

Das Mitsein

Eine Erweiterung der scholastischen Kategorienlehre

Von Walter Brugger S. J.

I. ZUR EINFÜHRUNG DES PROBLEMS

a) *Das Weltbild der scholastischen Kategorienlehre*

Das Weltbild, das sich auf Grund der traditionellen scholastischen Kategorienlehre ergibt, sieht ungefähr folgendermaßen aus¹: Die grundlegende Seinsweise ist die Substanz der Dinge, die ihr Sein in sich selbst haben. Daß diese Substanzen teils bloß Dinge im Sinne des „Vorhandenen“ sind, teils Subjekte, die eine eigene Umwelt begründen, kann hier außer Betracht bleiben. Auf den Substanzen bauen sich in zweiter Linie die Akzidentien auf, zunächst die Bestimmungen der Substanzen an sich selbst und dann weiter in Beziehung zu anderen Substanzen, sei es durch transzendente, sei es durch prädikamentale Beziehungen. Größere Einheiten, die mehrere Substanzen umfassen, wie die Natureinheiten etwa von Gebirgen, Seen, von Familien, Gattungen u. a. wie die Erzeugnisse des menschlichen Schaffens oder die gesellschaftlichen Gebilde, werden entweder durch wirkursächliche Abhängigkeit, linear oder wechselseitig², oder durch finale Zuordnung erklärt. Alle diese Ganzheiten oder Gebilde werden also schließlich auf die Substanz und die verschiedenen Akzidentien als die einzigen ursprünglichen Weisen endlichen Seins zurückgeführt. Ihre größere oder geringere Einheit aber faßt man als eine in der Linie der Akzidentien erfolgende und unter dem Einfluß von Wirk- und Zweckursachen konstituierte Ordnungseinheit auf.

b) *Die Lehre von der kollektiven Substantialität*

Der traditionellen Kategorienlehre stehen andere Auffassungen gegenüber, die hier nicht im einzelnen beschrieben oder historisch nachgewiesen, sondern nur kurz durch ihre gemeinsame Richtung kenntlich gemacht werden sollen. Ohne Rücksicht auf das aristotelisch-scholastische Kategorienschema fassen sie die Individuen sowohl im un-

¹ Dieser Überblick wie überhaupt die ganze Arbeit setzt die Vertrautheit mit der scholastischen Begriffswelt voraus, ohne deren genaue Kenntnis Sinn und Tragweite des Gesagten unzugänglich bleiben.

² Über die Schwierigkeiten, die sich hierbei ergeben, vgl. W. Büchel S. J., Individualität und Wechselwirkung im Bereich des materiellen Seins: Schol. 31 (1956) 1—30.

termenschlichen wie im menschlichen Bereich zu Einheiten zusammen, denen sie eine Art kollektiver Substantialität nach der Weise der Organismen zuschreiben, wobei die Individuen zu bloßen Teilen des übergeordneten Ganzen werden oder gar überhaupt erst aus dem ursprünglichen Ganzen wie aus ihrem Wurzelgrund entstehen. Obwohl man auf scholastischer Seite die zwischen den Organismen und jenen Einheiten herrschenden Ähnlichkeiten nicht verkennt und sich dieser Analogien auch zur Beschreibung der sozialen Gebilde bedient, so betont man doch mit Recht den wesentlichen Unterschied beider, ohne den die personale Eigenständigkeit und Würde des Menschen verlorenght. Während im Organismus das Ganze dem Seinsrang und dem Ziel nach vor den Teilen ist (die als integrierende Teile ihre vorige Ganzheit verlieren), ist bei den menschlichen Sozialgebilden das Ganze im Hinblick auf Seinsrang und Ziel den Teilen (die hier auch als integrierende Teile ihre ursprüngliche Ganzheit bewahren) nachgeordnet. Bei dieser Betrachtungsweise werden die Analogien zu bloßen Beschreibungsmitteln. Zu verwundern ist nur, daß man dieser Analogien doch nicht ganz entraten kann, was darauf hinzudeuten scheint, daß hier ein mittlerer Bereich des Seins vorliegt, der weder auf dem Wege einer kollektiven Substantialität noch durch bloße Reduktion auf die Kategorien der Substanz und der verschiedenen Akzidentien in angemessener Weise erfaßt wird.

c) *Ausschließender Gegensatz von Substanz und Akzidents?*

Der Hauptgrund, warum man auf scholastischer Seite an der genannten Reduktion, unbeirrt durch alle Schwierigkeiten, die nicht unbemerkt bleiben, festhält, besteht darin, daß man von der logisch adäquaten Einteilung des endlich Seienden in die Kategoriendualität der Substanz und der Akzidentien fest überzeugt ist. Nichts scheint einleuchtender, als daß einem *ens ab alio*, das also mit seinem *esse* nicht schlechthin identisch ist, das *esse* entweder in sich (*in se*) oder in einem anderen (*in alio*) zukommt. Eine dritte Möglichkeit scheint nicht zu bestehen. Und doch zeigt eine genaue Anwendung des Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten, daß man mit einer solchen Möglichkeit rechnen muß. Das genannte Prinzip schließt ein Drittes apodiktisch nur aus zwischen kontradiktorischen Gegensätzen. *Esse in se* und *esse in alio* sind aber keine kontradiktorischen Gegensätze. Wenn man entgegenhält, daß es sich dabei zumindest innerhalb des *ens* und des *esse* um ausschließende Gegensätze der Differenzen *in se* und *in alio* handelt, so ist auch das nicht in jeder Beziehung richtig. Genaugenommen besteht nur zwischen *in se* und *non in se* ein ausschließender Gegensatz. Nun meint man aber, das *non in se* sei bei

einem positiven *esse* ohne weiteres gleichbedeutend mit *in alio*. Soweit man dieses *in alio* ganz unbestimmt auffaßt, ist dies auch richtig. Dann aber kann es ausgelegt werden als *in uno* oder *in pluribus*. Stillschweigend hält man aber das *esse in pluribus*, als eigene Wirklichkeitsweise genommen, wenn man überhaupt daran denkt, für unmöglich und setzt dann *in alio* einfach gleich mit *in alio uno*. Mag es nun mit der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des *esse in pluribus* stehen wie man will, so ist doch eines gewiß, daß man sich für den ausschließenden *logischen* Gegensatz von *esse in se* und *esse in alio (uno)* keineswegs auf das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten berufen kann. Dieses Prinzip läßt vielmehr den Platz für ein *esse in pluribus* offen.

d) Einwände

Vielleicht wird hier jemand einwenden, das *esse in pluribus* gehöre, wenn man seine Möglichkeit einmal einräumt, auf jeden Fall zu den Akzidentien. Denn alles, was die konstituierte Substanz weiterbestimmt, sei in der Ordnung der Akzidentien. — Auch hier ist darauf zu achten, ob der Ausdruck „Akzidens“ ganz unbestimmt genommen wird als jede zusätzliche, über die Ordnung der Substanzen hinausgehende Bestimmung (daher der Name) oder ob damit eine in und an *einer* Substanz sich findende ontische Bestimmung gemeint ist. Dies letztere aber ist der Fall, wenn in der Ontologie die Rede von Akzidentien ist. So unterscheidet man dort z. B. zwischen Subjekt und Terminus einer prädikamentalen Beziehung, je nachdem ob die Beziehung in einer Substanz ein reales Fundament — und damit ein *esse in reale* — hat oder nicht. Der realen prädikamentalen Beziehung kommt also kein *esse in pluribus*, sondern nur ein *esse in uno* zu. Wenn jedoch die Beziehung wechselseitig in mehreren Subjekten ist, ist sie damit auch real vervielfältigt, also ohne ein *esse unum in pluribus* zu sein. Das zeigt hinreichend, daß mit dem Akzidens der traditionellen Ontologie nur das *ens, cui competit esse in aliquo uno*, gemeint ist.

Man könnte ferner einwerfen, es gebe doch Akzidentien in zusammengesetzten Substanzen, denen insofern auch ein *esse in pluribus* zukomme; so wenn etwa die Sinnesvermögen die organische Natur eines Tieres und seine Organe bestimmen. — Hier ist aber daran zu erinnern, daß jede akzidentelle Bestimmung die Konstituierung der Substanz, in unserem Falle also die Information des Leibes durch die substantielle Seele, voraussetzt und darum die Akzidentien die Vielheit der Teile nur weiterbestimmen, sofern sie bereits eine substantielle Einheit bilden. Das *esse in pluribus* kommt den *plura* hier nicht zu, sofern sie Viele, sondern insofern sie zuvor

schon Eines (eine substantielle Vieleinheit) sind. Es handelt sich also auch hier um ein *esse in aliquo uno*, obwohl dieses Teile hat.

Zwar setzt das *esse in pluribus* substantielle Subjekte voraus, ohne die es nicht wirklich sein kann, so daß man hier an ein Akzidens in einem kollektiven *subiectum inhaesionis* denken könnte. Aber dem steht entgegen, daß in unserem Falle das kollektive Subjekt als solches erst durch das *esse in pluribus* konstituiert wird, was bei einem *subiectum inhaesionis* nicht der Fall ist. Das kollektive Subjekt des *esse in pluribus* hat als ein kollektives Subjekt mehr Ähnlichkeit mit einem *subiectum informationis* als mit einem *subiectum inhaesionis*.

Aus dem Gesagten erhellt, daß die Einteilung des *ens ab alio* in Substanz und Akzidentien — diese in ihrer Realdefinition genommen — nicht adäquat ist und daß das problematische *esse in pluribus* nicht mit den Akzidentien vieleinheitlicher Substanzen verwechselt werden darf.

e) *Denkmöglichkeit oder Realmöglichkeit des „Mitseins“?*

Die entscheidende Frage ist nun, ob das *esse in pluribus*, das „Mitsein“ (als Abkürzung von „Miteinandersein“), nur eine — allerdings widerspruchslose — Denkmöglichkeit ist oder ob es sich dabei um etwas Realmögliches und Wirkliches handelt. Die Frage der Realmöglichkeit läßt sich in unserem Falle wohl nur an Hand der vorgefundenen Wirklichkeit entscheiden. Die Wirklichkeit des Mitseins aber bedarf eines Aufweises an den Phänomenen. Die Schwierigkeit dieses Aufweises gründet in der Eigenart des Mitseins, das gerade wegen seiner Eigenart durch keinen Vergleich mit irgendeinem anderen Sein sichtbar und zugänglich gemacht werden kann.

Man könnte hier meinen, dann müsse der Aufweis ja leicht sein; ein Hinweis auf dieses einzigartige, unverwechselbare Sein müsse genügen, um es jedermann sichtbar zu machen. Dabei vergißt man jedoch, daß es sich hier nicht um ein sinnliches, sondern um ein intelligibles Sein handelt. Unsere Frage ist ontologisch; sie betrifft das *ens qua ens*, das als solches nicht sinnlich, sondern nur durch den reflektierenden Verstand erkennbar ist. Es genügt also nicht, sich passiv einem Eindruck zu überlassen, den die Phänomene auf einen machen, sondern diese sind im Licht der metaphysischen Prinzipien zu denken, wobei es durch dieses Denken erst an den Tag kommen muß, ob diese Phänomene nur mit Hilfe der Annahme des Mitseins oder auch ohne seine Annahme ohne Widerspruch gedacht werden können. Da es sich bei dieser „Denkmöglichkeit“ nicht mehr um den bloßen Nominalbegriff handelt, sondern um einen Begriff im Hinblick auf die Wirklichkeit, die ohne diesen Begriff (genauer: bei Verneinung dieses Begriffs) nicht ohne Widerspruch gedacht werden kann,

ist unter dieser Voraussetzung nicht die bloß logische Denkmöglichkeit, sondern auch die reale Seinsmöglichkeit und Wesensnotwendigkeit des Mitseins gewährleistet.

f) Methode

Unsere Methode wird also die sein, daß wir nach einer kurzen Erläuterung, was unter dem Mitsein näher zu verstehen ist, an Hand einiger Beispiele zeigen, daß die darin aufgewiesenen Sachverhalte durch den Begriff des Mitseins widerspruchlos gedacht werden können, daß hingegen Widersprüche mit den Phänomenen oder den Forderungen der allgemeinen Metaphysik auftreten, sobald man das Mitsein leugnet bzw. die Phänomene ausschließlich auf die traditionellen Kategorien der Substanz und der Akzidentien zurückführt.

II. ZUR LÖSUNG DES PROBLEMS

a) Nähere Kennzeichnung des Mitseins

Das Mitsein läßt sich als jene besondere Art des Seins bestimmen, die mehreren Substanzen in realer Gemeinschaft zukommt. Es setzt das substantielle Sein und die reale Vielheit der Glieder voraus und hebt sie nicht auf. Es setzt auch vielfältige akzidentelle Bestimmungen, Beziehungen und Tätigkeiten der Glieder voraus und ist von ihnen abhängig, ohne doch in ihnen aufzugehen und zu bestehen. Wesentlich für das Mitsein ist, daß es eine neue ontische, übergreifende Einheit der Glieder konstituiert, eine neue, unableitbare Ganzheit, die weder die einer Substanz ist, in der die Substantialität der Glieder untergehen müßte, noch ein sogenanntes *unum per accidens*, das additiv aus den Gliedern entspringen würde. Diese Einheit müßte man *unum per se* nennen, vorausgesetzt, daß man künftig *per se* und *in se* nicht mehr wechselweise für die Einheit der Substanz gebraucht, sondern der Substanz das *in se* vorbehält, während man das *unum per se* als eine allgemeine Bestimmung betrachtet, die sowohl der Substanz wie dem Mitsein (auf je verschiedene Weise) zukommt.

b) Das Mitsein als allgemeine Kategorie

Die Ausführungen über den Begriff des Mitseins wurden absichtlich abstrakt gehalten und ohne Beispiel gegeben. Obwohl sich konkrete Beispiele geben lassen (und alsbald vorgeführt werden), so handelt es sich hier doch um eine Kategorie, d. h. eine der Grundweisen endlichen Seins, von der zu erwarten ist, daß sie nicht nur in einem Bereich, etwa dem der menschlichen Gemeinschaften, verwirklicht ist. Konkrete Beispiele dürfen nicht dazu verführen, das Mitsein begrifflich einzuengen und ihm Merkmale zuzuschreiben, die vielleicht nur für einen Bereich seiner Verwirklichung zutreffen, für einen

anderen aber nicht. Für das Mitsein schlechthin als Kategorie endlichen Seins kommen nur die oben angeführten Bestimmungen in Betracht, durch die es hinreichend von der Substanz und den Akzidentien abgegrenzt ist. Alle weiteren in den Phänomenen etwa sichtbar werdenden Bestimmungen gehören schon den Sonderbereichen zu. Man darf daher nicht aus solchen Sonderbestimmungen schließen, daß sie auch in den anderen Bereichen vorkommen müßten.

c) *Sonderbereiche des Mitseins — das soziale Sein*

Bei diesen Sonderbereichen des Mitseins könnte man neben den menschlichen Gemeinschaften auch an Tier- oder Pflanzengemeinschaften denken. Als weiterer Anwendungsbereich kämen die Kulturschöpfungen des Menschen, also all das in Frage, was man objektiven und objektivierten Geist nennt. Ob sich das so verhält, muß jedoch im einzelnen nachgewiesen werden und bedarf eigener Untersuchungen, die im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich sind. Wir wollen uns im folgenden auf den Bereich der menschlichen Gemeinschaften beschränken, auf das *esse sociale*, für das unsere Frage besonders dringlich ist. Die Absicht der Untersuchung geht jedoch, wie gesagt, über diesen und jeden Sonderbereich hinaus auf die Kategorie des Mitseins, des *esse unum in pluribus* schlechthin, von dem das *esse sociale*, wie es scheint, nur ein Sonderfall ist. An diesem Sonderfall aber soll das Allgemeine aufgewiesen werden.

d) *Abgrenzung gegen das „Mitsein“ Heideggers*

Der Ausdruck „Mitsein“ stammt von Heidegger³. Er wird jedoch hier in einem anderen, wengleich verwandten Sinn gebraucht. Bei Heidegger ist das „Mitsein“ eine Struktur des Daseins (des Menschen im Vollzug) überhaupt, die den Modus des alltäglichen Selbstseins, des Man, begründet. Das „Mitsein“ ist bei ihm existential, nicht kategorial zu verstehen. Das Dasein ist selbst von je und wesentlich „Mitsein“. Das „Mitsein“ anderer gehört zur Struktur der Weltlichkeit der Welt.

Abgesehen von dem wesentlichen Unterschied der Blickrichtung Heideggers, der auf das „Mitsein“ als Existential, also auf seine ursprüngliche Erschlossenheit im Seinsverständnis des Daseins, geht, betrifft das „Mitsein“, wie er es sichtbar macht und versteht, nicht bestimmte, geschlossene und geprägte Ganzheiten wie die Sozialkörper der Gemeinschaften, sondern nur das unbestimmte Man, die dem Menschen immer wesentliche Sozialstruktur, die zwar Grundlage aller Gesellschaftung, aber noch nicht diese selbst ist. In unserer

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 113—130.

Arbeit aber geht es — wenigstens in dem gewählten Paradigma — gerade um diese, und zwar, abgesehen vom Selbstverständnis des Daseins, um die kategoriale Eigenart des gesellschaftlichen Seins an sich selbst.

e) Formale und konkrete Bedeutung des Mitseins

Wir wollen uns also zunächst fragen, ob sich das gesellschaftliche Sein als Mitsein im oben dargelegten Sinn verstehen lasse, ohne daß dabei Widersprüche auftreten oder den Tatsachen Gewalt geschieht. Zuvor ist jedoch daran zu erinnern, daß das gesellschaftliche Sein (wie jedes andere) konkret oder formal verstanden werden kann. Konkret genommen, gehören zu einer Gesellschaft oder Gemeinschaft natürlich vor allem die Personen, aus denen sie besteht. Im übertragenen Sinn spricht man von der „Materie“ der Gesellschaft. Der Ausdruck ist insofern berechtigt und beansprucht mehr als bloß eine Metapher zu sein, als trotz der personalen Bestimmtheit der Glieder einer Gesellschaft diese Personen doch hinsichtlich der Gesellschaften, denen sie angehören können, an sich — wenigstens in gewisser Hinsicht — unbestimmt sind. Sie können diesen oder anderen, sogar auch mehreren Sozialkörpern angehören. Damit aus ihnen, der (relativ) unbestimmten „Materie“, ein Sozialkörper wird, bedürfen sie einer „Form“. Nach dieser Form und dem Sein, das durch sie bestimmt wird, fragen wir, wenn vom gesellschaftlichen Sein im formalen Sinn die Rede ist. Wir fragen nach dem, was die Gesellschaft eigentlich und innerlich als konstitutives Prinzip zur Gesellschaft macht.

f) Das Mitsein mit den Tatsachen vereinbar

Daß ein solches Mitsein, das eine Gesellschaft formal-innerlich konstituiert, im Hinblick auf die Entgegensetzung von Substanz und Akzidens ohne ontologischen Widerspruch gedacht werden kann, ist oben schon dargetan worden. Es ergeben sich jedoch auch keine Widersprüche zu den Phänomenen. Eine Gesellschaft hat eine ihr eigene Einheit, die nicht aus der Addition der Personen entspringt und die daher auch ein eigenes Sein haben muß. Dies ist ein allen, sofern sie Glieder der Gesellschaft sind, gemeinsames Sein, aus dem dann auch ein der Gesellschaft als solcher eigenes Wirken hervorgeht. Wenn ein Staat mit einem anderen einen Vertrag abschließt, haben nicht die einzelnen Bürger der beiden Staaten miteinander einen Vertrag geschlossen. Die Gesellschaft ist Rechtsperson, d. h. letzte Trägerin von Rechten und Pflichten. Wie kann sie das, wenn sie kein eigenes Sein hat? Selbstverständlich ist dieses Sein kein Natur-Sein, obwohl es gegebenenfalls — wie bei den natürlichen Gesellschaften —

von der Wesensnatur des Menschen her in seinen allgemeinen Wesensstrukturen vorgezeichnet ist. Daß das Mitsein einer Gesellschaft dem freien Tun der Menschen entspringt, ist für sein Eigensein ebenso wenig ein Einwand wie die Tatsache, daß freies Tun der Menschen zur Entstehung eines Menschen führt. Dem Menschen wird dadurch keine Schöpfung im eigentlichen Sinn des Wortes zugeschrieben. Denn das Mitsein ist ein durchaus von anderen, substantiellen Seinsgrundlagen abhängiges Sein. Daß man das Eigensein einer Gesellschaft nicht sinnlich wahrnehmen kann, dürfte nur für den eine Schwierigkeit sein, der irrigerweise annimmt, das wirkliche Sein sei auf das sinnlich Wahrnehmbare eingeschränkt.

Aber was für eine Art von Sein ist es denn, wenn es weder ein Körper noch ein Geist noch eine Verbindung beider ist? Konkret genommen, ist es tatsächlich eine Verbindung beider, nur nicht in der Einzahl, sondern in der Vieleinheit. Formal genommen aber, gehört es dem Geist, und zwar dem objektiven Geist, zu, allerdings nicht nur als idealer Form, sondern als wirklichem Produkt des Geistes, hervorgebracht in und an bestehenden Personen durch geistige, intentionale Akte des Verstandes und des Willens, sofern diese Personen dadurch in eine bestimmte Weise der Verbindung gebracht werden und eine neue Art des Seins, nämlich das Mit-einander-Einssein, erhalten.

g) Die Verneinung des Mitseins mit den Tatsachen unvereinbar

Somit wäre dieses Mitsein im Bereich des Sozialen ohne Widerspruch einsichtig zu machen. Daß ich mir jedoch etwas ohne Widerspruch denken kann, ist zwar ein negatives und unerläßliches, aber noch kein positives und letztentscheidendes Kriterium der Möglichkeit. Die Wahrheit eines solchen Mitseins läßt sich letzten Endes nur dadurch erweisen, daß seine Verneinung entweder sich selbst oder die Phänomene aufhebt. Eine begriffliche Selbstaufhebung findet in der Verneinung des Mitseins nicht statt. Denn das Mitsein ist nicht Bedingung der Möglichkeit jenes Aktes, durch den es verneint wird. Anders steht es mit den sozialen Gegebenheiten selbst. Ein Versuch, das Mitsein ernstlich zu leugnen, führt mit logischer Folgerichtigkeit zu deren Aufhebung und Verneinung.

Die — hypothetisch vorgenommene — Verneinung des Mitseins hat zur Folge, daß die Gegebenheiten des gesellschaftlichen Seins auf andere Kategorien des Seins zurückgeführt werden müssen. Eine solche Zurückführung ist unumgänglich, solange man an einem realistischen Wahrheitsbegriff festhält. Eine Aussage ist wahr, wenn sie sagt, was ist, und wenn sie verneint, was nicht ist. Sie hat ihr Maß

am Sein. Das gilt auch für die Aussagen über die gesellschaftlichen Gebilde.

1. Das Recht der Gesellschaft gegenüber dem Einzelnen. — Man sagt ganz zu Recht, der Mensch habe eine gesellschaftliche Natur, er habe von Natur die Fähigkeit, Gesellschaften zu bilden, sich mit anderen zu einem „Sozialkörper“ zusammenzuschließen. Was soll das aber heißen, wenn diesem „Sozialkörper“ kein eigenes, die Einzelnen verbindendes, wirkliches Sein zukommt? Dann besteht ein solcher „Sozialkörper“ nur in unserer Einbildung; dann ist er nicht mehr als ein wesen- und kraftloses Bild. Diesem „Sozialkörper“ werden den Gliedern gegenüber Rechte zugeschrieben, die sich nicht aus den Befugnissen der Einzelnen ergeben können, wie z. B. das Recht des Staates, im Hinblick auf das Gemeinwohl gegebenenfalls vom Einzelnen Opfer bis zum Verluste seines Vermögens oder gar seines Lebens zu verlangen. Kommt dem Staat aber kein Eigensein zu, dann fehlt der Träger solcher Rechte, und diese werden damit hinfällig. Ein Ganzes hat gegenüber den Teilen nur Rechte, die es auch gegen den Willen der Teile „mit Recht“ durchsetzen kann, wenn es selbst wirklich ein Ganzes ist, d. h. aber als Ganzes — natürlich mit Einschluß der Glieder — ein Eigensein hat. Hat es kein solches Eigensein, ist es nur ein *totum per accidens*, dann kann es gegenüber den Gliedern auch keinen irgendwie gearteten Vorrang beanspruchen. Die Beifügung „als Ganzes“ wird dann hinfällig.

2. Die moralische Verbindung der Glieder. — Es geht um das „Sein“ der Gesellschaft. Dieses wird in den besten Handbüchern der scholastischen Tradition definiert als *iunctio plurium in communem aliquem finem suis actibus conspirantium*⁴. Die Art der Verbindung wird dann näher angegeben als *iunctio moralis et constans*. Der Beschreibungswert dieser Definitionen soll nicht bestritten werden. Das Sein der Gesellschaft ist ein Verbindungssein, ein Mitsein. Dieses ist ferner nicht in der äußeren Natur vorfindbar, nicht physisch. Die Verbindung wird *moralis* genannt, *quae vinculis moralibus seu spiritualibus, nimirum intellectus et voluntatis necitur*. Daß die gesellschaftliche Verbindung den Menschen in der Ebene des Geistes betrifft oder mitbetrifft und daß der Mensch oft Gesellschaften mittels „moralischer“ Akte stiftet oder in sie eintritt und in ihnen tätig ist, das ist nicht zu leugnen. Die Frage ist nur, ob diese Akte des Verstandes und Willens die Gesellschaft als solche formal konstituieren. Das muß mit Fug und Recht geleugnet werden. Denn die gesellschaftliche Bindung ist diesen Akten teils vor, teils nachgeordnet und besteht über-

⁴ Th. Meyer, *Institutiones iuris naturalis* ²I, nr. 310; ähnlich Liberatore und Taparelli.

dies zuweilen ohne sie. Die gesellschaftliche Bindung ist diesen Akten nachgeordnet, wo die Gesellschaft erst durch diese Akte entsteht, also eine Folge der Akte und darum nicht mit ihnen identisch ist. Sie ist ihnen vorgeordnet, wo jemand durch einen freien Akt einer schon bestehenden Gesellschaft beiträgt oder wo er kraft seiner schon bestehenden Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft tätig wird. Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft ohne alle moralischen Akte besteht im Falle der neugeborenen Glieder einer Familie und eines Staates. Die aktuelle Betätigung des Verstandes und Willens kann also nicht das Verbindungssein der Gesellschaft konstituieren. Das wird auch durch den Zusatz der Definition ausgeschlossen, daß die Verbindung *constans*, dauernd sein müsse.

3. Die Verpflichtung zum gesellschaftlichen Wirken. — Aber vielleicht haben wir bei dieser *unctio moralis* an die Verpflichtung zu denken *conspirandi in communem finem*. Jedoch auch für diese Verpflichtung gilt, daß sie dem Sein der Gesellschaft entweder vorangeht oder ihm nachfolgt, auf keinen Fall aber mit ihm identisch ist. Voran geht z. B. die Verpflichtung zur Vergemeinschaftung bei einer Staatsgründung. Nachfolgend aber ist die Verpflichtung zum gesellschaftlichen Zusammenwirken für die Glieder des schon gegründeten Staates. Formal konstitutiv kann diese Verpflichtung deshalb nicht sein, weil sie sowohl das Sein der Gesellschaft voraussetzt — denn was nicht ist, hat auch kein Ziel — als auch das Sein der Glieder als Glieder. Denn wer nicht Glied einer Gesellschaft ist, kann auch zu keiner Verwirklichung des Gesellschaftsziels verpflichtet sein. Damit kommen wir also nicht weiter.

4. Die Hinordnung der Glieder auf das gesellschaftliche Ziel. — Man könnte nun daran denken, das Wesentliche der Gesellschaft in der Hinordnung der Glieder auf das zu erkennende und zu erstrebende gemeinsame Ziel zu sehen, die ontisch der aktuellen Verpflichtung und den moralischen Akten voraufgeht. Damit wäre man der Schwierigkeit enthoben, wie jemand ohne persönliche moralische Akte zu einer Gesellschaft gehören könnte (vgl. oben den Fall der Neugeborenen). Von dieser Lösung wären aber im vorhinein die freien Gesellschaften auszuschließen, bei denen eine solche ontische Hinordnung vor allen moralischen Akten nicht stattfindet. Aber auch für die natürlichen Gesellschaften reicht diese Lösung nicht hin. Denn auch diese sind zwar von der Natur des Menschen in ihren Wesenszügen vorgezeichnet, bedürfen aber zur konkreten Entstehung des freien Eingreifens. Weder der konkrete Staat noch die konkrete Familie entsteht automatisch aus einer Vielzahl von Menschen, sondern nur mittels ihrer Erkenntnis und freien Entscheidung. Damit ergeben

sich aber dieselben Schwierigkeiten, die oben aufgezeigt wurden, wenn man kein besonderes Sozialein annimmt.

5. Das Ordnungssein der Gesellschaft. — Könnte das Sozialein nicht ein „Ordnungssein“ sein, dessen Entstehung von der Mitwirkung derer abhinge, die eine Gesellschaft bilden? Ohne Zweifel ist das gerade mit dem Mitsein gemeint, wenn es als das Sein einer Vielheit bezeichnet wird. Ordnung ist nichts anderes als Vieleinheit. Nur kann dann dieses Ordnungssein nicht bloß das „Resultat“ einer Vielheit sein: weder der vielen Teilnehmer noch ihrer Verpflichtungen, noch ihrer moralischen Akte. Auch ein bloßes Beziehungsgefüge prädikamentaler Beziehungen genügt dazu nicht. Denn Beziehungen sind real nur von ihrem Fundament her und in ihren Subjekten. Die Vielheit realer Beziehungen als solcher schafft keine reale Einheit. Es bedarf vielmehr eines Prinzips der Einheit, und zwar eines Prinzips, das der Gesellschaft immanent und in dieser Immanenz je schon wirklich ist. Das trifft aber für das ideale, noch zu verwirklichende Ziel nicht zu. Das Ziel (*Telos*) soll erst angestrebt, verwirklicht werden, und zwar durch die schon wirkliche Gesellschaft. Die Form, welche dieses der Gesellschaft wesentliche Streben bestimmt und die in ihr als Leitidee ihres Wirkens wirklich ist, muß also (als transzendente Beziehung) auf das Ziel ausgreifen und es als „En-tel-chie“ vorwegnehmen. Da diese Form aber nicht die Einzelnen als solche, sondern in ihrer Gemeinschaft, ihrem Mit-einander-Sein betrifft, ist sie eben das gesuchte Mitsein, und zwar als Wesensform der Gesellschaft, während das Mitsein als Sein der Existenz natürlich nicht dieser Form an sich, sondern nur der Gesellschaft in der Konkretion mit ihren substantiellen und persönlichen Gliedern zukommt.

6. Die Gesellschaft als moralische und juristische Person. — Die Gesellschaft wird *suppositum collectivum*⁵ und, da sie der Ebene der Vernunftwesen zugehört, auch Person genannt, zum Unterschied von der sogenannten physischen Person des Einzelmenschen jedoch moralische oder auch (als Subjekt von Rechten und Pflichten) juristische Person. Es ist jedoch nicht einzusehen, mit welchem Recht man hier von *suppositum*, Person und einem Subjekt von Rechten und Pflichten reden könnte, wenn die Gesellschaft als solche nur ein *esse per accidens*, das aus irgendwelchen Akten, Zuständen oder Relationen der Einzelnen resultiert, besäße. Dann könnte man nämlich nicht die Einzelnen von der Gesellschaft, sondern nur die Gesellschaft von den Einzelnen aussagen. Nun kann man aber gerade das erste, nicht aber das zweite. Denn die Einzelnen gehören der Gesellschaft an, nicht

⁵ Th. Meyer, *Institutiones iuris naturalis*, 2I, nr. 349.

umgekehrt. Also kommt der Gesellschaft als solcher nicht nur ein *esse per accidens* zu, das aus den Einzelnen und ihren akzidentellen Bestimmungen resultiert.

7. Gesellschaftliches Wirken. — Aus dem Wirken erkennt man das Sein, d. h., was wirkt, bezeugt sich damit als wirklich, und die Art und Weise seines Wirkens offenbart uns die Art und Weise seines Seins. Nun wirkt aber die Gesellschaft als Ganzes in Unterschiedenheit vom Wirken der Einzelnen als Einzelnen. Also kommt der Gesellschaft als Ganzem in Unterschiedenheit vom Sein der Einzelnen ein eigenes Sein, das Mitsein, zu.

Man kann dagegen einwenden, die Gesellschaft werde doch nur wirksam durch ihre natürlichen Personen. Darum komme ihr kein eigenes Wirken und kein eigenes Sein zu. — Der Einwand, der hier gemacht wird, behält seine ganze Kraft gegenüber einer Gesellschaftslehre, die der Gesellschaft ein eigenes substantielles Sein zuspricht, in dem das personale Sein des Einzelnen untergeht wie die assimilierte Speise im Leib. Er ist jedoch in keiner Weise durchschlagend gegenüber dem Mitsein, das, konkret genommen, immer die natürlichen Personen in ihrer substantiellen Eigenständigkeit beläßt, sie voraussetzt und sogar einschließt. Wie das Mitsein der Existenz nur dem konkreten Sozialkörper zukommt, so auch das Wirken. Das Mitsein, formal genommen, kann ebensowenig für sich allein wirken, wie es für sich allein existieren kann. Denn das hieße, eine Gesellschaft könne ohne Gesellschafter sein und ohne Gesellschafter wirksam werden.

8. Gesellschaftliche Verantwortung. — Ebensowenig aber wie es eine Gesellschaft ohne Gesellschafter geben kann, kann es Gesellschafter und gesellschaftliche Verantwortung geben ohne Gesellschaft. Das haben diejenigen nicht bedacht, die z. B. nach dem Zusammenbruch des Deutschen Reiches von der kollektiven Schuld des deutschen Volkes sprachen. Natürlich ist jede Einzelperson auch als solche für das verantwortlich, was sie in ihrer Eigenschaft als Glied einer Gesellschaft oder eines Staates tut oder getan hat, und diese Verantwortlichkeit der natürlichen Person bleibt auch nach dem Untergang der betreffenden Gesellschaft; aber gesellschaftliche Verantwortung als solche in irgendeiner juristisch faßbaren Form, sei es der Gesellschaft oder der Gesellschafter, kann es nur geben, solange die betreffende Gesellschaft existiert. Hat sie zu existieren aufgehört, kann man sie ebensowenig in einer juristisch gültigen Weise anklagen, als man einen Toten vor ein irdisches Gericht ziehen kann. Anders ist es mit den Vertragspflichten und -rechten und der Haftpflicht. Diese können und müssen u. U. auf eine Nachfolgegesellschaft übergehen.

9. Gesellschaftliche Autorität. — Der Schwierigkeit, daß ein objektives und ideales Ziel als inneres, konstitutives Prinzip einer Gesellschaft nicht genüge, hat man durch die Unterscheidung der metaphysischen und physischen Form der Gesellschaft zu begegnen gesucht⁶. Als metaphysische Form betrachtete man die schon besprochene *unio constans moralis*, als physische Form hingegen die *auctoritas socialis*. Ihre Aufgabe ist es, die Glieder der Gesellschaft wirksam und beständig auf das zu verwirklichende Ziel der Gesellschaft hinzuleiten. Das aber ist bei freien Wesen nur möglich durch die moralische Bindung der Pflicht, d. h. einer eingesehenen und vernünftig begründeten Notwendigkeit. Abstrakt betrachtet, besteht die Autorität in dem Recht, die Glieder der Gesellschaft zur gemeinsamen, tätigen Verwirklichung des gemeinsamen Zieles der Gesellschaft zu verpflichten und anzuhalten. Konkret und real genommen, ruht dieses Recht in einem Rechtsträger, der entweder eine natürliche Einzelperson oder ein Kollegium ist, also wiederum eine moralische Kollektivperson, die aber den anderen Gliedern der Gesellschaft, eben als Träger jenes Rechtes, übergeordnet ist.

Ohne Zweifel ergibt sich das alles aus dem Wesen einer Gesellschaft mit Notwendigkeit; aber es setzt, wie man deutlich sieht, eben das Wesen der Gesellschaft immer schon voraus, kann also dieses nicht ursprünglich konstituieren, sondern nur mit Notwendigkeit (in der Wesens- bzw. Existenzordnung) aus ihm entspringen. Es ist also das, was man ein *proprium* nennt. Die Autorität verhält sich zur Gesellschaft ähnlich wie die Seelenvermögen zur Seele. Obwohl sie, wie schon ihre Vielheit zeigt, nicht mit der Seele identisch sind, so wäre doch die Seele ohne sie nicht seins- und wirkmöglich. Eben deshalb entspringen sie mit Notwendigkeit aus ihr. Dasselbe gilt von der gesellschaftlichen Autorität. Das Recht, jemanden zur gesellschaftlichen Tätigkeit zu verpflichten, setzt immer schon die Gesellschaft und die Zugehörigkeit des zu Verpflichtenden zu ihr voraus. Darum kann die Autorität die Gesellschaft nicht ursprünglich konstituieren und daher auch nicht ihre physische Form sein.

Damit ist aber zum wiederholten Mal erwiesen, daß die Verneinung des Mitseins, die in jedem Ersatz, den man dafür beibringt, eingeschlossen ist, zur Aufhebung der augenscheinlichsten Gegebenheiten dessen führt, was man Gesellschaft nennt. Diese Verneinung ist also unmöglich und die Bejahung des Mitseins (in der beschriebenen Form) objektiv notwendig und begründet.

⁶ Th. Meyer, *Institutiones iuris naturalis*, 2I, nr. 350 ff.

b) *Das Mitsein im Hinblick auf den Universalismus*
Othmar Spann

Wenn wir dem gesellschaftlichen Sein als solchem gegenüber dem bloßen Sein der Einzelnen eine besondere Realität zugeschrieben haben, so trifft sich diese These zwar mit dem Anliegen des Universalismus Othmar Spanns⁷, welcher den gesellschaftlichen Gebilden — nicht ohne, sondern in ihren Gliedern — ebenfalls eine wahre Wirklichkeit zuerkennt, zugleich aber unterscheidet sich unsere Auffassung wesentlich von der Spanns, sofern bei ihm das „Ganze“ soviel ist wie das Allgemeine, die Idee als solche, während das Mitsein, wie es hier verstanden wird, auch im formalen Sinn immer die Form einer konkreten Vielheit ist, nicht aber eine Idee als solche. Eine Idee kann in vielen wirklich sein, so daß jedes als Einzelnes sie auf seine Weise verwirklicht oder so daß nur eine Mehrheit (kollektiv oder organisch genommen) die Idee zum Ausdruck bringt. Die Menschheit als „Ganzes“, als Idee, ist nicht dasselbe wie die Menschengemeinschaft, die Menschenfamilie. Nur wenn dieses Zweite, das Mitsein einer Gemeinschaft, gegeben ist, kann man den Einzelmenschen Glied dieser Gemeinschaft nennen, nicht hingegen im ersten Fall, wo er bloß Individuum eines Allgemeinen ist. Daß Spann beide Fälle nicht unterscheidet, zeigen die von ihm gewählten Beispiele⁸, die (je nach Bedarf) bald den einen, bald den anderen Fall betreffen.

Der tiefere Grund der genannten Vermengung liegt darin, daß Spann einseitig nur die Form und die formale Determination kennt — diese sichtbar zu machen, darin ist er allerdings Meister —, während die thomistische Metaphysik die Form immer von der Aktualität des Seins her und als Weise der Existenz versteht, weshalb in ihr neben der formalen Determination auch die Wirkursächlichkeit ihren Platz und ihr Recht behält.

Schlußbemerkung. — Zum Schluß sei nochmals nachdrücklich daran erinnert, daß diese Analyse des gesellschaftlichen Mitseins nur den Zweck hatte, die Realität der Kategorie des Mitseins an einem Einzelfall aufzuweisen. Das Mitsein hat sich damit prinzipiell als eine mögliche, von der Weise substantiellen und akzidentellen Seins verschiedene Seinsweise erwiesen. Damit soll diese Kategorie aber nicht auf das soziale Sein eingeschränkt werden. Ob es sich darüber hinaus noch in anderen Wirklichkeitsgebieten nachweisen läßt, muß weiteren, besonderen Untersuchungen vorbehalten bleiben.

⁷ O. Spann, Kategorienlehre 1924.

⁸ Vgl. etwa Kategorienlehre, 54—55, 58—59.