkt auf die ursprünglichen, individuellen Gegenstände beziehen und dort ihre letzte Bestätigung finden können.³ Da die individuellen Gegenstände aber durch Wahrnehmung oder durch „Erfahrung im ersten und prägnanten Sinne“ gegeben sind, muß man schließlich alle Wahrheit auf den „Urboden der Erfahrung“ rückbeziehen und so ihre unmittelbare Evidenz feststellen. So fordert ein allgemeines Urteil, selbst ein sachhaltiges apriorisches Urteil, „zur kritischen Herstellung der echten Evidenz den Rückgang auf exemplarische Anschauung von Individuellem, also auf ‚mögliche‘ Erfahrung“.⁴ Ja, sogar die Logik bedarf in diesem Sinne einer Theorie der Erfahrung.⁵ In allen Fällen

¹ HUSSERL: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, 1929, S. 111.

² A. a. O., S. 180.

³ A. a. O., S. 181.

⁴ A. a. O., S. 189.

⁵ A. a. O., S. 188.

liefert die Erfahrung der wissenschaftlichen Erkenntnis das letzte Kriterium der Evidenz und Wahrheit.

Diese Forderung nach Rückbeziehung aller Wahrheiten auf den Urboden der unmittelbaren Erfahrung berechtigt wohl zu der Behauptung, daß die transzendente Phänomenologie in ihrer Aufklärung des Wahrheitsproblems „radikaler Empirismus“ ist. Wir dürfen dabei, wie schon bemerkt, nicht übersehen, daß der Begriff der „Erfahrung“ oder „Wahrnehmung“ in der Phänomenologie keineswegs bloß die „sinnliche“ Erfahrung bedeutet, sondern darüber hinaus die sogenannte „kategoriale“ Anschauung als anderen wichtigen Bestandteil einschließt. Sonst wäre es überhaupt unmöglich, die Wahrheit eines sachhaltig-apriorischen Urteils zu bestätigen. Ein Wesensgesetz, etwa: „Ausdehnung fundiert Farbe“, kann niemals bloß durch Zurückführung auf sinnliche Wahrnehmung bestätigt werden. Es muß vielmehr seinem Wesen nach die letzte Bestätigung in einer kategorialen Anschauung, in einer „Wesenserschauung“ finden, wobei das sinnlich wahrnehmbare Individuelle, etwa ein spezifisches Verhältnis zwischen einer bestimmten Ausdehnung und einer bestimmten Farbe, zwar unentbehrlich ist, aber doch bloß als „Exemplar“ fungiert. Die eingehende Erörterung dieses Unterschiedes zwischen sinnlicher und kategorialer Anschauung bildet jedoch die Aufgabe des nächsten Paragraphen.

Unzweifelhaft liegt in dieser radikalen Forderung der Rückbeziehung aller Wahrheiten auf den letzten Boden der unmittelbaren Erfahrung der Kernpunkt des HUSSERLSchen Versuches, im Gegensatz zur traditionellen Erkenntnistheorie die tiefste Grundlage der Wahrheitsprobleme klarzustellen und der transzendentalen Phänomenologie zugleich die Bedeutung der letzten Wissenschaftslehre zu verleihen.¹ Nach HUSSERL ist das Wahrheitsproblem „keine bloße Spielfrage einer zwischen skeptischem Negativismus bzw. Relativismus und logischem Absolutismus verhandelnden Dialektik“, sondern „ein gewaltiges Arbeitsproblem, das auf einem eigenen Boden der Sachlichkeit beruht und auf höchst umfassende Untersuchungen verweist“.² Die letzte Stütze für die Erörterung des Problems der Wahrheit und der Wirklichkeit liefert uns demnach nicht die traditionelle Logik oder die formale Erkenntnistheorie, welche sich damit begnügen, Wahrheit und Evidenz bloß in der inhaltsleeren „Ursphäre“ zu verabsolutieren und die konkrete Problematik nur „von oben her“ zu erledigen. Die transzendente Phänomenologie allein ist imstande, durch intentionale Kritik der Erkenntnis, und zwar durch die unbedingte Forderung nach Rückführung aller Evidenzkritik „zu den Sachen selbst“ jede sachhaltige und konkrete Wahrheit gründlich aufzuklären.

¹ A. a. O., S. 14.

² A. a. O., S. 178.

Der wahre Sinn des Wortes von HUSSERL, daß das Wahrheitsproblem „ein gewaltiges Arbeitsproblem“ ist, ist aber noch nicht in seiner ganzen Tragweite klargestellt, wenn man in ihm bloß die Forderung nach Rückbeziehung aller Wahrheit auf unmittelbare Erfahrung jeder einzelnen Subjektivität erblickt. Denn wenn der Urboden aller Evidenz, auf welchen jede Wahrheit rückbezogen wird und in welchem sie ihre letzte Bestätigung findet, auf die unmittelbare Erfahrung je eigener Subjektivität beschränkt bleiben sollte, könnte man niemals die Aufklärung der „Objektivität“ der Erkenntnis erreichen. Jedes die Wirklichkeitstheorie mit sich führende Urteil, zumal jedes wissenschaftliche Urteil bezieht sich nicht nur auf das Wirklichsein des Gegenstandes für ein bestimmtes Subjekt allein, sondern auf das objektive Dasein des betreffenden Gegenstandes. Es enthält notwendig die Behauptung, daß der Gegenstand nicht nur für mich allein, sondern für jedermann wirklich da ist, daß er objektives Dasein hat. Wie kann die transzendente Phänomenologie das Geheimnis der „Objektivität“ des Wirklichseins des Gegenstandes überhaupt enträtseln, wenn sie das Problem der Wahrheit letzten Endes nur auf den „subjektiven“ Boden der unmittelbaren Erfahrung rückbezogen wissen will? Ein grober Solipsismus darf freilich nicht die Folge dieser phänomenologischen Grundeinstellung sein.

HUSSERL beseitigt diese Bedenken durch die Aufstellung eines der allerwichtigsten Begriffe seiner Philosophie — des Begriffes der „transzendentalen Intersubjektivität“. Nach HUSSERL kann die Objektivität des Wirklichseins eines Gegenstandes nur dadurch festgestellt werden, daß die Evidenz des betreffenden Urteiles ihren letzten Boden nicht in der einzelnen Subjektivität, sondern in der gemeinschaftlichen „Intersubjektivität“ hat und in dieser ihr letztes Kriterium findet. Es handelt sich dabei nicht nur um das objektive Wirklichsein eines einzelnen Gegenstandes, sondern schließlich und endlich um die Objektivität der vorgegebenen „Welt“ im ganzen. Die Welt, die vor mir wirklich da ist, ist doch „unser aller Welt, sie hat als objektive Welt in ihrem eigenen Sinn die kategoriale Form der ‚ein für allemal wahrhaft seienden‘ nicht nur für mich, sondern für jedermann“.¹ Diese „Objektivität der Welt“ überhaupt hat ihren letzten Grund in der intersubjektiven Erfahrungsgemeinschaft. Die objektive Welt ist nichts anderes als das „konstitutive“ Ergebnis dieser intersubjektiven Welt-erfahrung. „Welterfahrung als konstituierende besagt nicht bloß meine ganz private Erfahrung, sondern Gemeinschaftserfahrung, die Welt selbst ist sinngemäß die eine und selbe, zu der wir alle prinzipiell Erfahrungszugang haben, über die wir alle uns im ‚Austausch‘ unserer Erfahrungen, also in ihrer Vergemeinschaftung verständigen

¹ A. a. O., S. 209.

können, wie denn auch die ‚objektive‘ Ausweisung auf wechselseitiger Zustimmung und ihrer Kritik beruht.“¹ „Erfahrung, Evidenz, gibt Seiendes und gibt es selbst, unvollkommen, wenn sie unvollkommene Erfahrung ist, vollkommener, wenn sie sich — ihrer Wesensart gemäß — vervollkommnet, das ist, sich in der Synthesis der Einstimmigkeit erweitert.“² Die endgültige Prüfung jeder Wahrheit über das objektive Wirklichsein eines Gegenstandes ist, im Grunde genommen, gerade darum eine gewaltige Arbeit, weil die betreffende Evidenz schließlich und endlich durch ihre Rückführung nicht nur auf den je eigenen, sondern auf den gemeinschaftlichen, intersubjektiven Erfahrungsboden bestätigt und wiederhergestellt werden muß.

Das Problem der intersubjektiven Konstitution der objektiven Welt bzw. der objektiven Wahrheit bildet also den Gipfelpunkt der Erkenntniskritik HUSSERLS. Das Ergebnis seiner Erörterungen dieses Problems ist somit folgendes: Das Wirklichsein eines objektiven Gegenstandes hat seinen letzten Seins- und Erkenntnisgrund in der unmittelbaren, transzendental-intersubjektiven Welterfahrung.

Zum Abschluß dieser kurzgefaßten Darstellung der phänomenologischen Erkenntniskritik in bezug auf das Wirklichsein eines Gegenstandes im allgemeinen ist es unerlässlich, darauf aufmerksam zu machen, daß die „intersubjektive Erfahrungsgemeinschaft“, welche als Urboden der Evidenz jeder Erkenntnis zugrunde liegt, nicht im Sinne der objektiv daseienden weltlichen Sozialität, sondern im streng phänomenologischen Sinne der transzendentalen Intersubjektivität aufzufassen ist. Freilich kann das intersubjektive Gemeinschaftsverhältnis auch als objektiv daseiende, zwischenmenschliche Beziehung betrachtet werden. Man kann ferner seine Wesensstruktur und Wesensformen ebenso erörtern, wie man das Ich dem transzendentalen Ich gegenüber als weltliches Ich behandeln und beschreiben kann. Gerade deshalb muß man aber die transzendentalen Intersubjektivität als das „Konstituierende“ von der weltlichen Sozialität als dem „Konstituierten“ begrifflich streng unterscheiden, wie man das Ich im Sinne des konstituierenden, transzendentalen Ego von dem konstituierten, weltlichen Ego streng zu trennen hat.³ Jene, d. i. die transzendentalen Intersubjektivität allein kann in der Problematik der „Phänomenologie“ eine Rolle spielen, während diese, d. i. die weltliche Sozialität, als Gegenstand der „mundanen“ Sozialwissenschaft, speziell der Soziologie, behandelt werden muß.

Hier nur soviel. Die eingehende Erörterung des Unterschiedes und

¹ A. a. O., S. 209.

² A. a. O., S. 248.

³ A. a. O., S. 210f.

des Zusammenhanges von „transzendentaler“ und „mundaner“ Sozialität übersteigt unsere Aufgabe einer Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband, weil diese von vornherein auf die Strukturanalyse des „mundanen“ sozialen Daseins eingestellt ist.

§ 8. Der reale und der ideale Gegenstand

Das Wirklichsein eines objektiven Gegenstandes kann durch die anschauliche Erfüllbarkeit des ihn intendierenden Urteilsaktes in der unmittelbaren, intersubjektiven Erfahrung festgestellt werden. Aus dieser These ergibt sich nun ein Problem von größter Wichtigkeit: Wie kann der einen „idealen“ Gegenstand setzende Akt seine anschauliche Erfüllung finden? Dieses Problem soll uns in diesem Paragraphen beschäftigen.

Nehmen wir als gemeinverständliches Beispiel eines „idealen“ Gegenstandes die Figur im geometrischen Sinne. Bekanntlich ist eine geometrische Figur, etwa ein Kreis, nur als idealer Grenzfall denkbar, der in concreto keineswegs so gegeben sein kann wie ein Ding. Demzufolge ist es von Anfang an unmöglich, ihr Wirklichsein im Sinne des „Real-Seins“ zu verstehen und es durch sinnliche Wahrnehmbarkeit bestätigt zu finden. Jedoch muß man, um eine bestimmte geometrische Figur überhaupt vorstellen zu können, irgendeine reale Gestalt in der Sinnlichkeit wahrnehmen. Der ideale Kreis im streng geometrischen Sinne entsteht in der Tat auf Grund einer „korrespondierenden“ sinnlichen Wahrnehmung, z. B. auf Grund der Wahrnehmung eines mit einem Zirkel gezogenen Kreises, der freilich mit dem rein geometrisch ersichtlichen nicht identisch sein kann. Die hierbei sinnlich wahrgenommene Figur ist keineswegs der Kreis im geometrischen Sinne; sie spielt vielmehr bloß die Rolle des Anlasses, bei dem die ideale Figur „Kreis“ als solche erkannt wird. Der mit dem Zirkel gezogene Kreis fungiert lediglich als „singulärer Fall“, als „Exemplar“, als „Beispiel“ oder nur als „rohes Analogon eines Beispiels“, auf Grund dessen der rein geometrische Kreis vorgestellt oder angeschaut werden kann.¹ Allerdings ist es klar, daß man das Wirklichsein des rein geometrischen Kreises oder die Wahrheit der auf ihn Bezug habenden geometrischen Sätze nie und niemals bestätigt finden kann, wenn man die adäquate Erfüllung der betreffenden Bedeutungsintention nur in der Sphäre der sinnlichen Wahrnehmung sucht. Im Falle eines derartigen idealen Gegenstandes kann das Gemeinte oder das Gedachte niemals mit dem in der sinnlichen Unmittelbarkeit Gegebenen übereinstimmen. Wenn man oft geneigt ist, das Wirklichsein eines idealen Gegenstandes überhaupt zu verneinen und das Ideale zum Wirklichen in einen strengen Gegensatz zu bringen,

¹ HUSSERL: Logische Untersuchungen, II. Bd., 2. Teil, S. 132f.

so liegt das daran, daß man Wirklichsein mit Real-Sein identifiziert und die Grundlage des Wirklichseins aller Gegenständlichkeiten bloß in der sinnlichen Wahrnehmung sucht.

Dagegen zeigt HUSSERL grundsätzlich die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit des Wirklichseins eines idealen Gegenstandes auf. Ihm verdanken wir auch die Kenntnis der Bedingungen, unter denen ein idealer Gegenstand als wirklich und wahrhaft daseiend erkannt werden kann. Um zu diesem Ergebnis zu gelangen, mußte HUSSERL aber erst den Begriff der Wahrnehmung oder Anschauung von seiner traditionellen Beschränkung auf das Gebiet des Sinnlichen befreien. Die Bedeutungsintention eines idealen Gegenstandes kann freilich nicht in der sinnlichen Wahrnehmung ihre Erfüllung finden. Trotzdem ist dieser ideale Gegenstand nicht als etwas bloß Gedachtes, sondern als etwas in der Tat Wahrgenommenes oder Angeschautes da. Wenn man auf Grund eines sinnlich wahrgenommenen Kreises den ideal geometrischen Kreis vorstellt und im Zusammenhang damit ein bestimmtes apriorisches Verhältnis begreift, weiß man evident und unmittelbar, daß dieser ideale, geometrische Kreis nicht nur gemeint und gedacht, sondern zugleich erschaut, bzw. wahrgenommen ist. Ein geometrischer Satz ist keineswegs eine in der Luft schwebende Aussage, sondern eine sich im objektiven Korrelat erfüllende und bestätigende Behauptung. Demzufolge können wir das Wort „Wahrnehmung“ oder „Anschauung“ doch nicht entbehren, wenn wir die letzte Grundlage des Wirklichseins eines idealen Gegenstandes feststellen wollen. Wir müssen vielmehr den Begriff der Wahrnehmung oder Anschauung, den man bisher nur in der Sphäre der bloßen Sinnlichkeit gesucht hat, radikal auf die Sphäre der „Kategorialität“ erweitern. Wir dürfen dann die spezifische Anschauung, in welcher ein idealer Gegenstand sich gibt, als „kategoriale Anschauung“ bezeichnen, um sie in ihrer Eigentümlichkeit von der „sinnlichen Wahrnehmung“ klar zu unterscheiden.

Dabei halte ich es für zweckmäßiger, von den hier unterschiedenen zwei Grundformen der Selbstgebung nur die kategoriale als „Anschauung“, die sinnliche aber ausschließlich als „Wahrnehmung“ zu bezeichnen. Der eine rein ideale, geometrische Figur setzende Akt findet demnach seine Erfüllung nicht in der sinnlichen Wahrnehmung, sondern erst in der kategorialen Anschauung. Im allgemeinen sind die idealen Gegenstände, etwa verschiedene kategoriale Formen, wie „Inbegriff“, „Vielheit“, „Allheit“ usw., an sich nicht in schlichter Sinnlichkeit gegeben. Sie geben sich erst in der kategorialen Anschauung anläßlich der sinnlichen Wahrnehmung der ihnen korrespondierenden, realen Gegenstände. Das Wirklichsein eines idealen Gegenstandes wird also dadurch bestätigt, daß der betreffende intentionale Akt auf Grund der korrespondierenden Wahrnehmung gewisser realer

Gegenstände seine Erfüllung in der kategorialen Anschauung findet.¹

Es fragt sich nun, worin der wesentliche Unterschied zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der kategorialen Anschauung liegt. HUSSERL findet diesen Unterschied in dem eigentümlichen, stufenmäßigen Verhältnis beider zueinander. Sofern die sinnliche Wahrnehmung und die kategoriale Anschauung ihre Gegenstände „direkt“ und „unmittelbar“ erfassen, gibt es zwischen ihnen keinen wesentlichen Unterschied. Der ideale Gegenstand findet sich ebenso unmittelbar in der kategorialen Anschauung, wie der reale in der sinnlichen Wahrnehmung. Doch dieses direkte Erfassen des Gegenstandes hat einen verschiedenen Sinn und Charakter, „je nachdem es sich um eine Wahrnehmung im engern oder eine solche im erweiterten Sinn handelt, bzw. je nachdem die ‚direkt‘ erfaßte Gegenständlichkeit ein sinnlicher oder ein kategorialer, anders ausgedrückt: je nachdem er ein realer oder idealer Gegenstand ist. Die sinnlichen oder realen Gegenstände werden wir nämlich als Gegenstände der untersten Stufe möglicher Anschauung charakterisieren können, die kategorialen oder idealen als die Gegenstände der höheren Stufen.“² Die kategoriale Anschauung unterscheidet sich also von der sinnlichen Wahrnehmung dadurch, daß sie den Gegenstand, d. h. den idealen Gegenstand zwar direkt und unmittelbar, aber doch erst in den höheren Stufen erfaßt, während die letztere den ihr entsprechenden, realen Gegenstand in der ersten, untersten Aktstufe begreift. Reale Gegenstände konstituieren sich in dem sinnlichen Wahrnehmungsakte „in schlichter Weise“; „sinnliche Gegenstände sind in der Wahrnehmung in Einer Aktstufe da“.³ Dagegen sind die Akte, in welchen ideale Gegenstände sich konstituieren, nämlich die kategorialen Akte, ihrem Wesen nach „fundiert“, sie sind fundiert durch die schlichten, sinnlichen Wahrnehmungsakte.⁴ Die Wahrnehmung eines mit dem Zirkel gezogenen Kreises ist z. B. mit einem Schlag gegeben, während die Anschauung des idealen, rein geometrischen Kreises sich erst auf der durch sinnliche Wahrnehmung des realen Kreises fundierten, höheren Aktstufe geben kann. Mit einem Wort, sinnliche Wahrnehmung ist fundierender, kategoriale Anschauung wesentlich fundierter Akt.⁵

Damit findet der Unterschied zwischen den realen und den idealen Gegenständlichkeiten seine allgemeine Aufklärung. Real ist der Gegenstand, der uns in der sinnlichen Wahrnehmung „schlicht“ und „in Einem

¹ A. a. O., S. 128 ff., S. 137 ff., S. 142 ff.

² A. a. O., S. 145.

³ A. a. O., S. 145 f.

⁴ A. a. O., S. 152 ff.

⁵ A. a. O., S. 183.

Schlag“ erscheint, etwa ein „äußeres“ Ding.¹ Ein äußeres Ding ist sinnlich wahrnehmbar, schlicht begreifbar, seine Bedeutung findet ihre adäquate Erfüllung in dem Urboden der sinnlichen Erfahrung. Das Wirklichsein eines äußeren Dinges ist mit Evidenz feststellbar, soweit es in unserer sinnlichen Wahrnehmung schlicht gegeben ist. Im Gegensatz dazu ist ein idealer Gegenstand überhaupt nicht direkt in der Sinnlichkeit gegeben. Sinnliche Wahrnehmung kann niemals der Bedeutung einer idealen Gegenständlichkeit adäquate Erfüllung verschaffen. Eine kategoriale Form ist z. B. an sich nicht sinnlich wahrnehmbar. Es ist, im Grunde genommen, unmöglich, das Wirklichsein einer kategorialen Form durch sinnliche Erfüllbarkeit ihrer Bedeutung zu bestätigen. Dieses kann erst in der übersinnlichen, kategorialen Anschauung seine Bestätigung finden. Der Unterschied zwischen dem realen und dem idealen Gegenstand hat also sein letztes theoretisches Fundament in der korrespondierenden Verschiedenheit der unmittelbaren Selbstgebung, die sich einerseits als sinnliche Wahrnehmung, andererseits als kategoriale Anschauung darstellt.

Die somit prinzipiell unterschiedenen zwei Grundformen des objektiven Gegenstandes stehen nun miteinander in einem sehr engen und notwendigen Zusammenhang. Dieser Zusammenhang drückt sich darin aus, daß eine kategoriale Form oder ein idealer Gegenstand überhaupt nur auf Grund der korrespondierenden Sinnlichkeit gegeben sein kann. Offensichtlich ist also jeder ideale Gegenstand notwendig durch einen realen „fundiert“. So entsteht ein eigenartiges Fundierungsverhältnis zwischen diesen beiden Arten des Gegenstandes. Typischerweise fundiert der reale Gegenstand bloß als singulärer Fall, als Exemplar, den betreffenden idealen Gegenstand. Die Fundierung des Idealen durch das korrespondierende Reale ist jedoch keineswegs immer eine „exemplarische“ Fundierung. Jedenfalls fungiert die Wahrnehmung eines bestimmten realen Gegenstandes nur als notwendiger Anlaß für die Selbstgebung des ihm entsprechenden, idealen Gegenstandes, während dieser letztere, streng genommen, erst in der übersinnlichen, kategorialen Aktstufe gegeben ist. Der ideale Gegenstand zeigt sich also in seiner vollen Gestalt allein in der kategorialen Anschauung. Nur durch diese Erweiterung des Gebietes der unmittelbaren Selbstgebung (von der sinnlichen Wahrnehmung zur kategorialen Anschauung) ist die Möglichkeit gewährleistet, die Evidenz eines idealen Gegenstandes kritisch festzustellen. Die kategoriale Anschauung, zu der auch die wohlbekanntere, aber oft mißverständene phänomenologische „Wesensschau“ gehört,² liefert also das letzte Kriterium des Wirklichseins eines idealen Gegenstandes.

¹ A. a. O., S. 147.

² BECKER: A. a. O., S. 136.

Wenn man nun diese Erörterung in bezug auf die Grundlage des Wirklichseins des idealen Gegenstandes mit der im vorigen Paragraphen dargestellten, allgemeinen Forderung der Rückbeziehung aller Wahrheit auf individuelle Gegenstände vergleicht, muß man sogleich bemerken, daß die phänomenologische Erkenntniskritik des idealen Gegenstandes wesensgemäß aus zwei verschiedenen Verfahren besteht.

Oben haben wir grundsätzlich festgestellt, daß alle allgemeinen Urteile — und solche machen hauptsächlich die wissenschaftliche Erkenntnis aus — auf individuelle Urteile zurückgeführt werden müssen. Anders ausgedrückt, müssen alle Wahrheiten der höheren Stufe auf Wahrheiten der niedersten Stufe, die sich direkt auf die ursprünglichen, individuellen Gegenstände beziehen und dort ihre letzte Bestätigung finden, reduziert werden. Diese individuellen Gegenstände, auf welche sich jede Erkenntniskritik rückbezieht, sind zweifellos „reale“ Gegenstände. Denn das Reale allein kann das letzte Individuum sein, während das Ideale seinem Wesen nach mehr oder weniger etwas Allgemeines in sich enthält. Infolgedessen folgt aus der allgemeinen Forderung der Rückbeziehung aller Wahrheit auf die Individuen zugleich die Notwendigkeit der Rückbeziehung aller idealen Gegenstände auf reale. Diese Notwendigkeit ergibt sich auch aus dem oben angedeuteten „Fundierungsverhältnis“ zwischen realem und idealem Gegenstand. Das Fundierungsverhältnis zwischen diesen zwei Grundformen der Gegenständlichkeiten bringt mit sich, daß der reale Gegenstand sich auf der ersten und untersten Aktstufe zeigt, während der ideale sich erst auf den höheren, der untersten mehr oder weniger übergeordneten Stufen konstituiert. Der reale Gegenstand fundiert den idealen, weil der letztere sich nur anlässlich der Wahrnehmung des ersteren geben kann. Demzufolge muß die Erkenntniskritik des idealen Gegenstandes diesen notwendig auf den realen zurückführen, um sein Wirklichsein feststellen zu können. Deshalb kann das Wirklichsein des idealen Gegenstandes wesensnotwendig nur durch seine Rückbeziehung auf den ihn fundierenden, realen Gegenstand die endgültige Bestätigung finden. In diesem Sinne spricht HUSSERL auch von dem „Seinsvorzug der realen vor den irrealen Gegenständen“.¹ Das Fundierungsverhältnis zwischen ihnen erfordert also wesensgemäß in der Erkenntniskritik der idealen Gegenständlichkeiten ihre Rückbeziehung auf aktuelle oder mögliche, immer aber reale Gegenständlichkeiten.

Diese Forderung läuft nun parallel mit einer anderen, scheinbar ihr entgegengesetzten Notwendigkeit, welche dahin geht, daß das letzte Kriterium des Wirklichseins des idealen Gegenstandes nicht in der sinnlichen Wahrnehmung, sondern erst in der kategorialen An-

¹ HUSSERL: Logik, S. 150.

schauung gefunden werden muß. Die Evidenzkritik des idealen Gegenstandes besteht also aus zwei miteinander eng zusammenhängenden Verfahren, einerseits aus der Rückbeziehung des idealen Gegenstandes auf den ihm korrespondierenden, realen Gegenstand, andererseits aber aus der Bestätigung seines Wirklichseins durch die der Idealität eigentümliche, kategoriale Anschauung. Unsere nächste Aufgabe ist es nun, das notwendige Verhältnis zwischen diesen beiden Verfahren zusammenfassend zu beleuchten und die Doppelseitigkeit der Evidenzkritik des idealen Gegenstandes restlos aufzuklären.

Ein idealer Gegenstand, dessen eigene Daseinssphäre niemals in der sinnlich wahrnehmbaren Realität gefunden werden kann, muß sich trotzdem auf dem Boden der realen Gegenstände zeigen, wie der idealgeometrische Kreis sich an einem realen Kreis zeigt. Wie HUSSERL sagt, können ideale Geistesgebilde, „deren eigentümliches Wesen die räumliche Extension, ursprüngliche Örtlichkeit und Beweglichkeit, ausschließt“, überhaupt „physische Verleiblichung“ zulassen und damit an der Realität Anteil haben.¹ Dieses „Anteilhaben“ des Idealen an der Realität ist aber keineswegs eine beliebige Möglichkeit, sondern vielmehr die grundsätzliche Bedingung seines Wirklichseins. Ein idealer Gegenstand kann nur insoweit wahrhaft und wirklich sein, als der ihm korrespondierende, reale Gegenstand in der Aktualität da ist oder zumindest in dem Modus der Möglichkeit vorgestellt wird und in dieser sinnlichen Gegebenheit den betreffenden idealen Gegenstand fundiert. Die erkenntniskritische Forderung der radikalen Rückbeziehung des Idealen auf das Reale ist demnach nichts anderes als die notwendige Folge des wesensgesetzlichen, fundierend-fundierten Zusammenhanges zwischen Idealität und Realität.

Dies besagt aber keineswegs, daß die wesentliche Eigentümlichkeit, welche ein idealer Gegenstand gerade in seiner Idealität aufweist, rein und unverändert auf die schlichte Realität rückbezogen werden kann. Ein ideales Geistesgebilde könnte nicht mehr als dasselbe Gebilde betrachtet werden, wenn man es vollständig auf den Urboden der Realität reduzierte. Würde der ideale Kreis sich vollständig auf den real gezogenen Kreis rückbeziehen, dann könnte er nicht mehr als ein rein geometrisches Gebilde betrachtet werden. Der reale Gegenstand, welcher das Wirklichsein eines bestimmten, idealen Geistesgebildes fundiert, darf freilich nie und niemals an die Stelle des dadurch fundierten, idealen Gebildes gesetzt werden. Die wesentliche Eigentümlichkeit, welche allein einen idealen Gegenstand als solchen bestimmt, welche aber niemals einfach auf die schlichte Realität rückbezogen werden kann, kann nur durch die kategoriale Anschauung erfaßt werden. Ein idealer Gegenstand zeigt sich in seiner

¹ A. a. O., S. 138.

wesentlichen Eigentümlichkeit immer in der kategorialen Anschauung, obwohl die sinnliche Wahrnehmung der korrespondierenden Realität dabei die Rolle der grundsätzlichen Bedingung dieser Selbstgebung des idealen Gegenstandes spielt. Die Rückbeziehung des idealen Gegenstandes auf den realen ist gerade deshalb unentbehrlich, weil die kategoriale Erfassung des ersteren nur bei Gelegenheit dieses reduzierenden Verfahrens vorgenommen werden kann.

Die wesentliche Doppelseitigkeit der Evidenzkritik des idealen Gegenstandes ist somit völlig klar geworden. Das evidente Wirklichsein eines idealen Gegenstandes wird also einerseits dadurch festgestellt, daß man ihn auf den sinnlich erfaßbaren Boden der ihm korrespondierenden Realität reduziert, weil das Reale die notwendige Bedingung der Selbstgebung jedes Idealen ausmacht. Das Wirklichsein eines idealen Gegenstandes muß aber andererseits erst durch die ihm eigene, übersinnliche oder kategoriale Anschauung bestätigt werden, da das Ideale sich in seiner vollen Gestalt niemals in der bloß sinnlichen Wahrnehmung zeigt. Die Rückbeziehung auf das Reale bildet deshalb den unentbehrlichen Anlaß der Feststellung des evidenten Wirklichseins eines idealen Gegenstandes, während das unmittelbare Begreifen durch die kategoriale Anschauung für jede Erkenntnis innerhalb der idealen Gegenstandssphäre immer das Entscheidende bleibt.

§ 9. Das identische Sein des realen Gegenstandes

Als Ergebnis der phänomenologischen Erörterung der letzten Bedeutung von Wahrheit und Wirklichkeit haben wir folgende grundlegende Erkenntnisse gewonnen: erstens, daß ein idealer Gegenstand allein in einer übersinnlichen, kategorialen Anschauung als etwas wirklich Seiendes begriffen werden kann; zweitens, daß dieses Begreifen des idealen Gegenstandes immer anläßlich der sinnlichen Wahrnehmung der korrespondierenden Realität vollzogen werden muß. Wenn nun der soziale Verband erst als ein ideales Geistesgebilde einen selbständigen Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis darstellt, wenn er aber nicht als etwas bloß ideal Existierendes, sondern zugleich als etwas wirklich Seiendes festgestellt werden soll, dann muß man grundsätzlich danach fragen, welcher Art das reale Fundament ist, auf dem der soziale Verband ideal und trotzdem wirklich da sein kann.

Bevor wir daran gehen, die Seinsart des sozialen Verbandes genauer aufzuklären, müssen wir vorerst prüfen, ob diese phänomenologisch gewonnene Grundeinstellung auf den in Frage stehenden konkreten Problembereich, in welchem es sich um das soziale oder geschichtliche Dasein handelt, ohne weiteres anwendbar ist. Vom bloß realistischen oder empiristischen Standpunkt haben wir hier einen prinzipiellen Vorwurf zu erwarten — den Vorwurf, es sei eine haltlose, phantastische Schwär-

merci, auf einer übersinnlichen Grundlage doch von einer Wirklichkeit sprechen und das Wirklichsein eines idealen Gegenstandes durch die „kategoriale“ Anschauung bestätigen zu wollen. Auf diesen Vorwurf müssen wir uns gerade deshalb mit Bestimmtheit gefaßt machen und ihn in ernstester Weise berücksichtigen, weil nicht einmal HUSSERL selbst einen so konkreten Gegenstand wie den sozialen Verband oder ein sonstiges geschichtliches Gebilde im Auge hatte, als er in seiner „VI. Logischen Untersuchung“ von dem idealen Gegenstand und von der kategorialen Anschauung sprach. Was HUSSERL dort als die ideale oder kategoriale Selbstgebung bezeichnet hat, ist, wie wir auch oben gesehen haben, nur die Selbstgebung der abstraktesten kategorialen Formen oder gewisser sachhaltiger Wesensgesetze höchster Allgemeinheit. Daß HUSSERL die der sinnlichen Wahrnehmung entgegengesetzte übersinnliche Anschauung als die „kategoriale“ bezeichnet, ergibt sich daraus, daß er bei seiner Erkenntniskritik der idealen Gegenstandssphäre die allgemeinsten, abstraktesten „kategorialen“ Gegenständlichkeiten in den Vordergrund der Betrachtung zieht. Deshalb könnte man uns sogar von Seiten der phänomenologischen Richtung selbst einwenden, es sei unzulässig, die geschichtlich-gesellschaftlichen Gebilde in die Sphäre des idealen Gegenstandes zu versetzen und den letzten Grund ihres Wirklichseins in einer übersinnlichen, „kategorialen“ Anschauung zu suchen.

Allein die Einengung des HUSSERLSchen Begriffes des idealen Gegenstandes in den „Logischen Untersuchungen“ ist lediglich darauf zurückzuführen, daß HUSSERL in seiner großen Gewissenhaftigkeit seine philosophischen Gedanken immer nur innerhalb eines sorgfältigst geprüften Problemkreises entfaltet, innerhalb dessen die Möglichkeit eines Bezweifelns ausgeschlossen erscheint. Es ist ja ohne weiteres klar, daß die „kategorialen“ Formen dazu prädestiniert sind, Muster der idealen Gegenständlichkeiten darzustellen. Daraus ergibt sich aber keineswegs, daß HUSSERL bloß die „kategorialen“ Formen als ideale Gegenstände verstanden haben wollte. Vielmehr ist es meines Erachtens möglich, zu zeigen, daß der Bereich der idealen Gegenstände im System der transzendentalen Phänomenologie durch die logischen oder kategorialen Formen noch lange nicht erschöpft ist. Ja, es ist geradezu unerlässlich, den streng logischen Gedankengang HUSSERLS in einem prinzipiell erweiterten Sinne anzuwenden, wenn man auf der Grundlage seiner Lehre die Seinsstruktur der in seinen bisherigen Veröffentlichungen noch nie ausführlich behandelten Gegenstandssphäre der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt gründlich erforschen will.

Den Einwand, es gehe überhaupt nicht an, die Seinsart des sozialen Verbandes als die eines idealen Gegenstandes zu verstehen, werden wir in der Weise zu beseitigen suchen, daß wir in kritischer Analyse der

Seinsart des „realen“ Gegenstandes zeigen, daß dieser reale Gegenstand entgegen der ständigen Behauptung des Realismus und Empirismus gar nicht so real ist, wie gewöhnlich geglaubt wird. Ich mache es mir sogar zur Aufgabe, zu erhärten, daß der reale Gegenstand selbst, dessen sinnliche Wahrnehmbarkeit von vornherein außer Zweifel gestellt wird, letzten Endes in seinem Seinskern doch etwas Ideales enthält, ohne das er sich nicht als ein in sich „identischer“ Gegenstand zeigen könnte. Hier handelt es sich deshalb vor allem um „das identische Sein“ des realen Gegenstandes.

Wir begreifen einen realen Gegenstand, ein uns unmittelbar gegebenes, äußeres Ding, je schon als einen identischen, ein und denselben Gegenstand. Streng genommen, ist es unmöglich, sich „einen“ in sich nicht identischen Gegenstand vorzustellen. Wenn man von ein und demselben Gegenstand spricht, so ist die Identität dieses Gegenstandes von Anfang an mitgemeint oder vorausgesetzt.

Es fragt sich nun, ob diese „Identität“ eines „realen“ Gegenstandes tatsächlich auch in der letzten Analyse als eine reale, sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft betrachtet werden kann. Nehmen wir als Beispiel eines realen Gegenstandes, welcher sich in der sinnlichen Wahrnehmung „schlicht“ und „in einem Schlag“ geben soll, etwa einen Tisch. Wir haben in unserer kritischen Erörterung der normativen Theorie der Geisteswelt dasselbe Beispiel, allerdings im umgekehrten Sinne, verwendet. Dort haben wir gezeigt, daß ein Tisch, welcher auch als ein Stück der Natur betrachtet werden kann, in seiner Brauchbarkeit und Nützlichkeit für uns schon einen „geistigen“ Gegenstand bildet. Hier schalten wir aber diese Eigenschaften, die einen Tisch für unser praktisches Leben nützlich und wertvoll machen, bei unserer Überlegung gänzlich aus. Dann stellt er sich uns als ein einfaches, äußeres Ding dar, genau so, wie ein Stein oder ein Holzstück, das er ja ist. Wir können diesen Tisch nach verschiedenen Richtungen hin betrachten oder in einer bestimmten Richtung aus verschiedenen Entfernungen. Wir sehen ihn am Abend im Lichte der Tischlampe, morgens im Tageslicht. Unsere realen Wahrnehmungen dieses Tisches ändern sich dabei ständig. Demzufolge zeigt er sich auch in verschiedenen Färbungen und weist innerhalb derselben verschiedene Schattierungen auf; er gibt sich in den mannigfaltigsten „Abschattungen“. Trotzdem wissen wir ganz genau, daß dieser Tisch immer als dasselbe Ding da ist; wir betrachten ihn immer als einen in sich identischen Gegenstand. Diese „Identität“ des realen Gegenstandes, die vorerst so unbezweifelbar und selbstverständlich zu sein scheint, kann aber niemals in der sich abschattenden und sich verändernden Sinneswahrnehmung selbst gefunden werden. Von der Seite der sinnlichen Wahrnehmung aus betrachtet, gibt es eigentlich nur un-

endliche Mannigfaltigkeiten und ständige Veränderungen, keineswegs aber eine in sich selbst bleibende Identität. Die Intention auf die Identität eines Gegenstandes kann demnach, genau genommen, ihre Erfüllung nie und niemals in der sinnlichen Wahrnehmung finden. Anders gesprochen, zeigt ein Gegenstand überhaupt und somit auch ein realer Gegenstand etwas, was niemals in der bloßen Sinnlichkeit gegeben ist.

Das zeigt uns schon, daß die Identität eines realen Gegenstandes kein objektives Korrelat der sinnlichen Wahrnehmung sein kann. Ein reales und äußeres Ding enthält also als ein und derselbe Gegenstand in seiner Selbstgebung schon etwas Übersinnliches; es weist zumindest in seinem Daseinskern, d. h. in seiner letzten Identität, etwas Ideales auf. Wenn ich z. B. einen Bleistift auf meinem Tisch betrachte, betrachte ich nur eine „Seite“ desselben. Dabei weiß ich aber von vornherein, daß dieser Bleistift auch eine „andere“ Seite hat, die ich jetzt nicht sehen kann. Ich nehme ihn und kehre ihn um; dann habe ich seine andere Seite vor mir, genau so, wie ich sie mir vorgestellt hatte. In dieser Weise findet die partielle Intention des realen Gegenstandes immer ihre genaue Erfüllung in der sinnlichen Wahrnehmung. Dabei habe ich immer das Bewußtsein, daß jede sinnlich und faktisch wahrgenommene Seite bloß „eine“ Seite eines identischen Gegenstandes ist. Ich erkenne mit Evidenz, daß das, was ich von einem bestimmten, realen Gegenstand in einem bestimmten Augenblick schlicht und gegenwärtig wahrnehme, immer bloß eine Seite, ein Teil oder eine spezifische Phase dieses Teiles ist. Das bedeutet aber, daß ich hier schon das identische Sein dieses Gegenstandes als das Ganze voraussetze. Im allgemeinen bietet sich der schlichten Wahrnehmung immer nur ein Teil eines realen Gegenstandes als „Vordergrund“, während die anderen Teile desselben Gegenstandes als „Rückseite“ potentiell gegeben sind, d. h. versteckt bleiben. Die Intention auf diese versteckte Rückseite kann allerdings sinnliche Erfüllung finden; die auf die „Synthese“ dieser Teilerfüllungen gerichtete „Ganzheitsintention“ findet aber keineswegs genau so ihre sinnliche Erfüllung, wie sie gemeint ist. Ein und derselbe Gegenstand als das „Ganze“ und „Identische“ kann sich erst in einer der sinnlichen Mannigfaltigkeit übergeordneten Sphäre geben.

Dies ist der Grund dafür, daß man, auf der phänomenologischen Strukturanalyse des Bewußtseins fußend, von der „allgemeinen Idealität“ des Gegenstandes überhaupt sprechen kann. In der phänomenologischen Bewußtseinsanalyse bedeutet ein objektiv daseiender Gegenstand im allgemeinen einen „transzendenten“ Gegenstand und als solcher steht er dem „immanenten“ Bewußtseinsstrom gegenüber. Der Bewußtseinsstrom, welcher einen Gegenstand intendiert, stellt sich dem Intendierten gegenüber notwendig als eine Mannigfaltigkeit dar. Im Gegensatz dazu zeigt der transzendente Gegenstand als dasjenige, worauf sich die

Erlebnismannigfaltigkeiten richten, d. h. als einheitlicher Zielpunkt der mannigfaltigen Erlebnisintention von Anfang an wesensgemäß seine Identität. Er bildet also den „Identitätspol“ des intentionalen Erlebnisses und ist gerade in dieser die einzelnen Erlebnisse übersteigenden Identität „transzendent“.¹ Die Identität, die diesem Gegenstand als solchem eignet, kann, streng genommen, nicht mehr als realer Bestandteil des Bewußtseins selbst betrachtet werden, weil der reale und immanente Bewußtseinsstrom als „Strom“ dem Wesen nach nicht in sich identisch bleiben kann. Jeder transzendente Gegenstand, somit auch der schlicht gegebene und reale Gegenstand muß also notwendig in seiner letzten Identität etwas Irreales und Ideales einschließen. Auch in diesem Sinne spricht HUSSERL von der „Idealität aller Arten von Gegenständlichkeiten gegenüber dem konstituierenden Bewußtsein“. Er sagt: „Danach liegt also im Sinne eines jeden erfahrbaren Gegenstandes, auch eines physischen, eine gewisse Idealität — gegenüber den mannigfaltigen, durch immanent zeitliche Individuation getrennten ‚psychischen‘ Prozessen, denen des erfahrenden Erlebens und dann auch Erlebenkönnens, schließlich des Bewußtwerdengkönnens oder Bewußtwerdens jedweder auch nicht erfahrenden Art. Es ist die allgemeine Idealität aller intentionalen Einheiten gegenüber den sie konstituierenden Mannigfaltigkeiten.“² Demgemäß ist es klar, daß jede Realität gewissermaßen Idealität enthält und daß jede reale Gegenständlichkeit gerade wegen dieser letzten Idealität als einheitliche und in sich identische erkannt werden kann.

In der genaueren Analyse wird diese allgemeine Idealität des Gegenstandes in die „konstitutive“ Idealität und die „ontologische“ Idealität geschieden. Jene ist die Idealität, die ein transzendenter Gegenstand den ihn intendierenden und „konstituierenden“ Mannigfaltigkeiten gegenüber als Identitätspol aufweist, während diese die Idealität ist, in welcher er seinen mannigfaltigen und sich verändernden „ontischen“ Eigenschaften und Teilelementen gegenüber das Identische bleibt. Diese beiden Arten der Idealität sind trotz ihres engen Zusammenhanges doch streng auseinanderzuhalten. Ogleich es sich nun, wenn wir hier das Problem in bezug auf das identische Sein des realen Gegenstandes betrachten, prinzipiell um die „ontologische“ Idealität handelt, ist es doch unerlässlich, die „konstitutive“ Idealität des Gegenstandes an Hand der feinen phänomenologischen Bewußtseinsanalyse, wie sie HUSSERL in seinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ gezeigt hat, noch etwas eingehender zu erörtern.

Die transzendente Phänomenologie vollzieht zuerst als ihr wesent-

¹ HUSSERL: Logik, S. 146.

² A. a. O., S. 148.

liches Verfahren die „transzendente Reduktion“, um alle mögliche Transzendenz, jeden möglichen, den objektiven Gegenstand setzenden Akt „auszuschalten“ oder „einzuklammern“ und das Grundfeld der Phänomenologie, d. h. das Feld der „transzendentalen Subjektivität“ zu erreichen. Denn erst dann kann überhaupt die Wesensstruktur des Bewußtseins rein als solche betrachtet und beschrieben werden. Nun zeigt diese reine Beschreibung der auf die Immanenzsphäre reduzierten Bewußtseinsstruktur, daß das Verhältnis zwischen den etwas intendierenden Erlebnismannigfaltigkeiten und dem dadurch intendierten Identitätspol auch in dieser Sphäre erhalten bleibt, so daß der letztere sich gewissermaßen als „Transzendenz in der Immanenz“ darstellt. Bekanntlich bezeichnet HUSSERL das sich auf etwas richtende, intentionale Erlebnis als „Noesis“, während er das im intentionalen Erlebnis intendierte Korrelat desselben „Noema“ nennt. Demnach zeigt das reine Bewußtsein wesensgemäß eine „noetisch-noematische“ Struktur.¹ So bildet z. B. die Wahrnehmung als ein selbstgebender Akt, als das intendierende, wahrnehmende Erlebnis, die Noesis, während das „Wahrgenommene“, das durch den Wahrnehmungsakt Gegebene, dessen Noema ausmacht. Ebenso hat die Erinnerung notwendig das „Erinnerte“, die Meinung das „Gemeinte“, das Urteil das „Geurteilte“ zum noematischen Korrelat. In diesem noetisch-noematischen Verhältnis zeigt das Noetische sich zugleich als die das Identische konstituierenden Mannigfaltigkeiten, während das Noematische immer die die Mannigfaltigkeiten zur Synthese bringende Einheit bedeutet. In diesem Sinne sagt HUSSERL: „Das Noematische sei das Feld der Einheiten, das Noetische das der ‚konstituierenden‘ Mannigfaltigkeiten. Das Mannigfaltige ‚funktionell‘ einigende und zugleich Einheit konstituierende Bewußtsein zeigt in der Tat niemals Identität, wo im noematischen Korrelat Identität des ‚Gegenstandes‘ gegeben ist.“²

Das hier aufgeklärte Verhältnis zwischen Mannigfaltigkeit und Identität in der reinen Bewußtseinsstruktur, d. i. das Verhältnis von Noetischem und Noematischem, ist zugleich das Verhältnis von „Reellem“ und „Irreellem“.³ Das Noetische ist der reelle Bestandteil des

¹ HUSSERL: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1913, S. 179 ff.

² A. a. O., S. 207.

³ Das Begriffspaar von „Reellem“ und „Irreellem“ ist in diesem Problemzusammenhang dem gebräuchlicheren Begriffspaar von „Realem“ und „Irrealem“ deshalb vorgezogen, weil es sich hier lediglich um die phänomenologische Strukturanalyse des reinen Bewußtseins in der Sphäre der Immanenz handelt. Dagegen weist das zweite Begriffspaar auf den ontologischen Gegensatz von zwei verschiedenen Seinsarten der transzendenten Gegenständlichkeiten hin.

Bewußtseins, während das Noematische seinem Wesen nach ein irreelles Erlebnismoment bildet. Wenn ich einen Baum im Garten wahrnehme, setze ich den Baum als objektiven, außer mir daseienden, wirklichen Gegenstand. Der Baum steht da als ein transzendenter Gegenstand. Ich vollziehe nun die phänomenologische Reduktion, ich schalte das objektive Wirklichsein des Baumes aus, ich klammere diese Wirklichkeitsthesis ein und lasse sie außer Geltung bleiben. Dann habe ich nicht mehr das Verhältnis zwischen der subjektiven Wahrnehmung des Baumes und dem ihr transzendenten, objektiven Baum, sondern das immanente Verhältnis des den „Sinn“ des Baumes gebenden, ihn intendierenden Bewußtseinsaktes und des dadurch intendierten Korrelates, des „Sinnes“ des wahrgenommenen Baumes. Der „Baum“ bedeutet in dieser Strukturanalyse des reinen Bewußtseins nichts anderes als den „Sinn“ des Baumes. Das noematische Korrelat des intentionalen Bewußtseinsaktes wird von HUSSERL in sehr erweiterter Bedeutung „Sinn“ genannt, welcher „Sinn“ durch den noetischen, sinngebenden Akt „gegeben“ ist.¹ Dieser noematische Sinn des Baumes tritt wesensgemäß als etwas Irreelles dem noetischen Sinngebungsakt entgegen. Was sich reell in der Wahrnehmung zeigt, sind demnach bloß die noetischen Mannigfaltigkeiten; diese bilden allein die reellen Bestandteile des Erlebnisses. Demgegenüber bildet das Noematische in dieser Wahrnehmung, d. i. der durch den Wahrnehmungsakt gegebene Sinn des Baumes, nicht nur den „Identitätspol“, sondern eben zugleich das „irreelle“ Moment des Erlebnisses. Das identische „Noema“ steht im Gegensatz zu der mannigfaltigen „Noesis“ nicht bloß in seiner „Identität“, sondern auch in seiner ihm eigentümlichen „Irreellität“.²

Das Noematische im Bewußtsein weist nun diese eigenartige Irreellität in einer mehrstufigen Konstitution auf. Das Noema besteht im allgemeinen aus verschiedenen „prädikativen Eigenschaften“, die als etwas Noematisches den noetischen Mannigfaltigkeiten gegenüberstehen und schon darin ihre eigene Irreellität zeigen. So z. B. gehört die „Farbe“ des im Garten wahrgenommenen Baumes auch zum Noema, wenn sie durch den Vollzug der phänomenologischen Reduktion in die „Klammer“ gesetzt wird. Diese Farbe ist, soweit sie ein und dieselbe noematische Eigenschaft des Baumes bildet, nunmehr kein reelles Bestandteil des Wahrnehmungserlebnisses, sondern bildet den noematischen Einheitspunkt der sich in den mannigfaltigen Abschattungen zeigenden „Empfindungsfarben“. Diese identische und in sich unveränderte „Farbe“ als eine „Eigenschaft“ des Baumes kann niemals auf die sich ständig wandelnden und deshalb sich als reelle Erlebnismomente zeigenden Empfindungsfarben reduziert werden. Sie gehört also eigentlich als das Noematische

¹ A. a. O., S. 182.

² A. a. O., S. 201ff.

zum irreellen Bestandteil des Wahrnehmungserlebnisses.¹ Den noematischen Eigenschaften eines Gegenstandes kommt somit Irreellität auf der ersten und niedrigsten Stufe zu.

Demgegenüber zeigt der „Gegenstand“ als die Synthese der verschiedenen, noematischen Eigenschaften die dem Noema zugehörige Irreellität auf einer höheren Stufe. Ein Gegenstand ist nicht die Summe seiner Eigenschaften oder Prädikate, sondern deren synthetische Einheit. Die bloße Häufung der noematischen Eigenschaften des Baumes, wie etwa seiner „Farbe“, seiner „Größe“, seiner „Gestalt“ usw., machen demnach noch nicht den einheitlichen, in sich identischen Gegenstand — den „Baum“ als das noematische Ganze — aus. Der Baum steht vielmehr als „Etwas“, das die verschiedenen Eigenschaften „trägt“, auf einer höheren Stufe der noematischen Einheit. Dieses „Etwas“, welches als „Träger“, als „Verknüpfungspunkt“, als „zentraler Einheitspunkt“ der Prädikate aufgefaßt werden kann, ist nichts anderes als der „Gegenstand“ in seiner letzten Analyse.² „Es scheidet sich als zentrales noematisches Moment aus: der ‚Gegenstand‘, das ‚Objekt‘, das ‚Identische‘, das ‚bestimmbare Subjekt seiner möglichen Prädikate‘ — das pure X in Abstraktion von allen Prädikaten — und es scheidet sich ab von diesen Prädikaten, oder genauer, von den Prädikatnoemen.“³ Wenn nun die noematischen Prädikate sich der noetischen Reellität gegenüber schon als etwas Irreelles zeigen, dann läßt es sich ohne weiteres verstehen, daß der Gegenstand selbst als der zentrale Einheitspunkt seiner verschiedenen irreellen Prädikate, als der letzte Kern der „Noemen“, diese Irreellität in einem höheren Grade offenbart. Somit stellt die phänomenologische Strukturanalyse des Bewußtseins den wichtigen Sachverhalt fest, daß Einheit und Identität überhaupt nur auf der Seite des „Noematischen“ vorkommen und deshalb die irreellen Momente des Bewußtseins bilden. Der Gegenstand als der letzte Identitäts- und Einheitspunkt der noematischen Prädikate weist dann in noch betonterer Weise diese dem Noematischen eigentümliche Irreellität auf einer höheren Stufe auf.

Offenbar gelangen wir hier zum Übergangspunkt von der Betrachtung der „konstitutiven“ Idealität des Gegenstandes zu der Analyse seiner „ontologischen“ Idealität. Das, was wir in der immanenten Strukturanalyse des Bewußtseins als die letzte Irreellität des Gegenstandes gegenüber seinen mannigfaltigen, noematischen Eigenschaften aufgeklärt haben, steht in prinzipieller Analogie zu der allgemeinen Idealität des transzendenten Gegenstandes gegenüber seinen verschiedenen „ontischen“ Eigenschaften.

¹ A. a. O., S. 201ff.

² A. a. O., S. 270 f.

³ A. a. O., S. 271.

Wir verlassen jetzt den Standpunkt der rein phänomenologischen Bewußtseinsanalyse und kehren zur „natürlichen Einstellung“ zurück. Wir betrachten nun den Baum im Garten als einen uns gegenüberstehenden, objektiv daseienden Gegenstand. Dieser transzendente Gegenstand bleibt identisch, obwohl sich seine „ontischen“ Eigenschaften, etwa die Farbe seiner Blätter oder die Form und Anzahl seiner Zweige, ständig wandeln und verändern. Er bleibt identisch, wenn er auch im Frühling in heller Blütenpracht, im Sommer im satten Grün seiner Blätter, im Herbst im Überfluß seiner Früchte, im Winter in öder Kahlheit vor uns steht. Diese Identität in den ontischen Mannigfaltigkeiten, um derentwillen allein der Baum als ein und derselbe Baum erkannt wird, zeigt sich niemals in der sinnlichen Wahrnehmung selbst, sondern erst in der übersinnlichen Anschauung als eine synthetische „Ganzheit“ jenseits dieser real gegebenen Eigenschaften. Ebenso wie der in der immanenten Bewußtseinsanalyse als letzter noematischer Einheitspunkt festgestellte „Gegenstand“ seinen noematischen Prädikaten gegenüber grundsätzlich höhere Irreellität aufweist, schließt auch jeder transzendente Gegenstand in seinem identischen Daseinskern wesensnotwendig etwas Ideales ein.

Ich hoffe, somit klargelegt zu haben, daß der „reale“ Gegenstand, in dem der Realismus oder Empirismus die letzte Stütze aller „exakten“ Erkenntnis suchen will, sich niemals in der sinnlichen Wahrnehmung restlos erschließt. In diesem Sinne behauptet auch YAMANOUCHI¹ in seiner „Einleitung in die Phänomenologie“: „Ein äußeres Ding ist als der Inhaber seiner verschiedenen Eigenschaften schon ein komplexer Gegenstand. Die Wahrnehmung eines äußeren Dinges enthält schon etwas, was man als bloß sinnliche Wahrnehmung kaum vollständig aufklären kann. Man müßte vielmehr sagen, daß die Wahrnehmung jedes Dinges zugleich sinnlich und kategorial ist.“² Wenn es auch unzulässig ist, den Begriff der „kategorialen“ Anschauung bis zu diesem Extrem zu erweitern, darf man doch ohne weiteres YAMANOUCHI beipflichten, wenn er betont, daß der Wahrnehmungsakt eines realen Gegenstandes keineswegs so schlicht und einfach ist, wie allgemein in so naiver Weise geglaubt wird. Man wird wohl unseren Versuch, die Daseinssphäre des sozialen Verbandes in der geistigen Idealität zu suchen und dort sein Wirklichsein mit einer übersinnlichen Anschauung festzustellen, vom realistischen Standpunkt aus als ein jeder festen Grundlage entbehrendes Phantasiegebilde verdammen wollen. Dagegen können wir uns nunmehr mit aller Entschiedenheit verteidigen, indem wir sagen: Der radikale

¹ TOKURIU YAMANOUCHI, Professor der Philosophie an der Universität Kyoto.

² YAMANOUCHI: Genshogaku Josetsu, 1929, S. 452.

Realismus muß notwendig zur Selbstverneinung führen, wenn er die Wirklichkeit lediglich mit der sinnlich wahrnehmbaren Realität identifizieren und das Wirklichsein jedes idealen Gegenstandes von vornherein für unmöglich oder unsinnig halten will, weil jeder reale Gegenstand doch letzten Endes nur vermöge einer gewissen Idealität als ein einheitlicher und identischer, also überhaupt als ein wirklich und objektiv seiender Gegenstand bestehen kann.

Wirklichkeit, die jeder Idealität bar ist, gibt es also überhaupt nicht. Man kann nie und niemals von einem wirklich seienden Gegenstand sprechen, ohne eine irgendwie übersinnliche Selbstgebung bezüglich seiner Einheit und Identität vorauszusetzen. Oben haben wir gesagt, daß die phänomenologische Erkenntniskritik mit ihrer radikalen Forderung nach Rückbeziehung aller Wahrheiten auf den Urboden der Erfahrung als „radikaler Empirismus“ bezeichnet werden kann. Da aber die letzte Erfahrung, in welcher das Wirklichsein jedes Gegenstandes seine Bestätigung findet, in keinem Falle bloß sinnliche Wahrnehmung, sondern letzten Endes immer zugleich etwas Übersinnliches bedeutet, muß man das Wesentliche der phänomenologischen Aufklärung des Seins- und Wahrheitsproblems eher als einen „radikalen Apriorismus“ begreifen.

§ 10. Das identische Sein des idealen Gegenstandes

Man könnte nun der Meinung sein, die vorangegangene Erörterung weise den Weg zur Aufhebung des strengen Unterschiedes zwischen dem realen und dem idealen Gegenstand. Wenn ein idealer Gegenstand einerseits immer einen korrespondierenden realen Gegenstand zum Wirklichkeitsboden hat und wenn ein realer Gegenstand andererseits in seinem zentralen Identitätspunkt doch etwas Ideales enthält, dann sollte wohl der Unterschied zwischen diesen beiden auf einen relativen Gradunterschied der Idealität, nämlich auf den Gradunterschied der „Entfernung“ von den letzten realen Mannigfaltigkeiten reduziert werden. Der Zweckmäßigkeit und terminologischen Gebräuchlichkeit wegen mag man allerdings die Unterscheidung zwischen realem und idealem Gegenstand aufrecht erhalten und das äußerliche, sich als schlichte Einzelheit darstellende „Ding“ als den „realen“ Gegenstand bezeichnen. Der reale Gegenstand besteht also direkt in der einheitlichen Synthese seiner verschiedenen unselbständigen „Eigenschaften“, ohne dabei durch eine ihm untergeordnete einzelne Gegenständlichkeit fundiert zu sein. Der ideale Gegenstand hingegen ist ein solcher, dessen Wirklichsein mittelbar oder unmittelbar durch einen bestimmten, ihm entsprechenden realen Gegenstand fundiert ist.

Diese Unterscheidung kann freilich ohne weiteres festgehalten

werden, soweit man mit HUSSERL ein „äußeres Ding“ als Beispiel für den realen Gegenstand nimmt und dieses einer Gegenständlichkeit von höchster Idealität und Abstraktheit, etwa einer „kategorialen Form“ gegenüberstellt. Wenn man aber die Sphäre dieses rein schematischen Gegensatzes von Realem und Idealem verläßt und in die konkrete Geisteswelt, in welcher sich unendlich mannigfaltige, mehr oder weniger sachhaltige Sinngebilde befinden, eintritt, bemerkt man sogleich, daß die Unterscheidung zwischen realem und idealem Gegenstand nur in weitgehend relativem Sinne anerkennbar ist. Denn einerseits sind selbst die konkretesten Geistesgebilde in ihrer ganzen Gestalt und Eigentümlichkeit nie und niemals in der bloßen Sinnlichkeit gegeben; sie sind in diesem Sinne offenbar etwas Ideales. Andererseits haben die idealen Geistesgebilde, auch die Geistesgebilde höherer Idealität, immer einen notwendigen Bezug auf gewisse, sinnlich wahrnehmbare Realitäten; sie können in keinem Fall absolut unabhängig von der schlichten Realität sein. In den konkreten Geistesgebilden hängen Realität und Idealität in einer äußerst delikaten Weise zusammen.

Ein konkreter geistiger Gegenstand, etwa der Tisch, auf dem ich jetzt schreibe, zeigt sich nicht allein deshalb als etwas Geistiges, weil er aus einem gewissen Holz mit einer gewissen Form besteht, sondern weil er kraft dieser Materie und Form eine bestimmte Brauchbarkeit aufweist, um derentwillen er geschaffen wurde. Offenbar steht diese Brauchbarkeit des Tisches mit seiner äußeren Konstitution in engstem Zusammenhang. Seine bestimmte geartete Brauchbarkeit, die ihn gerade zu einem „Tisch“ macht, liegt aber erst in seinem innerlichen, geistigen „Sinn“, der sich als solcher niemals in der bloß sinnlichen Äußerlichkeit erschließt. Dieser bestimmte Tisch, der schlechthin als „Individuum“ da ist und auf den ersten Blick eine „reale“ Gegenständlichkeit zu sein scheint, ist also keineswegs so real, wie man gewöhnlich meint. Das Äußerliche oder das Dinghafte des Tisches steht vielmehr mit dem Innerlichen oder Sinnhaften des Tisches in einem klaren Fundierungszusammenhang. Die äußere Form und die Materie des Tisches fundieren den nützlichen und brauchbaren Tisch selbst, den Tisch als einen geistigen Gegenstand. Dieser ist das Fundierte, demnach gehört er von vornherein zur idealen Daseins-sphäre. Der Begriff der schlichten Realität ist also in der Welt des Geistes nur als ein „Grenzbegriff“ verwendbar. Streng genommen, liegt die schlichte Realität selbst schon außerhalb der Grenze des Geistigen. Das Geistige überhaupt und somit auch der konkreteste, schlechthin individuelle geistige Gegenstand bildet seinem Wesen nach einen idealen Gegenstand, wenn auch diese Idealität mit der Realität in unmittelbarem und untrennbarem Zusammenhang steht.

Um das konkreteste, schlechthin individuelle Geistesgebilde, etwa einen bestimmten Tisch, von der bloß äußerlichen, realen Natur ein für

allemaal zu unterscheiden, wollen wir es als „Faktizität“ oder „Tatsächlichkeit“ bezeichnen. Die Faktizität bildet demnach die der naturhaften Realität am nächsten stehende Sphäre der geistigen Idealität. Die Faktizität ist also die unterste Stufe der geistigen Idealität, die unmittelbar durch die naturhafte Realität fundiert ist. Doch liegt der letzte Daseinskern des faktischen Gegenstandes in dem ihm eigenen idealen „Sinn“, der niemals restlos auf die ihn fundierende Realität reduziert werden kann.

Der sinnhafte Daseinskern eines bestimmten, faktischen Gegenstandes gewährleistet nun sein identisches Dasein. Wenn ein faktisches Geistesgebilde trotz der Änderung oder Umwandlung seiner ontischen Eigenschaften oder Bestandteile doch ein und derselbe Gegenstand bleibt, liegt der letzte Grund dieser Identität eben nur in dem idealen und sinnhaften Daseinskern des betreffenden Geistesgebildes. Ein bestimmter Tisch bleibt, wengleich seine Bestandteile umgeformt oder repariert werden, ein identischer Gegenstand, sofern und nur sofern der konkrete Sinn dieses Tisches unverändert erhalten ist.

Die Bestätigung des Wirklichseins eines konkreten und somit auch faktischen Geistesgebildes erfordert demnach zunächst die Rückbeziehung desselben auf die Realität, durch die es fundiert ist. Und doch kann man ein Geistesgebilde erst in einer übersinnlichen Anschauung, in der Anschauung des Sinnes, der es als solches bestimmt, begreifen. Dabei bildet die sinnliche Wahrnehmung der dieses Geistesgebilde fundierenden Realität den notwendigen Anlaß, es übersinnlich zu begreifen. Allein jene Wahrnehmung fungiert nur als Anlaß für die übersinnliche Anschauung des Gegenstandes selbst. Diese übersinnliche Selbstgebung, in der sich ein bestimmtes Geistesgebilde erschließt, könnte man in einem sehr erweiterten Sinne des Wortes die „kategoriale“ heißen. Da diese Bezeichnung aber nur in der allgemeinsten und abstraktesten Sphäre der Idealität gebräuchlich ist, möchten wir die hier in Betracht gezogene übersinnliche Selbstgebung des konkret-idealen Geistesgebildes „die sinnhafte Anschauung“ nennen. Die sinnhafte Anschauung, die auch das „Verstehen“ genannt werden kann, steht somit gerade zwischen der Selbstgebung der realen Gegenstände — der „sinnlichen“ Wahrnehmung — und derjenigen der rein logischen Gebilde — der „kategorialen“ Anschauung im engeren Sinne. Sie als die „sinnhafte“ Anschauung zu bezeichnen, ist gerade deshalb empfehlenswert, weil das, was in ihr begriffen wird, schließlich nichts anderes ist als der konkrete „Sinn“ des betreffenden geistigen Gegenstandes. Die sinnhafte Anschauung vollzieht sich in einer höheren Aktstufe, welche durch die ihr entsprechende sinnliche Wahrnehmung fundiert ist. Ein konkretes Geistesgebilde zeigt sich als wirklich seiender Gegenstand, obgleich notwendig auf dem Fundament der sinnlichen Wahrnehmung einer be-

stimmten, ihm entsprechenden, aktuellen oder möglichen Realität, doch erst in der ihm eigentümlichen sinnhaften Anschauung.

Dieser Fundierungszusammenhang besteht nicht nur zwischen der schlichten Realität und der ihr entsprechenden Idealität, sondern in analoger Weise auch zwischen der geistigen Faktizität und der ihr übergeordneten höheren Idealität. So fundiert jedes einzelne Werkzeug einer gewissen Art das betreffende „Werkzeug dieser Art“ als solches, welches wegen seiner Fundiertheit schon auf einer höheren Stufe der Idealität und Allgemeinheit steht. Wenn man z. B. eine Uhr sieht, so sieht man dabei nicht bloß eine einzelne, je eigentümliche Uhr, sondern eher ein spezifisch-allgemeines Werkzeug der Zeitbestimmung — „die“ Uhr. Dieses „spezifische“ Werkzeug Uhr ist insoweit ein Gegenstand höherer Allgemeinheit und Idealität, als es von den einzelnen Uhren fundiert ist. Es ist übrigens nicht nur ein bloßer „Gattungsbegriff“, sondern es hat offensichtlich zugleich ein Wirklichsein, dessen Fundament die einzelnen exemplarischen Uhren bilden. Man sagt, daß auch die ältere Zeit die „Uhr“ kannte. Dies besagt aber, genau genommen, nicht, daß damals eine Anzahl einzelner Uhren existierte, sondern eher und eigentlich, daß ein der Zeitmessung dienendes Werkzeug schon damals, wenngleich in primitiverer Form, vorhanden war, etwa in der Form der „Sanduhr“. Das spezifische Werkzeug „Uhr“ bildet also schon einen geistigen Gegenstand von stufenmäßig höherer Idealität und Allgemeinheit als die einzelnen Uhren.

Ein Geistesgebilde, wie ein spezifisches Werkzeug, ist allgemein, soweit es durch exemplarische, letzte Individuen fundiert ist. Weit entfernt ist es allerdings von jener höchsten Allgemeinheit, die eine kategoriale Form aufweist. Im Grunde genommen, liegt hier vielmehr noch etwas Konkretes vor, das seinem konkreten Sinngehalt nach doch noch als „Individuum“, wenn auch nicht als ein letztes, aufzufassen ist. In dieser konkreten, der Realität näher stehenden Individualität fungiert dieses Gebilde nun als Boden des wirklichen Daseins eines bestimmten, geistigen Gegenstandes höherer Idealität und Allgemeinheit, welcher sich seinerseits in der ihm eigenartigen Aktstufe erschließt. Auf diese Weise wiederholt sich der Fundierungszusammenhang zwischen den der Realität näher stehenden Geistesgebilden und den geistigen Gegenständen höherer Allgemeinheit und Idealität, so daß sich die ganze Welt des Geistes schließlich in einer höchst mannigfaltigen, äußerst komplizierten, mehrstufig gegliederten Rangordnung der konkret-idealen Gegenständlichkeiten aufbaut. Für jede geisteswissenschaftliche Untersuchung ist es von prinzipieller Wichtigkeit, diese stufenmäßige Struktur der Welt des Geistes klar und scharf zu begreifen.

Diese Aufklärung der Gesamtstruktur der Welt des Geistes muß

sich vor allem mit dem Problem der Identität des idealen Gegenstandes beschäftigen. Denn ein konkret-ideales Geistesgebilde kann sowohl als Fundierendes als auch als Fundiertes erst in seinem identischen, mehr oder weniger abgeschlossenen Dasein eine bestimmte, selbständige Gegenständlichkeit sein. Auch hier bildet also „das identische Sein des idealen Gegenstandes“ das Zentralproblem unserer Erörterung.

In dem Stufenbau der geistigen Welt fundiert nun ein Gegenstand, der der Realität näher steht, das identische Wirklichsein des ihm übergeordneten Gegenstandes derart, daß der untergeordnete, fundierende Gegenstand entweder in seiner wesensmäßigen „Homogenität“ mit der fundierten Gegenständlichkeit oder erst in strukturellem Zusammenhang mit den anderen, ihm gleichgeordneten „heterogenen“ Gegenständen seine Aufgabe, Wirklichkeitsboden zu sein, erfüllt. Daraus ergibt sich der prinzipielle Unterschied zwischen homogener und heterogener Fundierung des idealen Geistesgebildes. Handelt es sich, genau genommen, nur bei der Konstitution des Wirklichseins eines bestimmten idealen Gegenstandes auf dem Fundament „homogener“ Mannigfaltigkeiten um die Identität im engeren Sinne, so führt uns die Konstitution desselben auf dem Boden „heterogener“ Einzelheiten zum Prinzip der Einheit und Ganzheit. Demnach teilt sich das Problem des identischen Seins des idealen Gegenstandes in das Problem seiner „Identität“ im engeren Sinne und in das seiner „Einheit“.

Ein Geistesgebilde von höherer Allgemeinheit und Idealität zeigt seine Identität im engeren Sinne dadurch, daß jede als sein Exemplar fungierende geistige Gegenständlichkeit ihm in seinem ganzen Umfang entspricht und infolgedessen schon in ihrer Einzelheit sein Fundament ausmacht. In diesem Falle fundiert also ein einzelnes Exemplar das betreffende ideale Geistesgebilde, zwar manchmal sehr unvollständig und ungenau, aber doch in seiner totalen Gestalt und daher in wesensmäßiger Homogenität. Der Umfang des fundierten, sich in einer höheren Stufe der Idealität befindenden Gebildes deckt sich dabei vollständig mit dem Umfang der dieses Gebilde fundierenden, exemplarischen Gegenständlichkeit. Nur in diesem Falle hat es einen Sinn, von einem „Exemplar“ zu sprechen.

Diese homogene Fundierung eines sinnhaft begreifbaren Geistesgebildes höherer Idealität läßt sich am besten verstehen, wenn wir das Verhältnis eines Original-Kunstwerkes zu seinen Ab- oder Nachbildungen zum Beispiel nehmen. Wenn ich eine Kopie eines japanischen Holzschnittes von UTAMARO betrachte, sehe ich darin freilich etwas anderes als das originale Kunstwerk dieses eigenartigen Künstlers der Tokugawa-Periode. Eine genauere Überlegung ergibt, daß ich dabei nicht nur eine bloße „Kopie“ des Kunstwerkes sehe, die als das letzte Individuum, als

das im strengen Sinne Faktische sowohl von dem Original als auch von jeder anderen Kopie mehr oder weniger verschieden ist, sondern zugleich den „Sinn“ der bestimmten, künstlerischen Schöpfung UTAMAROS begreife, der sich in den homogenen Mannigfaltigkeiten des Faktischen als das immer identisch Bleibende offenbart. Zwischen den faktischen Mannigfaltigkeiten, die in ihrer Homogenität ein und dasselbe Kunstwerk fundieren, besteht freilich eine wesentliche „Ähnlichkeit“. Und doch kann das, was man in der faktischen Homogenität als das Identische begreift, keineswegs auf eine bloß äußerliche Ähnlichkeit reduziert werden. Die faktische Ähnlichkeit oder die homogene Mannigfaltigkeit zeigt sich unmittelbar auf dem Boden der sinnlichen Wahrnehmung. Dagegen kann man das Identische in diesen Mannigfaltigkeiten nie und niemals innerhalb der Sphäre der an die sinnliche Realität direkt anschließenden Faktizität finden. Das Betrachten der einzelnen Kopie, ja, streng genommen, auch das Betrachten des Originalen selbst, bietet nur den faktischen Anlaß zum Erschauen und Genießen des ideal-identischen Sinnes des betreffenden Kunstwerkes. Dieser erschließt sich einzig und allein in der ihm zugehörigen „sinnhaften“ Anschauung.

Diesen Gedanken stellt UEDA¹ in seinem geistvollen Aufsatz: „Das Original und seine Nachbildung“² in folgender Weise dar: „Das Wesen der ‚Identität‘ eines Kunstwerkes überhaupt liegt letzten Endes in der Unendlichkeit des diesem Kunstwerk eigentümlichen, künstlerischen Sinnes. Anders ausgedrückt, liegt gerade darin das Wesen seines ‚Original-seins‘. Das Original-sein eines Kunstwerkes bedeutet keineswegs einen bestimmten Zustand desselben, den es in einem bestimmten Zeitpunkt seines Fortbestehens aufweist, sondern eben das Ganze, welches jeden solchen zeitlichen Zustand transzendiert und ihn erst als solchen bestimmt, welches sich aber in seiner vollen Gestalt nie und niemals in der bloßen Zeitlichkeit erschließt. Wir können ‚das Abendmahl‘ von LEONARDO DA VINCI in Mailand zweifellos ein Original nennen, wenn wir auch genau wissen, daß es in seinem heutigen Zustand nicht mehr mit dem Original zur Zeit seiner Schaffung identisch ist, einzig und allein, weil wir in dem Begriff des Original-seins lediglich die Unendlichkeit des diesem Gemälde eigenen ästhetischen Sinnes verstehen. Das, was eine Nachbildung zur Nachbildung eines bestimmten Kunstwerkes macht, ist auch nichts anderes als diese Unendlichkeit des künstlerischen Sinnes. Wenn wir eine Kopie, ja sogar eine ganz grobe Kopie des ‚Abendmahls‘ sehen, so finden wir in ihr zwar etwas

¹ JUZO UEDA, Professor der Ästhetik und Kunstgeschichte an der Universität Kyoto.

² UEDA: „Genga to Fukusei“, „Tetsugaku Kenkyu“ (Philosophische Studien), Bd. 167, 1930, S. 14 f.

vom Original vollkommen Verschiedenes, begreifen sie aber dennoch mit fester Überzeugung als ‚Abbildung‘ eben dieses Wandgemäldes von LEONARDO. Auch für diese Überzeugung liegt der Grund in dem spezifischen Sinn dieses Gemäldes, eben des ‚Abendmahls‘ von LEONARDO, welcher zugleich das Original als das Original bestimmt. Dabei zeigt die Nachbildung freilich nicht diesen ästhetischen Sinngehalt in seiner Totalität, sondern nur in einer relativ-unvollkommenen Gestalt.“

Das hier klargestellte Fundierungsverhältnis zwischen einem in sich identisch bleibenden, sinnhaft anschaulichen Geistesgebilde und den ihm entsprechenden, homogenen Mannigfaltigkeiten kann sich auch auf einer höheren Stufe der Idealität wiederholen. Wenn man einen Holzschnitt von UTAMARO betrachtet, sei es das Original oder eine Abbildung, so sieht man dabei nicht nur ein bestimmtes einzelnes Werk dieses japanischen Holzschnittkünstlers, sondern gleichzeitig „die spezifische Holzschnittkunst von UTAMARO“ im allgemeinen in ihrer künstlerischen Eigentümlichkeit und Individualität. Diese letztere ist der konkret-allgemeine „Sinn“ des künstlerischen Schaffens von UTAMARO, der sich notwendig in den einzelnen, von ihm geschaffenen Werken offenbart, der aber niemals mit dem Sinn des einen oder des anderen seiner einzelnen Werke vollständig zusammenfällt. Von der Stufe dieser höheren Idealität aus betrachtet, spielt jedes einzelne Kunstwerk die Rolle des Exemplares, durch welches der künstlerische Geist von UTAMARO als ein selbständiges, in sich identisches Gebilde erschaut wird. Die Holzschnittkunst dieses Künstlers bildet somit in ihrer Totalität und in ihrer eigenartigen Schönheit ein abgeschlossenes „Individuum“, genau so wie ein einzelnes seiner Kunstwerke in der niedrigeren Stufe der Idealität und Allgemeinheit schon je ein Individuum ausmacht.

Steigen wir nun in dieser Sphäre der konkret-allgemeinen Geistesgebilde noch eine Stufe höher. Wir sehen dann eigentlich nicht mehr die Kunst eines einzelnen Künstlers vor uns, sondern den künstlerischen Geist eines bestimmten Volkes in einem bestimmten Zeitalter. Wenn sich z. B. ein Europäer heutzutage für japanische Holzschnitte interessiert, so pflegt zunächst die Eigenart der japanischen Kunst der Tokugawa-Periode im allgemeinen seine Aufmerksamkeit zu fesseln, ehe er sich dem einzelnen Kunstwerk eines bestimmten Künstlers zuwendet. So kann man durch die einzelnen Kunstwerke den Geist des japanischen Holzschnittes überhaupt als einheitliches, eigenständiges Gebilde — als in sich identisches Individuum — sehen. Bei dieser Betrachtungsweise kann das einzelne Werk des einzelnen Künstlers sogar als ein unselbständiger Repräsentant dieses allgemeinen, künstlerischen Geistes aufgefaßt werden. „Der japanische Holzschnitt der Tokugawa-Periode“ bildet also in seiner Gesamtheit ein einheitliches und identisches Geistesgebilde, das dem künstlerischen Geist eines einzelnen Künstlers

gegenüber wieder auf einer um einen Grad erhöhten Stufe der Allgemeinheit und Idealität liegt. Ebenso kann man „die bildende Kunst der Griechen“ oder „die deutsche Musik der Romantik“ je als ein einheitliches und individuelles Geistesgebilde betrachten, welches durch die ihm zugehörigen künstlerischen Persönlichkeiten und Schöpfungen fundiert ist, indem diese trotz ihrer mannigfaltigen Besonderheiten doch unverkennbar ein Gemeinsames aufweisen.

Man könnte eine analoge Strukturanalyse des konkret-idealen Geistesgebildes überall in der Welt des Geistes durchführen. Überall wird man finden, daß das identische Sein eines Geistesgebildes höherer Idealität derart konstituiert ist, daß die verschiedenen, ihm untergeordneten und es fundierenden Gegenständlichkeiten trotz ihrer Mannigfaltigkeit eine gewisse Homogenität zeigen und gerade in dieser Homogenität dem fundierten Gegenstand, bisweilen zwar nicht ganz exakt, aber doch in seiner Totalität entsprechen.

Im Gegensatz zu dieser „homogenen Fundierung“ kann ein Geistesgebilde höherer Idealitätsstufe als ein einheitlicher und individueller Gegenstand auch in der Weise konstituiert sein, daß die ihm entsprechenden, konkreten Gegenständlichkeiten eben nicht als homogene Exemplare fungieren, sondern in ihrer Pluralität wesentlich Heterogenität zeigen und gerade in dieser Heterogenität in ihrer Gesamtheit das betreffende Geistesgebilde höherer Idealität fundieren. In diesem Falle bilden die heterogenen, der niedrigeren Stufe der Idealität zugehörigen Gegenständlichkeiten verschiedene „Teile“ des individuellen Geistesgebildes der höheren Allgemeinheit, denen gegenüber sich das letztere wesensnotwendig als das „Ganze“ zeigt. In der Konstituierung eines in sich identischen, idealen Gegenstandes durch wesentlich heterogene Mannigfaltigkeiten offenbaren sich, wie schon gesagt wurde, die Prinzipien der „Einheit“ und der „Ganzheit“. Die strukturelle Ganzheit in der Welt des Geistes gibt sich also prinzipiell in der „heterogenen Fundierung“.

Wir wollen auch bei der Erörterung der heterogenen Fundierung von einer Strukturanalyse der Seinsart des Werkzeuges ausgehen. Die Seinsart des Werkzeuges als einer strukturellen Ganzheit aus heterogenen Mannigfaltigkeiten findet nun in der von Anfang an geistesphilosophisch eingestellten „existenzialen Analytik“ MARTIN HEIDEGGERS eine ausgezeichnete Darstellung.

Nach HEIDEGGER ist das „Seiende“, mit dem das „Dasein“, d. i. der im ontologischen Sinne aufgefaßte Mensch, in seiner ursprünglichen, praktischen Haltung zu tun hat, das „Zeug“. Man findet im alltäglichen Umgang unendlich mannigfaltige Zeuge, wie etwa Schreibzeug, Nähzeug, Werkzeug, Fahrzeug oder Meßzeug. Die wesentliche

Seinsart des Zeuges zeigt sich nun darin, daß es sich immer in einer Ganzheit — in einer wesensmäßigen „Zeugganzheit“ — gibt. „Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist.“ Darum kann ein Zeug niemals in der bloßen Einzelheit gegeben werden. Wie HEIDEGGER sagt: „Ein Zeug ‚ist‘ strenggenommen nie.“¹

Diese Seinsart des Zeuges als „Zeugganzheit“ hat ihren letzten Grund in dem Wesen des Zeuges selbst, d. h. in dem, was ein Zeug erst zum Zeug macht — in der „Zeughaftigkeit“. Denn das Wesen des Zeuges liegt darin, daß es den Seinscharakter von „etwas, um zu“ zeigt. Jedes Zeug hat seine eigentümliche Weise des „Um-zu“, wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit; und diese verschiedenen Weisen des „Um-zu“ konstituieren nun die Seinsart des Zeuges als die Zeugganzheit. „In der Struktur ‚Um-zu‘ liegt eine Verweisung von etwas auf etwas.“ Zeug hat also seinem Wesen nach notwendig Zusammenhang mit den anderen Zeugen. „Zeug ist seiner Zeughaftigkeit entsprechend immer aus der Zugehörigkeit zu anderem Zeug: Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Türen, Zimmer. Diese ‚Dinge‘ zeigen sich nie zunächst für sich, um dann als Summe von Realem ein Zimmer auszufüllen. Das Nächstbegegnende, obzwar nicht thematisch Erfasste, ist das Zimmer, und dieses wiederum nicht als das ‚Zwischen den vier Wänden‘ in einem geometrischen räumlichen Sinne — sondern als Wohnzeug. Aus ihm heraus zeigt sich die ‚Einrichtung‘, in dieser das jeweilige ‚einzelne‘ Zeug. Vor diesem ist je schon eine Zeugganzheit entdeckt.“² „Zeug“ bildet also eine einheitliche Ganzheit, bevor es in der bloßen Einzelheit gegeben ist. So ist z. B. ein Radioapparat erst in seinem notwendigen Zusammenhang mit der Einrichtung des Rundfunksenders da, ehe er als ein „einzelnes“ Zeug betrachtet werden kann. „Zeug“ im allgemeinen ist also ein Ganzheitsbegriff, es bildet „einen“ einheitlichen und in sich identischen Gegenstand, dessen einheitliches und in sich identisches Wirklichsein erst dadurch ermöglicht ist, daß jedes einzelne, spezifische Zeug in seiner unendlich mannigfaltigen Funktion und heterogenen Gestalt immer einen „Teil“ ein und derselben Ganzheit bildet und in seinem organischen Strukturzusammenhang mit den anderen die letzte Zeugganzheit fundiert.

Die hier speziell in bezug auf das Werkzeug aufgeklärte heterogene Fundierung des konkret-idealigen Geistesgebildes kann ganz allgemein in der Welt des Geistes festgestellt werden. Wie die homogene Fundierung vollzieht sich auch die heterogene Fundierung in einer stufenmäßigen Rangordnung, wobei die letztere mit der ersteren

¹ HEIDEGGER: Sein und Zeit, I. Hälfte, S. 68.

² A. a. O., S. 68f.

immer in engstem Zusammenhang steht. Diesen Sachverhalt wollen wir nun wieder an Hand des Kunstwerkes weiter klarlegen.

Wir hören z. B. jetzt in einem Konzertsaal „die fünfte Symphonie“ von BEETHOVEN, dirigiert von einem bestimmten Dirigenten. In der äußeren Wahrnehmung hören wir zahllose einzelne Töne und Tonverbindungen, die sich innerhalb einer bestimmten Zeitdauer in einer bestimmten Weise aneinanderreihen. Es ist aber ohne weiteres klar, daß die bloße Summe dieser schlicht wahrgenommenen, mannigfaltigen Töne keineswegs das Kunstwerk selbst bedeutet, welches man als die „V. Symphonie BEETHOVENS“ bezeichnet. Vielmehr hören wir in diesen mannigfaltigen, äußerlichen Gehörwahrnehmungen zahlreiche Melodien und Harmonien, Themen und Variationen, die in gewissem Sinne schon als mehr oder weniger abgeschlossene Tongebilde, die nicht mehr zur bloß sinnlichen Realität, sondern zur Sphäre der geistigen Faktizität gehören, betrachtet werden. Diese verschiedenen Melodien und Harmonien, Themen und Variationen bilden nun als unselbständige Teile, und zwar gerade in ihrer Heterogenität ein und dasselbe Kunstwerk als das Ganze.

Dieser Sachverhalt offenbart sich noch klarer, wenn man den Zusammenhang zwischen der Symphonie als Ganzem und ihren einzelnen Sätzen in Betracht zieht. Die einzelnen Sätze der Symphonie bilden einerseits schon in ihrer Einzelheit selbständige Tongebilde; sie weisen jeder für sich eine eigenartige Schönheit und Individualität auf; sie sind deshalb untereinander offensichtlich „heterogen“. Andererseits hängen sie aber trotz dieser Heterogenität oder gerade wegen dieser Heterogenität miteinander sinnhaft zusammen und machen schließlich ein einzigartiges Tonkunstgebilde — die „V. Symphonie BEETHOVENS“ — aus. Die einzelnen Sätze fundieren also die einheitliche Symphonie keineswegs als homogene „Exemplare“, sondern gerade als heterogene „Teile“, während die Symphonie selbst sich erst durch diese Heterogenität der Teile als ein sinnhaft begreifbares „Ganzes“ erschließt. Die strukturelle Ganzheit des konkret-idealen Geistesgebildes konstituiert sich wesensnotwendig in einer solchen Gesetzlichkeit der heterogenen Fundierung, daß das letzte Ganze immer nur in der übergeordneten Aktstufe der sinnhaften Anschauung begriffen werden kann.

Diese Gesetzlichkeit der heterogenen Fundierung hängt nun mit der oben aufgeklärten homogenen Fundierung engstens zusammen. Das identische und einheitliche Wirklichsein eines konkret-idealen Geistesgebildes ist in der Tat erst durch ein Zusammentreffen von homogener und heterogener Fundierung ermöglicht.

Wir haben jetzt die fünfte Symphonie BEETHOVENS als ein durch heterogene Fundierung gebildetes Tonkunstwerk im ganzen vor uns. Dabei kann aber diese selbe Symphonie an demselben Abend gleichzeitig

in zwei verschiedenen Städten von zwei verschiedenen Orchestern unter zwei verschiedenen Dirigenten auf zwei verschiedene Arten aufgeführt werden. Dabei bleibt sie doch ein und dieselbe Symphonie. Man kann sie heutzutage ebenso in Ostasien hören wie in Europa. Sie bleibt trotz dieser verschiedenen Erscheinungsarten stets dieselbe, in sich identische Symphonie. Diese mannigfaltigen Aufführungen, die das identische Sein der Symphonie fundieren, zeigen sich aber nicht mehr als heterogene Bestandteile des einheitlichen Kunstwerkes, da jede Aufführung die in sich identische Symphonie — trotz ihrer Verschiedenheit von den anderen Wiedergaben — in ihrer Ganzheit doch immer in homogener Weise darstellt. Es handelt sich also hier nicht mehr um die heterogene Fundierung einer strukturellen Ganzheit, sondern um die homogene Fundierung eines in sich identischen Geistesgebildes. Homogene und heterogene Fundierung stehen in engstem Zusammenhang und bilden gemeinsam die beiden Grundprinzipien des ganzen Stufenbaues der konkret-idealen Welt des Geistes.

Im allgemeinen gründen sich Identität und Einheit eines konkreten Geistesgebildes höherer Idealität auf diejenige Faktizität bzw. auf diejenige zur Realität in einem Naheverhältnis stehende Idealität, die das betreffende Geistesgebilde sowohl homogen als auch heterogen fundiert. Dabei zeigen sich die das Wirklichsein des Geistesgebildes höherer Idealität fundierenden, geistigen Gegenständlichkeiten wesensgemäß in Mannigfaltigkeit, wohingegen das dadurch fundierte Geistesgebilde den notwendigen Einheits- und Identitätspol bildet. Denn, selbst wenn es sich um eine rein homogene Fundierung handelt, ist es klar, daß das Fundierende, in diesem Fall das exemplarisch Fundierende, niemals ein Dasein aufweisen kann, welches mit dem Dasein eines anderen dasselbe Geistesgebilde Fundierenden völlig identisch ist. In der niedrigeren, fundierenden Aktstufe findet sich also nur das Mannigfaltige. Das identische Sein des idealen Gegenstandes offenbart sich einzig und allein in der durch die fundierenden Mannigfaltigkeiten fundierten, höheren Aktstufe. Ein konkret-ideales Geistesgebilde erschließt sich als ein einheitlicher und identischer Gegenstand letzten Endes nur in dem ihm entsprechenden Akt der sinnhaften Anschauung.

Der hier festgestellte Sachverhalt findet auch auf das Problem des identischen Seins des sozialen Verbandes prinzipielle Anwendung, obwohl zwischen einem Werkzeug oder Kunstwerk und einem sozialen Gebilde, wie dem sozialen Verband, ein wesentlicher, noch genau zu analysierender Unterschied besteht.¹ In dem ganzen Entwicklungsgang der Sozialwissenschaften hat man immer wieder die Identität des sozialen

¹ Vgl. unten § 12 und § 13.

Verbandes in der ihn fundierenden, sozialen Faktizität gesucht. Dieser Versuch konnte keinen Erfolg zeitigen, weil die faktische Sphäre, die den sozialen Verband homogen und heterogen fundiert, dem identischen Sein des fundierten Gegenstandes gegenüber nur ein Feld der Mannigfaltigkeit darstellt. Die folgerichtig denkenden Sozialwissenschaftler mußten schließlich zur Verneinung des identisch daseienden sozialen Verbandes gelangen, da sie ihren Gegenstand in den bloß faktischen Handlungen der sozial lebenden Menschen zu finden bemüht waren. All das hat seine Ursache darin, daß das bisherige Blickfeld der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis auf die fundierenden Mannigfaltigkeiten beschränkt geblieben ist, während man die fundierte, höhere Aktstufe der sinnhaften Anschauung niemals in ihrer richtigen Tragweite zu erfassen imstande war. Die radikale Blickwendung von den fundierenden Mannigfaltigkeiten zu der fundierten Einheit und Identität des idealen Gegenstandes höherer Ordnung schafft erst die Möglichkeit, das wahrhaftige und eigenständige Wirklichsein des sozialen Verbandes festzustellen und endgültig zu bestätigen.

§ 11. Realität als Wirklichkeitsboden der Idealität

Durch die phänomenologische Aufklärung des Problems der Wahrheit und Wirklichkeit wurde festgestellt, daß die Realität im allgemeinen den notwendigen „Wirklichkeitsboden“ der Idealität bildet. Ein ideales Geistesgebilde kann sich nur auf dem adäquaten Wirklichkeitsboden, der letzten Endes in der Sphäre der Realität liegt, als ein wirklich seiender Gegenstand geben. Dabei bildet die Realität aber immer bloß den „Boden“ des Wirklichseins der Idealität; sie bedeutet in keinem Fall die Wirklichkeit des betreffenden idealen Gegenstandes selbst. Die sinnliche Wahrnehmung der einem idealen Gegenstand entsprechenden Realität fungiert nur als notwendiger Anlaß, bei dem sich der betreffende ideale Gegenstand als wirklich seiend gibt. Dieser ideale Gegenstand zeigt sich einzig und allein in einem Akt übersinnlicher Selbstgebung, d. h. entweder in „kategorialer“ oder in „sinnhafter“ Anschauung. Die Bestätigung des Wirklichseins eines idealen Gegenstandes erfordert demnach immer die Feststellung seines adäquaten Wirklichkeitsbodens in der sinnlich wahrnehmbaren Realität.

In der Erforschung der Sphäre der konkret-idealen Geistesgebilde erfährt nun dieses Ergebnis der phänomenologischen Erörterungen des Wirklichkeitsproblems eine wichtige Modifikation. Wir haben schon die HUSSELSche These, daß die Realität die geistige Idealität fundiert, in prinzipiell erweiterter Bedeutung derart verwendet, daß für uns nicht nur die schlichte Realität, sondern auch die der Realität jeweils näher stehende Idealität der ihr entsprechenden, höheren Idealität gegenüber

als Wirklichkeitsboden fungieren kann. So fundiert z. B. eine Kopie als faktische Gegenständlichkeit den ideal-identischen Sinn des originalen Gemäldes; die mannigfaltigen Aufführungen einer Symphonie werden der Symphonie selbst als ein und demselben Tonkunstgebilde als das Fundierende gegenübergestellt. Die Welt des Geistes zeigt in dieser Weise ihrem Wesen nach eine stufenmäßig gegliederte Struktur, in welcher sich ein Geistesgebilde höherer Idealität nicht direkt auf der naturhaften Realität, sondern auf einer der bloßen Realität irgendwie übergeordneten faktischen Stufe des Geistes zu konstituieren pflegt. Demgemäß hat man den Wirklichkeitsboden eines konkret-idealen Geistesgebildes auch nicht immer in der schlichten, naturhaften Realität zu suchen. Das Wesentliche des Verfahrens zur Erlangung der Wirklichkeitsbestätigung eines konkret-idealen Geistesgebildes liegt also nicht darin, den Wirklichkeitsboden des betreffenden idealen Gegenstandes in der schlechthin realen Sphäre der äußeren Natur zu finden, sondern vielmehr darin, ihn in der Sphäre der geistigen Faktizität festzustellen. In bezug auf die konkret-ideale Sphäre des Geistes gilt also vor allem der Grundsatz: Das Faktische fundiert das Ideale höherer Ordnung. Die Wirklichkeitsbestätigung eines konkret-idealen Geistesgebildes erfordert demnach die Feststellung seines adäquaten Wirklichkeitsbodens nicht in der schlicht wahrnehmbaren Realität, sondern in der erst sinnhaft verstehbaren Sphäre der Faktizität.

Die geistige Faktizität, in welcher der Wirklichkeitsboden jedes konkret-idealen Geistesgebildes gesucht werden muß, ist die „unterste“ Sphäre der Welt des Geistes, die mit der dinghaften Realität unmittelbar und untrennbar verbunden ist. Der Weg im Walde, der auf den Stamm eines Baumes gezeichnete Wegweiser, der auf dem Wege gehende Mensch, die gemäß dem subjektiv gemeinten Sinn des Wegweisers verstehbare Handlung oder Bewegung dieses Menschen usw. sind Gegenständlichkeiten, die der Sphäre der geistigen Faktizität angehören. Sie sind geistige „Tatsachen“, die „empirisch“ erkennbar sind, weil sie unmittelbar im Dinghaften „verkörpert“ oder „verleiblicht“ sind.¹ Und doch sind sie ihrem Wesen nach geistige und somit schon mehr oder weniger ideale Gegenständlichkeiten, sofern sie in ihrer bloßen, schlicht wahrnehmbaren Dinghaftigkeit nie und niemals als „Weg“, „Wegweiser“, „Mensch“ oder „menschliche“ Handlung verstanden werden können. Sie bilden je eine geistige Gegenständlichkeit, weil das äußerlich Dinghafte, in welchem sie sich verkörpern, notwendig mit einem bestimmten „Sinn“ verknüpft ist, der erst in einer ihm eigentümlichen, sinnhaften Anschauung begriffen werden kann. Demgegenüber ist die sinnliche

¹ Dabei umfaßt der Begriff des Dinghaften freilich auch so etwas wie menschlichen „Leib“ oder „körperliche“ Bewegung der Menschen.

Wahrnehmung des betreffenden Dinghaften nur der Anlaß für das sinnhafte Begreifen dieser geistigen Faktizität. Die geistige Faktizität, auf welcher jedes konkret-ideale Geistesgebilde fußt, ist also schon in sich selbst eine „fundierte“ Gegenstandssphäre.

Daraus, daß wir in dieser Weise den Wirklichkeitsboden des konkret-ideal-Geistesgebildes in der schon „sinnhaft“ anschaubaren, „sinnerfüllten“ Sphäre der geistigen Faktizität feststellen müssen, ergibt sich nun ein äußerst wichtiges Problem, das wir bis jetzt der Einheitlichkeit der Darstellung halber absichtlich außer acht gelassen haben. Unsere Auffassung, nach welcher die geistige Faktizität die geistige Idealität höherer Ordnung „fundieren“ soll, wird nämlich aller Wahrscheinlichkeit nach schwerwiegenden Einwendungen ausgesetzt sein. Denn bei tiefer schürfender Überlegung erhellt doch sogleich, daß das, was das Fundierende gerade als das Fundierende bestimmt, letzten Endes nichts anderes sein kann als der „Sinn“ des Fundierten selbst. Das, was ein faktisch daseiendes Bild zur Kopie eines bestimmten Kunstwerkes macht, ist der ästhetische Sinn dieses Kunstwerkes selbst; eine Aufführung einer Symphonie ist überhaupt erst möglich, wenn der ideal-identische Sinn dieser Symphonie der faktischen Aufführung derselben zugrunde liegt. So setzt jedes Fundierende das Fundierte schon voraus, um überhaupt als das Fundierende des letzteren fungieren zu können. Man müßte sogar sagen, daß geradezu das in der höheren Aktstufe sinnhaft Anschaubare, welches wir als das Fundierte bezeichnet haben, die ihm entsprechende Gegenständlichkeit der niedrigeren Aktstufe fundiert. Müßte sich dann nicht das Fundierungsverhältnis zwischen Realem und Idealem, dessen letzten Sinn wir uns bisher aufzuklären bemüht haben, völlig umkehren? Ist es nicht ein *circulus vitiosus*, wenn wir noch immer die Faktizität oder die der Realität näher stehende Idealität als das Fundierende der ihr entsprechenden Idealität höherer Ordnung auffassen wollen?

Diese Schwierigkeit ergibt sich aber allein daraus, daß man den Begriff der Fundierung jeweils in einem verschiedenen Sinne versteht. Insbesondere muß mit aller Entschiedenheit betont werden, daß es sich in unserer bisherigen Erörterung ausschließlich um Fundierung in der Bedeutung von „Wirklichkeitsfundierung“ handelte. Die Realität oder die der Realität näher stehende Idealität, zumal die geistige Faktizität, fundiert einzig und allein das „Wirklichsein“ des geistigen Gegenstandes höherer Idealität. Wenn wir sagen, daß die faktische Kopie eines Kunstwerkes oder das faktisch vorliegende Original den Sinn des ideal-identischen Kunstgebildes fundiert, so darf der Terminus „Fundierung“ nur im Sinne der Fundierung des „Wirklichseins“ des betreffenden idealen Gegenstandes verstanden werden. Wenn auch der Sinn des fundierten idealen Gegenstandes daseins-

mäßig jeder ihn fundierenden Faktizität zugrunde liegt, so ist es doch einleuchtend, daß man das Wirklichsein dieses idealen Gegenstandes nirgends mehr erkennen kann, wenn überhaupt keine ihm entsprechende faktische Gegenständlichkeit da ist. Ein in sich identisch bleibendes ideales Kunstgebilde ist in der Tat nicht mehr wirklich, wenn sowohl das Original als faktische Gegenständlichkeit als auch alle Kopien und sonstigen Nachbildungen total vernichtet werden. Von dem Wirklichsein einer Symphonie kann nicht die Rede sein, wenn keine faktische Aufführung derselben mehr stattfindet und stattfinden kann, etwa weil ihre Partitur gänzlich verloren gegangen ist oder weil man den musikalischen Sinn der noch dinghaft vorhandenen Partitur nicht mehr versteht. Soweit es sich also um Wirklichkeitsfundierung handelt, muß man unsere These, daß die Faktizität den Wirklichkeitsboden der entsprechenden Idealität höherer Ordnung ausmacht, entschieden aufrecht erhalten.

In engstem Zusammenhang mit dieser Feststellung des Wirklichkeitsbodens des konkret-idealen Geistesgebildes und der Aufklärung der Wirklichkeitsfundierung der Idealität höherer Ordnung taucht nun wieder ein neues Problem von größter Tragweite auf. Dieses Problem bezieht sich auf den „Sinn“, und zwar auf die „Bildung des Sinnes“, welcher den Daseinskern eines bestimmten konkret-idealen Geistesgebildes ausmacht und welcher infolgedessen auch den diesem Geistesgebilde korrespondierenden und als sein Wirklichkeitsfundament fungierenden „faktischen“ Gegenstand als solchen bestimmt. Durch die Erörterung des Problems der objektiven „Sinnbildung“ des konkret-idealen Geistesgebildes gelangen wir erst zur eindeutigen Antwort auf die Frage, warum ein geistiger Gegenstand höherer Ordnung trotz seiner Fundiertheit durch die ihm entsprechende, faktische Gegenständlichkeit doch die sinnhafte Voraussetzung der letzteren bilden kann.

Diese Erörterung bildet gerade die Fortsetzung der Analyse der Seinsstruktur der geistigen Faktizität. Aus den Ergebnissen der schon durchgeführten Strukturanalyse der faktischen Gegenständlichkeiten verstehen wir ohne weiteres, daß das, was dem bloß Dinghaften die Eigentümlichkeit der geistigen Faktizität verleiht, nichts anderes ist als ein bestimmter „Sinn“. Dieser Sinn kann nun einerseits dadurch mit dem Dinghaften verbunden werden, daß die praktisch handelnden Menschen in bezug auf das betreffende Dinghafte bewußt einen spezifischen „Akt der Sinnbildung“ vollziehen. Andererseits kann er in dem geschichtlichen Entwicklungsgang des sozialen Daseins schon in der Verbundenheit mit dem Dinghaften vorgefunden werden. Der Sinn eines Weges oder Wegweisers z. B. ist offensichtlich durch einen bestimmten Sinnbildungsakt „gebildet“ oder „erzeugt“. Im Gegensatz dazu ist der Sinn, durch welchen ein Mensch als ein Mensch gilt, offenbar kein Ergebnis eines

bewußt vollzogenen Sinnbildungsaktes. Der Sinn „Mensch“ ist vielmehr in der Verbundenheit mit dem menschlichen Körper vorgefunden.

Der hier erst in Betracht gezogene Akt der objektiven Sinnbildung der geistigen Faktizität bringt nun normalerweise eine bestimmte künstliche Umformung des naturhaft Dinglichen mit sich. Wenn man z. B. einen Weg „baut“, geht diese Schaffung eines Weges als eines faktischen Werkzeuges offenbar parallel mit einer gewissen, mehr oder weniger gründlichen Umformung der Erdoberfläche. Der Weg ist deshalb nicht nur seinem „Sinn“ nach, sondern auch seiner „Materie“ nach etwas von Menschen „Gebildetes“. Daß der objektive Sinnbildungsakt eine solche künstliche Umformung des Dinghaften mit sich bringt, ist aber nicht immer der Fall. So kann z. B. ein Baum im Walde, der sich durch seine Höhe vor allen anderen Bäumen auszeichnet, schon dadurch als Wegweiser gelten, daß man an ihn den Sinn des Wegweisers anknüpft, obgleich dieser Baum nicht mit einem künstlichen „Kennzeichen“ versehen wird. In diesem Fall ist der erwähnte Baum nur seinem Sinn nach ein Gebilde oder ein Zeug, nicht aber in seiner dinghaften Grundlage.

Dabei muß man nachdrücklich betonen, daß der hier in Betracht gezogene „Akt der Sinnbildung“ niemals mit dem in der phänomenologischen Bewußtseinsanalyse aufgeklärten „Akt der Sinngebung“ verwechselt werden darf. Denn dieser ist der im „konstitutiven“ Sinne verstandene Akt der Selbstgebung, der vor allem den original gebenden Wahrnehmungs- oder Anschauungsakt bedeutet, während jener, d. i. der Akt der objektiven Sinnbildung, nicht im „konstitutiven“, sondern immer im streng „ontologischen“ Sinne aufgefaßt werden muß. Der Akt der Sinnbildung, um den es sich jetzt handelt, ist ein sich von vornherein objektiv vollziehender Akt, der normalerweise zugleich durch einen mehr oder weniger klar bewußten, praktisch orientierten „Zweck“ bestimmt ist. Durch den Akt der Sinnbildung wird einem realen Gegenstand ohne weiteres ein bestimmter praktischer Sinn verliehen, wenn dieser reale Gegenstand in seiner Naturhaftigkeit schon für diesen Zweck geeignet erscheint; gewöhnlich erfordert dies aber eine mehr oder weniger weitgehende künstliche Umformung, weil die dinghafte Realität erst durch eine solche dem praktischen Zweck der Menschen dienlich sein kann. Wenn man einem realen Gegenstand in seiner naturhaften Gestalt oder durch eine bestimmte Umformung einen bestimmten Sinn verleiht, dann erhebt sich dieser Gegenstand aus der bloß realen Sphäre der Dinghaftigkeit in die Sphäre der geistigen Faktizität und bildet insofern schon eine ideale Gegenständlichkeit. Diese Gegenständlichkeit gewinnt durch den Akt der Sinnbildung einen bestimmten geistigen Sinn, welcher sie als eine geistige Faktizität bestimmt und welcher erst anläßlich der sinnlichen Wahrnehmung der betreffenden Dinghaftigkeit sinnhaft angeschaut wird.

Das klare Begreifen der Bedeutung und Funktion dieses objektiven Sinnbildungsaktes ist für das Verständnis der Seinsart der konkret-idealen Geistesgebilde überhaupt von unvergleichlicher Wichtigkeit. Denn der Sinn, welcher einen geistigen Gegenstand im allgemeinen, also nicht nur eine bloß faktische Gegenständlichkeit, sondern auch ein Geistesgebilde höherer Idealität, zum geistigen Gegenstand macht, ist letzten Endes durch einen eigenartigen Akt der objektiven Sinnbildung geschaffen, der dabei entweder von Einzelpersonen bewußt vollzogen oder in dem überindividuellen Entwicklungsgang der Geschichte allmählich und unbewußt durchgeführt wird. In diesem Sinne ist jeder konkret-ideale Gegenstand seinem Wesen nach etwas „Gebildetes“; er ist ein „Geistesgebilde“ im wahrsten Sinne des Wortes. So wird z. B. der Sinn eines Kunstwerkes zunächst vom Künstler planmäßig „entworfen“ und findet dann in einer bestimmten, entsprechend künstlich umgeformten, dinghaften oder sachlichen Grundlage seine „Verleiblichung“. Dagegen ist der Sinn einer „Sprache“ als eines Zeuges im weiteren Sinne des Wortes, nämlich im Sinne eines Mittels zum geistigen Verkehr, normalerweise nicht das Ergebnis eines bewußt vollzogenen, sondern das Produkt eines im geschichtlichen Entwicklungsgang der Menschen unbewußt und gemeinsam durchgeführten Sinnbildungsaktes. Der sinnhafte Daseinskern eines konkret-idealen Geistesgebildes, welcher demzufolge nur sinnhaft angeschaut werden kann, ist also nichts anderes als das Ergebnis des objektiven Sinnbildungsaktes, der von den sozial lebenden Menschen entweder bewußt-individuell oder unbewußt-geschichtlich vollzogen wurde.

Damit wird auch die oben angedeutete, scheinbare Gefahr eines Zirkels in unserer Erörterung des Fundierungszusammenhanges von Faktischem und Ideale vollständig beseitigt. Der Sinn eines konkret-idealen Geistesgebildes, dessen Wirklichsein erst durch die ihm entsprechende, geistige Faktizität fundiert wird, kann trotzdem die Voraussetzung dieser den Wirklichkeitsboden des betreffenden Sinngebildes darstellenden Faktizität bilden, und dies einzig und allein schon deshalb, weil dieser ideale Sinn das Ergebnis eines spezifischen Sinnbildungsaktes ist, weil er also in seiner Entstehung mit der eben besprochenen Wirklichkeitsfundierung unmittelbar nichts zu tun hat. Auch dieser Zusammenhang, in welchem der ideale Sinn die betreffende geistige Faktizität bedingt und bestimmt, könnte als Fundierungszusammenhang bezeichnet werden. Nur muß man dann diesen Fundierungszusammenhang etwa als „sinnhafte Fundierung“ von der oben erwähnten „Wirklichkeitsfundierung“ mit voller Klarheit unterscheiden. Das Ideale fundiert also den faktischen Gegenstand „sinnhaft“, ist aber in seinem „Wirklichsein“ gerade umgekehrt durch letzteren fundiert. Der ideale Sinn des konkreten Geistesgebildes bedeutet in der „sinnhaften

Fundierung“ das Fundierende, in der „Wirklichkeitsfundierung“ hingegen das Fundierte. Diese Richtungsgegensätzlichkeit der beiden Fundierungszusammenhänge wird allein dadurch möglich, daß der betreffende ideale Sinn unabhängig von der Wirklichkeitsfundierung durch einen Akt objektiver Sinnbildung erzeugt wird und die ihm entsprechende Faktizität sinnhaft bedingt, ohne zugleich die Bestimmung des Wirklichseins aufzuweisen. Aus dieser Folgerung kann sich also kein *circulus vitiosus* ergeben, sie führt uns vielmehr erst zum richtigen Verständnis der Gesamtstruktur der Geisteswelt.

Aus dem Gesagten geht auch hervor, daß ein idealer Sinn als bloß idealer Sinn erzeugt wird und nun in der wirklichkeitsfreien Sphäre der Idealität existiert. Ein noch nicht auf der Leinwand fixierter Entwurf eines Gemäldes kann als ein schon existenter, künstlerischer Sinn aufgefaßt werden, ohne noch die Bestimmung des Wirklichseins gewonnen zu haben. Die „zehnte Symphonie BEETHOVENS“ könnte so als ideales Tonkunstgebilde schon existent sein, das nur infolge des Todes des Komponisten ein für allemal von dem „Wirklichwerden“ in der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt des Geistes ausgeschlossen blieb. Der erste Entwurf des deutschen bürgerlichen Gesetzbuches hat sich als ein „soziales“ Geistesgebilde nur in der Sphäre der bloßen Idealität gebildet, weil er schlechthin Entwurf geblieben ist, ohne in Kraft getreten zu sein. Es kann also ein ideales Geistesgebilde überhaupt durch den spezifischen Akt der Sinnbildung zustande kommen, ohne dabei wirklich zu werden. Diese Bestimmung des Wirklichseins erlangt es insoweit und nur insoweit, als es sich in der ihm entsprechenden Sphäre der Faktizität „verleiblicht“ oder „verwirklicht“ und darin seinen adäquaten Wirklichkeitsboden gewinnt. Die faktische Gegenstandssphäre ist also letzten Endes das einzige adäquate Fundament, auf welchem ein ideales Geistesgebilde höherer Ordnung sein konkretes Wirklichsein aufweist.

Diese Sphäre der geistigen Faktizität, auf welche sich jedes Problem des idealen Wirklichseins rückbeziehen muß, bildet gerade das Gegenstandsgebiet der bisherigen empiristisch eingestellten Geisteswissenschaften, zumal die der sogenannten geisteswissenschaftlichen Sozialwissenschaften. Wenn z. B. MAX WEBER sozialwissenschaftliche Erkenntnis nur in bezug auf sinnhaft verstehbare, soziale Handlungen von Menschen für möglich hielt, so hat dies seine Ursache darin, daß er das Gegenstandsgebiet der Sozialwissenschaften auf die Sphäre der geistigen Faktizität beschränken zu müssen glaubte. In strengem Gegensatz dazu bedeutet für uns die geistige Faktizität bloß den „Boden“, auf welchem sich erst das eigentliche Gegenstandsgebiet der Geisteswissenschaften und der geisteswissenschaftlichen Sozialwissenschaften offenbart und stufenmäßig einordnet. Und doch ist die genaue

Erforschung der Sphäre der geistigen Faktizität auch für uns wichtig und unentbehrlich, weil das Problem des Wirklichseins jedes konkret-idealen Geistesgebildes sich letzten Endes auf diese Sphäre reduzieren muß.

Hier findet auch die am Schlusse des vorigen Kapitels aufgestellte Behauptung, daß das ideale Sein eines Geistesgebildes zugleich sein Wirklichsein ist, soweit das betreffende ideale Geistesgebilde sich in einer bestimmten Weise auf eine bestimmte Faktizität bezieht, ihre philosophische Begründung. In dieser Klarstellung liegt auch der Leitfaden für die Erörterung der Frage des Wirklichseins des sozialen Verbandes. Das Wirklichsein des sozialen Verbandes als eines konkret-idealen Geistesgebildes kann demnach erst vermittels der Feststellung der ihm entsprechenden, als sein Wirklichkeitsboden fungierenden, geistigen Faktizität durch eine ihm eigentümliche, sinnhafte Anschauung bestätigt werden. Unser Problem kulminiert also in der Frage, aus welcher geistigen Faktizität denn der adäquate Wirklichkeitsboden des sozialen Verbandes besteht. Mit dem Versuch der Beantwortung dieser grundlegenden Frage wird sich das nächste Kapitel beschäftigen.

Drittes Kapitel

Das Wirklichsein des sozialen Verbandes

§ 12. Das sachliche und das soziale Geistesgebilde

Um der Forderung zu genügen, schon am Anfang der Grundlegung einer Wissenschaft ihren Gegenstand, dessen Seinsstruktur erst im Zuge der ganzen Erörterung aufgeklärt werden kann, begrifflich zu bestimmen, haben wir den sozialen Verband als „zwischenmenschlich gebildete Ganzheit“ definiert. Diese Definition mußte bis jetzt ohne nähere Begründung bleiben, weil unser bisheriges Bestreben auf die grundsätzliche Aufklärung des Problems des Wirklichseins eines idealen Gegenstandes überhaupt gerichtet war. Nunmehr können wir unseren Blick von der allgemeinen Problematik der konkret-idealen Geistesgebilde ab- und der spezifischen Sphäre des sozialen Daseins zuwenden, um die Seinsart des sozialen Verbandes zu betrachten und uns ihrer eingehenden Aufklärung zu widmen. Diese Erörterung der Seinsstruktur des sozialen Verbandes erfolgt in unmittelbarem Anschluß an die im vorigen Kapitel durchgeführte Untersuchung des Wirklichkeitsproblems des idealen Gegenstandes. Demnach muß die ontologische Eigenschaft, die den sozialen Verband erst als solchen erkennen läßt, auf Grund einer genauen Analyse des ihn fundierenden Wirklichkeitsbodens ermittelt werden.

Zu diesem Zweck müssen wir vorerst innerhalb der geistigen Faktizität, die als Wirklichkeitsboden der konkret-idealen Geistesgebilde fungiert, zwei Grundtypen unterscheiden. Denn erst diese Unterscheidung innerhalb des Wirklichkeitsbodens des idealen Gegenstandes liefert uns das Kriterium für die endgültige Abgrenzung jener Gruppe der idealen Geistesgebilde, der auch der soziale Verband zugehört.

Die geistige Faktizität kann einmal gerade in ihrer „Sachlichkeit“ als Wirklichkeitsboden der höheren Idealität fungieren. So z. B. bildet der einzelne Tisch, der aus Holz gefertigt ist, oder das einzelne Gemälde, welches mit Farbstoff auf Leinwand gemalt ist, in seiner sachlichen Eigenschaft den Wirklichkeitsboden der Geistesgebilde höherer Idealität und Allgemeinheit. Von der Seite der fundierten Idealität her betrachtet, ist das konkret-ideale Geistesgebilde in diesem Falle durch die faktische Gegenständlichkeit fundiert, die direkt mit dem äußeren oder physischen

Ding verbunden ist und sich deshalb als sachliche Faktizität zeigt. Ein spezifisches Werkzeug, eine bestimmte Zeugganzheit oder ein bestimmter künstlerischer Geistesgehalt als ideales Geistesgebilde höherer Ordnung hat offenbar eine gewisse sachliche Faktizität als Wirklichkeitsboden. Infolgedessen können wir diesen Typus der konkret-idealen Geistesgebilde als „sachliche Geistesgebilde“ bezeichnen. So tragen etwa „Werkzeug“ und „Kunstwerk“ die typischen Merkmale sachlicher Geistesgebilde.

Im Gegensatz dazu kann aber auch die geistige Faktizität in der Form „menschlicher“ Handlungen gewisse ideale Geistesgebilde höherer Ordnung fundieren. In diesem zweiten Falle konstituiert sich das betreffende konkret-ideale Geistesgebilde nicht auf dem faktischen Boden der Sachlichkeit, sondern lediglich auf den sinnhaft verstehbaren „Handlungen“ von Menschen. Freilich kann man die körperliche Bewegung von Menschen auch als bloß äußeres Geschehen, d. h. als eine Art der im weiteren Sinne verstandenen Dinghaftigkeit betrachten. Wir erfassen sie aber hier nicht als bloße Dinghaftigkeit, sondern schlechthin als menschliche Handlung. Erst als eine solche menschliche, genauer, als eine von einem subjektiv gemeinten „Sinn“ bestimmte und demzufolge aus diesem verstehbare Handlung fungiert die körperliche Bewegung von Menschen als Wirklichkeitsboden des hier in Betracht gezogenen Typus des idealen Geistesgebildes. Eine bestimmte Sitte oder Religion, ein bestimmtes Rechts- oder Wirtschaftssystem sind Beispiele für solche Geistesgebilde, die ihrer Seinsstruktur nach notwendig durch menschliche Handlungen fundiert werden. Als solche stehen sie zu dem früher erwähnten, direkt durch sachliche Faktizität fundierten Typus der idealen Geistesgebilde in offensichtlichem Gegensatz.

Die menschlichen Handlungen, die diesen zweiten Typus der idealen Geistesgebilde fundieren, zeigen nun wesensgemäß die Seinsart der „Sozialität“. Die Sitte des Grüßes z. B. „lebt“ in den faktischen Handlungen der Menschen und ist auch nur so weit wirklich, als sie in ihnen „lebt“. Ihr Wirklichsein ist offenbar durch die von dem subjektiven Sinn des Grüßes bestimmten und daran in ihrem Ablauf orientierten Handlungen der Menschen fundiert. Der subjektive Sinn des Grüßes, an welchem sich der faktische Ablauf der Handlung des Grüßens orientiert, ist nun zugleich und wesensmäßig auf einen bestimmten „Anderen“ gerichtet. Er ist also seinem Wesen nach ein „sozial“ bestimmter Sinngehalt. Dementsprechend zeigt sich die an diesem Sinn des Grüßes orientierte Handlung, d. i. die Handlung des Grüßens selbst, auch wesentlich und notwendig als eine auf Andere gerichtete „soziale“ Handlung. Die menschliche Handlung wird demnach erst als soziale Handlung zum Wirklichkeitsboden des betreffenden konkreten Geistesgebildes — der „Sitte des Grüßes“. Für eine solche soziale Handlung gilt vorbehaltlos

die Definition MAX WEBERS: „Soziales Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.“¹

Aus dem Vorgesagten ergibt sich notwendig, daß ein Geistesgebilde, welches durch menschliche Handlungen fundiert ist und sich demzufolge als wirklich seiender Gegenstand gibt, auch die wesentliche Seinsart der „Sozialität“ aufweisen muß. Es zeigt sich also notwendig als „soziales Geistesgebilde“, welches sich als solches vom sachlichen Geistesgebilde dadurch unterscheidet, daß dieses unmittelbar durch eine auf der äußeren Dinghaftigkeit beruhende geistige Faktizität fundiert ist. Eine bestimmte Sitte, Gewohnheit, Religion, ein bestimmtes Rechts- oder Wirtschaftssystem, alle diese Beispiele für die durch menschliche Handlungen fundierten Geistesgebilde sind deshalb ihrem Wesen nach zugleich „soziale“ Geistesgebilde. Damit haben wir die konkret-idealen Geistesgebilde im allgemeinen in zwei Grundtypen zerlegt: in die „sachlichen Geistesgebilde“ und die „sozialen Geistesgebilde“.

In diesem Zusammenhang erheben sich vielleicht Bedenken, ob denn auch Geistesgebilde wie „Religion“ ihren Wirklichkeitsboden in „sozialen“ Handlungen der Menschen haben, ob sie also in letzter Analyse wirklich als „soziale“ Geistesgebilde aufgefaßt werden können. Doch zeigt die religiöse Handlung einen unverkennbar sozialen Charakter, weil der dabei von dem Handelnden subjektiv gemeinte religiöse Sinn, zumal der Glaube an Gott, der dieser Handlung ihre Orientierung gibt, zwar nicht auf einen anderen weltlichen Menschen, aber doch auf Gott als eine überirdische Persönlichkeit gerichtet ist. Schon darum weist sie die Struktur des sozialen Aktes auf. Der eigentümliche Charakter der Religion als eines sozialen Gebildes tritt besonders klar zutage, wenn man das Verhältnis zwischen Priester und Gläubigen oder zwischen den Anhängern ein und derselben Sekte in Betracht zieht. Denn das konkrete religiöse Gebilde besteht in keinem Fall allein aus dem rein isolierten Glauben der Einzelpersonen an Gott, sondern immer nur aus dem gemeinsamen Glauben mit anderen „weltlichen“ Menschen an ein und denselben Gott. Das gibt uns die Berechtigung, auch eine bestimmte Religion als soziales Geistesgebilde zu bezeichnen.

Bei genauerer Analyse ergeben sich jedoch aus der Zweiteilung der konkret-idealen Gegenstände in sachliche und soziale Geistesgebilde verschiedene Schwierigkeiten. Gegen diese Teilung scheint vor allem der Umstand zu sprechen, daß auch die sachlichen Gebilde durch menschliche Handlungen fundiert sind. So kann z. B. ein Werkzeug erst als

¹ WEBER, MAX: Wissenschaftslehre, S. 503.

Werkzeuge gelten, soweit der Mensch es in seinem praktischen Leben gebraucht, d. h. soweit er mit ihm bestimmte, dem subjektiv gemeinten Sinn nach an der spezifischen Nützlichkeit und Brauchbarkeit des betreffenden Werkzeuges orientierte Handlungen vornimmt. Ein niemals gebrauchtes oder ein überhaupt unbrauchbares Werkzeug könnte kaum als ein wirklich seiendes Werkzeug betrachtet werden. Jedes Werkzeug weist also unmittelbar auf menschliche Handlungen hin und ist als ideales Geistesgebilde auch durch sie fundiert.

Für die Unterscheidung zwischen sozialem und sachlichem Geistesgebilde kommt es aber wesentlich darauf an, festzustellen, wo das Hauptfundament des Wirklichseins des betreffenden geistigen Gegenstandes liegt — ob in den „sozialen“ Handlungen der Menschen oder nicht. Das Wirklichsein eines Werkzeuges kann zwar dadurch fundiert sein, daß die Menschen praktisch davon Gebrauch machen; aber dieser Gebrauch muß deshalb nicht immer eine „soziale“ Handlung sein. Der Gebrauch eines Werkzeuges ist seinem subjektiv gemeinten Sinn nach keineswegs eine wesensmäßig auf einen „Anderen“ gerichtete Handlung. Auch das Kunstwerk hat unverkennbar seinen Wirklichkeitsboden zugleich in einer Art faktischen menschlichen Verhaltens, nämlich im ästhetischen Genuß. Allein das ästhetisch genießende Sichverhalten ist seinem Wesen nach ein „isoliertes“ Verhalten, es bildet keineswegs notwendig eine „soziale“ Handlung. Hingegen liegt das Hauptfundament des Wirklichseins eines Werkzeuges oder Kunstwerkes immer in der mit dem äußeren Ding unmittelbar verbundenen Sachlichkeit. Allerdings zeigen diejenigen menschlichen Handlungen, die in diesem Fundierungszusammenhang neben der sachlichen Faktizität eine mitunter bedeutungsvolle Rolle spielen, überhaupt nicht notwendig die Seinsart der „Sozialität“. Aus diesem Grund können wir doch die Unterscheidung zwischen den sozialen Geistesgebilden, den durch „soziale“ Handlungen der Menschen fundierten Gebilden, und den sachlichen Geistesgebilden, die zwar auch durch menschliche Handlungen, nicht aber notwendig durch soziale Handlungen fundiert sind, als hinreichend bestimmend aufrecht erhalten.

Der Sachverhalt wird noch viel komplizierter, wenn man ein Kunstgebilde, wie z. B. den künstlerischen Tanz, in Betracht zieht. In diesem Falle bilden die rhythmischen Bewegungen der tanzenden Personen sogar den einzigen Wirklichkeitsboden des „Kunstwerkes“. Diese rhythmischen Bewegungen sind zweifellos sinnhaft verstehbare, menschliche Handlungen; sie können auch „soziale“ Handlungen sein, wenn sie nach dem von dem Tänzer oder der Tänzerin subjektiv gemeinten Sinn auf „Andere“, etwa auf den Partner gerichtet sind. Trotzdem werden wir das Kunstwerk im allgemeinen den sachlichen Geistesgebilden zurechnen haben. Denn die rhythmischen Bewegungen der tanzenden Per-

sonen fundieren zwar das ästhetische Gebilde, den Tanz, dies aber nicht infolge ihrer regelmäßig vorhandenen sozialen Einstellung, sondern weil sie als rein körperliche Bewegungen, also lediglich in ihrer rein äußeren Dinghaftigkeit Gegenstand der künstlerischen Betrachtung sind. Der ästhetische Charakter des künstlerischen Tanzes liegt also letzten Endes nur in der vom subjektiv gemeinten Sinn unabhängig wahrnehmbaren Schönheit der Gestalt und der Bewegungen des Ausführenden, genau so, wie das bei der Linienführung eines marmornen Standbildes der Fall ist. Die rhythmischen Bewegungen der tanzenden Personen sind somit doch sachliche Faktizität. Der künstlerische Tanz steht also als ein wesensmäßig durch sachliche Faktizität fundierter geistiger Gegenstand in prinzipiellem Gegensatz zu den sozialen Gebilden.

Am schwierigsten ist es, in dieser Einteilung der konkret-idealen Geistesgebilde die Stellung der Wissenschaft zu bestimmen. Ohne ins Detail des Problems einzugehen, möchten wir sagen, daß der wissenschaftliche Gedanke überhaupt zu den sachlichen Geistesgebilden gehört, weil er in allen Fällen von der „Sprache“ getragen wird. Zweifellos hängt die Sprache, zumal der mündliche Ausdruck, mit der menschlichen Handlung des Sprechens in engster Weise zusammen. Und trotzdem beruht die Sprache wesentlich auf der äußeren Dinghaftigkeit, wie auf dem Wortklang oder auf der Form des Schriftzeichens. Daß der Mensch die Sprache „spricht“, hat demgegenüber für die Seinsart der Sprache nur zufällige Bedeutung. Eine bestimmte Reihenfolge von Morsezeichen bildet z. B. schon eine Sprache, obwohl diese von niemandem „gesprochen“ wird. Wenn man auch in diesem Falle einen notwendigen Zusammenhang von Sprache und menschlicher Handlung behaupten wollte, indem man an den mechanischen Akt des Niederdrückens des Senderhebels denkt, dann müßte man in genau demselben Sinne einen notwendigen Zusammenhang des Werkzeuges mit bestimmten menschlichen Handlungen, etwa mit den Akten der Herstellung oder des Gebrauches des betreffenden Werkzeuges, behaupten. Es erweist sich vielmehr als notwendig, die Sprache als eine Art Werkzeug im weiteren Sinne des Wortes, also als ein sachliches Gebilde zu betrachten. Infolgedessen muß man diejenigen Geistesgebilde höherer Idealität, welche die Sprache zum prinzipiellen Fundament haben, ebenfalls unter die sachlichen Geistesgebilde zählen. Neben der Wissenschaft gehören wichtige Kunstgebilde, wie z. B. die „Literatur“, zu den sachlichen Geistesgebilden, welche auf dem Fundament der Sprache beruhen. So steht auch das Tonkunstgebilde in einem analogen Verhältnis zur Notenschrift, soweit diese sich als technisches Mittel für den Ausdruck des musikalischen Geistesgehaltes darstellt.

All das besagt aber keineswegs, daß ein durch die Sprache fundiertes ideales Geistesgebilde, wie Wissenschaft oder Literatur, wirklich da sein

kann, ohne mit den sozialen Handlungen von Menschen in Zusammenhang zu stehen. Das faktische Verstehen eines durch die Sprache fixierten wissenschaftlichen Gedankens oder des künstlerischen Sinngehaltes eines literarischen Werkes und die mit diesem subjektiven Verstehen zusammenhängenden, faktischen Handlungen von Menschen machen den notwendigen Wirklichkeitsboden des betreffenden wissenschaftlichen oder literarischen Geistesgebildes mit aus. Dem gedanklichen Gehalt eines nie gelesenen oder nie verstandenen wissenschaftlichen oder literarischen Werkes würde man freilich, trotz der Möglichkeit, diesen Gehalt später einmal als wertvollen wissenschaftlichen oder künstlerischen Gedanken zu würdigen, kaum objektives Wirklichsein zusprechen. Darin liegt offenbar der Grund der sozialen und geschichtlichen Bestimmtheit eines wissenschaftlichen Systems oder eines Kunstgebildes. Nur in dem Sinne, daß die Wissenschaft und die Literatur wesensnotwendig durch die „Sprache“ getragen werden, daß sie also das Hauptfundament ihres Wirklichseins in der „sachlichen“ Faktizität besitzen, kann man sie als „sachliche“ Geistesgebilde von den „sozialen“ Gebilden eindeutig unterscheiden.

Der hier in den allgemeinsten Zügen kargelegte Unterschied zwischen sachlichen und sozialen Geistesgebilden offenbart sich nun am klarsten in dem Modus der „Zeitlichkeit“, in welchem jedes in Betracht gezogene konkret-ideale Geistesgebilde sein Wirklichsein aufweist. Genau gesprochen, zeigt das soziale Gebilde seinem spezifischen Fundierungszusammenhang gemäß die klare Bestimmung der Geschichtlichkeit, während dem sachlichen Gebilde, obschon es in seinem Wirklichsein auch geschichtlich und gesellschaftlich bestimmt ist, im Vergleich mit dem sozialen Gebilde in weitaus höherem Grade Dauerhaftigkeit und Stabilität des Daseins eigen ist.

Im vorigen Kapitel haben wir genau erörtert, daß jeder Gegenstand, selbst ein schlicht gegebenes äußeres Ding, trotz der Mannigfaltigkeit der ihm zugehörenden Eigenschaften grundsätzlich seine Identität behält. So mannigfaltig und veränderlich die ontischen Eigenschaften eines Gegenstandes sein mögen, als Identitätspunkt dieser möglichen Mannigfaltigkeiten bildet er doch ein und denselben Gegenstand. Dieses identische Sein eines Gegenstandes gegenüber seinen ontischen Mannigfaltigkeiten hat aber notwendig eine bestimmte Grenze. Ein Baum kann derselbe identische Baum bleiben, nachdem er durch Blitzschlag zum Teil verbrannt ist. Wenn aber dieser Baum durch Waldbrand völlig zu Asche verwandelt wird, kann natürlich von einem Fortbestehen des identischen Baumes nicht mehr die Rede sein. Diese Grenze der Veränderlichkeit der mannigfaltigen Eigenschaften, innerhalb welcher ein Gegenstand sein identisches Sein bewahren kann,

möchten wir seine „Fortbestandsgrenze“ nennen. Der Umstand, daß jeder wirklich seiende, konkrete Gegenstand seine Fortbestandsgrenze hat, macht zugleich seine notwendige Seinsverfassung der „Zeitlichkeit“ aus.

Genau dasselbe Verhältnis, welches zwischen einem identischen Gegenstand und seinen mannigfaltigen Eigenschaften besteht, obwaltet auch zwischen einem idealen Geistesgebilde und dem Wirklichkeitsboden, der es fundiert. Ein Haus als Wohnzeug bleibt z. B. identisch, auch wenn man es teilweise umformt oder seine „Einrichtung“ ändert. Wenn man es aber gänzlich umgestaltet, sieht man das neugebaute Haus nicht mehr als mit dem alten, niedergerissenen Haus identisch an. Im allgemeinen hat ein ideales Geistesgebilde gegenüber der Veränderung seines mannigfaltigen Wirklichkeitsbodens, mag dieser nun in der schlichten Realität oder in der geistigen Faktizität liegen, immer eine bestimmte Fortbestandsgrenze.

Die Fortbestandsgrenze und die dadurch bestimmte Zeitlichkeit eines konkreten Geistesgebildes höherer Idealität sind nun graduell verschieden, je nachdem die geistige Faktizität, die das betreffende Geistesgebilde fundiert, einen wesentlich dauerhaften Charakter aufweist oder von mehr fließender und vorübergehender Art ist. Es ist ohne weiteres verständlich, daß das sachliche Geistesgebilde eine verhältnismäßig große Dauerhaftigkeit zeigt, weil die sachliche Faktizität, die es fundiert, gerade dieser Sachlichkeit wegen ein wesentlich stabiles Dasein aufweist. So besitzt ein Kunstwerk der bildenden Kunst oder Literatur im allgemeinen ein „quasi-ewiges“ Wirklichsein, da hier die fundierende Realität oder Faktizität, etwa die Leinwand und die Farbe oder das Papier und die Schriftzeichen, naturgemäß eine die Beschränkung auf eine bestimmte Zahl von Generationen übersteigende Dauerhaftigkeit zeigt.

Im Gegensatz dazu zeigt sich die Zeitlichkeit des sozialen Gebildes eigentlich im Modus der geschichtlichen Wandelbarkeit, weil die das Wirklichsein des sozialen Gebildes fundierenden sozialen Handlungen der Menschen sich wesentlich nur im zeitlichen „Ablauf“ abspielen. Eine sittliche Idee oder ein wirtschaftliches System führt in der geschichtlichen Zeitdauer nur insoweit wirkliches Dasein, als ein Komplex sozialer Handlungen von Menschen, die durch den subjektiv gemeinten Sinn der betreffenden sittlichen Idee oder des betreffenden wirtschaftlichen Systems — wenn auch nur im Modus der Möglichkeit oder der „Chance“ — bestimmt sind, als Wirklichkeitsboden des in Frage gestellten sozialen Geistesgebildes fungiert. Nirgends tritt aber diese geschichtliche Wandelbarkeit des sozialen Gebildes klarer zutage als bei der „Mode“.

Aber eben weil die Seinsweise der sozialen Gebilde ihrem Wesen nach die der geschichtlichen Wandelbarkeit ist, zeigen sie die eigenartige

Tendenz, sich in einer gewissen sachlichen Faktizität zu „verkörpern“ und sich dadurch zu „verfestigen“. So z. B. findet ein religiöser Glaube seine sachliche Verfestigung in den Götterbildern, in der Kirchenarchitektur oder in sonstigen Kunstwerken. Dabei dient das Fortbestehen der sachlichen Gegenständlichkeit, in welcher sich ein gewisses soziales Gebilde verkörpert, dessen Verfestigung nur in der Weise, daß der ihm innewohnende, ideale Geistesgehalt dadurch einen leichteren und ständigen „Zugang“ zu dem subjektiven Sinnzusammenhang der sozial handelnden Menschen gewinnt. Ein bestimmter religiöser Glaube, der sich in einem bestimmten Götterbild verkörpert, kann leichter und ständiger in dem subjektiven Sinn der Gläubigen „leben“ als ein rein abstrakter religiöser Sinngehalt. Das Fortbestehen der sachlichen Faktizität oder Realität kann aber keineswegs die Verfestigung des betreffenden sozialen Gebildes gewährleisten, wenn die korrespondierenden sozialen Handlungen ihre Eigenschaft als „Hauptfundament“ des Wirklichseins dieses sozialen Gebildes verlieren. Die Sachlichkeit, in der sich das soziale Geistesgebilde einmal verkörpert hat, existiert dann bloß als „Überbleibsel“ des einmal wirklich da gewesenen Gebildes, obwohl man noch immer den mit dieser Sachlichkeit verbundenen Sinn als einen bloß idealen Sinn hinreichend klar begreifen kann.

Man findet in der Geschichte unendlich viele Beispiele für derartige soziale Gebilde, welche einmal in dem sozialen Leben eines bestimmten Volkes scheinbar unerschütterliches Wirklichsein hatten, später aber infolge Veränderung des fundierenden Lebensvorganges ihr Wirklichsein gänzlich verloren und nunmehr als in der wirklichkeitsfreien Sphäre der bloßen Idealität schwebende „Sinne“ ihre Existenz der Überlieferung verdanken. Auf Schritt und Tritt begegnen wir solchen Versachlichungen einmal da gewesener sozialer Geistesgebilde, deren Wirklichsein im Entwicklungsgang der Geschichte verloren gegangen ist. Die eigentümliche Rachepflicht bei Tötung älterer Familienmitglieder oder des Lehensherrn als eine der wichtigsten Forderungen des altjapanischen Rittertums — „Bushido“ — hat im heutigen sozialen Leben Japans kein Wirklichsein mehr, obgleich man auch jetzt noch ihre dramatische „Reproduktion“ auf der Bühne des „Kabuki“-Theaters bewundert und genießt. Die altägyptische Religion mit ihrer eigenartigen Form des Ahnenkultus hat seit langem ihr wirkliches Dasein verloren, wenn auch die Pyramiden bei Gizeh als gigantische Verkörperungen dieser religiösen „Ideen“ noch heute eine der größten Sehenswürdigkeiten der Welt bilden. Die Geschichtlichkeit bzw. die geschichtliche Wandelbarkeit ist also zweifellos eines der wichtigsten Merkmale der Seinsweise des sozialen Gebildes gegenüber der Quasi-Ewigkeit des sachlichen Geistesgebildes.

Auch das viel bestrittene Problem der „Positivität“ des Rechtes muß in diesem Zusammenhang betrachtet werden. Diese Notwendigkeit ergibt sich daraus, daß die sogenannte „Positivität“ eines Rechtssystems ihrem Wesen nach die „Wirklichkeit“ bedeutet, die das betreffende Rechtssystem als ein gegenwärtig „geltendes“ Recht aufweist. Obwohl das Augenmerk der positiven Rechtswissenschaft somit normalerweise nur auf das „gegenwärtig“ wirklich seiende Rechtssystem gerichtet ist, ändert das gar nichts daran, daß es sich bei dem Problem der Rechtspositivität prinzipiell um das geschichtliche Wirklichsein des Rechtes als eines konkret-idealen, sozialen Geistesgebildes handelt. Denn das „gegenwärtige“ Wirklichsein eines konkret-idealen Geistesgebildes ist eigentlich nichts anderes als ein spezifischer Modus seines „geschichtlichen“ Wirklichseins.

Den Gegenstand der theoretischen Rechtswissenschaft bildet nun vor allem das Recht, welches an sich ein ideales Geistesgebilde ist, welches aber nicht als ein bloß ideales Gebilde, sondern von vornherein als eine wirklich seiende, unter geschichtlichen Umständen bedingte und bestimmte Gegenständlichkeit vorliegt, d. i. das „positive“ Recht. Dieser Seinsbestimmung des Gegenstandes der theoretischen Rechtswissenschaft gemäß muß man also fragen: Worin liegt das letzte Kriterium der Wirklichkeit des positiven Rechtes? Wodurch kann das positive Recht, welches sich in seiner wesensmäßigen Eigentümlichkeit einzig und allein in der idealen Sphäre der geistigen Gegenständlichkeiten befindet, zugleich und trotz seiner Idealität geschichtliche Wirklichkeit gewinnen? Offenbar kann das bloße Fortbestehen eines gedruckten Gesetzbuches oder die bloße „Existenz“ des idealen Sinnes der einzelnen Bestimmungen keineswegs das letzte Fundament des Wirklichseins oder der Positivität eines Rechtssystems bilden. Worin unterscheidet sich also ein positives Recht endgültig von dem als absolut und übergeschichtlich geltend vorgestellten „Naturrecht“ oder von einem der Wirklichkeitstheorie ermangelnden „möglichen Recht“, um einen von Fritz SCHREIER geprägten Ausdruck zu gebrauchen?¹

Bekanntlich beschäftigt sich KELSSENS Theorie der „Grundnorm“ eben mit dem Problem des Wirklichseins des Rechtssystems, d. h. der „Rechtspositivität“. In seiner geistvollen Arbeit: „Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus“ (1928) erkennt KELSEN die Grundtatsache der Rechtspositivität darin, daß das positive Recht sich immer nur als „hypothetisches“ Sollen zeigt, daß es stets relative Geltung hat, daß seine Normativität nur unter einer unentbehrlichen Voraussetzung anerkennbar ist. Nur der Umstand, daß

¹ SCHREIER: Über die Lehre vom „möglichen Recht“. Zugleich eine Besprechung von KELSSENS „Allgemeiner Staatslehre“. Logos, Bd. XV, Heft 3, 1926.

ein Rechtssystem unter einer Voraussetzung steht, bestimmt seine Positivität in strengem Gegensatz zum Naturrecht, dessen Wesen in seiner Voraussetzungslosigkeit, seiner absoluten Geltung besteht. Diese wesentliche Voraussetzung der Positivität eines Rechtssystems bezeichnet KELSEN als „Grundnorm“. „So wie der Idee des Naturrechtes die absolute, so entspricht der Idee des positiven Rechtes die bloß hypothetisch-relative Geltung seiner Normen, das heißt: daß seine Normen nur unter einer Voraussetzung, unter der Annahme einer die oberste, das Recht erzeugende Autorität einsetzenden Grundnorm gelten“.¹ Und da die Grundnorm die positiven Rechtsnormen bedingt und begründet, ihre Geltung selbst aber „innerhalb der Sphäre des positiven Rechtes unbegründet und unbegründbar bleibt“,² kann sie nicht in diese Sphäre der Positivität gehören, sondern steht vollkommen außerhalb und über ihr. Sie hat also keine Positivität. „Die Grundnorm ist selbst nicht gesetzte, sondern vorausgesetzte Norm, ist selbst nicht positives Recht, sondern nur dessen Bedingung“.³ Ein positives Rechtssystem ist, so glaubt KELSEN, trotz seiner Idealität doch positiv und wirklich, weil es unter der Voraussetzung der Grundnorm steht, während die diese Positivität und Wirklichkeit eines Rechtssystems bedingende Grundnorm keine positive, keine wirkliche Rechtsnorm ist.

Hiezu muß man aber bemerken, daß das Problem des Wirklichseins des an sich idealen Rechtssystems lediglich durch die Behauptung, das positive Recht stehe unter einer Voraussetzung, noch lange nicht gelöst ist. Die Bezeichnung dieser Voraussetzung als „Grundnorm“ ist ja noch keine positive Aufklärung derselben. Ihre negativen Kennzeichen sagen uns nur, daß die Grundnorm nicht in der Sphäre des positiven Rechtes begründbar, daß sie selbst kein positives Recht, daß sie selbst nicht gesetzte Rechtsnorm ist. Allerdings hat der Begriff der Grundnorm in den rechtstheoretischen Erörterungen KELSENS verschiedene positive Funktionen. Nach KELSEN soll die Grundnorm z. B. den höchsten Einheitspunkt der ganzen positiven Rechtsordnung bilden; in ihr soll die Identität des einheitlichen Rechtssystems liegen; sie soll der letzte Ansatzpunkt der deutenden Erkenntnis des positiven Rechtes sein, usw. Und trotzdem besagen diese scheinbar positiven und sachhaltigen Eigenschaften oder Funktionen der Grundnorm weiter nichts, als daß die Grundnorm die unerläßliche Voraussetzung der einheitlichen, in sich identischen, sinnhaft erkennbaren und deutbaren positiven Rechtsordnung ist. Was uns aber diese Aufklärung positiv lehrt, sind dem Wesen nach lediglich Funktionen und Eigenschaften der positiven Rechtsordnung

¹ KELSEN: Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus, 1928, S. 12.

² A. a. O., S. 12.

³ A. a. O., S. 20.

selbst, während die Grundnorm als die notwendige und letzte Voraussetzung dieser Funktionen und Eigenschaften bloß hypothetisch angesetzt ist. Die Grundnorm ist und bleibt — wie KELSEN selbst zugibt — nur eine „Hypothese“.¹

Demgegenüber wollen wir auf Grund unserer bisherigen philosophischen Erörterungen folgende Behauptung aufstellen: Ein Rechtssystem kann nur dadurch positiv und wirklich sein, daß der „Sinn“ des betreffenden Rechtssystems, zumal der Sinn der gegenwärtigen Gültigkeit seiner einzelnen Rechtssätze, von den sozial handelnden Menschen subjektiv gemeint wird und daß sie hieran den faktischen Ablauf ihrer Handlungen ständig und immer wieder nach einer bestimmten Richtung hin orientieren. Die faktischen sozialen Handlungen der Menschen, die von dem Sinn des betreffenden Rechtssystems bestimmt werden und sich an ihm orientieren, bilden also den letzten Wirklichkeitsboden des positiven Rechtes als eines sozialen Gebildes. Wie ALFRED VERDROSS schon öfters behauptet hat, besteht die „Positivität“ jeder Rechtsordnung einzig und allein in der stufenförmigen Erfüllung ihres Sinnes durch „tatsächlich“ gesetzte Rechtsakte.² Der faktisch vollzogene Akt der Entscheidung des Richters, der Vollzug der Strafe oder der Exekution, die Abschließung eines Vertrages mit der Absicht, die an die Willensübereinstimmung geknüpften rechtlichen Folgen eintreten zu lassen, — all das sind augenfällige Beispiele für die den Wirklichkeitsboden des positiven Rechtes abgebenden sozialen Handlungen von Menschen. Wenn dem positiven Recht dieser faktische Wirklichkeitsboden gänzlich abhanden kommt, dann kann von dem wirklichen Bestehen des betreffenden Rechtssystems freilich keine Rede mehr sein. Ein gegenwärtig geltendes Recht liegt dann nicht mehr vor.

Die durch den Sinn des konkreten Rechtssystems in einer gewissen Weise bestimmten und daran orientierten faktischen Handlungen der Menschen nennt man auch die „Verwirklichung“ des Rechtes. Demnach bildet die „Verwirklichung“ des positiven Rechtes geradezu das Fundament

¹ KELSEN: Allgemeine Staatslehre, S. 104; DERSELBE: Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre, II. Aufl., 1928, S. 97, Anm. 1.

² VERDROSS: Die Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft, 1926, S. 6f.; DERSELBE: Die Einheit des rechtlichen Weltbildes, 1923, S. 77 ff. In einer seiner neuesten Veröffentlichungen stellt VERDROSS diesen Sachverhalt in folgender Weise bildlich dar: „Mit seinem Haupte weist es (das positive Recht) über sich hinaus auf die Welt der Werte, aus der es erst seine normative Geltung herleiten kann, mit seinen Füßen steht es dagegen auf dem festen soziologischen Boden des tatsächlichen Verlaufes menschlicher Handlungen“. (Die allgemeinen Rechtsgrundsätze als Völkerrechtsquelle. Gesellschaft, Staat und Recht, S. 358.)

seiner „Wirklichkeit“. Je mehr aber diese beiden Begriffe — die Wirklichkeit des positiven Rechtes und seine Verwirklichung — in der gebräuchlichen Terminologie der heutigen theoretischen Rechtswissenschaft synonym gebraucht werden, desto mehr muß man betonen, daß die beiden nie und niemals miteinander verwechselt werden dürfen. Denn die „Wirklichkeit“ des positiven Rechtes im Sinne des eigenen Wirklichseins eines idealen Geistesgebildes darf nie mit seinem faktischen Wirklichkeitsboden identifiziert werden. Das positive Recht „verwirklicht“ sich in der sozialen Faktizität, indem es seine Daseinssphäre der höheren geistigen Idealität verläßt, während sein eigenes „Wirklichsein“, um das es sich hier prinzipiell handelt, diejenige Wirklichkeit bedeutet, die das positive Recht als ideales Geistesgebilde trotz seiner Idealität, ja gerade in seiner eigenartigen Idealität aufweist.

Ein solcher Versuch, den Wirklichkeitsboden des positiven Rechtes in der Verwirklichung seines Sinnes in den faktischen Handlungen von Menschen festzustellen, hat seine theoretische Schwierigkeit immer darin, daß man den idealen „Sinn“ des betreffenden Rechtes von vornherein voraussetzen muß, um überhaupt von seiner „Verwirklichung“ in der sozialen Faktizität sprechen zu können. Allerdings muß man fragen, ob dabei nicht ein grober Zirkel vorliegt, wenn man die Faktizität des Rechtes als das Fundierende dem idealen Rechtsgebilde als dem durch diese Fundierten gegenüberstellen will. Denn das, was man hier das Fundierende nennt, d. i. die Faktizität des Rechtes, scheint dem idealen Rechtsgebilde gegenüber gerade umgekehrt das Fundierte zu sein, soweit jeder erkennenden Feststellung der Faktizität des Rechtes wesensnotwendig das Begreifen des idealen Sinnes des Rechtsgebildes zugrunde liegt. Diese Schwierigkeit ist aber von uns schon durch die im letzten Paragraphen durchgeführte Erörterung der richtungsverschiedenen Parallelität zwischen der „Wirklichkeitsfundierung“ und der „sinnhaften Fundierung“ grundsätzlich beseitigt worden. Es ist ja klar, daß die soziale Faktizität, in welcher sich der ideale Sinn des Rechtes verwirklicht, dem letzteren gegenüber bloß das Fundierte ist, wenn wir den Sachverhalt von dem Gesichtspunkt des sinnhaften Fundierungszusammenhanges zwischen Idealem und Faktischem aus betrachten. Andererseits aber ist die Faktizität das einzige Fundament, auf welchem das ideale Rechtsgebilde sich zugleich als wirklich seiender Gegenstand erschließt. Das Wirklichsein des Idealen wird also auch beim Recht durch das Faktische fundiert. Soweit es sich um die Wirklichkeitsfundierung handelt, ist die Faktizität des Rechtes zweifellos das Fundierende, das ideale Rechtsgebilde hingegen das durch sie Fundierte. Es liegt sohin nicht die Gefahr eines Zirkels vor, wenn wir auch den Wirklichkeitsboden des positiven Rechtssystems in der Verwirklichung seines Sinnes in den faktischen Handlungen von Menschen

zu finden suchen. Indessen kann dieser ideale Sinn des betreffenden Rechtssystems, welcher seine faktische Verwirklichung „sinnhaft“ fundiert, nichts anderes sein als das Ergebnis eines objektiv vollzogenen Sinnbildungsaktes, etwa des Aktes der „Gesetzgebung“.

Zusammenfassend darf man also sagen, daß das soziale Geistesgebilde, dessen Wirklichsein hauptsächlich auf den sozialen Handlungen der Menschen fußt, sich sowohl durch seine „Sozialität“, als auch durch seine „Geschichtlichkeit“ von den sachlichen, quasi-ewig daseienden Geistesgebilden unterscheidet. Dieser prinzipielle Unterschied verleiht nun der Seinsart des sozialen Verbandes eine nähere Bestimmung. Denn man sieht ohne weiteres ein, daß der soziale Verband geradezu ein typisches soziales Gebilde ist. Es ist klar, daß der soziale Verband als ideales Geistesgebilde erst auf dem Boden faktischer sozialer Handlungen von Menschen zu einem wirklich seienden Gegenstand der Erkenntnis werden kann. Zweifellos verkörpert er sich dabei, wie die anderen sozialen Gebilde, in verschiedenen, sachlichen Gegenständlichkeiten: ein Staat etwa in seinem „Gebiet“ oder in der ihn symbolisierenden „Fahne“. Das Hauptfundament des Wirklichseins des sozialen Verbandes liegt aber immer in den mehr oder weniger klar bewußt an seinem Sinn orientierten sozialen Handlungen bestimmter Menschen, zumal in den faktischen Handlungen seiner „Mitglieder“. Wenn dieses Hauptfundament nicht mehr da ist, dann sieht man in dem „Gebiet“ oder in der „Fahne“ nur mehr das sachliche Überbleibsel des einmal da gewesenen sozialen Verbandes. Der römische Staat, der einmal in der geschichtlichen Vergangenheit unverkennbares Wirklichsein hatte, ist heute nicht mehr wirklich. Der soziale Verband zeigt also in seiner grundsätzlichen Seinsart nicht nur Sozialität, sondern auch Geschichtlichkeit. Was für ein besonderes soziales Gebilde aber ist der soziale Verband? Welches spezifische Merkmal unterscheidet ihn von den anderen zahlreichen sozialen Gebilden? Diese Fragestellung liegt der Erörterung des nächsten Paragraphen zugrunde.

§ 13. Der soziale Verband als das reine soziale Gebilde

In dem ganzen Gebiet der sozialen Geistesgebilde, deren allgemeine Seinsstruktur wir eben dargestellt haben, können wir wiederum verschiedene „Teilregionen“, wie „Mode“, „Sitte“, „Recht“, „Religion“, „Volkswirtschaft“ unterscheiden. Ohne hier in die Betrachtung der konkreteren Frage nach den spezifischen Differenzen, welche diese verschiedenen Teilregionen scheiden, einzugehen, kann man auf den ersten Blick bemerken, daß jedes der oben aufgezählten sozialen Gebilde ein ihm eigentümliches, „sachhaltiges“ Moment enthält, das sich zu der ihnen

allen gemeinsamen Eigenschaft der „Sozialität“ hinzugesellt und so dem betreffenden sozialen Gebilde seine spezifische Eigenart verleiht.

Das Recht z. B. ist freilich zunächst ein soziales Gebilde, da die menschlichen Handlungen, die es fundieren, ihrem subjektiv gemeinten Sinn nach irgendwie auf Andere bezogen sind und damit notwendig den Charakter von „sozialen“ Handlungen aufweisen. Jedoch ist der subjektive Sinn, durch welchen diese sozialen Handlungen zugleich als „rechtliche“ Handlungen bestimmt werden, keineswegs ein schlechtweg sozialer Sinn, sondern er ist immer und notwendig mit einem gewissen „normativen“ Sachgehalt verbunden. Das faktische Handeln der richterlichen Entscheidung ist zunächst ein soziales Handeln, soweit es dem subjektiv gemeinten Sinn dieses Richters nach auf Andere, z. B. auf den Beklagten gerichtet ist. Dabei zeigt sich, daß ein solches Handeln des Richters keineswegs als soziales Handeln schlechthin, sondern als ein durch einen spezifisch juristischen Sinngehalt — etwa durch den Sinngehalt des jeweils „angewendeten“ Rechtssatzes — mitbestimmtes soziales Handeln auftritt. Der subjektiv gemeinte Sinn, welcher dem faktischen Handeln der richterlichen Entscheidung zugrunde liegt, ist von vornherein ein sozialer und zugleich rechtlich relevanter Sinn. Man erkennt das faktische Handeln des Richters als ein „rechtliches“ Handeln einzig und allein daran, daß es an einem spezifischen, und zwar rechtlich relevanten Sinngehalt orientiert ist. Und gerade in dieser rechtlichen Bedingtheit kann es auch als Wirklichkeitsboden eines bestimmten positiven Rechtes fungieren.

Analog verhält es sich mit dem „Gebet“ als einem „religiösen“ oder mit dem „Betrieb“ als einem „wirtschaftlichen“ Handeln. Auch diese sozialen Handlungen sind nicht nur schlechthin sozial orientiert, sondern immer zugleich mit einem spezifischen „sachhaltigen“ Sinn verbunden und durch diesen mitbestimmt. Sie sind nicht schlicht soziale, sondern sachhaltige soziale Handlungen; und gerade durch diese „Sachhaltigkeit“ vermögen sie die betreffenden sozialen Gebilde, wie „Religion“ oder „Volkswirtschaft“ zu fundieren. Das Gebet fundiert das eigentümliche soziale Gebilde „Religion“, nicht allein weil es „sozial“ bestimmt ist, sondern weil es sich als ein von dem subjektiv gemeinten, religiösen Sinngehalt mitbestimmtes „religiöses“ Handeln darstellt. Das faktische Handeln, das den wirtschaftlichen Betrieb ausmacht, kann nur deshalb als Wirklichkeitsboden der „Volkswirtschaft“ fungieren, weil der ihm zugrunde liegende Sinngehalt neben seiner sozialen Eigenschaft zugleich „wirtschaftlichen“ Charakter aufweist. Weder das Gebet als ein religiöses noch der Betrieb als ein wirtschaftliches Handeln bildet also ein spezifisch sachhaltiger Merkmale entbehrendes soziales Handeln; sowohl das eine als auch das andere weist neben den allgemeinen Merkmalen der Sozialität einen bestimmten sachhaltigen Charakter auf.

Der hier prinzipiell in Betracht gezogene sachhaltige Charakter, den ein bestimmtes faktisches Handeln aufweist, ist nun nichts anderes als die wesentliche Eigenschaft des spezifischen Sinngehaltes des betreffenden sozialen Gebildes selbst. Ein bestimmtes soziales Gebilde fundiert die ihm entsprechenden sozialen Handlungen „sinnhaft“ und verleiht ihnen in dieser sinnhaften Fundierung eine bestimmte, diesem Gebilde eigene sachhaltige Färbung, während es in der Wirklichkeitsfundierung gerade umgekehrt durch diese sachhaltig gefärbten Handlungen fundiert wird. Dieses soziale Geistesgebilde zeigt also in seiner sinnhaft begreifbaren Idealität schon eine bestimmte „Sachhaltigkeit“, die niemals zur bloßen „Sozialität“ reduziert werden kann. Ein solches soziales Gebilde, welches in seinem Sinngehalt von vornherein eine bestimmte Sachhaltigkeit aufweist und sich infolgedessen auf dem Boden der ihm entsprechenden sachhaltigen sozialen Handlungen als ein wirklich seiender Gegenstand gibt, kann als ein „sachhaltiges soziales Gebilde“ bezeichnet werden. Das Wesen des sachhaltigen sozialen Gebildes liegt also darin, daß sein Sinngehalt ein bestimmtes Merkmal enthält, welches immer etwas mehr als die bloße Sozialität bedeutet.

Dabei ist zu bemerken, daß das hier in Betracht gezogene sachhaltige soziale Gebilde und das sachliche Geistesgebilde, dessen Seinsweise wir in dem letzten Paragraphen von der des sozialen Geistesgebildes prinzipiell unterschieden haben, immer streng auseinander gehalten werden müssen. Obwohl der Begriff der „Sachlichkeit“ und der der „Sachhaltigkeit“ in der gewöhnlichen philosophischen Terminologie fast synonym gebraucht werden, verwenden wir diese Begriffe in unserer Erörterung in verschiedenen Problemzusammenhängen verschieden. Während wir nämlich das sachliche Geistesgebilde in seinem gesamten Bereich dem sozialen Geistesgebilde entgegenstellen, handelt es sich hier bei Betrachtung der „Sachhaltigkeit“ des geistigen Gegenstandes nur um eine „Unterteilung“ des sozialen Geistesgebildes. Das sachliche Geistesgebilde, bei welchem die wesentliche Eigenschaft der „Sozialität“ nicht direkt in den Vordergrund tritt, wie z. B. beim Kunstwerk, und das sachhaltige „soziale“ Gebilde, wie z. B. ein Rechtssystem oder eine bestimmte Religion, gehören somit offensichtlich zwei ganz verschiedenen Kategorien der konkret-idealen Gegenständlichkeiten an.

Diese Abgrenzung des Gebietes der sachhaltigen sozialen Gebilde innerhalb der Gesamtregion der sozialen Geistesgebilde ermöglicht uns erst die endgültige Feststellung der Seinsart des sozialen Verbandes. Der soziale Verband ist zweifellos ein soziales Geistesgebilde, dessen Wirklichsein durch soziale Handlungen von Menschen fundiert ist. Allein diese sozialen Handlungen fundieren den sozialen Verband nicht in notwendigem Zusammenhang mit irgendeinem sachhaltigen Sinngehalt, wie es bei den sachhaltigen sozialen Gebilden der Fall ist,

sondern lediglich als „soziale“ Handlungen. Der soziale Verband ist in seiner Wirklichkeit durch soziale Handlungen fundiert und zeigt sich als wirklich seiender Gegenstand nicht etwa dadurch, daß diese sozialen Handlungen eine gewisse Sachhaltigkeit aufweisen, sondern einzig und allein schon dadurch, daß die ihn fundierenden menschlichen Handlungen ihrem subjektiv gemeinten Sinn nach in einer bestimmten Weise auf Andere gerichtet sind und demzufolge wesensmäßig den Charakter der „Sozialität“ tragen. Der soziale Verband ist also ein soziales Gebilde ganz eigener Art, welches man, ohne irgendeinen sachhaltigen Sinngehalt in Betracht zu ziehen, als solches erkennen kann. Jedes sachhaltige soziale Gebilde findet in dem materiellen Gehalt seines Sinnes das Kriterium, nach welchem allein dieses Gebilde von einem beliebigen anderen sachhaltigen sozialen Gebilde unterschieden werden kann. So unterscheidet sich das Recht als ein bestimmter Typus der sachhaltigen sozialen Gebilde gerade durch den ihm eigentümlichen normativen Sinngehalt von anderen ebenfalls sachhaltigen sozialen Gebilden, etwa der Religion oder der Volkswirtschaft. Demgegenüber liegt das letzte Merkmal, welches den sozialen Verband eben als sozialen Verband bestimmt, nicht in einer solchen Sachhaltigkeit, sondern prinzipiell darin, daß er schlechthin wegen der „Sozialität“ seines Sinngehaltes, also lediglich als zwischenmenschlich gebildete Ganzheit, als solcher erkannt werden kann. Demgemäß können die sozialen Handlungen schon dadurch als Wirklichkeitsboden eines sozialen Verbandes fungieren, daß der ihnen zugrunde liegende, von den Handelnden subjektiv gemeinte Sinn als ein rein sozialer Sinn die Ablaufsrichtung der betreffenden Handlungen in einer gewissen Weise bestimmt. Die sozialen Handlungen fundieren also das Wirklichsein des sozialen Verbandes schlechthin in ihrer Sozialität.

Aus diesem Grunde können wir den sozialen Verband als das „reine soziale Gebilde“ bezeichnen und ihn in seiner rein sozialen Eigenschaft allen „sachhaltigen“ sozialen Gebilden eindeutig gegenüberstellen. Demnach teilen wir die sozialen Geistesgebilde überhaupt in zwei Grundtypen — in die „sachhaltigen sozialen Gebilde“ und in das „reine soziale Gebilde“. Der erste Typus gliedert sich wiederum in verschiedene Untertypen, je nach der spezifischen Eigenschaft, die der Sinn dem betreffenden sozialen Gebilde verleiht, also nach der bestimmt gearteten „Sachhaltigkeit“, die neben der „Sozialität“ in Erscheinung tritt. Dagegen stellt der zweite Typus gerade deshalb ein spezifisches soziales Gebilde dar, weil er in seiner reinen Sozialität schon als solches erkennbar ist, ohne daß erst noch sein notwendiger Zusammenhang mit einem bestimmten sachhaltigen Moment berücksichtigt werden muß. Dieser zweite Typus des sozialen Gebildes — das reine soziale Gebilde — ist nichts anderes als der soziale Verband.

Wenn wir in dieser Weise die Seinsart des sozialen Verbandes als des reinen sozialen Gebildes von allen sachhaltigen sozialen Gebilden begrifflich abgegrenzt haben, so besagt das keineswegs, daß er in der Aktualität von allen sachhaltigen sozialen Gebilden isoliert ist und daß die ihn fundierenden sozialen Handlungen demzufolge ausschließlich und ohne jede Beimischung durch den sozialen Sinn bestimmt sind. Daß eine soziale Handlung sich als eine rein soziale Handlung zeigt, ohne zugleich durch den einen oder anderen sachhaltigen Sinn bestimmt zu sein, dürfen wir vielmehr nur als Idealfall ansehen. Tatsächlich ist der subjektiv gemeinte Sinn, an dem sich die sozialen Handlungen in ihrem faktischen Ablauf orientieren, immer mit einem gewissen konkreten Gehalt verbunden und erschöpft sich nicht in der reinen Sozialität. Die faktische soziale Handlung läuft demnach in einer mehr oder weniger komplizierten, nicht ausschließlich sozial bestimmten Orientierung ab. Das soziale Gebilde, welches durch die von dem einen oder anderen sachhaltigen Sinn mitbestimmten sozialen Handlungen fundiert ist, kann sich deshalb in der Aktualität nicht bloß als das reine soziale Gebilde darstellen, sondern muß immer zugleich einen notwendigen Zusammenhang mit dem einen oder anderen sachhaltigen sozialen Gebilde aufweisen. Gerade hier offenbart sich jener wesensgesetzliche Strukturzusammenhang zwischen dem sozialen Verband und den verschiedenen sachhaltigen sozialen Gebilden, der einen bestimmten sozialen Verband erst seine besondere Eigenart, wie etwa des „Staates“ oder der „Kirche“, gewinnen läßt. Genau genommen, ist der Staat ein bestimmt gearteter sozialer Verband, der mit einer bestimmten „Rechtsordnung“ in Strukturzusammenhang steht. Die Kirche ist nichts anderes als ein bestimmter Typus des sozialen Verbandes, der mit einer „Religion“ strukturell zusammenhängt. Ohne hier auf diesen Strukturzusammenhang genauer einzugehen, darf jedenfalls festgestellt werden, daß der soziale Verband als das reine soziale Gebilde doch stets in Verbundenheit mit gewissen sachhaltigen sozialen Gebilden auftritt. Ein gänzlich Losgelöstsein von allen sachhaltigen Momenten ist nur in der wissenschaftlichen Abstraktion denkbar. Selbst die „Familie“, in der man mit Recht den reinsten Typus des sozialen Verbandes erkennt, ist im allgemeinen doch ihrem konkreten Sinngehalt nach mit gewissem religiösem Moment oder mit gewissen normativen Regeln des Zusammenlebens untrennbar verbunden.

In der wissenschaftlichen Erforschung der sozialen Wirklichkeit aber kann man den Unterschied zwischen dem sozialen Verband als dem reinen sozialen Gebilde einerseits und den sachhaltigen sozialen Gebilden andererseits streng aufrecht erhalten. Denn das letzte Kriterium, das uns ein bestimmtes soziales Geistesgebilde trotz seiner Verbundenheit mit sachhaltigen Momenten doch immer als einen sozialen Verband

erkennen läßt, liegt einzig und allein darin, daß die ihm zugrunde liegenden sozialen Handlungen in ihrer „Sozialität“ schlechthin den Wirklichkeitsboden des betreffenden Geistesgebildes ausmachen. Schon deshalb ist es logisch nicht undenkbar, daß der soziale Verband rein als ein solcher entsteht, ohne auf irgendeinen sachhaltigen Sinn Bezug zu nehmen. Dagegen kann man nie und niemals ein sachhaltiges soziales Gebilde als solches vorstellen, wenn man von dem diesem sozialen Gebilde eigentümlichen materiellen Sinngehalt abstrahiert. Daß die als Wirklichkeitsboden fungierenden sozialen Handlungen an einem bestimmten sachhaltigen Sinngehalt orientiert sind, ist beim sozialen Verband logisch nicht notwendig, obgleich in der Aktualität regelmäßig der Fall, während eben dieser Umstand bei einem entsprechenden sachhaltigen sozialen Gebilde eine notwendige Voraussetzung für sein objektiv feststellbares Dasein bildet. So untrennbar der soziale Verband mit sachhaltigen sozialen Gebilden verbunden sein mag, wenn er sich in der Aktualität gibt, so kann man ihn darum doch als das reine soziale Gebilde von den sachhaltigen sozialen Gebilden in begrifflicher Eindeutigkeit unterscheiden.

Hier wirft sich nun die Frage auf, ob denn ein sachhaltiges soziales Gebilde, wie ein Rechtssystem oder eine Religion, logisch notwendig mit einem sozialen Verband strukturell zusammenhängen und somit in einer gewissen Verbandsform auftreten müsse. Nach den Ergebnissen unserer bisherigen Untersuchungen über die Seinsart des sozialen Verbandes scheint diese Frage im allgemeinen eine bejahende Antwort zu erheischen. Wenn nämlich jedes sachhaltige soziale Gebilde einerseits durch „sozial“ orientierte Handlungen fundiert ist und wenn diese sozialen Handlungen andererseits trotz ihrer aktuellen Verbundenheit mit einem gewissen sachhaltigen Sinngehalt schon in ihrer „sozialen“ Eigenschaft den Wirklichkeitsboden des sozialen Verbandes bilden können, dann müßte jedes sachhaltige soziale Gebilde notwendig zugleich die Eigenschaft des sozialen Verbandes aufweisen. Sollte sich also jedes sachhaltige soziale Gebilde wesensgesetzlich in der Form eines sozialen Verbandes darstellen?

Bei einem Rechtssystem oder bei einer Religion könnte man diese Frage vielleicht bejahen. Man würde sagen dürfen, daß es überhaupt kein Rechtssystem gibt, welches nicht in der Form des Staates auftritt. Ebenso würde man wohl nicht leugnen können, daß eine Religion nicht bestehen kann, ohne Verbandseigenschaft aufzuweisen. Jedoch darf man diese Notwendigkeit einer strukturellen Verbundenheit des sozialen Verbandes mit einem sachhaltigen sozialen Gebilde nicht bedingungslos für das ganze Gebiet der sozialen Wirklichkeit anerkennen. Denn niemand wird behaupten wollen, die „Mode“ als sachhaltiges soziales Gebilde trete

zugleich als sozialer Verband auf. Wir haben also weiter zu fragen, warum ein sachhaltiges soziales Gebilde, dessen Wirklichsein notwendig durch faktische „soziale“ Handlungen fundiert ist, das eine Mal zugleich als ein sozialer Verband auftritt, das andere Mal aber die Verbandsform nicht aufweist.

Die Schwierigkeit, die uns hier entgegentritt, ergibt sich daraus, daß unsere Bestimmung der Seinsart des sozialen Verbandes an Präzision noch zu wünschen übrig läßt. Von der Zweiteilung des konkret-idealen Geistesgebildes in das sachliche und das soziale Gebilde ausgehend, haben wir das Merkmal des sozialen Verbandes darin gefunden, daß er durch „soziale“ Handlungen als solche fundiert ist, d. h. ohne deren Bezug auf irgendeinen sachhaltigen Sinn notwendig vorauszusetzen; er stellt sich somit als das reine soziale Gebilde dar. Damit ist aber nicht gemeint, daß soziale Handlungen in jeder Form nur deshalb, weil sie „soziale“ Handlungen sind, schon einen sozialen Verband fundieren können. Vielmehr müssen diese sozialen Handlungen verschiedene, noch eingehend zu analysierende Eigenschaften aufweisen, um überhaupt als Wirklichkeitsboden eines sozialen Verbandes fungieren zu können. Ein bestimmtes sachhaltiges soziales Gebilde, wie die „Mode“, welches zwar der Notwendigkeit seiner Seinsart gemäß schon durch bestimmte geartete „soziale“ Handlungen fundiert ist, kann trotzdem nicht die Form eines sozialen Verbandes annehmen, wenn diese sozialen Handlungen offenbar gar nicht dazu geeignet sind, einem sozialen Verband den Wirklichkeitsboden abzugeben. Unsere weitere Aufgabe besteht also darin, genau festzustellen, welche sozialen Handlungen den adäquaten Wirklichkeitsboden des sozialen Verbandes bilden können.

Die somit erforderte genaue Feststellung der Eigenschaft der als adäquater Wirklichkeitsboden des sozialen Verbandes fungierenden sozialen Handlungen wird sich in drei nacheinanderfolgenden Erörterungen vollziehen. Erstens müssen die sozialen Handlungen nicht in ihrer einseitig sozialen, sondern in ihrer wechselseitig sozialen Gerichtetheit betrachtet werden, um überhaupt in den Fundierungszusammenhang des sozialen Verbandes eintreten zu können. Man erinnere sich dabei an die Definition, die MAX WEBER vom sozialen Handeln gegeben hat: „Soziales Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.“ Das soziale Handeln stellt sich aber in der konkreten Welt des sozialen Daseins keineswegs immer als ein isoliertes Bruchstück menschlichen Verhaltens dar, sondern steht vornehmlich in dem strukturellen Zusammenhang des „Aufeinander-Bezogenenseins“. Soziales Handeln ist ein Handeln, das durch den ihm zugrunde liegenden Sinn auf das Verhalten anderer bezogen ist. Dabei ist dieses Verhalten eines Anderen, auf welches das

jetzt in Betracht gezogene Verhalten des Einen gerichtet ist, möglicherweise gar kein soziales Verhalten. Dies ist z. B. der Fall, wenn ein Subjekt A sich auf das Verhalten des Subjektes B sozial einstellt, dieses indessen rein ästhetisch ein Kunstwerk genießt, ohne von der Gegenwart des Subjektes A zu wissen oder sie zu beachten. Dieses spezifische, auf das nicht-soziale Verhalten des Anderen bezogene soziale Handeln müssen wir aus unserer Betrachtung völlig ausschalten. Wir betrachten dann das soziale Handeln, soweit und nur soweit es auf das ebenso sozial bestimmte Verhalten eines Anderen gerichtet ist. Wir sehen also jedes soziale Handeln nicht in einer zerstückelten Isoliertheit, sondern immer in einem notwendigen Zusammenhang mit anderen, ebenso sozial bestimmten Handlungen von Menschen. Ein typischer Fall eines solchen wechselseitigen Zusammenhanges von sozialen Handlungen liegt dort vor, wo ein soziales Handeln, auf welches ein anderes soziales Handeln seinem subjektiv gemeinten Sinn nach gerichtet ist, seinerseits wiederum auf das letztere abzielt, so daß schließlich die beiden Handlungen miteinander zu einer abgeschlossenen Einheit verschmelzen. In einer Frage-Antwort-Beziehung zwischen Subjekt A und Subjekt B z. B. bezieht sich die „Antwort“ des B als soziale Handlung auf die „Frage“ des A, welche letztere ihrerseits als eine der ersteren vorangehende soziale Handlung auf das Verhalten des B, der vielleicht zur Antwort bereit ist, bezogen ist. Einen solchen strukturellen Zusammenhang mehrerer, aufeinander bezogener sozialer Handlungen der Menschen nennen wir eine „soziale Beziehung“. Die sozialen Handlungen müssen vorerst die Eigenschaft der sozialen Beziehungen aufweisen, um überhaupt als Wirklichkeitsboden des sozialen Verbandes fungieren zu können.

Zweitens haben wir aus den verschiedenen Typen der sozialen Beziehungen diejenigen Beziehungsformen herauszuheben, die gerade in ihrer Eigenart das Wirklichsein des sozialen Verbandes zu fundieren geeignet sind. Denn es ist ohne weiteres klar, daß gewisse Typen der sozialen Beziehung überhaupt ungeeignet sind, als Wirklichkeitsboden eines sozialen Verbandes zu fungieren. Ja, es gibt sogar manche Beziehungsformen, die dem Wirklichsein eines sozialen Verbandes geradezu abträglich sind, ihn zerstören und vernichten. Wir verweisen hier nur auf die wechselseitig absolut verneinende „Kampfbeziehung“, die, soweit sie zwischen den Mitgliedern ein und desselben Verbandes entsteht, von vornherein ungeeignet ist, das Wirklichsein des betreffenden sozialen Verbandes aufrecht zu erhalten, vielmehr umgekehrt diesen Verband dem Untergang entgegenführt. Den Inbegriff der sozialen Beziehungstypen, die ihrem Wesen nach dazu bestimmt sind, die Rolle des Wirklichkeitsbodens des sozialen Verbandes zu spielen, wollen wir die „Vergemeinschaftung“ nennen. Die Vergemeinschaftung deckt

sich ungefähr mit demjenigen Typus der sozialen Prozesse, den SMEND mit dem Terminus „Integration“ zum Ausdruck zu bringen versucht hat. Demnach liegt das Fundament des Wirklichseins des sozialen Verbandes allein in der vergemeinschaftenden, integrierenden sozialen Beziehung.

Drittens und letztens müssen wir uns grundsätzlich darüber klar werden, daß die vergemeinschaftende soziale Beziehung, die das Wirklichsein eines bestimmten sozialen Verbandes fundiert, schon das ideale Sein des Sinnes des betreffenden Verbandes voraussetzt und in ihrer allgemeinen Richtungsbestimmung durch diesen Sinn in einer gewissen Weise bedingt ist. Zumal muß die als Wirklichkeitsboden eines bestimmten Verbandes fungierende vergemeinschaftende Beziehung in ihrer sinnhaft verstehbaren Orientierung durch das Bewußtsein der gemeinsamen „Zugehörigkeit“ der Handelnden zu dem betreffenden Verband bestimmt sein. Denn die vergemeinschaftende Beziehung, welche in ihrer wesentlichen Konstitution auf einen bestimmten sozialen Verband keinen sinnhaften Bezug hat, kann freilich das Wirklichsein dieses Verbandes niemals fundieren. Die vergemeinschaftende Beziehung des deutschen Volkes im Mittelalter stand offensichtlich in keinem Zusammenhang der Wirklichkeitsfundierung mit dem römischen Reich des Altertums. Die faktische Vergemeinschaftung von Menschen kann dann und nur dann als Wirklichkeitsboden eines bestimmten Verbandes fungieren, wenn der Sinn dieses Verbandes als einer zwischenmenschlichen Ganzheit im voraus objektiv gebildet ist und der betreffenden vergemeinschaftenden Beziehung in einer bestimmten Weise „sinnhaft“ zugrunde liegt. Dieser Sinn des Verbandes, der die als sein Wirklichkeitsboden fungierende vergemeinschaftende Beziehung sinnhaft fundiert, ist seinerseits durch den entweder von Einzelnen bewußt vollzogenen oder im überindividuellen Entwicklungsgang der Geschichte sich ergebenden „Akt der Sinnbildung“ bereits vorhanden. Wir müssen also zum Schluß das gegenseitig bedingend-bedingte Verhältnis zwischen dem „Sinn“ eines bestimmten Verbandes und der ihn fundierenden faktischen sozialen Beziehung genau erörtern, um über das Problem des Wirklichseins des sozialen Verbandes endgültig Klarheit gewinnen zu können. Diese Erörterung führt uns notwendig zur Erkenntnis der objektiven Sinnbildung und der Geschichtlichkeit des Wirklichseins des sozialen Verbandes.

Diese drei weiteren Aufgaben, 1. die Analyse der Wesensstruktur der sozialen Beziehung, 2. die Feststellung der Vergemeinschaftung als des Wirklichkeitsbodens des sozialen Verbandes, 3. die Aufklärung der objektiven Sinnbildung des sozialen Verbandes und der Geschichtlichkeit seines Wirklichseins sollen — in dieser Reihenfolge — das Ziel der nächsten drei Paragraphen ausmachen.

§ 14. Die Wesensstruktur der sozialen Beziehung

Die soziale Beziehung ist der strukturell zusammenhängende Komplex derjenigen sozialen Handlungen, die ihrem von den Handelnden subjektiv gemeinten Sinn nach aufeinander gerichtet und dadurch miteinander verbunden sind. Im Gegensatz zu der einzelnen sozialen Handlung, die sich als einseitiges Handeln darstellt, ist die soziale Beziehung ihrem Wesen nach mehrseitiges Handeln. Ein sozial handelndes Subjekt A hat ein bestimmtes Erlebnis, welches sich in seinem inneren Akt auf ein anderes Subjekt B bezieht, z. B. „A verehrt B“. Dieses Erlebnis des A findet nun einen ihm entsprechenden Ausdruck. Dann entsteht ein einseitiges Handeln des A, d. h. der Ausdruck des inneren Aktes der Verehrung in Sprache oder in Gebärde. Dieser Ausdruck bildet schon eine dem subjektiv gemeinten Sinn (der Verehrung) nach auf den Anderen gerichtete soziale Handlung; er macht aber noch keine soziale Beziehung aus, soweit er nur ein einseitig vom A auf B gerichtetes Verhalten darstellt. Dieses einseitige Handeln des A hat aber, weil es ein einem Sinn gemäßer Ausdruck ist, die Bestimmung, von B verstanden zu werden und dadurch im inneren Erleben des B das Entstehen eines korrespondierenden, die Verehrung des A bejahenden oder verneinenden sozialen Aktes hervorzurufen. Wenn nun dieses korrespondierende, seinerseits auf A gerichtete soziale Erlebnis des B seinen Ausdruck in einer Antwortreaktion findet und diese Antwortreaktion wiederum von A verstanden wird, dann und erst dann bildet sich ein Komplex wechselseitig orientierter sozialer Handlungen, d. i. eine soziale Beziehung.

Schematisch dargestellt, besteht die soziale Beziehung aus sechs wesentlichen Gliedern, die in eine einheitliche Reihe eingeordnet sind: 1. dem auf B gerichteten sozialen Akt des A, 2. dem Ausdruck dieses sozialen Aktes des A, 3. dem Verstehen des ausgedrückten sozialen Aktes des A durch B, 4. dem durch dieses Verstehen veranlaßten, mit dem sozialen Akt des A korrespondierenden und seinerseits auf A gerichteten sozialen Akt des B, 5. dem Ausdruck dieses korrespondierenden sozialen Aktes des B in der Form der Antwortreaktion, 6. dem Verstehen der Antwortreaktion des B durch A. Die soziale Beziehung ist also, genau genommen, ein durch Ausdruck und Verstehen strukturell gefügter Zusammenhang von aufeinander gerichteten sozialen Akten mehrerer Menschen.

Diese auf Andere gerichteten menschlichen Erlebnisse, deren durch Ausdruck und Verstehen gefügter Zusammenhang die soziale Beziehung ausmacht, enthalten im Normalfall zugleich irgendeinen sachhaltigen, nicht schlechthin sozialen Sinngehalt. Sie stellen sich gewöhnlich nicht einfach als soziale Akte, sondern als „sachhaltige soziale Akte“ dar. Ein Beispiel soll uns das verdeutlichen: A verehrt B dessen künstlerischer Begabung wegen. Die Verehrung des A ist in diesem Fall ein von

künstlerischem Sinngehalt erfüllter, sachhaltiger sozialer Akt. B versteht nun seinerseits den Ausdruck der auf ihn gerichteten Verehrung des A und erkennt, daß A auch ein richtiges Verständnis für Kunst, besonders für seine eigenen künstlerischen Schöpfungen besitzt. So entsteht bei B ein korrespondierendes Erlebnis — etwa die mit Freude verbundene Dankbarkeit —, welches genau so wie die Verehrung des A nicht einfach ein sozialer Akt, sondern ein sich auf einen bestimmten künstlerischen Sinngehalt beziehender, sachhaltiger sozialer Akt ist. Die soziale Beziehung zwischen A und B entsteht erst dann, wenn dieses korrespondierende soziale Erlebnis der mit Freude verbundenen Dankbarkeit des B seinen Ausdruck in einer gewissen Antwortreaktion findet und A seinerseits diese Antwortreaktion versteht. Deshalb weist die dadurch entstandene soziale Beziehung auch eine gewisse Sachhaltigkeit — in diesem Fall ästhetischer oder künstlerischer Färbung — auf; sie zeigt sich also nicht als eine bloß soziale, sondern als eine „sachhaltige soziale Beziehung“.

Dieser nicht schlechthin soziale Sinngehalt, der, mit der sozialen Beziehung verbunden, ihr eine sachhaltige Färbung verleiht, ist seinerseits nicht immer so eindeutig, daß man ihn einfach durch einen Begriff erfassen kann. Vielmehr ist er gewöhnlich von komplizierterer, mehrfärbiger Natur. Der Vertrag z. B. bildet seinem Wesen nach eine soziale Beziehung, die einerseits notwendig normativen, zumal rechtlichen Charakters ist, daneben aber auch die Sachhaltigkeit eines andersartigen Sinngehaltes aufweist, wie etwa den wirtschaftlichen Zweck materiellen Gewinnes. In diesem Fall bildet der Vertrag als soziale Beziehung eine „rechtlich-ökonomische“ Beziehung. Dagegen ist der Fall einer sozialen Beziehung ohne sachhaltigen Sinngehalt, d. i. einer nur sozialen Beziehung in der Aktualität höchstens als Grenzfall möglich. Denn selbst dort, wo es sich um reine Freundschaft oder reine Geselligkeit handelt, findet man bei genauerer Analyse, daß dieser Typus der sozialen Beziehung immer von dem einen oder anderen, nicht schlechthin sozialen Sinngehalt mitbestimmt ist.

Und trotzdem ist das wissenschaftliche Denken prinzipiell fähig, diese soziale Beziehung rein als solche zu begreifen, ohne den damit aktuell verbundenen, nicht schlechthin sozialen Sinngehalt in Betracht zu ziehen. Obleich jede mögliche oder jede in der faktischen sozialen Welt zustande kommende soziale Beziehung immer mit einem gewissen, mehr oder weniger klar bewußten, einfachen oder komplizierten sachhaltigen Sinngehalt verbunden ist, kann man doch die Struktur der sozialen Beziehung in ihrer Reinheit feststellen und ihre verschiedenen Typen analysieren, indem man den mit ihr jeweils zusammenhängenden, nicht schlechthin sozialen Sinngehalt durch gedankliche Abstraktion aus der unmittelbaren Betrachtung ausscheidet. So kann man bei einem

konkreten Vertrag den darin enthaltenen rechtlichen oder ökonomischen Sinngehalt völlig ausschalten und ihn als einen Typus der „reinen“ sozialen Beziehung betrachten. Den strukturellen Zusammenhang der sozialen Erlebnisse mehrerer Menschen, welcher nach der totalen begrifflichen Ausschaltung des damit verbundenen, nicht schlechthin sozialen Sinngehaltes noch als solcher erkennbar ist, nennen wir die „reine soziale Beziehung“. Diese reine soziale Beziehung ist ihrem Wesen nach nichts anderes als ein Ergebnis gedanklicher Abstraktion und kann deshalb in der aktuellen Sphäre des sozialen Daseins niemals als solche gesucht und gefunden werden. Und doch müssen wir in unserer wissenschaftlichen Erforschung der sozialen Welt notwendig diesen reinen Begriff bilden, um damit die Seinsstruktur der objektiven Wirklichkeit lediglich in ihrer Eigenart der Sozialität aufklären zu können.

Diese Überlegung führt uns zu einer äußerst wichtigen Erkenntnis. Die durch begriffliche Abstraktion festgestellte, reine soziale Beziehung bildet dasjenige Moment der sozialen Welt, das dem sozialen Dasein vorerst seine Bestimmung der Sozialität verleiht. Sie ist das, was die soziale Welt in der Sphäre der Faktizität als das Soziale bedingt. Man kann den nicht schlechthin sozialen Sinngehalt, mit welchem diese Welt in der Tat erfüllt ist, in der Sphäre des reinen Denkens frei variieren und dabei doch die objektive Welt des sozialen Daseins ständig und unverändert vor Augen haben. Trotz dieser freien Variierung des sachhaltigen Sinngehaltes ändert die soziale Welt nie und niemals ihr Wesen als soziale Welt. Von der Seite des sozialen Daseins her betrachtet, bildet also der nicht schlechthin soziale, ökonomische oder religiöse, technische oder ästhetische Sinngehalt bloß ein „hyletisches“ Datum. Man könnte ihn deshalb die „Materie“ der sozialen Welt nennen. In strengem Gegensatz dazu kann man die soziale Welt in ihrem eigentlichen Sinne als Sozialität überhaupt nicht mehr erkennen, wenn man umgekehrt den rein als solchen gedachten strukturellen Zusammenhang der durch Ausdruck und Verstehen aufeinander bezogenen sozialen Erlebnisse einer Mehrheit von Menschen, d. h. die reine soziale Beziehung, gedanklich aus dem unmittelbaren Erkenntnisfeld ausschaltet. Ganz allgemein gesprochen, kann man also die reine soziale Beziehung in ihrer von jedem möglichen, nicht schlechthin sozialen Sinngehalt abstrahierten Form als das Wesen des sozialen Daseins betrachten.

Um die Struktur der hier in das Zentrum unserer Erörterung gestellten reinen sozialen Beziehung noch klarer und tiefer zu begreifen, ist es unerlässlich, sie mit dem wohlbekannten SIMMELschen Begriff der „Wechselwirkung“ als „Form der Vergesellschaftung“ zu konfrontieren. Wir stehen vor dieser Notwendigkeit, weil unser Begriff der reinen sozialen Beziehung einerseits in seiner geschichtlichen Entwicklung offenbar von

SIMMELS Begriff der „Wechselwirkung“ stammt und weil er andererseits von diesem in manchen wichtigen Punkten doch wesentlich abweicht.

Bekanntlich versuchte SIMMEL mit dem Begriff der „Wechselwirkung“ die Methode und den Gegenstand der „Soziologie“, deren Existenzberechtigung als eine selbständige Sozialwissenschaft damals noch sehr bestritten wurde, eindeutig festzustellen.

Nach SIMMEL ist es von vornherein unmöglich, die Soziologie als eine Wissenschaft zu begründen, die das Gebiet der sozialen Welt in seiner allumfassenden Gesamtheit zum Gegenstand hat. Denn für eine Einzelwissenschaft bildet die ausgedehnte, komplizierte Sphäre der geschichtlich-gesellschaftlichen Erscheinungen ein völlig unübersehbares, die Grenze menschlicher Erkenntniskraft weit übersteigendes Gegenstandsfeld. Darum wird die wissenschaftliche Erforschung der sozialen Wirklichkeit erst dadurch ermöglicht, daß zunächst eine bestimmte Blickrichtung festgelegt und dann in dieser Blickrichtung fortschreitend eine bestimmte Phase der komplexen Erscheinungswelt in den Vordergrund der wissenschaftlichen Betrachtung gerückt wird. Die verschiedenen Sozialwissenschaften, wie Kulturgeschichte, Nationalökonomie, Religionswissenschaft, Demographie, Politik, usw. haben schon durch dieses Verfahren der begrifflichen Zergliederung der sozialen Welt — jede unter einem eigenen Leitbegriff — ihre Grundlage und ihr Erkenntnisgebiet gefunden. Wo soll dann die „Soziologie“ als eine selbständige Einzelwissenschaft gegenüber diesen verschiedenen, schon fest begründeten Sozialwissenschaften ihren selbständigen Gegenstandsbereich finden? Da die geschichtlich-gesellschaftliche Welt nur durch die Zusammenarbeit der verschiedenen Einzelwissenschaften vollständig erforscht werden kann, ist es durchaus sinnlos, alle historischen, psychologischen und normativen Sozialwissenschaften „in einen großen Topf“ zu schütten und darauf „das Etikett: Soziologie“ zu kleben.¹ Demgegenüber kann der einzig mögliche Weg zur Begründung der Soziologie als einer neuen, selbständigen Wissenschaft nur dadurch eröffnet werden, daß man von dem gemeinsamen Gegenstandsgebiet des sozialen Daseins aus eine noch von keiner anderen Sozialwissenschaft erforschte Seite, d. i. die Seite, durch die das ganze soziale Dasein erst als etwas „Soziales“ erkannt wird, ins Zentrum der Untersuchung rückt.

Die spezifische Seite, welche der Fülle der geschichtlich-gesellschaftlichen Erscheinungen die letzte Bestimmung der Sozialität verleiht und somit das einzig mögliche, wahre Gegenstandsgebiet der Soziologie bildet, kann nun nach SIMMEL nichts anderes sein als die zwischenmenschliche „Wechselwirkung“. Denn die „Gesellschaft“ in ihrem weitesten Sinne

¹ SIMMEL: Soziologie, S. 2.

existiert überall dort und nur dort, wo mehrere Individuen in „Wechselwirkung“ treten.¹ Deshalb kann man auch sagen, daß die Wechselwirkung das ist, was die „Gesellschaft“ in jedem bisher gültigen Sinne des Wortes eben zur Gesellschaft macht.² Die Wechselwirkung entsteht dabei aus verschiedenen Trieben heraus oder um bestimmter Zwecke willen. „Erotische, religiöse oder bloß gesellige Triebe, Zwecke der Verteidigung wie des Angriffs, des Spieles wie des Erwerbes, der Hilfeleistung wie der Belehrung und unzählige andere bewirken es, daß der Mensch in ein Zusammensein, ein Füreinander-, Miteinander-, Gegeneinander-Handeln, in eine Korrelation der Zustände mit andern tritt, d. h. Wirkungen auf sie ausübt und Wirkungen von ihnen empfängt.“³ Die Wechselwirkung überhaupt kommt also aus verschiedenen menschlichen Erlebnismomenten zustande, deren Sinngehalt man wohl begrifflich feststellen und in ihrer rein sachhaltigen Bedeutung als wirtschaftliche, technische, künstlerische oder wissenschaftliche Momente betrachten kann. Ein solcher sachhaltiger Lebensinhalt hat jedoch, rein begrifflich betrachtet, keinen notwendigen Zusammenhang mit der Konstitution der zwischenmenschlichen Einheit, die man als „Gesellschaft“ bezeichnet. SIMMEL sagt: „Irgendeine Anzahl von Menschen wird nicht dadurch zur Gesellschaft, daß in jedem für sich irgendein sachlich bestimmter oder ihn individuell bewegender Lebensinhalt besteht; sondern erst, wenn die Lebendigkeit dieser Inhalte die Form der gegenseitigen Beeinflussung gewinnt, wenn eine Wirkung von einem auf das andere — unmittelbar oder durch ein Drittes vermittelt — stattfindet, ist aus dem bloß räumlichen Nebeneinander oder auch zeitlichen Nacheinander der Menschen eine Gesellschaft geworden.“⁴

Infolgedessen bildet die Wechselwirkung in dieser methodischen Analyse der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt gerade die reine „Form“ der Gesellschaft oder die der „Vergesellschaftung“, soweit man diese in dem dynamischen Prozeß ihrer Selbstverwirklichung betrachtet. Diese „Form der Vergesellschaftung“ stellt sich dabei allen anderen Momenten, die sich sonst noch innerhalb der „Gesellschaft“ finden und die ihrerseits der „Form der Vergesellschaftung“ gegenüber bloß als ihr „Inhalt“ begriffen werden müssen, eindeutig entgegen.⁵ Die Heraushebung der Wechselwirkung als der rein sozialen Seite der unübersehbaren geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit bedeutet also bei SIMMEL zugleich die Feststellung der „Form der Vergesellschaftung“ bei Absehen von allen ihren möglichen „inhaltlichen“ Bestimmungen.

¹ A. a. O., S. 4.

² A. a. O., S. 5.

³ A. a. O., S. 4.

⁴ A. a. O., S. 5f.

⁵ A. a. O., S. 6.

Nach dieser methodischen Vorerörterung will SIMMEL dann den Gegenstand und die Aufgabe der Soziologie feststellen. Die Soziologie wird ihm zu derjenigen Wissenschaft, die die Wechselwirkung als die „Form der Vergesellschaftung“ zu ihrem eigentlichen Gegenstand nimmt. Wie wäre es anders möglich, die Soziologie als die Wissenschaft der „Gesellschaft“ aufzubauen, da doch alle „inhaltlichen“ Seiten der sozialen Wirklichkeit schon von den bisherigen verschiedenen Spezialwissenschaften als Forschungsgebiete durchaus in Besitz genommen sind? Die Soziologie als die Wissenschaft von der „Form der Vergesellschaftung“ spielt in den Sozialwissenschaften jene Rolle, die in den Naturwissenschaften der Geometrie zuteil ward. „Soziologie als Lehre von dem Gesellschaft-Sein der Menschheit, die auch in unzähligen andern Hinsichten noch Wissenschaftsobjekt sein kann, verhält sich also zu den übrigen Spezialwissenschaften, wie sich zu den physikalisch-chemischen Wissenschaften von der Materie die Geometrie verhält: sie betrachtet die Form, durch die Materie überhaupt zu empirischen Körpern wird — die Form, welche freilich für sich allein nur in der Abstraktion existiert, grade wie die Formen der Vergesellschaftung. Sowohl Geometrie wie Soziologie überlassen die Erforschung der Inhalte, die sich in ihren Formen darstellen, oder der Totalerscheinungen, deren bloße Form sie betrachten, andern Wissenschaften.“¹ Die Soziologie, die SIMMEL derart begründet, ist also ihrem Wesen nach die „formale Soziologie“, deren Aufgabe es ist, die Wechselwirkung als die „Form der Vergesellschaftung“ in ihren verschiedenen Arten, wie „Über- und Unterordnung“ oder „Streit“, zu analysieren und zu beschreiben.

Der große Vorzug des hier kurz dargestellten Aufbauversuches der Soziologie von SIMMEL liegt darin, daß er der erste ist, welcher die methodische Ausschaltung, durch die man von der allgemeinen Welt des sozialen Daseins her das eigentliche Erkenntnisgebiet dieser Wissenschaft begrifflich absondern kann, klar vollzogen hat. Wie SIMMEL erkannt hat, kann das, was vor allem die Seinsbestimmung der sozialen Welt ausmacht, d. h., was in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit als das Soziale im allgemeinsten Sinne des Wortes gilt, nichts anderes sein als der zwischenmenschliche, wechselseitig bestimmend-bestimmte Zusammenhang der Erlebnisse mehrerer Menschen. Demgegenüber können alle anderen sachhaltigen Momente dieser Wirklichkeit erst in Verbindung mit diesem zwischenmenschlichen Erlebnis-zusammenhang die Eigenschaft der Sozialität erhalten. Die „Über- und Unterordnung“ z. B. bildet eine bestimmte Art der Sozialität, die wohl als solche erkennbar ist, und zwar ganz abgesehen davon, ob es sich um ein politisches oder religiöses, militärisches oder wirtschaft-

¹ A. a. O., S. 9f.

liches Herrschaftsverhältnis handelt. Dagegen kann Politik oder Volkswirtschaft, Recht oder Religion nur insofern eine „soziale“ Erscheinung sein, als das betreffende Gegenstandsgebiet sich letzten Endes auf die Grundlage des zwischenmenschlichen Erlebniszusammenhanges bezieht. Diese klare Abgrenzung der eigenen Gegenstandssphäre der Soziologie vorgenommen zu haben, bleibt für alle Zeiten SIMMELS großes Verdienst.

Allein die formale Soziologie SIMMELS zeigt sich trotz der bahnbrechenden Bedeutung ihrer methodischen Begründung doch als ein unpräziser, unsystematischer, ja in mancher Hinsicht sogar widerspruchsvoller Versuch, den Grundstein für eine neue Wissenschaft zu legen. Diese Mängel, von SIMMEL selbst schließlich eingestanden, sind es auch, welche diese Richtung der soziologischen Untersuchung bis jetzt zu keinem fruchtbaren Ergebnis gelangen ließen. Der Umstand, der die formale Soziologie um die Möglichkeit einer erfolgreichen Entwicklung gebracht hat, offenbart sich meines Erachtens in erster Linie in der Naivität der methodischen Grundeinstellung SIMMELS, die wir jetzt an drei prinzipiellen Punkten aufzuzeigen haben werden.

Der erste Punkt, bezüglich dessen wir uns mit der SIMMELSchen Formulierung der methodischen Grundlage der Soziologie auseinandersetzen müssen, bezieht sich auf den Begriff der „Form der Vergesellschaftung“, als welche SIMMEL die Wechselwirkung bezeichnet hat. Denn diese Bezeichnung hat, obwohl sie an sich nicht ganz unrichtig ist, vielfach, ja sogar im Kreise seiner Anhänger, zu einem wesentlichen Mißverständnis Anlaß gegeben. Man meint nämlich, das letzte Ziel der formalen Soziologie sei dadurch erreichbar, daß man die konkreten und unendlich mannigfaltigen sozialen Erscheinungen bis zu ihrem letzten Residuum abstrahiert und so ein skelettartiges Schema der völlig inhaltslosen Beziehungsformen zwischen mehreren Menschen herstellt.

Das Ergebnis einer solchen Auffassungsweise des SIMMELSchen Formbegriffes tritt am deutlichsten in der sogenannten „Beziehungslehre“ WIESES zutage. WIESE glaubt, man müsse zuerst die qualitativen Mannigfaltigkeiten der sozialen Erscheinungen auf möglichst einfache quantitative Verschiedenheiten reduzieren, um die Soziologie als „exakte Wissenschaft“ aufbauen zu können.¹ Denn die „Exaktheit der Erkenntnis“ sei im allgemeinen umso größer, je mehr das Verfahren dieser quantitativen Reduktion des Qualitativen erfolgreich vollzogen wird.² Von dieser Grundeinstellung ausgehend, reduziert nun WIESE alle möglichen zwischenmenschlichen Beziehungen auf den Gegensatz der zwei einfachsten und allgemeinsten Beziehungstypen, die nicht allein die Menschen in ihrem Zusammensein, sondern auch andere Lebewesen, ja,

¹ WIESE: Allgemeine Soziologie, I. Teil, S. 9 ff.

² A. a. O., S. 18.

sogar die leblosen Dinge in ihren räumlichen Verhältnissen aufweisen. Diese zwei grundlegenden Beziehungstypen offenbaren sich in dem Gegensatz zwischen den „Beziehungen des Zu- und Miteinander“ und den „Beziehungen des Aus- und Ohneinander“.¹ Nach WIESE bedeutet die Unterscheidung dieser zwei entgegengesetzten Grundbeziehungen die formalste, allgemeinste und möglichst „mathematische“ Betrachtungsweise, durch die allein man das „Formale“ der konkret-sozialen Verhältnisse aus dem Füllsel des Inhaltlichen herauskristallisieren und das wahrhaft Soziale aus den komplizierten Prozessen der „Vergesellschaftung“ in den Vordergrund der wissenschaftlichen Betrachtung stellen kann. Soziologie als exakte und selbständige Wissenschaft muß also auf der Grundlage dieses letzten und abstraktesten Unterschiedes zwischen den Zueinanderbeziehungen und den Auseinanderbeziehungen aufgebaut werden.²

Was nützt aber überhaupt eine solche „Exaktheit“ einem Forscher, der das soziale Dasein der Menschen gerade in seiner geisterfüllten, sinnvollen Eigentümlichkeit erörtern will? Was kann sich aus einer solchen quantitativen Reduktion der sozialen Welt auf Beziehungstypen ergeben, die sogar zwischen zwei Steinen oder zwei Planeten bemerkt werden können? Nichts anderes als eine schiefe Naturalisierung des sozialen Daseins, durch welche der Sinn der soziologischen Forschung notwendig der Vernichtung anheimfällt!

Der Grund für die unglückliche, der soziologischen Erkenntnis den sinnvollen Gehalt entziehende Entwicklungsrichtung, welche die von SIMMEL begründete „formale“ Soziologie genommen hat, liegt meines Erachtens mittelbar oder unmittelbar darin, daß man seinen Begriff der „Form“ im Sinne der inhaltslosen Form mißdeutet hat — eine Mißdeutung, an der SIMMEL selbst teilweise Schuld trägt. Wenn SIMMEL die Wechselwirkung als die „Form der Vergesellschaftung“ bezeichnet hat, so handelt es sich ja dabei lediglich um dasjenige Moment der sozialen Erscheinungen, welches das Soziale in seiner allgemeinsten Fassung als das Soziale bestimmt, keineswegs aber um die „Form“ im Sinne der inhaltsleeren, reinen Form, die ihrem Wesen nach dem „Inhalt“ entgegengesetzt werden soll.

Hier liegt offenbar eine prinzipielle Doppelsinnigkeit des Formbegriffes vor. In dem einen Falle bedeutet Form die jeder inhaltlichen Bestimmung entgegengesetzte „leere Form“. Im Gegensatz dazu kann man in bezug auf einen bestimmten Gegenstand auch denjenigen seiner Bestandteile als seine „Form“ bezeichnen, welcher den betreffenden Gegenstand rein als solchen bestimmt. Form in diesem zweiten Sinne bedeutet aber keineswegs eine inhaltslose, leere Form, sondern von

¹ A. a. O., S. 10.

² A. a. O., S. 10ff.

vornherein ein materiales, immerhin mit gewissem Gehalt erfülltes Gebilde. Die Form eines Gegenstandes in diesem zweiten Sinne des Wortes kann deshalb im Zusammenhang mit einem anderen Gegenstand wohl als die „Materie“ des letzteren betrachtet werden. Das „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl“ (SCHLEIERMACHER) als die „Form“ der Religion ist z. B., von dem Gesichtspunkt der „sozialen“ Gegenstandssphäre aus betrachtet, nichts anderes als eine der verschiedenen sachhaltigen „Materien“ des sozialen Daseins. Um die mögliche Verwechslung zwischen diesen zwei verschiedenen Begriffen der „Form“ zu vermeiden, ist es empfehlenswert, die „Form“, so wie wir sie im zweiten Falle verstanden haben, d. h. die „materiale“ Form, als das „Wesen“, als das „Eidos“ zu bezeichnen. Denn dasjenige Moment eines Gegenstandes, welches ihn erst als solchen bestimmt, ja, das Moment, ohne welches der betreffende Gegenstand nicht mehr als solcher erkannt werden kann, ist nichts anderes als das „Wesen“ dieses Gegenstandes. Es ist das Wesen, welches sich immer in mehr oder weniger konkretem Sinngehalt zeigt, welches aber gerade dieses materialen Sinngehaltes wegen einen bestimmten Gegenstand, dem es als ein Moment zugehört, erst ermöglicht. Dieses Wesen begrenzt, wenn es sich um einen allgemeineren Fall handelt, auch eine bestimmte „Region“ der Gegenständlichkeiten und sondert sie eindeutig von den anderen Gegenstandsgebieten ab. Das ist also „das materiale Wesen“ oder im allgemeineren Falle „das regionale Wesen“, wie HUSSERL es nennt, und als solches steht es zur Form im ersten Sinne, d. h. zu der leeren, völlig inhaltslosen Form — der „bloßen Wesensform“ — in strengem Gegensatz.¹

Von dieser grundlegenden Erörterung aus zurückblickend sieht man jetzt klar, daß SIMMEL unter dem Begriff „Form“ gerade die Form im Sinne des materialen Wesens verstand, wenn er die „Wechselwirkung“ als die „Form der Vergesellschaftung“ bezeichnete. Durch die Feststellung des Begriffes der „Wechselwirkung“ wollte SIMMEL, im Grunde genommen, das regionale Wesen bestimmen, welches die „Region“ der Sozialität von der allgemeinen Welt der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit abgrenzt. Denn die objektive Welt des sozialen Daseins ist zunächst dadurch als das Soziale bestimmt, daß der wechselseitige, zwischenmenschliche Erlebniszusammenhang die Grundlage ihrer Seinsbestimmung bildet, während die anderen, damit aktuell verbundenen sachhaltigen Bestandteile nur im Modus der freien Variabilität stehen. Daraus ergibt sich auch notwendig, daß die Wechselwirkung nur in bezug auf das soziale Dasein etwas Formales oder Abstraktes bedeutet, an sich selbst aber keineswegs als inhaltslose, leere Form verstanden werden

¹ HUSSERL: Ideen, I. Kapitel, insbesondere § 10, § 12, § 16.

darf. Vielmehr muß die Wechselwirkung als das materiale Wesen der Sozialität notwendig seinem konkreten Gehalt nach erschaut und festgestellt werden, obgleich dabei eine gewisse gedankliche Abstraktion, nämlich die Abstraktion von den „hyletischen Daten“ nie entbehrt werden kann. Die „formale“ Soziologie SIMMELS soll keine Lehre vom inhaltsleeren, auf Quantitatives reduzierten Skelett des sozialen Daseins sein. Sie ist in der Tat von SIMMEL als die Wissenschaft des mit reichem Lebensgehalt erfüllten materialen Wesens der Region des Sozialen gedacht und aufgebaut. Sie ist keineswegs die Wissenschaft von der leeren Form der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, wie die Geometrie die Wissenschaft von der Form der räumlichen Verhältnisse ist.

In notwendigem Zusammenhang mit dieser kritischen Betrachtung des SIMMELSchen Formbegriffes müssen wir nun den zweiten Fehler klarstellen, den nicht nur die formale Soziologie SIMMELS, sondern ganz allgemein die bisherige empiristische Soziologie begangen hat. Im Grunde genommen, liegt dieser Fehler darin, daß man den Hauptgegenstand der soziologischen Erkenntnis immer nur in der sinnlich wahrnehmbaren oder psychologisch erklärbaren, rein tatsächlichen Sphäre des sozialen Daseins sucht. Da aber die Gegenständlichkeiten, die sich überhaupt in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit befinden, in ihrer letzten Eigentümlichkeit allein als konkret-ideale Geistesgebilde erfaßt werden können, muß die Soziologie an ihrem eigentlichen Erkenntnisziel vorbeigehen, wenn sie ihr Blickfeld auf die schlicht empirisch erkennbare Sphäre der sozialen Welt beschränken will. Die bloß faktische Schicht der sozialen Erscheinungen, auf die die bisherigen Bestrebungen der Soziologie hauptsächlich gerichtet sind, ist nur der Boden, auf welchem die wahren Gegenstände dieser Wissenschaft erst als wirkliche Gegenstände gegeben werden können. Auch der Versuch MAX WEBERS, der einerseits die Gegenstandssphäre der Soziologie radikal auf den faktischen Ablauf der sozialen Handlungen der Menschen reduzieren, andererseits aber die eigentlichen idealen Geistesgebilde als bloße „Idealtypen“, als „Mittel“ der Erforschung aus dem unmittelbaren sozialwissenschaftlichen Erkenntnisgebiet herausdrängen wollte, klammerte sich also nur an den „Wirklichkeitsboden“ des wahren Gegenstandes der Soziologie.

Genau dasselbe ist auch bei SIMMEL der Fall. Obgleich SIMMEL durch seine tiefe Einsicht in die Welt des Geistes sehr wohl imstande war, die „ideelle“, für sich gedachte Sphäre der geistigen Sinngehalte, wie der Sitte, Sprache, Kultur oder Religion, von den konkreten, faktisch ablaufenden Vorgängen, in denen diese geistigen Gebilde wirklich sind, begrifflich zu unterscheiden,¹ hielt er doch bei seiner methodischen Be-

¹ SIMMEL: „Exkurs über Sozialpsychologie“, Soziologie, S. 421 bis S. 425.

gründung der Soziologie an der Auffassung fest, daß die Gegenstandssphäre dieser Wissenschaft auf die faktischen Vorgänge der „Wechselwirkung“ beschränkt bleiben solle. Aus dieser irrigen Beschränkung der Gegenstandssphäre ergab sich nun notwendig, daß SIMMEL die „Form“ der Sozialität, d. i. das regionale Wesen des sozialen Daseins auch nur in der Sphäre der bloßen Faktizität suchen und lediglich als „Wechselwirkung“ feststellen mußte. Obgleich der Begriff der Wechselwirkung von uns noch genauer präzisiert und als der Begriff der sozialen Beziehung gründlich umgeformt werden muß, ist wohl zuzugeben, daß das, was in der allgemeinsten Fassung das Soziale erst als das Soziale bestimmt, der zwischenmenschliche, wechselseitige Erlebniszusammenhang ist. Dies gilt aber allein in bezug auf die bloß faktische Sphäre des sozialen Daseins. Wenn wir dagegen die konkret-ideale Sphäre der Geisteswelt, die der Sphäre der bloßen Faktizität grundsätzlich übergeordnet ist, in den Vordergrund der soziologischen Betrachtung ziehen, dann verstehen wir ohne weiteres, daß das Wesentliche des sozialen Daseins in der letzten Analyse nichts anderes sein kann als die zwischenmenschlich gebildete Ganzheit, also nichts anderes als der soziale Verband im Sinne des reinen sozialen Gebildes. Wir müssen sogar sagen, daß der wechselseitige Erlebniszusammenhang von Menschen auch in der Sphäre der Faktizität, streng genommen, erst in seiner sinnhaften Fundiertheit durch den sozialen Verband das rein Soziale ausmachen kann. Im prägnantesten Sinne des Wortes kann also der soziale Verband allein den Zentralgegenstand der „wahren Gesellschaftslehre“ bilden. Demgegenüber ist die Wechselwirkung, deren methodische Bedeutung SIMMEL wohl als erster richtig begriffen hat, nur die unterste, der Realität am nächsten stehende Schicht des Wirklichkeitsbodens dieses wahren Gegenstandes der Soziologie. Durch die Beschränkung des Gegenstandsgebietes auf die bloße „Wechselwirkung“ mußte die formale Soziologie also von vornherein auf ihre wichtigste und fruchtbarste Aufgabe verzichten, auf die Aufgabe, die eigentliche Seinsstruktur des sozialen Verbandes gründlich zu erforschen und aufzuklären.

Auf Grund dieser kritischen Erörterung in bezug auf die Feststellung des Gegenstandsgebietes der Soziologie verstehen wir auch schon den grundsätzlichen Sachverhalt, daß das rein Soziale überhaupt sich in zwei verschiedenen Schichten offenbart. In der allgemeinsten Fassung ist das rein Soziale gerade der durch Ausdruck und Verstehen verbundene, zwischenmenschliche Erlebniszusammenhang, d. i. die reine soziale Beziehung, deren Sinn wir als solchen erfassen können, ohne irgendein sachhaltiges Erlebnismoment in Betracht zu ziehen. Das rein Soziale in diesem ersten Sinne bezieht sich seinem Wesen nach auf die faktische Gegenstandsschicht der Soziologie. Dagegen ist das rein Soziale im strengen und prägnanten Sinne des Wortes die zwischenmenschlich

gebildete Ganzheit, also der soziale Verband als das reine soziale Gebilde, welches freilich nicht mehr in der faktischen Sphäre, sondern einzig und allein in der dieser Sphäre übergeordneten, konkret-idealen Gegenstandsschicht begriffen und festgestellt werden kann. Das regionale Wesen des sozialen Daseins ist also die reine soziale Beziehung, soweit es sich nur um die soziologische Erforschung der faktischen Sphäre der Sozialität handelt; es ist aber der soziale Verband als das reine soziale Gebilde, sofern wir das Gegenstandsgebiet der Soziologie in seiner vielschichtigen Totalität ins Auge fassen. Dabei kann der soziale Verband allein das rein Soziale im prägnanten Sinne des Wortes sein, weil er das rein Soziale in der faktischen Sphäre, nämlich die reine soziale Beziehung „sinnhaft“ fundiert, wenn auch er seinen Wirklichkeitsboden umgekehrt in der letzteren finden muß. Der bahnbrechende Versuch SIMMELS, das rein Soziale als Gegenstandsgebiet der Soziologie von den sachhaltigen Momenten der geschichtlich-gesellschaftlichen Erscheinungen begrifflich abzugrenzen, mußte seine prinzipielle Unzulänglichkeit darin zeigen, daß er diese methodische Abgrenzung nur in der faktischen Schicht der Sozialität zu vollziehen imstande war.

Der dritte Punkt, in welchem sich die mangelnde Präzision des SIMMELSchen Aufbauversuches einer formalen Soziologie zeigt, betrifft die sachliche Bestimmung des regionalen Wesens der faktischen Welt der Sozialität als Wechselwirkung. Und dies ist auch der eigentliche Grund für unsere Auseinandersetzung mit der soziologischen Grundauffassung SIMMELS; denn in diesem Paragraphen handelt es sich prinzipiell um die Wirklichkeitsfundierung des sozialen Verbandes durch die soziale Beziehung, während die sinnhafte Fundierung, in welcher die Seinsstruktur des sozialen Verbandes als des Fundierenden primär in Betracht gezogen werden soll, als Thema unserer späteren Erörterungen vorbehalten wird.

Die SIMMELSche Begriffsbildung der „Wechselwirkung“ läuft allerdings Gefahr, als eine naturwissenschaftlich eingestellte Erklärung der Konstitution des zwischenmenschlichen Erlebniszusammenhanges verstanden zu werden. Denn die Bezeichnung „Wechselwirkung“ muß ihrem Sinn gemäß notwendig voraussetzen, daß schon Elemente vorhanden sind, die wechselseitig aufeinander Wirkung ausüben und voneinander Wirkung empfangen. Was sind aber diese Elemente, die durch wechselseitiges Wirken und Bewirktwerden die „Wechselwirkung“, die „Form der Vergesellschaftung“, ausmachen? Darauf antwortet SIMMEL: Diese Elemente der sozialen Wechselwirkung sind die menschlichen „Seelen“. Die Wechselwirkung, deren Begriff in der Grundlegung der formalen

Soziologie die zentrale Rolle spielt, wird also von vornherein als „seelische Wechselwirkung“ bestimmt.¹

Es fragt sich nunmehr, wie eine „Seele“ auf eine andere Wirkung ausüben und von der anderen wiederum Gegenwirkung empfangen kann. Da zwischen den „Seelen“ eine unmittelbare Berührung überhaupt nicht stattfindet, muß die Wechselwirkung zwischen ihnen notwendig auf dem „nicht-seelischen“, d. i. physischen Weg, vor allem durch die „körperliche“ Bewegung vermittelt werden. Infolgedessen muß eine „Seele“ zuerst eine gewisse physische Bewegung vollbringen, um überhaupt mit den anderen Seelen in Wechselwirkung treten zu können, während diese physische Bewegung ihrerseits auf eine andere „Seele“ ihre Wirkung ausübt. Man könnte also sagen, daß der Theorie der seelischen Wechselwirkung eine verborgene naturwissenschaftliche Einstellung zugrunde liege, welche die „psycho-physische Kausalität“ als das Grundprinzip des menschlichen Verhaltens annimmt. Sie will den zeitlichen Ablauf der menschlichen Handlungen derart erklären, als ob ein innerlicher, psychischer Erlebnisbestandteil und eine äußerliche, physische Bewegung oder Nichtbewegung zueinander im Verhältnis von Ursache und Wirkung stünden. Die „Wechselwirkung“ als Grundkategorie der formalen Soziologie kann in dieser Weise in ihrer eigentlichen Formulierung leicht als eine Kette von seelisch-körperlichen, psychisch-physischen Ursache-Wirkung-Beziehungen aufgefaßt werden.

In strengem Gegensatz dazu müssen wir nun betonen, daß eine solche „psycho-physische“ Erklärungsweise des zwischenmenschlichen Erlebniszusammenhangs eine grundsätzliche Mißdeutung der eigentlichen Struktur des sozialen Daseins der Menschen darstellt. Denn die intersubjektive, soziale Beziehung, welche als das regionale Wesen des Sozialen überhaupt hergestellt werden soll, bildet, ehe man sie in einzelne psycho-physische Elemente analysieren und dann diese zergliederten Elemente in der kausalen Nacheinanderfolge verbinden kann, schon eine strukturelle Einheit. Jeder einzelne Bestandteil hingegen, z. B. das innerliche Erlebnis eines Subjektes, dessen Ausdruck, das Verstehen dieses Ausdruckes durch ein anderes Subjekt, die Antwortreaktion des letzteren usw., stellt sich innerhalb dieser Einheit nur als ein unselbstständiges Moment dar. Wenn wir etwa das einfache Verhältnis zwischen einem sozialen Erlebnis und seinem Ausdruck betrachten, dann zeigt es sich klar, daß diese beiden schon in einem bestimmend-bestimmten strukturellen Zusammenhang stehen, soweit das Erlebnis sich erst dadurch bildet, daß es sich ausdrückt. Es handelt sich hier also keineswegs um eine kausale Reihe, in welche das Erlebnis als „Ursache“, der Ausdruck

¹ SIMMEL: Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft), o. J., S. 12.

als „Wirkung“ des Erlebnisses mechanisch eingeordnet sind. Wie USUI¹ treffend sagt: „Der Geist ist nicht ein bloß psychisches Element, welches vor seiner Offenbarung schon in einem vollendeten Zustand hinter der Erscheinung verborgen liegt, sondern er wird erst durch eine bestimmte Art der notwendigen Selbstäußerung wirklich.“²

Genau dasselbe Verhältnis kann man auch zwischen Ausdruck und Verstehen feststellen. Auch hier verhält es sich nicht so, als ob der Ausdruck des Einen als Ursache das Verstehen des Anderen als Wirkung hervorriefe, sondern so, daß das sich ausdrückende Erlebnis schon das Verstehen des Anderen voraussetzt und sich an dieser Voraussetzung orientiert. Denn ein Lebensausdruck des Einen hat von Anfang an die wesentliche Bestimmung, von dem Anderen verstanden zu werden. Dieser Andere versteht seinerseits den Ausdruck jenes Einen, indem er in dem letzteren sein eigenes Ich wiederfindet. Das Verstehen in diesem Sinne bedeutet nach dem tiefen Wort von DILTHEY „ein Wiederfinden des Ich im Du“.³ Der Ausdruck ist also immer Ausdruck, der verstanden werden will. Ohne das Verstehen des Anderen muß der Ausdruck auch seine wesentliche Bestimmung als Ausdruck verlieren. Ausdruck und Verstehen hängen also miteinander nicht in der Weise zusammen, daß der erstere nur einseitig das letztere bedingt, sondern er wird zugleich durch das letztere bedingt und bestimmt.

Wenn schon der einseitige Zusammenhang von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen eine innere Einheit bildet, dann muß die soziale Beziehung als ein mehrseitiger Erlebniszusammenhang mehrerer Menschen erst recht als eine strukturelle Einheit verstanden werden. Jeder Erlebnisgehalt von in sozialer Beziehung stehenden Menschen ist wechselseitig auf andere Menschen gerichtet und ist in dieser intentionalen Gerichtetheit von vornherein durch den supponierten Erlebnisgehalt der letzteren bedingt. Das soziale Erlebnis des A, welches den einen Pol der sozialen Beziehung bildet, bezieht sich, wenn auch im Modus der Erwartung, schon auf das ebenso sozial bestimmte, korrespondierende Erlebnis des B und infolgedessen auch auf den Ausdruck desselben in der Form einer Antwortreaktion. Dabei spielt es keine Rolle, ob die Antwortreaktion des B in der Tat so gegeben wird, wie A erwartet. Da das Erlebnis des A schon von Anfang an auf die erwartete Antwortreaktion des B eingestellt und daher durch diese determiniert ist, so ergibt sich, daß man die ganze Struktur der sozialen Beziehung in einer

¹ JISHOO USUI, Dozent der Soziologie an der Universität Kyoto.

² USUI: „Shakaishinri teki Sogosayo no Kwatei“ (Der Vorgang der sozialpsychischen Wechselwirkung), „Tetsugaku Kenkyu“ (Philosophische Studien), Bd. 135, 1927, S. 44.

³ DILTHEY: Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft, I. Teil: Erleben, Ausdruck und Verstehen. Gesammelte Schriften, VII. Bd., 1927, S. 191.

völlig anderen Weise begreifen muß als in der eines bloß kausalen Zusammenhanges. Die Antwortreaktion des B als der Endpunkt der sozialen Beziehung ist in diesem Sinne schon als Bedingung in dem Erlebnisgehalt des A als deren Anfangspol enthalten. Wie die Antwortreaktion des B ohne den Ausdruck des Erlebnisgehaltes des A nicht möglich ist, so entsteht sowohl das soziale Erlebnis des A als auch sein Ausdruck nur unter der Voraussetzung der erwarteten Antwortreaktion des B. Das Erlebnis des A, das korrespondierende Erlebnis des B und dann der gegenseitige Ausdruck und das gegenseitige Verstehen dieser beiden Erlebnisse bilden zusammen die soziale Beziehung und das nicht deshalb, weil sie als selbständige Momente aufeinander kausal wirken, sondern einzig und allein deshalb, weil diese verschiedenen geistigen Momente als unselbständige Bestandteile zu einer strukturellen Einheit verbunden werden. Die Einheit der sozialen Beziehung ist deshalb ihrem Wesen nach eine strukturelle und nicht eine kausale. Das regionale Wesen der reinen Sozialität in der faktischen Gegenstandssphäre darf also nicht als „seelische Wechselwirkung“, sondern lediglich als die strukturell zusammenhängende Beziehung mehrerer sozialer Erlebnisse, d. h. als „reine soziale Beziehung“ verstanden werden.

§ 15. Die Vergemeinschaftung als Wirklichkeitsboden des sozialen Verbandes

Nachdem wir die Wesensstruktur der sozialen Beziehung genau erörtert haben, müssen wir weiter danach fragen, welche soziale Beziehung die Rolle des Wirklichkeitsbodens des sozialen Verbandes spielt. Denn die sozialen Beziehungen können nur insofern das Wirklichsein eines sozialen Verbandes fundieren, als sie selbst durch den Sinn des betreffenden Verbandes in einer bestimmten Weise „sinnhaft“ fundiert sind. Ohne hier in die Betrachtung dieser sinnhaften Fundierung der sozialen Beziehungen durch den sozialen Verband einzutreten, kann man ohne weiteres erkennen, daß sich diese durch den Sinn eines bestimmten Verbandes bedingten und infolgedessen das wirkliche Dasein dieses Verbandes fundierenden sozialen Beziehungen wesensnotwendig als innerlich harmonisierende Beziehungen zeigen. Wie schon gesagt wurde, nennen wir den Inbegriff dieser innerlich harmonisierenden sozialen Beziehungsformen, die als Wirklichkeitsboden des sozialen Verbandes die Hauptrolle spielen, die „Vergemeinschaftung“. Demnach liegt die Aufgabe dieses Paragraphen vor allem in der Analyse des vergemeinschaftenden sozialen Beziehungstypus.

Um die Wesensstruktur der Vergemeinschaftung zu verdeutlichen, müssen wir nun vorerst die Grundformen der sozialen Beziehungen

in den allgemeinsten Zügen analytisch beschreiben. Diese Struktur-analyse der sozialen Beziehungstypen wird hier nur insoweit durchgeführt, als das für die Aufklärung des adäquaten Wirklichkeitsbodens des sozialen Verbandes unerlässlich ist. Sie ist deshalb keineswegs erschöpfend, ja nicht einmal ausführlich.

Zunächst wollen wir die verschiedenen Beziehungsformen nach dem Erlebnisgehalt, der der Konstitution der betreffenden Beziehung zugrunde liegt und ihr eine bestimmte Orientierung gibt, unterscheiden. Unter diesem Gesichtspunkt läßt sich die soziale Beziehung in sechs Grundtypen teilen, von denen je zwei Typen kontradiktorisch entgegengesetzt sind: 1. die harmonische Beziehung, 2. die disharmonische Beziehung; 3. die rationale Beziehung, 4. die irrationale Beziehung; 5. die Dominationsbeziehung, 6. die Egalitätsbeziehung.

Das erste Gegensatzpaar bilden also die „harmonischen“ und die „disharmonischen“ Beziehungen. Als harmonische Beziehung soll eine soziale Beziehung dann bezeichnet werden, wenn die in ihr durch Ausdruck und Verstehen strukturell zusammenhängenden sozialen Erlebnisse aufeinander „bejahend“ eingestellt sind. Demgegenüber ist eine Beziehung disharmonisch, wenn die beziehungsmäßig zusammenhängenden Erlebnisse mehr oder weniger „verneinend“ gegeneinander gerichtet sind. Einen typischen Fall der disharmonischen Beziehung bildet der auf Vernichtung des Lebens des Gegners abzielende Kampf, während als Beispiel für eine harmonische Beziehung ein herzliches Zuneigungsverhältnis, wie etwa die reine Freundschaft, dienen kann. Zwischen diesen beiden Extremen besteht ein polarer Gegensatz, innerhalb dessen die aktuellen Beziehungen alle Grade von „Mischformen“ aufweisen können. So ist z. B. die „Konkurrenz“ ihrem Wesen nach insoweit eine disharmonische Beziehung, als die Konkurrierenden einander zu übertreffen bemüht sind, andererseits aber doch eine Art harmonischer Beziehung, weil die Konkurrenz nicht mehr durch das Mittel zügelloser Gewalt, sondern innerhalb einer mehr oder weniger „friedlichen“ Ordnung erfolgt. MAX WEBER schildert die unendliche Abstufung der disharmonischen Beziehung folgendermaßen: „Vom blutigen, auf Vernichtung des Lebens des Gegners abzielenden, jede Bindung an Kampfregeln ablehnenden Kampf bis zum konventionell geregelten Ritterkampf (Heroldsruf vor der Schlacht von Fontenoy: ‚Messieurs les Anglais, tirez les premiers‘) und zum geregelten Kampfspiel (Sport), von der regellosen ‚Konkurrenz‘ etwa erotischer Bewerber um die Gunst einer Frau, dem an die Ordnung des Marktes gebundenen Konkurrenzkampf um Tauschchancen bis zu geregelten künstlerischen ‚Konkurrenzen‘ oder zum ‚Wahlkampf‘ gibt es die allerverschiedensten lückenlosen Übergänge.“¹ Die rein dishar-

¹ WEBER, MAX: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 20.

monische Beziehung ist ebenso ein „Grenzfall“ wie die rein harmonische Beziehung.

Das zweite Gegensatzpaar bilden die „rationalen“ und die „irrationalen“ Beziehungen. Eine soziale Beziehung ist dann rational, wenn die sozial eingestellten Erlebnisse der in dieser Beziehung stehenden Personen durch klares „Zweckbewußtsein“ bestimmt sind; falls diese Erlebnisse hingegen rein gefühlsmäßig aufeinander bezogen sind, liegt eine irrationale Beziehung vor. Dieser Unterschied zwischen rationaler und irrationaler Beziehung steht in engem Zusammenhang mit der Verteilung des sozialen Handelns, wie sie von MAX WEBER vorgenommen worden ist. Nach WEBER kann das soziale Handeln, idealtypisch gesprochen, vierfacher Art sein: 1. „zweckrational“, 2. „wertrational“, 3. „affektuell“ und 4. „traditional“. Ein „zweckrationales“ Handeln ist ein Handeln, bei welchem der Handelnde ein gewisses Verhalten von Gegenständen der Außenwelt und von anderen Menschen erwartet und unter Benutzung dieser Erwartungen als „Bedingungen“ oder als „Mittel“ für rational erstrebte und abgewogene Zwecke sein eigenes Handeln bestimmt. Dagegen ist ein soziales Handeln „wertrational“, wenn es vom bewußten Glauben an den „unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sichverhaltens“ getragen ist, z. B. an den ethischen, ästhetischen oder religiösen Wert, ohne den Zweckmäßigkeitsgedanken des Erfolges auch nur zu streifen. Die weiteren zwei Begriffe des sozialen Handelns sind einfacher zu bestimmen: ein soziales Handeln ist „affektuell“, wenn es durch „aktuelle Affekte und Gefühlslagen“ bestimmt ist, es ist „traditional“, wenn sein Bestimmungsgrund in der „eingelebten Gewohnheit“ liegt.¹ Nun ist es ohne weiteres klar, daß eine rationale Beziehung im allgemeinen dann entsteht, wenn zweckrationale Handlungen im WEBERSchen Sinne ihrem Sinngehalt nach aufeinander eingestellt und dadurch miteinander strukturell verbunden sind, während die „irrationalen“ Beziehung nichts anderes sein kann als ein Komplex affektuellem und traditionalem Handlungen. Die wertrationale Beziehung stellt sich hingegen in gewissem Sinne als eine Synthese der rationalen und der irrationalen Beziehung dar.

Das dritte Gegensatzpaar bilden die „Dominationsbeziehungen“ und die „Egalitätsbeziehungen“. Der Erlebniszusammenhang der Dominationsbeziehung bildet sich derart, daß das soziale Erlebnis eines Subjektes sich mit dem Bewußtsein der eigenen Überordnung einem anderen aufdrängt, während in dem Erlebnisgehalt des letzteren das entsprechende Bewußtsein der Unterordnung enthalten ist. Die Dominationsbeziehung besteht also notwendig in „Über- und Unterordnung“ — ein Verhältnis, das von SIMMEL als eine Grundkategorie der

¹ A. a. O., S. 12.

sozialen Wechselwirkung genau analysiert wurde.¹ Die Dominationsbeziehung ist „Herrschaft“, wenn das erlebnisgemäß übergeordnete Subjekt dem untergeordneten Subjekt gegenüber seinen Willen in der Form des Befehls zum Ausdruck bringt und wenn die Durchführung dieses auf-erlegten Befehls durch aktuelle oder potentielle physische Gewalt oder geistige Macht gewährleistet ist. Weiter zeigt sich Herrschaft als „politisches“ Verhältnis, wenn die die Durchführung des Befehles des Herrschers den beherrschten „Massen“ gegenüber gewährleistende aktuelle oder mögliche Gewalt als „Erzwingungsstab“ organisiert ist. Im Gegensatz zur Dominationsbeziehung ist die Egalitätsbeziehung eine Beziehungsform, in welcher die beiden sozial bezogenen Subjekte das Bewußtsein der „Gleichheit der Stellung“ haben und somit dem gemeinten Sinn nach gleichgeordnet sind. Sowohl die Dominations- als auch die Egalitätsbeziehung kann in der Aktualität entweder rational oder irrational, harmonisch oder disharmonisch konstituiert werden. So entsteht z. B. die „Sklaverei“ als Ergebnis jener Form der Herrschaftsbeziehung, bei der der Herrschende rein zweckrational, und zwar mit willkürlicher Zwangsausübung die Arbeitskraft des Beherrschten nur für den eigenen Nutzen ausbeutet.

Im Gegensatz zu der eben dargestellten, dem Erlebnisgehalt der sozial bezogenen Subjekte entsprechend durchgeführten Einteilung können wir ferner die sozialen Beziehungsformen danach unterscheiden, ob ein Erlebnisgehalt eines Subjektes genau so, wie er ist, zum Ausdruck gebracht und von dem anderen Subjekt genau so, wie er ausgedrückt ist, verstanden wird oder nicht. Dieses zweite Kriterium bezieht sich nicht mehr auf den „inneren“ Erlebnisgehalt als solchen, sondern schlechthin auf die Art und Weise des Zusammenhanges, in welchem die sozial bezogenen Erlebnisse durch Ausdruck und Verstehen „äußerlich“ verbunden sind. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet können die sozialen Beziehungen mit Hilfe eines weiteren Begriffspaares klassifiziert werden, dessen deutliche Erfassung für die Aufklärung der Welt der Sozialität von größter Bedeutung ist.

Eine soziale Beziehung zwischen dem Subjekt A und dem Subjekt B bildet, schematisch gesprochen, dadurch eine vollendete strukturelle Einheit, daß das auf B gerichtete soziale Erlebnis des A dem B gegenüber aktuell ausgedrückt wird, daß ferner dieser Ausdruck des A wirklich von B verstanden wird, daß drittens das dem ausgedrückten sozialen Erlebnis des A entsprechende, ebenso sozial bestimmte und umgekehrt auf A gerichtete Erlebnis des B seinen Ausdruck wiederum in einer auf A gerichteten aktuellen Antwortreaktion findet und daß schließlich

¹ SIMMEL: Soziologie, S. 101 ff.

diese Antwortreaktion des B wirklich von A verstanden wird. In dieser aktuellen Konstitution des Erlebniszusammenhanges ist es einerseits möglich, daß der Erlebnisgehalt des A dem B gegenüber schlicht als solcher ausgedrückt und von B auch gerade so verstanden wird, wie er ausgedrückt wurde, daß ferner der ihm entsprechende soziale Erlebnisgehalt des B seinerseits dem A gegenüber ebenso schlichten Ausdruck findet und von A rückhaltlos verstanden wird. Andererseits kann eine soziale Beziehung zwischen A und B auch eine Form annehmen, in der die verschiedenen Glieder des durch Ausdruck und Verstehen verbundenen Erlebniszusammenhanges eine gewisse Beugung oder Ablenkung erfahren. Diese Ablenkung kann entweder eine absichtliche oder eine zufällige sein. Jedenfalls entspricht der Ausdruck in diesen Fällen keineswegs mehr in schlichter Weise dem wahren Erlebnisgehalt; das Verstehen ist nicht mehr Verständnis des ausgedrückten Erlebnisgehaltes selbst. Bei der ersterwähnten Form der Beziehung sind die sozialen Erlebnisse miteinander schlicht verknüpft und aufeinander direkt bezogen, bei letzterer Beziehungsform hingegen ist der Erlebniszusammenhang in seinem Ausdruck und Verstehen absichtlich oder zufällig abgelenkt. Man könnte deshalb diese beiden entgegengesetzten Beziehungsformen als „direkte“ bzw. „abgelenkte“ Beziehungen bezeichnen.

Man muß also den oben gezeigten sechs Grundformen der sozialen Beziehung noch zwei ebenso paarweise entgegengesetzte Beziehungsformen hinzufügen: 7. die direkte Beziehung, 8. die abgelenkte Beziehung. Die direkte Beziehung ist die einfachste Form der sozialen Beziehung. Im Gegensatz dazu zeigt sich die abgelenkte Beziehung ihrem Wesen nach in einer komplizierten Struktur, die einer eingehenderen Analyse bedarf.

Die Ablenkung oder Beugung der sozialen Beziehung setzt entweder bei dem Zusammenhang des Erlebnisses mit seinem Ausdruck oder bei dem des Ausdruckes mit seinem Verstehen ein. Der erste Fall ergibt sich dort, wo der Erlebnisgehalt des A nicht schlicht, sondern in einer irgendwie umgeformten Weise zum Ausdruck gebracht wird. Hier wird also ein „falscher Ausdruck“ gesetzt, der wiederum in zwei Formen auftreten kann: Der Ausdruck des Subjektes A ist falsch, entweder weil A „unbewußt“, d. h. durch „Irrtum“ oder „Unwissenheit“, seinen Ausdruck falsch formuliert hat oder aber weil A „absichtlich“ einen falschen, d. h. zur Täuschung des Anderen geeigneten Ausdruck gewählt hat. In dieser letzteren Form wird der falsche Ausdruck zur „Lüge“. Die Lüge wird zur „Arglist“, wenn der Lügende einen falschen Ausdruck gebraucht, um den Partner in eine Täuschung verfallen zu lassen und ihn durch diese Täuschung zu einer Willensäußerung zu bewegen, die für den Lügenden ein nützliches Ergebnis verspricht. Die Arglist ist also ein willentlich verfälschter Ausdruck, der von der Erwartung getragen ist,

ein Anderer werde durch die sich aus dem falschen Ausdruck ergebende Täuschung zu einem Handeln bestimmt werden, welches die Erreichung eines vom Ausdrückenden von vornherein rational gesetzten Zweckes fördert. So ist z. B. die Aussage des A, daß seine vergoldete Uhr eine goldene Uhr sei, noch nicht Arglist. Sie wird aber offenkundig zu einer solchen, wenn A dabei „zweckrational“ beabsichtigt, durch diese falsche Aussage seinen Partner zum Kauf der vergoldeten Uhr um den Preis einer echten Golduhr zu veranlassen. Der Arglist als einem absichtlich abgelenkten Ausdruck liegt also stets eine rationale Zweckerwägung des Ausdrückenden zugrunde.

Eine Diskrepanz zwischen Ausdruck und Verstehen heißt „Mißverständnis“. Es liegt z. B. ein Mißverständnis vor, wenn ein „Lob“ des A als ein schlichter Ausdruck seiner Bewunderung von B nur als „Schmeichelei“ verstanden wird. Das Mißverständnis als ein abgelenktes Glied der sozialen Beziehung ist von der bloßen „Unverstandeneheit“ des Ausgedrückten vollständig verschieden. Denn bei dem Vorliegen der bloßen Unverstandeneheit kann eine soziale Beziehung überhaupt nicht entstehen. Wenn B den auf ihn gerichteten Ausdruck der Freundlichkeit des A als ein unbewußtes Verhalten oder als eine bloße Reflexionstätigkeit begreift, liegt hier noch kein „Verstehen“ im eigentlichen Sinne vor; daraus kann freilich keine soziale Beziehung zwischen A und B entstehen. Im Gegensatz dazu bildet das Mißverständnis doch immerhin einen Bestandteil der sozialen Beziehung, soweit der Mißverstehende, B, dabei den Ausdruck des A als einen sinnhaft deutbaren Ausdruck eines auf ihn gerichteten Erlebnisgehaltes versteht und soweit er demzufolge seinerseits darauf eine gewisse Antwort gibt. Hier liegt also eine soziale Beziehung, und zwar eine abgelenkte soziale Beziehung vor, weil das Verstehen des B dem wahren Sinn des Ausdruckes des A nicht entspricht. Ein „absichtliches“ Mißverständnis gibt es daher nicht. Denn „absichtlich mißverstehen“ hieße den Sinn des Ausdruckes im „Hintergrunde“ doch richtig verstehen.

Die abgelenkte Beziehung besteht nun nicht allein in dem Ausdruck-Verstehen-Zusammenhang von A zu B, sondern auch in dem rückwendenden Antwortzusammenhang von B zu A. Die Antwortreaktion des B kann also ebenso abgelenkt, d. h. ihrem Erlebnisgehalt gegenüber falsch formuliert sein; in dem Verstehen dieser Antwortreaktion durch A liegt eine weitere Möglichkeit des Mißverständnisses. Allein die vollständig abgelenkte Konstitution der sozialen Beziehung ergibt sich erst, wenn die aufeinander gerichteten Ausdrücke von A und B absichtlich, d. h. zweckrational abgelenkt werden, wobei jeder Partner mehr oder weniger klar einsieht, was der andere bei seinem Verhalten „innerlich“ meint und beabsichtigt, so daß die daraus konstituierte Beziehung im ganzen die eigentümliche Doppelstruktur eines wahren,

verborgenen Erlebniszusammenhangs und unaufrichtig-scheinheiligen sozialen Verhältnisses aufweist. Eine solche spezifisch abgelenkte Beziehung besteht aus zwei aufeinander gerichteten falschen Ausdrücken, enthält aber, streng genommen, kein Moment des Mißverständnisses. Sie formt sich also als eine beiderseitig absichtlich abgelenkte Beziehung und unterscheidet sich als solche von der einseitig absichtlich abgelenkten Beziehung, in welcher einer der Partner die verborgene Absicht des Anderen nicht erkennt. Der Fall läge dann folgendermaßen: A betrachtet den B als seinen Feind. Da er meint, es sei für einen von ihm rational ins Auge gefaßten Zweck nicht vorteilhaft, seine Feindseligkeit schlicht und rückhaltlos auszudrücken, verbirgt er seinen innerlichen Haß unter dem Ausdruck der Freundschaft. B, der diesen freundlichen Ausdruck als schlichte Äußerung der wahren Freundlichkeit des A deutet, gibt darauf seine Antwort in der Form des Dankes. Hier ist die soziale Beziehung nur hinsichtlich des einseitigen A—B-Zusammenhangs absichtlich gebeugt, während der Zusammenhang von B zu A keine absichtliche Beugung aufweist. Wenn B aber dabei den feindlichen Charakter der Einstellung des A ihm gegenüber klar erfaßt und nun seinerseits innerlichen Haß gegen A hegt, sich jedoch aus Zweckmäßigkeitgründen zu A höflich verhält, dann und erst dann entsteht eine beiderseitig bewußt abgelenkte Beziehung, in welcher der verborgene, wahrhaft disharmonische Erlebniszusammenhang mit dem bloß äußerlich und absichtlich harmonisierten Zusammenhang in ein und denselben komplizierten Beziehungsprozeß zweckrational eingeordnet ist.

Diese beiderseitig bewußt abgelenkte Beziehung, die sich notwendig in der Doppelstruktur eines verborgenen, disharmonischen Verhältnisses und eines offenen, rational harmonisierten Zusammenhangs zeigt, nennen wir „Vergesellschaftung“.¹ Die Vergesellschaftung ist also eine konkrete soziale Beziehung, die sich als spezifische Kombination der rationalen, abgelenkten und harmonischen Beziehung konstituiert. Die Vergesellschaftung ist eine Art der harmonischen Beziehung, soweit ihre durch zweckrational vollzogene Ablenkung entstandene „vordere“ Schicht einen harmonischen Zusammenhang zeigt, während

¹ Diese Bezeichnung weicht von der gebräuchlichen soziologischen Terminologie insofern ab, als man gewöhnlich den Begriff „Vergesellschaftung“ in einem weiteren Sinne verwendet und damit den Lebensprozeß mehrerer, sozial bezogener Menschen im allgemeinen meint. So z. B. versteht SIMMEL unter diesem Begriff den die soziale Einheit bildenden Lebensprozeß selbst, dessen „Form“ die „Wechselwirkung“ ist. Dagegen bedeutet bei uns das Wort „Vergesellschaftung“ nur einen spezifischen Typus der konkret-harmonischen Beziehung, welcher zu dem anderen Typus der konkret-harmonischen Beziehung — zu der „Vergemeinschaftung“ — in klarem Gegensatz steht.

sie in ihrem verborgenen „Hintergrund“ immer einen mehr oder weniger disharmonisch eingestellten Erlebniszusammenhang enthält.

Dieser zweckrational und ablenkend konstituierten harmonischen Beziehung — der Vergesellschaftung — gegenüber bildet sich nun eine andere konkrete Form der harmonischen Beziehung durch unmittelbare Verbindung mit der irrationalen oder wertrationalen Beziehungsform einerseits und der schlichten oder direkten Beziehungsform andererseits. Diese zweite Form der konkret-harmonischen Beziehung nennen wir die „Vergemeinschaftung“. Das Wesen der Vergemeinschaftung liegt darin, daß die daran beteiligten Menschen nicht erst als Ergebnis einer zweckrationalen Überlegung, sondern von vornherein in ihren irrationalen oder wertrationalen Erlebniszentren harmonisch verbunden sind. Die Vergemeinschaftung ist nicht eine künstlich geschaffene, sondern eine ursprüngliche harmonische Beziehung. Die Vergesellschaftung als die rational-abgelenkt-harmonische Beziehung und die Vergemeinschaftung als irrational (wertrational)-direkt-harmonische Beziehung bilden in dieser Weise zwei Grundtypen der sozialen Verbindung. Dieses äußerst wichtige Begriffspaar, welches zwar schon von MAX WEBER, anschließend an die von FERDINAND TÖNNIES vollzogene Unterscheidung der sozialen Verbindungsformen in „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“,¹ klar herausgearbeitet wurde,² erfährt erst durch unsere Erörterung der sozialen Beziehung seine rein systematische Strukturanalyse.

Die zwei konkret-harmonischen Beziehungen der „Vergemeinschaftung“ und „Vergesellschaftung“ sind gerade diejenigen sozialen Beziehungsformen, die in bezug auf das Problem des Wirklichseins des sozialen Verbandes besondere Bedeutung gewinnen. Dabei wollen wir aber den Zusammenhang zwischen Vergesellschaftung und sozialem Verband zunächst außer acht lassen, weil dieser Zusammenhang erst in Verbindung mit dem Problem der objektiven Sinnbildung des sozialen Verbandes in seiner vollen Tragweite erfaßt werden kann. Dagegen ist es ohne weiteres klar, daß die Vergemeinschaftung ihrem Wesen nach geeignet ist, als Wirklichkeitsboden des sozialen Verbandes zu fungieren. Eine soziale Beziehung wird, wie MAX WEBER sagt, als Vergemeinschaftung bezeichnet werden, „wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns — im Einzelfall oder im Durchschnitt oder im reinen Typus — auf subjektiv gefühlter (affektuellem oder traditionaler) Zusammengehörigkeit der Beteiligten beruht“.³ Und gerade in dieser subjektiv gefühlten Zusammengehörigkeit liegt der letzte Grund dafür, daß es

¹ TÖNNIES: Gemeinschaft und Gesellschaft, I. Aufl., 1887.

² WEBER, MAX: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 21 f.

³ A. a. O., S. 21.

vor allem die Vergemeinschaftung ist, die den Wirklichkeitsboden des sozialen Verbandes bilden kann.

Im allgemeinen führt die irrational-harmonische Intentionalität, die das Hauptmoment der vergemeinschaftenden Beziehung ausmacht, zur erlebnismäßigen Aufhebung des grundsätzlichen Gegensatzes von Subjekt und Objekt und läßt demzufolge das innere Erlebnis der „Einigkeit“ von intendierendem Subjekt und intendiertem Gegenstand entstehen. So fühlt man sich z. B. im innigen religiösen Erlebnis mit Gott, im tiefen ästhetischen Genuß mit einem Kunstwerk „einig“. So entsteht jenes eigenartige Erlebnis, welches ALEXANDER PFÄNDER in seiner „Psychologie der Gesinnungen“ als die „innere Einigung“ bezeichnet und genau beschrieben hat.¹ Es ist das, im Grund genommen, nichts anderes als die echte „Einsföhlung“, deren Struktur und Funktion MAX SCHELER in seiner geistvollen Schrift „Wesen und Formen der Sympathie“ eingehend analysiert hat.² Dieses innere Erlebnis der Einigung kann auch, wie wir eben gesehen haben, in bezug auf nicht-menschliche oder sachliche Gegenstände entstehen.³ Das sich mit dem Gegenstand einigende Erlebnis einer bestimmten Person bildet aber erst dann die Grundlage einer als Wirklichkeitsboden des sozialen Verbandes fungierenden vergemeinschaftenden Beziehung, wenn es auf eine andere Person gerichtet ist, die sich in ihrem inneren Bewußtsein wiederum mit der ersten enig föhlt. In diesem Falle existiert von vornherein keine scharfe Trennung zwischen Ich und Nicht-Ich. Man föhlt sich als „Wir“, ehe man den Anderen schlechthin als den „Anderen“ begreift.⁴ Hier entsteht also das sogenannte „Wir-Erlebnis“ oder das „Bewußtsein der Zusammengehörigkeit“, welches sich in der vergemeinschaftenden Beziehung objektiviert und diese zur Funktion des Wirklichkeitsbodens des sozialen Verbandes erst reif macht.

Der Sachverhalt, daß die durch Aufeinanderbeziehung zwischen mehreren Subjekten erfolgte Einigung das letzte Fundament des sozialen Verbandes, zumal das des „gemeinschaftlichen“ Verbandes bildet, ist vor allem von GERDA WALTHER in ihrer feinsinnigen Untersuchung „Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften“ in trefflicher Weise klar gestellt worden. Ebenfalls von der PFÄNDERSchen Analyse der Gesinnungen ausgehend, stellt WALTHER die innere Einigung als „Wesenskonstituens der Gemeinschaft“ fest. Dabei braucht die Einigung, die die Grundlage der Gemeinschaft ausmacht, nicht immer Einigung mit

¹ PFÄNDER: Zur Psychologie der Gesinnungen, I. Teil, II. Abdruck, 1922, S. 42ff.

² SCHELER: Wesen und Formen der Sympathie, Neudruck, 1931, S. 16ff.

³ PFÄNDER: A. a. O., S. 43f.

⁴ Vgl. z. B. VIERKANDT: Gesellschaftslehre, II. Aufl., 1928, S. 144, S. 209f.

anderen Menschen zu sein. Denn auch die Einigung mit irgendwelchen nichtmenschlichen Gegenständlichkeiten kann eine soziale Gemeinschaft „fundieren“, dies freilich nur unter der Bedingung, daß diese Einigung ihrerseits wieder eine Einigung mit anderen Menschen fundiert. „Die Einigung mit nicht-menschlichen Gegenständen genügt niemals allein schon zur Fundierung einer Gemeinschaft, wie dies bei der Einigung mit anderen Menschen durchaus möglich ist, sondern es muß sich zu diesem Zweck immer eine Einigung mit anderen Menschen auf ihr aufbauen.“¹ Wenn nun diese Einigung eines Subjektes mit einem anderen Subjekt gerade von dem letzteren „erwidert“ wird, so daß zwischen beiden eine intentionale, beiderseitige Verbundenheit entsteht, dann und erst dann ergibt sich die „Vergemeinschaftung“ als das wahre Fundament der Gemeinschaft. WALTHER sagt: „Es bedarf zur Grundlage, zur innerseelischen Fundierung der Gemeinschaft nicht nur der Einigung eines Subjektes mit allen anderen und einer Wechselwirkung zwischen ihnen, sondern einer Einigung jedes Subjektes mit allen anderen, einer allgemeinen ‚Wechseleinigung‘, die vom Standpunkt des einen Subjektes jeweils als Erwidierungseinigung erlebt wird.“²

In diesem Zusammenhang müssen wir entschieden betonen, daß das Erlebnis der wechselseitigen Einigung oder das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit als „subjektiver“ Erlebniszustand nie und niemals mit der „objektiven“ Einheit und Ganzheit eines sozialen Verbandes identifiziert werden darf. Das Erlebnis der wechselseitigen Einigung fundiert in seinem objektivierten Modus der Vergemeinschaftung das Wirklichsein des sozialen Verbandes einzig und allein als dessen „Boden“. Allein wegen dieser Eigentümlichkeit macht die Vergemeinschaftung, deren subjektive Grundlage in dem Erlebnis wechselseitiger Einigung liegt, den faktischen Boden des Wirklichseins des sozialen Verbandes aus, während dieser selbst sich als ein ideales Geistesgebilde letzten Endes nur in der ihm eigenen „sinnhaften Anschauung“ höherer Ordnung erschließt. Wenn man dagegen die Einheit und Ganzheit des sozialen Verbandes selbst in dem subjektiven Bewußtsein der Zusammengehörigkeit oder in deren Objektivierung, d. h. in der vergemeinschaftenden Beziehung suchen will, so muß dies eine grobe Verwechslung des idealen Gegenstandes mit dessen bloßem Wirklichkeitsboden zur Folge haben. Man darf also niemals vergessen, daß es sich bei all diesen Erörterungen nur um eine Analyse des Wirklichkeitsbodens des sozialen Verbandes handelt.

Damit ist in allgemeinsten Zügen festgestellt, daß die Vergemeinschaftung als die innerlich einigende, harmonische Beziehung primär und

¹ WALTHER: Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften, 1923, S. 49.

² A. a. O., S. 63.

eigentlich das Wirklichsein des sozialen Verbandes fundiert. Als ein ideales Geistesgebilde kann der soziale Verband Wirklichsein nur insofern aufweisen, als die ihm entsprechende Vergemeinschaftung seinen adäquaten Wirklichkeitsboden bildet. Demnach kann das Wirklichsein eines sozialen Verbandes dadurch bestätigt werden, daß man ihn auf den Boden der ihm entsprechenden faktischen Vergemeinschaftung reduziert, deren Begreifen erst die Voraussetzung für die sinnhafte Erfassung des betreffenden Verbandes als eines wirklichen und doch ideal-identischen Geistesgebildes schafft.

§ 16. Die objektive Sinnbildung des sozialen Verbandes und die Geschichtlichkeit seines Wirklichseins

Der schon im Vorstehenden aufgeklärte Fundierungszusammenhang zwischen sozialem Verband und Vergemeinschaftung bedarf noch einer schärferen, abschließenden Präzisierung.

Wie wir eingehend dargetan haben, kann sich ein sozialer Verband als wirklich seiender Gegenstand allein auf dem Boden der vergemeinschaftenden Beziehung erschließen. Das Wirklichsein eines sozialen Verbandes beruht demnach notwendig auf dem Vorhandensein einer Vergemeinschaftung, welche die Rolle seines Wirklichkeitsbodens spielt. Umgekehrt kann man aber nicht sagen, daß ein sozialer Verband immer schon dann wirklich da ist, wenn mehrere Menschen zueinander in einer Beziehung der Vergemeinschaftung stehen. Aus der Feststellung allein, daß das Wirklichsein eines sozialen Verbandes notwendig das Bestehen einer Vergemeinschaftung voraussetzt, ergibt sich noch keineswegs, daß jede Vergemeinschaftung immer und notwendig auf das wirkliche Dasein eines sozialen Verbandes hinweist. Deshalb haben wir auch oben schon gesagt, daß der soziale Verband als das reine soziale Gebilde nur insofern wirklich sein kann, als die „ihm entsprechende“ Vergemeinschaftung seinen Wirklichkeitsboden bildet. Was bedeutet aber diese Relation der „Entsprechung“, in welcher die Vergemeinschaftung und der durch sie fundierte Verband selbst stehen?

Zweifellos muß der letzte Grund dieser Relation des Entsprechens in jenem Sinn gefunden werden, welcher einerseits den Seinskern des betreffenden Verbandes ausmacht, andererseits aber auch die als dessen Wirklichkeitsboden fungierende Vergemeinschaftung in ihrer faktischen Konstitution bedingt und bestimmt. Diese Vergemeinschaftung „entspricht“ also nur in ihrer sinnhaften Bestimmtheit dem durch sie fundierten sozialen Verband. Denn als ein ideales Geistesgebilde kann der soziale Verband nur durch eine solche soziale Beziehung fundiert werden, deren faktische Konstitution schon durch den Sinn des betreffenden Verbandes in bestimmter Weise bedingt ist. Genau genommen, wird ein sozialer Verband nur durch jene besondere Vergemeinschaftung

fundiert, deren Beteiligte schon in einem mehr oder weniger klar bewußten, sinnhaften Bestimmtheit durch den betreffenden Verband in wechselseitiger Einigung verbunden sind. Nicht immer bildet eine innerlich-harmonische, vergemeinschaftende soziale Beziehung den Boden für das Wirklichsein eines Verbandes, sondern nur dann, wenn sie in ihrer wesentlichen Konstitution durch diesen Verband in gewisser Weise sinnhaft bestimmt ist. Und gerade in dieser sinnhaften Bestimmtheit der das Wirklichsein eines bestimmten Verbandes fundierenden Vergemeinschaftung durch den betreffenden Verband liegt das letzte Kriterium für die Feststellung des adäquaten Wirklichkeitsbodens des sozialen Verbandes überhaupt.

Man muß also vor allem fragen, in welcher Weise der Sinn eines Verbandes die seinen Wirklichkeitsboden bildende vergemeinschaftende Beziehung bedingt und bestimmt. Diese Frage drängt sich deshalb auf, weil man auch nicht sagen darf, daß ein sozialer Verband immer dort wirklich ist, wo mehrere Menschen unter sinnhafter Bestimmtheit durch den Sinn des betreffenden Verbandes miteinander in vergemeinschaftender Beziehung stehen. Wenn z. B. mehrere Menschen miteinander in der idealistischen Bestrebung, eine utopische soziale Ganzheit aufzubauen, eng verbunden sind und dadurch eine innige Vergemeinschaftung bilden, so ist diese Vergemeinschaftung offenbar durch den gemeinten oder vorgestellten Sinn der utopischen Verbandsform bedingt und bestimmt. Dies besagt aber keineswegs, daß der hier bloß als Idee vorgestellte oder erstrebte Verband, d. i. die „Utopie“, schon wirklich da ist. Die „Utopie“ ist und bleibt auch dann immer ein unwirkliches, bloß gedachtes Sinngebilde, wenn eine Anzahl fanatischer Menschen durch die gemeinsame Idee dieser Utopie miteinander vergemeinschaftend verbunden ist. Dagegen muß eine als adäquater Wirklichkeitsboden eines sozialen Verbandes fungierende Vergemeinschaftung durch den Sinn dieses Verbandes derart bestimmt sein, daß die in dieser vergemeinschaftenden Beziehung stehenden mehreren Menschen rational oder gefühlsmäßig das Bewußtsein ihrer gemeinsamen „Zugehörigkeit“ zu dem betreffenden Verband haben und gerade durch dieses Bewußtsein miteinander eng verbunden sind. Ein sozialer Verband ist also nur dort, dort aber auch immer wirklich, wo mehrere Menschen im Bewußtsein ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit zu diesem Verband miteinander in einer innerlich-harmonischen, vergemeinschaftenden Beziehung stehen. Erst in dieser präzisen Formulierung findet das Problem des Wirklichkeitsbodens des sozialen Verbandes seine vollständige Aufklärung.

Indem wir nun in dieser Weise unserer Analyse des Wirklichseins des sozialen Verbandes die letzte Präzisierung gegeben haben, stoßen wir

auf eine theoretische Schwierigkeit von prinzipieller Wichtigkeit. Wenn nämlich eine Vergemeinschaftung erst dann das Wirklichsein eines sozialen Verbandes fundieren kann, wenn sie als soziale Beziehung durch dessen Sinn bereits bestimmt ist, so setzt dies notwendig voraus, daß der Sinn dieses Verbandes unabhängig von der ihn fundierenden Vergemeinschaftung schon objektiv existiert. Einerseits muß also ein sozialer Verband als Sinngebilde schon vorhanden sein, ehe eine ihm korrespondierende faktische Vergemeinschaftung sein Fundament bilden kann. Andererseits kann ein sozialer Verband erst dann wirklich sein, wenn mehrere Menschen im Bewußtsein ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit zu ihm in einer Vergemeinschaftung stehen. Die Vergemeinschaftung fundiert den sozialen Verband, wobei sie in ihrer Funktion als Fundament des Verbandes durch den vorgegebenen Sinn des letzteren bedingt ist. In diesem Zusammenhang setzt also das Fundierende offenkundig schon das Vorhandensein des nachträglich von ihm Fundierten voraus.

Diese Schwierigkeit ist im allgemeinen durch die am Ende des letzten Kapitels grundsätzlich durchgeführte und dann auch in bezug auf das Wirklichkeitsproblem des positiven Rechtes verwendete Erörterung über das zweifache Verhältnis der sinnhaften Fundierung und der Wirklichkeitsfundierung zwischen Idealem und Faktischem völlig beseitigt. Auch hier muß man diese beiden Wesensarten des Fundierungszusammenhanges klar auseinander halten. Nur in dem Zusammenhang der Wirklichkeitsfundierung fundiert die faktische Vergemeinschaftung den sozialen Verband, im Zusammenhang der sinnhaften Fundierung muß sie hingegen dem Sinn des betreffenden Verbandes gegenüber schlechthin als das Fundierte aufgefaßt werden. Der scheinbare Zirkel entsteht auch hier nur deshalb, weil wir bisher prinzipiell bloß das Wirklichkeitsproblem des sozialen Verbandes betrachtet haben, während das Problem seiner sinnhaften Fundierung, welchem das Problem der objektiven Bildung des Sinnes eines bestimmten Verbandes notwendig vorangehen muß, noch gar nicht berücksichtigt worden ist. Von Anfang an haben wir die ideale Existenz des Sinnes des Verbandes einfach vorausgesetzt und uns sogleich mit der Analyse des Problems beschäftigt, unter welchen Bedingungen dieser als Sinn schon objektiv existierende Verband zugleich in der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt wirklich da sein kann. Daß ein einheitlicher und in sich identischer sozialer Verband als bloßer „Sinn“ existiert und von den praktisch handelnden Menschen als etwas real Existierendes vorgestellt oder geglaubt wird, wird selbst ein radikal empiristisch eingestellter Sozialwissenschaftler kaum bezweifeln. Ein solcher wird nur das Wirklichsein dieses als Sinn schon daseienden Gegenstandes — „den sozialen Verband“ — deshalb absolut verneinen wollen, weil dieser Gegenstand in der „empirischen“, d. h. in der „faktischen“ Wirklichkeit kein objektives Korrelat hat. Wir haben dagegen

festgestellt, daß dieses vorgegebene Sinngebilde — der ideale Sinn des Verbandes, der sich niemals auf den bloßen Komplex der menschlichen Handlungen und Duldungen reduzieren läßt — in seiner Idealität zugleich als wirklich seiende Gegenständlichkeit betrachtet werden kann, wenn es durch eine ihm entsprechende vergemeinschaftende soziale Beziehung fundiert ist. Soweit wir diese „Vorgegebenheit“ des Sinnes des Verbandes voraussetzen, verfallen wir keineswegs in einen Zirkel, wenn wir das Fundament des Wirklichseins eines bestimmten Verbandes in der durch seinen Sinn bestimmten, vergemeinschaftenden Beziehung suchen.

Nummehr erwächst uns die Aufgabe, das Problem der objektiven Bildung des idealen Sinnes des sozialen Verbandes genau zu analysieren und in notwendigem Zusammenhang damit das Wirklichsein des sozialen Verbandes bis zu seinen letzten Grundlagen aufzuklären.

Wie jedes konkret-ideale Sinngebilde „entsteht“ der Sinn eines sozialen Verbandes im allgemeinen durch einen spezifischen Akt der objektiven Sinnbildung. Auch die engste Vergemeinschaftung führt erst dann zur Entstehung des sozialen Verbandes, wenn die an ihr teilnehmenden mehreren Menschen einen Akt der objektiven Sinnbildung vollziehen. Daß mehrere Menschen in dem festen Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit sich wechselseitig zu einer Einheit verbunden fühlen, kann für das Zustandekommen eines sozialen Verbandes noch nicht hinreichen. Ein sozialer Verband entsteht erst dadurch, daß mehrere Menschen mehr oder weniger rational, mehr oder weniger gefühlsmäßig, einen Akt der objektiven Sinnbildung vollziehen, um dann dem auf diese Art sinnhaft zustande gekommenen Verband gemeinsam zuzugehören. Ein Verein von Künstlern, ein Bund von Studenten, eine geheime politische Gesellschaft usw. entstehen nicht direkt aus den vergemeinschaftenden Beziehungen der Beteiligten selbst, sondern sind erst das Ergebnis eines gemeinsamen, den Sinn der betreffenden sozialen Ganzheit bildenden Aktvollzuges der Beteiligten. Die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechtes schafft noch keine „Ehe“ als die einfachste Form der sozialen Ganzheit. Das Zustandekommen der Ehe erfordert immer eine gewisse Formalität, in welcher der Akt der Sinnbildung der ehelichen Verbindung, der formale Ehekonsens, traditionell verkörpert ist. Der Akt der Sinnbildung des sozialen Verbandes ist also ein sich objektiv vollziehender Akt, der gewöhnlich mit einer mehr oder minder objektiv anerkannten äußeren Formel verknüpft ist. Von der Zeremonie der Blutsbrüderschaft, bei welcher die sich Verbrüdernden ihr Blut unter Wahrung feierlicher Formen mischen, bis zur solennen „Begründung“ eines neuen Staates oder eines „Völkerbundes“ besteht eine unendliche Mannigfaltigkeit von Formeln für sinnbildende Akte.

Der Akt der Sinnbildung des sozialen Verbandes muß jedoch keineswegs immer ein von den daran beteiligten Einzelpersonen bewußt vollzogener Akt sein. In der konkreten Welt des sozialen Daseins findet man vielmehr zahlreiche Formen von Verbänden, deren Sinn schon von Anfang an in seiner Verbundenheit mit einer Menge Menschen und mit verschiedenen dinghaften Grundlagen vorgegeben ist. Eine Totem-Sippe oder eine sonstige primitive Menschengruppe, ja auch ein „Volk“ oder eine „Nation“ kann z. B. als objektives Sinngebilde offenbar nicht als Ergebnis eines bewußt vollzogenen Sinnbildungsaktes verstanden werden. In diesen Fällen ist der Sinnbildungsakt des betreffenden Verbandes vielmehr in dem überindividuellen Entwicklungsgang der Menschengeschichte unbewußt vollzogen worden, wobei der Sinn des Verbandes in seiner unerschütterlichen Vorgegebenheit von vornherein geglaubt und traditionell überliefert wird. Je mehr aber die Welt der menschlichen Sozialität zur Zweckrationalität neigt, desto mehr wird der Akt der objektiven Sinnbildung des sozialen Verbandes mit klarer Bewußtheit, zumal mit absichtlichen Zweckerwägungen seitens der Einzelpersonen durchgeführt. Besonders in den modernen Formen des sozialen Daseins ist die Neuschaffung des Sinnes eines sozialen Verbandes fast ausnahmslos das Ergebnis eines von mehreren Einzelpersonen bewußt und planmäßig vollzogenen Aktes der objektiven Sinnbildung.

Nach dieser Erörterung der objektiven Sinnbildung des sozialen Verbandes können wir nunmehr den eigenartigen Zusammenhang zwischen „Vergesellschaftung“ und sozialem Verband vollständig aufklären.

Oben haben wir bei unserer Untersuchung des Wirklichkeitsbodens des sozialen Verbandes die „vergesellschaftende“ soziale Beziehung absichtlich außer acht gelassen, weil die „Vergesellschaftung“ in ihrer reinen Form niemals das wahre Wirklichsein eines sozialen Verbandes fundieren kann. Denn die „Vergesellschaftung“ ist eine typische Form der konkret-harmonischen sozialen Beziehung, in welcher — im strengen Gegensatz zur „Vergemeinschaftung“ — die rationale Zweckerwägung jedes Beteiligten immer eine ausschlaggebende Rolle spielt. In der sozialen Welt der Vergesellschaftung wird alles mit dem Maßstab des Einzelinteresses der Individuen gemessen und beurteilt. Die harmonische Verbindung der Vergesellschaftung ist keineswegs eine innerliche und ursprüngliche, an sich daseiende Einigung, sondern eine künstlich geschaffene, aus der wesensmäßigen Tendenz zur Disharmonisierung mit bewußter und beabsichtigter Ablenkung bloß äußerlich hergestellte Verbindung, die deshalb niemals als Selbstzweck, sondern nur als Mittel zum Zweck betrachtet wird. Besonders häufig ist Vermeidung oder Verminderung schädlichen Streites oder Gewinnung gemeinsamer Vorteile durch Vereinigung der physischen oder ökonomischen Macht der Einzelnen der entscheidende Zweck, um dessentwillen von vornherein

egoistisch eingestellte Menschen trotz ihrer natürlichen Eigennützigkeit doch einen Zustand harmonischer Verbindung rational und ablenkend herstellen wollen. Infolgedessen ist die Welt der Vergesellschaftung mehr eine bloß äußerliche Zusammensetzung je selbständiger Einzelpersonen, als eine wahre Einheit. Die Strukturanalyse der Vergesellschaftung zeigt also ohne weiteres, daß diese soziale Beziehung ihrem Wesen nach ungeeignet ist, einem sozialen Verband als adäquater Wirklichkeitsboden zu dienen.

Anders ist die Sachlage, wenn man den Zusammenhang zwischen Vergesellschaftung und sozialem Verband in der Problemkonstellation des Zustandekommens bzw. der objektiven Sinnbildung des Verbandes erörtert. Denn die objektive Sinnbildung des Verbandes ist ein spezifischer Akt, der rein als solcher vollzogen werden kann, ohne das Wirklichsein des betreffenden Verbandes notwendig mit sich zu bringen. Deshalb ist der Vollzug solcher Akte genau so in der Welt der Vergesellschaftung möglich wie in der Welt der Vergemeinschaftung. Die egozentrisch eingestellten Menschen, die rational und ablenkend in einer Beziehung der Vergesellschaftung stehen, erkennen im allgemeinen die Notwendigkeit, nicht nur dieses harmonische Verhältnis ständig aufrecht zu erhalten, sondern gerade zu diesem Zweck eine ihnen übergeordnete soziale Ganzheit zu schaffen und ihr gemeinsam zuzugehören. Dem ist so, weil das Ziel, auf welches auch die Bildung der vergesellschaftenden Beziehung prinzipiell gerichtet ist, der Regel nach erst dadurch vollständig erreicht werden kann, daß eine alle Einzelpersonen umfassende Ganzheit begründet wird und daß diese Ganzheit die Handlungen und Tätigkeiten der ihr zugehörigen Einzelheiten mit Herrschermacht regelt und ordnet. Dieser Sachverhalt ist schon durch die naturrechtliche „Vertragstheorie“ des Staates, vor allem von Thomas HOBBS, grundsätzlich aufgeklärt worden. Die Hypothese der Bildung der absolutistischen Regierungsform aus dem Zustand eines „bellum omnium contra omnes“ zeigt, obgleich in einer bis zum Extrem übertriebenen Form, doch die prinzipielle Möglichkeit dafür, daß der objektive Sinnbildungsakt des sozialen Verbandes sich auch auf der Grundlage der Vergesellschaftung vollziehen kann.

Dabei handelt es sich nicht nur um eine bloße Möglichkeit. Man kann vielmehr sagen, daß der Akt der objektiven Sinnbildung des sozialen Verbandes der Regel nach auf dem Boden der Vergesellschaftung mit weitaus klarerer Bewußtheit und Formalität vollzogen wird als auf dem Boden der Vergemeinschaftung. In der irrational konstituierten Welt der Vergemeinschaftung ist die Idee der sozialen Ganzheit oft als etwas traditionell Vorgegebenes zu finden und muß nicht erst durch einen bewußt vollzogenen Akt der Sinnbildung gebildet werden. Dagegen ist der Sinn der sozialen Ganzheit in der vergesellschaftenden Konstitution

des sozialen Daseins vor allem das Ergebnis einer zweckrational entworfenen und danach planmäßig durchgeführten objektiven Sinnbildung. Demgemäß zeigt der soziale Verband, der durch die vergesellschaftende soziale Beziehung zustande kommt, schon seinem idealen Sinn nach eine systematisch organisierte Struktur, die bei den aus Vergemeinschaftung entstandenen Verbänden erst als Folge der überindividuellen, geschichtlichen Entwicklung möglich ist. Die „Aktiengesellschaft“ z. B., die ihrem Wesen nach auf der faktischen Grundlage einer typisch vergesellschaftenden Beziehung besteht, beruht auf der Festsetzung verschiedener Bestimmungen über ihre Organisation, über Rechte und Pflichten ihrer Aktionäre, über die Tätigkeit und Kompetenz ihrer Organe usw. Demgegenüber weist die „Familie“ als der vornehmste Typus des auf vergemeinschaftender Grundlage aufgebauten Verbandes im allgemeinen keine so entwickelte innere Organisation auf. Die Vergesellschaftung muß also hinsichtlich des Problems der objektiven Sinnbildung des sozialen Verbandes viel mehr in Betracht gezogen werden als die Vergemeinschaftung.

Das Problem des Wirklichseins eines sozialen Verbandes ergibt sich eigentlich erst dann, wenn er als ideales Sinngebilde entweder in dem überindividuellen Entwicklungsgang der Geschichte vorgefunden oder in bewußt vollzogenen Akten der Sinnbildung erzeugt wird. In diesem Problemzusammenhang erscheint das Wichtigkeitsverhältnis zwischen Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung geradezu umgekehrt. Wie schon gezeigt wurde, ist die konkret-harmonische Beziehungsform, die als adäquater Wirklichkeitsboden des Verbandes fungieren kann, einzig und allein die Vergemeinschaftung. Ein sozialer Verband kann überhaupt nur insofern Wirklichsein aufweisen, als die ihm Zugehörenden mit dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit in der Beziehung der Vergemeinschaftung stehen. Diese Wirklichkeitsfundierung des sozialen Verbandes durch Vergemeinschaftung ist einerseits heterogen, sofern die ihm angehörenden mehreren Menschen in ihren verschiedenen Eigenschaften und mannigfaltigen Funktionen ein und denselben Verband als das Ganze konstituieren. Andererseits ist sie homogen, weil die eben erwähnte heterogene Fundierung des Verbandes trotz des ständigen Wechsels der ihm angehörenden Einzelmenschen, trotz der teilweisen Umformung seiner Organisation Generationen lang in gleicher oder in ähnlicher Weise immer wieder vollzogen wird und somit das Wirklichsein des betreffenden Verbandes als das eines in sich identischen Verbandes aufrecht erhält. Das einheitliche und identische Wirklichsein eines sozialen Verbandes ist nichts anderes als das Ergebnis seiner heterogenen und homogenen Fundiertheit durch die innerlich harmonisierenden, vergemeinschaftenden Beziehungen zwischen den ihm angehörenden mehreren Menschen.

Die Vergemeinschaftung mehrerer Menschen, die ihrem subjektiv gemeinten Sinn nach ein und demselben Verband gemeinsam zugehören, ist und bleibt also immer der einzig wahrhaft adäquate Wirklichkeitsboden des betreffenden, als Idee schon vorhanden seienden Verbandes.

Im strengen Gegensatz dazu kann die Vergesellschaftung als solche niemals das echte Wirklichsein eines sozialen Verbandes fundieren. Obgleich die Vergesellschaftung in bezug auf das Zustandekommen des Verbandes immer die Hauptrolle spielt, kann der dadurch entstandene Verband noch immer keinen wirklich seienden Gegenstand bilden, solange ihm der vergemeinschaftende Wirklichkeitsboden fehlt. Infolgedessen muß ein sozialer Verband, der auf der puren Vergesellschaftung fußt, eine nur „fingierte“ Ganzheit, ein „bloß ideales“ Sinngebilde bleiben; er hat noch nicht die Bestimmung des Wirklichseins. Die Menschen, die zueinander in der Beziehung der Vergesellschaftung stehen, haben das klare Bewußtsein, daß der von ihnen zweckmäßig konstituierte soziale Verband nur deshalb als vorhanden seiend angenommen werden muß, weil das für ihr eigenes Interesse vorteilhaft ist. Deshalb verhält man sich, als ob der zweckrational konstituierte soziale Verband wirklich da wäre, soweit und nur soweit es sich um den bestimmten Zweck handelt, um dessentwillen der Sinn dieses Verbandes gebildet wurde. In juristischem Zusammenhang verleiht man einem solchen Verband die formelle „Rechtsfähigkeit“ und behandelt ihn als eine „juristische Person“. Dabei weiß man aber von vornherein, daß dieser als daseiend fingierte Verband in dem objektiven Lebenszusammenhang keine wirkliche Gegenständlichkeit bildet. Die „Fiktionstheorie“ der juristischen Person oder die „nominalistische“ Theorie der sozialen Ganzheit zeigt somit in voller Klarheit die wesentliche Seinsart des auf der puren Vergesellschaftung gebildeten sozialen Verbandes.

In der aktuellen Welt der Sozialität weist aber ein auf vergesellschaftender Grundlage gebildeter Verband doch schon deshalb gewissermaßen Wirklichsein auf, weil seine Mitglieder im Bewußtsein ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit niemals ganz rein in der Beziehung der bloßen Vergesellschaftung verbleiben können. In dem konkreten sozialen Dasein der Menschen sind sowohl die „reine“ Vergesellschaftung als auch die „reine“ Vergemeinschaftung nur als „Grenzfälle“ denkbar. Die sich aktuell bildende, konkret-harmonische Beziehung ist, streng genommen, immer eine gewisse „Mischform“ von Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung. Demzufolge kann das objektive Sein eines aktuell daseienden Verbandes in keinem Falle eine rein ideale „Fiktion“ sein, sofern eine gewisse Menge Menschen in der Tat zu ihm im Verhältnis der gemeinsamen „Zugehörigkeit“ steht. Er ist in gewissem Sinne schon insoweit „wirklich“, als die soziale Beziehung zwischen seinen Mit-

gliedern ein wenn auch kaum merkbares Moment der Vergemeinschaftung enthält. Auch die aktuelle Vergesellschaftung kann also in einem bestimmten Grade das Wirklichsein des sozialen Verbandes fundieren, dies aber nur in ihrer Verbundenheit mit einer gewissen Vergemeinschaftung. In der genauen Analyse ist die Vergemeinschaftung doch die einzige Beziehungsform, die als adäquater Wirklichkeitsboden des sozialen Verbandes fungieren kann.

Die Erforschung der Seinsart des sozialen Verbandes soll uns schließlich zwei wesentliche Eigenschaften seiner Wirklichkeitsbestimmung klar machen, nämlich die „Relativität“ und die „Geschichtlichkeit“ seines Wirklichseins.

Das Wirklichsein eines sozialen Verbandes ist seinem Wesen nach ein durchaus relativer Begriff. Wenn der soziale Verband einerseits nur insoweit wirklich da sein kann, als eine ihm sinnhaft entsprechende Vergemeinschaftung als sein Wirklichkeitsboden fungiert, und wenn die Vergemeinschaftung andererseits in der Aktualität niemals in ihrer begrifflichen Reinheit auftritt, so kann auch das dadurch fundierte Wirklichsein des Verbandes selbst in keinem Falle reine Absolutheit, sondern immer nur Relativität aufweisen. Ein sozialer Verband ist also im allgemeinen in höherem Grade wirklich, wenn die ihn fundierende konkrete soziale Beziehung vorzüglich vergemeinschaftend konstituiert ist, er ist in geringerem Grade wirklich, wenn das Moment der Vergesellschaftung bei Schaffung seines Wirklichkeitsbodens eine überwiegende Stellung einnimmt. Derjenige soziale Verband, welcher auf der am stärksten vergemeinschaftenden Grundlage steht, zeigt demgemäß das höchste wahrhafte Wirklichsein. Jedoch muß er sein Wirklichsein allmählich umso mehr verlieren, je mehr die als sein Wirklichkeitsboden fungierende faktische soziale Beziehung den Charakter einer Vergesellschaftung annimmt. Hingegen hat ein aus rationaler Zweckerwägung geschaffener Verband auch die grundsätzliche Möglichkeit, wahres und höheres Wirklichsein aufzuweisen, wenn sich die ihm zugrunde liegende vergesellschaftende Beziehung in eine echt vergemeinschaftend konstituierte Beziehung verwandelt. Hierin zeigt sich schon die geschichtliche Wandelbarkeit des Wirklichseins des sozialen Verbandes.

Die Geschichtlichkeit des Wirklichseins des sozialen Verbandes ergibt sich aber insbesondere daraus, daß der Sinn des betreffenden Verbandes, der einmal durch einen positiven Akt der Sinnbildung erzeugt wurde, auch durch einen negativen „Akt der Sinnaufhebung“ vernichtet werden kann. So z. B. ist eine „Ehe“ nicht mehr wirklich, wenn sie aus irgendeinem Grunde „getrennt“ ist. Ein „Staat“ geht zugrunde, wenn er unter vollständigem Verlust seiner Selbständigkeit in einem anderen aufgeht. Das getrennte Ehepaar kann in manchen Fällen in

einem Verhältnis innerer Verbundenheit verbleiben; die Angehörigen eines annektierten Staates können wohl als ein „Volk“ noch immer eine wirkliche soziale Ganzheit bilden. Allein man kann in diesen Fällen nicht mehr das wirkliche Fortbestehen ein und derselben Familie, ein und desselben Staates erkennen, weil der Sinn dieser einmal da gewesenen sozialen Ganzheit schon aufgehoben ist, weil die hier in Betracht gezogenen Menschen nicht mehr im Bewußtsein der gemeinsamen Zugehörigkeit zu dem betreffenden sozialen Verband, zu jener Familie oder zu jenem Staat, in der Beziehung der Vergemeinschaftung stehen können. Die getrennte Ehe oder der annektierte Staat verwandelt sich also in einen „bloß idealen Sinn“ und existiert dann als ein bloßes Sinngebilde in der Sphäre der wirklichkeitsfreien, reinen Idealität. Und gerade weil der soziale Verband, auch nachdem er seine Bestimmung des Wirklichseins verloren hat, in dieser Weise noch immer in der Sphäre der reinen Idealität wirklichkeitsfreie Existenz beibehält, kann man auch die „Historie“ seiner Entstehung, seiner Entwicklung, seiner Blütezeit und seines Unterganges schreiben. Dabei weiß man aber von vornherein, daß dieser Verband als ein wirklicher Verband nicht mehr da ist. Als ein wirklicher Gegenstand hat jeder soziale Verband seinen „Anfang“ und sein „Ende“ — er hat notwendig seine „Geschichte“. Der soziale Verband als ein konkret-idealer Gegenstand kann also nur in dem Modus der Geschichtlichkeit wirklich sein.

Viertes Kapitel

Die innere Struktur des sozialen Verbandes

§ 17. Das Allgemeine und das Einzelne im sozialen Verband

Der soziale Verband ist die zwischenmenschlich gebildete Ganzheit, die sich als das reine soziale Geistesgebilde in der idealen Gegenstandssphäre befindet, die aber trotz dieser ihrer Idealität zugleich geschichtliches Wirklichsein aufweist, soweit sie durch vergemeinschaftende Beziehungen der dem betreffenden Verband zugehörigen Menschen fundiert ist. In dieser allgemeinen Definition lassen sich unsere bisherigen Erörterungen über das Wirklichsein des sozialen Verbandes zusammenfassen.

Unsere weitere Aufgabe ist es nun, die Seinsart des sozialen Verbandes in seiner konkreten Gestalt genau zu untersuchen. Diese Aufgabe kann entweder als analytische oder als synthetische gestellt werden. Da der soziale Verband in seiner „inneren“ Seinsbestimmung eine komplizierte Struktur zeigt, muß seine Seinsart vorerst auf analytischem Wege erforscht werden. In bezug auf das innere Verhältnis zwischen dem „Allgemeinen“ und dem „Einzelnen“ im sozialen Verband müssen wir vor allem drei Grundtypen des sozialen Verbandes unterscheiden, die wir als „Gemeinschaft“, „Gesellschaft“ und „Körperschaft“ bezeichnen wollen. Demgegenüber ergibt sich als zweite, auf synthetischem Wege zu lösende Aufgabe, die Seinsart des sozialen Verbandes nicht in seiner begrifflichen Isoliertheit, sondern in seinem konkreten Zusammenhang mit den anderen sozialen Gebilden darzustellen. Auf dem Wege wissenschaftstechnischer Abstraktion haben wir oben den sozialen Verband als das „reine“ soziale Gebilde von den „sachhaltigen“ sozialen Gebilden begrifflich unterschieden. Dies besagt aber keineswegs, daß der soziale Verband in der aktuellen Welt der Sozialität stets ohne sachhaltiges Moment in Erscheinung tritt. Vielmehr steht jeder aktuelle Verband in engstem Strukturzusammenhang mit einem oder mehreren sachhaltigen sozialen Gebilden und zeigt gerade in diesem Zusammenhang seine spezifische Eigentümlichkeit. So ist, wie schon angedeutet wurde, ein solcher Verband dann ein „Staat“, wenn er in engster Verbundenheit mit einer bestimmten Rechtsordnung vorgefunden wird; er ist eine „Kirche“, soweit er strukturell mit einer „Religion“ zusammenhängt.

In dem vorliegenden Kapitel wollen wir uns nun mit der analytischen Erforschung der Seinsart des sozialen Verbandes befassen, während das nächste ausschließlich der zweiten, synthetischen Untersuchung gewidmet sein soll.

Als soziale Ganzheit steht der soziale Verband wesensnotwendig als das „Allgemeine“ den einzelnen, ihn konstituierenden Individuen gegenüber. Er ist weder bloße Summe der ihm zugehörenden Einzelpersonen, noch Komplex der „sinnhaft verstehbaren“ sozialen Handlungen dieser Einzelpersonen, vielmehr eine synthetische Ganzheit, deren Wirklichkeit durch das Zusammensein dieser Einzelpersonen und den Komplex ihrer aufeinander vergemeinschaftend gerichteten Handlungen homogen und heterogen fundiert ist. Diese Ganzheit, die nur in sinnhafter Anschauung begriffen wird, läßt sich deshalb nie und niemals auf ein bloßes Konglomerat von den einzelnen Individuen und ihren Handlungen reduzieren, ohne daß ihre wesentliche Seinsbestimmung verloren ginge. So ist der soziale Verband eine zwischenmenschlich gebildete Ganzheit, ebenso wie die „Zeugganzheit“ ein Allgemeines gegenüber den einzelnen Werkzeugen, die „Symphonie“ eine synthetische Ganzheit gegenüber den einzelnen Themen und Variationen, Rhythmen und Harmonien ist. Die „universalistische“ Gesellschaftslehre SPANNS zeigt insofern eine tiefe Einsicht in die innere Struktur des sozialen Verbandes, als sie erkennt, daß „Gesellschaft“ ihrem Wesen nach eine „geistige und handelnde Ganzheit“ ist.¹

Dem sozialen Verband als dem „Allgemeinen“ gehört nun jedes seiner Mitglieder als ein „Einzelnes“ an. Der Einzelne bildet der sozialen Ganzheit gegenüber einen „Teil“ und als Teil ist er notwendig mit den anderen Teilen „zusammen“. Das Dasein des Einzelnen im sozialen Verband setzt demgemäß das der „Anderen“ wesentlich voraus. In ihm ist das Sein des Einzelnen — nach der Formulierung SPANNS — ein „Selbstsein durch Sein im andern“. ² Für die Ganzheitsstruktur des sozialen Verbandes gilt, was HEIDEGGER von der „Mitwelt“ und vom „Mitedasein“ spricht: „Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitedasein“. ³

¹ Dabei ist zu bemerken, daß der Begriff „Gesellschaft“ nicht nur bei SPANN, sondern auch in der allgemeinen soziologischen Terminologie im weiteren Sinne als sozialer Verband überhaupt und nicht, wie dies in dem vorliegenden Kapitel geschieht, als Bezeichnung eines der drei Grundtypen des spezifischen Verbandes verstanden und verwendet ist. Es handelt sich hier um eine Doppelsinnigkeit des Begriffes „Gesellschaft“, wie das auch bei der Begriffsbestimmung der „Vergesellschaftung“ der Fall war.

² SPANN: Gesellschaftslehre, S. 104.

³ HEIDEGGER: Sein und Zeit, I. Hälfte, S. 118.

Die Analyse der inneren Struktur des sozialen Verbandes muß sich deshalb vor allem mit dem Verhältnis zwischen dem „Allgemeinen“ und dem „Einzelnen“ beschäftigen. Zunächst hat der soziale Verband das Zentrum seines spezifischen Seins in dem Allgemeinen. Der „Daseinskern“ des Verbandes liegt also nicht in den ihm angehörenden Einzelnen, sondern gerade in dem diesen Einzelnen gegenüberstehenden Allgemeinen — in der sozialen Ganzheit selbst. Und da der soziale Verband nur als ein ideales Geistesgebilde selbständiges Dasein aufweisen kann, so muß sein Daseinskern, das Allgemeine, auch wesensgemäß in der Sphäre des idealen Seins erfaßt werden. Im „Allgemeinen“ liegt also weiters zugleich der „Idealitätskern“ des sozialen Verbandes. Als Idealitätskern bildet das Allgemeine aber drittens den „Identitätspol“ des Verbandes gegenüber seinen mannigfaltigen und wechselnden einzelnen Mitgliedern. Wenn der soziale Verband Generationen hindurch, unberührt von dem Kommen und Gehen der ihm angehörenden Einzelpersonen, immer derselbe Verband bleibt, so liegt der Grund für dieses überindividuelle Fortbestehen allein darin, daß das Allgemeine als Identitätskern wesensnotwendig die Identität des Verbandes aufrecht erhält.

Im sozialen Verband ist ferner das Allgemeine wesensgemäß dem Einzelnen „übergeordnet“; das Allgemeine und das Einzelne stehen demnach zueinander im Verhältnis der „Über- und Unterordnung“. Hier finden wir also die prinzipielle Anwendung des in unserer Analyse der Grundformen der sozialen Beziehung als drittes Begriffspaar¹ aufgeklärten Gegensatzes zwischen „Dominationsbeziehung“ und „Egalitätsbeziehung“. Dieses Begriffspaar hat bei unserer Erörterung des Wirklichkeitsbodens des sozialen Verbandes keine Verwendung gefunden, weil die beiden konkret-harmonischen Beziehungsformen, die dort in Betracht gezogen wurden, nämlich die „Vergemeinschaftung“ und die „Vergesellschaftung“, ohne Bezug auf die Gegenüberstellung der Dominations- und Egalitätsbeziehung begrifflich festgestellt werden konnten. Denn Vergemeinschaftung ist nichts anderes als die „irrational(wert-rational)-direkt-harmonische“, Vergesellschaftung nichts anderes als die „rational-abgelenkt-harmonische“ Beziehung. Diese beiden konkret-harmonischen Beziehungsformen können aber ebensogut mit der Dominationsbeziehung, wie mit der Egalitätsbeziehung in Verbindung stehen. Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung können in der Form der Über- und Unterordnung, aber auch in der Form der Gleichordnung auftreten. Es gibt also vergemeinschaftende Dominierung, vergesellschaftende Dominierung, rational-abgelenktes Gleichheitsverhältnis und irrational-direktes Gleichheitsverhältnis. Bei der begrifflichen Konstruktion der Vergemeinschaftung und der Vergesellschaftung kommt es

¹ Siehe oben S. 137 f.

daher gar nicht darauf an, ob die in Betracht gezogene konkret-harmonische Beziehung eine Dominations- oder eine Egalitätsbeziehung ist.

Im Gegensatz dazu spielt der Begriff der Dominationsbeziehung in der Analyse der inneren Struktur des sozialen Verbandes eine große Rolle. Für die sozial lebenden Einzelindividuen bedeutet der soziale Verband keineswegs ein mit ihnen Gleichstehendes, sondern gerade das Allgemeine, welches sie entweder materiell oder bloß der Form nach beherrscht. In bezug auf das innere Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen verkörpert sich also die Seinsart des sozialen Verbandes in der Beziehung der „Herrschaft“. Das Allgemeine stellt sich als das „Herrschende“ den Einzelnen als den „Beherrschten“ gegenüber. Als das Herrschende nimmt das Allgemeine zugleich die Stellung des „Befehlenden“ ein. Im sozialen Verband befiehlt das Allgemeine, während die Einzelnen dem Befehl des Allgemeinen gehorchen. Das Herrschaftsverhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen tritt uns seinem Wesen nach als Befehlszusammenhang entgegen. Da aber die Durchführung des Befehls des Herrschenden nur durch physische Gewalt oder geistige Macht gewährleistet wird, bringt der soziale Verband als das herrschende Allgemeine notwendig die Machtausübung mit sich und stellt sich als das Zentrum dieser Machtausübung dar. Im sozialen Verband beherrscht das Allgemeine die Einzelnen durch seine Macht und erst diese Machtausübung erhält ihrerseits die innere Ordnung des sozialen Verbandes aufrecht. Die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung ist also eine Aufgabe, die vornehmlich in den Händen der sozialen Ganzheit liegt. „Herrschaft“, „Befehl“, „Machtausübung“ und „Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung“ sind in erster Linie Funktionen des Allgemeinen des sozialen Verbandes. Selbst wenn in der „demokratischen“ Herrschaftsform das „Volk“ herrscht, so herrscht es nicht als ein bloßes Konglomerat einzelner Menschen, sondern, genau genommen, gerade als das Allgemeine in seiner speziellen Form.

Dieses Herrschaftsverhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen im sozialen Verband erfährt in der faktischen Welt der Sozialität eine notwendige Modifikation. Da der soziale Verband als das Allgemeine in der Aktualität keine unmittelbare Handlungsfähigkeit hat, muß die herrschende Machtausübung und somit auch die Aufgabe der Aufrechterhaltung der inneren Ordnung, welche ihrem Wesen nach selbst eine Funktion des sozialen Verbandes ist, im faktischen sozialen Leben notwendig durch bestimmte Einzelindividuen vollzogen werden. Dabei nehmen diese Einzelpersonen ihre herrschende Stellung gegenüber den anderen, demselben Verband zugehörigen Einzelpersonen nicht mehr als bloße Einzelne ein; vielmehr obliegt ihnen die Herrschaft gerade im Namen des Verbandes. In dieser Funktion „vertreten“ diese Einzelnen den sozialen Verband, sie benehmen sich also als „Vertreter“

des sozialen Ganzen. Hier taucht wiederum ein neuer Begriff von großer Wichtigkeit auf, nämlich der des „Organes“, dessen letzte Bedeutung man erst durch eine Analyse der inneren Struktur des Verbandes richtig verstehen kann. Der Einzelne, welcher im Namen des sozialen Allgemeinen die Herrschaftsfunktion vollzieht, bildet ein Organ des sozialen Verbandes. In diesem Sinne ist die „Organhandlung“ nicht mehr ein Handeln der betreffenden Einzelperson, sondern lediglich ein solches der sozialen Ganzheit selbst. Freilich ist aber keineswegs jede Handlung einer Einzelperson, die als Organ des Verbandes fungiert, eine Organhandlung; eine solche ist sie nur, soweit sie innerhalb der „Kompetenz“ des betreffenden Organes liegt. Andernfalls bildet sie ein bloß privates Verhalten einer Einzelperson. Das Wesen der Organhandlung ist also erst vom Standpunkt des sozialen Allgemeinen aus klar begreifbar.¹

In einem komplizierten, umfangreichen und systematisch geordneten Verband sind demgemäß auch die Organe und Organhandlungen einheitlich systematisiert. Diese systematische Einheit der Organe kann man im weiteren Sinne des Wortes als „Regierung“ bezeichnen. Der Inbegriff der Organhandlungen, welche die Regierung setzt, heißt „Verwaltung“.² Demnach kann man die Regierung mit MAX WEBER auch als „Verwaltungsstab“ bezeichnen.³ Die Regierung oder der Verwaltungsstab nimmt nun die zentralisierte politische Macht in seine Hände, um die Verwaltung effektiv durchführen und die soziale Ordnung aufrecht erhalten zu können. Deshalb bildet die Regierung

¹ Gegen diese unsere Darstellung wird man vielleicht einwenden, daß es sich hier um eine grobe Einmischung „juristischer“ Begriffe in den „soziologischen“ Problemzusammenhang handle. Dieser Einwand kann sich jedoch bloß daraus ergeben, daß man die traditionelle methodische Auffassung, nach welcher das juristische Denken wesentlich andere Struktur aufweisen muß als das der sonstigen Sozialwissenschaften, für die einzig richtige hält. Es ist ja klar, daß das juristische Denken in der „dogmatischen Rechtsauslegungslehre“ etwas ganz anderes ist als das theoretisch erkennende Denken der Sozialwissenschaften im allgemeinen. Die rein theoretische Rechtswissenschaft, die das Rechtliche in seiner objektiven Seinsstruktur rein als solches betrachten will, soll hingegen auf der gemeinsamen geisteswissenschaftlichen Grundlage aufgebaut werden wie die anderen Sozialwissenschaften. Die strenge Auseinanderhaltung der „juristischen“ und der „soziologischen“ Methode gilt also für die geisteswissenschaftlichen Erforschungen der Gesamtstruktur des sozialen Daseins nicht mehr. Vielmehr muß die theoretische Rechtswissenschaft einige Begriffe, wie die des „Organes“ und der „Vertretung“, gerade der Strukturlehre des sozialen Verbandes entnehmen. Vgl. unten § 29.

² Diese Verwendung des Begriffes der Verwaltung in seinem allgemeinsten Sinne trifft hier gerade deshalb zu, weil wir den äußeren Zusammenhang des sozialen Verbandes mit dem „Recht“ in seiner vollen Tragweite noch nicht in Betracht zu ziehen brauchen.

³ WEBER, MAX: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 26.

zugleich das faktische Zentrum der sozialen Macht. Die Funktion der Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung muß nun zu ihrer notwendigen Garantie eine gewisse Zwangsausübung mit sich bringen. Insbesondere setzt sie in einem kompliziert geschichteten Verband eine „monopolisierte“ Ausübung des Zwanges voraus, welche letztere wieder eine der wichtigsten Funktionen der Regierung des betreffenden Verbandes bildet. Demnach weist die Regierung neben der Eigenschaft des Verwaltungsstabes auch die des „Zwangsapparates“ oder „Erzwingungsstabes“ auf.¹

Das Allgemeine, welches durch Organe vertreten wird, ist der soziale Verband selbst in seiner Ganzheitsgestalt. Und da der soziale Verband als zwischenmenschlich gebildete Ganzheit, im Grunde genommen, sein eigenes Dasein erst in der idealen Sphäre der Geistesgebilde aufweist, muß auch das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen innerhalb des sozialen Verbandes als ein ideales Verhältnis aufgefaßt werden. Dieses ideale Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen zeigt seinerseits genau so geschichtliches Wirklichsein wie der soziale Verband in seiner Ganzheitsgestalt selbst. Es ist ein wirkliches, ein mehr oder weniger wirkliches, ein nicht mehr wirkliches Verhältnis, je nachdem der Verband selbst wirklich, relativ wirklich oder nicht mehr wirklich ist. Wenn der soziale Verband nicht mehr in dem Grade wirklich ist, daß das Verhältnis des Allgemeinen und des Einzelnen rein als solches aufrecht bestehen kann, dann wird es zu einem bloß fiktiven, nur dem Namen nach geltenden Verhältnis. Dies ermöglicht erst die eigentümliche „Unechtheit“ der Organhandlung des sozialen Verbandes. Die Handlungen, die das Organ im Namen des Verbandes setzt, sind ihrem Wesen nach verwaltende, befehlende und erzwingende, d. i. herrschende Handlungen. Diese Herrschaftshandlungen sind solche des Verbandes und nicht der als Organ fungierenden Einzelpersonen, soweit der Verband selbst sein Wirklichsein in hohem Grade aufrecht erhält. Wenn aber der Verband in seiner geschichtlichen Wandlung seine Bestimmung des Wirklichseins nahezu verliert, dann wird auch die Organhandlung leicht ihren Charakter als Verbandshandlung verlieren. In diesem Falle kann die Organhandlung nicht mehr eine wirkliche Herrschaftsfunktion des Verbandes sein, sie wird vielmehr immer mehr zu einer Handlung von Einzelpersonen. Dann gibt es nur mehr „dem Namen nach“ eine Herrschaft des Verbandes, während, im Grunde genommen, bloß eine Herrschaft der „Machthabenden“ über die „Machtlosen“ vorliegt. Die nunmehr Herrschenden bilden die „Pseudo-Regierung“. Von dem politisch-praktischen Gesichtspunkt aus betrachtet, sind der Mißbrauch der politischen Macht, die Tyrannei und die willkürliche Gewalt typische Formen der „Pseudo-Regierung“, die sich prinzipiell

¹ A. a. O., S. 17f.

aus der „Verarmung“ des Wirklichseins des sozialen Verbandes oder des wirklichen Verhältnisses zwischen dem wahrhaft Allgemeinen und dem Einzelnen innerhalb des Verbandes ergeben.

Bis jetzt haben wir das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen geradezu als ein Herrschaftsverhältnis zwischen dem sozialen Verband und den ihn konstituierenden Einzelpersonen betrachtet. Genau dasselbe Verhältnis kann man aber auch zwischen einem sozialen Verband höherer Ordnung und den ihm untergeordneten Verbänden feststellen. Ein sozialer Verband kann durch Organhandlungen mit einem anderen in sozialer Beziehung stehen; er kann durch seine Organe seinen „Willen“ ausdrücken, den „Willensausdruck“ des anderen Verbandes „verstehen“, mit ihm Verträge schließen oder zu ihm in Kampfbeziehung treten. Zwischen mehreren sozialen Verbänden können also die gleichen sozialen Beziehungen zustande kommen wie zwischen Einzelpersonen. Mehrere soziale Verbände können daher auch miteinander in „Vergemeinschaftung“ oder in „Vergesellschaftung“ stehen. Auf dem Boden einer vergemeinschaftenden oder vergesellschaftenden Beziehung können zwei oder mehrere soziale Verbände miteinander vereinbaren, eine ihnen übergeordnete soziale Ganzheit zu schaffen und ihr gemeinsam zugehören. Dadurch wird der Sinn eines neuen sozialen Verbandes, welcher die ihn konstituierenden Verbände als seine „Teile“ umfaßt, gebildet. Diesem neu gebildeten Verband kommt nun Wirklichsein zu, soweit seine Teilverbände durch das „Bewußtsein“ der gemeinsamen Zugehörigkeit miteinander mehr oder weniger vergemeinschaftend zusammenhängen. Die Konstitution eines komplexen sozialen Ganzen, in welchem ein übergeordneter Verband mehrere untergeordnete Verbände als seine Teile umfaßt, kann aber auch auf dem umgekehrten Wege erfolgen. Ein einfach konstituierter Verband kann nämlich in sich selbst einen Sinnbildungsakt vollziehen und sich in mehrere ihm untergeordnete Teilverbände zergliedern. Dann steht der ursprüngliche Verband nunmehr als die letzte, übergeordnete Ganzheit den neugeschaffenen mehreren Teilverbänden gegenüber.

Somit findet der Begriff der Dominationsbeziehung seine Anwendung auf das Verhältnis zwischen den sozialen Verbänden selbst. Der übergeordnete Verband stellt sich als Herrscher den untergeordneten Teilverbänden als Beherrschten gegenüber, er regiert und verwaltet die letzteren. Eine solche Über- und Unterordnung zwischen mehreren sozialen Verbänden findet man z. B. in dem Verhältnis zwischen dem Staat und den einzelnen Gemeinden oder zwischen dem Bundesstaat und den ihn konstituierenden Gliedstaaten. Dabei kann diese Über- und Unterordnung entweder derart in Erscheinung treten, daß der soziale Verband, der als das Allgemeine fungiert, überwiegendes Wirklichsein aufweist und dadurch die einzelnen, ihm untergeordneten Verbände durch wirkliche Macht-

ausübung beherrscht, während diese letzteren bloß fiktive Existenz haben; oder es können umgekehrt die einzelnen, untergeordneten Verbände in einer höheren Wirklichkeit da sein, indem der übergeordnete Verband nur dem idealen Sinn nach oder nur dem Namen nach eine herrschende und regierende Stellung einnimmt. So gefügte Verbände zeigen daher entweder eine zentralisierte oder eine dezentralisierte Konstitution. Hierin liegt auch das Kriterium für den Unterschied zwischen „Bundesstaat“ und „Staatenbund“. Bundesstaat und Staatenbund, diese zwei Grundformen der Staatenverbindungen, unterscheiden sich voneinander letzten Endes dadurch, daß im ersten Falle der Bund selbst als übergeordneter staatlicher Verband zugleich überwiegendes Wirklichsein zeigt, während im zweiten Falle das Zentrum des Wirklichseins noch immer in den der Form nach untergeordneten Einzelverbänden liegt.

§ 18. Drei Grundtypen der Ganzheitsstruktur des sozialen Verbandes

In dem vorigen einleitenden Paragraphen dieses Kapitels haben wir festgestellt, daß der Daseinskern des sozialen Verbandes seinem Wesen nach in dem „Allgemeinen“ selbst liegt und daß das „Allgemeine“ des sozialen Verbandes demzufolge zugleich seinen Idealitätskern und Identitätskern ausmacht. Da dieser Sachverhalt aber ein allgemeines Prinzip der inneren Seinsweise der sozialen Verbände ist, reicht seine Fixierung noch nicht aus, um die verschiedenen Typen des sozialen Verbandes zu unterscheiden. Dagegen liefert das Problem des Wirklichseins das letzte Kriterium, das uns die Möglichkeit gibt, die Ganzheitsstruktur des sozialen Verbandes in drei Grundtypen zu zerlegen. Dies hat seinen Grund darin, daß das Wirklichsein des sozialen Verbandes ein relativer, graduell gestufter Begriff ist und daß er demzufolge nicht immer in seiner ganzen Struktur einen gleichmäßigen Grad des Wirklichseins aufweist. Dieses verdichtet sich vielmehr in einem bestimmten Kernpunkt, dessen Lage von Fall zu Fall verschoben ist. So bildet einmal gerade das Allgemeine das Zentrum des Wirklichseins des sozialen Verbandes, während das andere Mal nur die Einzelnen im eigentlichen Sinne des Wortes als wirklich seiend betrachtet werden können. Weiters ist es auch möglich, daß der soziale Verband weder ausschließlich in dem Allgemeinen noch in dem Einzelnen allein, sondern gerade in den beiden und in ihrer notwendigen Beziehung zueinander wirklich da ist. Während also der Daseinskern des sozialen Verbandes immer nur im Allgemeinen liegt, kann sein „Wirklichkeitskern“ sich ebensowohl im Allgemeinen als auch in den Einzelnen oder in beiden befinden. Die schon erwähnte Dreiteilung des sozialen Verbandes in „Gemeinschaft“, „Gesellschaft“ und „Körperschaft“ ergibt sich aus den drei Möglichkeiten der Verschiebung seines Wirklichkeitszentrums.

Der soziale Verband ist erstens eine „Gemeinschaft“, wenn sein

Wirklichkeitskern ausschließlich in dem Allgemeinen liegt, also dann, wenn, streng genommen, allein das Allgemeine wirklich da ist, während das Einzelne nicht in Selbständigkeit, sondern nur als Teil des Ganzen wirklich da ist. Der soziale Verband ist zweitens eine „Gesellschaft“, wenn und soweit das Zentrum seines Wirklichseins gerade umgekehrt in dem Einzelnen liegt, wenn also das Allgemeine nicht als eine wahrhaft und wirklich daseiende Ganzheit, sondern vielmehr als ein nur Gedachtes oder Fingiertes da ist. „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ bilden somit einen scharfen Gegensatz. Drittens stellt sich der soziale Verband als eine „Körperschaft“ dar, wenn das Allgemeine und das Einzelne in gleicher Wirklichkeit miteinander einheitlich verbunden sind. Nur als Körperschaft kann der soziale Verband in seiner Totalität wirklich sein; nur dann bildet er ein völlig wirkliches, ideales Geistesgebilde. Die Körperschaft ist also eine „Synthese“ von Gemeinschaft und Gesellschaft.

Dogmengeschichtlich betrachtet, hängt diese Klarlegung der Grundtypen der Ganzheitsstruktur des sozialen Verbandes mit der Theorie der „Gemeinschaft und Gesellschaft“ von TÖNNIES eng zusammen, die nicht nur in der sachlichen Behandlung des Problems, sondern auch in terminologischer Hinsicht auf unsere Untersuchung ausschlaggebenden Einfluß geübt hat. Da aber diese Theorie in manchen wesentlichen Punkten begrifflich ungenau formuliert ist, müssen wir sie, um den Sinn unserer Strukturanalyse des sozialen Verbandes klar herausarbeiten zu können, einer Kritik unterziehen. Des weiteren liegt unserer typenbildenden Analyse des Verbandes die dialektische Aufklärung des „objektiven Geistes“ im System von HEGELS spekulativer Philosophie zugrunde. Denn unsere Dreiteilung des sozialen Verbandes in Gemeinschaft, Gesellschaft und Körperschaft entspricht in weitem Umfang den drei grundlegenden Typen der „sittlichen Substanz“, die HEGEL als „Familie“, „bürgerliche Gesellschaft“ und „Staat“ bezeichnet hat. Jedoch muß man wohl beachten, daß HEGELS Lehre von der sittlichen Substanz nicht allein in ihrer „spekulativen“ Charakteristik, sondern auch ihrem sachlichen Sinn und Gehalt nach wesentlich andere Elemente enthält, als die rein wissenschaftliche Analyse des sozialen Verbandes in bezug auf seine innere Konstitution. Deshalb ist es notwendig, auch der HEGELSchen Sozialphilosophie in diesem Zusammenhang kritische Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die Auseinandersetzungen mit TÖNNIES und HEGEL bereiten also unseren Weg zur inneren Strukturanalyse des sozialen Verbandes vor.

TÖNNIES' Lehre von der „Gemeinschaft und Gesellschaft“ hat zum allgemeinen Ziel, das „bejahende“, d. h. das „verbindende“ Verhältnis der „menschlichen Willen“ zu erörtern, das in einem wesentlichen Gegen-

satz zwischen der natürlichen Einheit und der mechanischen Verbundenheit — zumal der aus der eigentlichen Trennung zweckmäßig gebildeten Verbundenheit — entsteht. So erklärt TÖNNIES am Anfang der Untersuchung die allgemeine Orientierung seiner Theorie folgendermaßen: „Die menschlichen Willen stehen in vielfachen Beziehungen zu einander; jede solche Beziehung ist eine gegenseitige Wirkung, die insofern, als von der einen Seite getan oder gegeben, von der anderen erlitten oder empfangen wird. Diese Wirkungen sind aber entweder so beschaffen, daß sie zur Erhaltung, oder so, daß sie zur Zerstörung des anderen Willens oder Leibes tendieren: bejahende oder verneinende. Auf die Verhältnisse gegenseitiger Bejahung wird diese Theorie als auf die Gegenstände ihrer Untersuchung ausschließlich gerichtet sein.“¹ In diesem Sinne ist die Theorie von Gemeinschaft und Gesellschaft von vornherein zwecks Erforschung der konkret-harmonischen sozialen „Beziehung“ aufgestellt.

Mehrere Menschen, welche die „Gesellschaft“ bilden, leben und wohnen miteinander auf dieselbe friedliche Art, wie in der „Gemeinschaft“. Jedoch bildet die Gesellschaft deshalb einen scharfen Gegensatz zur Gemeinschaft, weil sie keine ursprüngliche Verbundenheit, sondern trotz aller Verbundenheiten eine wesentliche Trennung in sich enthält, während in der Gemeinschaft die miteinander lebenden Menschen trotz eventueller Trennung in wesensmäßiger Verbindung stehen.² Die typische Form der Gemeinschaft bildet die auf gegenseitigem, tiefem Verständnis beruhende Verbundenheit und Einigkeit, in welcher mehrere Mitglieder einer Familie, wie Mutter und Kind, Mann und Weib, Bruder und Schwester, ihr Leben führen. In der Gemeinschaft bedeutet selbst eine Feindseligkeit keine wesentliche Trennung; vielmehr liegen ihr immer die innere Trautheit und Liebe zugrunde.³ Demgegenüber finden wir ein typisches Beispiel für die Gesellschaft in dem kaufmännischen „Tauschverhältnisse“, bei welchem jede Person allein ihren eigenen Vorteil erstrebt und das Dasein der anderen bloß insoweit bejaht, als es ihren eigennützigen Zweck fördert. Hier steht also jede Person nur vermittels äußerlicher Konvention mit den anderen in Verbindung. Vor und außerhalb dieser Konvention stehen die die Gesellschaft bildenden Menschen einander in verborgener Feindschaft gegenüber oder führen einen latenten Krieg, gegen welchen dann „alle jene Einigungen der Willen als ebensoviele Verträge und Friedensschlüsse“ begriffen werden können.⁴ Wenn also die Gesellschaft trotz der wesensmäßigen Trennung und Feind-

¹ TÖNNIES: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, VI. und VII. Aufl., 1926, S. 3.

² A. a. O., S. 39.

³ A. a. O., S. 19ff.

⁴ A. a. O., S. 51ff.

schaft zwischen den an ihr beteiligten Menschen der äußeren Konstitution nach doch ein friedliches Zusammenleben darstellt, so liegt der letzte Grund dieses Sachverhaltes einzig und allein darin, daß die Beteiligten durch zweckverfolgende Kalkulation ihre innere Feindseligkeit absichtlich verbergen und sich äußerlich bejahend zueinander verhalten.

Diesen Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft will TÖNNIES weiter durch seine Theorie vom „Wesenwillen“ und „Kürwillen“ von innen heraus erklären. Für TÖNNIES nämlich bedeutet das soziale Verhältnis, soweit es Gegenstand der Soziologie ist, von vornherein ein verbindendes Verhältnis der menschlichen „Willen“. Nach TÖNNIES gibt es keinen Unterschied zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, sofern die beiden als bejahende Beziehungen menschlicher Willen entstehen. Da aber der Wille, der die Gemeinschaft konstituiert, und der Wille, der der Gesellschaft zugrunde liegt, voneinander grundsätzlich verschieden sind, bildet sich der dadurch bestimmte soziale Zusammenhang auch in dem eben genannten Gegensatz. Dieser Unterschied zwischen den zwei verschiedenen Typen des menschlichen Willens ergibt sich aus dem Verhältnis des Willens zum Denken. Denn der Wille kann erst durch die Teilnahme des Denkens zu menschlichem Willen werden. Im allgemeinen kann man den menschlichen Willen, der das Denken enthält, und den, der im Denken enthalten ist, unterscheiden.¹ Jener ist der natürlich gewordene Wille, der das Denken mit sich bringt, während dieser den erst durch das Denken gemachten Willen bedeutet.² Nach der eigenartigen Bezeichnung von TÖNNIES ist jener der „Wesenwille“, dieser der „Kürwille“.³

Der menschliche Wille verbindet nun gedanklich zwei Gegenstände in der Beziehung von „Zweck“ und „Mittel“. In dieser Verbindung tritt der Unterschied zwischen den eben genannten beiden Willenstypen wieder deutlich zutage: In dem Wesenwillen stehen Zweck und Mittel miteinander in einer umfassenden Beziehung, in der nicht nur das Mittel durch den Zweck, sondern auch der Zweck durch das Mittel bejaht wird. So hat z. B. in der rein künstlerischen Schöpfung die schöpferische Tätigkeit nicht allein des durch sie geschaffenen Kunstwerkes wegen, sondern in sich selbst eine Bedeutung, die ihrerseits den Wert des Kunstwerkes bestimmt. Demgegenüber stehen Zweck und Mittel im Kürwillen in einem wesentlich ausschließenden Verhältnis, in welchem das Mittel bloß als Mittel des Zweckes, aber nie und niemals in sich selbst bejaht werden kann. So kann der Verlust einer Sache aus dem eigenen Besitz, wenn er auch an sich nur negative Bedeutung hat, unter der

¹ A. a. O., S. 85.

² TÖNNIES: *Das Wesen der Soziologie, Soziologische Studien und Kritiken*, I. Bd., 1925, S. 351.

³ TÖNNIES: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, S. 85 ff.

speziellen Bedingung bejaht werden, daß er notwendiges Mittel für den Gewinn einer anderen, noch wichtigeren Sache bildet. Wenn z. B. ein Kürwille des Subjektes A den Verlust seiner eigenen Sache a als mögliches Mittel für den Gewinn der dem B gehörenden Sache b ansieht und wenn B auch seinerseits die Sache a um den Preis von b gewinnen will, kann zwischen A und B ein Tausch stattfinden. Erst auf dem Boden des Kürwillens ist also der Tausch möglich. Die soziale Welt, innerhalb welcher der Kürwille eine herrschende Stellung einnimmt, befindet sich notwendig in einem Zustand, wo „jedermann ein Kaufmann ist“.¹ Sie ist die Welt, in welcher diejenigen Menschen, die kein Eigentum besitzen, eigene körperliche „Arbeitskraft“ als „Mittel zum Leben“ verkaufen müssen. Somit bildet der Kürwille die Grundlage der Gesellschaft, während in dem Wesenwillen das letzte Prinzip der Gemeinschaft liegt. „Aus allem diesen“, sagt TÖNNIES, „geht hervor, wie Wesenwille zu Gemeinschaft die Bedingungen in sich trägt, Kürwille aber Gesellschaft hervorbringt.“²

Diese kurze Darstellung zeigt schon, daß TÖNNIES' Theorie von Gemeinschaft und Gesellschaft nicht unmittelbar auf eine Strukturanalyse des sozialen Verbandes abzielt, sondern die Aufklärung des prinzipiellen Gegensatzes der „sozialen Beziehungstypen“ im Auge hat. Soweit es sich aber um die Analyse der sozialen Beziehung handelt, muß seine Theorie auf die einander gegenübergestellten konkret-harmonischen Beziehungen — also auf „Vergemeinschaftung“ und „Vergesellschaftung“ — reduziert werden und dort ihre endgültige begriffliche Bestimmung finden. Denn die Gemeinschaft, wie TÖNNIES sie versteht, kann nichts anderes sein als die irrational oder höchstens wertrational konstituierte, direkt-harmonische Beziehung — die „Vergemeinschaftung“ —, während sein Begriff der Gesellschaft sich seinem Wesen nach mit dem der zweckrational-abgelenkt-harmonischen Beziehung — der „Vergesellschaftung“ — deckt.

Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft bedeutet jedoch auch bei TÖNNIES nicht bloß einen Gegensatz innerhalb der sozialen Beziehung, sondern gleichzeitig auch einen solchen innerhalb der sozialen Ganzheit — innerhalb des sozialen Verbandes. Nach TÖNNIES stellt eben jedes positive, bejahende Verhältnis „Einheit in der Mehrheit oder Mehrheit in der Einheit“ dar. Dieses nun entweder gemeinschaftliche oder gesellschaftliche Verhältnis bildet, je nach der Art und Weise seiner Verbindung, eine eigenartige menschliche Gruppe, ein „einheitlich nach innen und nach außen wirkendes Wesen“.³ Überhaupt kann die einheitliche Ganzheit, die aus den Mannigfaltigkeiten als ihren Teilen

¹ A. a. O., S. 51.

² A. a. O., S. 157.

³ A. a. O., S. 3.

gebildet wird, von zweifacher Art sein. Entweder kann Einheit vor Vielheit existieren, indem diese erst aus jener entspringt, oder es kann Vielheit der Einheit vorangehen. In diesem letzteren Falle kann die Einheit nur als das aus der Vielheit „Gebildete“ da sein. In der wahrnehmbaren Natur bildet die Einheit der ersten Art das Wesen des „Organismus“, während die der zweiten Art Kennzeichen des unorganischen „Aggregates“ ist. Im ersten Beispiel ist die Einheit „real“, sie ist „das Ding an und für sich selber“; in dem zweiten ist sie „ideell“, sie ist bedingt durch menschliches Denken, ist eine bloß als „Vorstellung“ oder als „Begriff“ gebildete Ganzheit.¹

Dasselbe gilt freilich auch für die aus der Vielheit der menschlichen Individuen konstituierte soziale Ganzheit. Die soziale Einheit kann also den Individuen vorangehen oder sie kann durch diese Einzelpersonen gedanklich konstituiert werden. Das soziale Ganze besteht entweder vor den Teilen oder es wird erst aus ihnen zusammengesetzt. Alle Gebilde der ersten Art nennt TÖNNIES „Gemeinschaft“, alle anderen „Gesellschaft“.² Man kann also die Verbindung mehrerer Menschen entweder als „reales und organisches Leben“ oder als „ideelle und mechanische Bildung“ begreifen. Jenes ist das Wesen der Gemeinschaft, dieses ist der Begriff der Gesellschaft.³ Zusammenfassend sagt TÖNNIES: „Gemeinschaft ist das dauernde und echte Zusammenleben, Gesellschaft nur ein vorübergehendes und scheinbares. Und dem ist es gemäß, daß Gemeinschaft selber als ein lebendiger Organismus, Gesellschaft als ein mechanisches Aggregat und Artefakt verstanden werden soll.“⁴

Die Begriffe „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ sind also bei TÖNNIES offenbar doppelsinnig. Einerseits weist dieses Begriffspaar den Gegensatz zwischen den beiden Grundformen der harmonisch eingestellten sozialen „Beziehungen“ — in unserer Terminologie den Gegensatz zwischen „Vergemeinschaftung“ und „Vergesellschaftung“ — auf, andererseits bezeichnet es zwei einander gegenüberstehende Typen des sozialen „Verbandes“, nämlich die „Gemeinschaft“ und die „Gesellschaft“ in dem von uns festgestellten strengen und eindeutigen Sinne des Wortes. In der geistvollen Untersuchung von TÖNNIES ist also die begriffliche Unterscheidung zwischen sozialem Verband und sozialer Beziehung noch nicht mit genügender Klarheit durchgeführt. Unsere Aufgabe liegt nun darin, den sozialen Verband und die soziale Beziehung als zwei verschiedene Gegenstandsgebiete der sozialtheoretischen Erforschung von vornherein klar zu unterscheiden und Gemeinschaft und Gesellschaft

¹ TÖNNIES: Zur Einleitung in die Soziologie, Soziologische Studien und Kritiken, I. Bd., S. 65f.

² A. a. O., S. 66.

³ TÖNNIES: Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 3.

⁴ A. a. O., S. 5.

ausschließlich als zwei Typen des „Verbandes“ zu erörtern. Denn obgleich Vergemeinschaftung und Gemeinschaft, Vergesellschaftung und Gesellschaft miteinander in einem Fundierungszusammenhang stehen, müssen beide Begriffe, weil daseinsmäßig verschiedenen Sphären angehörend, immer deutlich auseinander gehalten werden. Die Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung gehören nämlich als Beziehungstypen in die der Realität näher stehende faktische Welt der Sozialität, die Gemeinschaft und Gesellschaft hingegen als Verbandstypen in die ideale Sphäre der Geistesgebilde höherer Ordnung.

Die TÖNNIESSche Lehre weist als Strukturanalyse des „Verbandes“ noch weitere Ungenauigkeiten auf. Der Unterschied zwischen der Gemeinschaft und der Gesellschaft als Verbandstypen ist durch die Aussage, die Gemeinschaft sei „reales und organisches Leben“, die Gesellschaft hingegen „ideelle und mechanische Bildung“, keineswegs wissenschaftlich exakt erklärt. Dieser Unterschied liegt nämlich von Anfang an nicht darin, daß jene ein „reales“, diese ein „ideelles“ Gebilde ist, — denn wir wissen schon genau, daß sowohl Gemeinschaft als auch Gesellschaft als einheitlicher, in sich identischer sozialer Verband nur in ihrer Idealität da sein können, — sondern allein darin, daß die Gemeinschaft als das Allgemeine trotz ihrer Idealität unverkennbares Wirklichsein aufweist, während die Gesellschaft, schematisch gesprochen, nur ideale, bloß gedachte oder fingierte Ganzheit ist. Insbesondere aber ist die Theorie von TÖNNIES deshalb unvollständig, weil ihr die richtige Erkenntnis der synthetischen Form beider Verbandstypen, d. i. der „Körperschaft“,¹ fehlt. Für TÖNNIES bedeutet der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als ein geschichtlicher Übergang von jener zu dieser zugleich ein unabänderliches Schicksal des menschlichen Zusammenlebens. Im Gegensatz dazu wird unsere Strukturanalyse des sozialen Verbandes prinzipiell klarstellen, daß in der Körperschaft ein dritter Typus der sozialen Ganzheitsstruktur den anderen zwei Typen mit gleichem theoretischem Grund an die Seite gestellt werden kann. So tiefsinnig die

¹ In der späteren Systematisierung des soziologischen Gedankens gebraucht TÖNNIES auch den Begriff „Körperschaft“, aber nur im Sinne des sozialen Verbandes überhaupt. In seinem neuesten Werk: Einführung in die Soziologie, 1931, gliedert TÖNNIES die „sozialen Wesenheiten“ in drei begriffliche Stufen, in die „sozialen Verhältnisse“, die „sozialen Samtschaften“ und die „menschlichen Verbände“, wiewohl letztere er zugleich als die „Körperschaften“ bezeichnet. Für TÖNNIES bedeutet „Körperschaft“ also keineswegs einen spezifischen Typus des Verbandes, sondern den Verband überhaupt, während die Theorie von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ sich trotz ihres grundlegenden Charakters doch ihrem Schwergewicht nach noch immer auf die „Verbundenheit“ der menschlichen Willen, also auf die „positiven“ Beziehungen der Menschen verlegt. Vgl. § 4, § 5, § 12ff. des oben genannten Buches.

Theorie von TÖNNIES ist, als Lehre vom sozialen Verband werden wir ihr eine unverkennbare Naivität nicht absprechen können.

Demgegenüber liegt der große Vorzug der HEGELSchen Lehre von der „sittlichen Substanz“ darin, daß sie die drei Möglichkeiten der Konstitution der sozialen Ganzheit als ihr Grundprinzip festhält.

Wie bei uns bezieht sich auch bei HEGEL diese Dreiteilung auf das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen. Die sittliche Substanz, die ihrem Wesen nach dem sozialen Verband in unserem Sinne entspricht, gehört im System der spekulativen Philosophie HEGELS wesensgemäß zur Sphäre des „objektiven“ Geistes, des „objektiven“ Willens. Sie ist deshalb ihrem Wesen nach etwas Allgemeines. Der Wille, dessen substantielle Bestimmung die „Freiheit“ ausmacht, ist objektiv, insofern er sich selbst zu seiner Bestimmung hat.¹ Er ist dann allgemein, wenn er von den zufälligen Äußerungen des Einzelwillens, wie von den Trieben, Begierden oder Neigungen befreit und auf sein substantielles Leben, auf seine „Wahrheit“ zurückgeführt wird.² Er ist das Allgemeine, „weil in ihm alle Beschränkung und besondere Einzelheit aufgehoben ist“.³ Dieser objektive und allgemeine Wille entwickelt sich nun in drei Stufen, als „das abstrakte Recht“, „die Moralität“ und „die Sittlichkeit“. Allein das Allgemeine des an und für sich freien Willens ist erst in seiner Stufe der Sittlichkeit „konkret“ und „notwendig“. Dagegen ist der Wille als das abstrakte Recht bloß „unmittelbar“; der Wille als die Moralität reflektiert sich sogar dem Allgemeinen gegenüber wieder in die subjektive Einzelheit. Die Sittlichkeit ist also die Idee des freien Willens „in ihrer an und für sich allgemeinen Existenz“.⁴

Dieser zur allgemeinen Seinsbestimmung gelangte objektive Wille — die Sittlichkeit — enthält jedoch andererseits auch das Moment der Einzelheit. Es bildet ja das Wesen des Willens, daß er zugleich das Element der Allgemeinheit und Besonderheit miteinschließt. „Der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; — die in sich reflektirte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit; — Einzelheit“.⁵ So umfaßt die wahre und konkrete Daseinsform des an und für sich freien Willens, die sittliche Substanz, wesensnotwendig die beiden Momente des Allgemeinen und des Einzelnen. Während in der sittlichen Substantialität „das unbewegte Allgemeine“ als der bewegende Zweck der Tätig-

¹ HEGEL: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Herausgegeben von EDUARD GANS, 3. Aufl., 1854, § 26.

² A. a. O., § 19, § 21.

³ A. a. O., § 24.

⁴ A. a. O., § 33.

⁵ A. a. O., § 5 bis § 7.

keiten der Einzelnen fungiert, haben die Individuen auch das Recht auf ihre Besonderheit, welches seinerseits darin besteht, daß die Individuen im Sittlichen ihr eigenes Wesen, ihre innere Allgemeinheit wirklich besitzen. Das Recht der Individuen geht dadurch in Erfüllung, daß sie der sittlichen Wirklichkeit angehören. In der sittlichen Substanz bildet sich also die Identität des allgemeinen und besonderen Willens. Diese Identität des Allgemeinen und des Einzelnen in der Sittlichkeit offenbart sich auch in der Einheit von Pflicht und Recht beim Menschen; denn „der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten, insofern er Rechte hat“.¹

Diese dem Anschein nach stark praktisch eingestellte Lehre von der sittlichen Substanz führt nun zu einer tiefgehenden Analyse der daseinsmäßigen Struktur des sozialen Verbandes. Die sittliche Substanz zeigt sich in den drei Grundformen der „Familie“, der „bürgerlichen Gesellschaft“ und des „Staates“. Von dem Gesichtspunkt der Lehre vom sozialen Verband aus betrachtet, liegt das letzte Kriterium dieser Dreiteilung allein in dem verschiedenen Zusammenhang der oben gezeigten beiden Momente der Sittlichkeit, d. i. des Allgemeinen und des Einzelnen.

Die erste Form, die Familie, ist der unmittelbare oder natürliche sittliche Geist. Sie ist die durch Liebe verbundene Einheit, in welcher jedes Individuum seiner Gesinnung nach nicht als eine für sich seiende, selbständige Person, sondern nur als „Mitglied“ dieser Einheit da ist.² Somit offenbart sich die Familie als derjenige soziale Verband, in welchem die Einheit, die Allgemeinheit, als substantieller Zweck wirklich und wahrhaft den individuellen Einzelheiten gegenübersteht, während diese bloß als unselbständige Teile, somit nicht als wahre und wirkliche Einzelheiten da sind. Diese Einheit der Familie entsteht allererst durch die Ehe. Die Ehe wird ihrerseits durch die feierliche Erklärung der Einwilligung zum sittlichen Bande der Ehe und durch die entsprechende Anerkennung und Bestätigung dieses Bandes seitens einer bestimmten Autorität, etwa der weltlichen Gemeinde oder der Kirche — also durch den öffentlichen Akt der Sinnbildung der Ehe — zustande gebracht.³ Der objektive Ausgangspunkt der Ehe, und somit auch der Familie, ist also „die freie Einwilligung der Personen und zwar dazu, Eine Person auszumachen, ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit in jener Einheit aufzugeben, welche nach dieser Rücksicht eine Selbstbeschränkung, aber eben, indem sie in ihr ihr substantielles Selbstbewußtseyn gewinnen, ihre Befreiung ist“⁴. Und doch muß die Ehe andererseits wesensmäßig

¹ A. a. O., § 155.

² A. a. O., §§ 157, 158.

³ A. a. O., § 164.

⁴ A. a. O., § 162.

die Zufälligkeit ihres Daseins zeigen, weil sie, wenn auch durch den „objektiven“ und feierlichen Sinnbildungsakt entstehend, die letzte Grundlage ihrer Wirklichkeit allein in dem „subjektiven“ Gefühlsleben der Beteiligten hat. „So wenig ein Zwang stattfinden kann, in die Ehe zu treten, so wenig giebt es sonst ein nur rechtliches positives Band, das die Subjekte bei entstandenen widrigen und feindseligen Gesinnungen und Handlungen zusammen zu halten vermöchte.“¹ Die Ehe als die erste Grundlage der Familie ist also wirklich, soweit und nur soweit die durch die Sinnbildung der Ehe miteinander verbundenen Personen in einer innerlich-harmonischen, vergemeinschaftenden Beziehung stehen. Wenn diese Vergemeinschaftung als Wirklichkeitsboden der Ehe nicht mehr da ist und wenn der ursprüngliche Akt der Sinnbildung formell und öffentlich seine Geltung verliert, dann findet die „Auflösung“ der einmal da gewesenen Ehe statt.

Die unmittelbare Form der sittlichen Substanz, die Familie, geht dann in die Stufe der Differenz — in die bürgerliche Gesellschaft über. Demnach gewinnt der soziale Verband die Bestimmung einer Besonderheit, die sich aber doch auf die Allgemeinheit bezieht. Zunächst tritt in der bürgerlichen Gesellschaft der „Verlust der Sittlichkeit“ ein; trotzdem ist das Sittliche darin „scheinend“ vorhanden. Die bürgerliche Gesellschaft bildet also „die Erscheinungswelt des Sittlichen“.² Infolgedessen ist das, was das erste Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft ausmacht, „die konkrete Person“, die in der Verfolgung eigennütziger Bedürfnisse mit anderen, ebenso konkreten Personen formell verbunden ist und mit ihnen „die Form der Allgemeinheit“ schafft. Die Form der Allgemeinheit bildet in diesem Sinne das zweite Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft.³ Denn die verschiedenen Bedürfnisse können erst in dem Zusammenleben und in der Arbeitsteilung mehrerer Menschen ihre Befriedigung finden. Mit HEGELS Worten: „In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller Andern um, — in die Vermittelung des Besondern durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so daß, indem jeder für sich erwirbt, producirt und genießt, er eben damit für den Genuß der Übrigen producirt und erwirbt.“⁴

Der Zusammenhang zwischen mehreren Einzelnen, der durch das formale Allgemeine vermittelt ist, bedarf ferner der äußeren Organisation, welche die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft aufrecht zu erhalten und das Recht der Individuen gegen eine Gefährdung durch Zufälligkeit

¹ A. a. O., § 176.

² A. a. O., § 181.

³ A. a. O., § 182.

⁴ A. a. O., § 199.

und Willkür der Einzelnen zu verteidigen berufen ist. Diese äußere Organisation findet in Gesetz, Gericht und Polizei ihren typischen Ausdruck.¹ Darin liegt der offenbare Gegensatz der bürgerlichen Gesellschaft zu der auf dem Boden der natürlichen Liebe beruhenden, wesensmäßig unorganisierten Familie. Das Individuum mit seinem schlechthin selbständigen Dasein, mit seinem öffentlichen Recht und seiner öffentlichen Pflicht ist das Ergebnis, der „Sohn der bürgerlichen Gesellschaft“.² Die bürgerliche Gesellschaft stellt sich als der zweite Typus des sozialen Verbandes dar, in welchem nur die Einzelnen konkretes und wahrhaftes Dasein zeigen, während das zwischen diesen Einzelnen vermittelnde Allgemeine bloß formale, scheinbare Existenz aufweist.

Und doch ist in dieser Welt der Entzweiung schon der Keim für die weitere Entwicklung der sittlichen Substanz enthalten. Denn obwohl das Allgemeine in der bürgerlichen Gesellschaft nur als eine äußere Ordnung und Veranstaltung zum Schutz und zur Sicherheit der besonderen Zwecke und Interessen, also nur als ein Mittel zum Zweck der Einzelnen bestimmt ist, zeigt es doch die notwendige Tendenz, sich selbst zum Zweck und Gegenstand des Willens und der Tätigkeit der Einzelnen zu machen. So geht die anfänglich bloß äußerliche und formale Allgemeinheit den Weg der Verinnerlichung und Substantialisierung, welche in der Form der „Korporation“ dann offen zutage treten. Deshalb sieht HEGEL in der Korporation neben der Familie die zweite, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete sittliche Wurzel des Staates.³

Wenn diese Wurzeln zur vollen Entfaltung gelangen, wenn also der Staat sich als die dritte Stufe der sittlichen Substanz verwirklicht, gewinnt das Allgemeine auch zugleich seine vollständige Wirklichkeit und Wahrheit. Und zwar bilden in dieser vollen und konkreten Gestaltung der Wirklichkeit des Allgemeinen die Einzelnen nicht mehr bloß unselbständige Teile desselben, wie es in der Familie der Fall war, sondern sie anerkennen nunmehr mit klarem Selbstbewußtsein, also mit eigenem Wissen und Wollen das wahre Dasein des Allgemeinen als ihren Endzweck und sind dafür tätig.⁴ Im Staat ist weder das Allgemeine noch das Einzelne allein und isoliert wirklich. Vielmehr ist der Staat die synthetische Einheit der wirklichen Allgemeinheit und der ebenso wirklichen Einzelnen, wo jene erst durch diese, diese aber auch durch jene ihre höchste Selbstvollendung erreichen kann. „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, — der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der

¹ A. a. O., § 209 ff.

² A. a. O., § 238.

³ A. a. O., § 255.

⁴ A. a. O., § 260.

sich denkt und weiß und das, was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt.“¹ „Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtseyn hat, das an und für sich Vernünftige.“² Er ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit, in der der allgemeine und objektive Wille gerade in der freien Selbständigkeit des besonderen Willens frei ist — der wirkliche und organische Geist, dessen Wirklichkeit sich erst in dem inneren Staatsrecht, dann in dem äußeren Staatsrecht und schließlich in der Weltgeschichte verkörpert.³

Die Lehre von der sittlichen Substanz bei HEGEL legt die wesentliche Konstitution der drei möglichen Grundformen des sozialen Verbandes klar, soweit man die ihr anhaftenden Momente metaphysischer Spekulationen ausschaltet und sie lediglich als die ontologische Strukturanalyse der sozialen Ganzheit betrachtet. In ihrem Begreifen des Problems und in ihrer Analyse des Sachverhaltes gelangt sie als Lehre vom sozialen Verband zu einer in diesem Wissensgebiet noch nie erreichten Tiefe.

Man muß jedoch betonen, daß HEGELS Dreiteilung der sittlichen Substanz in Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat sich nicht nur auf die „innere“ Struktur des sozialen Verbandes, sondern zugleich auf den „äußeren“ Zusammenhang desselben mit den „sachhaltigen“ sozialen Gebilden bezieht. Wenn wir nämlich den sozialen Verband allein in bezug auf seine innere Struktur, also auf das rein immanente Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen betrachten — und dies ist für die genaue Erforschung der Seinsstruktur unseres Gegenstandes von größter Wichtigkeit —, dann können wir noch keinen Unterschied zwischen der „Familie“ und der „bürgerlichen Gesellschaft“ oder zwischen der letzteren und dem „Staat“ feststellen. Genau genommen, kann z. B. der Unterschied zwischen Familie und Staat erst in dem „äußeren“ Zusammenhang des Verbandes als des „reinen“ sozialen Gebildes mit den „sachhaltigen“ sozialen Gebilden begriffen werden. Das, was den Staat von der Familie ein für allemal unterscheidet, liegt nicht in der „inneren“ Struktur des bezüglichen Verbandes, sondern lediglich in dem „äußeren“ Strukturzusammenhang desselben mit einer bestimmten, einheitlich organisierten Rechtsordnung. Der Staat kann sich erst als ein mit einem System des Rechtes notwendig zusammenhängender Verband von den sonstigen Verbandstypen, wie Familie oder Kirche, eindeutig unterscheiden.

Indessen kann eine aktuelle Familie oder ein aktueller Staat ebenso „Entzweiung“ aufweisen, wie die bürgerliche Gesellschaft. „Der moderne

¹ A. a. O., § 257.

² A. a. O., § 258.

³ A. a. O., § 33, § 259.

Staat“ zu HEGELS Zeiten könnte wohl als die „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“, als ideale Synthese des wirklich seienden Allgemeinen und des ebenso wahrhaft daseienden Einzelnen aufgefaßt werden. Es ist aber offenbar falsch, zu denken, daß der Staat jederzeit eine solche synthetische und harmonische Struktur zeigt. Wenn HEGEL die drei Verbandstypen, die sich rein aus der verschiedenen Verbindung des Allgemeinen mit dem Einzelnen innerhalb des Verbandes selbst ergeben, Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat nannte, so handelt es sich freilich bloß um eine Frage der Terminologie. Soweit aber HEGEL mit dieser Bezeichnung auch denjenigen Tatbestand meinte, den man gewöhnlich unter Familie, Gesellschaft und Staat versteht, muß die unglückliche Verwicklung seiner Begriffe klar zutage treten. Von dem praktischen Standpunkt aus betrachtet, ist der Staatsidealismus HEGELS gerade wegen dieser Mehrdeutigkeit des Begriffes „Staat“ völlig irreführend, weil das, was als die praktische „Idee“ des sozialen Lebens aufgestellt werden soll, allein der soziale Zustand des synthetischen Zusammenhanges zwischen dem wahrhaft wirklichen Allgemeinen und dem ebenso wirklich daseienden Einzelnen ist (also „Körperschaft“ in unserem Sinne), während der Staat in seiner Aktualität der politischen und rechtlichen Organisation dieser sozialen „Idee“ oft nicht im entferntesten entspricht.

Man sieht also klar, daß HEGELS Erörterung der sittlichen Substanz als theoretische Analyse der inneren Struktur des sozialen Verbandes noch nicht mit voller begrifflicher Reinheit und Folgerichtigkeit durchgeführt ist. Anstatt nämlich ausschließlich in bezug auf das immanente Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen die innere Konstitution des Verbandes aufzuklären, hat HEGEL in seine Untersuchung auch das Prinzip des äußeren Zusammenhanges des Verbandes mit sachhaltigen sozialen Gebilden eingemengt und dadurch nicht nur in seine Terminologie, sondern auch in den wissenschaftlichen Gehalt seiner Forschungsergebnisse selbst offensichtlich Verwirrung gebracht. Die Dreiteilung des sozialen Verbandes in Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat kann also als eine Einteilung der „inneren Struktur“ des Verbandes kaum mehr aufrecht erhalten werden. Nur wenn wir die drei Verbandstypen, die erst von HEGEL in genialer Weise analysiert worden sind, von aller Beimischung sachhaltiger Elemente reinigen und sie ausschließlich in bezug auf das immanente Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen betrachten, gewinnen wir als Ergebnis der reinen Strukturanalyse der inneren Konstitution des Verbandes die Einteilung in „Gemeinschaft“, „Gesellschaft“ und „Körperschaft“.

§ 19. Der erste Typus: Die Gemeinschaft

Die Gemeinschaft ist ein Typus des sozialen Verbandes, in welchem das Allgemeine dem Einzelnen gegenüber über-

wiegendes Wirklichsein zeigt, wobei das Einzelne nur als Teil des Ganzen eine unselbständige Existenz führt.

Dieser Typus des Verbandes findet sich am häufigsten im „primitiven“ sozialen Dasein, z. B. in einer „Totem-Sippe“, in der alle Angehörigen der Gemeinschaft unter einem Sippennamen und durch den Glauben an die „Gemeinsamkeit des Blutes“ und an den ihnen allen innewohnenden „heiligen Geist“ miteinander eng verbunden sind. In einem solchen Verbandstypus ist das, was wahrhaft und wirklich da ist, die Sippe selbst, während das einzelne Sippenmitglied nur hinter dieser wirklichen Ganzheit eine vage und unbedeutende Existenz hat. Für das primitive Bewußtsein bildet die Sippe als das Ganze allein das wahre Ich, während die durch die Grenzen des „Leibes“ unterscheidbaren Einzelpersonen nicht als selbständige Ich-Zentren gedacht oder gefühlt werden. Darin liegt auch der letzte Grund der in der primitiven Welt der Sozialität so weit verbreiteten „Blutrache“. Wenn ein Mitglied der Sippe von einem Fremden getötet wird, empfinden die übrigen Mitglieder derselben Sippe so, als wäre ein Teil ihres eigenen Selbst und nicht das eines anderen verletzt worden, und rächen sich aus diesem Grund an dem Verletzer. Die ursprüngliche Form der Blutrache ist also nicht Rache für den Anderen, sondern Rache für sich selbst. Aus dieser Konstitution der sozialen Ganzheit ergibt sich ferner, daß das primitive gemeinschaftliche Dasein sich dadurch kennzeichnet, daß die „Individualität“ des Einzelnen minder ausgebildet ist. Da die Einzelnen dem gemeinschaftlichen Ganzen gegenüber nur eine unselbständige Existenz haben, weisen sie im normalen Falle keine Besonderheiten auf, welche sie vor den Anderen auszeichnen würden. Die „Homogenität“ der inneren Konstitution bildet also ein wichtiges Merkmal der Gemeinschaft, was man auch daraus ersehen kann, daß der Wirklichkeitskern der Gemeinschaft ausschließlich in dem Allgemeinen liegt.

Man muß bei dieser Strukturanalyse der Gemeinschaft mit aller Sorgfalt dasjenige, was die am gemeinschaftlichen Leben Teilnehmenden „subjektiv“ meinen und glauben, von dem, was in der wissenschaftlichen Erforschung als „objektiver“ Sachverhalt festgestellt werden soll, sondern. Es ist ja eine offenkundige Tatsache, daß die einem gemeinschaftlichen Verband angehörenden Einzelpersonen ihrem „subjektiv gemeinten Sinn“ nach von dem primären und absoluten Wirklichsein des Verbandes fest überzeugt sind und ihr eigenes Dasein als etwas nur relativ Wirkliches und Unbedeutendes fühlen. Allein dieses subjektive Gefühl der im sozialen Leben praktisch handelnden Menschen liefert an sich noch kein Kriterium dafür, daß sie auch nach dem objektiven Sachverhalt nur die relative Wirklichkeit haben, die sie gefühlsmäßig zu haben glauben. Daß das Allgemeine in der Gemeinschaft den Einzelpersonen gegenüber überwiegendes Wirklichsein hat, ist wohl in dem „subjektiven“ Sinnzusammen-

hang dieser Einzelpersonen konstatierbar. Dies besagt aber noch keineswegs, daß man diesen Sachverhalt auch im objektiven, gegenständlichen Sinne, also auch von dem sozialwissenschaftlichen Gesichtspunkt aus als solchen anerkennen kann. Man würde deshalb sagen: Die Gemeinschaft als das Allgemeine könnte zweifellos insoweit objektives Wirklichsein aufweisen, als sie durch innerlich-harmonische, vergemeinschaftende Beziehungen zwischen ihren Angehörigen fundiert ist. Ebenso zweifellos scheint aber das Wirklichsein der Einzelpersonen zu sein, sofern sie mit ihren körperlich-geistigen Seinsbestimmungen wirklichen Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis bilden. Inwiefern können wir also, wenn wir den objektiven Sachverhalt von seiner subjektiven „Gemeinheit“ klar unterschieden haben, dennoch behaupten, daß das Allgemeine der Gemeinschaft in seinem objektiven und gegenständlichen Zusammenhang gegenüber den Einzelpersonen überwiegendes Wirklichsein zeigt? Auf welche Weise können wir bei unserer wissenschaftlichen Erörterung der Seinsstruktur des sozialen Verbandes feststellen, daß das Einzelne in der Gemeinschaft relativ wirklich oder unwirklich ist?

Diese Schwierigkeit entsteht aus dem allgemein verbreiteten Vorurteil, daß die Einzelperson ohne weiteres wirklich sei und in der „äußeren“ Welt genau so existiere, wie der menschliche „Leib“. Demgegenüber sagt GIERKE mit Recht: „Es ist ein grober Irrtum, daß man die Einzelpersonlichkeit mit dem leiblichen Auge erschauen könne.“¹ Die „Einzelperson“ als Gegenstand der Geisteswissenschaft ist, wie jede geistige Gegenständlichkeit, erst in einer gewissen Idealität und demzufolge letzten Endes allein in einer sinnhaften Anschauung begreifbar. Nur wenn man sie mit einem Geistesgebilde höherer Ordnung, etwa mit einem sozialen Verband, vergleicht, kann man sagen, daß sie der sinnlich wahrnehmbaren Realität relativ nahe steht und daß sie eine ideale Gegenständlichkeit niedriger Ordnung ist. Denn, während die Einzelperson ihre existenzielle Verkörperung direkt im menschlichen Leib findet, kann der soziale Verband erst auf einer durch soziale Handlungen und Beziehungen mehrerer Einzelpersonen fundierten Stufe da sein.

Dabei darf man aber nicht glauben, daß die menschliche Person ein geistiger Gegenstand ist, dessen Fundament allein im menschlichen „Leib“ liegt. Vielmehr ist sie erst da wirklich, wo das reale Sein des Leibes durch das „Selbstbewußtsein“, durch das Bewußtsein des „Ich“, von der Welt des „Nicht-Ich“ eindeutig und sinnhaft begrenzt wird. Wo dieses Selbstbewußtsein des individuellen Ich fehlt, wo also das Ich-Bewußtsein über die Grenze des einzelnen leiblichen Daseins auf das Feld der zeitlich-räumlichen Überindividualität ausgedehnt ist, da

¹ GIERKE: Das Wesen der menschlichen Verbände, S. 18.

muß man wohl zugeben, daß die „Einzelperson“ als selbständiges Ich-Zentrum keineswegs in gleichem Maße Wirklichsein aufweist, wie das Allgemeine. Das Wirklichsein des Einzelnen bleibt in diesem Falle auch im objektiven und gegenständlichen Zusammenhang hinter der wahrhaft daseienden sozialen Ganzheit versteckt. Im allgemeinen muß man also sagen, daß das echte Wirklichsein der Einzelperson durch deren subjektives Selbstbewußtsein fundiert ist. Deshalb kann das Einzelne überhaupt genau so sehr oder so wenig wirklich sein, wie jeder fundierte Gegenstand, je nachdem das Fundierende, nämlich das Selbstbewußtsein der betreffenden Einzelperson klar oder unklar, ausgebildet oder unausbildet ist. Infolgedessen können wir mit vollem Recht behaupten, daß das Allgemeine in der primitiven gemeinschaftlichen Welt der Sozialität nicht nur für die darin sozial Handelnden, sondern auch für den Sozialwissenschaftler dem Einzelnen gegenüber überwiegendes Wirklichsein aufweist, und zwar deshalb, weil das Allgemeine einerseits durch innerlich-harmonische, vergemeinschaftende Beziehungen als wahrhaft seiend fundiert ist, andererseits das Einzelne wegen der Unausgebildetheit der Individualität und des Selbstbewußtseins nur in niedrigem Grade wirklich existiert.

Die Gemeinschaft ist also jener Typus des sozialen Verbandes, in welchem die Einzelnen in „selbstloser“ Abhängigkeit miteinander innerlich verbunden einer allein wahrhaft daseienden Allgemeinheit angehören. Die fundierende soziale Beziehung der Gemeinschaft ist, schematisch gesprochen, reine Vergemeinschaftung. Gemeinschaft und Vergemeinschaftung stehen also miteinander in einem notwendigen Fundierungszusammenhang; jene ist das Fundierte, diese das Fundierende. Jedoch ist das Verhältnis zwischen diesen beiden, daseinsmäßig verschiedenen Sphären der Idealität zugehörnden sozialen Gegenständlichkeiten keineswegs ein bloß einseitiger Zusammenhang der Fundierung. Denn jede vergemeinschaftende Beziehung der Mitglieder eines gemeinschaftlichen Verbandes ist, obwohl sie das Wirklichsein der Gemeinschaft notwendig fundiert, ihrerseits selbst wiederum durch das Allgemeine der Gemeinschaft wesensgemäß, und zwar sinnhaft bedingt und bestimmt. Die Mitglieder einer Gemeinschaft stehen nicht nur deshalb in einer innerlich-harmonischen, vergemeinschaftenden Beziehung, weil sie als Einzelne einander lieben und miteinander vertraut sind, sondern vielmehr auch aus dem Grunde, weil sie von vornherein Mitglieder ein und derselben, ihnen absolut übergeordneten sozialen Ganzheit sind. Die vergemeinschaftende Beziehung der Mitglieder bildet also einerseits das Fundament des wahrhaften Daseins der Gemeinschaft, während andererseits der Umstand, daß sie von Anfang an ein und derselben Gemeinschaft zugehören und unselbständige Teile ein und desselben Ganzen bilden, wieder das Band der Zusammengehörigkeit fester schließt. Gemeinschaft

und Vergemeinschaftung stehen also nicht in einem einseitigen, sondern in einem wechselseitigen, bestimmend-bestimmten Zusammenhang.

Daß die Gemeinschaft ihrerseits die Verinnerlichung der vergemeinschaftenden Beziehung der Mitglieder bedingt und bestimmt, setzt nun notwendig voraus, daß sie als das soziale Allgemeine dem Dasein ihrer einzelnen Mitglieder vorgegeben ist, und zwar durch einen vorangegangenen Akt der Sinnbildung. Allein die Gemeinschaft weist die Eigenart auf, daß sie im normalen Falle nicht durch einen von Einzelpersonen bewußt entworfenen und vollzogenen Akt gebildet wird. Man gehört vielmehr im gemeinschaftlichen Dasein von der Geburt bis zum Tode zu ein und demselben Verband, wobei die Zugehörigkeit zu diesem Verband von Urzeit her durch die Kraft der Tradition von jeder Einzelperson als etwas absolut Unveränderliches geglaubt und anerkannt ist. Man weiß sogar von der Entstehung des gemeinschaftlichen Verbandes nur aus der Überlieferung oder Sage. Das Dasein der Gemeinschaft zeigt sich also vor allem im Modus des „Schon-da-seins“. Und zwar ist die Gemeinschaft nicht ein sozialer Verband, der nur in der einen oder anderen Hinsicht als das Allgemeine gilt, sondern ein solcher, der den Einzelnen in allen Phasen seines Lebens umfaßt. Die Mitglieder gehören in ihrer Gesamtpersönlichkeit zu einer gemeinschaftlichen Ganzheit und wissen von vornherein, daß diese Ganzheit kein durch Willkür oder aus einem Zweckmäßigkeitsgrund von Einzelnen geschaffenes Gebilde, sondern ein in uralter Zeit natürlich Entstandenes und geschichtlich Gewordenes ist.

Dabei scheint — wie HEGEL zeigt — die feierliche Eheschließung als Bildung einer neuen sozialen Einheit eine Ausnahme zu bilden. Es ist jedoch sehr fraglich, ob durch den Akt der Eheschließung immer eine neue Gemeinschaft im strengen Sinne des Wortes geschaffen wird. In der modernen Welt der Sozialität bedeutet die Eheschließung oft bloß den „formalen Anfang“ des körperlich-geistigen Zusammenlebens zweier sich auch weiterhin selbständig erhaltender Persönlichkeiten verschiedenen Geschlechtes, nicht aber die Begründung einer neuen sozialen Ganzheit, einer Gemeinschaft in so ausgeprägter Form wie ehemals. Man stellt sogar die vergesellschaftende Tendenz der Familie als eines der wesentlichen Merkmale des gegenwärtigen sozialen Lebens hin. Dagegen stellt die Eheschließung auf der früheren Stufe des sozialen Daseins, in welcher die Familie als Typus der Gemeinschaft eine überragende Rolle spielte, eigentlich nicht einen Sinnbildungsakt dar, durch welchen ein „neuer“ Verband geschaffen wird. In einem Großfamiliensystem oder in einer Sippe z. B. bedeutet sie entweder ein Ereignis innerhalb einer schon daseienden Gemeinschaft — „Endogamie“ — oder ein zwischen zwei verschiedenen Verbänden sich abspielendes Geschehnis — „Exogamie“. Es handelt sich auch in dem zweiten Falle nicht um die Bildung einer neuen Gemeinschaft, sondern bloß um die Bildung eines Verwandtschafts-

verhältnisses zwischen zwei schon daseienden Familien oder Sippen. Demnach ist es klar, daß die Ehe keineswegs immer, man möchte sagen, nicht einmal in der Regel, die Bildung einer neuen Gemeinschaft mit sich bringt.

Und gerade weil die Gemeinschaft eine solche vor den Einzelheiten schon konkret und wirklich dagewesene Ganzheit ist, zeigt sie sich wesensnotwendig in der ihr eigenen überindividuellen Würde, der gegenüber die Einzelnen ihr eigenes Dasein als etwas bloß Relatives, Vorübergehendes und Minderwertiges finden müssen. Für ihre Mitglieder bedeutet die Gemeinschaft das einzig wahrhaft Wertvolle, für welches sie ihr eigenes Interesse, ja nötigenfalls ihr Leben opfern müssen und auch gerne opfern wollen. Die „Opferbereitschaft“, die ein wichtiges Charakteristikum des gemeinschaftlichen Daseins ist, ergibt sich also daraus, daß das Allgemeine in der Gemeinschaft als das einzig Wahrfafte und Wirkliche gleichzeitig das „Wertzentrum“ des menschlichen Daseins bildet.

Die Gemeinschaft als das schon von Anfang an daseiende, einzig wahrhafte und wertvolle Allgemeine beherrscht und regelt das Einzelne. Als das Wertzentrum tritt das Allgemeine nunmehr als das Zentrum der Macht, als das Herrschende auf. Auch in der Gemeinschaft wird die Herrschaft durch gewisse, traditionell dazu bestimmte Einzelpersonen, wie z. B. Familienvater oder Sippenoberhaupt, ausgeübt. Da aber das Einzelne in der Gemeinschaft überhaupt nur in einem relativen Wirklichsein da ist, bedeutet eine solche Herrschaft schlechthin die wahre Herrschaft des gemeinschaftlichen, geschichtlichen Ganzen und nicht die eines bloßen Einzelnen. Die Einzelpersonen sind in ihrer Herrscherfunktion auch nicht nur „Vertreter“ oder „Organe“ des Ganzen, sondern geradezu seine „Verkörperungen“. Infolgedessen werden die die Herrschaft vollziehenden Einzelnen auch der Würde der sozialen Ganzheit selbst teilhaftig. Der Würde der herrschenden Einzelpersonen liegt also immer die Würde des gemeinschaftlichen Ganzen als solche zugrunde. Demgegenüber gehorchen die beherrschten Einzelnen dem Befehl des Herrschers auch mit dem innerlichen Gefühl der „Ehrfurcht“, das ihnen in Anbetracht des wertvollen Daseins des gemeinschaftlichen Verbandes naturgemäß innewohnt. Dem Herrschaftsverhältnis in der Gemeinschaft liegt also viel mehr Ehrfurcht vor der Würde als mit Furcht erfüllter Gehorsam vor Zwang zugrunde. Innerhalb der Gemeinschaft tritt deshalb die Herrschaft in der Form einer irrational-direkten, vergemeinschaftenden Beziehung auf.

Wenn es sich hier auch prinzipiell um die „innere“ Struktur der Gemeinschaft handelt, so ist es doch unerläßlich, ihre Konstitution im „äußeren“ Zusammenhang mit den sachhaltigen sozialen Gebilden kurz darzustellen. Denn als ein bestimmter Typus des sozialen Verbandes muß die Gemeinschaft in entsprechender Weise mit sachhaltigen Momenten zu-

sammenhängen. In diesem Sinne hat die Charakteristik der inneren Struktur des sozialen Verbandes ihr Spiegelbild in ihrem äußeren Zusammenhang in der konkreten Welt der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Die innere Gemeinsamkeit des sozialen Lebens in der Gemeinschaft offenbart sich zunächst im Wirtschaftsleben. In jener Gemeinschaft, in welcher sich die menschlichen Bedürfnisse noch in einem natürlichen, wenig differenzierten Zustand befinden, ist die prinzipielle Wirtschaftsform des Lebens der Ackerbau. Daraus ergibt sich notwendig die Befestigung der Gemeinschaft auf sachlichen Grundlagen — dem „Land“ und „Haus“. Denn der Boden, auf den sich das Leben der Gemeinschaft materiell stützt, kann erst durch eine mehrere Generationen hindurch fortgesetzte Zusammenarbeit zu hinreichender Nützlichkeit und Brauchbarkeit gesteigert werden. Diesen Umstand schildert TÖNNIES in folgender Weise: „Erst der gebrochene Acker, in den der Mensch zukünftiger Pflanze Samen, vergangener die Frucht, mit eigener Arbeit verschließt, bindet seinen Fuß, wird Besitz auf einander folgender Geschlechter, und stellt, in Verbindung mit den immer jungen menschlichen Kräften selber, als ein unerschöpflicher Schatz sich dar, wenn auch erst allmählich durch zunehmende Erfahrung und daraus erwachsende, vernünftige Behandlung, Schonung, Pflege, in solche Würdigkeit geschaffen. Und mit dem Acker befestigt sich das Haus: aus einem beweglichen, gleich Menschen, Tieren, Sachen, wird es unbeweglich, gleich dem Grund und Boden.“¹ Und weil Acker und Haus geschichtlich und traditionell direkt dem gemeinschaftlichen Ganzen zugehören, weil sie ihrem Wesen nach einen ausschließlichen Genuß und Gebrauch durch Einzelne nicht zulassen, ist das „Gemeineigentum“ eine Grundform des gemeinschaftlichen Besitzes. Also: „Gemeinschaftliches Leben ist gegenseitiger Besitz und Genuß, und ist Besitz und Genuß gemeinsamer Güter.“²

Noch klarer zeigt sich aber der Charakter der Gemeinschaft in ihrem äußeren Zusammenhang mit der Religion. Dies ist schon daraus begreiflich, daß die Gemeinschaft von vornherein die Welt der Sozialität bedeutet, in welcher nicht das rational Gedachte, sondern das irrational Gefühlte und Geglaubte ausschlaggebende Bedeutung hat. So wird das allein wahrhaft daseiende Allgemeine zur überirdischen „Gottheit“ umgebildet, indem die Würde des sozialen Ganzen in der göttlichen Würde ihre konkrete Verbildlichung findet.³ Im normalen Falle findet

¹ TÖNNIES: Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 24.

² A. a. O., S. 23.

³ In diesem Zusammenhang muß man auch die rein soziologische Analyse der primitiven Formen der Religion, die EMILE DURKHEIM in seinem sehr interessanten Werk: „Les formes élémentaires de la vie religieuse“, 1912, durchgeführt hat, in Betracht ziehen.

diese Vergöttlichung des Allgemeinen in der Verehrung der Vorfahren ihren konkreten Ausdruck. Deshalb bildet der „Ahnenkultus“ die typische Form der Religion der Gemeinschaft. Die göttliche Würde wird nun von den in der Gemeinschaft die herrschende Stellung einnehmenden Einzelnen getragen, wobei diese nicht mehr bloß als Verkörperung des sozialen Allgemeinen, sondern zugleich als „irdische“ Vermittler des göttlichen Willens die Herrschaft ausüben. Dementsprechend schließt der Gehorsam der Untergebenen dem Befehl des Herrschenden gegenüber auch die Ehrfurcht vor dem Gott und seinem Willen in sich. Die religiöse Färbung der Herrschaftsfunktion und die Heiligkeit der herrschenden Persönlichkeiten stellen sich also als wesentliche Charakteristika der gemeinschaftlichen Struktur des sozialen Daseins dar.

Schließlich ziehen wir das Verhältnis der Gemeinschaft zum Recht in Betracht.

Wie später genau zu erörtern sein wird, teilt sich das soziale Gebilde, welches man Recht nennt, in zwei grundverschiedene Typen, in die „sozialen Normen“ und die „Zwangsnormen“.¹ Die sozialen Normen sind jene Rechtsnormen, die dem sozial handelnden Menschen ein bestimmtes Tun oder Unterlassen vorschreiben. Sie wenden sich unmittelbar an das Verhalten der sozial handelnden „Einzelpersonen“. Die an dem sozialen Leben teilnehmenden Menschen wissen ihrerseits, daß sie die Vorschriften der sozialen Normen hochachten und ihre Handlungen danach richten sollen. Und dies nicht darum, weil sie sonst bestraft werden, sondern einfach deshalb, weil es ihre Bestimmung ist, sich so zu verhalten. Demgegenüber sind die Zwangsnormen diejenigen Rechtsnormen, die ihrem Wesen nach die Geltung bestimmter sozialer Normen voraussetzen und die im Normalfall erst dann ins Werk gesetzt werden, wenn die ihnen vorangehenden sozialen Normen verletzt wurden. Wenn eine soziale Norm von einer Einzelperson verletzt wird, tritt die Zwangsnorm in Funktion und regelt nun den Vollzug des für den Fall einer aktuellen Verletzung dieser sozialen Norm bestimmten Zwangsaktes. Die Aufgabe der Zwangsnorm liegt also darin, zu bestimmen, wie das soziale Allgemeine auf die Verletzung der sozialen Norm reagieren soll, damit die gestörte soziale Ordnung wieder hergestellt werde. Im Gegensatz zu der sozialen Norm, die sich unmittelbar an die sozial lebenden Einzelpersonen wendet, ist die ihr entsprechende Zwangsnorm nicht mehr an Einzelpersonen als solche adressiert, sondern an jene Organe des sozialen Verbandes, deren Aufgabe die Zwangsvollstreckung ist. Diese nannten wir oben den „Erzwingungsstab“. Das System der Zwangsnormen ist also notwendig mit der äußeren Organisation des Zwangsapparates verbunden.

¹ Siehe unten, § 24, § 25.

Es liegt nun im Wesen der Gemeinschaft begründet, daß ihre rechtliche Ordnung prinzipiell als System der sozialen Normen, und zwar als das des „Rechtes der Vergemeinschaftung“¹ auftritt. Denn das soziale Leben in der Gemeinschaft wird von vornherein in der Form der inneren Verbundenheit gelebt. Die sozialen Beziehungen, die das Zusammenleben der Mitglieder der Gemeinschaft ausmachen, sind wesensgemäß vergemeinschaftende Beziehungen. Die Einzelnen in der Gemeinschaft leben miteinander in dem unerschütterlichen Bewußtsein ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit zu der geschichtlichen Ganzheit, welche, traditionelle Würde und heilige Macht verkörpernd, über ihnen steht. Ihr Gehorsam dem sozialen Ganzen gegenüber fußt nicht auf irgendeiner Zweckmäßigkeitserwägung, sondern auf ihrem von den Vorfahren überkommenen Vertrauen und ihrer durch Generationen hindurch fortgepflanzten Ehrfurcht. In dieser Welt der Sozialität werden die Regeln des äußeren Verhaltens der Einzelpersonen entweder als Vorschriften des sozialen Ganzen oder als solche des göttlichen Willens geachtet und befolgt. Das Verhältnis zwischen dem überwiegend wirklich seienden, absolut wertvollen Allgemeinen und dem relativ wirklichen, minderwertigen und vorübergehenden Einzelnen, welches die Gemeinschaft grundsätzlich charakterisiert, spiegelt sich auch in der Aufrechterhaltung der gemeinschaftlichen Rechtsordnung, deren letzte Garantie in dem Gehorsam und in der Ehrfurcht der Einzelnen vor dem sozialen Ganzen liegt.

Daraus ergibt sich auch notwendig, daß die Zwangsnormen in der Gemeinschaft meist einen primitiven und unorganisierten Zustand aufweisen. Da die Einzelnen in der Gemeinschaft die Vorschriften der Vorfahren oder des Oberhauptes ohne weiteres befolgen wollen und da sie auch miteinander ihrem Wesen nach in dem friedlichen Verhältnis der Einigkeit stehen, besteht hier von vornherein keine Notwendigkeit, eine systematische Organisation von Zwangsnormen zu schaffen, wenn auch eine aktuelle Verletzung der primären Ordnung eine sehr strenge Strafe im Gefolge haben kann. Darum ist die gemeinschaftliche Rechtsordnung, die vor allem das „Recht der Vergemeinschaftung“ ist, zugleich dadurch gekennzeichnet, daß sie keine systematische Entwicklung der Zwangsordnung und des damit zusammenhängenden Zwangsapparates mit sich bringt.

§ 20. Der zweite Typus: Die Gesellschaft

In der Gemeinschaft ist das Allgemeine als das einzig wahrhaft Wirkliche schon geschichtlich gegeben, ehe noch das Einzelne in ihr sein wahres Dasein findet. Das Allgemeine geht also hier nicht nur logisch,

¹ Auch in bezug auf den Begriff des „Rechtes der Vergemeinschaftung“ vgl. unten § 24.

sondern auch aktuell dem Einzelnen voran. Die Gemeinschaft als das Ganze bestimmt das Dasein der Einzelnen, nicht aber diese das der gemeinschaftlichen Ganzheit. Für die gemeinschaftliche Konstitution des sozialen Verbandes gilt SPANNS universalistische Auffassung vorbehaltlos: „Das Ganze ist das Primäre, der Einzelne ist gleichsam nur als Bestandteil, als Glied desselben wirklich vorhanden, er ist daher das Abgeleitete.“¹ Die traditionellen Lehren vom Wirklichsein des sozialen Verbandes, welche den Primat des sozialen Ganzen entweder logisch oder genetisch zu begründen versuchen, legen den wesentlichen Sachverhalt insoweit klar, als nach der Seinsstruktur der „Gemeinschaft“ gefragt wird.

Die Einseitigkeit dieser Auffassung offenbart sich aber gerade darin, daß sie ausschließlich auf die gemeinschaftliche Konstitution der sozialen Ganzheit Bezug nimmt. Der Begriff der Gemeinschaft deckt sich aber keineswegs mit dem des sozialen Verbandes überhaupt, sondern stellt nur einen seiner drei Grundtypen dar, wobei besonders der nunmehr zu besprechende Typus der „Gesellschaft“ seiner wesentlichen Konstitution nach in strengem Gegensatz zur Gemeinschaft steht. Denn die Gesellschaft ist, streng genommen, derjenige Typus des sozialen Verbandes, in welchem nur das Einzelne wahrhaftes wirkliches Dasein aufweist, während das Allgemeine kaum mehr eigentlich wirklich, sondern bloß als das „gedachte“ Ganze da ist. Freilich kann man nicht leugnen, daß die Gesellschaft, soweit sie das Allgemeine oder das Ganze bedeutet und soweit das Einzelne demzufolge den „Teil“ dieser Ganzheit bildet, ihren Mitgliedern gegenüber doch ein formallogisches Prius aufweist. Dem ist so, weil der Teil überhaupt ohne die ihn als Teil bestimmende Ganzheit undenkbar ist. Aber in der Gesellschaft ist dieser Primat des Ganzen ein bloß gedachter und fingierter Primat; dem rein logischen Verhältnis fehlt dabei das adäquate Korrelat in der Wirklichkeit. Ja, es kommt auch häufig vor, daß die Gesellschaft nicht nur das „gedachte“, sondern geradezu das von den Einzelnen „gemachte“ Ganze ist. In einem solchen Falle ist sie nicht ein geschichtlich gewordener, vor dem Dasein der Einzelnen schon da gewesener Verband, sondern eine von den als Einzelheiten selbständig daseienden Individuen rational entworfene und planmäßig aufgebaute Ganzheit. Das Dasein der Gesellschaft ist dann erst dadurch möglich, daß die Einzelnen aktuell schon da sind und den idealen Sinn der sozialen Ganzheit objektiv bilden. Das Dasein einer solchen Gesellschaft kann freilich keineswegs die wahre Voraussetzung des Daseins der Einzelnen sein; vielmehr ist dieses umgekehrt die Bedingung des Zustandekommens des gesellschaftlichen Ganzen. Wenn die realistische Verbandstheorie trotz dieses offensichtlichen Tatbestandes

¹ SPANN: Gesellschaftslehre, S. 88.

immer nur den wahren Primat des sozialen Ganzen behaupten will, so kann der Grund dieser einseitigen Behauptung nur darin gefunden werden, daß sie ihre Blicklinie irgendeines nicht rein theoretischen, d. h. ethisch oder politisch eingestellten praktischen Standpunktes halber auf die Sphäre der Gemeinschaft beschränkt.

Schematisch gesprochen, ist also die Gesellschaft das „Gemachte“, das „Gebildete“. Der Sinn eines rein gesellschaftlich konstituierten Verbandes ist erst von Einzelpersonen entworfen und gebildet worden. Er entsteht durch einen planmäßig vollzogenen Akt der Sinnbildung, wie man einen solchen bei der Begründung einer „Aktiengesellschaft“ sehen kann. Wenn so die Einzelnen durch einen bestimmten Sinnbildungsakt einmal einen gesellschaftlichen Verband begründet haben, dann ordnen sie sich der nunmehr entstandenen Ganzheit dadurch unter, daß sie sich als ihre Teile, als ihre Mitglieder bestimmen. Und doch ist es der Begründung einer gesellschaftlichen Ganzheit eigentümlich, daß der Akt dieser Begründung seinem Wesen nach als notwendiges Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zweckes von den Einzelpersonen geplant und durchgeführt wird. In diesem Sinne ist der gesellschaftliche Verband immer ein „Zweckverband“.

Infolgedessen besteht in der Gesellschaft ein Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen auch nur insoweit, als sich der Bereich dieses Zweckes erstreckt. Die Einzelpersonen unterwerfen sich dem gesellschaftlichen Verband und betrachten ihn als das Ganze, sofern und nur sofern direkt oder indirekt der betreffende Zweck in Frage kommt, um dessentwillen dieser Verband begründet wurde. Außerhalb des Rahmens der Verfolgung dieses Zweckes ist die Gesellschaft auch für ihre Mitglieder etwas ganz Indifferentes und Fremdes. So bedeutet z. B. für einen Aktionär die Aktiengesellschaft, nur soweit er sie in bezug auf den aktuellen oder möglichen Ertrag des angelegten Kapitals betrachtet, eine ihn selbst als einen Teil umfassende Ganzheit. Die Mitglieder einer Gesellschaft gehören dem sozialen Ganzen gewöhnlich nicht in der Totalität ihres Daseins, sondern nur innerhalb der Grenze jenes bestimmten Zweckes an, um dessentwillen die Gesellschaft gegründet wurde. Wenn das Dasein des gesellschaftlichen Verbandes seinen Zweck vollständig erreicht hat, oder wenn es seine Bedeutung als Mittel zu diesem Zweck verliert, dann können die Mitglieder durch einen, meist im voraus formell bestimmten Prozeß den von ihnen einmal objektiv gebildeten Sinn der sozialen Ganzheit aufheben. Damit verliert die Gesellschaft ihr objektives Dasein. Man kann einen gesellschaftlichen Verband genau so aus Zweckmäßigkeitsgründen auflösen, wie man ihn als Mittel zu einem Zweck begründen kann.

Man sieht also, daß die faktische Grundlage der Gesellschaft in der

Vergesellschaftung liegt, wie die der Gemeinschaft wesensnotwendig in der Vergemeinschaftung gefunden wird. Die Einzelnen, die zusammen einem gesellschaftlichen Verband angehören, stehen in einem rational abgelenkten, bloß äußerlich harmonischen Erlebniszusammenhang. Dabei können sie einander auch als „Gegner“ ansehen. Da aber die friedliche Verbindung zwischen ihnen der Verfolgung eines bestimmten Zweckes, der auch die Begründung der betreffenden Gesellschaft selbst veranlaßt, vorteilhafter ist, ja, da das somit begründete gesellschaftliche Ganze nicht mehr als solches bestehen könnte, wenn die Mitglieder einander in offenem Streite stünden, sind sie von vornherein genötigt, das eigentlich gegnerische Verhältnis zwischen ihnen ablenkend zu harmonisieren und den Zustand des äußerlich friedlichen Zusammenlebens aufrecht zu erhalten. Nicht immer birgt jedoch die der Gesellschaft zugrunde liegende Vergesellschaftung eine Kampfbeziehung in sich. Es ist auch möglich, daß mehrere Menschen, die zueinander weder harmonisch noch disharmonisch, d. i. eben indifferent eingestellt sind, miteinander in eine rein formelle Verbindung treten und so eine neue gesellschaftliche Ganzheit bilden. Im modernen kapitalistischen Wirtschaftssystem, in welchem erst durch die Konzentration des Kapitals höherer Gewinn erreicht wird, schließen sich mehrere Menschen je mit einem kleineren Beitrag zu einem einheitlichen Großbetrieb zusammen, während sie in jeder anderen Hinsicht einander indifferent gegenüberstehen. Das Verhältnis der Mitglieder einer solchen Gesellschaft kann auch als Vergesellschaftung bezeichnet werden, weil sie eine, wenn auch nicht ablenkend, doch offenbar zweckrational „erzeugte“ harmonische Beziehung darstellt.

Daraus, daß die Gesellschaft auf der faktischen Grundlage der Vergesellschaftung steht, ergibt sich notwendig, daß das Allgemeine in ihr den sie konstituierenden Einzelheiten gegenüber prinzipiell in geringerem Grade wirklich ist. Das gesellschaftliche Ganze ist, schematisch gesagt, als ein bloß ideales Sinngebilde da. Die „Fiktionstheorie“ des sozialen Verbandes hat recht, soweit ausschließlich die Seinsstruktur der Gesellschaft in Betracht gezogen wird. Jedoch zeigt jede aktuell daseiende Gesellschaft in gewissem Grade deshalb Wirklichkeit, weil die ihr zugrunde liegende Beziehung niemals in solchem Maße als reine Vergesellschaftung auftritt, daß sie nicht auch ein Moment der Vergemeinschaftung mit sich brächte. Die aktuelle Gesellschaft als das „erzeugte“ Ganze ist darum, wenn auch häufig fast unbemerkbar, immerhin mit der Bestimmung des Wirklichseins da. Demgegenüber sind die Einzelpersonen, die in der Gesellschaft im Zusammenhang der Vergesellschaftung stehen, in höchstem Grade und im eigentlichsten Sinne des Wortes wirklich. In der Gesellschaft bildet also das Einzelne das letzte Wirklichkeitszentrum.

Somit weist die Gesellschaft notwendig eine „atomistische“ Struktur auf. Dasjenige, was in der Gesellschaft ausschlaggebende Bedeutung hat, ist das Interesse der Individuen; ihr Wohlstand und ihr Gedeihen bilden das letzte Ziel des gesellschaftlichen Daseins. Freilich spricht man auch in der Gesellschaft von dem „gemeinsamen“ Interesse. Allein dieser Begriff besagt dabei keineswegs das wahrhafte Interesse der sozialen Ganzheit selbst, sondern bloß die „Summe“ der Interessen mehrerer Individuen. Die Gesellschaft ist letzten Endes für das Individuum da. Das Dasein der Gesellschaft als eines sozialen Ganzen findet letztlich in dem Interesse der Einzelpersonen seine Rechtfertigung. In der Gesellschaft ist das Einzelne nicht nur das Zentrum des Wirklichseins, sondern gleichzeitig das des sozialen Wertes. Wirklichkeitszentrum und Wertzentrum nehmen in Gesellschaft und Gemeinschaft eine diametral entgegengesetzte Stellung ein.

Das Interesse des Einzelnen, welches den letzten Grund für die Seinsberechtigung des gesellschaftlichen Verbandes abgibt, findet seine Verwirklichung in der „Erfüllung der Bedürfnisse“. Diese Bedürfnisse der Einzelnen vervielfältigen und verfeinern sich in einem unendlichen Prozeß. Denn das menschliche Bedürfnis braucht immer ein gewisses Mittel zu seiner Befriedigung. Dieses Mittel, ursprünglich zur Erreichung eines bestimmten Zweckes entworfen und verwendet, neigt wesensnotwendig dazu, wiederum Ziel eines mehr oder weniger selbständigen Bedürfnisses zu werden. So z. B. dient die Jagd, die einstmals ausschließlich als Mittel zur Befriedigung des unmittelbaren Nahrungsbedürfnisses betrieben wurde, später der Befriedigung eines selbständigen Unterhaltungsbedürfnisses; die Kleidung, zuerst hauptsächlich konkretes Schutzmittel gegen Hitze oder Kälte, ist heute zum relativ selbständigen Ziel mancher abstrakter und verfeinerter Bedürfnisse geworden. Diese notwendige Umformung der Mittel in abstrakte oder relativ selbständige Selbstzwecke hat WILHELM WUNDT durch sein „Prinzip der Heterogonie der Zwecke“ zu erklären versucht.¹ Wie schon von HEGEL gezeigt wurde, „teilen und vervielfältigen sich die Mittel für die partikularisierten Bedürfnisse und überhaupt die Weisen ihrer Befriedigung, welche wieder relative Zwecke und abstrakte Bedürfnisse werden“.² Deshalb muß „das System der Bedürfnisse“ in notwendigem Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Struktur des sozialen Daseins betrachtet und genau erörtert werden.³

Die Vervielfältigung der menschlichen Bedürfnisse veranlaßt nun

¹ WUNDT: Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens, I. Bd., V. Aufl., 1923, S. 284ff.

² HEGEL: Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 191.

³ A. a. O., § 189ff.

die extreme Entwicklung der Individualität und des Selbstbewußtseins der Einzelpersonen in der Gesellschaft, die gerade den letzten Grund des überwiegenden Wirklichseins des Einzelnen — den letzten Grund der eigentümlichen Struktur des gesellschaftlichen Verbandes selbst — bildet. Denn die Befriedigung der nunmehr vervielfältigten Bedürfnisse bedarf der Zusammenarbeit der spezialisierten Individualitäten. Nach HEGEL ist die Arbeit „die Vermittelung, den partikularisirten Bedürfnissen angemessene ebenso partikularisirte Mittel zu bereiten und zu erwerben“.¹ Diese Arbeit muß in der Gesellschaft auch immer mehr spezialisiert werden, weil die Bedürfnisse, deren Befriedigung sie ermöglichen soll, ihrerseits unendlich differenziert sind. Die Unmöglichkeit, eine solche Arbeit durch die Kraft und Fähigkeit einer einzigen Person zu leisten, erfordert einerseits die Entwicklung verschiedener Berufe und Stände, deren jeder für eine besondere Arbeit bestimmt ist, andererseits aber die allergänzende Organisation dieser spezialisierten Arbeitsfähigkeiten — die Arbeitsteilung.² Freilich kann man schon in der Gemeinschaft das Vorhandensein einer solchen ergänzenden Verbindung der Arbeitskraft der Einzelpersonen bemerken. Allein die verbundenen Arbeitskräfte führen in der Gemeinschaft prinzipiell zu qualitativ gleichartigen Tätigkeiten. Die Mitglieder einer Gemeinschaft leisten also wesensmäßig homogene Arbeit, vermehren also ihre Arbeitskraft grundsätzlich nur „quantitativ“, ausgenommen gewisse einfachere Fälle, wo z. B. Mann und Weib im Familienleben mit naturgemäß differenzierten Kräften und Fähigkeiten ergänzend zusammenarbeiten. Die gemeinschaftliche Arbeitsteilung — wenn man sie so nennen darf — ist also eine „homogene Arbeitsteilung“. Demgegenüber ist in der Gesellschaft die Arbeitsteilung ihrem Wesen nach heterogen, sie bildet in der Tat die ergänzende Verbindung mehrerer voneinander „qualitativ“ verschiedener Arbeitsleistungen. Die Einzelperson, die an der gesellschaftlichen Zusammenarbeit teilnimmt, muß also immer eine spezialisierte Arbeitsfähigkeit besitzen, die zugleich ihre „Individualität“ ausmacht. Und in dieser Individualität gewinnt jede gesellschaftlich lebende Einzelperson das Bewußtsein, daß sie in ihrem eigenen Dasein ein von den anderen Menschen klar begrenztes Ich-Zentrum bildet; sie besitzt also das klare „Selbstbewußtsein“. Die Entwicklung der heterogenen Arbeitsteilung hängt mit der der Individualität und des Selbstbewußtseins des Einzelnen in bedingend-bedingter Weise zusammen und bestimmt demzufolge die wesentliche Struktur des gesellschaftlichen Verbandes.

Die Verbindung der spezialisierten individuellen Leistungen zielt

¹ A. a. O., § 196.

² A. a. O., § 198, § 201 ff. Vgl. DURKHEIM: *La division du travail social*, 2 éd. 1901.

grundsätzlich darauf ab, die Bedürfnisse jeder Einzelperson zu befriedigen. Ihr Ziel liegt letzten Endes in dem Gewinn und Genuß der Einzelpersonen, wenn diese auch ihrer äußeren Erscheinung nach die Form der Gemeinsamkeit aufweisen. Jede Einzelperson arbeitet mit der anderen zusammen und gibt ihr durch ihre spezialisierte Fähigkeit und Geschicklichkeit das, was der anderen fehlt. So arbeiten die Einzelnen zwar zusammen, aber doch jeder für den eigenen Genuß. Der Gewinn verteilt sich deshalb, auch wenn er gemeinsam erworben ist, wesensnotwendig auf die Einzelnen. Das wirtschaftliche Grundprinzip der Gesellschaft heißt also: Gemeinsame Arbeit, daher erhöhter individueller Gewinn. Und wenn der Gewinn den jedesmaligen Verbrauch übersteigt, so wird dieser Überschuß dem schon Vorhandenen hinzugefügt und trägt zur Bildung des „Vermögens“ der bestimmten Einzelperson bei. So setzt sich das einzelne Vermögen zusammen und dient dem ausschließlichen Genuß einer bestimmten Einzelperson. Die atomistische Struktur der Gesellschaft spiegelt sich in ihrer spezifisch wirtschaftlichen Phase im „Privateigentum“.

Die Gesellschaft gründet sich also auf die verbindende Beziehung selbstsüchtiger Einzelpersonen, die schon in dem Augenblick in offenen Kampf umschlagen kann, sobald sie ihren Sinn, notwendiges Mittel zum eigennütigen Zweck dieser Einzelpersonen zu sein, verliert. Selbst wenn die Einzelpersonen in rationaler Reflexion genau wissen, daß die harmonische Verbindung mit ihren Mitgliedern zu ihrem eigenen Nutzen und Gewinn immer aufrecht erhalten werden muß, läuft jeder gesellschaftliche Verband immer Gefahr, daß die zweckrational und ablenkend hergestellte zwischenmenschliche Harmonie vernichtet und der offene, direkt-irrational-disharmonische Zustand herbeigeführt wird. Denn die harmonische Verbindung und die erst durch sie ermöglichte Zusammenarbeit mehrerer Menschen kann niemals die vollständige Gewähr dafür bieten, daß Gewinn und Verlust eine gleiche Aufteilung finden. Die Unmöglichkeit einer gleichen Verteilung veranlaßt eben die Streitigkeiten zwischen den dadurch unbefriedigt bleibenden Einzelpersonen. Die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Einheit erfordert also außer der subjektiven Zweckmäßigkeitserwägung der Einzelnen doch notwendig feste äußere Stützen.

Eine der wichtigsten Formen dieser äußeren Stützen der Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Einheit ist die Herrschaft durch materielle Gewalt. Es ist keine dogmatische, dem objektiven Sachverhalt widerstrebende Hypothese, daß die Gesellschaft ohne eine mächtige Herrschaftsorganisation zur notwendigen Selbstauflösung, im extremen Falle zum Zustand eines „bellum omnium contra omnes“ führen würde. Die Entwicklung der äußeren Organisation der Herrschafts-

gewalt ist besonders in einer Gesellschaft notwendig, die nicht einfach aus Einzelpersonen, sondern aus mehreren Teilverbänden zusammengesetzt ist. Wenn z. B. mehrere kleine Verbände, wie Stämme, aus irgendeinem Grunde, häufig durch kriegerische Eroberung, zu einem umfangreicheren Verband zusammengefügt werden, so verlieren die ursprünglichen Verbände gewöhnlich nicht sogleich ihren Verbandscharakter, sondern können in der neuen, ihnen übergeordneten sozialen Ganzheit als Teilverbände oder zumindest als verschiedene Klassen bestehen bleiben. Da nun diese Teilverbände ihrer Entstehung nach gewöhnlich „gemeinschaftlichen“ Charakter aufweisen und nach der Bildung des neuen Verbandes diesen Charakter beibehalten, das nunmehr erzeugte Verhältnis zwischen ihnen aber eine typisch vergesellschaftende Beziehung darstellt, zeigt der so gebildete umfassende Verband die eigenartige Struktur der „Gesellschaft aus mehreren Gemeinschaften“. Eine solche komplizierte Form der Gesellschaft erfordert für ihre Selbsterhaltung notwendig deshalb ein äußerlich organisiertes Herrschaftssystem und einen dementsprechend gewaltigen „Polizeiapparat“, weil die innerliche, spontane Beziehung der Teilverbände keineswegs die Aufrechterhaltung der Einheit des Ganzen gewährleisten kann. Das Feudalsystem in Japan zur „Tokugawa-Periode“ liefert ein typisches Beispiel einer durch materielle Herrschaftsgewalt und geheimen Polizeiapparat aufrecht erhaltenen gesellschaftlichen Einheit aus mehreren gemeinschaftlichen Teilverbänden.

Eine andere notwendige Stütze der gesellschaftlichen Ganzheit liegt im „Rechtssystem“ als „Zwangsordnung“. In schroffem Gegensatz zu der gemeinschaftlichen Ordnung, deren Aufrechterhaltung durch die spontane Befolgung der „sozialen Normen“ seitens der Einzelpersonen gewährleistet ist, führt die gesellschaftliche Ordnung notwendig zur Entwicklung eines Systems von Zwangsnormen. Die Ordnung der Gesellschaft soll ihrem Wesen nach keineswegs als solche, sondern nur deshalb aufrecht erhalten werden, weil das friedliche Zusammensein unerläßliches Mittel für den Zweck ist, um dessentwillen die Gesellschaft selbst gebildet wurde. Das wichtigste Prinzip der gesellschaftlichen sozialen Normen besteht also nur in der äußerlichen und mechanischen Aufrechterhaltung der friedlichen Verbindung ihrer Mitglieder und somit in der Aufrechterhaltung der sozialen Einheit des Verbandes. Wenn nun dieser Grundsatz der gesellschaftlichen sozialen Normen, der den Einzelpersonen die Aufrechterhaltung der harmonischen Verbindung und des friedlichen Zusammenlebens vorschreibt, von irgendwelchen Einzelpersonen verletzt wird, wenn also Mitglieder einer gesellschaftlichen Ganzheit miteinander in ein offenes, direktes Streitverhältnis geraten, dann greift das gesellschaftliche Ganze ein, um der Gefahr der sozialen Zerstückelung vorzubeugen und die friedlichen Beziehungen wieder herzu-

stellen. Diese rechtliche Einmengung des gesellschaftlichen Ganzen vollzieht sich typischerweise zunächst in der Form einer gerichtlichen Entscheidung und dann in der zwangsmäßigen Durchsetzung des gefällten Urteiles. Dabei ist festzuhalten, daß das Ziel der Gesamtfunktion des gesellschaftlichen Zwangsrechtes darin liegt, das Interesse der Individuen zu schützen und die Bedürfnisbefriedigung der Einzelnen zu gewährleisten. Die Aufgabe der ganzen Zwangsordnung ist also letzten Endes durch den Daseinszweck des gesellschaftlichen Verbandes selbst bedingt und bestimmt. Das letzte Kriterium des ganzen Systems der gesellschaftlichen Rechtsordnung ist also das „Interesse der Einzelnen“.

Das vornehmste juristische Gebilde, welches sich in der gesellschaftlichen Zwangsordnung entwickelt, ist das „Gericht“. Die Richter, die vor allem in der rechtlichen Funktion der Gesellschaft als Organe des Verbandes fungieren, untersuchen die Streitigkeiten und fällen sohin im Namen des sozialen Ganzen die endgültigen Entscheidungen, indem sie mit den vorliegenden Tatbeständen bestimmte Zwangsfolgen verknüpfen. Die Entwicklung des Gerichtssystems ist also von der des Zwangsapparates — des Erzwingungsstabes — begleitet. Da aber die unendliche Differenzierung der menschlichen Bedürfnisse und die Bestrebungen nach ihrer Befriedigung naturgemäß immer neue Streitgelegenheiten erzeugen, muß das gesellschaftliche Ganze auch ständig durch die Funktionen der richterlichen Organe darauf reagieren und die verloren gegangene Ordnung immer wieder herstellen. Aus dieser Wiederholung der Einmengungen des sozialen Ganzen ergibt sich die Formalisierung der Normen der Entscheidung. Diese Formalisierung der Entscheidungsnormen ist nicht nur als Bedingung der Endgültigkeit des richterlichen Urteiles wichtig, sondern auch zum Schutze der Objektivität des Schiedsgerichtes vor der Willkür der als Organe des sozialen Ganzen fungierenden Einzelpersonen notwendig. So sagt EUGEN EHRLICH: „Die Entscheidungsnorm, die den der Entscheidung zugrunde liegenden allgemeinen Satz enthält, erhebt dadurch den Anspruch, eine Wahrheit zu sein, die nicht bloß in dem Falle, um den es sich gerade handelt, sondern in jedem gleichen oder sogar in jedem gleichartigen Falle gelten soll.“¹ Die Entscheidungsnormen nehmen in der schriftlichen Fixierung feste Gestalt an und machen in ihrem Inbegriff das „Gesetz“ aus. Das Gericht und das Gesetz sind also die zwei wichtigsten rechtlichen Gebilde, die wesensnotwendig in der gesellschaftlichen Zwangsordnung entstehen.

§ 21. Der dritte Typus: Die Körperschaft

In der Gemeinschaft liegt das Wirklichkeitszentrum ausschließlich in dem Allgemeinen, in der Gesellschaft ausschließlich in dem Einzelnen.

¹ Ehrlich: Grundlegung der Soziologie des Rechts, 1913, S. 106.

Als die synthetische Form dieser beiden extremen Verbandstypen entsteht nun der dritte Typus — die „Körperschaft“.

Die Körperschaft ist jener Typus des sozialen Verbandes, in welchem das Allgemeine und das Einzelne in gleicher Weise wahrhaft daseiende Konstitutionsmomente ein und desselben Verbandes ausmachen. Die Körperschaft ist eine „Synthese“ und nicht bloß eine Mischform von Gemeinschaft und Gesellschaft. In dem körperschaftlich konstituierten Verband ist das Allgemeine erst durch die Einzelnen da; diese selbst sind aber weder schlechthin als die Einzelpersonen, noch als total unselbständige Teile, sondern gerade in ihrem voll ausgebildeten Selbstbewußtsein unentbehrliche Glieder der sozialen Ganzheit. Das Allgemeine ist nur in dem Einzelnen seiner selbst bewußt, indem das Einzelne allein in dem Allgemeinen seine wahre Selbstvollendung findet. Hier ist das wahrhafte Dasein der sozialen Ganzheit ohne die wirklich seienden Einzelnen genau so unmöglich, wie das wirkliche Dasein der Einzelnen ohne das des Allgemeinen. In der Körperschaft ist also weder das Allgemeine vor dem Einzelnen, noch umgekehrt; die beiden sind vielmehr „gleichursprünglich“. Die Körperschaft ist wirklich, weil das Allgemeine durch das Einzelne, das Einzelne aber auch durch das Allgemeine wirklich ist. Das letzte Zentrum des Wirklichseins des körperschaftlichen Verbandes liegt nicht in der bloßen Zusammensetzung von Allgemeinem und Einzelnem, sondern in der notwendigen Abhängigkeit und wechselseitigen Ergänzung beider.

Dieses korrelative Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen offenbart sich mehr oder weniger überall im körperschaftlichen Dasein. Erstens liegt das Wertzentrum der Körperschaft nicht mehr ausschließlich in dem Allgemeinen oder in dem Einzelnen, sondern gerade in dem harmonischen Zusammenhang des sich selbst erhaltenden sozialen Ganzen und der es konstituierenden Einzelpersonen. Zweitens bildet sich die körperschaftliche Herrschaft weder zu einem das Dasein der Individuen vernachlässigenden Absolutismus, noch zu einem die Herrschaftsmacht in die Hände der Einzelnen zerstückelnden Liberalismus aus, sondern nimmt eine Form der Regierung und Verwaltung an, die trotz Ausübung der Macht und Gewalt doch nur das Ziel im Auge hat, das Gedeihen des Ganzen und das Interesse der Einzelnen zu harmonisieren. Drittens haben auch Recht und Gerechtigkeit in der Körperschaft den letzten Ansatzpunkt in dem harmonischen Zusammenhang zwischen dem Dasein der Allgemeinheit und dem der Einzelheit. Der Besitz der wirtschaftlichen Güter zeigt ein genaues Abbild dieses Sachverhaltes. In der Körperschaft liegt der Besitz zwar in den Händen der Einzelnen; diese aber benutzen und gebrauchen ihre Güter nicht für sich allein, sondern gerade zu dem Zweck, durch ihre materielle Existenz das notwendige Fundament für das Dasein und das Gedeihen der körper-

schaftlichen Ganzheit zu bilden. In diesem Sinne gilt in der Körperschaft der Grundsatz: „Eigentum verpflichtet“.

Allein das entscheidende Merkmal der körperschaftlich konstituierten Welt der Sozialität zeigt sich darin, daß der letzte Wert des sozialen Daseins hier nicht mehr in dem Dasein des Menschlichen als solchem, sondern in den durch das geschichtlich-gesellschaftliche Zusammensein der Menschen erzeugten und doch die unmittelbare Sphäre ihres einzelnen oder sozialen Daseins übersteigenden, sachlichen Geistesgebilden liegt. Bei den anderen Verbandstypen bezieht sich das letzte Kriterium des Wertes direkt auf die sozial-allgemeine oder individuell-einzelne „Menschlichkeit“. So finden wir das gemeinschaftliche Wertzentrum in dem objektiv-allgemeinen Dasein des Verbandes selbst; es steht also, obwohl objektiv und allgemein, doch unter der unmittelbaren Bestimmung der „Menschlichkeit“. Das traditionelle und überindividuelle Dasein des gemeinschaftlichen Verbandes wird als solches, und zwar immer als das Dasein von etwas Menschlichem, gewürdigt. Das wahrhaft Wertvolle ist hier nicht das individuelle, sondern das allgemeine Dasein des Menschen — die Familie oder die Sippe. Wenn auch in dem gemeinschaftlichen Leben oft der Gott statt des sozialen Verbandes den Gegenstand der höchsten Verehrung bildet, bleibt das Wertzentrum doch offenbar in der unmittelbaren Sphäre des Menschlichen, da der Gott hierbei in der Regel als eine dem Menschen analoge Persönlichkeit vorgestellt wird. Diese „Menschlichkeit“ des Wertzentrums des sozialen Daseins tritt in der Gesellschaft ganz in den Vordergrund. Denn die letzte Bedeutung des gesellschaftlichen Daseins liegt in dem individuellen Menschen selbst. In dem gesellschaftlichen Verband wird letzten Endes alles vom Gesichtspunkt des Interesses der Einzelpersonen aus betrachtet. Das Gedeihen und die Glückseligkeit des Individuums bilden das oberste Prinzip des gesellschaftlichen Werturteils. Im Gegensatz dazu ist das, was in der Körperschaft den letzten Wert des menschlichen Daseins bestimmt, nicht mehr der Mensch selbst, sondern die sachlichen Geistesgebilde in ihrer übermenschlichen oder übersozialen Bedeutung. In diesem Sinne „transzendiert“ der Wert in der Körperschaft die unmittelbare Sphäre der Menschlichkeit und Sozialität. Die Körperschaft kennzeichnet sich also durch die das menschliche und soziale Dasein durchbrechende „Transzendenz des Wertes“.

Zwei bedeutende sachliche Geistesgebilde kann man dabei in Betracht ziehen, die in einem körperschaftlichen Verband sein Wertzentrum bilden — die Kunst und die Wissenschaft. Freilich sind auch Kunst und Wissenschaft überhaupt ohne menschliches Zusammensein unmöglich. In diesem Sinne sind diese beiden Geistesgebilde sozial und menschlich bestimmt. Allein es ist ihnen eigentümlich, daß sie, wenn sie auch ihre Entstehung und Entwicklung, ja, auch ihr Wirklichsein dem Zusammen-

sein und Zusammenwirken der Menschen verdanken, doch als etwas „Gebildetes“ schon unabhängig von dem einzelnen oder sozialen menschlichen Tun und Wissen „quasi-ewiges“ Dasein aufweisen. Dadurch unterscheiden sich diese sachlichen Gebilde von den sozialen Geistesgebilden, die daseinsmäßig durch die sozialen Handlungen der Menschen fundiert sind. Die sachlichen Geistesgebilde — ihre Schöpfung und ihre Entwicklung — entscheiden nun über den letzten Wert des körperschaftlichen Daseins. Während in der Gemeinschaft der Einzelne sein Interesse, nötigenfalls auch sein Leben, für das soziale Ganze zu opfern genötigt ist und auch in der Tat gerne opfert, bringt man in der Körperschaft solche Opfer nicht direkt dem sozialen Ganzen, sondern der Kunst oder der Wissenschaft um ihrer selbst willen. Während in der Gesellschaft die Kunst, besonders aber die Wissenschaft, oft zu bloßen Machtzwecken gebraucht wird, treibt man sie in der Körperschaft als Selbstzweck. Die verschiedenen sozialen Einrichtungen haben mittelbar oder unmittelbar nur die Funktion von Mitteln zur Erreichung dieses höchsten Zweckes. Alles wird also in der Körperschaft vom Standpunkt der Erhaltung und Weiterbildung des sachlichen objektiven Geistes aus beurteilt. Wenn wir Kunst und Wissenschaft als „Kultur“ im reinsten Sinne des Wortes bezeichnen, dann ist das, was über den letzten Existenzzweck der Körperschaft entscheidet, die Kultur oder der Kulturwert. Das Wesentliche der Körperschaft drückt sich also darin aus, daß sie einen „Kulturverband“ bildet.

Deshalb könnten wir einen Künstlerbund oder einen Verein von Wissenschaftlern als Muster eines körperschaftlichen Verbandes betrachten. Und doch können die beiden uns keine richtige Vorstellung von der Körperschaft vermitteln. Denn, abgesehen davon, daß ein solcher Verbandstypus im aktuellen Falle das Körperchaftliche nicht mehr ganz rein enthält, sondern verschiedene Mischelemente aufweist, umfaßt er die Mitglieder überhaupt nur in bezug auf den betreffenden künstlerischen oder wissenschaftlichen Zweck, während die Mitglieder des wahrhaft körperschaftlichen Verbandes dem sozialen Ganzen mit der Gesamtheit ihrer Persönlichkeit und ihres Daseins zugehören. Es wird ferner die Körperschaft in ihrem Bereich den Umfang eines Künstlerbundes oder eines Verbandes von Gelehrten weit überschreiten. Besonders ist das der Fall, wenn sie nicht bloß aus Einzelpersonen, sondern aus mehreren Teilverbänden zusammengesetzt ist. Bei einer solchen umfassenden und komplizierten Form des körperschaftlichen Verbandes bleibt das Ausschlaggebende immer das letzte und allumgrenzende Allgemeine. Die ihn konstituierenden Teilverbände sind demnach wesensnotwendig durch den Daseinszweck der letzten Allgemeinheit bedingt und bestimmt; diese weisen also auch die Form der Körperschaft auf. Die Körperschaft zeigt sich in diesem Falle als „Körperschaft aus Körperschaften“.

Die soziale Beziehung, die dem Dasein des körperschaftlichen Verbandes zugrunde liegt, ist in ihren Hauptzügen „Vergemeinschaftung“. Allein diese als Wirklichkeitsboden der Körperschaft fungierende Vergemeinschaftung unterscheidet sich von der die Gemeinschaft fundierenden Vergemeinschaftung dadurch, daß jene in erster Linie als „wertrational“ gebildete, direkt-harmonische Beziehung besteht, während diese prinzipiell „irrational“, d. h. affektiv oder traditional gefärbt ist. Die Einzelnen, die die Körperschaft konstituieren, leben miteinander in innerlicher Verbundenheit, indem ihre Handlungen und Gesinnungen durch den klar bewußten Glauben an den unbedingten Wert des objektiven Geistes grundsätzlich bestimmt sind. Ja, sie sehen das Ziel ihres Zusammenlebens letzten Endes in der Weiterbildung des objektiven Kulturwertes und alle ihre Bemühungen gelten diesem Ziel. Diese wert-rational bestimmte Vergemeinschaftung fundiert nun das wahre Wirklichsein des dadurch konstituierten körperschaftlichen Verbandes. Und trotzdem verliert das Sein der Einzelnen dabei nicht seine Wirklichkeit und darin unterscheidet sich nun wesentlich die Struktur der Körperschaft von der der Gemeinschaft. Das individuelle Dasein in der Körperschaft weist gerade umgekehrt sein eigenes Wirklichsein umso klarer auf, je enger seine Verbindung mit anderen Einzelnen ist und je mehr es dadurch an dem Fundierungszusammenhang des körperschaftlichen Ganzen teilnimmt. Denn die Erzeugung und Weiterbildung des Kulturwertes, zumal die künstlerische Schöpfung, erfordert ihrem Wesen nach eine stärker vertiefte Individualität und eine besonders spezialisierte Tätigkeit. Die Entwicklung der Individualität und des Selbstbewußtseins ist in der Körperschaft genau so notwendig, wie in der Gesellschaft. Die Körperschaft stellt also eine eigentümliche Welt der Sozialität dar, in welcher mehrere Menschen mit klarem Selbstbewußtsein und mit eigener, nach verschiedener Richtung hin spezialisierter Persönlichkeit wirklich und wahrhaft da sind. Indem sie gerade wegen dieser spezialisierten Individualitäten in einem sich notwendig ergänzenden, vergemeinschaftenden Zusammenhang stehen, machen sie den körperschaftlichen Verband als das wahre Ganze aus.

Was nun das Zustandekommen der Körperschaft anbetrifft, so zeigen sich hier die größten Verschiedenheiten. Ein körperschaftlicher Verband kann auch durch einen speziellen, zu diesem Zweck vorherbestimmten Akt der Sinnbildung planmäßig aufgebaut werden, wie dies etwa bei der Begründung eines Künstlerbundes oder eines Vereines von wissenschaftlichen Forschern der Fall sein wird. Viel häufiger entsteht er aber dadurch, daß ein schon daseiender andersartiger Verbandstypus sich in seiner geschichtlichen Entwicklung zur Körperschaft umwandelt. Dieser Prozeß des geschichtlichen Zustandekommens des körperschaftlichen Verbandes kann in zweifacher Weise vor sich gehen, entweder

durch naturgemäße Entwicklung der Gemeinschaft zur Körperschaft oder durch Vertiefung der gesellschaftlichen Allgemeinheit in das wahrhaft daseiende, körperschaftliche Ganze. Die Körperschaft kann also zwar Erzeugnis eines Sinnbildungsaktes sein, der von mehreren ihr aktuell vorangehenden Einzelnen planmäßig durchgeführt wurde, viel häufiger ist sie aber ein Ergebnis der überindividuellen, geschichtlichen Entwicklung.

In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, daß keiner von den hier analysierten drei Grundtypen des sozialen Verbandes jemals als ein in begrifflicher Reinheit abgeschlossener Verband auftritt; anders ausgedrückt, kommt es aktuell nie zu einem rein gemeinschaftlichen, rein gesellschaftlichen oder rein körperschaftlichen Verband, dem kein einziges Moment der anderen Verbandstypen beigemischt wäre. Wie die verschiedenen Typen der reinen sozialen Beziehung, die wir oben betrachtet haben, nur in begrifflicher Abstraktion denkbar sind, zeigt sich auch jeder aktuell daseiende Verband nur als eine Mischform oder als ein Zwischentypus dieser drei Verbandstypen. Wir bezeichnen dann einen konkreten Verband mit dem Namen eines der drei Grundtypen, indem wir das ihn besonders auszeichnende Merkmal in den Vordergrund unserer Betrachtung rücken.

Man muß ferner auch klarstellen, daß ein konkreter Verband in seiner Geschichte manche Umwandlungen seiner charakteristischen inneren Struktur erfährt. Wie das Wirklichsein des sozialen Verbandes im allgemeinen ein wesensmäßig relativer und geschichtlicher Begriff ist, so zeigt sich jeder Typus der inneren Struktur des Verbandes auch notwendig als relativ und in der Geschichte wandelbar. Dabei muß man allerdings zugeben, daß die Entwicklungslinie der Verbandstypen von Gemeinschaft zur Gesellschaft und dann zur Körperschaft, wie sie zuerst HEGEL dialektisch aufgeklärt und dann zum Teil auch TÖNNIES soziologisch verfolgt hat, zwar die allgemeinsten Züge der Wandlung der menschlichen Sozialität aufweist, aber keineswegs als feste Gesetzmäßigkeit aufgefaßt werden darf. Dieser Einschränkung stets eingedenk, dürfen wir sagen: Die Gemeinschaft bildet das erste Stadium des Verbandslebens. Dieses Stadium entwickelt sich entweder mittelbar durch die Stufe der Gesellschaft hindurch, oder aber auch unmittelbar zur Körperschaft, dem dritten und letzten Verbandstypus. Diese Körperschaft kann sich nun wieder in die Gesellschaft verwandeln; aber weder Körperschaft noch Gesellschaft können je zur primitiven Konstitution der Gemeinschaft zurückgeführt werden.

Wir müssen freilich daran festhalten, daß die Körperschaft als aktuelle Verbandsform heutzutage höchst unausgebildet aufzutreten pfl egt. Abgesehen von den wenigen, in unechter Weise körperschaftlich

konstituierten Verbänden, wie Künstlerbünden oder Vereinen von wissenschaftlichen Forschern, weisen die modernen Verbandstypen vornehmlich die Züge der Gesellschaft auf. Nur in der geschichtlichen Vergangenheit finden wir von Zeit zu Zeit einen Zustand des menschlichen Daseins, in welchem ein sozialer Verband von wahrhaft körperschaftlicher Struktur objektiv und wirklich da sein konnte und auch in der Tat da war. So z. B. zeigte der Staat in der Blütezeit des deutschen Idealismus, als die „Idee des Kulturstaates“ bis zu einem gewissen Grade wirklich war, einen entsprechend hohen Grad von körperschaftlicher Struktur. In den von EDUARD GANS zusammengestellten Zusätzen zu HEGELS Vorlesungen der Philosophie des Rechtes findet sich folgende Darstellung dieser Idealform des Staates: „Das Wesen des neuen Staates ist, daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, daß also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammennehmen muß, daß aber die Allgemeinheit des Zweckes nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muß, fortschreiten kann. Das Allgemeine muß also betätigt sein, aber die Subjektivität auf der anderen Seite ganz und lebendig entwickelt werden.“¹ Obwohl diese Beschreibung des Wesens des damaligen „modernen“ Staates gewiß in manchen Hinsichten eine „Idealisierung des Faktischen“ darstellt, ist es unleugbar, daß damals eine starke Tendenz zur körperschaftlichen Konstitution des sozialen Verbandes wirksam war.

Da der Staat aber in der Folgezeit das letzte Ziel des geschichtlich-gesellschaftlichen Daseins lediglich in sich selbst verlegte und durch diese Einstellung die grundsätzliche Aufgabe der Schöpfung und Weiterbildung des Kulturwertes allmählich vernachlässigte, verlor er seine körperschaftliche Eigentümlichkeit und verwandelte sich wieder in die gesellschaftliche Struktur. Die moderne Welt der Sozialität, in welcher wir leben, zeigt uns ein eigentümliches Bild: Mehrere Staaten, die alle in ihrem Innern gesellschaftlich konstituiert sind, stehen, auf einem egozentrischen Standpunkt verharrend, miteinander im Zusammenhang der Vergesellschaftung. Allein man bemerkt seit dem Weltkrieg eine unverkennbare Bemühung nach Herstellung eines zwischenstaatlichen, vergemeinschaftenden Verhältnisses. Ob man in dieser neuesten Tendenz den Keim zum Aufbau des körperschaftlich konstituierten, einheitlich organisierten „Weltverbandes“ erblicken darf, oder ob es sich hier bloß um ein vorübergehend tröstliches Vorspiel zu einem völligen Zusammenbruch der Welt handelt — das ist eine Frage, auf welche allein die künftige Menschengeschichte Antwort geben wird.

¹ HEGEL: Grundlinien der Philosophie des Rechts, LASSONS Ausgabe, II. Aufl., 1921, Zusätze, S. 350.

Fünftes Kapitel

Der äußere Zusammenhang des sozialen Verbandes mit den sachhaltigen sozialen Gebilden

§ 22. Der Strukturzusammenhang der sozialen Gebilde

Bei unserem Versuch, eine Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband zu geben, haben wir vorerst unseren Gegenstand von den ihm anhaftenden sachhaltigen Momenten begrifflich isoliert und seine Seinsart dann in diesem isolierten Zustand näher ins Auge gefaßt. Die im vorigen Kapitel vorgenommene Analyse der inneren Struktur des sozialen Verbandes ist das letzte Glied dieses analytischen Gedankenganges. Wenn wir auch dort den sozialen Verband unter Bezugnahme auf die mit ihm zusammenhängenden sachhaltigen Gebilde, wie Recht oder Religion, dargestellt haben, so geschah dies vorzüglich zu dem Zweck, um die Eigentümlichkeit der verschiedenen Typen seiner inneren Struktur augenfällig hervortreten zu lassen. Unsere Erörterung hat sich also bis jetzt prinzipiell innerhalb der wissenschaftstechnisch begrenzten Sphäre der „reinen Sozialität“ vollzogen.

Dieses analytische Verfahren der Untersuchung verdanken wir in erster Linie der SIMMELSchen Methode der „formalen Soziologie“. Obwohl SIMMELS Begriff der „Form der Vergesellschaftung“ in manchen Punkten ungenau und irreführend ist, bleibt es zweifellos sein großes Verdienst, daß er als erster die Grenzlinie festgestellt hat, durch welche die Region des Sozialen als Gegenstandsbereich der Soziologie von den Gegenstandsbereichen der anderen Sozialwissenschaften eindeutig geschieden werden kann. Indem wir einerseits SIMMELS Begriff der „Form der Vergesellschaftung“ als regionales Wesen im phänomenologischen Sinne interpretierten und ihn andererseits nicht als kausalbestimmte, seelische „Wechselwirkung“, sondern als strukturellen Zusammenhang aufeinander gerichteter sozialer Erlebnisse mehrerer Menschen verstanden, haben wir oben den Begriff der „reinen sozialen Beziehung“ gewonnen. Übrigens haben wir über der bloß faktischen Sphäre der Sozialität, welcher die soziale Beziehung zugehört, ein ideales Gegenstandsgebiet höherer Ordnung gefunden und erst dort das selbständige Dasein des sozialen Verbandes als der zwischenmenschlich gebildeten Ganzheit festgestellt. In dieser Hinsicht weichen wir freilich von der ursprünglichen soziologischen

Auffassung SIMMELS grundsätzlich ab. Dennoch haben wir in einem wichtigen Punkt das methodische Grundprinzip der formalen Soziologie SIMMELS angenommen und es in seinen Hauptzügen aufrecht erhalten, nämlich das Grundprinzip, daß soziologische Erkenntnis überhaupt nur durch wissenschaftstechnische Ausschaltung des Sachhaltigen aus dem Bereich des rein Sozialen ermöglicht wird. Der SIMMELSche Grundgedanke der methodischen Scheidung der „Materie“ der Vergesellschaftung von ihrer „Form“ bildete in seiner gründlich präzisierten Gestalt eines der leitenden Prinzipien unserer bisherigen Erörterung.

Man muß hier aber nachdrücklich betonen, daß dieses analytische Verfahren der sozialwissenschaftlichen Untersuchung für uns bloß Mittel zum Zweck bedeutet, während SIMMEL in ihm das endgültige Ziel soziologischer Untersuchung sieht. SIMMEL hat sich letztlich zur Aufgabe gesetzt, den Gegenstand der Soziologie von den Gegenständen anderer Sozialwissenschaften abzusondern, wobei er den eigentlichen und ursprünglichen Zusammenhang zwischen den verschiedenen, erst wissenschaftstechnisch trennbaren Gegenstandsgebieten methodologisch kaum in Betracht gezogen hat. Demgegenüber liegt der letzte Zweck unserer Untersuchung darin, die reine Region der Sozialität nicht allein in ihrer begrifflichen Getrenntheit von den sachhaltigen Geistesgebilden, sondern gerade in ihrem lebendigen Zusammenhang mit diesen zu erörtern und zu beschreiben. Denn die letzte Aufgabe der Soziologie als einer „Wirklichkeitswissenschaft“ kann einzig und allein durch eine synthetische Erörterung dieses Zusammenhanges zwischen Sozialem und Sachhaltigem restlos erfüllt werden.

Freilich ist die begriffliche Heraushebung eines bestimmten Teilgebietes der ganzen sozialen Wirklichkeit deshalb eine jeder Sozialwissenschaft unentbehrliche Methode, weil es schlechthin unmöglich ist, die unübersehbare Fülle dieser Wirklichkeit in ihrer Totalität uno actu zu begreifen und ihre verschiedenen Gestalten innerhalb einer Einzelwissenschaft zu erforschen. In dieser Hinsicht ist auch DILTHEY mit SIMMEL völlig einig. Er sagt: „Jede Einzelwissenschaft entsteht nur durch den Kunstgriff der Herauslösung eines Teilinhaltes aus der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit.“¹ Allein diese geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit, auf welche die Erkenntnis jeder Geistes- und Sozialwissenschaft gerichtet ist, stellt sich in ihrer Gesamtheit nicht als ein Konglomerat verschiedener sozialer oder sachlicher Gebilde dar, sondern bildet von vornherein eine konkrete Ganzheit, wiewohl man ihre verschiedenen Seiten und Phasen vorerst in begrifflicher Isoliertheit zu betrachten genötigt ist. Infolgedessen können die Sozialwissenschaften nie und niemals die vollständige Aufklärung ihres Gegenstandes erreichen,

¹ DILTHEY: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, I. Bd., 2. Aufl., 1923, S. 27f.

wenn sie sich immer bloß mit der analytischen Erörterung seiner begrifflich isolierten Teilelemente begnügen wollen. Die wesensmäßige Aufgabe der Sozialwissenschaften muß vielmehr darin liegen, nach Durchführung der begrifflichen Zergliederung ihres Gegenstandes in einer synthetischen Betrachtungsweise den wechselseitigen Zusammenhang der einmal in ihrer Isoliertheit dargelegten Teilelemente der sozialen Wirklichkeit so aufzuklären, wie er uns in der Wirklichkeit entgegentritt. Deshalb bedeutet die Verwendung der analytischen Methode SIMMELS doch bloß die erste und vorbereitende Stufe für unsere Erörterung, während wir das Ziel der sozialtheoretischen Untersuchung letzten Endes darin sehen, die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit von dem eben analytisch gewonnenen Gesichtspunkt aus in ihrem konkreten und lebendigen Zusammenhang zu begreifen.

Wir müssen also jetzt den analytischen Weg in unserer Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband verlassen und unseren Blick dem synthetischen Zusammenhang, in welchem der soziale Verband mit anderen, zumal mit sachhaltigen Bestandteilen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit steht, zuwenden. Dabei ist es vor allem notwendig, das Wesen des konkreten Zusammenhanges, in welchem die Teilgebiete der sozialen Wirklichkeit miteinander „strukturell“ verbunden sind, d. i. das Wesen des „Strukturzusammenhanges“ der sozialen Gebilde, gründlich aufzuklären. Wenn wir auch in unserer Untersuchung schon öfters den Begriff des Strukturzusammenhanges angewendet haben, haben wir doch bis jetzt eine erschöpfende Darstellung seiner Bedeutung und Tragweite unterlassen. Dieser Gedanke der „Struktur“ — der Gedanke, daß die geistige Welt überhaupt ihrem Wesen nach als ein Ganzes aufgefaßt werden muß, dessen begrifflich unterscheidbare Bestandteile miteinander innerlich verbunden sind — ist erstmalig von WILHELM DILTHEY erfaßt und als Grundlage jeder geisteswissenschaftlichen Forschung festgestellt worden. Die Erörterung der konkreten Problematik der Lehre vom sozialen Verband ist also mit Hilfe der analytischen Methode der formalen Soziologie SIMMELS begonnen worden, während sie nunmehr mit Hilfe der synthetischen Betrachtungsweise der DILTHEYSchen Strukturlehre zu beenden sein wird.

Der DILTHEYSche Begriff der Struktur ist in erster Linie eines der Grundprinzipien seiner „beschreibenden Psychologie“, deren Wesen nur in strengem Gegensatz zu der traditionellen „erklärenden Psychologie“ klargestellt werden kann.

Es ist der erklärenden Psychologie eigen, daß sie, obwohl den Charakter einer Wissenschaft des inneren Geisteslebens beanspruchend, doch alle seelischen Erscheinungen mit dem der Naturwissenschaft entnommenen Prinzip der Kausalität begreiflich machen will. Im all-

gemeinen ist eine erklärende Wissenschaft eine solche, die vermittels einer begrenzten Anzahl eindeutig bestimmter Elemente ein gewisses Erscheinungsgebiet unter Kausalzusammenhängen begreift. Die Naturwissenschaft ist deshalb ihrem Wesen nach immer als erklärende Wissenschaft aufgebaut, wie z. B. die Physik, die die Naturwelt als Komplex der mechanischen Bewegungen der eindeutig bestimmten „Atome“ kausal erklären will. Für die Erfüllung der Aufgabe der Naturwissenschaft ist das Verfahren der kausalen Erklärung absolut unerlässlich, weil die wahre Gestalt der Natur uns nicht unmittelbar zugänglich ist, weil sie uns eben nur „äußerlich“ gegeben ist. Infolgedessen ist der Naturwissenschaftler immer genötigt, zunächst einige „Hypothesen“ aufzustellen und dann mit Hilfe dieser Hypothesen die Naturerscheinungen als Aufeinanderfolge kausaler Wirkungen und Gegenwirkungen gewisser unreduzierbarer Elemente zu verbinden. Deshalb bietet sich die Natur der wissenschaftlichen Erklärung auch als Zusammenhang ihrer Elemente dar. Dieser Zusammenhang der Naturwelt ist aber als Kausalzusammenhang nur ein durch Hypothesen „konstruierter“ Zusammenhang. Die Naturwissenschaft stellt sich also ihrem Wesen nach zugleich als eine „konstruktive Wissenschaft“ dar.

Die traditionelle Psychologie entnimmt nun ihr Grundprinzip dem Verfahren der erklärenden und konstruierenden Naturwissenschaft. In der Erforschung des Geisteslebens stellt sie vor allem einige einfachste seelische Elemente fest und verbindet dann diese seelischen Elemente mittels des Prinzips der Kausalität, so daß dann das ganze Geistesleben mechanisch konstruiert und erklärt werden kann. „Sie will die Konstitution der seelischen Welt nach ihren Bestandteilen, Kräften und Gesetzen genau so erklären, wie die Physik und Chemie die der Körperwelt erklärt.“¹ Aus diesem Grunde nennt DILTHEY die erklärende Psychologie auch „konstruktive Psychologie“.

Der Grundfehler dieser traditionellen, naturwissenschaftlich eingestellten Psychologie liegt offenbar darin, daß sie sich ihres Gegenstandes, des Seelenlebens der Menschen, welches uns in unbezweifelbarer Evidenz unmittelbar gegeben ist, mit Hilfe einer Methode bemächtigen will, die nur geeignet ist, einen für uns erst mittelbar erreichbaren Gegenstand zu erforschen. In klarem Gegensatz zu der Naturwelt bildet die Welt des Geistes in ihrer unmittelbaren Gestalt schon von vornherein eine notwendige Einheit. Der Zusammenhang der Naturerscheinungen ist ein erst durch das naturwissenschaftliche Verfahren konstruierter Zusammenhang. Dagegen ist der Zusammenhang des Seelenlebens unserem Erleben von Anfang an direkt und ursprünglich „gegeben“. Die uns unmittelbar gegebene geistige Wirklichkeit ist eine lebendige Ganzheit,

¹ DILTHEY: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. G. S., V. Bd., 1924, S. 139.

während die reflexiv analysierten Phasen der seelischen Tätigkeiten nur verschiedene Seiten ein und derselben Ganzheit bilden. Genau genommen, ist der Geist in einem „strukturellen“ Zusammenhang seiner verschiedenen Bestandteile gegeben, ehe man ihn in diese zerstückelt. Während also der „Kausalzusammenhang“ das Prinzip der Naturwelt ist, ist der „Strukturzusammenhang“ das der Geisteswelt. Wenn die erklärende Psychologie trotzdem das Seelenleben mit der naturwissenschaftlichen Methode erforschen will, so kann das Ergebnis nur eine unglückliche Naturalisierung des Geistigen sein.

Die beschreibende Psychologie stellt sich die Aufgabe, den ursprünglichen Strukturzusammenhang des geistigen Lebens genau so zu beschreiben, wie er uns gegeben ist oder wie wir ihn in uns erleben. Diese Psychologie versucht „die Darstellung der in jedem entwickelten menschlichen Seelenleben gleichförmig auftretenden Bestandteile und Zusammenhänge, wie sie in einem einzigen Zusammenhang verbunden sind, der nicht hinzugedacht oder erschlossen, sondern erlebt ist“.¹ Das Geistesleben, welches sich in diesem notwendigen Strukturzusammenhang zeigt, stellt von vornherein das einheitliche Ganze dar, dessen Bestandteile erst das Verfahren der Wissenschaft zergliedernd beschreiben kann. Demzufolge muß die beschreibende Psychologie notwendig zuerst den analysierenden oder zergliedernden Weg verfolgen. Die beschreibende Psychologie ist also zugleich „zergliedernde Psychologie“. Nicht die durch Hypothese vermittelte Konstruktion, sondern die von der ursprünglich gegebenen Ganzheit aus sich vollziehende Zergliederung ist das Grundverfahren der beschreibenden Psychologie. „Diese Psychologie ist also Beschreibung und Analysis eines Zusammenhangs, welcher ursprünglich und immer als das Leben selbst gegeben ist.“²

Das Verfahren der Beschreibung, dessen sich die geisteswissenschaftliche Psychologie prinzipiell bedient, ist also notwendig von dem Verfahren der Analyse oder Zergliederung begleitet. „Unter Analysis verstehen wir überall gleichmäßig die Zergliederung einer gegebenen komplexen Wirklichkeit. Durch die Analysis werden Bestandteile gesondert, die in der Wirklichkeit verbunden sind.“³ Dementsprechend erblickt DILTHEY das Hauptcharakteristikum der erklärenden Psychologie in ihrem synthetischen oder konstruktiven Gang.⁴ Es ist jedoch ein grobes Mißverständnis, wenn man das letzte Ziel der beschreibenden Psychologie DILTHEYS in der bloßen Analyse und Zergliederung des lebendigen Ganzen sieht. Denn das, was dabei beschrieben werden soll,

¹ A. a. O., S. 152.

² A. a. O., S. 152.

³ A. a. O., S. 174.

⁴ A. a. O., S. 158.

ist zweifellos die wahre „Lebenseinheit“. Die Aufgabe der beschreibenden Psychologie liegt also keineswegs in der bloßen Zergliederung, sondern in der Darlegung des geistigen Strukturzusammenhanges selbst. DILTHEY sagt auch: „Indem die beschreibende Psychologie diese Struktur erfaßt, erschließt sich ihr der Zusammenhang, welcher die psychischen Reihen zu einem Ganzen verknüpft. Dieses Ganze ist das Leben.“¹ Man muß dieses lebendige Ganze in seine Bestandteile zergliedern, weil uns ein anderes Mittel nicht zur Verfügung steht, dieses Ganze als solches wissenschaftlich zu begreifen und zu beschreiben. Das zergliedernde Verfahren hat nur insofern Bedeutung und Berechtigung, als es den notwendigen Weg zur Aufklärung des lebendigen Zusammenhanges darstellt, in welchem die wissenschaftstechnisch zergliederten Bestandteile miteinander ursprünglich verbunden sind.

Die Analyse bildet also auch bei DILTHEY nur die vorbereitende Stufe der synthetischen Aufklärung der strukturell zusammenhängenden geistigen Wirklichkeit. Daß wir bei Erörterung der konkreten Seinsart des sozialen Verbandes den synthetischen Weg der Untersuchung, ihn der schlechthin analytischen Methode der formalen Soziologie SIMMELS entgegenstellend, gerade im Anschluß an DILTHEY verfolgen wollen, ergibt sich lediglich daraus, daß wir das Wesentliche der psychologischen Grundauffassung DILTHEYS, zumal seiner Strukturlehre, eben in der „synthetischen“ Betrachtungsweise und nicht in der einfachen Analyse oder Zergliederung finden.

Der größte Vorzug der beschreibenden Psychologie DILTHEYS offenbart sich aber darin, daß sie von Anfang an das Ziel verfolgt, das „entwickelte“ Geistesleben als ihren Gegenstand aufzuklären. Während die erklärende Psychologie sich gewöhnlich mit der Behandlung der „elementaren“ psychischen Erscheinungen, besonders mit der „experimentellen“ Behandlung derselben beschäftigt, will die beschreibende Psychologie das komplexe Seelenleben der Menschen in seiner lebendigen Einheit klar begreifen. Ja, die beschreibende Psychologie bedeutet für DILTHEY nicht nur die Wissenschaft vom komplexen Innenleben des Menschen, sondern zugleich die grundlegende Wissenschaft für alle Geisteswissenschaften, die den in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit objektivierten Geist zum Gegenstand haben. Denn ein so kompliziertes Gegenstandsgebiet wie die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit kann erst durch das Verfahren der zergliedernden Beschreibung, mit dem die beschreibende Psychologie arbeitet, aufgeklärt werden. Man muß also in der geisteswissenschaftlichen Erforschung der sozialen und geschichtlichen Wirklichkeit zunächst den Gegenstand in die einzelnen „Zwecksysteme“ zerlegen, aus denen er besteht. Wirtschaftsleben, Recht,

¹ A. a. O., S. 200.

Religion usw. bilden solche Zwecksysteme, welche nunmehr vermöge ihrer Homogenität die Zergliederung ihrer Zusammenhänge gestatten. Dieser Zusammenhang der sozialen Zwecksysteme ist seinem Wesen nach nichts anderes als der seelische Zusammenhang der Menschen, die in dem betreffenden sozialen Leben zusammenwirken. Der geistige Zusammenhang des subjektiven Seelenlebens überträgt sich auf das objektivierte Geistesleben des sozialen und geschichtlichen Daseins. Der Zusammenhang der sozialen Zwecksysteme ist also schließlich ein „psychologischer“. Er bildet genau so einen strukturellen Zusammenhang, wie der psychologische Zusammenhang des subjektiven Seelenlebens. Infolgedessen bedürfen die Geisteswissenschaften überhaupt der beschreibenden Psychologie als Grundlage. Die beschreibende Psychologie, welche „die ganze mächtige Wirklichkeit des Seelenlebens zur Beschreibung und, soweit möglich, zur Analysis bringt“,¹ ist also die Grundwissenschaft der allgemeinen Sozialwissenschaften.

Somit findet der Begriff des Strukturzusammenhanges, dessen Erörterung einen der Hauptzwecke der DILTHEYSchen Grundlegung der beschreibenden Psychologie bildet, eine äußerst wichtige Anwendung im ganzen Gebiet der geisteswissenschaftlichen Sozialwissenschaften. In der Strukturlehre liegt also vor allem die Grundlage aller Geisteswissenschaften.² Die geisteswissenschaftliche Erforschung des sozialen und geschichtlichen Daseins muß daher immer von dem Gesichtspunkt des Strukturzusammenhanges aus vollzogen werden.

Uns obliegt nun weiter die Feststellung, was DILTHEY unter dem Begriff der Geisteswissenschaften überhaupt versteht. Nach ihm sind Geisteswissenschaften im allgemeinen diejenigen Wissenschaften, die die „Menschheit“ zum Gegenstand haben. Und zwar offenbart sich hier das Wesen der Geisteswissenschaften wieder in einem schroffen Gegensatz zu den Naturwissenschaften. Die Menschheit könnte, soweit sie in der sinnlichen Wahrnehmung erfaßbar ist, für uns eine physische Tatsache bedeuten; in dieser Phase würde die Menschheit also nur der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich sein. So kann sich z. B. die Physiologie als Naturwissenschaft etwa des menschlichen Körpers mit vollem Recht aufbauen. Allein das Menschliche muß den letzten Sinn der Menschlichkeit verlieren, wenn es schlechthin als etwas Natürliches betrachtet und somit als Gegenstand der Naturwissenschaft behandelt wird. Als bloß körperliches Dasein zeigt der Mensch keinen prinzipiellen Unterschied gegenüber den anderen Lebewesen. Dagegen liegt das Wesentliche der Menschlichkeit gerade darin, daß sie innerlich

¹ A. a. O., S. 156.

² DILTHEY: Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, VII. Bd., 1927, S. 17.

„erlebt“ wird. Das Begreifen des Menschlichen ist also vorerst durch das „Erleben“ möglich. Das, was innerlich erlebt wird, drückt sich aber dann in der Äußerlichkeit aus; es gelangt in verschiedenen Lebensäußerungen zum „Ausdruck“. Ferner hat der Ausdruck seinerseits die wesentliche Bestimmung, von anderen verstanden zu werden. Das durch Lebensäußerungen ausgedrückte Erlebnis des Menschen hat sein notwendiges Korrelat in dem „Verstehen“. Dieser korrelative Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen ermöglicht es uns überhaupt erst, die Menschheit lediglich als Menschheit zu begreifen. Erst in diesem Zusammenhang kann nicht nur die Menschheit des eigenen Ich, sondern auch die des Anderen zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis werden.

Der Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen ist offenbar der Welt des Geistes eigentümlich. Deshalb kann man ihn schlechthin als „geistigen Zusammenhang“ bezeichnen. Die Menschheit ist also dann und erst dann Gegenstand der Geisteswissenschaften, wenn sie sich in diesem geistigen Zusammenhang erschließt. „So ist überall der Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen das eigene Verfahren, durch das die Menschheit als geisteswissenschaftlicher Gegenstand für uns da ist.“¹ Es sind also die Geisteswissenschaften diejenigen Wissenschaften, die die Menschheit in dem Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen aufklären und beschreiben. „Eine Wissenschaft gehört nur dann den Geisteswissenschaften an, wenn ihr Gegenstand uns durch das Verhalten zugänglich wird, das im Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen fundiert ist.“²

Wenn nun eine Wissenschaft in dieser Weise schon dann als Geisteswissenschaft aufgefaßt werden kann, wenn sie ihren Gegenstand im Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen begreift, dann dürfen sich die Geisteswissenschaften überhaupt nicht darin erschöpfen, Wissenschaften des inneren Seelenlebens des Menschen zu bleiben. Vielmehr muß ihre Gegenstandssphäre das ganze Gebiet der geschichtlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit umfassen. Die äußerlich wahrnehmbaren Tatbestände in dieser Wirklichkeit, die in ihrer bloßen Äußerlichkeit wohl auch Gegenstand naturwissenschaftlicher Erkenntnis sein können, sind Gegenstände der Geisteswissenschaften, sofern sie als Lebensobjektivationen, als Ausdrücke der einmal erlebten oder immer wieder erlebbaren geistigen Tätigkeiten der Menschen, also als etwas Menschliches oder Sinnvolles verstanden werden. Man kann sogar sagen, daß das eigentliche Gebiet der Geisteswissenschaften ein äußeres ist. „Die Töne, welche das

¹ DILTHEY: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, VII. Bd., S. 87.

² A. a. O., S. 87.

Musikstück bilden, die Leinwand, auf der gemalt ist, der Gerichtssaal, in dem Recht gesprochen wird, das Gefängnis, in dem Strafe abgessen wird, haben nur ihr Material an der Natur.“¹ Jedoch liegt die Eigentümlichkeit jeder geisteswissenschaftlichen Operation darin, daß sie dieses äußere Material nie und niemals bloß als solches behandelt, sondern daß sie lediglich mit dem „Sinn“ zu tun hat, den dieses Material durch die geistigen Tätigkeiten erhalten hat.²

Der Geist, den die Geisteswissenschaften beschreiben und zergliedern wollen, ist also nicht nur der subjektiv erlebbare, sondern auch der in dem äußeren Material objektivierter und deshalb von innen heraus verstehbare Geist. Er ist der objektive Geist in dem Sinne, „in welchem MONTESQUIEU vom Geist der Gesetze, HEGEL vom objektiven Geist oder IHERING vom Geist des römischen Rechts gesprochen hat“.³ DILTHEY selbst gibt über den wahren Sinn des objektiven Geistes folgende schöne Aufklärung: „Ich verstehe unter ihm die mannigfachen Formen, in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinneswelt objektiviert hat. In diesem objektiven Geist ist die Vergangenheit dauernde beständige Gegenwart für uns. Sein Gebiet reicht von dem Stil des Lebens, den Formen des Verkehrs zum Zusammenhang der Zwecke, den die Gesellschaft sich gebildet hat, zu Sitte, Recht, Staat, Religion, Kunst, Wissenschaften und Philosophie. Denn auch das Werk des Genies repräsentiert eine Gemeinsamkeit von Ideen, Gemütsleben, Ideal in einer Zeit und Umgebung. Aus dieser Welt des objektiven Geistes empfängt von der ersten Kindheit ab unser Selbst seine Nahrung. Sie ist auch das Medium, in welchem sich das Verständnis anderer Personen und ihrer Lebensäußerung vollzieht. Denn alles, worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und dem Du Gemeinsames in sich.“⁴

Der objektive Geist als Gegenstand der Geisteswissenschaften zeigt sich seinem Wesen nach genau so notwendig im Strukturzusammenhang seiner verschiedenen Bestandteile wie der subjektive Geist. Der Strukturzusammenhang macht also das grundlegende Prinzip der Geisteswissenschaften überhaupt aus. Wie die verschiedenen Bestandteile des subjektiven Seelenlebens nur als Glieder einer strukturell zusammenhängenden Ganzheit da sind, so bildet jedes System des objektiven Geistes, wie Wirtschaftsleben, Recht oder Religion, eine in sich selbst zentrierte Einheit, deren wesentliche Konstitution nur durch das Prinzip des Strukturzusammenhanges aufgeklärt werden kann. „Wie

¹ A. a. O., S. 118.

² A. a. O., S. 118.

³ A. a. O., S. 86.

⁴ DILTHEY: Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, VII. Bd., S. 208.

das Individuum, so hat auch jedes Kultursystem, jede Gemeinschaft einen Mittelpunkt in sich selbst.“¹

Dieser strukturell zusammenhängende objektive Geist ist nun für unserst durch das Verfahren des „Verstehens“ — nach unserer Terminologie also durch das Verfahren der sinnhaften Anschauung — erfaßbar. Während der Strukturzusammenhang des subjektiven Erlebnisses des eigenen Ich von jedem von uns selbst direkt erfaßbar ist, können wir den des einmal objektivierten, geschichtlich befestigten Geistes nur vermittels äußerer Zeichen sinnhaft und verstehend begreifen. Das Verstehen ist der Vorgang, in welchem wir aus äußerlich gegebenem Zeichen das Innerliche, den Sinn, dessen Äußerung es ist, erkennen.² Das Verstehen bildet also die prinzipielle Methode der geisteswissenschaftlichen Erforschung der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Die Aufgabe der objektiven Geisteswissenschaft liegt letzten Endes darin, den in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit objektivierten Geist in seinem notwendigen Strukturzusammenhang durch das Verfahren des Verstehens zu begreifen und zu beschreiben.

Der Strukturzusammenhang muß aber zum Schluß als diejenige notwendige Seinsbestimmung verstanden werden, in welcher nicht nur jedes einzelne System des objektiven Geistes, sondern die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit in ihrer konkreten Totalität sich offenbart. Die verschiedenen Systeme des objektiven Geistes, wie eine bestimmte Religion oder Sitte, ein bestimmtes Rechts- oder Wirtschaftssystem usw., zeigen sich nicht allein in einer je in sich selbst „zentrierten“ Einheit, sondern sie bilden miteinander eine noch umfangreichere, ebenso strukturell gegliederte Ganzheit, deren unselbständige oder relativ selbständige Bestandteile sie ausmachen. Diesen Sachverhalt begreift man am klarsten, wenn man das geistige Leben eines von einer bestimmten kulturellen Eigenart erfüllten Zeitalters oder eines in einem bestimmten politischen System organisierten Volkes betrachtet. Denn bei einem solchen eindeutig feststellbaren Volks- oder Zeitgeist sieht man gleich, daß die verschiedenen sozialen Lebensgebiete keineswegs in der Beziehung eines mechanischen Nebeneinanders, sondern in einem notwendigen Abhängigkeitsverhältnisse voneinander stehen. So z. B. ist „der griechische Volksgeist“ oder „der romantische Zeitgeist“ offenbar keine bloße Häufung verschiedener, in ähnlicher Weise irgendwie eigenartig „gefärbter“ Teilgebiete, wie Kunst, Philosophie, Religion, Recht und Wirtschaft, sondern er erweist sich von vornherein als eine einheitlich gegliederte Ganzheit, in welcher die begrifflich unterscheidbaren mannigfaltigen Geistesgebilde miteinander strukturell zusammenhängen.

¹ DILTHEY: Der Aufbau. Gesammelte Schriften, VII. Bd., S. 154.

² DILTHEY: Die Entstehung der Hermeneutik. Gesammelte Schriften, V. Bd., S. 318.

Zwischen den verschiedenen Teilgebieten eines solchen einheitlichen Zeit- oder Volksgeistes besteht eine wesensmäßige Wechselbeziehung. Diese Wechselbeziehung drückt sich etwa darin aus, daß die Änderung allgemein verbreiteter sozialer Anschauungen häufig von einer entsprechenden Änderung des politischen Systems begleitet wird, während eine somit neu geschaffene politische Organisation wiederum die Verfestigung einer ihr korrespondierenden Ideologie mit sich bringt. Diese Wechselbeziehung der sozialen Teilgebiete darf aber nicht als ein bloßer Kausalzusammenhang verstanden werden, in welchem die Änderung eines Teilgebietes als „Ursache“ die eines anderen als ihre „Wirkung“ bestimmt. Der Kausalzusammenhang zwischen verschiedenen Erscheinungen setzt voraus, daß jeder als „Ursache“ oder als „Wirkung“ fungierende Tatbestand von Anfang an ein selbständiges Dasein führt, welches von dem Dasein eines anderen unabhängig feststellbar ist. Dagegen können die verschiedenen Teilgebiete der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt nicht eigentlich im kausalen Verhältnisse von Wirkung und Gegenwirkung stehen, weil sie, wie wir eben gesehen haben, ihrem Wesen nach nur verschiedene Seiten oder Phasen ein und derselben objektiven Wirklichkeit bilden.

Der Grundsatz der Strukturlehre, daß die begrifflich unterscheidbaren Bestandteile eines geistigen Daseins miteinander nicht in einem Kausalzusammenhang, sondern in einem strukturellen Verhältnisse stehen und somit zusammen eine Lebensganzheit ausmachen, muß also auch in der Erforschung der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit als einer Totalität streng aufrecht erhalten werden.

Von dieser Grundauffassung der DILTHEYSchen Strukturlehre aus zurückblickend, versteht man nunmehr ohne weiteres die Notwendigkeit, die konkrete Seinsart des sozialen Verbandes in dem allgemeinen Strukturzusammenhang der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit klarzulegen. Die reine Sozialität, deren Haupttypen die soziale Beziehung und der soziale Verband sind, existiert nie in ihrer begrifflichen Isoliertheit, sondern immer nur in einem lebendigen Zusammenhang mit anderen objektiven Geistesgebilden. Bei der synthetischen Erörterung der Welt des sozialen Daseins aber tritt derjenige Zusammenhang besonders deutlich in den Vordergrund, in welchem die Sphäre der reinen Sozialität mit den „sachhaltigen“ sozialen Gebilden, die wir in unserer analytischen Untersuchung von dem rein Sozialen begrifflich abge sondert haben, strukturell verbunden ist. Der soziale Verband als das „reine“ soziale Gebilde muß also erst in seinem Strukturzusammenhang mit den „sachhaltigen“ sozialen Gebilden, wie „Religion“ oder „Sitte“, „Rechts-“ oder „Wirtschaftssystem“, konkret begriffen und anschaulich beschrieben werden. Denn erst in diesem Strukturzusammenhang mit den

sachhaltigen sozialen Gebilden erschließt der soziale Verband seine Gestalt so, wie sie wahrhaft und wirklich ist.

Dieser Strukturzusammenhang des sozialen Verbandes mit den sachhaltigen sozialen Gebilden ist nun ein „innerer“, soweit er ein immanentes Prinzip der Seinsstruktur der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit in ihrer Totalität ist. Er kann aber als ein „äußerer“ bezeichnet werden, sofern wir ihn von dem beschränkten Gesichtspunkt des rein sozialen Daseins aus betrachten. Die Aufgabe, die jetzt vor uns liegt, kann also erstens als „synthetische“ Erforschung der sozialen Wirklichkeit, zweitens aber als Erforschung des „äußeren“ Zusammenhanges des sozialen Verbandes mit den sachhaltigen sozialen Gebilden aufgefaßt werden. In diesem Sinne stellt sie sich der bisherigen „analytischen“ Untersuchung des sozialen Verbandes einerseits, der Erörterung seiner „inneren“ Struktur andererseits klar entgegen.

Zum Schluß ist noch zu bemerken, daß der Strukturzusammenhang keineswegs als das einzige Grundprinzip der geisteswissenschaftlichen Sozialwissenschaften aufgefaßt werden darf. Denn es ist ohne weiteres klar, daß das Prinzip des Strukturzusammenhanges keine ausschlaggebende Rolle spielen kann, wenn wir die objektivierte Welt des Geistes in ihrer dynamischen Phase der geschichtlichen Entwicklung und Veränderung erforschen wollen. Deshalb stellt DILTHEY neben dem Strukturzusammenhang als zweiten Grundbegriff der Geisteswissenschaften den des „Wirkungszusammenhanges“ auf.¹ Man wird dabei vielleicht Bedenken haben, ob nicht die Anerkennung des „Wirkungszusammenhanges“ in der Welt des Geistes eine Wiederaufnahme des naturwissenschaftlichen Kausalbegriffes in die geisteswissenschaftliche Erforschung bedeutet. Jedoch weist der geistige Wirkungszusammenhang einen grundsätzlichen Unterschied gegenüber dem natürlichen Kausalzusammenhang dadurch auf, daß jener die Geisteswelt, zwar in zeitlicher Aufeinanderfolge, aber doch prinzipiell in dem Prozeß der „Werterzeugung“ und „Zweckverfolgung“ darstellt. In strengem Gegensatz zu dem mechanischen Kausalzusammenhang zeigt der Wirkungszusammenhang den „immanent-teleologischen Charakter“ der geistigen Entwicklung. Denn die Individuen und die sozialen Verbände, in denen die Einzelpersonen zusammenwirken, schaffen und erzeugen verschiedene Werte und Güter des geistigen Lebens und zeigen sich als „Träger“ dieses beständigen, geschichtlichen Prozesses der schöpferischen Tätigkeit. Ihre Wirksamkeit bedeutet darum in keinem Falle jene kausal-mechanische Wirksamkeit, welche den Naturerscheinungen prädiert ist.² Bildlich gesprochen, kreuzen sich also in der konkreten Welt der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit zwei

¹ DILTHEY: Der Aufbau. Gesammelte Schriften, VII. Bd., S. 152ff.

² A. a. O., S. 153ff.

Grundprinzipien: in der horizontalen Richtung des Gleichzeitigseins ist diese Welt durch das Prinzip des Strukturzusammenhanges, in der vertikalen Richtung des Nacheinanderseins durch das des Wirkungszusammenhanges geordnet.

Daraus ergibt sich als letzte Aufgabe der Geisteswissenschaften, die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit nicht nur in ihrer statischen Gestalt des Strukturzusammenhanges, sondern zugleich in ihrem dynamischen Prozeß des geschichtlichen Wirkungszusammenhanges zu begreifen und aufzuklären. Man kann sogar sagen, daß das Schwergewicht der Betrachtung DILTHEYS in seinem späteren Versuch der Grundlegung der Geisteswissenschaften auf das Prinzip des Wirkungszusammenhanges gelegt wurde. In seinem „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ sagt er: „Die geschichtliche Welt als ein Ganzes, dies Ganze als ein Wirkungszusammenhang, dieser Wirkungszusammenhang als wertgebend, zwecksetzend, kurz: schaffend, dann das Verständnis dieses Ganzen aus ihm selbst, endlich die Zentrierung der Werte und Zwecke in Zeitaltern, Epochen, in der Universalgeschichte — dies sind die Gesichtspunkte, unter denen der anzustrebende Zusammenhang der Geisteswissenschaften gedacht werden muß.“¹

Allein wir möchten die methodische Grundauffassung aufrecht erhalten, daß die „systematischen“ Geisteswissenschaften prinzipiell darauf abzielen müssen, die geschichtlich-gesellschaftliche Welt des Geistes ihrer statischen Ganzheitsstruktur nach zu betrachten, während die Aufgabe, diese selbe Welt in ihrem geschichtlichen Wirkungszusammenhang zu beschreiben, den „historischen“ Geisteswissenschaften vorbehalten ist. Soweit wir also die Lehre vom sozialen Verband als eine nicht-historische, systematische Geisteswissenschaft aufbauen wollen, muß der Begriff des „Strukturzusammenhanges“ doch das letzte Grundprinzip der konkreten und synthetischen Untersuchung unseres Gegenstandes bilden, obgleich wir freilich bisweilen, um eine klare Darstellung der Struktur des sozialen Verbandes geben zu können, genötigt sein werden, ihn in seinem zeitlich-geschichtlichen Wirkungszusammenhang zu betrachten.

§ 23. Der Vorrang des Rechtes im sozialen Strukturzusammenhang

Die verschiedenen Teilgebiete der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit sind im allgemeinen in der objektiven Welt nicht so gegeben, als ob jedes Gebiet von Anfang an unabhängig von jedem anderen da wäre und erst nachträglich kausale Wechselbeziehungen zwischen ihnen stätten. Vielmehr stehen diese Teilgebiete von vornherein in notwendigem Strukturzusammenhang und machen so das soziale Dasein als das Ganze

¹ A. a. O., S. 155.

aus. Ebenso zeigt sich ein einzelnes konkret-ideales Geistesgebilde, welches sich in dieser Wirklichkeit als relativ selbständige Einheit, als relativ-allgemeines Individuum vorfindet, in einem Strukturzusammenhang seiner verschiedenen Teilelemente. Ein solches Geistesgebilde bildet sich als ein einheitliches Ganzes, dessen Bestandteile erst durch begriffliche Analyse und Zergliederung zur Unterscheidung gelangen. Deshalb kann man ein und demselben Geistesgebilde verschiedene Eigenschaften zuschreiben, je nachdem man es in bezug auf den einen oder den anderen bestimmten Sinngehalt betrachtet und begreift. So ist z. B. ein konkreter Vertrag, etwa ein „Tausch“, einerseits ein rechtliches Gebilde, soweit er sich als Tatbestand eines juristischen Soll-Zusammenhanges darstellt. Andererseits aber ist er ein wirtschaftliches Gebilde, wenn man ihn unter dem Gesichtspunkt seines ökonomischen Zweckes betrachtet. Dies besagt zugleich, daß ein Tausch in seiner konkreten Wirklichkeit weder ein bloß juristisches noch ein ausschließlich wirtschaftliches Gebilde ist. Wir sehen also im Tauschvertrag ein soziales Gebilde, in welchem das Juristische und das Wirtschaftliche in Strukturzusammenhang stehen.

Jedes konkrete soziale Geistesgebilde kann nun allein dadurch als „soziales“ gekennzeichnet werden, daß es trotz seines beliebigen sachhaltigen Charakters zugleich die Struktur einer sozialen Beziehung oder eines sozialen Verbandes aufweist, eine Struktur, die man begrifflich als die der reinen Sozialität feststellen kann. So nimmt z. B. ein Tauschvertrag, den wir eben als ein rechtlich-wirtschaftliches Gebilde betrachtet haben, notwendig eine gewisse Form der harmonischen sozialen Beziehung an. Von dem Gesichtspunkt des Sozialen aus betrachtet, ist ein Vertrag nichts anderes als ein durch Ausdruck und Verstehen verbundener, mehr oder weniger bejahend eingestellter Erlebniszusammenhang der Vertragsschließenden. So ist das Moment der reinen Sozialität in jedem konkreten sozialen Gebilde immer als notwendiger und wesentlicher Bestandteil enthalten und hängt mit einem oder mit mehreren sachhaltigen Momenten strukturell zusammen. Der Strukturzusammenhang der Teilelemente eines sozialen Gebildes stellt sich also vor allem als ein Zusammenhang der reinen Sozialität mit gewissen sachhaltigen Momenten dar. In diesem Sinne bildet die reine Sozialität geradezu das Zentrum des „sozialen“ Strukturzusammenhanges.

Das Ziel der synthetischen Erforschung der „sozialen“ Geistesgebilde ist demzufolge zunächst die Klarlegung der „sozialen Struktur“ des Sachhaltigen. Recht, Religion, Volkswirtschaft eines bestimmten Volkes zu einer bestimmten Zeit stehen in notwendigem Zusammenhang mit der diesem Volk und dieser Zeit eigentümlichen Konstitution der Sozialität und weisen so eine eigenartige soziale Struktur auf.

Dabei ist der Strukturzusammenhang von rein Sozialem

und Sachhaltigem der wesentlichen Seinsbestimmung der Geisteswelt gemäß in zwei verschiedenen Schichten nachweisbar. Ein sachhaltiges soziales Gebilde in seiner konkreten Gestalt, wie das römische Recht, die katholische Religion oder das moderne kapitalistische Wirtschaftssystem ist erst infolge seiner geistigen Idealität ein einheitliches und in sich identisches Gebilde; es gehört somit seinem Wesen nach der idealen Daseinssphäre an. Demgemäß steht es vorerst einmal in dieser seiner idealen Daseinssphäre mit dem Sozialen in Strukturzusammenhang. Da nun das Soziale in dieser Sphäre prinzipiell in der Form des Verbandes auftritt, muß der Strukturzusammenhang, der hier zwischen Sozialem und Sachhaltigem besteht, auch als Zusammenhang zwischen sozialem Verband einerseits und dem oder den sachhaltigen sozialen Geistesgebilden andererseits aufgefaßt werden. So steht das römische Recht mit der staatlichen Organisation Roms, das katholische Bekenntnis mit der katholischen Kirche, der moderne Kapitalismus mit den gegenwärtigen komplizierten Staatsformen und zwischenstaatlichen Verhältnissen in notwendigem Zusammenhang. Diesen Strukturzusammenhang zwischen den sozialen Verbänden und den sachhaltigen Geistesgebilden in der konkret-idealen Daseinssphäre zu erörtern, bildet also die erste und wichtigste Aufgabe der Strukturlehre des sozialen Daseins.

Zweitens aber hängt das Soziale in der Sphäre der geistigen Faktizität, also eben als soziale Beziehung mit den in dieser Sphäre „verwirklichten“ sachhaltigen Sinngehalten strukturell zusammen. Wie oben genau dargestellt wurde, tritt eine bestimmte soziale Beziehung in der Aktualität niemals bloß als reine soziale Beziehung auf; sie ist vielmehr immer durch den einen oder anderen sachhaltigen Sinn bestimmt und orientiert sich an diesem in ihrem Ablauf. Diese sachhaltig bestimmten und orientierten sozialen Beziehungen können auch als „Verwirklichungen“ des betreffenden sachhaltigen Sinn- oder Geistesgebildes angesehen werden. Als ein ideal-normatives Geistesgebilde hat sich z. B. das römische Recht immer wieder in den durch den subjektiv gemeinten Sinn dieses Rechtssystems bestimmten sozialen Handlungen und Beziehungen der Römer und dann auch nach seiner Rezeption in Deutschland in derartigen Handlungen und Beziehungen der Deutschen „verwirklicht“. Das wirtschaftliche Leben der Gegenwart bildet die „Verwirklichung“ der „Idee“ des modernen Kapitalismus, soweit diese Idee eben noch das heutige Wirtschaftsleben beherrscht und bestimmt. Infolgedessen kann man diese faktische Sphäre der konkreten Handlungen und Beziehungen der Menschen, in welcher ein bestimmtes sachhaltig-soziales Gebilde sich verwirklicht, auch als den strukturellen Treffpunkt des Sozialen mit dem betreffenden sachhaltigen Geistesgebilde ansehen. Die soziale Strukturlehre muß also den Strukturzusammenhang

von Sozialem mit Sachhaltigem nicht nur in der geistigen Sphäre der höheren Idealität, sondern auch in der niedrigeren Sphäre der geistigen Faktizität genau erörtern und beschreiben.

Allein es überschritte den Umfang unserer Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband, wollten wir die soziale Struktur der sachhaltigen sozialen Gebilde im allgemeinen und den Strukturzusammenhang des sozialen Verbandes mit diesen im besonderen eingehend untersuchen. Wir müssen uns deshalb darauf beschränken, das rein soziale Dasein nur in seinem strukturellen Zusammenhang mit einem der wichtigsten sachhaltigen sozialen Gebilde, nämlich mit dem „Recht“ zu erörtern. Diese Beschränkung ist schon deshalb berechtigt, weil der Zusammenhang von Sozialität und Recht der begreiflichste ist, ja, weil die Welt des rein Sozialen in der Aktualität geradezu ausnahmslos mit dem Rechtlichen verbunden ist. Dieser notwendige Zusammenhang zwischen Sozialität und Recht ergibt sich einfach daraus, daß das soziale Dasein immer einer gewissen Form der rechtlichen Regelung bedarf. Der Umstand, daß das soziale Zusammensein durch das Recht geregelt und organisiert ist, gibt dem Menschen erst die Möglichkeit, jedwede wirtschaftliche Zusammenarbeit zu vollziehen oder ein bestimmtes kulturelles Ziel gemeinsam zu verfolgen. In der synthetischen Erforschung des sozialen Daseins muß man also auf die Aufklärung der sozialen Struktur des Rechtes ein besonderes Schwergewicht legen. In diesem Sinne weist das Recht in dem allgemeinen sozialen Strukturzusammenhang einen unverkennbaren „Vorrang“ auf.

Dieser Vorrang des Rechtlichen in der Erforschung der allgemeinen Welt der sozialen Wirklichkeit ist mit ganz besonderer Entschiedenheit und Überzeugung von RUDOLF STAMMLER behauptet worden. Wir wollen deshalb in Verfolgung des sozialphilosophischen Gedankenganges STAMMLERS diesen Sachverhalt noch eingehender betrachten und verdeutlichen.

Das zentrale Problem, dessen Aufklärung STAMMLER zum Ausgangspunkt seiner ganzen sozialphilosophischen Theorien wählte, ist die Frage nach dem Wesen des sozialen Lebens. Nach STAMMLER wäre es aber grundfalsch, wollte man aus dem Ganzen der Wirklichkeit nur diejenigen Teilelemente herausgreifen, die als „sozial“ bezeichnet werden können, hierauf die diesen Teilelementen gemeinsamen Merkmale einheitlich ordnen und so den Begriff des sozialen Lebens bilden. Denn die Möglichkeit, aus der Gesamtwirklichkeit die „sozialen“ Bestandteile auszusondern, setzt notwendig voraus, daß wir schon von Anfang an eine bestimmte Auffassung in bezug auf das Wesen des Sozialen besitzen. Der Versuch, das Wesen eines Gegenstandes im Wege der induktiven Methode zu finden, kann im allgemeinen diesen Fehler nicht

vermeiden. Man muß also, will man das Wesen eines Gegenstandes richtig bestimmen, die induktive Methode mit aller Entschiedenheit ablehnen und sich auf die „Methode der kritischen Selbstbesinnung“ stützen. Diese kritische Methode geht zwar von dem uns schon empirisch gegebenen Bewußtseinsgehalt von einem Gegenstand aus, führt dann aber zur eindeutigen Heraushebung desjenigen Momentes dieses Bewußtseinsgehaltes, ohne welches die Vorstellung von dem betreffenden Gegenstand in unserem Bewußtsein gänzlich untergehen müßte. Dieses Moment, das uns einen Gegenstand als solchen erkennen läßt, ist nach der Terminologie der kritischen Philosophie KANTS die „Form“, während die anderen, zufälligen Bestandteile der „Stoff“ dieses Gegenstandes genannt werden. Anders ausgedrückt, ist die Form das „Bedingende“, der Stoff das „Bedingte“ ein und desselben Gegenstandes. Es muß also das Wesen des sozialen Lebens auch durch das Verfahren der kritischen Selbstbesinnung eindeutig festgestellt werden, in welchem die bedingende Form, die das soziale Leben als das soziale Leben erkennen läßt, notwendig von dem bedingten Stoff desselben klar unterschieden wird.¹

Von dieser Überlegung ausgehend, stellt STAMMLER nun die Frage: Welches ist das feste Merkmal, durch das der Begriff des sozialen Lebens der Menschen als eigener Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung bestimmt wird?² Nach STAMMLER bedeutet die Vorstellung des sozialen Zusammenlebens der Menschen zweifellos etwas anderes und mehr als die Tatsache, daß mehrere Menschen zeitlich und räumlich bloß nebeneinander existieren. Was ist dann das Moment, welches das soziale Zusammenleben der Menschen von dem bloßen Nebeneinandersein der Einzelnen ein für allemal unterscheidet? Wenn wir in bezug auf dieses Problem die oben aufgeklärte kritische Selbstbesinnung vornehmen, dann finden wir — so glaubt STAMMLER —, daß „die von Menschen herrührende Regelung ihres Verkehrs und Miteinanderlebens“ das wesentliche Merkmal des sozialen Daseins der Menschen ausmacht.³ Die äußere Regelung des menschlichen Verhaltens ist das letzte logische Kriterium, mit welchem der Begriff des sozialen Daseins endgültig gebildet werden kann. Denn ein regelloses Nebeneinandersein mehrerer Menschen kann nie und niemals als etwas wahrhaft Soziales aufgefaßt werden. Es ergibt sich also als eindeutig bestimmter Begriff des sozialen

¹ Vgl. STAMMLER: Theorie der Rechtswissenschaft, 1911, Einleitung und I. Abschnitt. STAMMLER stellt hier das Wesen des Verfahrens der „kritischen Selbstbesinnung“ anlässlich der Begriffsbildung des „Rechtes“ systematisch dar.

² STAMMLER: Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, V. Aufl., 1924, S. 75.

³ A. a. O., S. 81.

Lebens: „Soziales Leben ist äußerlich geregeltes Zusammenleben von Menschen.“¹

Das Verhältnis zwischen der äußeren Regelung und dem sozialen Leben ist nun freilich, im rein logischen Sinne verstanden, das Verhältnis zwischen Bedingendem und Bedingtem. Die äußere Regelung ist das Bedingende des sozialen Lebens, weil sie allein den Begriff des letzteren logisch ermöglicht. Dies besagt aber keineswegs, daß die äußere Regel die zeitlich vorangehende oder kausal bestimmende „Ursache“ des Zusammenlebens von Menschen bedeutet. Demgemäß erwächst die weitere Aufgabe, dasjenige Moment zu finden, das dem Bedingenden gegenüber gerade als das Bedingte, als der Stoff des sozialen Lebens erscheint. STAMMLER will nun diesen Stoff des sozialen Lebens, welcher notwendig unter der Bedingung der äußeren Regelung steht und nur in der logischen Verbindung mit ihr die Vorstellung des sozialen Lebens materiell ermöglicht, als „das auf Bedürfnisbefriedigung gerichtete menschliche Zusammenwirken“, als die „Sozialwirtschaft“ begreifen. Das soziale Leben ist also ein Gebilde, welches in streng logischem Sinne dadurch entsteht, daß die äußere Regelung als die bedingende Form das wirtschaftliche Zusammenwirken der Menschen als den bedingten Stoff einheitlich ordnet und konstituiert.²

Bekanntlich wollte STAMMLER mit dieser Folgerung die materialistische Geschichtsauffassung, nach welcher das Wirtschaftliche die letzte Grundlage der Struktur des sozialen Daseins und seiner Veränderungen bilden soll, endgültig widerlegen. Ohne hier auf die Frage einzugehen, ob STAMMLER dieses sein Ziel erreicht hat oder nicht,³ muß man es ihm wohl als Verdienst anrechnen, daß er den notwendigen Zusammenhang von Rechtlichem und Sozialem mit unverkennbarer Deutlichkeit festgestellt hat. Denn die äußere Regelung des menschlichen Verhaltens, die STAMMLER als die bedingende Form des sozialen Lebens feststellen wollte, ist ihrem Wesen nach nichts anderes als das Recht im weiteren Sinne des Wortes. STAMMLER zeigt durch seine tiefe Einsicht in die Struktur der sozialen Organisation vortrefflich, daß menschliches Zusammensein ohne Recht prinzipiell unmöglich ist.

Allein man kann STAMMLER nicht beipflichten, wenn er sagt, daß das Rechtliche „die bedingende Form“ des Sozialen ist und daß demzufolge das Begreifen des Rechtlichen die letzte Grundlage jeder sozial-

¹ A. a. O., S. 82.

² A. a. O., S. 126ff.

³ Vgl. in dieser Hinsicht die Abhandlungen MAX WEBERS: „R. STAMMLERS ‚Überwindung‘ der materialistischen Geschichtsauffassung“ (Wissenschaftslehre, S. 291ff.) und „Nachtrag zu dem Aufsatz über R. STAMMLERS Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung“ (a. a. O., S. 556ff.)

wissenschaftlichen Erkenntnis ausmacht. Denn das, was STAMMLER in seiner kritischen Selbstbesinnung als das Bedingende eines Gegenstandes von dem Bedingten desselben unterscheiden wollte, bedeutet gerade dasjenige Moment, ohne welches die Vorstellung des betreffenden Gegenstandes als solche überhaupt nicht mehr möglich ist. Darum ist dieses bedingende Moment im STAMMLERSchen Sinne, im Grunde genommen, nichts anderes als das materiale „Wesen“, welches diesen Gegenstand eben als solchen bestimmt. Mit der Methode der sogenannten kritischen Selbstbesinnung, deren Grundgedanken STAMMLER der kantischen Philosophie entnommen hat, vollzog er in der Tat, wenn auch unbewußt und ungenau, das in der phänomenologischen Untersuchung HUSSERLS vorgeschlagene Verfahren der „eidetischen Reduktion“. Wie SCHREIER richtig bemerkt, ist STAMMLERS Methode in dieser Hinsicht an sich nicht weit entfernt von der phänomenologischen.¹ Gerade deshalb müssen wir sagen, daß das Ergebnis, das STAMMLER durch diesen richtig gewählten Weg erreicht hat, von uns aus betrachtet, keineswegs ein befriedigendes ist. Oben haben wir genau erörtert, daß das Wesentliche des sozialen Daseins, d. h. das, was das Soziale erst als das Soziale bestimmt, in der Sphäre der geistigen Faktizität der durch Ausdruck und Verstehen strukturell verbundene Zusammenhang aufeinander gerichteter Erlebnisse von mehreren Menschen rein als solcher, nämlich die reine soziale Beziehung ist, während es in der Sphäre der konkret-idealen Geistesgebilde höherer Ordnung letzten Endes nichts anderes sein kann als der soziale Verband in seiner begrifflichen Seinsbestimmung als das „reine soziale Gebilde“. Dagegen darf das Recht nicht mehr als das Wesen, als die bedingende Form des sozialen Lebens angesehen werden. Es muß vielmehr lediglich als eine sachhaltige Teilregion desselben verstanden werden, welche sich genau so wie die Wirtschaft erst im Zusammenhang mit der reinen Sozialität als etwas Soziales darstellen kann. Von dem Gesichtspunkt des Sozialen aus betrachtet, bedeutet das Recht nicht die „bedingende“ Form, sondern bloß einen der verschiedenen „bedingten“ Stoffe des sozialen Lebens.

Das Recht steht also, weil es ein „soziales Gebilde“ ist, unter der logischen Bedingung des rein Sozialen. Dies besagt aber wieder keineswegs, daß das soziale Leben in der Aktualität ohne das Recht entstehen und sich aufrecht erhalten könnte. Vielmehr muß man mit STAMMLER betonen, daß das soziale Leben als die aktuelle Welt der Sozialität ohne rechtliche Regelung des äußeren Verhaltens der Menschen überhaupt unmöglich ist. Allein diese Unmöglichkeit ist nicht mehr eine

¹ SCHREIER: Grundbegriffe und Grundformen des Rechts. Entwurf einer phänomenologisch begründeten formalen Rechts- und Staatslehre. 1924, S. 28.

„logische“, sondern eben nur eine „aktuelle“. STAMMLER hat diese aktuelle Unmöglichkeit des regellosen sozialen Lebens mit der logischen Bedingtheit desselben durch das Recht verquickt. Demzufolge mußte er sich zu der Behauptung versteigen, daß es das Begreifen der äußeren Regelung ist, welches eine sozialwissenschaftliche Erkenntnis überhaupt erst möglich macht. Wenn wir nun diesen Sachverhalt, den STAMMLER fälschlich als einen logisch-erkenntnistheoretischen aufgefaßt hat, lediglich in seinem objektiven und gegenständlichen Zusammenhang begreifen, dann offenbart sich uns der aktuelle Vorrang des Rechtlichen in dem konkreten sozialen Dasein überhaupt in unverkennbarer Klarheit. Die rechtliche Regelung stellt nämlich eine aktuelle Bedingung des menschlichen Zusammenlebens dar, weil dieses nur in einer „Ordnung“ möglich ist und weil die Aufrechterhaltung der Ordnung erst in der Form „rechtlicher“ Regelung vor sich gehen kann.¹

Die rechtliche Regelung, deren aktuellen Vorrang im sozialen Dasein wir eben im Anschluß an die sozialphilosophische Grundauffassung STAMMLERS aufgeklärt haben, steht nun mit dem rein Sozialen in zweifacher Hinsicht in Strukturzusammenhang. Das Recht hängt in erster Linie in seiner eigentlichen Seinsart als ideal-normatives Geistesgebilde mit dem Sozialen, und zwar in dessen Seinsform als sozialem Verband strukturell zusammen. Daraus ergibt sich der notwendige Zusammenhang zwischen der „staatlichen“ Rechtsordnung und dem „staatlichen“ Verband, weil der Verband, der mit einer bestimmten, einheitlich organisierten Rechtsordnung in Strukturzusammenhang steht, als der „Staat“, sein Recht demzufolge als das „staatliche“ Recht bezeichnet wird. Zweitens offenbart sich der Strukturzusammenhang des Rechtlichen mit dem Sozialen in der faktischen Sphäre der sozialen Handlungen und Beziehungen, soweit das Rechtliche gerade in dieser Sphäre der faktischen Sozialität seine notwendige „Verwirklichung“ findet. Hier sehen wir also den Zusammenhang zwischen dem rechtlichen Sinngehalt und gewissen Typen der sozialen Beziehungen — einen Zusammenhang, in welchem das Rechtliche als das „Regelnde“ dem Sozialen als dem „Geregelten“ entgegengestellt wird. In diesem Problemzusammenhang handelt es sich vor allem um die sich in der faktischen Daseins-sphäre darstellende soziale Struktur des Rechtlichen, welche schließlich auf den eindeutigen Gegensatz zwischen dem „Recht der Vergemein-

¹ Dagegen wird man vielleicht einwenden wollen, daß die wirtschaftliche Tätigkeit für die Erhaltung des sozialen Lebens ebenso unerläßlich ist wie die rechtliche Regelung. Soweit aber die wirtschaftliche Tätigkeit ein „soziales Zusammenwirken“ ist und soweit sie demzufolge notwendigerweise äußerlich geregelt und geordnet werden muß, basiert ihre aktuelle Möglichkeit schließlich auch auf der rechtlichen Regelung.

schaffung“ und dem „Recht der Vergesellschaftung“ reduziert werden kann.

In den zwei folgenden Paragraphen wollen wir diesen Strukturzusammenhang des Rechtlichen mit dem Sozialen in den allgemeinsten Zügen erörtern. Wir werden dabei zunächst die soziale Struktur des Rechtes in der faktischen Sphäre betrachten und erst dann den Strukturzusammenhang von Staat und Recht erforschen. Diese Anordnung ist gerade deshalb am Platze, weil wir vor allem durch die Analyse der faktischen Rechtserscheinungen die Erkenntnis der „Doppelstruktur des Rechtes“ gewinnen müssen, um den Zusammenhang zwischen Recht und Staat klar verstehen zu können.

§ 24. Die soziale Struktur des Rechtes

Das Recht im weiteren Sinne des Wortes ist die normative Regelung des äußeren Verhaltens der Menschen in ihrem sozialen Zusammensein. Als normative Regelung drückt sich das Recht in dem Urteil des Sollens aus. Das Recht stellt sich also, wie Kelsen in allen seinen rechtstheoretischen Erörterungen immer wieder und mit aller Entschiedenheit betont, seinem Wesen nach in der Form des Soll-Satzes dar. In dieser Ausdrucksform des Soll-Urteils regelt nun das Recht das äußere Verhalten der Menschen. Und zwar wird das menschliche Verhalten nicht in seiner Isoliertheit, sondern gerade in seinem sozialen Zusammenhang durch das Recht geregelt. Auch wenn es sich z. B. um das „Sachenrecht“ handelt, ist das Objekt der rechtlichen Regelung doch schließlich das „soziale“ Verhalten von Menschen. Obgleich das „Eigentum“ in seiner bloßen Äußerlichkeit eine bestimmte Art menschlicher Herrschaft über eine Sache zu sein scheint, ist es doch ein rechtlicher Sachverhalt, eben weil es kein einfaches Verhältnis zwischen Mensch und Ding ist, sondern, im Grunde genommen, eine spezifische, anlässlich der Beherrschung der Sache durch den Menschen in Betracht gezogene „zwischenmenschliche“ Beziehung darstellt. Wo nicht ein soziales Verhalten der Menschen den Hintergrund abgibt, dort kann man wohl eine naturhafte Zueignung und Benutzung des Dinges betrachten, nicht aber eine im kulturell-geistigen Sinne verstandene, zumal rechtliche Verfügungsfreiheit über eine Sache. Das, was durch das Recht geregelt wird, ist also letzten Endes nichts anderes als soziale Beziehungen von Menschen.

Die sozialen Beziehungen, die als das Geregelte mit dem Recht als dem Regelnden strukturell zusammenhängen, bestehen aber nicht allein zwischen mehreren Einzelpersonen, sondern auch zwischen sozialem Verband und Einzelpersonen oder zwischen mehreren Verbänden selbst. Denn ein sozialer Verband kann durch die Handlungen der als Verbandsorgan fungierenden Einzelpersonen mit anderen Einzelpersonen oder sozialen Verbänden in verschiedene soziale Beziehungen treten. Daraus

ergibt sich zunächst der Unterschied zwischen dem Recht, welches die sozialen Beziehungen der bloßen Einzelpersonen regelt, und dem Recht, welches das durch Organhandlung vermittelte soziale Verhalten des Verbandes zum Objekt der Regelung hat. Dieser Unterschied liegt der allgemein gebräuchlichen Zweiteilung in „öffentliches“ und „privates“ Recht zugrunde.

Dabei muß man aber vor allem klarstellen, ob die Geltung des Rechtes, welches das soziale Handeln eines bestimmten Verbandes oder seiner Organe regelt, direkt durch den betreffenden Verband selbst, genau genommen, durch den „Erzwingungsstab“ dieses Verbandes gewährleistet ist oder nicht. Nur in dem ersten Falle kann man das betreffende Recht als öffentliches Recht bezeichnen. Dagegen unterliegt das Handeln der Organe einer juristischen Person insoweit der privatrechtlichen Regelung, als der Verband, der die Gültigkeit dieser rechtlichen Regelung gewährleistet, nicht die in Betracht gezogene juristische Person selbst, sondern der ihr grundsätzlich übergeordnete Verband, etwa der „Staat“ ist. Vom Gesichtspunkt der Strukturlehre des Rechtes aus betrachtet, liegt das ausschlaggebende Merkmal des öffentlichen Rechtes darin, daß es ein durch Organhandlung vermitteltes soziales Verhalten des oder der sozialen Verbände regelt und daß der Verband, dessen Verhalten dabei rechtlich geregelt wird, zugleich die Geltung und die Durchsetzung dieser Regel gewährleistet. Wenn deshalb eine juristische Person „selbstherrlich“ Normen setzt, in denen sie das Handeln ihrer Organe regelt, weist das dadurch geschaffene rechtliche Verhältnis, wenn es auch in der dogmatischen Jurisprudenz als privatrechtliches Verhältnis betrachtet wird, seinem Wesen nach doch „öffentlich-rechtliche“ Struktur auf. Denn in diesem Falle deckt sich der Verband, dessen Verhalten bzw. dessen Organhandeln durch die betreffenden Bestimmungen geregelt wird, mit dem Verband, der diese Bestimmungen als gültig gesetzt hat und ihre Gültigkeit gewährleistet.

Das Recht regelt die Beziehungen zwischen Einzelpersonen oder sozialen Verbänden und schafft so primär und ursprünglich die „soziale Ordnung“. Die sozialen Beziehungen, die durch das Recht geregelt werden, sind demnach „geordnete“ Beziehungen. Als geordnete Beziehungen nehmen die rechtlich geregelten sozialen Beziehungen notwendigerweise die Form von mehr oder weniger harmonischen Beziehungen an. Wenn man diesen Sachverhalt von der Seite der rechtlichen Regelung aus betrachtet, so kann man auch sagen, daß die wesentliche Funktion des Rechtes darin liegt, eine bestimmte Grenze anzugeben, innerhalb welcher die sozialen Beziehungen von bestimmten Einzelpersonen oder sozialen Verbänden „verbindend“ konstituiert

werden und „harmonisch“ ablaufen sollen. Infolgedessen tritt der Strukturzusammenhang zwischen rechtlicher Regelung und sozialen Beziehungen in erster Linie als Zusammenhang zwischen jener Regelung und den „harmonischen“ Beziehungen auf.

Diesen Zusammenhang deutet auch STAMMLER an, wenn er das Wesen des Rechtes als ein „verbindendes Wollen“ festzustellen versucht hat. In seiner bekannten Begriffsbestimmung des Rechtes als des „unverletzbar selbstherrlich verbindenden Wollens“¹ ist es zweifellos der Gedanke des „verbindenden Wollens“, welcher die ausschlaggebende Rolle spielt. Als verbindendes Wollen steht das Recht wesensnotwendig den mehreren „verbundenen“ Wollen gegenüber. Jedes Einzelwollen, das kein „verbindendes“ Wollen ist, zielt grundsätzlich darauf ab, seinen eigenen Zweck zu verwirklichen, welcher an sich mit dem Zweck, den ein anderes Einzelwollen verfolgt, unmittelbar nichts zu tun hat. Allein die Verwirklichung eines Zweckes erfolgt durch ein Mittel, welches naturgemäß von dem Mittel der Verwirklichung eines bestimmten anderen Zweckes verschieden ist. Wenn nun zwischen den Zweckverfolgungen mehrerer Einzelwollen ein ergänzendes Verhältnis derart besteht, daß der Zweck eines bestimmten Einzelwollens dem eines bestimmten anderen zum Mittel wird, während der Zweck des letzteren wiederum von dem ersteren als notwendiges Mittel betrachtet wird, dann und erst dann wird die Möglichkeit gegeben sein, daß diese beiden Einzelwollen in den Zusammenhang der „Verbindung“ treten. Jedoch ergibt sich diese „Verbindung“ nicht direkt aus den in ein ergänzendes Verhältnis gestellten Einzelwollen selbst. Denn jedes Einzelwollen verfolgt nur seinen eigenen Zweck, nicht aber die Verbindung mit einem anderen Wollen als solche. Infolgedessen bedarf das Zustandekommen der sozialen Verbindung mehrerer Einzelwollen notwendig der Einwirkung eines neuen, vollkommen anders gearteten Wollenstypus, welcher ausschließlich darauf abzielt, die Einzelwollen im Zusammenhang von Zweck und Mittel miteinander zu „verbinden“. STAMMLER nennt gerade diesen spezifischen Typus des menschlichen Wollens das „verbindende“ Wollen. „Ein verbindendes Wollen ist also ein solches, das ein mehreres Wollen als Mittel für einander bestimmt.“² Nach STAMMLER ist das Recht nichts anderes als eine gewisse, durch die Kennzeichen der „Selbstherrlichkeit“ und „Unverletzbarkeit“ näher bestimmte Art des verbindenden Wollens.

Freilich ist dieser Versuch STAMMLERS, das Recht als eine Art des „Wollens“ zu verstehen, als Begriffsbestimmung des Rechtes gänzlich mißlungen. Denn das Recht bedeutet — wie STAMMLER selbst in anderem

¹ STAMMLER: Theorie der Rechtswissenschaft, S. 68 ff.; DERSELBE: Lehrbuch der Rechtsphilosophie, II. Aufl., 1923, S. 54 ff.

² STAMMLER: Lehrbuch der Rechtsphilosophie, S. 66.

Zusammenhang annimmt — seinem Wesen nach etwas Regelndes, also etwas Normatives, dessen Wesensbestimmung erst in dem „objektiven“ Zusammenhang des ideal-geistigen Daseins festgestellt werden kann, während das „Wollen“ — und somit auch das „verbindende“ — den Grund seiner Durchsetzung letzten Endes nur in der „subjektiven“ Triebkraft der Einzelmenschen findet. Und trotzdem muß man einen Vorzug der STAMMLERSchen Begriffsbestimmung des Rechtes darin sehen, daß sie, obgleich allzu einseitig zweckrational eingestellt, das Wesentliche der rechtlichen Regelung in ihrem korrelativen Verhältnis zu der „Verbundenheit“ der durch diese Regelung betroffenen mehreren Menschen klargelegt hat. Das Recht als das Regelnde findet das Geregelte vor allem in den „verbundenen“, d. h. mehr oder weniger „harmonisch“ konstituierten sozialen Beziehungen. Das Soziale steht also in erster Linie als das Verbundene mit der rechtlichen Regelung im eigentlichen Strukturzusammenhang.

Dies besagt jedoch auf keinen Fall, daß das Recht das Objekt seiner regelnden Funktion nicht auch in den „disharmonischen“ Beziehungsformen finden kann. Ganz im Gegenteil liegt das Wesentliche der rechtlichen Regelung darin, die regelnde Funktion auf die disharmonisierenden Beziehungen zu erstrecken und ihnen doch eine gewisse harmonische Konstitution vorzuschreiben. In diesem Sinne und nur in diesem Sinne sind die durch das Recht geregelten Beziehungen immer und notwendig zugleich harmonische Beziehungen. So z. B. weist die „Kampfregel“, die in dem weiteren Sinne des Wortes als eine Art der rechtlichen Regelung aufgefaßt werden kann, den in der Kampfbeziehung stehenden Menschen eine gewisse Grenze an, außerhalb welcher der Streit — etwa der Gebrauch vom Humanitätsstandpunkt aus unerlaubter Kampfmittel — nicht fortgeführt werden darf. Die Kampfbeziehung, die sich innerhalb dieser rechtlich festgestellten Grenze auswirkt, ist insofern „harmonisch“, als sie durch die Kampfregel geregelt ist. Deshalb kann es überhaupt keine rechtliche Regel geben, die mit der absolut vernichtenden Kampfbeziehung in Strukturzusammenhang steht.

Von dem anderen Extrem aus betrachtet, bedarf sogar eine herzliche Zuneigungsbeziehung einer gewissen rechtlichen Regelung, weil sie in der Aktualität niemals von jedem Anlaß zur Disharmonisierung oder zum Zwiespalt völlig frei sein kann. Sie bedarf also einer gewissen äußeren Regelung, die die schon konstituierte innerlich-harmonische Beziehung aufrecht zu erhalten berufen ist. Auch in diesem Falle liegt das Ziel der rechtlichen Regelung doch darin, der immerhin zur Disharmonisierung neigenden sozialen Beziehung eine bestimmte Grenze anzuweisen, welche die aktuelle Konstitution der Beziehung nicht übersteigen darf. Daraus ergibt sich eine gewisse Rangordnung, in

welche man verschiedene Formen der rechtlichen Regelung einordnen kann, je nachdem, ob die in Betracht gezogene Regel die Grenze der erfordernten Harmonisierung oder der erlaubten Disharmonisierung im Vergleich zu der ideal-harmonischen Beziehungsform weiter oder enger steckt. Gerade in dieser Rangordnung der rechtlichen Regelungen offenbart sich die „soziale Struktur“ des Rechtes, weil dabei das Unterscheidungsmerkmal der verschiedenen Typen der Rechtsregeln eben in der Verschiedenheit der Struktur der von diesen Regelungen betroffenen sozialen Beziehungen liegt.

Bei Erörterung dieser sozialen Struktur der rechtlichen Regelungen ist es nun von größter Wichtigkeit, die zwei Typen des „Rechtes der Vergemeinschaftung“ und des „Rechtes der Vergesellschaftung“ klar zu unterscheiden, die den oben analysierten zwei Grundformen der konkret-harmonischen sozialen Beziehungen entsprechen.

Der Grundunterschied zwischen diesen beiden konkret-harmonischen sozialen Beziehungsformen liegt darin, daß die harmonische Verbindung der Vergemeinschaftung in einer innerlich festgelegten, irrational gebildeten Zuneigung besteht, während die Vergesellschaftung sich immer als eine aus zweckrationalen Überlegungen äußerlich und ablenkend konstruierte Verbindung darstellt. Deshalb liegt der vergesellschaftenden Verbindung, obgleich sie äußerlich völlig harmonisch konstituiert zu sein scheint, wesensmäßig ein verhüllter und verborgener Gegensatz zugrunde. Als harmonische Beziehung stehen aber sowohl Vergemeinschaftung als auch Vergesellschaftung in einem korrelativen Verhältnis zur rechtlichen Regelung. Weder die Vergemeinschaftung noch die Vergesellschaftung kann sich also in der Aktualität in einem regellosen, „rechtsfreien“ Zustand bilden. Denn selbst die Welt der Vergemeinschaftung enthält immerhin die Neigung zur teilweisen oder gänzlichen Disharmonisierung, die ohne rechtliche Regelung schließlich zur endgültigen Spaltung führen würde. Der harmonische Zustand der Vergemeinschaftung ist in diesem Sinne auch eine geregelte und geordnete Harmonie. Von der Seite des Rechtlichen aus betrachtet, legen das „Recht der Vergemeinschaftung“ und das „Recht der Vergesellschaftung“ je eine bestimmte Grenze fest, innerhalb welcher die aktuellen sozialen Beziehungen harmonisch geregelt und geordnet bleiben sollen. In dieser Hinsicht liegt der Unterschied zwischen dem „Recht der Vergemeinschaftung“ und dem „Recht der Vergesellschaftung“ nur darin, daß dieses im Vergleich mit jenem eine weitaus kompliziertere Formulierung der disharmonischen Beziehung innerhalb der Sphäre der rechtlich geregelten Sozialität zuläßt.

Das Recht der modernen Welt der Sozialität weist nun grundsätzlich die Struktur des „Rechtes der Vergesellschaftung“ auf.

Die extreme Entwicklung des kapitalistischen Wirtschaftssystems mit dem sich unendlich verfeinernden und vervielfältigenden Wettbewerb und der damit parallel gehenden Tendenz der Individualisierung der sozialen Organisation macht es der sozialen Ordnung durchaus unmöglich, in dem Zustand des „Rechtes der Vergemeinschaftung“ zu bleiben. Entwicklungsgeschichtlich gesprochen, ist die Struktur der modernen Rechtsordnung geradezu das letzte Ergebnis des Überganges vom „Recht der Vergemeinschaftung“ zu dem „Recht der Vergesellschaftung“ — eines Überganges, den HENRY MAINE schon in seinem geistreichen Werk: „Ancient Law“ in der Formel „from Status to Contract“ klar erkannt hat. An ihn anschließend sagt auch TÖNNIES: „An der Bewegung von Status zu Kontrakt erkennen wir eine Parallele des Lebens und des Rechtes.“¹

Jedoch drückt diese Formel, genau genommen, den hier in Betracht gezogenen Sachverhalt noch nicht ganz korrekt aus. Denn während das moderne Recht einerseits auf dem Gebiet des „Familienrechtes“ doch umfangreiche Bestimmungen bezüglich des Statusverhältnisses enthält, ist es andererseits auch klar, daß im primitiven Zustand des Rechtes der „Vertrag“ als die die Entstehung des Recht-Pflicht-Verhältnisses juristisch begründende Willensübereinstimmung schon eine sehr wichtige soziale Funktion vollzogen hat.² Der Grundunterschied zwischen dem Recht in seinem primitiven Zustand und dem Recht auf einer entwickelten Stufe zeigt sich vielmehr darin, daß jenes in seinem ganzen Gebiet, d. h. auch in dem Vertragsrecht, eine „vergemeinschaftende“ Struktur zeigte, während dieses auch in Rechtsgebieten, wo es sich um den „Status“ handelt, grundsätzlich eine „vergesellschaftende“ Struktur aufweist. So entwickelte sich das Vertragsrecht etwa von seiner Form des primitiven „Verbrüderungsvertrages“ oder des altgermanischen „Tredienstvertrages“, in welcher die Schließung des Vertrages die Änderung der gesamtpersönlichen Stellung der Beteiligten mit sich brachte, zu der modernen Vertragsform, die ihrem Wesen nach eine oberflächliche, vorübergehende, nur in bezug auf einen bestimmten rationalen Zweck geltende Willensvereinbarung bedeutet. In diesem Sinne birgt der Grundsatz, den MAX WEBER mit der Formel: „vom Status-Kontrakte zum Zweck-Kontrakte“ ausgedrückt hat, größere Wahrhaftigkeit und Exaktheit als die traditionelle Formel von MAINE.³

Die vergesellschaftende Tendenz der modernen Rechtsordnung zeigt sich also am deutlichsten in der riesenhaften Entwicklung des Vertragsrechtes. Denn nirgends sonst im ganzen Rechtssystem hängt

¹ TÖNNIES: Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 192.

² WEBER, MAX: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 415 f.

³ A. a. O., S. 415.

die soziale Beziehung so innig mit dem Rechtlichen zusammen, wie auf dem Gebiet des Vertragsrechtes. Deshalb steht im Vertrag die vergesellschaftende Tendenz der modernen Form der sozialen Beziehungen mit derselben Tendenz des modernen Rechtes in vollständiger Korrelation. Die vergesellschaftende Form der sozialen Beziehungen entwickelt sich einerseits gerade dadurch, daß die rechtliche Regelung, zumal die vertragsrechtliche, die sich immer mehr verschärfende Tendenz zur Disharmonisierung des zwischenmenschlichen Verhältnisses bis zu einem gewissen Grade unterdrückt und die aktuellen Beziehungen notwendig in einer zweckrational und ablenkend harmonisierten Form auftreten läßt. Andererseits ist die Entwicklung des Vertragsrechtes notwendig dadurch bedingt, daß die vergesellschaftende Struktur der sozialen Welt immer dazu neigt, die rechtlich bestimmte Grenze der erlaubten Disharmonisierung zu überschreiten und so die ganze Konstitution des sozialen Daseins ständig zu gefährden. Man findet die äußerste Konsequenz dieser vergesellschaftenden Tendenz des Sozialen und des Rechtlichen gerade in der neueren Entwicklung des „Arbeitsvertrages“ als Korrelat des zugespitzten „Klassenkampfes“.

Das wesentliche Merkmal des modernen Vertrages liegt also darin, daß er als eine den innerlichen Gegensatz und die äußerliche Verbindung ablenkend zusammensetzende Doppelbeziehung auftritt. Er ist eine bejahende, harmonische Beziehung, soweit er seinem Wesen nach die Willensübereinstimmung der Beteiligten voraussetzt. Hinter dieser harmonischen Verbindung liegt aber nicht selten ein schroffer Interessengegensatz der Einzelpersonen, die ihre Verbindung miteinander nur insofern bejahen, als diese Verbindung entweder die Vermehrung eigenen Gewinnes oder die Verminderung drohenden Schadens verspricht. In dem „Recht der Vergesellschaftung“ findet sich dieser Gegensatz, soweit er „verborgener“ Gegensatz bleibt, innerhalb der Grenzen der erlaubten Disharmonisierung. Er ist also ein rechtlich anerkannter Gegensatz, weil er nicht direkt die friedliche Organisation des sozialen Daseins gefährdet. Wenn aber dieser „verborgene“ Gegensatz durch Zuspitzung des Streitverhältnisses die Grenze der rechtlich erlaubten Disharmonisierung überschreitet und sich in einen mehr oder weniger „offenen“ Kampf wandelt, dann will das betreffende Rechtssystem diese der Ordnung widrige Disharmonisierung beseitigen oder unterdrücken. So gewährt z. B. das deutsche bürgerliche Recht die Möglichkeit der Anfechtung bei einer Willenserklärung, die durch „arglistige Täuschung“ oder widerrechtlich durch „Drohung“ hervorgerufen wurde.¹ Wir können sogar sagen, daß das gesamte System des modernen Vertragsrechtes grundsätzlich darauf

¹ D. B. G. B. § 123.

abzielt, die ablenkend harmonisierte Gegensätzlichkeit der einzelnen Interessen in ihrer Potenzialität oder Verborgtheit festzuhalten, um die soziale Ordnung vor dem offenen Streit zu bewahren und den normalen Vollzug der sozialen Funktion des Vertrages zu gewährleisten.

Aus dieser sozialen Strukturanalyse des Rechtlichen gewinnt man nun eine äußerst wichtige Einsicht in die eigenartige Doppelkonstitution des Rechtssystems.

Das Recht im allgemeinen regelt die sozialen Beziehungen und schafft dadurch die soziale Ordnung. Wenn aber die sozialen Beziehungen trotz dieser rechtlichen Regelung über die bestimmte Grenze hinaus disharmonisch konstituiert werden und dadurch die soziale Ordnung aktuell zerstören, ist das Recht in seiner einfachen und ursprünglichen Funktion nicht mehr imstande, diese zerstörte Ordnung wiederherzustellen und das soziale Leben zum harmonischen Zustand zurückzuführen. Deshalb muß sich das Recht außer seiner primären, die sozialen Beziehungen einfach und positiv ordnenden Funktion auch die Wiederherstellung der verlorenen Ordnung zur Aufgabe machen, um das harmonische soziale Dasein dauernd aufrecht erhalten zu können. Diese zweite Funktion der Wiederherstellung der verlorenen Ordnung wird erst in der „Zwangsausübung“ gegen den Verletzer oder Zerstörer des ursprünglichen harmonischen Zustandes tätig. „Blutrache“ und „Buße“, „Strafe“ und „Exekution“ sind typische Formen dieser rechtlichen Zwangsausübung.

Diese zwei Funktionen des Rechtes in bezug auf die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung sind eigentlich nicht mehr zwei verschiedene Funktionen ein und derselben Rechtsform. Vielmehr müssen wir hier den Unterschied der Funktion von zwei grundverschiedenen Rechtstypen erkennen, deren Unterscheidung wieder zu einer anderen Dimension des Problems gehört als die Unterscheidung des „Rechtes der Vergemeinschaftung“ von dem „Recht der Vergesellschaftung“. Denn das Recht, welches die Beziehungen der sozial lebenden Menschen primär und ursprünglich regelt und dadurch die originale soziale Ordnung schafft, ist nicht nur in seiner Funktion, sondern auch in seiner wesentlichen Struktur prinzipiell verschieden von dem Recht, welches vermittels der Zwangsausübung die verlorene Ordnung wiederherzustellen berufen ist. Der erste Typus des Rechtes ist von Anfang an das Recht des verbindenden und harmonischen Zusammenseins der Menschen; die dadurch geschaffene soziale Ordnung ist ihrem Wesen nach eine „Friedensordnung“, wie sie EHRlich nennt.¹ Dagegen tritt

¹ EHRlich: Grundlegung der Soziologie des Rechts, S. 101.

der zweite Rechtstypus erst dann in Funktion, wenn die ursprüngliche Friedensordnung durch ein offenes Streitverhältnis gestört wird. Die wesentliche Aufgabe dieses zweiten Rechtstypus liegt darin, die Streitigkeiten zwischen den Einzelnen durch die Ausübung von Zwangsmitteln zu entscheiden und zu beseitigen. Darum bringt dieser zweite Typus der Rechtsordnung notwendig einen mehr oder weniger systematisch organisierten Zwangsapparat mit sich. Er ist also seinem Wesen nach die „Zwangsordnung“. Demgegenüber könnte man den ersten, ursprünglichen Typus der Rechtsordnung die „soziale Ordnung“ im engeren Sinne nennen.

Der grundsätzliche Unterschied zwischen dem Recht, welches die soziale Ordnung im engeren Sinne aufrecht erhält, und dem Recht, welches seinem Wesen nach die Zwangsordnung ist, offenbart sich am klarsten darin, daß die beiden Typen des Rechtes als normative Vorschriften ihre „Adressaten“ in zwei grundverschiedenen Schichten der sozial handelnden Subjekte haben. Die Rechtsnorm schreibt im allgemeinen vor, daß die sozial handelnden Subjekte sich in bestimmter Weise verhalten sollen. Während aber das Recht als soziale Ordnung direkt an das soziale Verhalten der Einzelnen, d. h. entweder an das Verhalten der Einzelpersonen oder an das der als Einzelne daseienden Verbände adressiert ist, zielt das Recht als Zwangsordnung prinzipiell darauf ab, das soziale Verhalten der als Organe des sozialen Ganzen fungierenden Personen, ja, letzten Endes das Verhalten des sozialen Ganzen selbst, normativ zu bestimmen. Das Recht als Zwangsordnung bestimmt, daß ein Organ des sozialen Ganzen im Falle des Vorliegens einer Verletzung oder Zerstörung der primären sozialen Ordnung in bestimmter Weise reagieren soll, um die verlorene Ordnung wiederherzustellen. Dieses Reagieren vollzieht sich vor allem in der Vollstreckung des Zwanges, d. h. entweder der Strafe oder der Exekution. Das Recht als Zwangsordnung regelt also wesensmäßig den Akt der Zwangsvollstreckung und in dieser regelnden Funktion schreibt es notwendig ein bestimmtes Organhandeln vor, da die Vollstreckung des Zwanges, im Grunde genommen, eine Aufgabe des sozialen Ganzen ist. Selbst wenn im primitiven sozialen Dasein die Vollstreckung des Zwanges in der Form der Blutrache in den Händen von Einzelpersonen liegt, fungieren diese Einzelnen dabei, streng genommen, nicht mehr als bloße Einzelne, sondern schon als Organe der sozialen Ganzheit. Das Recht als Zwangsordnung unterscheidet sich als Verhaltensregel des sozialen Ganzen oder seiner Organe wesentlich von dem Recht als sozialer Ordnung als normativer Regel des sozialen Verhaltens der Einzelnen.

Nunmehr versteht man klar, daß das Recht wesensmäßig eine Doppelstruktur aufweist. Zugleich muß man aber dabei die hier

dargestellte Doppelstruktur des Rechtes und den oben aufgeklärten Unterschied der „sozialen Struktur des Rechtes“ sorgfältig auseinanderhalten. Denn während es sich bei der Unterscheidung des Rechtes nach seiner sozialen Struktur nur um die „Unterteilung“ des einen Rechtstypus handelte, der primär und ursprünglich die verbindende und harmonische Beziehung von Einzelpersonen und Einzelverbänden regelt, bezieht sich die Einteilung der Rechtsformen in „Recht als soziale Ordnung“ und „Recht als Zwangsordnung“ gerade auf den Unterschied der wesentlichen Funktion des Rechtes selbst. Der Unterschied zwischen diesen zwei Grundformen des Rechtes ist so groß und so wesentlich, daß man wohl dagegen Bedenken haben kann, sie in gleicher Weise Recht zu nennen. Nur im weiteren Sinne des Wortes dürfte man sowohl das Recht als soziale Ordnung als auch das Recht als Zwangsordnung unter diesem gemeinsamen Begriff zusammenfassen. Demgegenüber gehören die der sozialen Struktur nach unterschiedenen zwei Typen des Rechtes, d. s. das „Recht der Vergemeinschaftung“ und das „Recht der Vergesellschaftung“ beide zu dem „Recht als sozialer Ordnung“, weil sie direkt und primär die harmonische Ordnung des sozialen Daseins aufrecht zu erhalten berufen sind.

Allein es ist wohl darauf zu achten, daß diese beiden Typen des Rechtes als sozialer Ordnung in verschiedener Weise mit dem Recht als Zwangsordnung zusammenhängen. Man versteht ja ohne weiteres, daß das „Recht der Vergesellschaftung“ seinem Wesen nach ein hoch entwickeltes System des Rechtes als Zwangsordnung mit sich bringt, was bei dem „Recht der Vergemeinschaftung“ nicht der Fall sein kann. Die Welt der Vergesellschaftung, in welcher der „verborgene“ Streit immer zu der „offenen“ Disharmonisierung neigt, bedarf nämlich eines fest und organisch aufgebauten Systems von Zwangsnormen, um die immer wieder gefährdete und verletzte soziale Ordnung aufrecht erhalten und wiederherstellen zu können. Das „Recht der Vergesellschaftung“ stellt dabei gewisse Grundprinzipien fest, welche als Verkörperung der die soziale Welt der Vergesellschaftung beherrschenden juristischen Ideologie an sich schon dazu geeignet sind, die vergesellschaftenden Beziehungen innerhalb einer bestimmten Grenze der harmonischen Verbindung festzuhalten. So bildeten z. B. die Grundsätze der Vertragsfreiheit und der Unverletzlichkeit des Privateigentums die zwei typischen Prinzipien der vergesellschaftend konstituierten sozialen Ordnung des 19. Jahrhunderts. Wenn nun diese vergesellschaftend konstituierte soziale Ordnung durch das Zutagetreten des verborgenen Streitverhältnisses gestört wird, dann und erst dann tritt das Recht als Zwangsordnung mit seiner aktuellen Zwangsvollstreckung in Funktion und bringt die gestörte Ordnung zum ablenkend-harmonisierten Zustand zurück. Deshalb geht die vergesellschaftende Ordnung

notwendig dem Recht als Zwangsordnung voran. Diese der Zwangsordnung vorangehende und ihr Inswerksetzen bedingende soziale Ordnung kann auch eine soziale Ordnung der Vergemeinschaftung sein, da eben auch die vergemeinschaftende Ordnung durch das Streitverhältnis gestört werden kann. Allein die Entwicklung der einheitlich systematisierten Zwangsordnung ist erst als notwendiges Korrelat der höchst vergesellschaftenden Konstitution der sozialen Ordnung zu begreifen.

Das Ergebnis der hier in verschiedenen Dimensionen vollzogenen Strukturanalyse des Rechtes — die sich aus der Analyse der sozialen Struktur des Rechtes ergebende Unterscheidung zwischen dem „Recht der Vergemeinschaftung“ und dem „Recht der Vergesellschaftung“ als Unterteilung des Rechtes als sozialer Ordnung einerseits, die durch die allgemeine Analyse der Doppelstruktur des Rechtes gewonnene weitere Unterscheidung zwischen dem „Recht als sozialer Ordnung“ und dem „Recht als Zwangsordnung“ andererseits — hat eine außerordentlich große Bedeutung für die theoretische Untersuchung des Rechtes und der Rechtsgeschichte überhaupt. Abgesehen davon, daß dieses Ergebnis für die künftige Entwicklung der theoretischen Rechtswissenschaft positive Resultate verspricht, beseitigt es verschiedene diesem Wissenschaftsgebiet eigentümliche Scheinprobleme und nutzlose Streitigkeiten bezüglich des Wesens und der Funktion des Rechtes.¹ Da wir uns aber hier darauf beschränken müssen, das Rechtliche nur in bezug auf das Soziale, zumal nur vom Gesichtspunkt einer Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband aus zu erforschen, wollen wir, auf diesem Ergebnisse fußend, direkt den Zusammenhang von Staat und Recht erörtern, ohne auf die rein rechtstheoretischen Probleme näher einzugehen.

§ 25. Der Staat und das Recht

Die in dem letzten Paragraphen erwähnte Doppelstruktur des Rechtes bedarf noch einer eingehenden Aufklärung. Denn der notwendige Zusammenhang zwischen sozialem Verband und Recht, welcher

¹ So erweist sich z. B. der berühmte Streit zwischen SAVIGNY und THIBAUT über die Notwendigkeit einer einheitlichen bürgerlichen Gesetzgebung für Deutschland, von dem Standpunkt unserer Strukturlehre des Rechtes aus betrachtet, von vornherein als unschlüssig. Denn das „Recht“, dessen Vereinheitlichung THIBAUT als die notwendige Bedingung für die Einigung Deutschlands behauptete, und das „Recht“, welches die historische Rechtsschule als die unbewußte Schöpfung des Volksgeistes aufzeigen wollte, bedeuteten zwei grundverschiedene Dinge: jenes das System des Rechtes als Zwangsordnung, dieses die Einheit des Rechtes als sozialer Ordnung. Dieser Sachverhalt wird aus den Erörterungen des nächsten Paragraphen noch klarer hervorgehen.

das Zentralproblem dieses Kapitels bildet und in welchem auch der Begriff des Staates erst zu endgültiger Formulierung gelangt, kann allein durch eine genaue Analyse der Doppelstruktur des Rechtes klargestellt werden.

Dabei liegt der Weg zur erfolgreichen Lösung dieser Aufgabe meines Erachtens darin, das notwendige Verhältnis zwischen dem Recht als Zwangsordnung und dem Recht als sozialer Ordnung von der Analyse der logischen Konstitution des „Rechtssatzes“ aus aufzuklären. Dieser Weg ist von dem Verfahren, dessen wir uns bei der Analyse der sozialen Struktur des Rechtes bedient haben, grundverschieden. In der sozialen Strukturanalyse hat sich das Recht zunächst als normative Regelung der sozialen Ordnung gezeigt, während die Funktion des Rechtes als Zwangsordnung erst als eine notwendige „Folge“ der Verletzung der sozialen Ordnung in Betracht gezogen wurde. Dagegen gehen wir jetzt von der Analyse des Rechtes als Zwangsordnung aus, um dann das Recht als Inbegriff der sozialen Normen als notwendige „Voraussetzung“ der Gültigkeit der Zwangsnormen festzustellen. Denn der Rechtssatz ist seinem Wesen nach gerade die spezifische Ausdrucksform des Rechtes als Zwangsordnung.

Keine andere Theorie hat nun das Wesen des Rechtes in der Rechtsatzform so rein und systematisch erforscht wie die von KELSEN begründete „Reine Rechtslehre“. Die ganzen rechtstheoretischen Untersuchungen dieser Schule entwickeln sich ja gerade auf dem Boden der „Rechtssatzlehre“, deren Grund KELSEN in seinem ersten Hauptwerk, den „Hauptproblemen der Staatsrechtslehre“, gelegt hat. Nach KELSEN findet die spezifische Gesetzlichkeit des Rechtes als die des Sollens ihren Ausdruck im Rechtssatz in strengem Gegensatz zu der Gesetzlichkeit der Natur, die sich als eine solche des Seins notwendig in der Form von Kausalgesetzen formuliert. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, erscheint das Recht als ein System von Rechtssätzen und bildet gerade deshalb das Kernproblem der reinen Rechtslehre.¹ Um in das Problem der Doppelstruktur des Rechtes volle Klarheit bringen zu können, wollen wir also mit KELSEN den Weg der logischen Analyse des Rechtssatzes verfolgen.

Der Rechtssatz ist ein Urteil des Sollens in der Form eines „hypothetischen Urteils“. In ihm wird ein Tatbestand als „Bedingung“ mit einem anderen als „Rechtsfolge“ im Soll-Zusammenhang verknüpft, während im Naturgesetz ein Sachverhalt als „Ursache“ mit einem anderen als „Wirkung“ im Kausalzusammenhang verbunden wird.² Man muß

¹ KELSEN: Hauptprobleme, Vorrede, VI.

² A. a. O., Vorrede VI f.

also zwei grundverschiedene Satzformen streng unterscheiden: 1. Wenn a, so soll b, 2. wenn a, so ist b. Der erste Satz ist die Grundform des Rechtsgesetzes, der zweite die des Naturgesetzes. Dieser Unterschied besagt: Die Rechtsbedingung ist nicht „Ursache“ für die Rechtsfolge, die Rechtsfolge nicht „Wirkung“ der Rechtsbedingung; auf den Tatbestand als Rechtsbedingung ist die Rechtsfolge nur von Rechts wegen, nicht von Natur wegen, nur rechtsnotwendig, nicht naturnotwendig gesetzt. „Wer stiehlt, wird vom Standpunkt der Naturgesetzlichkeit nicht notwendig, vom Standpunkt dieser auf die Realität des tatsächlichen Geschehens gerichteten Betrachtung vielleicht gar nicht — er soll nur gestraft werden, d. h. mit dem Diebstahlstatbestand ist nur rechtsnotwendig die Strafe verbunden.“¹ Dies bedeutet aber nicht etwa, daß die Soll-Verbindung der Tatbestände im Rechtsgesetz nicht notwendig sei; sie ist als Soll-Verbindung ebenso notwendig wie die kausale Verbindung von Ursache und Wirkung, aber in einer völlig anderen Weise. „Verknüpft das Naturgesetz Ursache und Wirkung mit der Notwendigkeit eines keine Ausnahme duldenden Müssens, setzt das Rechtsgesetz die Synthese des bedingenden und des bedingten Tatbestandes mit der nicht geringeren Strenge des Sollens.“²

Eine weitere Analyse der Struktur des normativen Soll-Zusammenhanges zeigt, daß der Rechtssatz notwendig eine eigentümliche Doppelkonstitution aufweist. Wenn ein konkreter Rechtssatz feststellt, daß mit dem Diebstahlstatbestand rechtsnotwendig die Strafe als ein Zwangsakt verbunden werden soll, so setzt dieser Satz schon stillschweigend eine primäre Norm voraus, welche ihrerseits bestimmt, daß man nicht stehlen soll. Auch diese primäre Norm ist zweifellos eine reine Soll-Norm; sie schreibt vor, daß ein am sozialen Leben teilnehmender Mensch sich in bestimmter Weise verhalten soll, ohne dabei zu fragen, ob er sich tatsächlich so verhält oder verhalten wird. Trotzdem unterscheidet sie sich von dem eigentlichen Rechtssatz dadurch, daß sie unmittelbar dem einzelnen Menschen ein bestimmtes Verhalten vorschreibt, während der Rechtssatz das Vorliegen eines rechtswidrigen Tatbestandes voraussetzt und mit diesem Tatbestand als dem bedingenden eine bestimmte Rechtsfolge als bedingten Tatbestand in einer hypothetischen Form verknüpft. Der Rechtssatz steht also im normalen Falle unter der notwendigen Bedingung, daß ihm eine bestimmte primäre Norm vorangeht und daß diese irgendwie verletzt wird. FELIX KAUFMANN hebt diese Doppelkonstitution des Rechtssatzes deutlich hervor, wenn er sagt: „Jeder Rechtssatz konstituiert sich als Doppelnorm in der Weise, daß das Soll-Subjekt der primären Norm ‚Zielpunkt‘

¹ KELSEN: Allgemeine Staatslehre, S. 48.

² KELSEN: Hauptprobleme, Vorrede VI.

des in der sekundären Norm gebotenen Verhaltens wird. Der ‚reine einfache‘ Rechtssatz lautet: Ein Subjekt A soll ein Verhalten V 1 an den Tag legen, tut es dies nicht, so soll ihm gegenüber ein Verhalten V 2 platzgreifen.“¹

Es ist aber auch möglich, daß die Konstitution der zweiten, sekundären Norm nicht durch die „Verletzung“, sondern gerade durch die „Befolgung“ der primären Norm bedingt wird. So z. B. kann ein Rechtssatz sich derart konstituieren, daß er bestimmt, einem Rechtssubjekt soll Sicherheit des Lebens, des Eigentums und der Freiheit gewährleistet werden, wenn es sich immer vorschriftsmäßig verhält. Jedoch kann man auch in diesem Falle die bedingte, sekundäre Norm wieder in die logische Stellung der bedingenden, primären Norm setzen und dann mit ihr eine dritte, erst durch ihre „Verletzung“ bedingte Norm verknüpfen. Dieser Sachverhalt muß durch ein Beispiel verdeutlicht werden. Die erste, primär bedingende Norm lautet etwa: Die sozial lebenden Menschen sollen sich immer vorschriftsmäßig verhalten. Die „Befolgung“ dieser ersten Norm bedingt nun die Konstitution der zweiten Norm: Die öffentlichen Beamten sollen die Sicherheit des Lebens, des Eigentums und der Freiheit eines Subjektes gewährleisten, solange es sich vorschriftsmäßig verhält. Diese zweite Norm, die an das „positive“ Verhalten der öffentlichen Beamten adressiert ist, kann aber wiederum als Bedingung einer dritten Norm fungieren, wenn sie „verletzt“ wird: Wenn die öffentlichen Beamten ihre Pflicht der Gewährleistung der Sicherheit des Lebens, des Eigentums und der Freiheit des sich vorschriftsmäßig verhaltenden Subjektes nicht erfüllen, dann sollen sie bestraft werden. So entsteht eine Reihe von drei miteinander notwendig zusammenhängenden normativen Sätzen, von denen die zweite Norm einerseits durch „Befolgung“ der ersten Norm bedingt ist, andererseits aber in ihrer „Verletzung“ gerade das Insverksetzen der dritten Norm bedingt.

Eine derartige Verbindung miteinander zusammenhängender Rechtssätze kann auch vorliegen, falls die erste, primär bedingende Norm verletzt ist. So gewinnt man z. B. folgende Reihenfolge der drei in notwendigem Zusammenhang stehenden normativen Sätze: 1. Man soll nicht stehlen; 2. wenn man stiehlt, soll der öffentliche Beamte eine bestimmte Strafe vollstrecken; 3. wenn der dazu bestimmte Beamte seiner Pflicht zur Vollstreckung der Strafe nicht nachkommt, soll er selbst bestraft werden. Diese Reihenfolge der komplexen Rechtssatzformulierung kann noch weiter in verschiedene Richtungen verfolgt werden. Immer aber enthält das letzte Glied derselben ein Moment

¹ KAUFMANN: Logik und Rechtswissenschaft. Grundriß eines Systems der reinen Rechtslehre, 1922, S. 91.

der Zwangsausübung, dessen Bedingung in der „Verletzung“ der unmittelbar vorangehenden Norm liegt. In diesem Sinne kann man doch annehmen, daß der Rechtssatz letzten Endes ein der primären Norm widriges Verhalten als bedingenden Tatbestand mit einem bestimmten Zwangsakt — einer Strafe oder Exekution — als seiner Rechtsfolge im Soll-Zusammenhang verknüpft.

Hier fragt es sich nun, ob das Recht immer nur als Inbegriff solcher Rechtssätze aufgefaßt werden muß, die den Zwangsakt als unentbehrlichen Bestandteil enthalten. Denn jene primäre Norm, deren Verletzung erst die Entstehung des eigentlichen Rechtssatzes als Zwangsnorm bedingt, müßte doch auch in ihrer Isoliertheit nach dem alltäglichen und auch nach dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch als „Rechtsnorm“ bezeichnet werden.

In diesem Zusammenhang muß man darauf aufmerksam machen, daß KELSEN die die Konstitution des eigentlichen Rechtssatzes bedingende Norm, welche wir „primäre“ Norm genannt haben, gerade umgekehrt „sekundäre“ Norm nennt. Für ihn gilt allein der Rechtssatz, in dem der Zwangsakt als Rechtsfolge notwendig enthalten ist, als primäre und eigentliche Rechtsnorm, während die diese Zwangsnorm bedingende Norm eine nur sekundäre, relativ selbständige Rechtsnorm ist, weil sie erst der spezifischen letzten Folge des Zwangsaktes wegen als Rechtsnorm bezeichnet werden kann. Nehmen wir zwei in notwendigem Zusammenhang stehende Soll-Sätze zum Beispiel: Man soll sich immer vertragsmäßig verhalten (1); wenn man sich aber nicht vertragsmäßig verhält, so soll — auf Antrag des Vertragspartners — Exekution geführt werden (2). In diesem Beispiel bedeutet für KELSEN diese zweite Norm, welche die Exekution zur Folge hat, eine primäre, selbständige Rechtsnorm, während die erstere eine bloß sekundäre Rechtsnorm darstellt.¹ Diese Terminologie ist insoweit berechtigt, als das Schwergewicht der rechtstheoretischen Betrachtung KELSENS immer in dem den Zwangsakt als notwendige Rechtsfolge mit sich bringenden eigentlichen Rechtssatz liegt. Demgegenüber könnte man aber doch von einem allgemeineren Gesichtspunkt aus das Verhältnis umkehren und gerade die erste Norm „Rechtsnorm“ nennen. Denn in dem alltäglichen sozialen Leben verhält man sich schon dann rechtmäßig, wenn man der ersten, dem Rechtssatz vorangehenden Norm gemäß handelt, während der Rechtssatz mit der Zwangsfolge in viel beschränkterem Maße mit dem sozialen Dasein in Strukturzusammenhang steht. Deshalb ist es vom Gesichtspunkt der sozialen Strukturlehre aus betrachtet, besonders bedenklich, nur den den Zwangsakt als Rechtsfolge mit sich bringenden Rechtssatz als „das“ Recht zu bezeichnen.

¹ KELSEN: Allgemeine Staatslehre, S. 51.

Diese Analyse der Rechtssatzstruktur führt uns notwendig zu der fundamentalen Überzeugung, daß der Begriff des Rechtes seinem Wesen nach doppelsinnig ist, d. h. daß das Gebilde, welches man „Recht“ nennt, zwei grundverschiedene Bedeutungen hat. Recht bedeutet nämlich einerseits die soziale Norm, die der sozial lebenden Einzelperson direkt und allgemein vorschreibt, daß sie sich in einer gewissen Weise verhalten soll. Die allgemeinen Vorschriften des sozialen Lebens, etwa: Man soll nicht stehlen, oder: Man soll sich vertragsmäßig verhalten, usw., sind eindeutige Beispiele für diese sozialen Normen. Die soziale Norm findet die unmittelbare Garantie ihrer Gültigkeit nicht in irgendeiner Zwangsausübung, sondern gerade in dem mehr oder weniger klar bewußten „Rechtsgefühl“ des Volkes.

In schroffem Gegensatz dazu bedeutet Recht auf der anderen Seite den Rechtssatz, der sich wesentlich im hypothetischen Urteil ausdrückt. Der Rechtssatz ist, wie erst von der reinen Rechtslehre deutlich gezeigt wurde, diejenige Norm, die sich in typischen Fällen in einem spezifischen Soll-Zusammenhang zeigt, in welchem das der sozialen Norm widrige Verhalten als bedingender Tatbestand mit dem Zwangsakt als bedingtem Tatbestand — eben als Rechtsfolge — verknüpft wird. So ist typischerweise die Verletzung der sozialen Norm, in speziellen Fällen auch umgekehrt ihre Befolgung, die Bedingung für das Inswerksetzen des Rechtssatzes. Allerdings setzt der Rechtssatz notwendig und ausnahmslos die primäre Geltung gewisser sozialer Normen voraus. Wenn eine soziale Norm verletzt wird, tritt der Rechtssatz in Funktion. Durch diese Funktion bestimmt und regelt er nicht das Verhalten der Einzelnen, sondern gerade den Zwangsakt der öffentlichen Organe, dessen Zweck es ist, die primäre soziale Ordnung aufrecht zu erhalten bzw. wiederherzustellen. Der Rechtssatz ist also seinem Wesen nach gerade an die Organe des sozialen Verbandes, ja letzten Endes an den Verband als das soziale Ganze gerichtet. Der Rechtssatz ist Norm für die Organe des sozialen Verbandes oder des sozialen Ganzen selbst, deren Grundprinzip nicht direkt in der sogenannten Idee der Gerechtigkeit, sondern vielmehr in der mechanischen Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der primären sozialen Ordnung zu finden ist. Der Rechtssatz als Rechtsnorm für das Verhalten des sozialen Ganzen muß demnach der sozialen Norm als Rechtsnorm für das Verhalten der Einzelpersonen klar und deutlich entgegengestellt werden.

Somit sind wir durch die Analyse der Rechtssatzstruktur zu genau demselben Ergebnis gekommen, zu dem unsere Erörterung der sozialen Struktur des Rechtes geführt hat. Hier wie dort zeigt sich das Recht in seiner eigentümlichen Doppelstruktur des Rechtes als sozialer Ordnung und des Rechtes als Zwangsordnung. Ist doch die soziale Norm nichts

anderes als die Grundform des Rechtes als sozialer Ordnung, der Rechtsatz nichts anderes als der typische Ausdruck für das Recht als Zwangsordnung.

Als Inbegriff der sozialen Normen regelt das Recht das soziale Verhalten der Einzelpersonen und hält dadurch die primäre und ursprüngliche soziale Ordnung aufrecht. Als Inbegriff der Rechtssätze zielt das Recht dagegen darauf ab, die verletzte soziale Ordnung vermittlels der Zwangsausübung wiederherzustellen. Deshalb führt das Recht als Zwangsordnung, dessen Funktion die Wiederherstellung der verletzten sozialen Ordnung ist, vor allem zur richterlichen Entscheidung und zur zwangsmäßigen Durchsetzung der gefällten richterlichen Entscheidung. Die Rechtssätze sind also, wie EHRlich in seiner eingehenden entwicklungsgeschichtlichen Forschung richtig erkannt hat, vorerst als „Entscheidungsnormen“ formuliert worden.¹ Nach der Terminologie von LÉON DUGUIT sind sie „konstruktive oder technische Regeln“, deren Aufgabe es ist, die notwendige Gegenwirkung gegen die Verletzung der primären sozialen Ordnung durch Gerichtsakte zu gewährleisten². In diesem Sinne sind die Rechtssätze, wie SUEHIRO³ mit voller Klarheit zeigt, „die gerichtlichen Normen“, welche das Verhalten der Justizorgane zu regeln bestimmt sind⁴. Als Entscheidungsnormen oder gerichtliche Normen finden die Rechtssätze ihre vollständige Entwicklung in der Kodifizierung zum „Gesetz“. Die entwickelten römischen und modernen Gesetzgebungen bestehen zum allergrößten Teil aus Rechtssätzen im Sinne von gerichtlichen Zwangsnormen, während sie nur ganz wenige soziale Normen in schriftlicher Fixierung enthalten, diese vielmehr meist bloß „voraussetzen“, ohne sie formell zu edizieren. Das gigantische System der Gesetze und die damit untrennbar verbundene Organisation der Gerichte und des Zwangsapparates überhaupt stellen also in ihrer Gesamtheit den vollendeten Ausdruck des Rechtes als Zwangsordnung dar.

Daraus ergibt sich nun auch ohne weiteres, daß das Recht als Zwangsordnung seinem Wesen nach die Struktur des öffentlichen Rechtes aufweist, während das Recht als soziale Ordnung sich von vornherein in der privatrechtlichen Struktur bildet. Das Recht als Zwangsordnung ist öffentliches Recht, weil es einerseits prinzipiell das Ver-

¹ EHRlich: Grundlegung der Soziologie des Rechts, S. 101 ff.

² DUGUIT: *Traité de droit constitutionnel*, 3. Aufl., I. Bd., 1927, § 10.

³ ITSUTARO SUEHIRO, Professor des bürgerlichen Rechtes an der Universität Tokio.

⁴ SUEHIRO: *Mimpoo Koowa* (Einleitung in das bürgerliche Recht), I. Bd., 1926, S. 7 ff. Vgl. meinen Aufsatz: *Künftige Aufgaben der Reinen Rechtslehre*. Gesellschaft, Staat und Recht, herausgegeben von A. VERDROSS, S. 133 f.

halten des sozialen Ganzen oder seiner Organe regelt und andererseits bei der aktuellen Zwangsvollstreckung in eben diesem sozialen Ganzen selbst die letzte Garantie seiner Durchsetzung findet. Dagegen ist das Recht als soziale Ordnung grundsätzlich Privatrecht, weil es sich allein an die sozial handelnden Einzelnen wendet. Bekanntlich leugnet KELSEN den Unterschied von öffentlichem und privatem Recht überhaupt, und dies von seinem Standpunkt aus mit Grund, weil er eben nur das Recht als Zwangsordnung als Recht anerkennt und weil dieses sich ja grundsätzlich in der Struktur des öffentlichen Rechtes zeigt.¹ In dieser folgerichtigen Denkweise mußte KELSEN aber ein anderes ebenso umfangreiches Rechtsgebiet, nämlich das Recht als soziale Ordnung mit seiner privatrechtlichen Konstitution gänzlich aus der Sphäre der rechtstheoretischen Untersuchung verbannen. Wenn man dagegen auch das Recht als soziale Ordnung als einen Rechtstypus begreift und die Erkenntnis desselben als Aufgabe der Rechtswissenschaft auffaßt, dann muß man wohl die Notwendigkeit anerkennen, den traditionellen Unterschied zwischen öffentlichem und privatem Recht aufrecht zu erhalten.

Aus dieser ganzen Erörterung der Doppelstruktur des Rechtes erhellt schließlich, daß es gerade das Recht als Zwangsordnung ist, welches mit dem „sozialen Verband“ in engstem Zusammenhang steht. Denn dieses richtet sich unmittelbar an das Verhalten der Organe des sozialen Verbandes, also letztlich an das des Verbandes selbst, während das Recht als soziale Ordnung sich wesentlich in der Regelung der sozialen Handlungen der Einzelnen erschöpft. Wir müssen also sagen: Das Recht als soziale Ordnung steht wohl, und zwar in erster Linie mit sozialen „Beziehungen“ zwischen den Einzelnen in notwendigem Zusammenhang, mit dem sozialen Verband hängt es aber nicht so eng und unmittelbar zusammen. Das Recht als Zwangsordnung entwickelt sich dagegen anlässlich aktueller oder möglicher Verletzungen der primären sozialen Ordnung, und in seiner systematisch entwickelten Form regelt es die entsprechend systematisch differenzierten Organhandlungen der sozialen Ganzheit. Das ganze System des Rechtes als Zwangsordnung und des Zwangsapparates bildet sich also in seiner notwendigen Parallelität zur Konstitution des kompliziert geschichteten sozialen Verbandes. In diesem notwendigen Zusammenhang regelt das Recht als Zwangsordnung einerseits das Verhalten des sozialen Verbandes selbst und gewährleistet dadurch die Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der sozialen Ordnung innerhalb des betreffenden Verbandes, während der Verband andererseits mit seinem entwickelten Gerichts- und Zwangs-

¹ KELSEN: Allgemeine Staatslehre, S. 80ff.

apparat dem Recht als Zwangsordnung die letzte Garantie seiner Gültigkeit verleiht.

Der „Staat“ ist also letztlich nichts anderes als jener kompliziert organisierte Verband, der mit dem systematisch formulierten Recht als Zwangsordnung im Strukturzusammenhang steht und zur Durchsetzung dieses Rechtes über einen eigenen Entscheidungs- und Vollstreckungsapparat verfügt. Da aber der Inbegriff des Rechtes als Zwangsordnung „Gesetz“ genannt wird, kann man auch sagen, daß der Staat der gesetzlich organisierte Verband, das Gesetz hingegen das staatlich systematisierte Recht als Zwangsordnung ist.

Daß der Rechtssatz als Zwangsnorm in dem Endglied seines Soll-Zusammenhanges den sozialen Verband selbst als den „Vollstrecker“ des Zwangsaktes begrifflich miteinschließt und daß die Zwangsordnung somit in ihrer letzten Einheit mit dem Begriff des „Staates“ zusammentrifft, ist auch schon von KELSEN in seiner Theorie der „Zurechnung“ und des „juristischen Willens“ ausgesprochen worden.

Durch die logische Analyse des Rechtssatzes zeigt KELSEN, daß der Rechtssatz das der primären Norm widrige Verhalten als bedingenden Tatbestand mit einem bestimmten Zwangsakt als bedingtem Tatbestand — als Rechtsfolge — im Zusammenhang des Sollens verknüpft. KELSEN bezeichnet nun diese spezifische Verknüpfung des bedingenden Tatbestandes mit dem Zwangsakt als „Zurechnung“.¹ Mit diesem Begriff der Zurechnung versucht er dann die endgültige Aufklärung des Problems des „juristischen Willens“ zu geben. Nach KELSEN ist der Wille im rein juristischen Sinne nichts anderes als der „Endpunkt“, den sich der Zurechnungszusammenhang „im Innern des Menschen“ sucht.² Dabei kann man der Linie der Zurechnung nach zwei verschiedenen Richtungen folgen: nach der des bedingenden Tatbestandes und nach der der Rechtsfolge, d. i. des Zwangsaktes. Wenn man der Zurechnungslinie nach der Richtung des bedingenden Tatbestandes folgt, stößt man auf einen Endpunkt, welcher gewöhnlich der Wille der Einzelpersonen ist, welcher aber auch der des Staatsorganes sein kann, falls es sich um die Unrechtstat eines öffentlichen Beamten handelt. Im Gegensatz dazu kommt man, wenn man die Zurechnungslinie nach der Richtung der Rechtsfolge — des Zwangsaktes — verfolgt, immer und notwendig zu Zurechnungsendpunkten, die sich zunächst in dem Willen der Staatsorgane befinden, die aber schließlich auf einen einzigen Punkt, nämlich den sogenannten „Staatswillen“ zurückweisen. Wie KELSEN sagt,

¹ KELSEN: Hauptprobleme, S. 71 ff., Vorrede, IX f.; DERSELBE: Staatslehre, S. 48 ff.

² KELSEN: Hauptprobleme, S. 145.

„vereinigen sich alle Zurechnungslinien in einem gemeinsamen, außerhalb jedes physischen Subjektes gedachten Punkte. Die Individuen, bei denen eine derartige Zurechnung stattfindet, sind die Staatsorgane und der gemeinsame Treffpunkt aller Zurechnungslinien, die von den als Organhandlungen qualifizierten Tatbeständen ausgehen, ist der Staatswille“.¹ Die Hauptzüge der rechtstheoretischen Systematik KELSENS, nach welcher das Recht als Zwangsordnung des menschlichen Verhaltens in seiner einheitlichen Gesamtheit mit dem Staat identifiziert werden soll, sind schon durch deren Aufbau auf der Rechtssatzlehre vorherbestimmt.

Allein uns handelt es sich hier nicht um die einfache Identität von Staat und Recht, sondern lediglich darum, daß das Recht als Zwangsordnung seinem Wesen nach Recht des Staates ist, daß also der Staat als das soziale Ganze in seinem Verhalten durch das Gesetz bestimmt und geregelt ist, während das Gesetz seinerseits die letzte Garantie seiner Durchsetzung in der staatlichen Zwangsvollstreckung besitzt. Staat und Recht sind nicht identisch, sondern stehen miteinander in engstem, untrennbarem Strukturzusammenhang. Ohne das System der Zwangsnorm ist der Staat, im Grunde genommen, ebenso undenkbar wie das Gesetz ohne den Staat. Der Zusammenhang dieser beiden geistigen Gebilde ist so eng und so unmittelbar, daß das eine begrifflich immer nur mit Hilfe des anderen festgestellt werden kann. Die traditionelle Problemstellung, ob der Begriff des Staates notwendig den des Rechtes voraussetze oder ob jener die logische Voraussetzung für diesen bilde, ist von vornherein als unlösbar gekennzeichnet. Denn diese beiden Begriffe entstehen gleichursprünglich und existieren in streng korrelativem Verhältnis. Das Problem des Prius des Staates oder des Rechtes ist ein Scheinproblem.

Gegen diesen Versuch, den Staat als einen sozialen Verband und das Recht als ein Normensystem in einem Strukturzusammenhang zu erforschen, würde man doch einwenden, es handle sich dabei wieder um eine von KELSEN entschieden kritisierte „Zweiseitentheorie“. Oben in der Einleitung dieses Buches haben wir klargestellt, daß unsere Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband deshalb keine Gefahr der Zurückführung zur „Zweiseitentheorie“ in sich birgt, weil wir einen sozialen Verband schlechthin als ein ideales Geistesgebilde begreifen, während wir den faktischen Lebensvorgang, in welchem sich der Sinn dieses Verbandes verwirklicht, nicht mehr als den Verband selbst, sondern bloß als seinen „Wirklichkeitsboden“ betrachten.²) Dagegen taucht hier das Bedenken der Rückkehr zur „Zweiseitentheorie“ in einer neuen Problem-

¹ A. a. O., S. 183.

²) Siehe oben S. 11 ff.

konstellation auf. Denn wir müssen auf Grund der DILTHEYSchen Strukturlehre wohl anerkennen, daß der Staat und das Recht in gewissem Sinne „zwei Seiten“ ein und derselben objektiv daseienden Gegenständlichkeit ausmachen, da die Gegenstände, die miteinander in einem Strukturzusammenhang stehen, gleichzeitig eine geistige Ganzheit zu bilden haben. Und doch ist unsere Auffassung vom Verhältnis zwischen Staat und Recht ihrem Wesen nach etwas ganz anderes als die sogenannte Zweiseitentheorie, gegen welche die methodische Kritik KELSENS gerichtet ist. Diese besteht in der erkenntnistheoretisch sehr naiven Behauptung, „der zufolge der Staat eine naturhafte, in der kausalbestimmten Welt des Seins existente soziale Realität, andererseits aber ein Rechtswesen, eine juristische Person, somit Gegenstand zweier methodologisch völlig disparater Betrachtungsweisen einer kausalwissenschaftlichen Soziallehre und einer normativen Rechtslehre, sei“.¹⁾ Dies kritisiert KELSEN treffend durch den Grundsatz, „daß ein und derselbe Erkenntnisgegenstand nicht durch zwei voraussetzungsgemäß völlig auseinanderfallende Erkenntnisrichtungen, wie es die kausale Seins- und die normative Soll-Betrachtung sind, bestimmt werden kann“.²⁾ In strengem Gegensatz zu dieser Zweiseitentheorie, die den Staat in die Sphäre der bloßen Natur hinabdrängen will, wollen wir die Daseinssphäre des Staates als eines sozialen Verbandes in der idealen und zugleich wirklich seienden Welt des Geistes erkennen und ihn in engstem Zusammenhang mit der positiven Rechtsordnung erforschen. Beide Gegenstände gehören als ideale, und doch wirkliche Geistesgebilde zu einer Gegenstandssphäre und bilden deshalb zusammen Gegenstände einer in der letzten Analyse auf derselben philosophischen Grundlage aufgebauten Wissenschaftsgruppe, der geisteswissenschaftlichen Sozialwissenschaft.

Der Staat ist ein konkreter Verbandstypus, der mit dem einheitlichen System des Rechtes als Zwangsordnung strukturell zusammenhängt und infolgedessen notwendig eine entwickelte Organisation des Gerichts- und Zwangsapparates mit sich bringt. Daraus ergibt sich, daß der Staat vor allem die Struktur der „Gesellschaft“ aufweist. Denn das Recht als Zwangsordnung entwickelt sich notwendig in korrelativem Zusammenhang mit dem „Recht der Vergesellschaftung“. Je mehr die sozialen Beziehungsformen in einem bestimmten Verband vergesellschaftend konstruiert werden, desto systematischer und organischer bildet sich das Recht als Zwangsordnung. Die soziale Ordnung der Vergesellschaftung bringt deshalb notwendig die Systematisierung von Zwangsnormen mit sich, deren Funktion darin liegt, die aktuell verletzte Ordnung wiederherzustellen oder zumindest der Möglichkeit einer

¹⁾ KELSEN: Hauptprobleme, Vorrede, S. XIX.

²⁾ A. a. O., S. XX.

Verletzung vorzubeugen. Die entwickelte Form der Gesellschaft, die sich auf dem Boden der Vergesellschaftung und somit auch auf dem der vergesellschaftenden Ordnung bildet, muß demnach wesentlich mit dem organisierten Recht als Zwangsordnung in Strukturzusammenhang stehen. Diese Gesellschaft ist ihrem Wesen nach zugleich Staat. Dieser Sachverhalt offenbart sich dann besonders klar, wenn ein Verband, z. B. ein Stamm, einen anderen im Kriege derart besiegt, daß die Angehörigen des siegreichen Verbandes und die des unterlegenen Verbandes nunmehr in ein und demselben, umfangreicheren Verband, wenn auch unter Beibehaltung des Gegensatzes von herrschender und beherrschter Klasse, fortleben. Es ist ohne weiteres klar, daß ein so geschaffener Verband der Regel nach auch eine stark hervortretende gesellschaftliche Struktur aufweist und daß diese vergesellschaftende soziale Ordnung wesensnotwendig eines höchst entwickelten Systems des Rechtes als Zwangsordnung und des Zwangsapparates bedarf. In diesem Sinne hat FRANZ OPPENHEIMER völlig recht, wenn er die Entstehung des Staates als das entwicklungsgeschichtliche Ergebnis der kriegerischen Eroberung und Unterdrückung eines schwächeren Verbandes durch einen stärkeren Verband erklärt.¹

Dagegen kann die „Gemeinschaft“ ihrer wesentlichen Seinsart gemäß nicht in der Form des Staates auftreten. Denn das „Recht der Vergemeinschaftung“, welches schon in seiner sozialen Struktur dem „Recht der Vergesellschaftung“ entgegengesetzt ist, kennzeichnet sich wesentlich dadurch, daß es kein einheitlich organisiertes System des Rechtes als Zwangsordnung mit sich bringt. Freilich besteht auch in der Gemeinschaft immer eine gewisse Gefahr der Verletzung und Zerstörung der primären sozialen Ordnung. Auch in der Gemeinschaft mengt sich im Falle einer aktuellen Verletzung der Ordnung das Oberhaupt oder die Versammlung der Alten als „Organ“ des betreffenden gemeinschaftlichen Verbandes ein und fällt richterliche Entscheidungen oder vollstreckt den Zwangsakt. Diese Intervention des gemeinschaftlichen Ganzen gegen den Verletzer der sozialen Ordnung ist sogar manchmal viel strenger als die organisierte Zwangsausübung des gesellschaftlichen Verbandes. Und trotzdem bleiben die Zwangsregeln und die Zwangsausübungen in der Gemeinschaft ihrem Wesen nach in einem sehr primitiven und unsystematischen Zustand, weil das Verbrechen und der Streit in der gemeinschaftlichen Welt der Sozialität gewöhnlich so offen und so vereinzelt auftreten, daß die jedesmalige Entscheidung und Zwangsvollstreckung des Herrschers zur Wiederherstellung der gefährdeten Ordnung völlig ausreichen. Deshalb ist es von vornherein

¹ OPPENHEIMER: System der Soziologie, II. Bd., Der Staat, 1926, S. 259 ff.

die Bestimmung der Gemeinschaft, im vorstaatlichen Zustand zu verharren.

Die weitere Frage, ob die „Körperschaft“ als synthetische Form der Gemeinschaft und Gesellschaft zugleich „Staat“ sein kann, muß im allgemeinen bejahend beantwortet werden. Denn die Körperschaft bedeutet, obwohl sie durch die Wertrationalität der sozialen Beziehungen und durch die Transzendenz des Wertes über das Menschliche und Soziale hinaus gekennzeichnet ist, keinen utopischen Zustand des sozialen Daseins, in welchem die Möglichkeit einer Verletzung der sozialen Ordnung von Anfang an ausgeschlossen wäre. In einer komplizierten, umfangreicheren Körperschaft steht der Verband doch in notwendigem Strukturzusammenhang mit der einheitlich organisierten Zwangsordnung. Besonders muß das der Fall sein, wenn man eine solche Körperschaft in Betracht zieht, die als eine übergeordnete Ganzheit mehrere Teilverbände in sich schließt und infolgedessen die Struktur einer „Körperschaft aus Körperschaften“ aufweist. Im allgemeinen wird die komplex geschichtete Körperschaft also in der Form des Staates auftreten.

In der Geschichte der menschlichen Sozialität findet man auch bisweilen aktuelle Fälle, in welchen der Staat sich wirklich und wahrhaft in der Form der Körperschaft, also als „Kulturstaat“ im eigentlichen Wortsinne offenbart hat. Man muß freilich zugeben, daß die allgemein verbreitete Form des Staates, zumal in der Gegenwart, wesentlich „gesellschaftlich“ konstituiert ist. Als Verbandstypus, der mit dem einheitlich organisierten Recht als Zwangsordnung strukturell zusammenhängt, ist der Staat also in der Form der Gemeinschaft überhaupt unmöglich; er bildet sich seinem Wesen nach entweder als Gesellschaft oder als Körperschaft; in der Aktualität des geschichtlich-sozialen Daseins zeigt er aber am häufigsten die innere Struktur der Gesellschaft.

§ 26. Die Idee des Weltverbandes und das positive Völkerrecht

Das soziale Dasein der Menschen steht heute an einem Wendepunkt, dessen Bedeutsamkeit wir in ihrem vollen Ausmaß noch nicht erfassen können. Unverkennbar ist jedenfalls, daß die Menschheit in ihrer Gesamtheit zu einem immer engeren und festeren Zusammenschluß neigt. So zeigt einerseits der Staat, der vordem als streng abgeschlossener sozialer Verband den größten Teil des Lebensgebietes der Menschen umfaßte und regierte, immer stärker die Tendenz, seine Funktionen auf den ihm zukommenden Wirkungskreis, wie die Setzung und Anwendung des Rechtes, Gewährleistung der Sicherheit der sozialen Ordnung usw., zu beschränken. Andererseits neigen die Menschen dazu, die Grenzen der Staatsangehörigkeit übersteigend, in verschiedenen Lebenszusammenhängen immer engere und immer breitere Verbindungen zu bilden. Organisation des Weltmarktes, Systematisierung des Weltverkehrs

im Ganzen, Begründung von internationalen wissenschaftlichen Vereinigungen usw. bestätigen schon in ausreichendem Maße diese Tendenz zur über- und außerstaatlichen Verbindung der Menschen. Der Gedanke, daß der Staat oder das Volk die letzte und höchste soziale Ganzheit sei, kann angesichts dieser radikalen Wandlung des objektiven Tatbestandes der menschlichen Sozialität kaum mehr aufrecht erhalten werden.

Vor allem aber handelt es sich im Gebiet der Völkerrechtswissenschaft darum, ob der „Weltverband“ als eine überstaatliche soziale Ganzheit schon wahrhaft und aktuell da ist, ob also das Völkerrecht als die Rechtsordnung dieser letzten sozialen Einheit aufgefaßt werden kann.

Als einen der bedeutendsten Vertreter der positiv-bejahenden Auffassung in bezug auf dieses Problem muß man vor allem ALFRED VERDROSS ansehen. Obwohl seine Gedankenentwicklung mit der KELSSENS eng zusammenhängt, hält VERDROSS immer an der Auffassung fest, daß man den durch das Recht begründeten sozialen Verband — „Rechtsgemeinschaft“ — und den Inbegriff der diesen Verband begründenden Rechtsnormen — „Rechtsordnung“ — nicht ohne weiteres gleichsetzen darf. Deshalb wird ihm die Frage nach dem wahren Sein des Weltverbandes zu dem Problem, ob man das Dasein einer durch die Völkerrechtsordnung begründeten menschlichen Gemeinschaft, d. i. das Dasein der „Völkerrechtsgemeinschaft“ allgemein anerkennen kann oder nicht. Diese Problemstellung verfolgend, wollen wir zum Schluß unserer Untersuchung der konkreten Seinsart des sozialen Verbandes den Zusammenhang zwischen Weltverband und positiver Völkerrechtsordnung erörtern.

Nach VERDROSS steht jede „Rechtsgemeinschaft“ mit einer bestimmten „Rechtsordnung“ in notwendigem Strukturzusammenhang. „Denn jede Rechtsgemeinschaft ist eine durch Rechtsnormen begründete Gemeinschaft. Rechtsgemeinschaft ist nur jene Gemeinschaft, die durch einen Kreis von Rechtsnormen als Einheit erfaßt und dadurch von anderen abgegrenzt wird. Erst die Einheit des Rechtes leistet die Einheit der Rechtsgemeinschaft.“¹ Danach ist die „Rechtsgemeinschaft“ ein Inbegriff der „normentsprechenden Tatsachen“, während das Recht das System von Normen selbst bedeutet. Diese beiden als identisch zu begreifen, würde nicht nur dem traditionellen Sprachgebrauch Gewalt antun, sondern auch den normativen Charakter des Rechtes verdunkeln. Infolgedessen — so behauptet VERDROSS — „dürfte es sich empfehlen, als Rechtsordnung den Inbegriff bestimmter Normen, als Rechtsgemeinschaft den Inbegriff der durch die Rechts-

¹ VERDROSS: Die Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft, 1926, S. 4.

ordnung geregelten Handlungen, also der Rechtshandlungen zu bezeichnen“.¹

Nun ist es heute unbestrittene Tatsache, daß es gewisse rechtliche Normen gibt, die das Verhältnis zwischen mehreren Staaten zu regeln bestimmt sind und die man deshalb als „völkerrechtliche Normen“ zu bezeichnen gewohnt ist. Das Fragliche liegt allein darin, ob der Inbegriff dieser völkerrechtlichen Normen als eine „einheitliche“ Rechtsordnung betrachtet werden kann. Wenn die Gesamtheit dieser Normen eine einheitliche Ordnung bildet, dann kann man den Inbegriff der dadurch geregelten und bestimmten Rechtshandlungen auch als eine einheitliche Gemeinschaft betrachten und somit das Dasein der „Völkerrechtsgemeinschaft“ wissenschaftlich bestätigen. Denn die Einheit jeder Rechtsgemeinschaft ist nach VERDROSS immer und notwendig durch die Einheit der ihr entsprechenden Rechtsordnung bestimmt. Das Problem des Daseins der einheitlichen Völkerrechtsgemeinschaft setzt also das der Einheit der Völkerrechtsordnung selbst voraus und ist notwendig dadurch bedingt.

Bei der Erörterung des Problems der Einheit der Völkerrechtsordnung verwendet nun VERDROSS die der reinen Rechtslehre eigentümliche Auffassung vom „Stufenbau der Rechtsordnung“ und die mit dieser notwendig zusammenhängende Theorie der „Grundnorm“. Die Einheit der völkerrechtlichen Normen kann nach VERDROSS erst dann anerkannt werden, wenn die einzelnen Normen miteinander derart verknüpft sind, „daß eine Norm auf eine oder mehrere andere verweist, eine Norm die andere oder die anderen delegiert“, d. h. daß sie in einen notwendigen Abhängigkeitszusammenhang der „Verweisung“ oder „Delegation“ eingeordnet sind. „Von einer einheitlichen Völkerrechtsordnung kann nur die Rede sein, wenn sämtliche Völkerrechtsnormen einen Verweisungszusammenhang, einen Delegationszusammenhang von berufenen und berufenen, von delegierenden und delegierten Normen bilden.“² Dieser Delegationszusammenhang, der sich in einer stufenmäßigen Rangordnung zeigt, muß notwendig in die alle möglichen Normen einer bestimmten Rechtsordnung delegierende und somit die Einheit dieser Rechtsordnung in ihrer Ganzheit begründende höchste Norm münden. Die reine Rechtslehre nennt die höchste Norm eines bestimmten, stufenmäßig geordneten Rechtssystems die „Grundnorm“. Demnach kann die Einheit der völkerrechtlichen Normen erst dadurch konstituiert werden, daß eine „Grundnorm“ in Geltung steht, in der alle übrigen Völkerrechtsnormen unmittelbar oder mittelbar ihren letzten Geltungsgrund finden. „Das Problem der Einheitlichkeit

¹ A. a. O., S. 6.

² A. a. O., S. 11 f.

des Völkerrechtes steht und fällt daher mit dem Probleme der völkerrechtlichen Grundnorm.¹

Dabei kritisiert VERDROSS die Auffassung KELSENS, wonach die Grundnorm ihrem Wesen nach als eine erkenntnistheoretische „Hypothese“, welche die wissenschaftliche Erkenntnis der positiven Rechtsordnung ermöglicht, zu begreifen ist.² Die Grundnorm bildet — so glaubt VERDROSS — allerdings die unentbehrliche Voraussetzung jeder positiven Rechtsordnung, allein nicht in dem Sinne, daß sie als eine wissenschaftliche Grundhypothese erst die Rechtserkenntnis ermöglicht, sondern in dem Sinne, daß sie lediglich als eine „objektive Norm“ den letzten Grund positivrechtlicher Geltung bestimmt.³ Wie SCHREIER treffend sagt, muß die Grundnorm also als die letzte Quelle verstanden werden, auf die jede Frage nach der Gültigkeit der positiven Rechtsätze rückbezogen werden muß.⁴ Sie ist die positive Norm, die den allerursprünglichsten Tatbestand eines positivrechtlichen Delegationszusammenhanges, d. i. den „Grundtatbestand“ feststellt.⁵

Indem VERDROSS in dieser Weise die Grundnorm prinzipiell als eine „objektive Norm“, als einen „objektiven Wert“ begreift, stellt er sie nun, auf Grund genauer Erörterung der Entwicklungsgeschichte des Völkerrechtes und der Völkerrechtswissenschaft einerseits, fußend auf der unleugbaren Erfahrung der tatsächlichen Staatenpraxis andererseits, in der Formel fest: „pacta sunt servanda“.⁶ Dieser Grundsatz ist die völkerrechtliche Grundnorm, weil er allein den ursprünglichen Tatbestand des völkerrechtlichen Soll-Zusammenhanges bestimmt, weil er infolgedessen den letzten Geltungsgrund jeder völkerrechtlichen Norm feststellt.⁷ Der Inbegriff der völkerrechtlichen Normen ist demnach

¹ A. a. O., S. 12.

² KELSEN: Allgemeine Staatslehre, S. 104; DERSELBE: Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts, S. 97; DERSELBE: Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus, S. 12, S. 20, S. 21ff., S. 25f.

³ VERDROSS: A. a. O., S. 21ff.

⁴ SCHREIER: A. a. O., S. 180ff.

⁵ Meine eigene Auffassung in bezug auf das Wesen der Grundnorm habe ich in meiner Abhandlung: „Künftige Aufgaben der Reinen Rechtslehre“, Abschnitt II und V dargestellt.

⁶ VERDROSS: A. a. O., S. 23ff., S. 28ff., S. 32f.

⁷ VERDROSS korrigiert in seiner neuesten Abhandlung über „Die allgemeinen Rechtsgrundsätze als Völkerrechtsquelle“ diese seine frühere Auffassung, nach welcher der Grundsatz „pacta sunt servanda“ als die einzige völkerrechtliche Grundnorm aufgestellt werden soll, aus dem Grunde, weil sie irrtümlicherweise alle anderen Normen in diesen Grundsatz einzugliedern versucht. Er sagt: „Die völkerrechtliche Grundnorm würde also etwa folgenden Inhalt haben: Souveräne und teilsouveräne Rechtsgemeinschaften verhalten Euch in Eueren gegenseitigen Beziehungen nach den allgemeinen Rechtsgrundsätzen, soweit sich nicht im internationalen Verkehre besondere,

keineswegs ein Haufen einzelner zwischenstaatlicher Rechtsnormen, sondern eine durch die völkerrechtliche Grundnorm, „*pacta sunt servanda*“, in einen stufenmäßigen Delegationszusammenhang eingeordnete Einheit — „die Völkerrechtsordnung“.

Aus dem Umstand, daß das Völkerrecht seinem Wesen nach eine einheitliche Rechtsordnung bildet, ergibt sich also nach der Voraussetzung von VERDROSS mit zwingender Notwendigkeit, daß die durch das Völkerrecht bestimmten und begründeten tatsächlichen Rechtshandlungen auch in ihrer Gesamtheit eine einheitliche Rechtsgemeinschaft — „die Völkerrechtsgemeinschaft“ — ausmachen. Das Völkerrecht ist die Rechtsordnung der wahrhaft daseienden Völkerrechtsgemeinschaft. Wie der allgemeine Teil einer Staatsrechtsordnung die Verfassung der betreffenden staatlichen Gemeinschaft genannt wird, so kann der allgemeine Teil des Völkerrechtes auch als die „Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft“ bezeichnet werden. Mit diesem Sachverhalt hängt auch notwendig zusammen, daß die Völkerrechtsordnung kein der Staatsrechtsordnung schroff entgegengesetztes Rechtssystem ist, sondern eine mehrere Staatsordnungen als ihre Teilordnungen einschließende, allumfassende Rechtsordnung sein muß. Aus diesem Grund setzt sich VERDROSS in aller Entschiedenheit mit der „dualistischen“, Völkerrecht und Staatsrecht völlig trennenden Rechtstheorie auseinander und behauptet die „monistische“ Rechtskonstruktion, in welcher die Völkerrechtsordnung als die letzte Einheit den Staatsrechtsordnungen gegenüber einen eindeutigen Vorrang aufweist. Das Verhältnis zwischen Völkerrecht und Staatsrecht ist keineswegs eine Nebeneinander-, sondern eine im rechtslogischen Sinne verstandene Über- und Unterordnung. Dieses Verhältnis besagt letztlich, „daß das Völkerrecht kein ‚zwischenstaatliches‘, kein ‚internationales‘, sondern ein überstaatliches, ein übernationales Recht ist“.¹ Dementsprechend muß man auch sagen, daß die „Völkerrechtsgemeinschaft“ keine bloße Verbindung mehrerer selbständiger Staaten, sondern letzten Endes ein „überstaatlicher“, „übernationaler“ Verband ist, welchem jeder Staat, dabei seine eigene Existenz beibehaltend, schließlich als Teilverband zugehört.

Diese von VERDROSS vertretene, klare und entschiedene Behauptung des Wahrhaftseins des überstaatlichen Rechtsverbandes wird von einem, die negative Denkrichtung vertretenden Kritiker als ein bloßes „Gerede“

von jenen Grundsätzen abweichende, gültige Normen herausgebildet haben.“ (Gesellschaft, Staat und Recht, S. 362.) Jedoch glaube ich, daß der Satz „*pacta sunt servanda*“ als einer der völkerrechtlichen Grundsätze einen unverkennbaren Vorrang aufweist, weil das gegenwärtige Völkerrecht seinem Wesen nach ein Vertragsrecht ist. Siehe unten S. 248 f.

¹ VERDROSS: Verfassung, S. 40.

bezeichnet. ALEXANDER HOLD-FERNECK bemerkt nämlich hiezu: „Das Gerede von einer ‚Völkerrechtsgemeinschaft‘ verleitet zur Annahme, als würden sich die Staaten in weitem Ausmaß solidarisch fühlen, als würden sie im Großen und Ganzen in Frieden zusammenleben und zusammenwirken. Gewiß haben sie mancherlei Interessen gemeinsam. Gerade diese Tatsache hat das Völkerrecht entstehen lassen. Aber daß das Völkerrecht so beschaffen ist, wie es beschaffen ist, beruht doch ohne Zweifel darauf, daß die Interessen der Staaten häufig einander widerstreiten.“¹

Nach HOLD zeigt die nackte Tatsache des sozialen Daseins der Menschen ganz klar, daß jeder moderne Staat allen anderen grundsätzlich isoliert gegenübersteht. Die Friedensschwärmer mögen mit vollem Vertrauen sagen, daß der Begriff der „Souveränität“ sich schon überlebt habe und an die Stelle der Souveränität die „Solidarität“ mehr und mehr in dem zwischenstaatlichen Zusammenhang die zentrale Rolle spiele. „Gerade aber die Dürftigkeit der allgemein geltenden Regeln zeigt, daß eine wirkliche Solidarität der Staaten nicht besteht und von den Regierungen nicht empfunden wird. Es wäre gar nicht zu begreifen, daß das Völkerrecht so fragmentarisch und in seinen wichtigsten Normierungen so wenig kräftig ist, wenn die Staaten wirklich solidarisch wären.“² Deshalb glaubt HOLD entschieden behaupten zu müssen, daß nicht nur der Begriff der „Völkerrechtsgemeinschaft“, sondern auch der der „Solidarität“ zwischen mehreren Staaten in dem gegenwärtigen Zustand des sozialen Daseins kein objektives und wirkliches Korrelat finden kann und daß er demzufolge, wie jeder überflüssige Begriff, nur zu falschen Schlüssen verleitet.

Dieser schroffe Gegensatz zwischen den Auffassungen von VERDROSS und HOLD, zwischen der bejahenden und der verneinenden Einstellung zum wahren Dasein der „Völkerrechtsgemeinschaft“ ergibt sich meines Erachtens aus zwei Gründen. Erstens liegt dieser Meinungsverschiedenheit eine gewisse Vagheit der Begriffsbestimmung der „Völkerrechtsgemeinschaft“ zugrunde. Denn VERDROSS versteht unter diesem Begriff wohl einen faktischen Sachverhalt, der freilich nicht mehr als „Weltverband“ im strengen Sinne des Wortes begriffen werden kann. Die genaue und eindeutige Bestimmung des Begriffes der „Völkerrechtsgemeinschaft“ ist aber absolut unerläßlich, um über das Problem volle Klarheit verschaffen zu können. Zweitens ist die grundverschiedene Stellungnahme zu demselben Problem dadurch ermöglicht, daß man von dem „Dasein“ der Völkerrechtsgemeinschaft in zwei grundverschiedenen Bedeutungen, d. h. einerseits im Sinne der bloß idealen „Existenz“, andererseits aber auch im Sinne des echten „Wirklichseins“ sprechen kann.

¹ HOLD: Lehrbuch des Völkerrechts, I. Teil, 1930, S. 90.

² A. a. O., S. 92.

Das Problem des objektiven Daseins des Weltverbandes kann nie und niemals zur endgültigen Lösung gelangen, wenn man diese Doppelsinnigkeit des Begriffes des „Daseins“ nicht klar einsieht und ihn daher bald in dem einen, bald wieder in dem anderen Sinne verwendet.

Zunächst muß man wohl zugeben, daß VERDROSS auf Grund seiner Begriffsbildung ganz folgerichtig das wahre Dasein der „Völkerrechtsgemeinschaft“ behauptet. Er versteht nämlich unter „Rechtsgemeinschaft“ den Inbegriff der durch die Rechtsordnung geregelten Handlungen. Wenn man mit VERDROSS die „Völkerrechtsgemeinschaft“ allein im Sinne des Inbegriffes der durch die Völkerrechtsordnung einheitlich geregelten faktischen „Rechtshandlungen“ begreift, dann muß man auch mit ihm anerkennen, daß die Völkerrechtsgemeinschaft schon heute objektiv und wahrhaft da ist. Denn man kann VERDROSS gewiß zugestehen, daß das gegenwärtige Völkerrecht nicht mehr eine bloße Häufung einzelner, zerstreuter zwischenstaatlicher Rechtsregeln ist, sondern schon als eine von einem Grundprinzip durchdrungene einheitliche „Rechtsordnung“ aufgefaßt werden kann.

Diese Anerkennung der VERDROSSschen Auffassung ruft aber zugleich ein gewisses Bedenken hervor. Denn wir wissen von vornherein, daß der menschliche Verband als das wahre soziale Ganze nicht in der Sphäre der bloß tatsächlich ablaufenden Handlungen der Menschen gefunden werden kann. Wenn VERDROSS in bezug auf das Problem der Rechtspositivität die tiefe Einsicht in die eigentlich ideale Daseins-sphäre der „objektiven Werte“ zeigt, zu welcher auch das rechtliche Gebilde gehört, und wenn er dann in klarer Unterschiedenheit von dieser idealen Daseinssphäre den Boden der „Positivität“ der Rechtsordnung in der faktischen Sphäre der „tatsächlich gesetzten Rechtshandlungen“ erkennt,¹ so sollte er auch in bezug auf das Problem des sozialen Daseins der Auffassung sein, der soziale Verband könne nicht mit dem Inbegriff der bloß faktischen sozialen Handlungen identisch sein, dieser sei nur der „Boden“ für das Wahrhaftsein des Verbandes als eines idealen Geistesgebildes. Der soziale Verband oder die Rechtsgemeinschaft ist ein ideales Geistesgebilde, welches — wenn wir hier die schönen Worte verwenden dürfen, mit welchen VERDROSS die Seinsart des positiven Rechtes so trefflich dargestellt hat — mit seinem Haupte über sich hinaus auf die Welt der Werte weist, welches aber mit seinen Füßen auf dem festen Boden des tatsächlichen Verlaufes menschlicher Handlungen steht.² Das Problem des objektiven Daseins der „Völkerrechtsgemeinschaft“ kann also durch die Aufstellung des „Inbegriffes

¹ Siehe oben S. 110, Anm. 2.

² VERDROSS: Gesellschaft, Staat und Recht, S. 358.

der völkerrechtlich geregelten faktischen Rechtshandlungen“ noch keineswegs gelöst erscheinen.¹

Der eigentümlichen Doppelsinnigkeit des Begriffes des „Daseins“ gemäß muß dieses Problem nun in zwei verschiedenen Dimensionen gestellt und erörtert werden. Erstens wird man fragen müssen, ob die „Völkerrechtsgemeinschaft“ oder — nach unserer Terminologie — der „Weltverband“ in der gegenwärtigen Welt der Sozialität als „Idee“ objektiv existiert. Diese Existenz der „Idee“ des Weltverbandes muß man heutzutage vorbehaltlos bejahen, soweit der Gedanke der „Menschheit“ als einer letzten sozialen Ganzheit von den sozial Denkenden und sozial Handelnden im allgemeinen anerkannt und aufrecht erhalten wird. Man könnte sogar in der Begründung des „Völkerbundes“ einen objektiven Vollzug des Sinnbildungsaktes des Weltverbandes erkennen, obwohl die praktische Bedeutung des dadurch gebildeten Sinnes des Weltverbandes nicht so sehr von dem Gesichtspunkt der letzten Allgemeinheit, sondern immerhin von dem der einzelnen, ihn konstituierenden staatlichen Verbände aus erwogen oder gewürdigt ist. Der Weltverband als „Idee“ ist also offenbar schon da.

Dagegen fragt es sich nunmehr, ob dieser als Idee schon daseiende Weltverband zugleich und trotz seiner Idealität eigenes „Wirklichsein“ aufweist, ob er also als ein ideales und doch wirklich seiendes Geistesgebilde betrachtet werden kann. Dieses Problem stellt uns deshalb vor eine große Schwierigkeit, weil das Wirklichsein des sozialen Verbandes nach unserer grundlegenden Erörterung im allgemeinen ein relativer Begriff ist. Ein sozialer Verband ist wirklich, soweit und nur soweit er durch innerlich harmonisierende, vergemeinschaftende Beziehungen zwischen den ihm Angehörigen fundiert ist. Er ist mehr oder weniger wirklich, je nachdem die ihn fundierenden sozialen Beziehungen zwischen den Beteiligten mehr oder weniger die Eigentümlichkeit der Vergemeinschaftung zeigen. Selbst eine im höchsten Grade vergesellschaftende Beziehung kann aber die Struktur der Vergesellschaftung nicht in solcher Reinheit aufweisen, daß sie kein einziges Moment der Vergemeinschaftung miteinschliesse, daß sie also keinen

¹ Übrigens muß man auch bemerken, daß die Bezeichnung des überstaatlichen Verbandes als „Völkerrechtsgemeinschaft“ mit unserem Sprachgebrauch nicht in Einklang gebracht werden kann. Denn wir verstehen unter dem Begriff der „Gemeinschaft“ einen spezifischen Typus des sozialen Verbandes, der in dem einfacheren Zusammensein der Menschen wohl oft vorkommt, dessen Seinsstruktur aber in dem komplex geschichteten, umfangreichen Verband unmöglich ist. Der überstaatliche Verband kann dagegen prinzipiell in der Form der „Gesellschaft“ oder höchstens noch in der der „Körperschaft“ auftreten. Wegen der terminologischen Eindeutigkeit müssen wir also sagen, daß es sich hier nicht um das Dasein der „Völkerrechtsgemeinschaft“, sondern lediglich um das des „Völkerrechtsverbandes“ oder einfach um das des „Weltverbandes“ handelt.

Bezug auf das Wirklichsein des betreffenden sozialen Verbandes hätte. Weil es also keinen festen Maßstab gibt, mit welchem wir eindeutig zu bestimmen imstande sind, wann und in welchem Grade ein sozialer Verband als wirklich seiend anerkannt werden kann, ist die Meinungsverschiedenheit über das Wirklichsein des Weltverbandes schwer zu vermeiden.

Allerdings muß man sagen, daß in dem heutigen Zustand der menschlichen Sozialität der Weltverband noch auf einer sehr niedrigen Stufe des Wirklichseins steht. HOLD hat deshalb mit seiner Leugnung des Daseins der „Völkerrechtsgemeinschaft“ insofern recht, als er unter dem Begriff des „Daseins“ lediglich das „Wirklichsein“ versteht. Denn das gegenwärtige Verhältnis zwischen mehreren Staaten, welches das Wirklichsein des Weltverbandes fundieren soll, erweist sich gerade heute als eine typisch vergesellschaftende Beziehung. Der einzelne Staat pflegt das friedliche Zusammensein und Zusammenwirken mit den anderen Staaten nur insofern zu bejahen, als dies für sein eigenes Dasein vorteilhaft ist oder zumindest vorteilhaft zu sein scheint. „So gewiß jeder Staat andere Staaten braucht, um mit ihnen Erzeugnisse des Bodens und des Gewerbefleißes auszutauschen, so gewiß verbindet die Wirtschaft die Staaten nicht bloß: sie trennt sie auch. Jeder Staat, der sich nicht selbst aufgibt, trachtet mit allen Kräften danach, sich wirtschaftlich so unabhängig als möglich zu machen, die Ausfuhr zu heben und die Einfuhr zu senken. Gerade das unvermeidliche Streben jedes Staates nach Autarkie, nach dem Nichtangewiesensein aufs Ausland, entfesselt die heftigen Kämpfe, die just unserer Zeit das Gepräge geben.“¹ Dementsprechend ist ein Vertrag zwischen Staaten im allgemeinen dadurch charakterisiert, daß er keineswegs auf die Herstellung einer innerlich harmonisierenden Verbindung an sich abzielt, sondern bloß als unentbehrliches Mittel zur Erreichung des eigennützigen Zweckes bejaht und geschlossen wird. Der Staat will in der Tat einem Vertrag treu bleiben, sofern und nur sofern dieser für sein eigenes Gedeihen oder Fortbestehen mittelbar oder unmittelbar, positiv oder negativ einen gewissen Vorteil verspricht. So liegen dem friedlichen Verkehr mehrerer Staaten zweifellos immer selbstsüchtige Zweckmäßigkeits-erwägungen der einzelnen Staaten zugrunde.

Man darf aber trotz alledem das Wirklichsein des Weltverbandes nicht einfach verneinen. Freilich kann man heutzutage nicht leugnen, daß selbst der äußerlich harmonisch und friedlich erscheinenden Beziehung zwischen mehreren Staaten häufig ein tief gewurzelter Gegensatz des Interesses und ein sich daraus ergebendes hartnäckiges, aber nur verborgenes und verhülltes Kampfverhältnis zugrunde liegen. Dies

¹ HOLD: A. a. O., S. 92.

besagt aber keineswegs, daß das gegenwärtige zwischenstaatliche Verhältnis kein einziges Moment der innerlich-harmonisierenden, vergemeinschaftenden Beziehung miteinschließt. In der sich immer mehr verbreitenden und vertiefenden pazifistischen Stimmung und Bewegung in verschiedenen Nationen, in der Bestrebung nach einheitlicher Organisation der Völkerrechtsordnung, die ihren typischen Ausdruck in der Begründung des Völkerbundes und des Ständigen Internationalen Gerichtshofes gefunden hat, sieht man schon unverkennbare Zeichen einer vergemeinschaftenden Tendenz des zwischenstaatlichen Verhältnisses. Wenn also der Weltverband als Idee schon objektiv existiert und wenn die ihn fundierenden zwischenstaatlichen Beziehungen auch gewissermaßen vergemeinschaftend konstituiert sind, dann müssen wir offen anerkennen, daß er nicht nur als eine bloße Idee, sondern in einem allerdings sehr niedrigen Grade doch auch wirklich da ist.

Übrigens müssen wir uns den Sachverhalt klar vor Augen führen, daß die bloß äußerlich harmonisierende, vergesellschaftende Beziehung für die Gegenwart die typische Beziehungsform nicht nur zwischen den Staaten, sondern auch in der Welt der Sozialität im allgemeinen darstellt. Zwischen dem internationalen Zusammenhang mehrerer Staaten und dem innerstaatlichen Verhältnis mehrerer Einzelpersonen liegt also in der Tat kein wesentlicher, sondern nur ein relativer Gradunterschied. Die „Diplomatie“ als vorzügliche Technik, eine bloß äußerlich harmonisierende Verbindung aus dem ihr zugrundeliegenden, verborgenen Gegensatz „ablenkend“ zu konstituieren, ist keine ausschließlich der zwischenstaatlichen Beziehung eigentümliche Strategie, sondern sie ist ebenso in den Beziehungen zwischen Einzelpersonen gebräuchlich, die ein und demselben Staat zugehören. Wenn man trotzdem, ja wenn man trotz des innerstaatlichen politischen Gegensatzes und des heftigen Klassenkampfes der Gegenwart doch die Wirklichkeit eines einzelnen Staates nicht bezweifeln will, so darf man die Wirklichkeit des Weltverbandes ob der zwischenstaatlichen offenen oder verborgenen Interessengegensätze auch nicht so einfach und ohne weiteres verneinen, wie HOLD es tut.

Dieser aktuelle Zustand des sozialen Zusammenhanges der Menschheit spiegelt sich im allgemeinen in der Struktur des gegenwärtigen „positiven“ Völkerrechtes. Daß die „Positivität“ des Rechtes in der letzten Analyse nichts anderes als sein gegenwärtiges „Wirklichsein“ bedeutet, haben wir schon oben klargestellt. Da nun die zwischenstaatliche Beziehung sich als typische Vergesellschaftung erweist, zeigt sich das positive Völkerrecht als der Inbegriff jener „sozialen Normen“, welche die sozialen Beziehungen zwischen mehreren Staaten primär und unmittelbar regeln, auch wesensnotwendig als ein „Recht der Ver-

gesellschaftung“. Die Völkerrechtsordnung weist demnach prinzipiell die Struktur einer vergesellschaftenden Ordnung zwischen den egozentrisch und selbstsüchtig eingestellten Einzelstaaten auf. Diese egozentrisch eingestellten Einzelstaaten schaffen nun vor allem durch Schließung von Verträgen eine ablenkend harmonisierte Verbindung, soweit das für ihr eigenes Interesse erforderlich ist. Das moderne Völkerrecht gestaltet sich also prinzipiell als Vertragsrecht. Der Grundsatz „pacta sunt servanda“ spielt als völkerrechtliche Grundnorm eben darum eine Hauptrolle, weil das moderne Völkerrecht seinem Wesen nach ein typisch vergesellschaftendes Vertragsrecht ist.

Allein das wesentliche Merkmal des positiven Völkerrechtes liegt letzten Endes darin, daß es trotz seiner Eigentümlichkeit als „Recht der Vergesellschaftung“ noch nicht durch ein systematisch ausgebildetes „Recht als Zwangsordnung“ ergänzt wird. Nach dem Strukturgesetz des Rechtes, welches wir oben festgestellt haben, muß sich das „Recht der Vergesellschaftung“ notwendig mit dem „Recht als Zwangsordnung“ parallel entwickeln, während das Recht der Vergemeinschaftung für seine Aufrechterhaltung einer organisierten Garantie des Zwanges nicht bedarf. Und doch ist es dem positiven Völkerrecht eigen, daß es, obgleich als Inbegriff der sozialen Normen typisch vergesellschaftend konstituiert, für die Gewährleistung seiner Geltung über eine systematisch entwickelte Zwangsordnung nicht verfügt.

Diesem Fehlen der entwickelten Zwangsordnung entspricht, daß das Völkerrecht in seinem heutigen Zustand noch keine richtige Rechtsatzkonstruktion zuläßt. In einem vollkonstruierten Rechtssatz muß ein Verhalten, welches einer bestimmten, ihm vorangehenden sozialen Norm widrig ist, als bedingender Tatbestand mit einem Zwangsakt als Rechtsfolge im Soll-Zusammenhang verknüpft werden. Diese Rechtsatzkonstruktion ist in dem heutigen Völkerrecht deshalb so schwierig, weil es noch kein organisiertes Vollzugsmittel völkerrechtlichen Zwanges gibt. Infolgedessen versucht man auch dem „Krieg“ die Eigenschaft des völkerrechtlichen Zwangsaktes zuzuschreiben, mit dem Zweck, die völkerrechtliche Rechtsatzkonstruktion rechtslogisch zu ermöglichen. Danach soll sich ein völkerrechtlicher Rechtssatz etwa in folgender Weise bilden: Wenn ein Staat, der mit einem anderen Staat einen Vertrag geschlossen hat, sich vertragswidrig verhält, wird ein vom Vertragspartner oder von bestimmten anderen Staaten erklärter „Krieg“ als „Zwangsakt“ mit dem vorliegenden rechtswidrigen Tatbestand im Soll-Zusammenhang verknüpft. So will man zugleich den Krieg als Reaktion gegen ein völkerrechtswidriges Verhalten rechtfertigen. Dementsprechend ist es auch theoretisch möglich, einen Staat, der diesen als völkerrechtlichen Zwangsakt anerkehbaren Krieg führt, als ein völkerrechtliches

Organ anzusehen, so wie man etwa eine Einzelperson, die in einer primitiven sozialen Daseinsform rechtmäßig die Blutrache vollzieht, als Organ des betreffenden sozialen Ganzen bezeichnen kann. Da aber im Falle des Völkerrechtes das letzte soziale Ganze, d. i. der Weltverband, in einem vorläufig nur geringeren Grade wirklich da ist, tritt der Organcharakter des einzelnen Staates nicht mit genügender Deutlichkeit in den Vordergrund. Wenn man auch eine bestimmte staatliche Handlung in gewissen Fällen als völkerrechtliche Organhandlung betrachten kann, ist es doch äußerst schwierig, eine solche wahrhafte Organhandlung von einer „Pseudo-Organhandlung“ oder von einer willkürlichen Gewaltausübung klar zu unterscheiden. Die völkerrechtliche Zwangsordnung steht somit heute noch auf einer sehr unausgebildeten Stufe.

Unverkennbar aber zeigt sich, daß das gegenwärtige Völkerrecht im allgemeinen, besonders aber die völkerrechtliche Zwangsordnung den Weg der Systematisierung geht.¹ Dieser Entwicklungsgang des positiven Völkerrechtes muß mit dem Wirklichwerden des Weltverbandes parallel gehen. Der Völkerbund und der Ständige Internationale Gerichtshof im Haag zielen grundsätzlich darauf ab, die völkerrechtliche Zwangsordnung systematisch aufzubauen, indem sie sich die Entscheidung der zwischenstaatlichen Streitigkeiten und somit die Wiederherstellung der gestörten internationalen sozialen Ordnung in immer weiterem Umfang zur Aufgabe machen. In einer einheitlichen völkerrechtlichen Gesetzgebung und einer damit zusammenhängenden Organisierung des völkerrechtlichen Zwangsapparates erblickt man heute eine der wichtigsten künftigen Aufgaben des sozialen Daseins der Menschen.

Wenn nun die letzte menschliche Ganzheit in der Zukunft in weitaus höherem Grade Wirklichsein, die völkerrechtliche Zwangsordnung ihrerseits eine systematische Organisation aufweisen wird, dann wird sich auch der dadurch wirklich entstandene Weltverband notwendig in der Form des „Staates“ — also als „Weltstaat“ — darstellen. Denn nach unserer Analyse kann der Staat nichts anderes sein als ein konkreter Verbandstypus, der mit dem einheitlichen System des Rechtes als Zwangsordnung strukturell zusammenhängt und infolgedessen eine entwickelte Organisation des Gerichts- und Zwangsapparates mit sich bringt. Dieser als möglich denkbare Weltstaat wird seinerseits vor allem die innere Struktur der „Gesellschaft“ haben, da sein Fundament immerhin in der vergesellschaftenden Beziehung mehrerer Einzelstaaten liegen wird. Jedoch darf man vom Standpunkt der theoretischen Unter-

¹ Vgl. YOKOTA (KISABURO YOKOTA, Professor des Völkerrechtes an der Universität Tokio): Begriff und Gliederung der Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft. Gesellschaft, Staat und Recht, herausgegeben von VERDROSS, S. 390ff.

suchung aus auch die Möglichkeit nicht absolut leugnen, daß der Weltstaat „körperschaftlich“ konstituiert werden kann. In diesem Falle wird der Weltstaat die Struktur einer „Körperschaft aus Körperschaften“ annehmen, da in der körperschaftlichen Konstitution der letzte soziale Verband, der selbst Körperschaft ist, die untergeordneten Teilverbände wesensnotwendig auch als Körperschaften bestimmt.

Sechstes Kapitel

Methodischer Rückblick auf die Lehre vom sozialen Verband

§ 27. Die Lehre vom sozialen Verband als ontologische Wissenschaft vom sozialen Dasein

Die Lehre vom sozialen Verband, deren Grundlegung das Ziel unserer ganzen Erörterung bildete, erfordert zum Schluß eine rückblickende Selbstbesinnung. Das Verfahren, in welchem eine theoretische Wissenschaft durch Selbstbesinnung die Grundlage ihrer eigenen wissenschaftlichen Erkenntnis aufklärt und ihre Stellung in dem ganzen System der Wissenschaften feststellt, nennt man die „Methodologie“ der betreffenden Wissenschaft. Demnach stellen wir uns die Durchführung eines „methodischen“ Rückblickes auf die Lehre vom sozialen Verband als letzte Aufgabe.

Die sogenannte „Methodologie“ einer Wissenschaft gliedert sich nun in zwei wesentlich verschiedene Bestandteile. Einmal bezieht sie sich nicht direkt auf den sachlichen Charakter der betreffenden wissenschaftlichen Erkenntnis selbst, sondern lediglich auf ihre „Grundlegung“. Denn jede Wissenschaft, die einen bestimmten, in der objektiven Welt daseienden Gegenstand erforschen will, muß sich auf einer philosophischen Grundlage aufbauen, deren Feststellung nicht mehr im Rahmen der Aufgabe der betreffenden Wissenschaft selbst liegt. Jede „mundane“ Wissenschaft zielt grundsätzlich darauf ab, ihren spezifischen Gegenstand als solchen zu erforschen, seine wesensmäßige Struktur zu analysieren und den notwendigen Zusammenhang, in welchem dieser Gegenstand mit den anderen, ebenso objektiv daseienden Gegenständlichkeiten steht, aufzuklären. Bei diesem Bestreben setzt jede Wissenschaft das objektive Dasein ihres Gegenstandes von vornherein voraus. Sie steht also von Anfang an auf dem Boden des „universalen Vorurteiles“. Gerade deshalb ist diese Wissenschaft nicht mehr imstande, den Rechtsgrund dieses vorausgesetzten Urteiles reflexiv festzustellen und das Wirklichsein ihres Gegenstandes endgültig zu rechtfertigen. Jede „mundane“ Wissenschaft bedarf infolgedessen einer philosophischen Grundlegung, die die letzte Voraussetzung, auf welcher diese Wissenschaft beruht, radikal kritisieren und ihren Rechtsgrund ein für

allemaal feststellen kann. Diese philosophische Wissenschaft, die jeder „mundanen“ Wissenschaft zugrunde liegt und die die Rolle der letzten Wissenschaftslehre spielt, kann nichts anderes sein als die „transzendente Phänomenologie“, deren Wesen und Aufgabe wir uns oben in den allgemeinsten Zügen klarzulegen bemüht haben. Die „Methodologie“ der Lehre vom sozialen Verband im Sinne der methodischen Selbstbesinnung der Grundlegung dieser Wissenschaft kann also nichts anderes sein als die phänomenologische Aufklärung des letzten Sinnes des Wirklichseins ihres Gegenstandes. Dieser Aufgabe haben wir uns in den vorhergehenden Kapiteln, besonders in dem zweiten und dritten Kapitel dieses Buches bereits unterzogen.

Die „Methodologie“ einer mundanen Wissenschaft bedeutet in ihrem zweiten Sinne die Selbstbesinnung der auf ihren objektiven Gegenstand gerichteten Erkenntnis dieser Wissenschaft selbst. Hier fragt man nicht mehr nach der philosophischen Grundlegung der betreffenden Wissenschaft, sondern lediglich nach ihrem Wissenschaftscharakter als solchem. Genau gesprochen, fragt es sich hier, was für eine Struktur die in Betracht gezogene Wissenschaft aufweist, mit welchen erkennenden Verfahren sie arbeitet, zu welchem spezifischen Wissenschaftsgebiet sie gehört und in welchem Verhältnis sie zu ihren „Nachbarwissenschaften“ steht. Nur um diese methodische Feststellung des Wissenschaftscharakters der Lehre vom sozialen Verband handelt es sich also in diesem abschließenden Kapitel.

Der methodische Rückblick in diesem zweiten Sinne wird die Lehre vom sozialen Verband vor allem als eine „ontologische“ Wissenschaft vom sozialen Dasein bestimmen und sie als solche der „phänomenologischen“ Wissenschaft entgegenstellen. Die transzendente Phänomenologie ist die Wissenschaft, die von dem absoluten Erfahrungsfeld der „transzendentalen Subjektivität“ aus den Sinn der objektiven Welt bis zu ihrem letzten Grund aufzuklären berufen ist. Dagegen setzt die Lehre vom sozialen Verband das objektive Dasein der Welt der Sozialität schon voraus, indem sie aus dieser Welt heraus den sozialen Verband als ihren spezifischen Gegenstand feststellen und die wesensmäßige Seinsstruktur desselben erforschen will. In diesem Sinne steht die Lehre vom sozialen Verband, wie jede „mundane“ Wissenschaft, auf der Grundlage der „natürlichen Einstellung“. Allein die Lehre vom sozialen Verband, deren philosophische Grundlegung wir vermittlems der radikalen phänomenologischen Erkenntniskritik durchgeführt haben, unterscheidet sich freilich grundsätzlich von den anderen, naivunkritischen Wissenschaften. Unsere Lehre vom sozialen Verband weist sich also als eine phänomenologisch gerechtfertigte, wahrhaft eigenständige Wissenschaft aus. Wenn man eine solche phänome-

nologisch gerechtfertigte Wissenschaft schon eine phänomenologische Wissenschaft nennen dürfte, so könnte man diese unsere Lehre vom sozialen Verband als ein Teilgebiet der transzendentalen Phänomenologie im Sinne einer einzig eigenständigen Universalwissenschaft betrachten. Wir nennen die Lehre vom sozialen Verband nur deshalb nicht eine phänomenologische Wissenschaft, weil wir die grundsätzliche Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie ausschließlich darin sehen, letzte Wissenschaftslehre zu sein.

Ferner muß sich die Lehre vom sozialen Verband auch in ihrer Eigenschaft als „ontologische Wissenschaft“ von jeder „Tatsachenwissenschaft“ von der sozialen Faktizität streng unterscheiden. Denn als konkretes Geistesgebilde höherer Idealität gehört der soziale Verband einer Daseinssphäre an, die der Sphäre der bloßen Faktizität grundsätzlich übergeordnet ist. Dabei darf man freilich nicht übersehen, daß die Sphäre der sozialen Faktizität als die „unterste“ Sphäre der Welt des Geistes schon ein Gegenstandsgebiet der Geisteswissenschaft bildet. Die Tatsachenwissenschaft von der sozialen Faktizität ist also nicht minder eine Geisteswissenschaft als die Lehre vom sozialen Verband. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden liegt allein darin, daß die Tatsachenwissenschaft von der geistigen Faktizität nur mit denjenigen Gegenständlichkeiten zu tun hat, die direkt auf dem Boden der dinghaften Realität gegeben sind, während der Gegenstand der Lehre vom sozialen Verband sich erst auf den durch die geistige Faktizität fundierten, höheren Aktstufen erschließt.

Das wesentliche Verfahren, vermittelt dessen wir den sozialen Verband begreifen können, ist demnach die „sinnhafte Anschauung“ höherer Ordnung, die erst anläßlich der sinnhaften Anschauung der niedersten Stufe, nämlich anläßlich des Erfassens der entsprechenden geistigen Faktizität vollzogen wird. Da nun diese sinnhafte Anschauung — wie wir oben angedeutet haben — auch „Verstehen“ genannt werden darf, kann man die Lehre vom sozialen Verband mit Recht als eine „verstehende“ Wissenschaft bezeichnen. Dabei darf man aber nicht übersehen, daß dieses „Verstehen“ als sinnhafte Anschauung höherer Aktstufe von dem Verstehen des bloß faktischen, etwa des „subjektiv gemeinten“ Sinnes klar unterschieden werden muß. Darin liegt ja gerade der grundsätzliche Unterschied zwischen der Lehre vom sozialen Verband als einer „ontologischen“ Wissenschaft und der traditionellen „verstehenden“ Tatsachenwissenschaft von der sozialen Faktizität.

Die Notwendigkeit, eine solche ontologische Wissenschaft aufzubauen, zeigt sich aber nicht allein in bezug auf den sozialen Verband, sondern im ganzen Gebiet der Geistes- und Sozialwissenschaften. Und zwar liegt der letzte Grund dieser Notwendigkeit gerade in der wesentlichen Seinsstruktur des geistigen und sozialen Gegenstandes selbst.

Die unendlich mannigfaltigen, konkret-idealen Geistesgebilde, aus welchen die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit besteht, können in ihrer vollen Gestalt weder durch die formale Geistes- bzw. Sozialphilosophie, die nur mit den himmelhohen, jedes konkreten Sinngehalt baren Kultur- oder Wertideen umzugehen weiß, noch durch die empirische Tatsachenwissenschaft, die an die bloß faktische Sphäre des geistigen und sozialen Daseins gefesselt bleibt, sondern einzig und allein durch ontologische Wissenschaften mit ihrem eigenen Verfahren der sinnhaften Anschauung höherer Ordnung restlos aufgeklärt werden. Eben deshalb halten wir es für sehr bedauerlich, daß dieses konkret-ideale Gegenstandsgebiet der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit noch fast gar nicht in seiner wahren Bedeutung erkannt und mit der ihm entsprechenden ontologischen Methode erforscht worden ist. Der Aufbau der Lehre vom sozialen Verband als einer ontologischen Wissenschaft vom sozialen Dasein ist also nicht nur eine fachwissenschaftliche Angelegenheit, sondern von größter Wichtigkeit für die Entwicklung der gesamten Sozialwissenschaften. Erst durch ihre Begründung kann die radikale Wendung der Blickrichtung der traditionell auf die bloße Faktizität gerichteten Wissenschaften auf das fruchtbare Gegenstandsgebiet der konkret-idealen Geistesgebilde in die Wege geleitet werden.

Damit ist zugleich gesagt, daß die Lehre vom sozialen Verband keineswegs eine Wissenschaft von wirklichkeitsfremden, nur ideal existierenden Sinngebilden bedeutet, sondern daß sie von vornherein als „Wirklichkeitswissenschaft“ bestimmt ist. Wirklichkeitswissenschaft ist sie in dem Sinne, daß ihr Gegenstand, der soziale Verband, trotz seiner eigenartigen konkreten Idealität doch gleichzeitig die wesentliche Bestimmung des geschichtlichen Wirklichseins aufweist. Freilich arbeitet die Lehre vom sozialen Verband in ihrem erkennenden und aufklärenden Verfahren prinzipiell mit anonymen Begriffen, die in ihrer Reinheit in der aktuellen Welt der Sozialität nicht gefunden werden können. Sie bildet allgemeine Begriffe wie „Gemeinschaft“, „Gesellschaft“ und „Körperschaft“ oder wie „Staat“, „Kirche“ und „Familie“; sie analysiert dann die Wesensstruktur dieser verschiedenen, begrifflich konstruierten Verbandstypen. In der Aktualität findet sich aber weder ein nur gemeinschaftlich konstituierter Verband, welcher kein einziges Moment der Gesellschaft miteinschliesse, noch ein reiner Staat, der in seiner konkreten Gestalt mit keinem wirtschaftlichen Sinngehalt strukturell verbunden wäre. Diese Begriffe sind ihrem Wesen nach wissenschaftstechnisch konstruierte Wesensbegriffe, die erst durch ein gewisses Verfahren der gedanklichen Abstraktion gebildet sind und die infolgedessen von dem aktuellen Gehalt des wirklich seienden Gegenstandes mehr oder weniger abweichen. Sie sind „einseitig ge-

steigerte“ Idealtypen, deren Bedeutung gerade in ihrer „heuristischen“ Funktion liegt. Und doch liegt die wesentliche Aufgabe der Lehre vom sozialen Verband keineswegs darin, ein System wirklichkeitsfreier, allgemeiner Begriffe zu bilden, sondern einzig und allein darin, vermittlems solcher gedanklich konstruierten Begriffe den wirklich daseienden sozialen Verband, so wie er sich gibt, zu betrachten und seine Wesensstruktur mit begrifflicher Eindeutigkeit zu analysieren und aufzuklären. Mögen also auch die Begriffe, welche die Lehre vom sozialen Verband bei ihrer theoretischen Vorarbeit bildet, von dem aktuellen, wirklich seienden Verband abweichen, so ist das Erkenntnisziel dieser Lehre selbst doch grundsätzlich die Beschreibung und Aufklärung der sich in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit vorfindenden konkreten Verbände. Die Lehre vom sozialen Verband ist demnach nicht nur eine „ontologische“ Wissenschaft, sondern zugleich eine ontologische „Wirklichkeitswissenschaft“ vom sozialen Dasein.

Um einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen, soll hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Lehre vom sozialen Verband keineswegs deshalb als eine ontologische Wissenschaft bezeichnet wird, weil sie in ihrem erkennenden Verfahren verschiedene „Wesensbegriffe“ bildet und diese als ihr notwendiges Erkenntnismittel gebraucht. Denn eine Tatsachenwissenschaft von der geistigen Faktizität, etwa die Lehre von der sozialen Beziehung, die freilich nicht mehr zu den „ontologischen“ Wissenschaften gehört, bildet ebenso zahlreiche, von der Aktualität aus einseitig gesteigerte Wesensbegriffe, wie z. B. „rationale Beziehung“ oder „irrationale Beziehung“, „Vergemeinschaftung“ oder „Vergesellschaftung“, um damit die in der Aktualität gegebenen sozialen Beziehungsformen genau beschreiben und aufklären zu können. Könnte man Wissenschaften, die mit solchen Wesensbegriffen arbeiten, „ontologische“ Wissenschaften nennen, dann dürfte diese Bezeichnung überhaupt keiner Wissenschaft versagt werden. Der Grund, warum die Lehre vom sozialen Verband als ontologische Wissenschaft auftritt, muß einzig und allein darin gesucht werden, daß ihr Gegenstand — der wirklich daseiende soziale Verband — in seinem aktuellen Wirklichsein schon der idealen Daseinssphäre angehört, die der geistigen Faktizität prinzipiell übergeordnet ist. Demgegenüber kann die traditionelle empirische Sozialwissenschaft, wie die Lehre von der sozialen Beziehung, ihrem Wesen nach nicht ontologische Wissenschaft sein, weil sie die mit dem Dinghaften unmittelbar verbundene geistige Faktizität zur Gegenstandssphäre hat. Daß man ontologische und bloß empirische Sozialwissenschaften streng auseinander halten muß, ergibt sich also letzten Endes aus der wesentlichen Verschiedenheit

der Seinsart und der Daseinssphäre des Gegenstandes dieser beiden Wissenschaftsgruppen.

Durch diese Erörterung begreifen wir nun noch klarer und deutlicher das Verhältnis unserer methodologischen Grundeinstellung zu der schon im ersten Kapitel kritisch betrachteten „typenbildenden“ Methodologie der verstehenden Sozialwissenschaften MAX WEBERS.

Daß für jede Sozialwissenschaft die Notwendigkeit besteht, gewisse „idealtypische“, von der Aktualität mehr oder weniger abweichende Begriffe zu bilden, um mit ihrer Hilfe die Seinsstruktur ihres Gegenstandes genau aufklären zu können, müssen auch wir mit MAX WEBER vorbehaltlos anerkennen. Der wesentliche Unterschied zwischen unserer Auffassung und der MAX WEBERS besteht allein darin, daß wir das Gegenstandsgebiet der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis über die Sphäre der bloßen Faktizität auf die ihr grundsätzlich übergeordnete Sphäre der konkret-idealen und doch wirklich seienden Geistesgebilde ausdehnen wollen. Nicht das Verfahren der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis, sondern gerade das letzte Ziel derselben scheidet die von uns begründete Lehre vom sozialen Verband von der von Anfang an auf die empirisch erkennbare Gegenstandssphäre der sozialen Faktizität beschränkten, verstehenden Sozialwissenschaft MAX WEBERS. Wenn unsere Lehre vom sozialen Verband z. B. jenen konkret-wirklichen Tatbestand, welcher „Staat“ genannt wird, erforschen will, gebraucht sie als notwendiges Erkenntnismittel einen „idealtypisch“ gebildeten Begriff des Staates, genau so wie dies MAX WEBER tut. Allein dieser konkret-wirkliche Tatbestand „Staat“ — der Staat als „Gegenstand“ der Sozialwissenschaften — muß nach MAX WEBER schließlich auf einen Komplex bestimmt gearteter „faktischer“ Handlungen von Menschen reduziert werden, während wir den aktuellen, mit verschiedenen konkreten Sinngehalten erfüllten „Staat“ als etwas dem bloßen Komplex der sozialen Handlungen prinzipiell Übergeordnetes, also als eine wahrhaft daseiende soziale „Ganzheit“ begreifen wollen. Nur die unglückliche Verwechslung von bloß idealen Wesensbegriffen, mit welchen die Sozialwissenschaften notwendig arbeiten müssen, und konkret-idealen Geistesgebilden, die gerade die Gegenstände der ontologischen Sozialwissenschaften ausmachen, ist schuld daran, daß der große Begründer der „verstehenden Soziologie“ den wichtigsten Gegenstand der soziologischen Erkenntnis — den sozialen Verband als das zwischenmenschlich gebildete Ganze — aus dem Erkenntnisgebiet dieser Wissenschaft ausschließen zu müssen geglaubt hat.

Übrigens war MAX WEBER nicht auf dem richtigen Weg, wenn er dachte, es könne der idealtypische Begriff einfach durch „einseitige Steigerung“ eines oder einiger Gesichtspunkte nach der rationalen

Richtung hin gewonnen werden.¹ Denn es ist ohne weiteres klar, daß einige idealtypische Begriffe, wie z. B. der Begriff der „Vergemeinschaftung“, niemals durch die Steigerung des „rationalen“ Gesichtspunktes, sondern gerade umgekehrt erst durch die einseitige Erhebung der „irrationalen“, „affektuellen“ und „traditionalen“ Bestandteile des Gegenstandes gebildet werden können. Das Wesen der idealtypischen Begriffsbildung besteht vielmehr darin, daß man aus den wirklich seienden geistigen Gegenständlichkeiten, sei es, daß es sich um „faktische“ Gegenstände oder sei es, daß es sich um Geistesgebilde höherer Idealität handelt, diejenigen wesentlichen Merkmale, die die betreffenden Gegenständlichkeiten gerade als solche bestimmen, gedanklich heraushebt und sie in eine einheitliche Ordnung bringt. Idealtypische Begriffe als Erkenntnis-mittel der Wirklichkeitswissenschaften sind also Wesensbegriffe im prägnantesten Sinne des Wortes.

Die Lehre vom sozialen Verband ist eine ontologische Wirklichkeitswissenschaft vom sozialen Dasein, weil sie grundsätzlich darauf abzielt, den sozialen Verband lediglich in seiner wirklich seienden Gestalt, also als einen Bestandteil der geschichtlich-gesellschaftlichen „Wirklichkeit“ zu erforschen. Der soziale Verband macht einen Teil der „geschichtlichen“ Wirklichkeit aus, weil sein Wirklichsein wesensnotwendig „geschichtlich“ bestimmt ist. Deshalb kann der soziale Verband freilich auch einen Gegenstand „historischer“ Wissenschaften bilden. Aus diesem Umstand, daß der soziale Verband auch Gegenstand der Historie sein kann, erwächst notwendig die Frage, wodurch die Lehre vom sozialen Verband als ontologische Wissenschaft von der historischen Wissenschaft, die neben anderen geschichtlichen Gegenständlichkeiten auch den wirklich seienden sozialen Verband erforschen will, ein für allemal unterschieden werden kann. Die methodische Erörterung der Lehre vom sozialen Verband muß also auch die Eigenständigkeit dieser Wissenschaft

¹ WEBER sagt: „Für die typen bildende wissenschaftliche Betrachtung werden nun alle irrationalen, affektiv bedingten Sinnzusammenhänge des Sichverhaltens, die das Handeln beeinflussen, am übersehbarsten als ‚Ablenkungen‘ von einem konstruierten, rein zweckrationalen Verlauf desselben erforscht und dargestellt. Z. B. wird bei Erklärung einer ‚Börsenpanik‘ zweckmäßigerweise zunächst festgestellt: wie ohne Beeinflussung durch irrationale Affekte das Handeln abgelaufen wäre und dann werden jene irrationalen Komponenten als ‚Störungen‘ eingetragen . . . Die Konstruktion eines streng zweckrationalen Handelns also dient in diesen Fällen der Soziologie, seiner evidenten Verständlichkeit und seiner — an der Rationalität haftenden — Eindeutigkeit wegen, als Typus (‚Idealtypus‘), um das reale, durch Irrationalitäten aller Art (Affekte, Irrtümer) beeinflusste Handeln als ‚Abweichung‘ von dem bei rein rationalem Verhalten zu gewärtigenden Verläufe zu verstehen“. *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 2 f.

in ihrer endgültigen Unterschiedenheit von jeder Geschichtswissenschaft aufklären.

Es gilt heute als eine wohlbekannte Tatsache, daß HEINRICH RICKERT die methodische Grundlage der Geschichtswissenschaft auf dem Boden der neukantischen Erkenntnistheorie eindeutig aufgeklärt hat. Nach RICKERT gelangen wir zu geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis allein dadurch, daß wir durch das Verfahren der „Individualisierung“ aus der vorgegebenen, vorwissenschaftlichen Wirklichkeit überhaupt nur das Einmalige, das Einzigartige herausheben und dieses sodann als Gegenstand historischer Erkenntnis bestimmen. Da aber ein Gegenstand vor allem erst dann als etwas Individuelles, als etwas Einzigartiges erscheint, wenn er irgendeinen Kulturwert trägt oder wenn er zumindest in Hinblick auf einen solchen betrachtet wird, so vollzieht sich das Verfahren der Individualisierung zugleich als ein eigenartiges Verfahren der „Wertbeziehung“. Eben wegen dieses Verfahrens der Beziehung auf einen Kulturwert wird die Geschichtswissenschaft auch in erster Linie als „Kulturwissenschaft“ bezeichnet. Als „wertbeziehend-individualisierende“ Kulturwissenschaft stellt sie sich also zur „wertindifferent-generalisierenden“ Naturwissenschaft in einen schroffen Gegensatz.¹

Das Unbefriedigende dieser schon klassisch gewordenen kulturwissenschaftlichen Methodologie RICKERTS offenbart sich aber wieder darin, daß sie das Individuelle, also den eigentlichen Gegenstand der Geschichtswissenschaft, nur in der Sphäre der geistigen Faktizität gesucht hat. Wie wir in bezug auf die herrschende Methodologie der empirischen Sozialwissenschaften wiederholt hervorgehoben haben, kann diese Beschränkung des Gegenstandsgebietes auf die Sphäre der bloßen Faktizität auch im Falle der Geschichtswissenschaften nur eine beklagenswerte Verarmung der wissenschaftlichen Erkenntnis mit sich bringen. Denn wir wissen ganz genau, daß der Begriff des „Individuums“ in der Welt des Geistes von vornherein etwas durchaus Relatives bedeutet. Wir erkennen in der Geisteswelt unendlich mannigfaltige, relativ-allgemeine Geistesgebilde, welche in ihrem Einzigartigsein dennoch sehr wohl als Individuen betrachtet werden können. Freilich fehlt RICKERT keineswegs die tiefe Einsicht in diese Existenzsphäre der konkret-idealen Geistesgebilde, deren Seinsart er als die der „irrealen Sinngebilde“ eingehend aufgeklärt hat.² „Der griechische Volksgeist“ oder „der romantische Zeitgeist“ ist ein anschauliches Beispiel solcher irrealen Sinngebilde, die trotz ihrer relativen Allgemeinheit doch eine eigenartige, „wertbeziehend“ erfaßbare Individualität aufweisen. Da aber RICKERT

¹ RICKERT: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, III. und IV. Aufl., S. 256ff., S. 389ff.

² A. a. O., S. 404ff.

die Kulturwissenschaften bloß als „empirische“ Wissenschaften, deren Gegenstand nur etwas „Reales“ sein darf, für möglich gehalten hat, da er den Begriff der „Realität“ ohne weiteres mit dem der „Wirklichkeit“ überhaupt identifiziert hat, mußte er diese allerwichtigsten, zweifellos erst durch das Verfahren der „wertbeziehenden Individualisierung“ begreifbaren Gegenständlichkeiten der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit — die „irrealen“ und dennoch wirklich seienden Sinngebilde — aus dem Erkenntnisgebiet der Geschichtswissenschaft ein für allemal ausschließen.¹

Erweitert man dagegen mit uns das Erkenntnisgebiet der Geistes- bzw. Kulturwissenschaften über die Sphäre der bloßen Faktizität hinaus auf die der konkret-idealen Geistesgebilde überhaupt, schreibt man somit diesen Wissenschaften die wesentliche Struktur „ontologischer“ Wissenschaften zu, dann eröffnet sich auch für die Geschichtswissenschaft ein völlig neuartiges und fruchtbares Blickfeld. Die Geschichtswissenschaft wird dann die grundsätzlichen Aufgaben in ihre Hand nehmen, die erst in sinnhafter Anschauung höherer Aktstufe begreifbaren, konkret-idealen Geistesgebilde gerade in ihrer eigentümlichen Seinsart und Kulturbedeutung zu beschreiben und aufzuklären, anstatt sich damit zu begnügen, die einzelnen Taten bedeutender Persönlichkeiten oder die einzelnen historischen Geschehnisse und Ereignisse in ihrer bloßen Faktizität „chronologisch“ festzustellen. Streng genommen, kann allein eine solche „ontologische“ Geschichtswissenschaft beanspruchen, die einzig wahrhafte historische Wissenschaft genannt zu werden, weil das, was eigentlich, und zwar in einem erweiterten, den Begriff der „Quasi-Ewigkeit“ miteinschließenden Sinne als „geschichtlich“ bezeichnet werden kann, keineswegs der bloß faktische Lebensvorgang, sondern das ideale und objektive Geistesgebilde selbst ist.

Gerade deshalb ist es aber äußerst schwierig, die nicht-historische ontologische Geistes- bzw. Sozialwissenschaft im allgemeinen von der ebenfalls ontologisch konstituierten Geschichtswissenschaft eindeutig zu unterscheiden. Man würde sogar fragen, ob es überhaupt eine absolut nicht-historische Geistes- bzw. Sozialwissenschaft geben kann. Jedoch kann man ein unterscheidendes Merkmal dieser Wissenschaft darin finden, daß sie, obwohl sie die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand macht, diese gerade in ihrem statischen „Strukturzusammenhang“ beschreiben will, während die Geschichtswissenschaft, wenn auch in ontologischer Einstellung, diese selbe Wirklichkeit immer in ihrem dynamischen „Wirkungszusammenhang“ zu betrachten und aufzuklären versucht. Somit liefern uns die zwei Grundprinzipien des Struktur- und des Wirkungszusammenhanges, die DILTHEY in seiner Grundlegung der Geisteswissenschaften zum ersten Male mit voller

¹ Vgl. a. a. O., S. 454ff.

Klarheit aufgezeigt hat, die letzten Kriterien für die Unterscheidung der historischen und der nicht-historischen Geistes- bzw. Sozialwissenschaft der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Damit ist der Wissenschaftscharakter der Lehre vom sozialen Verband in seinen Hauptzügen klargelegt: Sie ist eine ontologische, nicht-historische Wissenschaft der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit im allgemeinen, des wirklichen sozialen Daseins im besonderen, welche ihren Gegenstand vermittels der ihr eigenen sinnhaften Anschauung zu begreifen und ihn in seinem inneren und äußeren Strukturzusammenhang aufzuklären berufen ist.

Die weitere Aufgabe unseres methodischen Rückblickes auf die Lehre vom sozialen Verband besteht nun darin, die Stellung, die diese Lehre im System der Sozialwissenschaften im ganzen einnimmt, und weiter das Verhältnis, in welchem sie zu den ihr verwandten Wissenschaften steht, festzustellen. Dieser Aufgabe sollen die folgenden zwei Paragraphen gerecht werden.

§ 28. Die Lehre vom sozialen Verband und die Soziologie

Der wesentlichen Bestimmung der Erkenntnisrichtung gemäß kann man nun die Lehre vom sozialen Verband als ontologische Wissenschaft vom „rein“ sozialen Dasein kennzeichnen und sie in dieser Eigenschaft von den anderen, ebenso ontologisch konstituierten Sozialwissenschaften eindeutig unterscheiden. Denn die anderen ontologischen, nicht-historischen Sozialwissenschaften zielen im allgemeinen darauf ab, die konkret-idealen Geistesgebilde zwar als „soziale“ Gebilde, doch von vornherein als „sachhaltige“ soziale Gebilde zu erforschen.

Den Begriff des rein sozialen Daseins oder der reinen Sozialität gewinnt man erst durch gedankliche Ausschaltung der sachhaltigen Momente aus der konkreten, geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Damit ist aber keineswegs gemeint, daß die Wissenschaft vom rein sozialen Dasein sich mit der bloßen Konstituierung eines solchen von der lebendigen Wirklichkeit gedanklich abstrahierenden Begriffes begnügen darf. Die Notwendigkeit, den Begriff des rein sozialen Daseins gedanklich zu konstruieren, ergibt sich, wie schon genau erörtert wurde, daraus, daß die Wissenschaft, die die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit lediglich als das Soziale begreifen will, erst durch diese Begriffsbildung den Ansatzpunkt für ihre wissenschaftlichen Untersuchungen gewinnen kann. Da es der menschlichen Erkenntnisfähigkeit überhaupt unmöglich ist, die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit in ihrer Konkretheit und Gesamtheit mittels einer einzigen Wissenschaft zu erforschen und restlos zu beschreiben, muß jede Sozialwissenschaft dieses umfangreiche Gegenstandsgebiet von einem be-

stimmten Ansatzpunkt aus betrachten und es immer in bezug auf diesen beschreiben. Demnach ist die Lehre vom sozialen Verband nichts anderes als eine Sozialwissenschaft, die die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit von dem Ansatzpunkt der reinen Sozialität aus aufzuklären berufen ist. Die Bildung des Begriffes des rein sozialen Daseins ist nur deshalb notwendig, weil er allein eine notwendige Voraussetzung des Aufbaues der Lehre vom sozialen Verband als einer eigenständigen Sozialwissenschaft schafft.

Der Begriff des rein sozialen Daseins bezieht sich auf zwei verschiedene, stufenmäßig geordnete Gegenstandsschichten, nämlich auf die faktische Sphäre und auf die konkret-ideale Geistessphäre höherer Ordnung. In der bloß faktischen Gegenstandssphäre zeigt das rein soziale Dasein sich schlechthin als die reine soziale Beziehung, während es sich in der Geistessphäre höherer Idealität wesensnotwendig in der Seinsart des reinen sozialen Gebildes, also in der des sozialen Verbandes offenbart. Da nun die Sphäre der sozialen Faktizität nicht mehr als Gegenstandsgebiet der „ontologischen“ Wissenschaft, sondern nur als dasjenige der empirischen „Tatsachwissenschaft“ aufgefaßt werden kann, ist die „ontologische“ Wissenschaft vom rein sozialen Dasein letzten Endes diejenige Wissenschaft, die das reine soziale Gebilde in seiner eigentlichen konkret-idealen Daseinsphäre erforschen will. „Die“ ontologische Wissenschaft vom rein sozialen Dasein kann demnach nichts anderes sein als die Lehre vom sozialen Verband.

Der so gebildete Begriff des rein sozialen Daseins, in dem wir uns vor allem mit SIMMEL begegnen, ermöglicht erst die selbständige Entstehung einer Wissenschaft, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit lediglich in ihrer Sozialität betrachtet und beschreibt. Dem strengen Sinne des Wortes gemäß könnten wir nun diese Wissenschaft „Soziologie“ nennen. Die Lehre vom sozialen Verband wäre dann als ontologische Wissenschaft vom rein sozialen Dasein gerade ein Teil dieser Soziologie. Ja sie ist, genau genommen, nichts anderes als das ontologische Teilgebiet der Soziologie.

Eine Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband als des ontologischen Teilgebietes der Soziologie bedeutet aber zugleich eine radikale Erweiterung des traditionell bestimmten Gegenstandsgebietes der soziologischen Wissenschaft selbst. Nach der Meinung der gegenwärtigen, stark empiristisch eingestellten Soziologie soll die Blickrichtung dieser Wissenschaft auf die Sphäre der sozialen Faktizität beschränkt bleiben. Einzig und allein die faktischen Handlungen und Beziehungen der Menschen sollen demnach den Gegenstand soziologischer Erkenntnis bilden, während der Versuch, den sozialen Verband als solchen, d. h.

als die zwischenmenschlich konstituierte Ganzheit zum Gegenstand der Soziologie zu machen, nichts anderes als die metaphysische Substanzialisierung des bloß Vorgestellten oder Vorstellbaren bedeuten soll. Nimmt man diese herrschende Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe der Soziologie als die einzig berechnigte an, dann würde es von vornherein unmöglich sein, die Lehre vom sozialen Verband als einen Teil der Soziologie aufzufassen und zu begründen. Wenn die Soziologie nur eine schlicht empirische Wissenschaft von der sozialen Faktizität sein sollte, dürfte die Wissenschaft, deren Gegenstand zur Sphäre der geistigen Idealität höherer Ordnung gehört und die demzufolge nur als eine „ontologische“ Wissenschaft möglich ist, nicht mehr als „soziologische“ Wissenschaft bezeichnet werden.

Unsere Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband hat nun grundsätzlich darauf abgezielt, die Unhaltbarkeit einer solchen einseitig empiristischen Auffassung der Soziologie klarzustellen. Die phänomenologische Erörterung des Wirklichkeitsproblems hat gezeigt, daß die Gegenstandssphäre der ontologischen Wissenschaft und die der empirischen Tatsachenschaft in ihrer Wesensstruktur keineswegs so grundverschieden sind, wie man dies immer zu glauben gewohnt ist. Denn ein konkret-ideales Geistesgebilde, welches zur Gegenstandssphäre der ontologischen Wissenschaft gehört, kann einerseits, soweit es sich anlässlich des Vorliegens der entsprechenden faktischen Gegenständigkeit in der ihm eigenartigen sinnhaften Anschauung gibt, doch als wirklich seiender Gegenstand aufgefaßt werden. Andererseits hat das Wirklichsein eines faktischen Gegenstandes seinen letzten Grund auch darin, daß eine gewisse, ihm entsprechende dinghafte Gegenständigkeit da ist und als sein adäquater Wirklichkeitsboden fungiert. Deshalb hat ein faktischer Gegenstand, der nach der herrschenden empiristischen Auffassung das einzige Erkenntnisziel der Geistes- oder Sozialwissenschaften bilden soll, seinen Daseinskern genau so in einer Idealität, wie ein konkret-ideales Geistesgebilde, das den eigentlichen Gegenstand einer ontologischen Wissenschaft bildet. In diesem Sinne sind beide idealgeistige Gegenstände, die in ihrer vollen Gestalt einzig und allein durch die der sinnlichen Wahrnehmung prinzipiell übergeordnete sinnhafte Anschauung begriffen werden können. Der Unterschied zwischen diesen beiden Gegenstandsarten liegt also allein darin, daß die eine, d. i. die geistige Faktizität, sich unmittelbar auf der entsprechenden Dinghaftigkeit erschließt, während die andere, d. i. die geistige Idealität höherer Ordnung erst auf einer durch die geistige Faktizität fundierten Daseins-sphäre gegeben werden kann.

Aus diesem Sachverhalt ergibt sich die grundsätzliche Berechnigung der Erweiterung des Gegenstandsgebietes der verstehenden Sozialwissenschaft über die bloß faktische Sphäre hinaus zur Sphäre der kon-

kret-idealen Geistesgebilde, eine Berechtigung, die gleichzeitig die Unhaltbarkeit der herrschenden, bloß empiristischen Auffassung vom Wissenschaftscharakter der Soziologie klar zutage bringt. Wenn die Soziologie wahre Geisteswissenschaft sein soll, wenn sie also nicht mehr die menschliche Sozialität als etwas Naturhaftes, sondern schlechthin als etwas Geistiges, als etwas sinnhaft Verstehbares erforschen will, dann darf sie nicht mehr an der bloßen Tatsächlichkeit des menschlichen Zusammenlebens kleben; sie muß vielmehr die ontologische Untersuchung des sozialen Daseins als eine ihrer wichtigsten Aufgaben in die Hand nehmen.

Erst durch diese Erweiterung ihres Erkenntnisgebietes kehrt die Soziologie zu ihrer ursprünglichen und eigentlichen Aufgabe zurück. Denn, etymologisch und entwicklungsgeschichtlich betrachtet, ist es ohne weiteres klar, daß die Soziologie als Wissenschaft von der „Gesellschaft“¹ — also als wahre „Gesellschaftslehre“ — von vornherein und in erster Linie dazu bestimmt ist, eine Lehre vom sozialen Verband zu sein. Allein weil die Soziologie in ihrer früheren Entwicklungsstufe hauptsächlich auf naiv-naturwissenschaftlicher Methode fußte, mußte sie bei der Durchführung ihrer Hauptaufgabe, nämlich der Erforschung des sozialen Verbandes, allgemeinem Mißtrauen begegnen. Die geisteswissenschaftliche Richtung, die später in diesem Wissenschaftsgebiet allmählich eine herrschende Stellung eingenommen hat, hat ihrerseits von Anfang an darauf verzichtet, die Soziologie als Lehre vom sozialen Verband zu begründen, und sich infolgedessen damit begnügt, nur die faktische Sphäre des sozialen Daseins mit einer mehr oder weniger tief begründeten Methode des Verstehens zu erforschen. Nunmehr dürfte es aber schon an der Zeit sein, diese geisteswissenschaftliche Entwicklung noch um einen Schritt weiter zu führen und die Soziologie in ihrer eigentlichen Gestalt als Lehre vom sozialen Verband auf völlig erneuerter und philosophisch genau festgelegter Grundlage wieder aufzubauen. Dann wird man auch mit Berechtigung sagen können, daß die Lehre vom sozialen Verband als ontologische Wissenschaft vom rein sozialen Dasein nicht bloß ein Teilgebiet der Soziologie bildet, sondern gerade den wichtigsten Teil, ja das Zentralgebiet dieser Wissenschaft ausmacht.

Demnach enthält die Soziologie zwei Teilgebiete mit zwei verschiedenen Erkenntnisrichtungen. In ihrer ersten und prägnantesten Bedeutung ist Soziologie nichts anderes als die Lehre vom sozialen Verband. Der Gegenstand dieses ersten Teiles der Soziologie — der soziale Verband

¹ Hier verwendet man freilich den Begriff der „Gesellschaft“ wieder in seinem traditionellen, weiteren Sinne, nämlich im Sinne des sozialen Verbandes überhaupt.

— gehört seinem Wesen nach zu der der Faktizität übergeordneten Sphäre der geistigen Idealität. Dementsprechend zeigt die soziologische Erkenntnis dieses Gegenstandes auch ontologische Struktur. Dagegen bedeutet Soziologie im zweiten Sinne die Wissenschaft vom sozialen Dasein in seiner faktischen Sphäre. Und da sich die soziale Faktizität in erster Linie als Inbegriff sozialer Beziehungen darstellt, muß dieser zweite Teil der Soziologie in seinen Grundzügen die Lehre von der sozialen Beziehung bilden. Die Lehre von der sozialen Beziehung ist nun ihrem Wesen nach eine geisteswissenschaftliche Tatsachenwissenschaft. Sie ist einerseits eine Tatsachenwissenschaft, weil ihr Gegenstand — die soziale Beziehung — zur Sphäre der Tatsächlichkeit gehört, welche unmittelbar mit dem Bewegen oder Stillstehen des menschlichen Körpers verbunden ist. Andererseits ist sie aber offenbar eine Geisteswissenschaft, weil ihr Gegenstand sich, zwar anlässlich des Vorliegens einer solchen dinghaften Grundlage, aber doch erst in der sinnhaften Anschauung erschließt. Die Lehre vom sozialen Verband als ontologische Wissenschaft vom rein sozialen Dasein und die Lehre von der sozialen Beziehung als Tatsachenwissenschaft von der reinen Sozialität bilden somit die zwei Teilregionen der geisteswissenschaftlichen Soziologie.

Diese beiden Teilregionen der Soziologie stehen als Teilregionen ein und derselben Wissenschaft miteinander in notwendigem Zusammenhang. Dies läßt sich daraus verstehen, daß der soziale Verband das Fundament seines Wirklichseins in dem Gegenstandsgebiet der tatsachenwissenschaftlichen Soziologie, d. i. in der faktischen Sphäre der sozialen Beziehungen hat. In diesem Sinne erforscht die Lehre von der sozialen Beziehung gerade den „Wirklichkeitsboden“ des sozialen Verbandes, obgleich ihre Aufgabe sich in der Erforschung der als Wirklichkeitsboden des Verbandes geeigneten, vergemeinschaftenden Beziehungen nicht erschöpfen kann. Die Aufklärung des Wirklichkeitsproblems des sozialen Verbandes kann sich also erst vermittels der Ergebnisse der Lehre von der sozialen Beziehung vollziehen.

Ferner hängt die Lehre von der sozialen Beziehung mit der Lehre vom sozialen Verband deshalb notwendig zusammen, weil diese allein jener die letzte Eigenschaft als Wissenschaft vom „Sozialen“ verleiht. Obwohl der Begriff der Sozialität in der allgemeinen Fassung auch als das zwischenmenschliche Aufeinander-Bezogensein, d. h. als die reine soziale Beziehung überhaupt verstanden werden kann, ist es doch unverkennbar, daß das Soziale in seinem eigentlichsten und prägnantesten Sinne des Wortes gerade die zwischenmenschliche „Ganzheit“, also den sozialen Verband selbst bedeutet. Die sozialen Beziehungen können schon für sich allein selbständiger Gegenstand der Soziologie sein. Das, was dieser soziologischen Erkenntnis der sozialen Beziehungen aber gerade den letzten Sinn als einer „Gesellschaftslehre“ gibt,

kann nirgends sonst gefunden werden, als in ihrem notwendigen Zusammenhang mit der Lehre vom sozialen Verband. Wie der soziale Verband die faktische soziale Beziehung „sinnhaft“ fundiert, während sein „Wirklichsein“ erst durch eine gewisse, vergemeinschaftende Beziehungsform fundiert ist, so stehen die Lehre vom sozialen Verband und die Lehre von der sozialen Beziehung als zwei Teilregionen der Wissenschaft des reinsozialen Daseins im engsten, fundierend-fundierten Verhältnisse.

§ 29. Die Lehre vom sozialen Verband und die Rechtswissenschaft

Durch die methodische Erörterung des letzten Paragraphen liegt das innere Verhältnis der Lehre vom sozialen Verband zur Soziologie überhaupt und dann zur Lehre von der sozialen Beziehung als der anderen Teilregion der Soziologie in den allgemeinsten Zügen klar vor uns. Zum Schluß muß nun noch das äußere Verhältnis der Lehre vom sozialen Verband zu den anderen Sozialwissenschaften aufgeklärt werden. Denn die Lehre vom sozialen Verband und somit die Soziologie im allgemeinen kann ihre Aufgabe niemals allein und in ihrer Isoliertheit, sondern eben nur in engem Zusammenhang mit anderen, d. h. mit „sachhaltigen“ Sozialwissenschaften erfüllen.

Dieser Zusammenhang zwischen der Soziologie als der Wissenschaft vom rein sozialen Dasein und den anderen, sachhaltigen Sozialwissenschaften ergibt sich notwendig aus der Wesensbestimmung jener Wissenschaft als „Wirklichkeitswissenschaft“. Wie schon wiederholt gesagt wurde, fungiert der Begriff des rein sozialen Daseins als das leitende Prinzip der Begründung der soziologischen Wissenschaft, weil ihr Gegenstandsgebiet erst durch diese Begriffsbildung von dem jeder anderen, sachhaltigen Sozialwissenschaft eindeutig abgegrenzt werden kann. Dies besagt aber ganz und gar nicht, daß die Soziologie den „Begriff“ des rein sozialen Daseins zu ihrem Gegenstand macht. Dieser Begriff ist vielmehr ein gedanklich konstruiertes Gebilde, welches durch die Wissenschaft erzeugt wurde. Er ist deshalb kein „soziales“ Gebilde, welches die Grundlage seines Wirklichseins in den „sozialen“ Handlungen der Menschen finden würde, sondern vielmehr ein „sachliches“ Geistesgebilde für sich. Der Begriff des rein sozialen Daseins stellt nur den Gesichtspunkt fest, von welchem aus die Soziologie die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit in der ihr eigentümlichen Weise betrachten und erforschen kann. Die Aufgabe der Soziologie kann sich keineswegs in der Feststellung ihres eigenen Gesichtspunktes erschöpfen; hier liegt vielmehr ihr Beginn. Die Soziologie ist also eine Wissenschaft, die zwar notwendig mit dem Begriff des rein sozialen Daseins arbeitet, die aber, soll sie ihr Erkenntnisziel erreichen, mit dieser bloßen „Begriffsbildung“ nicht ihr Auslangen findet, sondern zu den „Sachen“ selbst vordringen muß.

Dagegen ist die soziale Beziehung oder der soziale Verband als „Gegenstand“ der Soziologie kein Ergebnis bloß gedanklicher Konstruktion, kein bloßes Erkenntnismittel, sondern etwas, was vermittle dieses Gedankengebilde erst in der objektiven Welt der sozialen Wirklichkeit gefunden und festgestellt werden kann. Die soziologische Erkenntnis muß grundsätzlich darauf abzielen, von dem gedanklich fixierten Gesichtspunkt des rein sozialen Daseins aus die geschichtlich-gesellschaftliche Welt in ihrer konkreten Gestalt zu beschreiben und ihre „soziale“ Struktur aufzuklären. Das Erkenntnisziel der Soziologie liegt von vornherein in der sozialen Wirklichkeit selbst; es ist etwas an und für sich Soziales, während das Verfahren der soziologischen Erkenntnis mit der ihm eigenartigen Begriffsbildung und Begriffsverwendung seinem Wesen nach nicht zur Sphäre des Sozialen, sondern zu der des Wissenschaftlichen, also zu der des Sachlichen gehört. In jeder soziologischen Untersuchung muß man also die soziale Beziehung oder den sozialen Verband als Gegenstand der Soziologie und den Begriff der reinen sozialen Beziehung oder des reinen sozialen Gebildes genauestens auseinander halten.

Man erinnere sich hier an unsere in der Einleitung dieses Buches durchgeführte Auseinandersetzung mit FREYER.¹ Der Versuch FREYERS, die Möglichkeit einer „logoswissenschaftlichen“ Konstitution der Soziologie zu leugnen, ist zwar berechtigt, aber nur soweit diese Kritik ausschließlich auf ein solches soziologisches System gerichtet ist, welches sich mit der bloß gedanklichen Formulierung und Systematisierung der soziologischen Begriffe begnügen will. Mit dieser Kritik hat FREYER recht, weil einzig und allein die „soziale“ Wirklichkeit Gegenstand der Soziologie sein darf. Auf der anderen Seite ist FREYER im Unrecht, weil er dabei auch die Wissenschaft der Kultursysteme im DILTHEYSchen Sinne unter die „Logoswissenschaften“ zählen und der Soziologie auch in diesem Sinne die logoswissenschaftliche Struktur absprechen will. Dabei übersieht FREYER, daß die Gegenstände dieser Logoswissenschaften genau so objektive Wirklichkeit aufweisen, wie die der Soziologie, mag es sich auch dabei nicht immer um die „soziale“ Wirklichkeit handeln. Er übersieht ferner, daß die soziale Wirklichkeit als Inbegriff der sozialen Geistesgebilde genau so einen idealen, erst sinnhaft begreifbaren Daseinskern hat, wie jedes Kultursystem, wie jeder objektive Geist. Übrigens ist jede Wirklichkeitswissenschaft, auch die Soziologie FREYERS selbst, als „Wissenschaft“ überhaupt unmöglich, ohne gewisse „logische“ Gedankengebilde, wie „Staat“ oder „Gesellschaft“, „Stände“ oder „Klassen“ zu bilden und damit zu arbeiten. Die Soziologie muß also als Logoswissenschaft auftreten, sowohl in dem Sinne, daß sie notwendig

¹ Siehe oben S. 13ff.

mit logischen Begriffen arbeitet, als auch in dem Sinne, daß ihr Hauptgegenstand — der soziale Verband als eine soziale Wirklichkeit — die Struktur der idealen Geistesgebilde aufweist. Diese Notwendigkeit führt dabei keineswegs zu einem Widerspruch mit dem Erfordernis, daß die Soziologie erst als Wirklichkeitswissenschaft ihre Aufgabe völlig erfüllen kann. Die am Anfang unserer Grundlegung mit Entschiedenheit formulierte These, daß die Soziologie, zumal die Lehre vom sozialen Verband, allein als „Logoswissenschaft der sozialen Wirklichkeit“ aufgebaut werden kann, findet somit ihre feste methodische Begründung.

Wenn nun die Soziologie ihren Gegenstand nicht als ein bloß wissenschaftstechnisch konstruiertes Gedankengebilde, sondern in seiner konkreten Gestalt so begreifen will, wie er wirklich ist, dann darf diese Wissenschaft weder die soziale Beziehung noch den sozialen Verband in gedanklicher Isoliertheit von den diesen anhaftenden „sachhaltigen“ Momenten erforschen; sie muß vielmehr ihren Gegenstand gerade in seiner inneren Verbundenheit mit diesen sachhaltigen Sinngehalten aufklären. Die innere Verbundenheit der verschiedenen, begrifflich isolierbaren Teilelemente der geistigen und sozialen Welt in der objektiven Wirklichkeit haben wir — auf der durch DILTHEY vollzogenen Grundlegung der Geisteswissenschaften basierend — den „Strukturzusammenhang“ genannt. Demnach hat die Soziologie die methodisch abstrahierte Region des rein sozialen Daseins immer in bezug auf die sachhaltigen Regionen, also im Strukturzusammenhang mit den sachhaltigen sozialen Erscheinungen zu beschreiben und aufzuklären. Genau genommen, muß die tatsachenwissenschaftliche Soziologie die soziale Beziehung, die ontologische Soziologie den sozialen Verband in Strukturzusammenhang mit dem Recht, der Religion, der Wirtschaft usw. zur anschaulichen Darstellung bringen. Wenn wir in unserer Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband das rein Soziale in Strukturzusammenhang mit dem Recht aufzuklären versucht haben, sollte dieser Ausschnitt auch beispielsweise den Weg zeigen, den die Soziologie zu ihrem vollständigen Aufbau beschreiten muß.¹

¹ Damit ist zugleich gesagt, daß unsere Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband zwar den Weg zum Aufbau der systematischen Soziologie als einer ontologischen Wirklichkeitswissenschaft klarlegt, keineswegs aber in sich die genaue Beschreibung des Gegenstandes dieser Wissenschaft in seiner wirklichen Gestalt enthält. Die Erörterungen der konkreten Seinsart des sozialen Verbandes, die wir im IV. und V. Kapitel durchgeführt haben, sind demzufolge als sachliche Ergebnisse der ontologisch-wirklichkeitswissenschaftlichen, soziologischen Erforschung natürlich sehr mangelhaft und einseitig. Die systematische Darstellung des sozialen Verbandes in seiner konkret-geschichtlichen Wirklichkeit müssen wir uns als künftige Aufgabe vorbehalten.

Infolgedessen kann die Soziologie als „reine“ Soziologie, welche die Struktur des rein sozialen Daseins nur als solche abstrakt analysiert, ihre Aufgabe niemals völlig durchführen. Die Aufgabe der reinen Soziologie liegt ausschließlich darin, den reinen Begriff des sozialen Daseins zu bilden, um die konkrete Untersuchung der sozialen Wirklichkeit vorzubereiten. Die Ungenauigkeit der SIMMELSchen Begründung der Soziologie als der „formalen“ offenbart sich auch darin, daß er den Schwerpunkt der soziologischen Erkenntnis methodisch auf das Abstrahieren des rein Sozialen von der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit gelegt hat, obgleich die konkrete Entfaltung seines soziologischen Gedankens überall von lebhaften Darstellungen der sachhaltigen Welt der Sozialität erfüllt ist. Da es in der Aktualität weder eine „reine“ soziale Beziehung noch ein „reines“ soziales Gebilde gibt, kann Soziologie als „reine“ Soziologie, streng genommen, überhaupt nicht als Wirklichkeitswissenschaft entstehen. Dagegen muß die künftige Soziologie die Beschränkung auf die Sphäre der reinen Sozialität aufgeben und sich als sachhaltige Soziologie, etwa als „Rechtssoziologie“, „Religionssoziologie“ oder „Wirtschaftssoziologie“ aufbauen. Erst dann kann sie ihrer Bestimmung als Wirklichkeitswissenschaft gerecht werden.

Allein es ist ohne weiteres klar, daß die Soziologie bei all ihrer Beschäftigung mit sachhaltigen Momenten ihre eigene methodische Grundeinstellung, die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit von dem Ansatzpunkt des rein sozialen Daseins aus zu betrachten, nie und niemals verlassen oder vernachlässigen darf. Die Soziologie darf und muß zwar die „soziale“ Struktur des Sachhaltigen konkret erforschen und genau beschreiben, sie darf aber niemals das Sachhaltige selbst in den Zentralpunkt ihrer wissenschaftlichen Betrachtung stellen. Denn das letzte Merkmal, durch das sich die Soziologie von den anderen Sozialwissenschaften unterscheidet, liegt allein darin, daß sie das gemeinsame Gegenstandsgebiet der Sozialwissenschaften überhaupt, d. i. die wirkliche Welt der Sozialität, immer in bezug auf das rein soziale Dasein erforscht, während jede andere Sozialwissenschaft dieselbe Wirklichkeit von dem Gesichtspunkt eines bestimmten, je eigenen sachhaltigen Prinzipes betrachten will. Wenn die sachhaltige Soziologie einmal diese Grenzlinie überschreitet, dann muß der Unterschied zwischen ihr und irgendeiner anderen Sozialwissenschaft, die eine Sachhaltigkeit zum Zentralpunkt ihrer Erkenntnis hat, ein für allemal verwischt werden. Dann muß sich die „Rechtssoziologie“ notwendig mit der theoretischen Rechtswissenschaft, die „Wirtschaftssoziologie“ mit der theoretischen Nationalökonomie decken; ja, dann muß die Soziologie überhaupt zur ursprünglichen „geschichtsphilosophisch-enzyklopädischen Richtung“ — wie das ALFRED VIERKANDT einmal im Anschluß an TROELTSCH genannt

hat¹ — zurückgeführt werden, was freilich nur die Selbstauflösung der Soziologie als einer selbständigen Sozialwissenschaft bedeutet. Wie eng auch die Soziologie mit den sachhaltigen Sozialwissenschaften zusammenhängen mag, immer muß sie an ihrem Ansatzpunkt, den die reine Soziologie bestimmt, festhalten.

Um diesen Sachverhalt zu noch genauerem Verständnis zu bringen, wollen wir die Soziologie, besonders die Lehre vom sozialen Verband, in ihrem Zusammenhang mit einer bestimmten sachhaltigen Sozialwissenschaft, nämlich mit der „Rechtswissenschaft“ betrachten. Daß wir hier die Rechtswissenschaft in den Vordergrund der Betrachtung ziehen, läßt sich, wie schon bemerkt, daraus verstehen, daß dem Recht in dem allgemeinen sozialen Strukturzusammenhang ein unverkennbarer Vorrang zukommt. Dieser notwendige Strukturzusammenhang zwischen Sozialem und Rechtlichem spiegelt sich gerade in dem engen und untrennbaren Verhältnis zwischen der Soziologie und der Rechtswissenschaft. In diesem Sinne wollen wir mit HERMANN KANTOROWICZ sagen, daß Rechtswissenschaft ohne Soziologie leer, Soziologie ohne Rechtswissenschaft hingegen blind ist.²

Die Rechtswissenschaft ist nun jene Wissenschaft, die das Recht, welches sich in dem praktischen Lebenszusammenhang als etwas Normatives und Wertendes darstellt, rein theoretisch begreifen und aufklären will. Dabei wird man fragen, wie denn das Praktische oder das Normative Gegenstand der theoretischen Wissenschaft bilden kann. Nachdem wir schon im I. Kapitel in bezug auf die KELSENSCHE normative Auffassung vom Staat die philosophische Grundlage der theoretischen Normwissenschaft im allgemeinen erörtert haben³, besteht für uns in dieser Hinsicht aber keine Unklarheit mehr.

Im Grunde genommen, gliedert sich die theoretische Rechtswissenschaft in drei Teilregionen. Erstens bedeutet Rechtswissenschaft „Rechtsphilosophie“ im engeren Sinne des Wortes. Diese macht es sich zur Aufgabe, den letzten Daseinsgrund des Rechtlichen überhaupt und dementsprechend die letzte Grundlage der Erkenntnis des Rechtes im allgemeinen klarzulegen. Auch sie hat also die „phänomenologische“ Aufklärung des Seins- und Erkenntnisproblems des Rechtes zum Ziel. In der zweiten Stufe stellt sich die theoretische Rechtswissenschaft als eine „ontologische Wissenschaft“ dar, welche ihren Gegenstand, das Recht, als ein einheitliches System der konkret-idealen Geistesgebilde aufzufassen und zu erforschen berufen ist. Da das Recht in seiner eigensten

¹ VIERKANDT: Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie, I. Aufl., 1923, S. 1.

² KANTOROWICZ: Rechtswissenschaft und Soziologie, 1911, S. 29.

³ Siehe oben S. 48 ff.

Seinsart als ein Komplex normativer Geistesgebilde aufgefaßt werden muß, bildet die ontologische Wissenschaft des Rechtes geradezu den Zentralpunkt der theoretischen Rechtswissenschaft. Drittens kann sich die theoretische Rechtswissenschaft derart aufbauen, daß sie das Recht nicht in seiner eigentlichen konkret-idealen Daseinssphäre, sondern in seiner sich faktisch verwirklichenden Phase erforscht. Wie jedes soziale Geistesgebilde bestimmt auch der Sinn des rechtlichen Gebildes als subjektiv gemeinter Sinn die sozialen Handlungen der Menschen und verwirklicht sich dadurch in der faktischen Sphäre der Sozialität. Wenn man diese rechtlich bestimmte Sphäre der sozialen Faktizität prinzipiell in bezug auf den ihr innewohnenden rechtlichen Sinn erforscht, dann ergibt sich als dritte Stufe der theoretischen Rechtswissenschaft die „Rechtstatsachenwissenschaft“. Im allgemeinen besteht die theoretische Rechtswissenschaft also aus der „Rechtsphilosophie“ im engeren Sinne des Wortes, der „ontologischen Rechtswissenschaft“ und der „Rechtstatsachenwissenschaft“.

Die zweite Stufe der theoretischen Rechtswissenschaft, d. i. die ontologische Rechtswissenschaft, in der das Schwergewicht der theoretischen Erforschung des Rechtes liegt, teilt sich wiederum in zwei Grundtypen. Einerseits ist die ontologische Rechtswissenschaft eine Wissenschaft, die das konkret-ideale Rechtsgebilde als solches betrachtet und seine Wesensstruktur analysiert, ohne dabei das Wirklichsein des betreffenden juristischen Gebildes in Betracht zu ziehen. Diesen Typus der ontologischen Rechtswissenschaft bezeichnen wir als die „Wesenslehre vom Recht“. Da die Gegenstandssphäre der Wesenslehre vom Recht ihrem Wesen nach die soziale Wirklichkeit transzendiert, können wir diese Wissenschaft zugleich als eine wahrhaft philosophische Disziplin auffassen. Deshalb enthält die Rechtsphilosophie im weiteren Sinne auch die Wesenslehre vom Recht. Dagegen kann sich die ontologische Rechtswissenschaft andererseits als eine Wissenschaft konstituieren, die das konkret-ideale Rechtsgebilde gerade in seinem geschichtlichen Wirklichsein erörtert. Wenn diese ontologische Rechtswissenschaft die in dem geschichtlichen Entwicklungsgang des menschlichen Zusammenlebens schon einmal da gewesenen Rechtssysteme in ihrem „Wirkungszusammenhang“ erforscht, dann entwickelt sie sich zur ontologischen „Geschichtswissenschaft vom Recht“. Wenn sie dagegen ein bestimmtes „gegenwärtiges“ Rechtssystem in seinem wesentlichen „Strukturzusammenhang“ betrachtet und aufklärt, dann und erst dann entsteht die Wissenschaft vom „positiven Recht“, also die „positive Rechtswissenschaft“ im strengen Sinne des Wortes.

Dabei ist es unverkennbar, daß die positive Rechtswissenschaft in ihrer aktuellen Gestalt keineswegs immer als rein theoretische Wissenschaft auftritt, sondern normalerweise zugleich das praktische Verfahren

des rechtserzeugenden oder zumindest rechtsergänzenden Aktes selbst in sich enthält. Das Verfahren der „Rechtsauslegung“, welches von den meisten Rechtsdogmatikern geradezu als das Hauptverfahren der positiven Rechtswissenschaft aufgefaßt wird, ist, im Grunde genommen, eher der praktische Akt der Selbsterzeugung und Selbstergänzung des Rechtes als ein Akt der rein theoretischen Erkenntnis. Darin offenbart sich die eigenartige Doppelkonstitution der Theorie und Praxis in der positiven Rechtswissenschaft.¹ Man muß offen zugestehen, daß es eine Disziplin geben muß, die den Sinn des positiven Rechtssatzes von der leitenden Idee des betreffenden Rechtssystems aus interpretiert, so daß sich dieser Rechtssatz, welcher an sich eine bloß abstrakte und allgemeine Norm ist, in bezug auf einen vorliegenden konkreten Tatbestand individualisierend vollenden kann. In diesem Sinne bedarf jedes positive Rechtssystem einer praktischen Rechtsauslegungslehre. Von der Seite der theoretischen Erforschung aus betrachtet, ist diese Einmischung der praktischen Disziplin in die positive Rechtswissenschaft aber deshalb sehr bedauerlich, weil sie die geradlinige Entwicklung der reinen Theorie vom Recht eben in ihrem Zentralgebiet stört und irreführt. Wenn wir dagegen die praktische Rechtsauslegungslehre aus der positiven Rechtswissenschaft ein für allemal ausscheiden können, dann wird man die Notwendigkeit klar verstehen, daß sich diese letztere einzig und allein als ontologische Wissenschaft vom wirklich Seienden, positiven Recht darstellen kann.

Um den Zusammenhang zwischen dieser ganzen Wissenschaftsgruppe des Rechtes und den soziologischen Wissenschaften klar begreifen zu können, muß man nun die Rechtstatsachenwissenschaft als die unterste Stufe der theoretischen Erkenntnis des Rechtlichen und die positive Rechtswissenschaft mit ihrer theoretisch-ontologischen Struktur in den Vordergrund der Betrachtung stellen. Denn die Soziologie steht vor allem mit derjenigen sachhaltigen Sozialwissenschaft in engem Zusammenhang, die mit ihr gleiche Wissenschaftsstruktur aufweist. Demnach soll hier prinzipiell von dem Zusammenhang zwischen der Rechtstatsachenwissenschaft und der Lehre von der sozialen Beziehung einerseits, von dem Zusammenhang zwischen der positiven Rechtswissenschaft und der Lehre vom sozialen Verband andererseits die Rede sein.

Das Gegenstandsgebiet der Rechtstatsachenwissenschaft ist die rechtlich bestimmte Sphäre der sozialen Faktizität; es ist, genau genommen, die Sphäre der sozialen Handlungen und Beziehungen, die in ihrem Ablauf an dem subjektiv gemeinten Sinn bestimmter Rechtsätze oder eines bestimmten Rechtssystems irgendwie orientiert sind.

¹ Vgl. meinen Aufsatz: Theorie und Praxis in der Rechtswissenschaft. Zeitschrift für öffentliches Recht, X. Bd., Heft 1, 1930.

Die Rechtstatsachenwissenschaft entsteht dabei als die Wissenschaft, die diese Sphäre der sozial-rechtlichen Faktizität immer und in erster Linie in bezug auf den betreffenden rechtlichen Sinngehalt betrachtet und erforscht. Eine bestimmte Handlung oder Beziehung der Menschen macht den Gegenstand der Rechtstatsachenwissenschaft aus, soweit und nur soweit sie „rechtlich“ relevant ist. Wenn man dagegen diese selbe Gegenstandssphäre lediglich vom Gesichtspunkt des rein Sozialen betrachtet, dann ergibt sich daraus die tatsachenwissenschaftliche Soziologie oder die Lehre von der sozialen Beziehung, die das Soziale zugleich in seinem strukturellen Zusammenhang mit dem Rechtlichen begreifen will — die tatsachenwissenschaftliche „Rechtssoziologie“. Für diese Rechtssoziologie ist eine faktische Beziehung der Menschen Erkenntnisgegenstand, sofern und nur sofern sie „sozial“ bestimmt und orientiert ist. Die tatsachenwissenschaftliche Rechtssoziologie erforscht also gerade die „soziale Struktur“ der rechtlich relevanten Sphäre der sozialen Faktizität.

Wie die rechtlich relevante Sphäre der sozialen Faktizität zugleich von der tatsachenwissenschaftlichen Rechtssoziologie und der Rechtstatsachenwissenschaft von zwei verschiedenen Blickrichtungen aus erforscht wird, so bildet die Sphäre der sozial-rechtlichen Geistesgebilde höherer Idealität das gemeinsame Gegenstandsgebiet der Lehre vom sozialen Verband und der positiven Rechtswissenschaft. Dabei zielt die Lehre vom sozialen Verband grundsätzlich darauf ab, ein konkret-ideales Geistesgebilde vorerst als rein soziales Gebilde zu begreifen und dieses erst dann in seinem Strukturzusammenhang mit Sachhaltigem, zumal mit Rechtlichem zu erforschen. Dagegen will die positive Rechtswissenschaft ein und dasselbe Geistesgebilde wohl als ein „soziales“ Gebilde, aber doch immer als etwas lediglich Normatives — als einen Normenkomplex — untersuchen und aufklären. Dieses Rechtliche, welches mit dem Sozialen strukturell zusammenhängt, kann auch ein Komplex „sozialer Normen“ sein. Falls aber das Soziale in Gestalt eines „gesellschaftlich“ oder „körperschaftlich“ konstituierten sozialen Verbandes auftritt, hängt dieser Verband wesensgesetzlich nicht nur mit dem „Recht als sozialer Ordnung“, sondern zugleich mit dem „Recht als Zwangsordnung“ zusammen. Hier offenbart sich der Zusammenhang des Sozialen mit dem Rechtlichen gerade als der Zusammenhang des „Staates“ mit der gesetzlich organisierten „Staatsrechtsordnung“. Dementsprechend besteht auf der Seite der wissenschaftlichen Erkenntnis zwischen der Lehre vom staatlichen Verband und der Wissenschaft des Staatsrechtes ein notwendiger Zusammenhang. Dieser Zusammenhang stellt sich darum als der maßgebende dar, weil die positive Rechtswissenschaft in ihrer bisherigen Entwicklung vor allem Wissenschaft von der staatlichen Zwangsordnung ist, während die onto-

logische Wissenschaft vom „Recht als sozialer Ordnung“ sich noch in einem Zustand größter Primitivität befindet.

Damit ist das Verhältnis zwischen der „Staatslehre“ und der „Staatsrechtslehre“ restlos klargestellt. Diese beiden ontologisch konstituierten Wirklichkeitswissenschaften sind zwar nicht identisch, stehen aber doch miteinander in untrennbarem Zusammenhang. Wie der Staat als eine wichtige Form des sozialen Verbandes nicht mit der Staatsrechtsordnung identifiziert werden darf, so darf die Staatslehre als ein wichtiger Typus der Lehre vom sozialen Verband niemals zur bloßen Staatsrechtslehre reduziert werden. Diese Reduktion für unbedingt notwendig gehalten zu haben, ist eines der zum Extrem geführten Ergebnisse der rechtstheoretischen Untersuchungen KELSENS. Jedoch muß man gleichzeitig offen zugeben, daß dieser zugespitzten Behauptung KELSENS das wohlbegründete Streben zugrunde liegt, die Staatslehre und die Staatsrechtslehre in notwendiger Parallelität aufzubauen. Denn Staatsrechtslehre kann einzig und allein in ihrem strukturellen Zusammenhang mit Staatslehre begründet und getrieben werden; die Grundlegung der Staatslehre kann ihrerseits einzig und allein dadurch ermöglicht werden, daß sie mit dem ontologischen Aufbau der Staatsrechtslehre parallel geht und immer mit dieser zusammen arbeitet.

Schluß

§ 30. Praktische Bedeutung einer Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband

Die Sozialwissenschaften der Gegenwart sind im allgemeinen dadurch gekennzeichnet, daß ihnen trotz ihrer wesentlichen Bestimmung, reine Theorie zu sein, eine mehr oder weniger absichtlich verhüllte praktische Einstellung zugrunde liegt. Es ist unverkennbar, daß die Sozialwissenschaften seit jeher von der Gefahr einer Einmengung praktischer Einstellung in die theoretischen Untersuchungen bedroht waren. Diese Gefahr hat ihren Grund darin, daß der Gegenstand dieser Wissenschaften gerade das praktische soziale Leben der Menschen selbst ist und daß das sinnhafte Begreifen dieses Gegenstandes demgemäß nicht nur durch die kühle Intelligenz, sondern durch das Geistesvermögen des Forschers im ganzen, ja in gewissem Sinne erst durch die Betätigung seiner Gesamtpersönlichkeit ermöglicht wird. Es ist aber gerade für die Gegenwart so recht bezeichnend, daß jene Sozialwissenschaftler, die bei ihrer Forschungstätigkeit unter dem Einfluß ethisch-politischer Postulate stehen, bemüht sind, diese innerliche praktische Einstellung bewußt und absichtlich durch die Hülle der „Theorie“ zu verdecken. Daß die Sozialwissenschaftler unter der würdigen Maske der Wissenschaftlichkeit an dem Kampf ums Leben unmittelbar teilnehmen wollen, ist ja in einer Zeit, in welcher das soziale, politische und wirtschaftliche Leben vor Schwierigkeiten steht, wie sie die Menschen kaum je erfahren haben, gar nicht zu verwundern. Sind doch die Sozialwissenschaften, soweit sie als reine Theorie aufgebaut sind, diesen großen Schwierigkeiten des praktischen Lebens gegenüber in der Tat etwas „Gespenstig-Kraftloses“.

Allein man muß nachdrücklich betonen, daß die Sozialwissenschaften, wenn auch ihre Aufgabe vom Anfang bis zum Ende darin liegt, das praktische Leben gerade als etwas Praktisches deutlich zu begreifen und klar zu beschreiben, doch, soweit sie Wissenschaften sein wollen, nie und niemals die der rein theoretischen Erkenntnis gesetzten Grenzen übersteigen dürfen. Ihr Gegenstand, das soziale Dasein, ist zweifellos praktisch orientiert. Das Ziel der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis kann aber nichts anderes sein als das rein theoretische Betrachten und Begreifen dieses Gegenstandes. Das Erkenntnisobjekt der Sozialwissenschaft als Wirklichkeitswissenschaft „trägt“ selbstverständlich „eine Willens-

richtung in sich“. Aus diesem offensichtlichen Sachverhalt ergibt sich aber noch keineswegs ein Lehrsatz wie: „Wahres Wollen fundiert wahre Erkenntnis.“ Wenn die Sozialwissenschaften in dieser Weise eine Vermengung zwischen theoretischer und praktischer Einstellung zulassen, so erniedrigen sie sich selbst zu einem Teil des praktischen Lebens und können nun freilich nicht mehr als reine Wissenschaften betrachtet werden. Das Prinzip der Auseinanderhaltung von Theorie und Praxis muß also gerade angesichts des heutigen Zustandes der sozialwissenschaftlichen Forschung mit aller Schärfe aufrecht erhalten werden.

Von dieser festen Überzeugung ausgehend, haben auch wir unsere Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband als reine Theorie aufgebaut. Daß der soziale Verband als zwischenmenschlich gebildete Ganzheit objektiv und wirklich da ist, wurde hier durch die Rückbeziehung auf den unmittelbaren, absolut unbezweifelbaren Erfahrungsboden streng theoretisch und wissenschaftlich bestätigt. Nun erst, da wir die philosophische Grundlage der wissenschaftlichen Erforschung des sozialen Verbandes schon prinzipiell aufgeklärt haben, können wir von einem praktischen Gesichtspunkt aus zu dieser theoretisch begründeten Wissenschaft wertend und beurteilend Stellung nehmen und nach der „praktischen Bedeutung einer Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband“ fragen. Diese Anwendung des Theoretischen auf das Praktische ist umso notwendiger, als nur eine Wissenschaft, die vom Geist der reinen Objektivität durchdrungen ist, das praktische Leben dauernd befruchten kann.

Das Kernproblem der sozialen Praxis läßt sich nun in der Frage formulieren, wo der letzte Maßstab des allgemeinen Werturteiles im menschlichen Zusammensein gefunden werden kann. Und gerade hier findet das Ergebnis der theoretischen Erforschung des sozialen Verbandes seine prinzipielle Anwendung auf das praktische soziale Leben.

Durch die Analyse der inneren Struktur des sozialen Verbandes haben wir klargelegt, daß in der „gemeinschaftlich“ konstituierten Welt der Sozialität das soziale Wertzentrum in den sozialen Verband als letzte Ganzheit, in der Welt des „gesellschaftlichen“ Daseins hingegen in die Wohlfahrt und Glückseligkeit der Einzelpersonen verlegt wird. Das Eigentümliche des heutigen Zustandes der menschlichen Sozialität zeigt sich nun offensichtlich in deren „gesellschaftlicher“ Konstitution. Der rechtlich-wirtschaftlichen Organisation der Welt im 19. Jahrhundert hat die individualistisch-naturrechtliche Anschauung ihr Gepräge aufgedrückt. Sie war es, die der französischen Revolution jene ideologische Grundlage verschaffte, welche dann in den Grundsätzen der Vertragsfreiheit und der Unverletzlichkeit des Privateigentums ihre typische

Verkörperung gefunden hat. An dieser prinzipiell atomistisch-individualistischen Konstitution der modernen Welt des sozialen Daseins änderte sich, im Grunde genommen, gar nichts, auch nachdem die sozialistische Ideologie in ihr eine mehr und mehr herrschende Stellung eingenommen hatte. Denn der moderne Sozialismus ist in der Tat kein „Sozialismus“ im strengen Sinne des Wortes, weil er das wahre Dasein des „sozialen“ Verbandes nicht kennt. Das Wesen des modernen Sozialismus liegt vielmehr darin, daß er „Individualismus der Mehrheit“ ist und sich also bloß „quantitativ“ von dem kapitalistischen „Individualismus der Minderheit“ unterscheidet. Diese atomistisch-gesellschaftliche Struktur des sozialen Daseins hat aber ihre geschichtliche Aufgabe bereits restlos erfüllt; sie besteht nunmehr als etwas schon Erstarrtes weiter, welches in der Zukunft nichts Positives, ja sogar nur Schädliches versprechen kann. Ein gewaltiger Drang nach radikaler Umformung erschüttert die soziale Organisation der Gegenwart und noch weiß niemand, welche Organisation an Stelle der gegenwärtigen treten wird.

So ist es wohl zu verstehen, daß man bisweilen dazu neigt, mit Sehnsucht und Begeisterung den „Weg zur Gemeinschaft“ zu suchen. Diese Bestrebungen sind gewiß insofern berechtigt, als sie darauf abzielen, das Wertzentrum des menschlichen Daseins über die Einzelpersonen hinaus in das soziale Ganze zu verlegen. Denn der heutigen sozialen Organisation fehlt vor allem der Gedanke einer den bloßen Einzelindividuen übergeordneten sozialen Ganzheit und Allgemeinheit. Solange man in „demokratischer“ Denkweise an das Vorhandensein mehrerer, miteinander gleichberechtigter Einzelpersonen als an die eine einzig unbezweifelbare Wahrheit glaubt, ist es überhaupt unmöglich, das letzte Kriterium für die endgültige und gerechte Lösung der praktischen Probleme zu finden. Nur Zweckmäßigkeitsgründe liegen dem Prinzip des „Majoritätsbeschlusses“ zugrunde, ohne daß einsichtig wäre, warum das, was die Majorität beschlossen hat, auch als „gerecht“ angesehen und anerkannt werden muß. Diese Verwirrung des Gerechtigkeitsgedankens hat sich lediglich daraus ergeben, daß die individualistische Grundanschauung das wahre Sein der sozialen Ganzheit total vergessen oder vernachlässigt hat. Denn einzig und allein von der Erkenntnis der sozialen Ganzheit aus kann die Idee der Gerechtigkeit endgültig erfaßt werden. Den Geist der wahrhaft seienden, wertvollen sozialen Ganzheit wieder zu erwecken und die durch diesen Geist fundierte neue Idee der Gerechtigkeit sichtbar zu machen, ist heute zweifellos die allerwichtigste und dringendste Aufgabe.

Man muß sich jedoch klar vor Augen führen, daß der Weg zur gemeinschaftlichen Ganzheit im strengen Sinne des Wortes „Gemeinschaft“ überhaupt nicht zu finden ist. Denn gemeinschaftliche Konsti-

tution ist allein dort möglich, wo das Selbstbewußtsein der die soziale Ganzheit bildenden Einzelpersonen noch wenig entwickelt und differenziert ist. Die im Zeitalter fortgeschrittener gesellschaftlicher Organisation geborenen, bis zum höchsten Grade „selbstbewußt“ gewordenen Menschen von heute sind deshalb von vornherein nicht imstande, unter Verleugnung ihrer Individualität wieder eine gemeinschaftliche Ganzheit aufzubauen. Wir würden heute übrigens die Gemeinschaft auch nicht mehr als den gerechten Zustand der menschlichen Sozialität anerkennen können und das selbst dann nicht, wenn sich das soziale Dasein wiederum zu diesem primitiven Zustand zurückführen ließe. Die Welt der Sozialität, in der nur das Ganze wirklich da ist, in der allein das Allgemeine beansprucht, das wahrhaft Wertvolle zu sein, in der also die Einzelnen für das Ganze ihr Interesse und auch ihr Leben selbst zu opfern verhalten sind, ohne den Grund dieser Opfernötigkeit zu wissen — eine solche Konstitution des sozialen Daseins hat sich allerdings völlig überlebt. Der Weg zur Gemeinschaft ist also nicht nur theoretisch unmöglich zu finden, sondern er hat auch, vom praktischen Gesichtspunkt aus betrachtet, keinen Wert mehr.

Daraus ergibt sich notwendig, daß allein in der „körperschaftlich“ konstituierten Welt der Sozialität der durchaus gerechte Zustand des menschlichen Zusammenlebens erblickt werden kann. Die Körperschaft ist jener Typus des sozialen Verbandes, in welchem das Allgemeine in dem Einzelnen seiner selbst bewußt ist, während das Einzelne seinerseits in dem Allgemeinen seine wahre Selbstvollendung findet. In der Körperschaft stehen also das Allgemeine und das Einzelne zueinander in einem derartigen Verhältnis der Abhängigkeit und wechselseitigen Ergänzung, daß der menschliche Geist erst in ihr zu seiner höchsten Wirksamkeit und Objektivierung gelangen kann. Die körperschaftlich konstituierte Welt der Sozialität ist ja schließlich dadurch gekennzeichnet, daß ihr Wertzentrum die unmittelbare Sphäre der Menschlichkeit transzendiert und in die durch das menschliche Zusammensein erzeugten sachlichen Geistesgebilde, die aber eine dieses faktische menschliche Dasein übersteigende Existenz führen, gelegt wird. Die dauernde Entwicklung und Weiterbildung des objektiven Geistes ist somit, streng genommen, allein auf dem Boden einer körperschaftlich organisierten sozialen Daseinsform möglich. Und da sich der menschliche Geist erst in dem kulturellen Zusammenwirken der ganzen Welt fruchtbar betätigen kann, darf die Körperschaft, die in der Zukunft geschaffen werden soll, nicht auf ein einzelnes Volk oder eine einzelne Sprachgemeinschaft beschränkt bleiben, sondern muß als letzte menschliche Ganzheit der „Weltverband“ sein. Was von uns gesucht und gefunden werden muß, ist also nichts anderes als der „Weg zum körperschaftlich konstituierten Weltverband“. Die Schaffung

des wahrhaft und wirklich seienden Weltverbandes als einer Körperschaft ist das letzte praktische Ziel, nach welchem das gegenwärtige soziale Dasein mit allen Kräften streben muß.

Den voll wirklichen, körperschaftlich konstituierten Weltverband aufzubauen, mag heute noch als völlig unerreichbar erscheinen. Das hindert uns aber keineswegs daran, der Erreichung dieses letzten Zieles der Entwicklung der Menschheit unsere Bemühungen, wenn auch mit geringem Gegenwartserfolg, angedeihen zu lassen. Denn soweit der körperschaftliche Weltverband ein sozialer Verband ist, muß er den Boden seines Wirklichseins letzten Endes in innerlich-harmonisierenden, vergemeinschaftenden Beziehungen von Einzelpersonen, also in den vergemeinschaftenden Beziehungen von uns selbst haben. Der Weg zur Erreichung der allerdings unendlich fernliegenden Idee des höchst wirklich seienden, körperschaftlichen Weltverbandes kann also nirgends sonst als in uns selbst, in unserer alltäglichen Betätigung und in unserer Einstellung zu unseren Mitmenschen gesucht und gefunden werden.

Namenverzeichnis

- | | |
|--|---|
| <p>BECKER O. 57, 69
 COHEN H. 39f.
 DESCARTES 56
 DILTHEY W. 14, 16, 17, 46, 134, 198,
 199 bis 209, 237, 260f., 267, 268
 DUGUIT L. 233
 DURKHEIM E. 180, 187
 EHRLICH E. 190, 224, 233
 FREYER H. 13 bis 16, 267f.
 GANS E. 196
 GIERKE O. v. 1f., 3f., 176
 HEGEL 10f., 14, 17, 163, 169 bis 174,
 178, 186f., 195, 196, 205
 HEIDEGGER M. 48, 88f., 156
 HOBBS 150
 HOLD-FERNECK A. 243f., 247, 248
 HUSSERL E. 17, 49, 56 bis 65, 66 bis
 72, 73, 75 bis 80, 82, 92, 128f., 215
 IHERING R. v. 205
 JELLINEK G. 11
 KANT 213
 KANTOROWICZ H. 270
 KAUFMANN FELIX 229f.
 KELSEN H. 4 bis 10, 11, 13, 36 bis 51,
 52, 55, 108 bis 110, 217, 228 bis
 231, 234, 235 bis 237, 240, 242,
 270, 274
 KISTIAKOWSKI T. 11
 LIFT T. 8
 MAINE H. 222
 MONTESQUIEU 205</p> | <p>OPPENHEIMER F. 238
 PFÄNDER A. 143
 RICKERT H. 47, 259f.
 SAVIGNY 227
 SCHELER M. 143
 SCHLEIERMACHER 129
 SCHREIER F. 108, 215, 242
 SIMMEL G. 20 bis 25, 26, 123 bis 135,
 137f., 141, 197 bis 199, 202, 262,
 269
 SMEND R. 6 bis 11, 12, 15, 120
 SPANN O. 2f., 4, 156, 183
 STAMMLER R. 212 bis 216, 219f.
 SUEHIRO I. 233
 THIBAUT 227
 TÖNNIES F. 17, 142, 163 bis 169, 180,
 195, 222
 TROELTSCH E. 269
 UEDA J. 86f.
 USUI J. 134
 VERDROSS A. 110, 240 bis 243, 244
 bis 246
 VIERKANDT A. 143, 269f.
 WALTHER G. 143f.
 WEBER MAX 27 bis 35, 36, 46, 98,
 101f., 118, 130, 136, 137, 142,
 159f., 214, 222, 257f.
 WIESE L. v. 25 bis 27, 127f.
 WUNDT W. 186
 YAMANOUCI T. 80
 YOKOTA K. 250</p> |
|--|---|