

Andreas Hetzel

Positionen der Sozialphilosophie

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhalt

1	Einleitung	6
2	Jean-Jacques Rousseau: Selbstliebe und das soziale Band	23
	2.1 <i>Leben und Zeit</i>	23
	2.2 <i>Natur und Kultur im Discours sur l'inégalité</i>	26
	2.3 <i>Contrat Social</i>	36
	2.4 <i>Rezeption</i>	41
3	Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Anerkennung und die Pathologien der bürgerlichen Gesellschaft	43
	3.1 <i>Leben und Zeit</i>	44
	3.2 <i>Sozialphilosophie der Anerkennungsverhältnisse</i>	46
	3.3 <i>Staat und Gesellschaft</i>	59
4	Karl Marx: Zwischen Kapitalverhältnis und Revolution	70
	4.1 <i>Leben und intellektuelles Profil</i>	71
	4.2 <i>Primat der Praxis: Marx als Sozialphilosoph</i>	76
	4.3 <i>In Erwartung der Revolution</i>	79
	4.4 <i>Kritik der Politischen Ökonomie</i>	84
	4.5 <i>Neomarxismus: Theorien des verdinglichten Bewusstseins</i>	91
5	Georg Simmel: An den Rändern des Sozialen	94
	5.1 <i>Am Rand der akademischen Welt</i>	94
	5.2 <i>Die Krisen der modernen Kultur</i>	97
	5.3 <i>In einem Netz von Relation: Die Philosophie des Geldes</i>	100
	5.4 <i>Eine Rolle spielen: Darstellung als soziales Vermögen</i>	105
	5.5 <i>Negativistische Sozialphilosophie: Simmels Soziologie</i>	109
6	Kritische Theorie der Gesellschaft: Horkheimer, Adorno, Habermas	112
	6.1 <i>Traditionelle und kritische Theorie</i>	116
	6.2 <i>Dialektik der Aufklärung</i>	119
	6.3 <i>Psychoanalyse und Gesellschaftskritik: Herbert Marcuse</i>	128
	6.4 <i>Die kommunikationstheoretische Wende: Jürgen Habermas</i>	131
7	Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten: Hannah Arendt	138
	7.1 <i>Leben und Werk</i>	138

7.2	<i>Vom tätigen Leben oder die Krise des Politischen</i>	140
7.3	<i>Wer bist Du? Negative Anthropologie</i>	143
7.4	<i>Der tätige Mensch: Arbeiten, Herstellen und Handeln</i>	147
7.5	<i>Anfänge im Sozialen: Verzeihen und Versprechen</i>	151
7.6	<i>Zwischen uns: Das Bezugsgewebe des Sprechens und Handelns</i>	153
8	Michel Foucault: Macht und Subjektivierung	159
8.1	<i>Macht</i>	161
8.2	<i>Diskurs</i>	168
8.3	<i>Dispositiv</i>	172
8.4	<i>Subjektivierung</i>	178
9	Pierre Bourdieu: Symbolische Macht, Praxis und Habitus	186
9.1	<i>Die Macht des Symbolischen</i>	187
9.2	<i>Subjektivismus und Objektivismus</i>	191
9.3	<i>Logik der Praxis</i>	194
9.4	<i>Kultur</i>	199
10	René Girard: Opfer und Gewalt	205
10.1	<i>Die mimetische Struktur des Begehrens und die Krisen der Gewalt</i>	206
10.2	<i>Sündenbock und Opfer</i>	211
10.3	<i>Mythos und Entmythisierung</i>	215
10.4	<i>Kritik, Würdigung</i>	218
11	Gabe und Gegengabe	225
11.1	<i>Potlatsch und Kula</i>	226
11.2	<i>Levi Strauss und Bataille: Potlatsch zwischen Struktur und Anökonomie</i>	232
11.3	<i>Ethik und Sozialphilosophie: Von Mauss zu Derrida und wieder zurück</i>	235
11.4	<i>Ethik und Sozialphilosophie: Von Mauss zu Derrida und wieder zurück</i>	243
12	Lösungshinweise	248

Autor des Studienbriefes

Andreas Hetzel ist Professor für Philosophie an der Fatih University Istanbul. Studium der Philosophie in Frankfurt und Münster. Lehrtätigkeiten in verschiedenen Positionen in Chemnitz, Darmstadt, Lüneburg, Klagenfurt, Innsbruck und Wien. Arbeitsschwerpunkte: Sprachphilosophie (Pragmatik und klassische Rhetorik), Politische Philosophie (Diskurse radikaler Demokratie), Sozialphilosophie der Moderne (Theorien der Macht), Umweltethik (Antworten auf die Biodiversitätskrise).

Veröffentlichungen u.a.: *Zwischen Poiesis und Praxis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur*, Würzburg 2001; *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld 2011

Prof. Dr. Andreas Hetzel
Philosophy Department
Faculty of Arts and Sciences
Fatih University Istanbul
34500 Büyükçekmece
TR Istanbul

1 Einleitung

Die Sozialphilosophie ist eine spezifisch moderne Teildisziplin der Praktischen Philosophie. Im Gegensatz zur Theoretischen Philosophie, die sich mit den Möglichkeiten und Grenzen des Erkennens befasst, thematisiert die Praktische Philosophie das menschliche Handeln. Sie versucht einerseits zu verstehen, wie wir gemeinsam handeln und uns im Handeln aufeinander beziehen können, und andererseits, was uns dabei in normativer Hinsicht zu orientieren vermag. Neben der Sozialphilosophie werden in der Regel auch die Ethik, die Politische Philosophie, die Rechtsphilosophie und die Wirtschaftsphilosophie zur Praktischen Philosophie gerechnet. Dabei lassen sich die Fragestellungen und Forschungsfelder der Teildisziplinen der Praktischen Philosophie nicht immer scharf voneinander trennen. Während die Ethik eher nach Maßstäben fragt, die es uns erlauben, ein moralisch gutes Handeln von einem schlechten Handeln zu unterscheiden, untersucht die Politische Philosophie die Prozesse und Institutionen, mittels derer Menschen ihrem Zusammenleben eine verbindliche Form geben bzw. Herrschaftsformen institutionalisieren und legitimieren. Die Rechtsphilosophie diskutiert Begründbarkeit, Geltung und gesellschaftliche Bedeutung von Gesetzen, die Wirtschaftsphilosophie epistemologische, anthropologische und normative Voraussetzungen der Ökonomie.

Die Sozialphilosophie schließlich thematisiert in erster Linie die Natur des sozialen Bandes bzw. der sozialen Integration selbst: Sie fragt, warum und wie Menschen überhaupt in Gesellschaften zusammenleben, in welchen Institutionen sie ihr Zusammenleben organisieren und wie das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft verstanden werden kann. Dabei stehen basale Formen des Sozialen wie Kommunikation, Anerkennung, Macht, Vertrauen oder Tausch ebenso im Zentrum wie komplexere gesellschaftliche Systeme und Strukturen.

Fragen der Ethik spielen für die Sozialphilosophie insofern eine Rolle, als sie Weisen des Zusammenlebens in der Regel nicht nur beschreiben, sondern auch bewerten möchte. Fast alle Positionen der Sozialphilosophie gehen mit einem Idealbild gelingender Sozialität oder Lebenspraxis bzw. wünschenswerter gesellschaftlicher Zustände einher. Um eine gelingende Sozialität von einer pathologischen unterscheiden zu können, benötigt die Sozialphilosophie normative Kriterien, die sie allerdings, und das unterscheidet sie von einer Vielzahl ethischer Ansätze, nicht von außen an das

Soziale heranträgt, sondern aus diesem selbst abzulesen sucht. Auch die Politische Philosophie, die sich mit dem Staat und den Grundlagen seiner Legitimation befasst, befindet sich in einer großen Nähe und in permanentem Austausch mit der Sozialphilosophie. Spätestens seit Hegel wird, wie wir noch sehen werden, das Verhältnis von Staat und Zivilgesellschaft zu einem zentralen Thema der Sozialphilosophie. Ähnliches gilt für die Rechts- und die Wirtschaftsphilosophie. Recht und Wirtschaft haben in der Moderne einen entscheidenden Einfluss auf Formen und Pathologien des Sozialen und müssen insofern von der Sozialphilosophie mitberücksichtigt werden. Vor diesem Hintergrund spricht vieles dafür, dass die Sozialphilosophie damit diejenige Teildisziplin der Praktischen Philosophie ist, welche die generellsten Fragen stellt und das umfangreichste Forschungsfeld bearbeitet.

Mit ihren Themen und Methoden steht die Sozialphilosophie nicht nur in einer großen Nähe zu den anderen Teildisziplinen der Praktischen Philosophie, sondern auch zu mehreren empirischen Wissenschaften, insbesondere zur Soziologie und Ethnologie. Beide Wissenschaften befassen sich mit den vielfältigen Erscheinungen, Voraussetzungen und Konsequenzen menschlichen Zusammenlebens. Einige der Gründerväter der Soziologie wie Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber oder Georg Simmel gelten zugleich als wichtige Sozialphilosophen. Im Gegensatz zur Sozialphilosophie orientiert sich die Soziologie dabei stärker an empirischen Ergebnissen, die über qualitative (teilnehmende Beobachtung, Interviews...) und quantitative Methoden (Fragebögen und deren statistische Auswertung) gewonnen werden. Obwohl die Sozialphilosophie keine soziologische Feldforschung betreibt, ist sie ebenfalls auf konkrete soziale Erfahrungen derjenigen, die Sozialphilosophie betreiben, wie auf die empirischen Befunde der Soziologie angewiesen. Umgekehrt findet sich in der Soziologie eine nicht-empirische Teildisziplin, die in der Regel als Allgemeine Soziologie oder Sozialtheorie¹ bezeichnet wird und deren Fragestellungen sich mit denen der Sozialphilosophie häufig decken. Insgesamt lässt sich festhalten, dass die Soziologie sich nie ganz auf die abstrakteren Fragestellungen der Sozialtheorie beschränken kann, sondern ihre Theorien der Gesellschaft und des sozialen Wandels aus der – sei es qualitativen, sei es quantitativen – Analyse konkreter gesellschaftlicher Phänomene heraus entwickeln muss; die Sozialphilosophie ist demgegenüber methodisch ‚freier‘ und muss die Erfahrungen, die ihren Diagnosen zugrunde liegen, nicht unbedingt streng empirisch ausweisen.

**Sozialphilosophie in
ihrem Verhältnis zu
Soziologie und
Ethnologie**

1 Vgl. Hans Joas/Wolfgang Knöbel, *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*, Frankfurt/M. 2004.

Neben der Soziologie bildet die Ethnologie eine zweite wichtige, empirisch ausgerichtete Inspirationsquelle und Gesprächspartnerin der Sozialphilosophie. Als Wissenschaft der außereuropäischen Kulturen trug die Ethnologie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts dazu bei, ein Bewusstsein von der Vielfalt, Relativität und historischen Kontingenz der Formen unseres sozialen Zusammenlebens zu etablieren. Sie ermöglicht uns gleichsam, einen Blick von außen auf unsere Vergesellschaftungsformen, Institutionen und ethischen Normen zu werfen und zu sehen, dass auch ganz andere Weisen des Miteinanderlebens als die uns vertrauten möglich sind. Der Einfluss von bedeutenden Ethnologen wie Claude Lévi-Strauss nötigt die Sozialphilosophie etwa dazu, ihre Grundbegriffe zu entkolonialisieren, sie daraufhin zu befragen, ob und inwieweit in ihnen eurozentrische und kolonialistische Denkmuster überdauern. *Der Mensch* wird in der Philosophie und in den Sozialwissenschaften auch heute noch häufig nach dem Modell des weißen, männlichen, christlichen, heterosexuellen, europäischen oder amerikanischen Normalbürgers konzipiert.

**Sozialphilosophie als
Reaktion auf den
gesellschaftlichen
Modernisierungs-
prozess**

Die Anfänge einer Sozialphilosophie, die sich selbst explizit als solche versteht, liegen in der Mitte des 18. Jahrhunderts, ihre Blütezeit fällt ins 19. und 20. Jahrhundert. Die Entstehung der Sozialphilosophie geht also weitgehend mit dem Beginn eines gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses einher, in dessen Zuge das Soziale gerade deshalb zum Thema wurde, da es seine Selbstverständlichkeit verlor.

Mit der Industrialisierung im Gefolge der Erfolge von Naturwissenschaft und Technik ging eine dramatische Umorganisation der gesamten Gesellschaft einher. Angesichts steigender Geburtenraten und der Landflucht weiter Teile der Bevölkerung, die in den Fabriken der rasch wachsenden Städte Arbeit suchten, dabei aber in der Regel verelendeten, verloren traditionelle Lebens- und Kulturformen ihre orientierende Kraft. Die Gestaltung des eigenen Lebens wurde von den Individuen zunehmend als unendliche Aufgabe erfahren, die immer wieder neue Entscheidungen erforderte und mit einem vorher nicht gekannten Maß an Risiken einherging; eine Entwicklung, die in der Soziologie in der Regel als Individualisierung beschrieben wird. Parallel dazu differenzierten sich gesellschaftliche Teilsysteme wie Wirtschaft, Recht, Politik oder Bildung immer weiter aus, funktionierten nach einer je eigenen, sich immer effizienter gestaltenden Logik und konfrontierten die Individuen mit immer schwerer zu vereinbarenden Ansprüchen. Durch die Intensivierung und Erweiterung der Stoff- und Informationskreisläufe sowie die Etablierung transnational

operierender Konzerne als bedeutender gesellschaftlicher Akteure kam es wiederum zu einer Globalisierung, in deren Zuge lokale politische oder wirtschaftliche Entwicklungen Auswirkungen auf weite Teile der Weltbevölkerung haben konnten. Mit dem Komplexer- und Unübersichtlicher-Werden der Gesellschaft wuchs schließlich der Drang, sie politisch, wirtschaftlich und rechtlich zu steuern und zu kontrollieren, wodurch sich ganz neue Machtmechanismen und Formen der Unfreiheit etablierten.

Die mit diesen Entwicklungen in Gang gesetzten Umbrüche aller Lebensverhältnisse wurden von niemandem prägnanter beschrieben als von Karl Marx, für den sich die neue, vom Kapitalismus geprägte Zeit durch „die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung [...] vor allen anderen“ auszeichnet. „Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht“². Die moderne Gesellschaft kann also insgesamt als Gesellschaft der auf Dauer gestellten Übergänge interpretiert werden, in der nichts mehr selbstverständlich ist, in der wir nicht mehr aus der Geschichte lernen können. Die je einsetzenden Entwicklungen sind ohne Vorbild und gehen mit (nicht nur sozialen, sondern auch ökonomischen und ökologischen) Folgen einher, die sich nicht absehen lassen.

Mit dem Fraglich-Werden der Grundlagen des Sozialen und der Gesellschaft wurden die Folgekosten der Modernisierung für die Individuen immer spürbarer: soziale Ungleichheit, Unfreiheit gegenüber technischen Sachzwängen und Bürokratien, Entfremdungs- und Verdinglichungserfahrungen sowie Pathologien der Kommunikation und der Anerkennung. Die Sozialphilosophie hat es also, wie wir bereits im ersten Kapitel über Jean-Jacques Rousseau deutlich sehen werden, von vornherein mit einem Sozialen, das aus den Fugen geraten ist, und eher mit entstellten als mit vermeintlich natürlichen Gestalten des Sozialen zu tun. Das nötigt sie dazu, auch normativ Stellung zu beziehen, das heißt soziale Wirklichkeiten nicht nur neutral zu beschreiben, sondern die Frage aufzuwerfen, welche Formen und Gestalten des Sozialen wir uns wünschen und welche unerträglichen Verhältnisse wir skandalisieren sollten. Sozialphilosophie geht insofern immer mit einem kritischen Anspruch einher, was insbesondere von der Kritischen Theorie der Gesellschaft (Max Horkheimer,

2 Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: MEW Bd. 4, 462-474, 465.

Theodor W. Adorno und Herbert Marcuse) explizit betont wird (vgl. 5.2), implizit aber in jedem sozialphilosophischen Ansatz der Moderne mitgedacht ist. „Sozialphilosophie“ und „kritische Sozialphilosophie“ können vor diesem Hintergrund weitgehend synonym verwendet werden.³

Sozialphilosophische Motive in der antiken Philosophie

Auch wenn eine sich explizit als solche definierende Sozialphilosophie erst in der Moderne entsteht, haben der Sache nach bereits die ersten Philosophen in der Antike – die Vorsokratiker und Sophisten – auf die Natur des sozialen Miteinanders reflektiert. Als sozialphilosophisch im erweiterten Sinne lassen sich etwa bereits die Thesen des Heraklit, dass der Krieg der Vater aller Dinge, sowie des Protagoras, dass der Mensch das Maß aller Dinge ist, lesen. Heraklit überträgt die spezifisch soziale Erfahrung der Konflikthaftigkeit aller Verhältnisse auf die Welt insgesamt, Protagoras reflektiert darauf, dass wir auf die Wirklichkeit immer nur aus der Perspektive unserer genuin menschlichen Welt zugreifen können. Eine erste systematische Untersuchung des Sozialen finden wir bei Aristoteles, der den Menschen gleich zu Beginn seiner *Politik* als *zoon politikon* (1253a)⁴ definiert, d.h. als ein Wesen, das mit anderen in der Stadt zusammenlebt und das nur in der Gemeinschaft glücklich zu werden vermag. Die Stadt oder *polis* begreift er dabei weniger als architektonische Einheit, sondern als Bühne einer über Rede und Gegenrede vermittelten Aushandlung der gemeinsamen Angelegenheiten. Wichtig ist dabei vor allem, dass Aristoteles das Soziale von vornherein in den Begriff des Menschen aufnimmt, bzw. dass es für ihn keine vorsozialen Menschen oder Individuen gibt: Für Aristoteles ist die *polis* „der Natur nach früher als die Familie oder als der einzelne Mensch“ (1253a). Der Mensch definiert sich durch eine Sozialität, die bereits auf der elementarsten Ebene der *zoe*, d.h. seines Lebens im biologischen Sinne, verortet wird.

Der *Politik* und der *Nikomachischen Ethik* – den beiden praktisch-philosophischen Hauptwerken des Aristoteles – können wir bereits wichtige sozialphilosophische Unterscheidungen entnehmen, so etwa die Unterscheidung verschiedener Tätigkeitstypen wie dem Arbeiten, das der materiellen Reproduktion dient, dem handwerklichen Herstellen (*poiesis*) von Produkten und schließlich dem politischen Handeln (*praxis*), das seinen Zweck im Gegensatz zur *poiesis* in sich selbst hat. Diesen Tätigkeitstypen entsprechen wiederum gesonderte Lebensformen, Glücksvorstellungen

3 Zur sozialphilosophischen Relevanz des Kritikbegriffs vgl. Michel Foucault, *Was ist Kritik*, Berlin 1992, sowie Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt/M. 2009.

4 Vgl. Aristoteles, *Politik*, in: ders., *Philosophische Schriften*, Darmstadt 1995, Bd. 4.

und gesellschaftliche Gruppen, deren Konflikte Aristoteles ebenso untersucht wie mögliche Wege, sie beizulegen. Während sein Lehrer Platon sich eher um ideale Staatsentwürfe bemüht, sind die Analysen des Aristoteles viel enger an der politischen Wirklichkeit seiner Zeit orientiert. Ein weiterer wichtiger Unterschied besteht darin, dass für Aristoteles nicht nur der Einzelne mit den Mitteln theoretischer Kontemplation glücklich werden kann, wie dies Platon behauptet, sondern auch und vielleicht primär der gemeinschaftlich handelnde Mensch. Eine entscheidende Rolle spielt dabei das *ethos* einer Gemeinschaft, ihre Gepflogenheiten, zu denen sich die Handlungen der Einzelnen habitualisiert haben und das sie in Lebenskrisen und Entscheidungssituationen orientieren kann.

Von einer antiken Sozialphilosophie zu sprechen wäre allerdings insofern unangebracht, als das Soziale für die griechischen Autoren so selbstverständlich war, dass es kaum eigens thematisiert werden musste. Deutlich wird dies etwa am Naturrechtsdenken der Stoa, das uns indirekt über das Werk Ciceros überliefert ist. Im Gegensatz zu einer weitverbreiteten Lesart geht es dem Naturrechtsdenken nicht darum, soziale Verhältnisse auf eine natürliche Ordnung zurückzuführen bzw. in kosmischen Prinzipien zu verankern, sondern eher darum, die Frage zu stellen, was uns jenseits des *ethos* und der Verbindlichkeiten einer Gemeinschaft zu orientieren vermag, was uns mit anderen Menschen verbindet, wenn wir nicht Teil ein und derselben historischen Gemeinschaft sind. Der französische Sozialphilosoph Marcel Hénaff führt die Entstehung des Naturrechts in der Stoa auf die Notwendigkeit des Anerkennens des Fremden in seiner Fremdheit zurück: „Es ist anzumerken, daß die traditionellen Kulturen diese Schwierigkeit [des Umgangs mit Fremden] gesehen haben und ihnen mit allen möglichen Maßnahmen begegnet sind, die bezweckten, den Fremden auf der Durchreise zu schützen (der in Griechenland die Gestalt sein konnte, die Zeus Xenios angenommen hatte, um die Gastfreundschaft der Menschen auf die Probe zu stellen).“⁵ Die erste dieser Maßnahmen war das Naturrecht, das bereits in Aristoteles' Definition des Menschen als *zoon politikon* angelegt ist: Noch bevor ich etwa Teil einer Familie, eines Hauswesens oder einer Dorfgemeinschaft bin, bin ich bereits wesensmäßig mit anderen Menschen verbunden.

Im Werk Ciceros wird das Recht, welches der Fremde oder der beliebige Andere hat, explizit im Sinne eines Naturrechts ausbuchstabiert. Wie alle Lebewesen habe auch

**Naturrecht und
Sozialphilosophie**

5 Marcel Hénaff, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt/M. 2009, 596.

der Mensch von Natur aus einen „Geselligkeitstrieb [*appetitus coniunctionis*]“ (Cic. de off. I 11)⁶. Diese ihre „Naturanlage verbindet durch die Wirkung der Vernunft alle Menschen miteinander zu einer Gemeinschaft der Rede und des Lebens [*hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem*]“ (Cic. de off. I 12). Rede und Leben vereinigen die Menschheit zu einer „unbegrenzten Gemeinschaft [*infinita societas hominum*]“ (Cic. de off. I 53), die allen anderen Gemeinschaften wie Staat und Familie vorausgehe. Mit allem Nachdruck formuliert Cicero weiter: „Es gibt nämlich eine Gemeinschaft – auch wenn ich es schon oft zu sagen hatte, muß ich es doch noch öfter sagen –, die jedenfalls sehr ausgedehnt ist und die alle mit allen verbindet.“ (Cic. de off. III 69) Cicero legt hier erstmals explizit eine Theorie des sozialen Bandes oder der sozialen Integration vor. Der Mensch verfügt über einen *logos* – ein Sprach- und Vernunftvermögen –, der nichts anderes verkörpert als die Fähigkeit, sich auf beliebige Andere zu beziehen. Dieser *logos* stiftet eine Gemeinschaft aller mit allen.

Der Schlüsselbegriff *natura* fungiert bei Cicero als Begriff der praktischen Vernunft. Er ist nicht im Sinne der neuzeitlichen Naturauffassung als etwas allen Gemeinsames oder Zugrundeliegendes zu verstehen; *natura, id est iure gentium* (Cic. de off. III 23): „die Natur, das ist das Völkerrecht“, führt Cicero aus und begründet damit einen durch und durch sozialen Naturbegriff. „Denn“, so Cicero, „wenn man einem Menschen, der in keiner Hinsicht nützlich ist, um seines eigenen Nutzens willen etwas nähme, so würde man [...] gegen das Naturgesetz verstoßen“ (Cic. de off. III 30). Eine Natur im Sinne dieses Naturbegriffs steht nicht nur für die Tatsache des sozialen Bandes, sondern für einen praktischen Anspruch; die Gemeinschaft, die diese Natur stiftet, wäre näher als Anspruchsgemeinschaft zu charakterisieren. Ein Naturgesetz wäre also das, worüber alle übereinstimmen. Der Konsens, den dieses Naturgesetz impliziert, muss nicht erst ausgehandelt oder hergestellt werden, er besteht vielmehr immer schon, ist mit der Natur des Menschen deckungsgleich, die selbst normative Momente umfasst. Cicero fordert diesen Konsens nicht, sondern nutzt ihn. Er zeigt sich z.B. in Bezug auf die (zumindest zu Ciceros Zeiten) allgemein verbreitete Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen: „Also wird der umsichtige Landmann Bäume pflanzen, deren Früchte er selbst niemals sehen wird.“ (Cic. tusc. disp. I 14, 31)⁷ Eine vergleichbare Vorbehaltlosigkeit gilt für alle Kulturleistungen, etwa für das Geben von Gesetzen, das Einrichten von Staaten und jede

6 Vgl. Marcus Tullius Cicero, *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, Stuttgart 1976.

7 Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes. Gespräche im Tusculum*, Stuttgart 1997.

Art von „Inschriften“ (Cic. tusc. disp. I 14, 31), die sich an Zukünftige adressieren. Zusammenfassend heißt es: „die Übereinstimmung aller ist die Stimme der Natur“ (Cic. tusc. disp. I 15, 35).

Das Naturrechtsdenken war für weite Teile der antiken und mittelalterlichen Philosophie leitend, kann aber insofern nur unzureichend als Sozialphilosophie charakterisiert werden, als es das Soziale gerade nicht als *Frage* begreift, sondern als *Voraussetzung* allen Denkens. Die Vorstellung einer Desintegration oder gar Auflösung des sozialen Bandes war den antiken und mittelalterlichen Autoren ebenso fremd wie die Idee, dieses Band zuallererst durch Handlungen vorsozialer Individuen erzeugen zu müssen. Genau diese Ansicht steht aber im Zentrum der frühneuzeitlichen politischen Philosophie. Im Gegensatz zur antiken Vorstellung des Menschen als eines *zoon politikon*, das von vornherein sozial assoziiert ist, beginnt die politische Philosophie des 17. Jahrhunderts mit einem strikten Individualismus. Sie folgt damit dem von René Descartes eingeleiteten philosophischen Paradigmenwechsel vom Sein zum Subjekt in der theoretischen Philosophie: Seit Descartes gehen weite Teile der Erkenntnistheorie davon aus, dass alle Weltbezüge über das Bewusstsein eines Subjektes vermittelt sind, welches nunmehr im Zentrum des Kosmos steht.

Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie verbindet sich, wie Hans Blumenberg herausgearbeitet hat, in einer doppelten Weise mit der Figur des Subjekts: mit einem Subjekt der theoretischen Selbstbegründung, für das Descartes' *cogito ergo sum* steht, sowie einem Subjekt der politischen Selbstbehauptung, das sich als *freies* Subjekt gegenüber den von Kirche und König verkörperten traditionellen Mächten zu emanzipieren sucht.⁸ Blumenberg weist in seinem Buch *Die Legitimität der Neuzeit* auf eine Art Dialektik der Selbstbehauptung hin. Der Versuch, das Subjekt über seine praktische Selbstbehauptung gegenüber dem theologischen Absolutismus des Mittelalters zu profilieren, führe schon bald in das theoretische Projekt seiner Selbstbegründung, in ein Konzept des isolierten, sich über seinen Selbstbezug stabilisierenden Subjekts, das als *fundamentum inconcussum* (unerschütterliches Fundament) begriffen werde; das politische Subjekt der Selbstbehauptung wird also um den Preis eines Subjekts der Selbstbegründung erkaufte, das sich mit allen anderen Subjekten nicht mehr durch ein soziales Band verknüpft weiß, sondern die Anderen als Objekte erfährt, als Teile einer sich nun ganz anders als bei Cicero definierenden Natur, einer Natur nämlich,

Zum methodischen Individualismus der klassischen Politischen Philosophie der Neuzeit

⁸ Vgl. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1997.

die das Subjekt zugleich erkennen und beherrschen muss, um sich selbst erhalten zu können. Während die antike Philosophie das Soziale nicht in den Blick bekommt, weil es ihr zu selbstverständlich ist, bekommt die neuzeitliche Philosophie es nicht in den Blick, weil es ihr vollkommen ‚unselbstverständlich‘ wird.

So verzichtet Thomas Hobbes, der Descartes' methodischen Ausgang vom Subjekt weitgehend teilt, auf naturrechtliche Vorstellungen, wie sie noch für die mittelalterlichen und humanistischen Traditionen leitend waren, und „deduziert[...] politische Rechte und Pflichten aus Interesse und Willen dissoziierter Individuen“⁹. In seinem 1651 erschienenen *Leviathan*¹⁰ bestimmt Hobbes den Naturzustand des Menschen als einen Krieg aller gegen alle, der seine realgeschichtlichen Vorbilder in den englischen Religionskriegen des 17. Jahrhunderts, aber auch in der frühbürgerlichen Marktgesellschaft findet, in der sich die Marktteilnehmer als Konkurrenten begegnen. Nur aus strategischen Gründen und aus Angst um das eigene Überleben sind die Individuen bereit, diesen Zustand zu verlassen, und zwar um mit allen anderen einen Vertrag abzuschließen, durch den sie jedes Recht auf die Ausübung von Gewalt an den Staat abtreten. John Locke wird Hobbes in dieser Konzeption weitgehend folgen. Er kündigt die Naturrechtstradition ebenfalls zugunsten eines entfesselten Individualismus auf, der alle ethischen und sozialen Orientierungen unterminiert. Das Individuum fungiert bei Locke „wesenhaft als Eigentümer seiner eigenen Person oder seiner eigenen Fähigkeiten, für die es nichts der Gesellschaft schuldet“¹¹. Dass es der Gesellschaft nichts schuldet, wird hier zentral; das Individuum vermag sich für Hobbes wie für Locke gänzlich aus sich selbst heraus zu begründen. In seiner theoretischen Philosophie kann Locke als Erfinder von drei aufeinander verweisenden Begriffen gelten, die den modernen Individualismus einleiten: *identity*, *consciousness* und *self*. Im 27. Kapitel des 2. Buches seines *Essays concerning human understanding* (1690), das den Titel „Über Identität und Verschiedenheit“ trägt, stabilisieren sich diese drei Begriffe wechselseitig. Wie Étienne Balibar hervorhebt, wird Lockes Identifizierung der drei Begriffe zum Bezugspunkt der gesamten auf ihn folgenden Bewusstseinsphilosophie bis zu Edmund Husserl.¹² Für Balibar markiert Lockes Text einen Sieg der Identität über die Differenz, der auch sozialphilosophische Konsequenzen hat. Dies wird

9 Crawford Brough Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt/M. 1980, 13.

10 Vgl. Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt/M. 1984.

11 Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, 15.

12 Vgl. John Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, hg. v. Étienne Balibar, Paris 1998.

noch deutlicher, wenn man sieht, wie die drei theoretischen Begriffe durch den praktischen Begriff des Eigentums verklammert werden, der nach Orlando Patterson¹³ als Leitbegriff der Moderne schlechthin gelten kann. Während sich das Subjekt bei Descartes vor allem selbst *erkennt*, *besitzt* es sich bei Locke selbst.

Eigentum eignet sich das Individuum für Locke bereits im Naturzustand an. Diese Aneignung führe auf natürliche Weise zu sozialer Ungleichheit. Diejenigen, die fleißiger arbeiten, könnten mehr erwirtschaften, als sie selbst zum Überleben benötigen. Mit der Einführung des Geldes können sie diese Überschüsse über einen längeren Zeitraum akkumulieren und dazu nutzen, andere für sich arbeiten zu lassen und Land zu erwerben, das diesen anderen dann wiederum fehlt. Mit der Erfindung des Geldes vergrößert sich die ökonomische Ungleichheit bis zur Gefahr eines Aufstands der Armen. Erst hier ergibt sich die Notwendigkeit des Übergangs vom Naturzustand in eine politisch verfasste Gesellschaft. Die Besitzbürger schließen sich zum einzigen Zweck des Schutzes ihres Eigentums zusammen.¹⁴ Der Gesellschaftsvertrag dient für Locke und auch schon für Hobbes dazu, das Eigentum der (von Natur aus voneinander unabhängigen) Eigentümer zu schützen und die Möglichkeit einer politischen Revolte gegen die ungerechten Besitzverhältnisse abzuwehren.

Sozialphilosophie als Kritik des methodischen Individualismus: Die Voraussetzungslosigkeit des Sozialen

Für die klassische Politische Philosophie der Neuzeit ist das Soziale also ein abgeleitetes Phänomen, das sich aus den kalkülrational motivierten Interessen und Handlungen von Individuen ergibt, die bereits vor jedem Sozialen existieren. Eine genuine Sozialphilosophie entsteht erst in einer Kritik des Individualismus der Politischen Philosophie und der ihr zugrundeliegenden, über Konkurrenzmechanismen integrieren Marktgesellschaft. Wie wir im entsprechenden Kapitel noch sehen werden, hebt die Sozialphilosophie bei Rousseau mit einer Diagnose genau derjenigen Pathologien des Sozialen an, die von Hobbes und Locke zum menschlichen Naturzustand erklärt werden. Konkurrenz, Ungleichheit und Entfremdung werden von Rousseau als Fol-

13 Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Cambridge/Mass. 1985. – Für Patterson spielt die kolonialistische Sklaverei eine bedeutende Rolle bei der Entstehung der modernen Demokratie.

14 Besonders klar drückt Locke das in den Eingangspassagen des Toleranzbriefs aus: „Das gemeine Wesen scheint mir eine Gesellschaft von Menschen zu sein, deren Verfassung lediglich die Befriedigung, Wahrung und Beförderung ihrer bürgerlichen Interessen bezweckt. Bürgerliche Interessen nenne ich Leben, Freiheit, Gesundheit, Schmerzlosigkeit des Körpers und den Besitz äußerer Dinge wie Geld, Ländereien, Häuser, Einrichtungsgegenstände und dergleichen. Es ist die Pflicht der staatlichen Obrigkeit, durch die unparteiische Ausführung von Gesetzen, die für alle gleich sind, allgemein dem ganzen Volke und jedem ihrer Untertanen im besonderen den gerechten Besitz dieser Dinge, die zu seinem Leben gehören, zu sichern.“ (John Locke, *Ein Brief über Toleranz*, Hamburg 1975, 13)

gen eines aus dem Ruder gelaufenen Sozialen interpretiert, das aber andererseits erst von seinen Pathologien her als solches sichtbar wird. Dabei greift Rousseau bestimmte Intuitionen des älteren Naturrechtsdenkens wieder auf.

Wir hatten bereits angedeutet, dass die Naturrechtstradition das Soziale gerade nicht in einer vorsozialen Natur zu verankern, sondern umgekehrt, das Soziale selbst als Natur zu definieren suchte, als das, was allen Menschen gemeinsam ist und sie erst zu Menschen macht. Deutlich wird das etwa an folgendem Seneca-Zitat, das explizit auf die Grundlosigkeit alles Sozialen hinweist: „Wir sind zur Gemeinschaft geboren. Unsere gesellige Zusammengehörigkeit hat große Ähnlichkeit mit einem Steingewölbe, das einstürzen würde, wenn die Steine nicht durch ihre gegenseitige Lage dies verhinderten und eben dadurch den Bau haltbar machten.“¹⁵ Die Einsicht, dass sich das Soziale wie ein Steingewölbe selbst trägt und damit eine Wirklichkeit ganz eigener Art ist, kann als Grundeinsicht jeder Sozialphilosophie gelten. Wie wir sehen werden, findet sie sich erstmals in aller Deutlichkeit bei Rousseau formuliert.

**Vom
Unbestimmt-Werden
des Sozialen und der
Gesellschaft**

In der Sozialphilosophie unserer Zeit wird das Nichtgegründet-Sein des Sozialen auch dahingehend ausgelegt, dass es sich nur durch „Performanz“ (Jean-François Lyotard¹⁶) oder „Verfahren“ (Niklas Luhmann¹⁷) zu legitimieren vermöge; Lyotard und Luhmann präsentieren dieses Bild allerdings als Ergebnis einer bestimmten geschichtsphilosophischen Diagnose, die verkürzt gesagt darin besteht, dass das Soziale unter vormodernen und modernen Bedingungen in Gott, der menschlichen Natur oder der Vernunft gegründet war, unter heutigen, postmodernen Bedingungen allerdings seiner Fundamente verlustig gegangen sei. Die Berechtigung dieser geschichtsphilosophischen These kann bezweifelt werden; im Durchgang durch die Klassiker der Disziplin wird sich zeigen, dass das Soziale fast immer ohne Außenhalt gedacht wird und nicht in einem wie auch immer gearteten kosmologischen, naturphilosophischen oder anthropologischen Rahmen verortet wird. Das Soziale hat den Charakter eines Mediums:¹⁸ Wir sind immer schon mitten in ihm, jeder Versuch, das Soziale

15 Seneca, *Briefe an Lucilus*, Zweiter Teil – Brief 82-124, in: ders., *Philosophische Schriften*, Bd. IV, Hamburg 1993, 164.

16 Jean François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1986, 123ff.

17 Niklas Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt/M. 62001.

18 Die Medialität des Sozialen wird insbesondere von Kurt Röttgers (*Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg 2002) betont. In bewusster Differenz zur Soziologie fragt Röttgers nach dem Sozialen selbst in seiner Irreduzibilität auf außersoziale Fundamente. Das Soziale könne etwa nie vollständig auf die integrative Kraft der Liebe, des Marktes oder der Macht zurückgeführt werden. Am ehesten entspricht es einem textum, einem Gewebe widerstreitender Motive, das beständig seine

theoretisch zu konzeptualisieren, erfolgt, wie bereits die ältere Kritische Theorie betonte, selbst von einer sozialen Position aus. Das Soziale kann von keinem Ort aus als Ganzes objektiv beobachtet oder auf den Begriff gebracht werden.

Vom Sozialen als einem Medium zu sprechen, bedeutet auch, dass die Sozialphilosophie mehr ist als eine bloße Bereichsphilosophie. Ihrem Anspruch nach untersucht sie nicht einfach nur ein bestimmtes Gegenstandsfeld, das mit Begriffen wie *die* Gesellschaft oder *das* Soziale zu charakterisieren wäre. Sie untersucht vielmehr auch, wie in die Methoden und Begriffe der Philosophie selbst soziale Tatsachen und Formationen eingehen, insbesondere, wie sich in begrifflichen Verhältnissen soziale Machtverhältnisse ausdrücken und spiegeln. Eine konsequente Sozialphilosophie hätte auch die Philosophie selbst als soziales Phänomen zu begreifen, als eine Disziplin, die unter ebenso konkreten wie kontingenten sozialen Umständen von endlichen Individuen mit all ihren Hoffnungen, Ängsten, Interessen und Leidenschaften betrieben wird, die sich in ihrem Philosophieren ausdrücken. Nicht nur die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis sind für die Sozialphilosophie gesellschaftlich vermittelt, sondern auch die Werte und Normen, die in der Ethik diskutiert werden, und die Idee des Menschen, die in der Anthropologie verhandelt wird.

Seit dem Beginn der Moderne werden alle Erfahrungen als sozial und gesellschaftlich vermittelt gedacht. Da das Soziale keine feste Gestalt hat, sondern sich permanent wandelt, halten mit dem Sozialen Kontingenz und Andersheit Einzug in die Philosophie, die sich ja in ihrer traditionellen, wesentlich durch Platon definierten Gestalt eher dem Ewigen und Unwandelbaren widmet. Ein Soziales ohne Grund und Mitte kann für die Philosophie nicht selbst zu einem neuen Grund und einer neuen Mitte werden. Das gleiche gilt für den Begriff der Gesellschaft, der ebenfalls eher für eine Problemanzeige steht als für einen festen Grund. Wenn Durkheim oder Luhmann schreiben, dass „*die* Gesellschaft nicht existiert“¹⁹, dann wollen sie betonen, dass jeder Blick auf eine Gesellschaft selbst von einem partikularen gesellschaftlichen

Das Ethische und das Soziale

Gestalt verändert. Dass die Gesellschaft „aus Menschen, aus menschlichen Individuen/Atomen bestehe“ (23), wovon methodisch-individualistische Ansätze ihren Ausgang nehmen, wird dabei grundsätzlich zurückgewiesen. Gegen substanzialistische Grundlegungen der Sozialphilosophie plädiert Röttgers im Anschluss an Cassirer für einen funktionalistischen Ansatz. So wenig sich Gesellschaft als ein Behälter begreifen lässt, der Individuen enthält, so wenig bringen Individuen Gesellschaft als Produkt ihres Handelns hervor. Die Kritik am Kontraktualismus und an Konzepten der Intersubjektivität bereitet den Weg für ein Denken der Medialität. Die Aufmerksamkeit richtet sich dann auf das, was sich zwischen den Menschen ereignet, den kommunikativen Text.

19 Émile Durkheim, *Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft*, Darmstadt 1981, 35.

Standpunkt aus erfolgt, dass niemand für sich beanspruchen kann, die einzig richtige oder objektive Beschreibung der Gesellschaft zu liefern, und dass „keine Gesellschaft sich selbst mit ihren eigenen Operationen erreichen kann“²⁰. Die Gesellschaft wandelt sich ebenso wie ihre sozialphilosophischen Beschreibungen, ihre Gestalt ist ebenso umstritten wie die ihrer theoretischen Rekonstruktionen.

Sowenig sich das Soziale objektiv beschreiben und auf Kategorien oder Gesetze abbilden lässt, sowenig lässt es sich entlang universalistischer ethischer Maßstäbe von außen bewerten. Im angelsächsischen Sprachraum versteht man unter *Social Philosophy* in der Regel eine normativistische Philosophie, die – wie etwa bei John Rawls oder Jürgen Habermas – versucht, Gesellschaften oder gesellschaftliche Zustände ausgehend von universalen Vernunft- oder Rechtsprinzipien zu bewerten. Wollen wir der Medialität des Sozialen Rechnung tragen, dann kann eine sich als Verwalterin überzeitlicher Werte und Normen verstehende Ethik das Feld des Sozialen nicht länger von außen zu lenken beanspruchen. Daraus folgt aber nicht, wie etwa Luhmann nahe legt, dass die Ethik in der Sozialphilosophie keinen Ort mehr hätte. Es bedeutet nur, dass sich das Verhältnis des Ethischen zum Sozialen niemals in einer transzendenten Weise bestimmen lässt. Auch ethische Werte sind, wie uns die Tradition der Moralkritik von Marx über Nietzsche bis zu Freud gezeigt hat, durch und durch sozialen Ursprungs.

Gleichwohl könnte man das Ethische vielleicht als diejenige Instanz begreifen, die verhindert, dass sich das Soziale (oder eine bestimmte Konfiguration des Sozialen) absolut setzt. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum die Figur des Anderen²¹ zur Leitfigur sowohl einer postkonventionellen Ethik wie einer zeitgemäßen Sozialphilosophie avancieren konnte, ist es doch gerade der Andere, der Sozialität zugleich notwendig, möglich und unmöglich macht, der mich in meinen epistemologischen wie ethischen Routinen zugleich provoziert wie irritiert. Alle Sozialität ist Verhältnis zu Anderen, deren je konkrete Ansprüche alle kodifizierbaren Weisen, sich zu ihnen zu verhalten, immer schon übersteigen. Ethik wäre dann vielleicht (als die Positivierung und ‚Reflexivierung‘ der Unangemessenheit unserer die Anderen betreffenden Handlungen und Haltungen) ein Reflexionsprozess, der wie Emmanuel

20 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1999, 866.

21 Vgl. Thomas Bedorf, *Anderer. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*, Bielefeld 2011.

Lévinas nahelegt, zuallererst vom Anderen initiiert wird und mich als antwortendes Subjekt dabei erst schafft.

Weiter oben hatten wir bereits betont, dass die Sozialphilosophie keine ‚normalen‘ Gestalten des Sozialen kennt. Sie geht vielmehr von einer Unaufhebbarkeit und Nichtintegrierbarkeit als negativ gewerteter sozialer Phänomene aus. Wir können als pathologisch empfundene Formen des Sozialen (Entfremdung, Feindschaft, Gewalt, Hass, Verachtung, Verrat und Indifferenz...) weder akzeptieren, noch auch die Tatsache ignorieren, dass gerade im Namen ihrer Überwindung das zu Überwindende immer neu produziert wird. Mit Formen negativer Sozialität wird insofern immer zu rechnen sein. Wie Max Horkheimer und Theodor W. Adorno wussten, produziert und reproduziert gerade die Aufklärung den Mythos; wie Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger und Michel Foucault herausgestellt haben, zeitigt jeder Humanismus inhumane Effekte; und wie schließlich Carl Schmitt im *Nomos der Erde* gezeigt hat, exerziert gerade der Universalismus der Vernunft und der Menschenrechte einen radikalen Ausschluss, produziert Anteilslose und *homini sacri*, die sich nur noch auf diversen Achsen des Bösen eintragen lassen.

Mit dem Verzicht auf Visionen einer prinzipiellen Aufhebbarkeit von Hass, Gewalt und Feindschaft in einem universellen Horizont der Versöhnung schwört die Sozialphilosophie natürlich nicht der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit sozialer Integration ab. Sie beantwortet diese Frage allerdings nicht länger kontraktualistisch. Soziale Integration verläuft für die Sozialphilosophie nicht mehr über eine kollektive Selbstgesetzgebung. Als integrierendes Moment begreift die moderne Sozialphilosophie seit Hegel vielmehr die wechselseitige Entzogenheit, Fremdheit oder Andersheit selbst. Allen gemeinsam ist vor diesem Hintergrund nur die Abwesenheit von Gemeinsamkeiten, die „Nacht der Welt“, die sich mir, so Hegel, im Blick des Anderen offenbart.²²

Sozialphilosophie als Kritik

Sowenig sich Sozialphilosophie auf universelle Vernunft- und Rechtsprinzipien zurückziehen kann, sowenig verzichtet sie auf den Anspruch, Formen negativer Sozialität wie Hass, Gewalt und Feindschaft weiterhin zu skandalisieren. Ihre Stärke und Erschließungskraft zeigt sie gerade in der von ihr geübten Kritik. In unserer Zeit richtet sich diese Kritik vor allem gegen einen Neoliberalismus, der alle Lebensberei-

²² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Jenaer Realphilosophie“, in: ders., *Frühe politische Systeme*, Frankfurt/M., Berlin u. Wien 1974, 201-335, 204.

che überformt. Um einige prominente Beispiele einer zeitgenössischen kritischen Sozialphilosophie zu erwähnen, sei etwa auf die Studien von Eva Illouz zur Kolonisierung unseres Liebes- und Gefühlslebens durch Marktmechanismen verwiesen;²³ zu nennen wären auch die Untersuchungen von Alain Ehrenberg zu psychischen Erschöpfungszuständen, die damit zusammenhängen, dass die unterschiedlichen Anforderungen, die mit dem Anspruch einhergehen, sich eine marktgängige Existenz zu erfinden, zunehmend schwerer zu vereinbaren sind, zu Depressionen führen, die wiederum mit Psychopharmaka behandelt werden;²⁴ schließlich die Untersuchungen von Luc Boltanski und Ève Chiapello, die zeigen, dass vormals widerständige künstlerische Praktiken heute zur treibenden Kraft des Kapitalismus geworden sind.²⁵

Zusammenfassend ließe sich die Sozialphilosophie als eine ‚antifundationalistische‘ und ‚posttranszendentalistische‘ Philosophie charakterisieren, die nicht länger versuchte, die soziale Welt auf allgemeine Begriffe oder Kategorien zu bringen, sondern die sich für Erfahrungen offenhalten, ihre Zeit in Gedanken fassen und ihre Begriffe von sozialen Zuständen irritieren lassen würde. Sozialphilosophie kann also nicht unabhängig von konkreten Zeitdiagnosen und soziologischen Feldstudien betrieben werden, die immer mehr wären als bloße Beispiele. Als vorbildlich betrachte ich hier manche Arbeiten der älteren Kritischen Theorie, die zumindest darum bemüht war, ihre Begriffe (im Sinne der heutigen *grounded theory*) auf Erfahrungen hin zu öffnen bzw. aus Erfahrungen entspringen zu lassen und die der Philosophie als gleichberechtigte Gesprächspartnerin empirische Disziplinen wie die Soziologie, die Sozialpsychologie und die Ökonomik an die Seite gestellt hat. In den zeitgenössischen Debatten wird dieser Anspruch eher von den Cultural-, Postcolonial-, Subaltern- und Gender-Studies aufgegriffen als von den Vertretern der neueren, weitgehend neukantianisch geprägten Kritischen Theorie. So wie Individuen eine wirkliche Erfahrung nur dann machen, wenn sie aus dieser Erfahrungen als Andere hervorgehen, wenn sie sich also in der Erfahrung dem, dessen Erfahrung sie machen, rückhaltlos ausliefern und damit ihr Selbst aufs Spiel setzen, so hat auch die Sozialphilosophie keine Garantie, dass sie sich in ihren materialen Analysen gleich bleiben, an ihren Konzepten, Methoden und vermeintlichen Kategorien festhalten kann.

23 Eva Illouz, *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*. Campus, Frankfurt/M. u. New York 2003

24 Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, aus dem Französischen von Manuela Lenzen und Martin Klaus, Frankfurt/M. 2008

25 Luc Boltanski, *Ève Chiapello: Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz, 2003

Die Gliederung dieses Studienbriefs orientiert sich weitgehend an zentralen historischen Positionen der Sozialphilosophie. Selbstverständlich konnte dabei keine Vollständigkeit angestrebt werden. Manche wichtige Stimmen kommen nicht zu Wort, so etwa die von Max Weber und Émile Durkheim entwickelten Theorien sozialer Differenzierung, die Sozialphänomenologie, die von Edmund Husserls Lebensweltkonzept, über Alfred Schütz bis zu Peter Berger und Thomas Luckmann reicht, der symbolische Interaktionismus George Herbert Meads, die Systemtheorie (Talcott Parsons und Niklas Luhmann), der Konstruktivismus oder die sich an John Searle anschließende Theorie kollektiver Intentionalität. Was die im Folgenden vorgestellten Positionen eint, ist vor allem die Verbindung von sozialphilosophischer Diagnose und Gesellschaftskritik. Diese Verbindung zieht sich – zusammen mit der Frage, wie in den jeweiligen Ansätzen die Natur des sozialen Bandes beschrieben wird – wie ein roter Faden durch die einzelnen Kapitel.

Gliederung

Den Anfang macht ein Kapitel über Jean-Jacques Rousseau, der das Soziale in Begriffen von Anerkennungsverhältnissen beschreibt und die Rolle der Eigenliebe für die Entstehung sozialer Pathologien beleuchtet (1). Hegel wird im Anschluss an Rousseau ebenfalls eine Theorie des Anerkennens formulieren, sich darüber hinaus aber auch für Probleme der bürgerlichen Gesellschaft interessieren (2). Marx wiederum knüpft an Hegel an, legt den Akzent aber stärker auf die ökonomischen Fundamente sozialer Strukturen (3). Georg Simmel interessiert sich wie Marx für die Rolle des Geldes in der modernen Gesellschaft (4). Die Kritische Theorie von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno erweitert die marxsche Gesellschaftskritik zu einer Kritik der Herrschaftsförmigkeit instrumenteller Vernunft (5). Hannah Arendt untersucht die unterschiedlichen Tätigkeitsformen des Menschen und begreift die moderne Gesellschaft als Arbeitsgesellschaft (6). Michel Foucault (7) und Pierre Bourdieu (8) untersuchen Entstehungsbedingungen und Funktionsweisen von Macht. René Girard analysiert die Gewaltförmigkeit von sozialen Institutionen (9). Marcel Mauss stellt Praktiken der Gabe und der Gegengabe in den Mittelpunkt seiner Sozialphilosophie (10).

Als vergleichsweise junge Disziplin untersucht die Sozialphilosophie die Grundlagen sozialer Integration in modernen Gesellschaften. Angesichts der Sinn- und Freiheitsverluste, die die Industrialisierung und die funktionale Differenzierung der Gesellschaft seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mit sich bringen, stellen Sozialphilosophen

Lernziele

die Frage nach dem Wesen des Sozialen selbst. In ihren Beschreibungen sozialer Pathologien fahnden sie nach normativen Maßstäben der Gesellschaftskritik und begreifen Philosophie selbst als gesellschaftliche Tätigkeit. In der Lektüre des Studienbriefs sollen Positionen und Begriffe einer Sozialphilosophie der modernen Welt erarbeitet werden. Systematisch stehen dabei Kategorien wie Versöhnung und Entzweiung, Gemeinschaft und Gesellschaft, Macht und Gewalt, Fremdheit und Vertrautheit, Individuelles und Allgemeines sowie Handlung und System im Vordergrund. Neben der Vermittlung von klassischen Positionen soll die Lektüre der einzelnen Kapitel die Studierenden in die Lage versetzen, die sozialen Phänomene, Strukturen und Pathologien ihrer eigenen Lebenswelt kritisch zu reflektieren.

Literatur

Als zusätzliche Lektüre eignet sich ein einführendes Buch in die Sozialphilosophie von Detlef Horster.²⁶ Zur Vertiefung empfehlen sich zwei Bände von Kurt Röttgers.²⁷

26 Detlef Horster, *Sozialphilosophie*, Leipzig 2005.

27 Kurt Röttgers, *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg 2002; sowie ders., *Das Soziale als kommunikativer Text. Eine postanthropologische Sozialphilosophie*, Bielefeld 2012.