

Franck Fischbach

Einführung in die Sozialphilosophie

aus dem Französischen übersetzt von Lilian Peter,
mit einer Einleitung von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers

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

Version vom Mai 2017

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.

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	III
Einleitung	1
1 Vorwort	13
2 Die Sozialphilosophie - Eine (fast) Unbekannte in Frankreich	21
2.1 Der schlechte Ruf der Sozialphilosophie	21
2.2 Der Fall Frankreich	25
2.3 Reform oder Revolution?	31
3 Sozialphilosophie versus politische Philosophie	34
3.1 Die Geburt des Sozialen	36
3.2 Das soziale Individuum	38
3.3 Die Politisierung des Sozialen	40
4 Die Merkmale der Sozialphilosophie	46
4.1 Die Gesellschaft gegen den Staat	46
4.2 Die theoretische Praxis als Element der sozialen Teilung der Arbeit	47
4.3 Den Ist-Zustand diagnostizieren: Woran krankt die Gesellschaft?	50
4.4 Das Bestehende evaluieren und kritisieren	52
4.5 Die Adressaten identifizieren: Das Problem des Sprechens	57
5 Die Umtriebe des Sozialen	64
5.1 Das Soziale als »Problem« und als »Frage«	64
5.2 Wozu (und wem) hat die »Erfindung des Sozialen« gedient?	67
6 Die Kritik des Sozialen	72
6.1 Sorge, Fürsorge, Herrschaft	72
6.2 Das Beispiel der Sozialmedizin: Recht auf Gesundheit oder Recht auf Krankheit?	78
7 Schlussbetrachtung: Philosophie und Sozialkritik	87
7.1 Sozialphilosophie und Soziologie	87
7.2 Die kritischen Konzepte	92
7.3 Sozialkritik und Selbstreflexion	93
7.4 Einwände	96
Literaturverzeichnis	104

Diese Seite bleibt aus technischen Gründen frei!

Einleitung

Franck Fischbach hält im vorliegenden Buch ein Plädoyer für die Sozialphilosophie. Adressiert ist dieses Plädoyer in der französischen Originalversion an ein französisches Publikum. Die Herausgeber einer Übersetzung einer vermeintlich innerfranzösischen Theorie-Intervention müssen sich die Frage gefallen lassen, warum eine solche innerfranzösische Diskussion um den Begriff und das Institut einer Sozialphilosophie in deutscher Übersetzung, d.h. nun für ein außerfranzösisches Publikum publiziert zu werden verdient. Dabei werden wir uns nicht auf den bequemen Gemeinplatz herausreden, dass deutsch-französischer Kulturaustausch im Sinne einer Förderung und Stärkung eines europäischen Kulturbewusstseins stets und ohne weitere Begründung begrüßenswert sei. Vielmehr werden wir uns auf die Sache einlassen, um die es Fischbach und auch uns geht.

Fischbach entwickelt drei Kernthesen:

1. Es gibt keine französische Tradition einer disziplinär eigenständigen Sozialphilosophie, was bedauernswert ist und einen Mangel der Gegenwartskultur in Frankreich darstellt.
2. Zur Entwicklung und Beförderung einer eigenen französischen Sozialphilosophie hilft ein Blick auf Deutschland und dessen disziplinäre Tradition einer Sozialphilosophie.
3. Eine französische Sozialphilosophie nach deutschem Vorbild hätte kritisch zu sein, d.h. zur Kritik der sozialen Verhältnisse zu befähigen.

Zweifellos bringen es Thesen der grundsätzlichen Art, wie sie Fischbach vorbringt, mit sich, zu Diskussionen zu führen. Das ist ihr rhetorischer Vorzug. Sie müssen aber zugleich, um der Prägnanz und der rhetorischen Qualität willen, nicht nur vorübergehend Ambivalenzen und Zwischentöne ausblenden. Das ist ihr Preis.

Wir werden uns im Folgenden einerseits damit auseinandersetzen, was an der deutschen Tradition in den Blick des französischen Plädoyers gerät und was bezeichnenderweise gerade nicht, und warum wohl nicht. Andererseits werden wir auf die damit verschränkte Frage eingehen, ob Sozialkritik tatsächlich die einzige oder die Kernaufgabe von Sozialphilosophie darstellt.

Eine kritische Sozialphilosophie, wie sie Franck Fischbach vorschlägt, macht als kritische bestimmte normative Voraussetzungen. Einerseits nimmt sie Abstand zur Idee einer politischen, d.h. auch »bloß politischen« Umwälzung, wie ja schon Marx an der Französischen Revolution kritisiert hatte, eine bloß politische und keine darüber hinausreichende soziale Revolution zu sein. Andererseits überzeugt ihn auch eine Neube-gründung von Vorstellungen einer politischen Gerechtigkeit in der Nachfolge von John Rawls nicht, weil sie auf einem zentralen Begriff des Richtigen fußt. Zugleich aber bekennt Fischbachs Sozialphilosophie sich – anders als die Soziologie – zu dem Sinn normativer Grundannahmen in der Sozialphilosophie, weil – so unterstellt er – das gesellschaftliche Zusammenleben als solches auf Normativität gegründet sei, und zwar unabhängig von ihrer jeweiligen juristisch-politischen Verfasstheit. Es macht aber auch für die Sozialphilosophie einen erheblichen Unterschied, ob man lediglich davon ausgeht, dass der gesellschaftliche Zusammenhalt (auch) durch Normen gesichert sei und die Sozialphilosophie dieses soziale Faktum zu beschreiben hätte, oder ob die

**Normativität
kritischer
Sozialphilosophie**

Sozialphilosophie sich selbst auf Normativität gründet, d.h. immanent normierend und dann auch kritisch zu sein hätte. Nur im zweiten Fall ergibt das mit gedanklicher Notwendigkeit das, was Fischbach propagiert, nämlich eine kritische Sozialphilosophie für Frankreich, für die die kritische Theorie in Deutschland anregend sein könnte. Horkheimer z.B. bezeichnete es als eine Illusion, dass es eine wertfreie wissenschaftliche oder philosophische Beschreibung der sozialen Zusammenhänge, inklusive ihrer Wertorientierungen, geben könnte.¹ Danach – so muss man sagen – ist Sozialphilosophie selbst ein Teil des Sozialen und seiner impliziten Normen und reflektiert sich explizit und kritisch in dieser Stellung. Indem sie nämlich auf die bestehenden gesellschaftlichen Widersprüche stößt, kann sie dann gar nicht anders, als sie kritisch zu reflektieren. Zudem sei durch das Desaster der Politik der letzten Jahrzehnte (Globalisierung und herrschender Neoliberalismus) und einer sie legitimierenden Philosophie offenkundig geworden, dass nun auch eine philosophisch begründete Sozialkritik auf der Agenda stünde. Eine solche philosophische Sozialkritik könne allerdings nicht – wie die Utopisten – sagen, wie es sein solle, sondern nur noch, wie es angesichts der Rettung der Banken und der Verelendung der Menschen nun gar nicht mehr gehe, da der neoliberal umformatierte Rechtsstaat nicht mehr in der Lage sei, die Würde der Menschen zu schützen. Im Hinblick auf das Politische geht es Fischbach daher vorrangig um eine Re-Lokalisierung des Politischen im Sozialen.²

Das mislungene Leben

Kriterium der philosophischen Sozialkritik ist für Fischbach daher das (auch nur partielle) Nicht-Gelingen oder Scheitern des Lebens der Menschen, und zwar weil den Menschen, sozial systemisch bedingt, lebensweltliche Widerstände begegnen, die das Gelingen einer menschenwürdigen Existenz verhindern. Traditionell war die Frage nach der individuellen Einrichtung eines gelingenden Lebens (Glück) eine ethische Frage der Lebensführung. Aber die andere Perspektive auf die Entfremdungsbedingungen und die Verstümmelungen eröffnet das spezifisch sozialphilosophische Fragen. Dieses geht nicht mehr vom Individuum und der Selbstzurechnung des Scheiterns aus, sondern verweist vom Individuum weg auf dessen historische und soziale Bedingtheiten, die eben nicht mehr zur Disposition einer individuellen Moral stehen. Das Scheitern der Lebenssinnerfüllungen ist auf eine objektive soziale Rahmung zurückzuführen, die nur eine Sozialphilosophie, aber nicht mehr eine Ethik thematisieren kann. Von diesen negativen Erfahrungen der Menschen, nicht aber mehr von dem Entwurf eines positiven Bildes gelingenden Lebens hätte eine kritische Sozialphilosophie auszugehen. Fazit: Für Fischbach können die Grundlagen der Sozialphilosophie weder in einer Ethik noch in einer politischen Philosophie liegen, sondern müssen sich auf die Entfremdungserfahrungen der Menschen beziehen, die wissen, dass ein Leben, speziell unter den Bedingungen einer neoliberalen und globalisierten Ökonomie, nicht dasjenige Leben ist, das ihnen guttäte. Eine solche Sozialphilosophie schwingt sich nicht zu einer praxisrelevanten oder praxisbehilflichen Ratgeberin in politischen und philosophischen Fragen auf, sondern ihre Tugend ist das Zuhören auf das, was ihr die Menschen auf der einen Seite, die Sozialwissenschaftler auf der anderen Seite zu sagen haben. Insofern genügt Fischbach eine allein »expressive« Sozialkritik nicht mehr, er fordert ihr Engage-

¹ Vgl. M. Horkheimer, »Traditionelle und kritische Theorie«, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1988, 162-225.

² Der Tendenz nach geht das in eine Richtung, die analog K. Röttgers in seinem Beitrag »Flexionen des Politischen« verfolgt hat (in: Th. Bedorf u. K. Röttgers (Hg.) *Das Politische und die Politik*, Berlin 2010, 38-67).

gement und ihre Parteilichkeit. Dem Defizit, dass eine solche philosophische Sozialkritik von einer enormen inneren Dynamik und Innovationskraft getragen ist, sie aber gleichwohl im akademischen Diskurs der Philosophien in Frankreich bisher keinen ihr gebührenden Platz habe finden können, will die hier vorliegende Einleitung abhelfen.

Als gutem Kenner der deutschen philosophischen Tradition dienen Franck Fischbach für eine französische Sozialphilosophie nach deutschem Vorbild vor allem Hegel, Marx und die Kritische Theorie als Richtpunkte. Nun ist es natürlich nicht so, als wäre Hegel in Frankreich unbekannt, im Gegenteil. Insbesondere die Phänomenologie des Geistes und da vor allem die Dialektik von Herr und Knecht ist vielfältig aufgenommen und kontrovers diskutiert worden. Insbesondere die Marxismus-nahe Interpretation von Kojève ist vielfältig rezipiert worden: von Sartre, de Beauvoir, Fanon u.a.; Eric Weil und Jean Wahl und dann auch Hyppolite haben dieser Interpretation widersprochen. Und auch Marx ist bestens bekannt, hier sind neben Kojève, Sartre und Lefebvre vor allem Althusser und seine Schüler Rancière, Badiou, Balibar u.a. als einflussreich zu nennen. Ein wenig anders ist es mit der Kenntnis und Rezeption der von Horkheimer, Adorno und den anderen Denkern der vom Institut für Sozialforschung begründeten Kritischen Theorie bestellt. Einzig Walter Benjamin – der ja nur am Rande dazugehört – hat, z.B. bei Klossowski, Derrida und auch bei Lacoue Labarthe die gebührende Beachtung gefunden. So darf Fischbachs Plädoyer für eine Anknüpfung an die deutsche Tradition der Sozialphilosophie vor allem als ein Eintreten für einen bestimmten Teil dieser Tradition, d.h. für eine kritische Sozialphilosophie verstanden werden. Damit sieht er davon ab, dass es ein anderes Denken des Sozialen auch in der französischen Philosophie vielfältig und auf unterschiedlichste Weise gibt und gegeben hat: Man denke etwa an Foucault, Deleuze, Lyotard, Levinas, Nancy u.a. Vom späten Foucault ist zudem die Äußerung überliefert, dass er es bedaure, die Schriften von Horkheimer und Adorno nicht rechtzeitig kennengelernt zu haben, weil seine Darstellungsziele mit den ihren vielfältig übereinkommen. Hier hätte es manche Anknüpfungspunkte gegeben. Gleichwohl geht Fischbach von einer einfachen und kategorischen Feststellung aus: »en France, la philosophie sociale n'existe pas« – in Frankreich gibt es keine Sozialphilosophie (s.u., S. 21). Zwar gebe es sozialkritische Untersuchungen, ohne dass diese jedoch unter der eigentlichen Bezeichnung einer Sozialphilosophie firmierten.

Bisherige Rezeption deutscher Theorien in Frankreich

So verweist er auf das angeblich erste Auftreten des Begriffs »philosophie sociale« im Französischen. Er nennt die 1793 anonym in Paris erschienene Schrift *Philosophie sociale dédiée au peuple François, par un Citoyen de la Section de la République Française, ci-devant du Roule*. Das ist zwar nicht die erste Erwähnung,³ die erste war eine quasi-rousseauistische »Ethik« des elsässischen Abbé Durosoy, wie jüngere Forschungen ergeben haben. Diese geht davon aus, dass der Mensch seiner Natur nach ein soziales, auf Gesellschaft ausgerichtetes Lebewesen ist. Das isolierte Individuum ist eine blutleere und künstliche Abstraktion, die mit der menschlichen Wirklichkeit wenig zu tun hat. Gewiß gibt es nach ihm auch die egoistischen Individualisten, aber sie sind Resultate der Sittenlosigkeit von Luxus und Libertinage. Und so beschreibt Durosoy die Pflichten, die dem wahren Menschen aus seiner sozialen Natur erwachsen. Eine solche Pflichtenethik des animal

Erste Sozialphilosophie? Durosoy & Dobruschka

³ Früher war: Jean Baptiste Durosoy, *Philosophie sociale; ou Essai sur les devoirs de l'homme et du citoyen*. Paris 1783.

sociale (zoon politikon) folgt der Umdeutung des Begriffs »sozial«, die auf Rousseau zurückzuführen ist,⁴ der Materie nach ist sie aber sehr konventionell.

Aber die Wortverwendung von 1793 ist die interessantere; sie stammt von einem mährischen Juden namens Moses Dobruschka, der als Waffenhändler in österreichischen Diensten solche Verdienste erwarb, dass er als Franz Thomas Edler von Schönfeld geadelt wurde, dann jedoch als Anhänger der Französischen Revolution nach Paris ging, den Namen Lucius-Junius Frey annahm, in Paris jedoch immer als österreichischer Spion verdächtigt wurde, am Ende aber aufgrund einer Anklage als Abenteurer und Konspirateur am gleichen Tag wie Danton hingerichtet wurde. Auch seine »philosophie sociale« ist jedoch alles andere als eine Sozialphilosophie in dem Sinne, wie sie angemessen wäre und auch von Fischbach anvisiert wird. Die Schrift ist nichts anderes als ein von Kant und der Sekte der Sabbatianer inspirierter Verfassungsentwurf zu einer der Freiheit angemessenen idealen Verfassung für Frankreich, d.h. eine politische Philosophie und nicht eine Sozialphilosophie als davon unterschiedene Disziplin. Eine eigenständige Sozialphilosophie verdankt sich erst Entwicklungen der 1890er Jahre, und zwar im deutschsprachigen Raum.⁵ Diese Begründung entwickelt sich in drei unabhängig voneinander entwickelten Konzepten, nämlich dem von Rudolf Stammler (1894, 1896), Georg Simmel (1894, 1896) und Ludwig Stein (1897).⁶

Sozialphilosophie: Drei Kriterien

Dass erst hier von Sozialphilosophie gesprochen werden kann, gehorcht der Anwendung dreier Kriterien: erstens muss die Philosophie einen Begriff von Gesellschaftlichkeit entwickelt haben, zweitens muss sie sich selbst, ihre eigene Reflexion als ein Moment des Sozialen zu begreifen gelernt haben, drittens muss sie sich über diesen Begriff selbst identifizieren können, was allein eine Habitualisierung und evtl. Institutionalisierung dieser Art von Reflexion freisetzt. Ansätze, die dieser Bestimmung genügen, liegen erst mit diesen drei Autoren vor.

1.

Rudolf Stammler: Neukantianische Sozialphilosophie

Die eigentliche Begründung der Sozialphilosophie bei R. Stammler erfolgt 1896 in seinem großen Werk *Wirtschaft und Recht* nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung. Von den Zeitgenossen ist dieses Werk als »eine Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage« wahrgenommen worden. Der neukantianische Ansatz dieses Werks prägt sich in zweierlei aus: a) dem erkenntnistheoretischen Anspruch, die Bedingungen der Erkenntnis des sozialen Lebens aufzuspü-

⁴ Näheres: (Red.) Art. »Sozial, das Soziale«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. IX, Basel, Stuttgart 1995, Sp. 1113-1121, bes. Sp.115f.

⁵ Vgl. K. Röttgers, Art. »Sozialphilosophie«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. IX, a.a.O., Sp. 1217-1227.

⁶ Auf die Begründung einer Sozialphilosophie bei Ludwig Stein (der keine größeren Nachwirkungen beschieden waren), wird aufgrund seines methodisch höchst problematischen Eklektizismus aus Neukantianischem, Sozialistischem, Utilitaristischem und Positivistischem nicht näher eingegangen (vgl. L. Stein, *Die sociale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Socialphilosophie und ihre Geschichte*, Stuttgart 1897).

ren oder »in welchem Sinne eine Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens überhaupt möglich ist«⁷ und b) in einer präskriptiven Seite, die auch die Bedingungen der Einheit des sozialen Lebens selbst erforschen will. Die Sozialphilosophie hat also zweierlei zugleich zu leisten: Sie hat erstens die Bedingungen möglicher (wissenschaftlicher) Erkenntnis des sozialen Lebens zu klären. Dabei unterstellt sie, dass eine solche nur möglich ist, wenn die Annahme »einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens« gerechtfertigt ist. Die Sozialphilosophie hat daneben zweitens auch eine praktisch-philosophische Komponente. Dann hat die Frage »Wie ist Gesellschaft überhaupt möglich?« nicht nur die Bedeutung »Wie ist Gesellschaft als Gegenstand sozialwissenschaftlicher Erkenntnis möglich?«, sondern auch die praktisch-philosophische Bedeutung »Wie ist Gesellschaft als Sphäre des sozialen Handelns aus Freiheit möglich?« Stammler stellt nun fest, dass auch Kant, dessen Erkenntniskritik er sich verpflichtet fühlt, eine derartige Fragestellung, nämlich über die Einheit des sozialen Lebens selbst, nicht verfolgt habe, nicht einmal in der Metaphysik der Sitten. K. Vorländer hält diesen Sachverhalt noch eindeutiger fest: »Kant hat seine wissenschaftliche Lebensaufgabe, die Neubegründung der Philosophie als systematische Wissenschaft, auf das soziale Gebiet nicht ausgedehnt. Er hat [...] keine zusammenhängende kritische Sozialphilosophie geschaffen [...]«. Ein solcher Versuch liege in Stammlers Buch erstmals vor.⁸ So ist laut Vorländer Rudolf Stammler der Begründer der »kritischen Sozialphilosophie« im Sinne Kants: »Stammlers Erörterungen sind [...] die Prolegomena zu einer jeden künftigen Sozialphilosophie, die als Wissenschaft wird auftreten können.«⁹ Im Unterschied zu den methodisch immer noch tastenden Versuchen und Einzeluntersuchungen der Sozialwissenschaften, so meint Stammler, organisiert sich die erkenntniskritisch aufgeklärte sozialphilosophische Forschung an der Vorstellung, dass es eine »allgemeingültige Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens«¹⁰ geben müsse. Die Idee einer solchen Wissenschaft ist von allgemeiner praktischer Relevanz deswegen, weil in der Gesellschaft um eine gesetzmäßige Ausgestaltung des sozialen Lebens gerungen wird, vor allem in der Form des Bewusstseins der Dringlichkeit der »sozialen Frage«. ¹¹ Also entsteht die Forderung einer Sozialphilosophie: »Es ist [...] mit Hilfe der systematischen Zergliederung unserer sozialen Begriffe derjenige Grundsatz herauszufinden, unter dessen bewusster Festhaltung allein eine Einheit in den wechselvollen Bestrebungen des sozialen Lebens möglich ist.«¹² Stammler und jene, die ihm folgten, integrierten die theoretische und die praktische Aufgabe und definierten daher die Sozialphilosophie als »wissenschaftliche Untersuchung darüber: Unter welcher grundlegenden formalen Gesetzmäßigkeit das soziale Leben der Menschen steht.«¹³

⁷ R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*, Leipzig 1896, 14. Diese Formulierung ist erkennbar der Kantischen nachgebildet, die (in den »Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft«) fragte, wie Natur (unter Gesetzen) überhaupt möglich sei.

⁸ K. Vorländer, »Eine Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage«, in: *Kant-Studien* 1 (1897), 197-216, hier : 197.

⁹ Ebd., 198; auch dieses eine allzu offensichtliche Anspielung.

¹⁰ Ebd., 4.

¹¹ Ebd., 6.

¹² Ebd., 17.

¹³ Ebd., 7.

Diese Idee einer Sozialphilosophie konnte alsbald aus dem Lager des sich für den Sozialismus öffnenden Neukantianismus einstimmigen Beifall ernten. Es gesellten sich dem Stammler'schen Programm einer Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage nämlich bald bei: K. Vorländer 1897, F. Haymann 1898, O. Gerlach 1899, P. Natorp 1899, der Wundt-Schüler R. Eisler 1905 u.v.a.m.¹⁴

2.

Georg Simmel: Sozialphilosophie und Moralwissenschaft

Dem Jahr 1894 verdanken wir auch Georg Simmels »Parerga zur Sozialphilosophie«¹⁵. Tatsächlich sind diese nichts anderes als eine Aufbereitung bestimmter Aspekte von Simmels 1892/93 erschienener »Einleitung in die Moralwissenschaft«¹⁶, und zwar solcher, von denen er selbst sagt, dass sie »an und für sich in den Umkreis des socialphilosophischen Denkens gehören.«¹⁷ Das Raffinierte einer solchen Bemerkung ist nun, dass es einen solchen »Umkreis socialphilosophischen Denkens« damals noch gar nicht gab, dass er vielmehr durch diese Rede überhaupt erst erzeugt wurde, anders gesprochen: im Simmel'schen Verständnis von Sozialphilosophie ist diese in der »Moralwissenschaft« bereits enthalten, ohne dass der Terminus dort gebraucht würde. Da bei Simmel eine Definition von Sozialphilosophie fehlt, lohnt es sich, die Themen zu benennen, die als spezifisch sozialphilosophische ausgezeichnet werden: Besitz/Haben; Freiheit vs. Determiniertheit; Strafe; Sozialismus als Rationalisierung des Lebens. Vor 1894 hatte Simmel in ähnlichen Zusammenhängen den Begriff »Sozialethik« statt des Begriffs Sozialphilosophie gebraucht.¹⁸ Im Übrigen merkt Simmel an, dass es einen »Zusammenhang in der Erkenntnis der socialen Dinge« gebe, »dessen Zerlegung in Provinzen sich demnach statt als eine Fremdheit des Wesens nur als vorläufige wissenschaftliche Arbeitsteilung herausstellt«.¹⁹

¹⁴ Vgl. K. Vorländer, »Kant und Marx« [1904], in: *Marxismus und Ethik*, De La Vega u. H. J. Sandkühler (Hg.), Frankfurt a.M. 1970, 262-350; F. Haymann, *Jean-Jacques Rousseau's Sozialphilosophie*, Leipzig 1898; O. Gerlach, »Kant's Einfluß auf die Sozialwissenschaft in ihrer neuesten Entwicklung«, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 55 (1899), 644-663, 648; P. Natorp, *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Stuttgart ³1909; das Werk war Rudolf Stammler gewidmet. Der südwestdeutsche Neukantianismus stand dagegen der Sozialphilosophie genauso wie der Soziologie eher reserviert gegenüber, vgl. H. Rickert, *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen 1921, 222ff., ders., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen ²1913, 542ff., sowie W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen ²1920, 320f.; R. Eisler, *Kritische Einführung in die Philosophie*, Berlin 1905, 351f. Kant selbst hütete sich sehr wohl, die Perspektiven von Freiheit und Gesetzmäßigkeit d.h. erkenntnistheoretische und normative Fragen, wie sie die neukantianische Sozialphilosophie mischt, Kompromisse schließen zu lassen. Man muss daher vielleicht sogar sagen, dass Kant die Sozialphilosophie im neukantianischen Sinne nicht vergessen hat, sondern dass sie in seinen Augen eine unmögliche Unternehmung gewesen wäre.

¹⁵ In: G. Simmel, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M. 1989ff., (zit. als GSG) Bd. IV (1991), 391- 402.

¹⁶ GSG III, IV (1989, 1991)

¹⁷ GSG IV, 392.

¹⁸ Z. B.: »Bemerkungen zu socialethischen Problemen«, in: GSG II, 20 -36.

¹⁹ GSG IV, 392.

Für Simmel ist der oben angedeutete Befund einer Entstehung der Sozialphilosophie aus dem Geiste des Neukantianismus keineswegs so eindeutig. Im Hinblick auf seine Bestimmung der Aufgaben der Sozialphilosophie ist sein Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus ambivalent.

Im Ursprungsjahr der Sozialphilosophie (1894) erschien auch die Gründungs- **| Soziologie** urkunde der Simmelschen Soziologie, nämlich der Aufsatz »Das Problem der Soziologie«²⁰. Auch hier ist von einer Sozialphilosophie nicht die Rede, da Philosophie v.a. als Negativbild vergangener philosophischer Bemühungen auftritt, mit »leeren Allgemeinheiten und Abstraktionen« »das Unzusammenhängendste in eine begriffliche oder rein äußerliche Einheit zwingend«²¹ ein System zu bilden. Insbesondere gegen den entsprechenden geschichtsphilosophischen Versuch, umfassende Gesetze der Geschichte gefunden zu haben, grenzt sich Simmels Soziologie-Entwurf »streng« ab.²² Gegen diese und andere Gefährdungen will Simmel das Aufgabengebiet einer Soziologie »schützen« und dieses »allerdings unter Verzicht auf ihre hochfliegenden Ansprüche, eine grenzgesicherte Heimstätte zu guten Besitzrechten gründen [...]«²³ Einerseits also betont Simmel immer wieder die Aufgabenbezogenheit seiner Fragestellungen und dass ihm an Disziplinennamen und -aufteilungen nicht gelegen sei, andererseits aber zwingt ihn seine Konzeption von Soziologie geradewegs zu einer solchen kantianischen und erkenntnistheoretischen Grenzbestimmung des Erkenntnisgebiets einer Soziologie. Diese Doppelheit erlaubt einerseits zwar, die Aufgabenstellung der Soziologie zu präzisieren, lässt andererseits aber die Möglichkeiten einer Sozialphilosophie völlig im Unklaren.

Kontur gewinnt Simmels Praxis der Sozialphilosophie ex negativo durch die grundsätzliche und vernichtende Kritik an Stammers Sozialphilosophie, die im Wesentlichen aus zwei Punkten besteht:

| Simmels Kritik an Stammler

Stammler hat einen falschen, weil zu engen Begriff von Gesellschaft, indem er Gesellschaft an die Bedingung der Normierung knüpft, wohingegen Simmel seiner Überzeugung Ausdruck verleiht, »daß man bei social-philosophischen Untersuchungen [nicht] von einer bestimmteren Definition der Gesellschaft ausgehen darf, als daß Gesellschaft überall da ist, wo mehrere Individuen in Wechselwirkung stehen.«²⁴

Aber die Normativität Stammers stört Simmel noch an einer weiteren, vielleicht wichtigeren Stelle: Stammler glaubt nämlich an die Möglichkeit einer objektiven Begründung (eine Zeit lang hätte man gesagt: Letztbegründung) einer allgemeingültigen obersten Normierung im Gesellschaftlichen, deren Idee er auf den Begriff einer »Gemeinschaft frei wollender Men-

²⁰ GSG V, 52- 61; zu den Verbindungen zur »Soziologie« s. den Editorischen Bericht zu Bd. XI (1992), 877-905.

²¹ GSG V, 52.

²² Ebd., 59.

²³ Ebd., 61

²⁴ G. Simmel, »Zur Methodik der Socialwissenschaft«, in: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 20 (1896), 227-237, hier: 232; vgl. auch die entspr. Ausführungen u. d. T. »Wie ist Gesellschaft möglich?« in der Soziologie (1908), in: GSG XI, 42-61.

schen«²⁵ bringt. Gäbe es eine solche schlechthin objektive Norm nicht, meint Stammler, dann könne es auch keine Begründungen für abgeleitete soziale Normen und Institutionen geben. Demgegenüber formuliert Simmel für die praktische Philosophie einen – wie er sagt: – Relativismus, der die Objektivität von Geltung zu einem Relationsbegriff erklärt. Gegen die Absolutisten à la Stammler formuliert er: »Denn selbst wenn es jenes absolut sachlich Richtige gäbe, so wäre es uns doch nur in Gestalt der historisch zur Herrschaft gelangten Vorstellung zugänglich, stellt also erkenntnistheoretisch eine unnütze Verdopplung dieser dar.«²⁶

Gegenstand und Begrenzung der Soziologie

Der zweite Blick geht auf die *Soziologie* von 1908. Hier wird zunächst eindeutig festgestellt, dass Soziologie nicht identisch ist mit demjenigen Teil der Philosophie, der auch ihr Teil bleiben soll und nicht als separate Wissenschaft auftreten mag, nämlich der Sozialphilosophie.²⁷ Ob dabei allerdings bestimmte Fragen der Erkenntnistheorie der Gesellschaft in die Sozialphilosophie oder in die Soziologie gehören, scheint für Simmel zweitrangig.²⁸ Umso bemerkenswerter ist allerdings der letzte Exkurs der *Soziologie* über »die Analogie der individualpsychologischen und soziologischen Verhältnisse«.²⁹ Hier werden soziologische und sozialphilosophische Erkenntnisweisen in relativ deutlicher Weise voneinander unterschieden. Soziologische Erkenntnis hat die Gesellschaft zum Gegenstand, d.h. die gesamte Dimension der Wechselwirkungen der Individuen. Frage ist dann, was bleibt für eine nicht-normative Sozialphilosophie an Aufgaben übrig? Sie hat, wie Simmel sagt, einen »allgemeinen Zusammenhang« zum Gegenstand, »der an der sozialen Form nur eines seiner Beispiele findet.«³⁰ Scheint das zu bedeuten, dass die Sozialphilosophie an die anderen Gebiete der Philosophie rückgebunden bleibt, während die Soziologie davon befreit wäre, so trifft eine solche Interpretation gewiss nicht das ganze Selbstverständnis der Simmel'schen Soziologie. Wir müssen daher Simmels Beispiele näher analysieren, um den Unterschied verstehen zu können. Diese betreffen die im Titel genannte Analogie. Interessenkonflikte kommen z.B. sowohl zwischen den Individuen als auch in den Individuen vor. Für die Soziologie gehören die intra-individuellen Konflikte nicht zum Gegenstandsbereich – um es in Termini einer anderen Theorie zu sagen: für das soziale System ist das psychische System bloße Umwelt –, daher kann auch die angesprochene Analogie nicht innerhalb der Soziologie auftauchen. Anders die Sozialphilosophie; durch die Art ihrer Begriffsbildung ist es ihr erlaubt, die Grenzen des Individuums und der Gesellschaft zu überschreiten, um sie zu überblicken und hier und dort womöglich Analogien zu erkennen: Konflikte z.B. im Individuum und zwischen den Individuen, d.h. allgemeine Wechselwirkungen, die sowohl Gesellschaften als auch Individuen konstituieren. Sozialphilosophie befasst sich mit nicht auf direkte Weise lösbaren Aufgaben; denn wir haben zwar eine intuitive Gewissheit, dass die strukturelle Analogie von Individuum und Gesellschaft mehr ist als ein bloßer Zufall, vielmehr auf eine »Einheit« beider verweist, die es ermöglicht, dass eines das andere repräsentiert. Aber diese

²⁵ G. Simmel, a.a.O. (Anm. 57), 233.

²⁶ Ebd., 236.

²⁷ Vgl. GSG 11, 40f.

²⁸ Vgl. ebd., 61

²⁹ Ebd., 850-855.

³⁰ Ebd., 850.

Einheit hat metaphysischen Charakter und ist unmittelbar weder erkennbar noch darstellbar. Um sie zu denken, brauchen wir andere Erkenntnismethoden als diejenigen, über die die Soziologie als empirische und theoretische Wissenschaft verfügt.

Man sieht also, dass Simmel in der *Soziologie* zwei Aufgabenbestimmungen für die Sozialphilosophie vorsieht: 1. Erkenntnistheorie soziologischer Erkenntnisse, wobei auf dieser Seite der Berührung von Philosophie und Soziologie auf eine genaue Grenzbeziehung kein gesteigerter Wert gelegt wird, und 2. Metaphysik des Sozialen, die sich z.B. den Zusammenhang des Inneren und des Äußeren zum Gegenstand ihrer Bemühungen wählt.

Aufgaben der Sozialphilosophie

Simmel gehört zwar zu den dreien, die die Sozialphilosophie aus der Taufe gehoben haben, doch ist er zugleich derjenige, dessen eigener Ansatz einer Sozialphilosophie am wenigsten weit ausgearbeitet ist. Das ist deswegen bedauerlich, weil sein Ansatz von zweierlei Beschränkungen frei war, welche die Frühgeschichte der Sozialphilosophie bis hin zu Othmar Spann belastet haben:

Einerseits vom engen neukantianischen Glauben, dass alle Erkenntnisbemühungen sich von der Kantischen Philosophie her begründen lassen müssen, dass also Sozialphilosophie eine von Kant vergessene Aufgabe oder ein unausgeführter Teil seines Systems sei.

Loslösung von der Kantischen Philosophie

Andererseits von der Überzeugung, dass auch die Philosophie die moralische Pflicht habe, sich zur sozialen Frage zu äußern und entsprechende Normen und Werte, die helfen können, diese Aufgabe zu lösen, zu formulieren und dass die Sozialphilosophie die Einlösung dieser Pflicht der Philosophie zu sozialem Engagement sei. Gerade diese zweite Überzeugung aber beschert den neukantianisch-sozialistischen Sozialphilosophen ein Problem, das Kant bewusst immer vermieden hatte, nämlich eine Verquickung von theoretischer und praktischer Philosophie mit der Gefahr des naturalistischen Fehlschlusses. 1910 dann, im Gründungsjahr der »Deutschen Gesellschaft für Soziologie«, hat die Soziologie so viel eigenes Profil gewonnen, dass die Abgrenzung zur Sozialphilosophie, wo sie denn von Seiten der Soziologie überhaupt vorgenommen wird, eindeutig ist: Während die Soziologie sich mit Tatsachenfragen der sozialen Welt befasst, sich damit zu den objektiven, positiven und werturteilsfreien Wissenschaften rechnet, befasst sich die Sozialphilosophie mit Fragen der Ethik, der Wertung und Sinnfragen. Die Sozialphilosophen formulieren damit keine Erkenntnis, die von allen vernünftigen Menschen geteilt werden müsse, sondern sie verbreiten »Ansichtssachen« und beziehen sich auf eine »moralische Stimmung«³¹.

Philosophie nicht zu sozialem Engagement verpflichtet

3.

Die Erfolgsgeschichte der neukantianischen Sozialphilosophie war so durchschlagend, dass Max Horkheimer im Jahre 1931 feststellen konnte, dass sie

M. Horkheimer

³¹ L. Gumplowicz, *Sozialphilosophie im Umriß*, Innsbruck 1910, ND 1969, VI, VII.

nun »im Mittelpunkt des allgemeinen philosophischen Interesses« stehe,³² auch wenn er zugeben muss, dass es an einer allgemein zustimmungsfähigen begrifflichen Bestimmung der Sozialphilosophie noch mangle. Gleichwohl versucht er als einen Generalnenner aller Begriffsklärungen festzuhalten: »Als ihr letztes Ziel gilt danach die philosophische Deutung des Schicksals der Menschen, insofern sie nicht bloß Individuen, sondern Glieder einer Gemeinschaft sind. Sie hat sich daher vor allem um solche Phänomene zu kümmern, die nur im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Leben der Menschen verstanden werden können: um Staat, Recht, Wirtschaft, Religion, kurz um die gesamte materielle und geistige Kultur der Menschheit überhaupt.«

Rückgang auf den Deutschen Idealismus

Nicht nur, dass Horkheimer hier auf den Tönnies'schen Begriff der Gemeinschaft zur Bestimmung des Sozialen zurückgreift, sondern auch, dass er »Staat, Recht, Wirtschaft, Religion« (in dieser Reihenfolge und mit Zusatz der Religion zu dem bisher schon Üblichen!) als erste Gegenstände der Sozialphilosophie bestimmt und dass er schließlich die Sozialphilosophie mit Kulturphilosophie identifiziert, erweist seine Bestimmung der Sozialphilosophie als theoriegeschichtlich bemerkenswert konservativ. So erstaunt es nicht, dass er die Wurzeln der Sozialphilosophie im »klassischen deutschen Idealismus« sucht. Entsprechend werden als die Gegenstände dieser Sozialphilosophie des deutschen Idealismus (sprich: der Rechtsphilosophie von Hegel) die Spannungen zwischen der Autonomie der Vernunft und der sozialen Determiniertheit des empirischen Menschen angesehen. Als nach dem Zusammenbruch des Hegelschen Systems die Philosophie in einer positivistischen Ära zugrunde zu gehen drohte, so lautet die Horkheimer'sche Geschichtsphilosophie der Schicksale der ›Sozialphilosophie‹, da »wurde die Philosophie und besonders die Sozialphilosophie immer dringlicher dazu aufgerufen, die ihr von Hegel zugeordnete Rolle aufs Neue auszuüben – und die Sozialphilosophie ist diesem Rufe gefolgt.«³³

Problem: Sozialphilosophie verklärend und nicht wahrheitsfähig

Alle sozialphilosophischen Bemühungen von Cohen bis O. Spann eint nach Horkheimers Ansicht ein Antipositivismus, der von der Überzeugung getragen ist, dass es jenseits positiven Bestehens noch ein Reich des Sollens und der Geltungen gebe. Damit aber ist auch das Problematische aller Sozialphilosophie der Gegenwart bezeichnet: sie ist verklärend. Umgekehrt ist die einzige dezidiert nicht-verklärende Philosophie in Horkheimers Diagnose, diejenige Heideggers, weit entfernt von jeder Sozialphilosophie. So kann Horkheimer festhalten, dass diese Spielarten der Sozialphilosophie sich einreihen in die philosophischen und religiösen Bemühungen, die Einzelexistenz »wieder einzusenken in den Schoß [...] sinnvoller Totalitäten.«³⁴ Diesen Zustand, in dem Sozialphilosophie zum Bekenntnisakt oder zum Geschmacksurteil geworden ist, muss man überwinden. Die Aussagen der Sozialphilosophie sollen wieder wahrheitsfähig sein können. Dazu aber ist es nötig, dass sich die Sozialphilosophie in ein positives Verhältnis interdisziplinärer Kooperation zur Soziologie als empirischer, wahrheitsfähiger Wissenschaft von den sozialen Tatsachen setzt, um die »aufs Große zielenden philosophischen Fragen anhand der feinsten wissen-

³² M. Horkheimer, »Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung«, in: ders., *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a.M. 1972, 33-46, 33.

³³ Ebd., 37.

³⁴ Ebd., 38.

schaftlichen Methoden zu verfolgen, die Fragen im Verlauf der Arbeit am Gegenstand umzuformen, zu präzisieren, neue Methoden zu ersinnen und doch das Allgemeine nicht aus den Augen zu verlieren.«³⁵ Die spezielle sozialphilosophische Fragestellung des Instituts für Sozialforschung soll nach Willen seines neuen Direktors der Zusammenhang sein »zwischen dem wirtschaftlichen Leben der Gesellschaft, der psychischen Entwicklung der Individuen und den Veränderungen auf den Kulturgebieten im engeren Sinn [...]«. ³⁶ Eine Frage dieser Art, eine Frage nach dem Zusammenhang von Ökonomie, Seelenleben und Kultur als empirisch erforschbarer Einzelsachverhalte, wird hier wie zuvor bei Simmel als eine sozialphilosophische Frage angesehen und steht im Kontext allgemeiner philosophischer, metaphysischer Fragen. Durch Horkheimers Antrittsrede als Direktor des Instituts für Sozialforschung hat der Begriff der Sozialphilosophie Eingang in das Spektrum neomarxistischer Theoriebildung gefunden. Die von Stammerl ausgehende und von Habermas einflussreich vertretene normativitätsorientierte oder mit Normativität durchmischte Sozialphilosophie wurde in Deutschland zuletzt am nachhaltigsten formuliert in den Theorien der Anerkennung, etwa bei Axel Honneth, auf den sich auch Fischbach gelegentlich zustimmend bezieht.

4.

Aus der Nachzeichnung der Entstehung der Sozialphilosophie in Deutschland zeigt sich, dass Fischbach mit gutem Recht seine Einleitung in die Sozialphilosophie, sofern er sie als normative Disziplin versteht, mit einem Blick über den Rhein begründet. Doch zugleich sollte das Bild durch den Hinweis ergänzt werden, dass die Geschichte der Sozialphilosophie dies- und jenseits des Rheins auch nicht-normative Alternativen bereithält. Seit Alfred Schütz' und insbesondere seit H. Zeltner's Arbeiten hat sich eine Sozialphilosophie auf die phänomenologische Intersubjektivitätstheorie E. Husserls bezogen,³⁷ die auf nachhaltige Weise verschiedene Spielarten der Soziologie beeinflusst hat. In Kritik an der egologisch-transzendentalphilosophischen Ausgangslage gewannen phänomenologische Ansätze an Interesse, die nicht von der Einsamkeit eines transzendentalen Ego ausgingen, sondern von einer zwischenleiblichen Verflochtenheit.³⁸ – Einer Sozialphilosophie des kommunikativen Textes stellt sich das Soziale dar als ein Symbolisches (und sein Gegenteil: ein Diabolisches), dessen Medium der Text ist, der sich in den Dimensionen der Sprache, der Zeit und des Sozialen entfaltet. Eine solche Sozialphilosophie thematisiert vor dem Hintergrund von Zeitlichkeit (Vergangenheit und Zukunft) und von Sprachlichkeit (Symbolik und Diabolik) vorrangig die Sozialität des kommunikativen Textes.³⁹ – Zu denken wäre dann an eine Ontologie des Sozialen (nicht zu verwechseln mit dem sprachanalytischen Begriff der »social ontology«), die von Heidegger lernen könnte, das

Nichtnormative Alternativen

³⁵ Ebd., 41.

³⁶ Ebd., 43.

³⁷ Vgl. A. Schütz, *Gesammelte Aufsätze*, 3 Bde., Den Haag 1971 sowie H. Zeltner, »Das Ich und die Anderen«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), 288-313, sowie ders., *Sozialphilosophie. Die Kategorien der menschlichen Sozialität*, Stuttgart 1979.

³⁸ Vgl. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966 sowie B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, Berlin 2015.

³⁹ Vgl. K. Röttgers, *Das Soziale als kommunikativer Text. Eine postanthropologische Sozialphilosophie*, Bielefeld 2012 sowie ders., *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg 2002.

Soziale im Ausgang vom jenem Abgrund, der zwischen Zweien klafft, zu bestimmen («Fuge»). Der soziale Abstand, der nicht in der Verfügung der Einzelnen steht, ist insbes. von Jean-Luc Nancy in seiner Sozialphilosophie ausbuchstabiert worden. Das Soziale wird hier gefasst als ein »singulär plural sein«, das sich nur in gebrochenen, fragmentiert-temporären Gemeinschaften versammeln lässt.⁴⁰ – Es wäre schließlich zu denken an jene Ansätze, die Sozialphilosophie im Ausgang von einer Theorie der Alterität betreiben. Sofern Alterität als unverfügbar und uneinholbar gedacht wird, ergibt sich das Soziale als spannungsreiches Zwischen von absoluter und sozialer Andersheit. Sofern in diesem Zusammenhang von Verantwortungen die Rede ist, ist auch dieser Zugang keineswegs präskriptiv zu verstehen.⁴¹

Fischbachs Rückgriff auf die deutsche Tradition der Sozialphilosophie ist also zweifellos gut begründet. Ebenso sehr jedoch war in den Tagen der nahezu zeitgleich entstehenden Sozialphilosophie und Soziologie so etwas wie ein Umspielen der Abgrenzung möglich (und damit der Entscheidung zwischen normativer und nicht-normativer Sozialphilosophie), wofür Simmels ambivalente Sozialphilosophie das hervorragendste Beispiel abgibt. Diesseits wie jenseits des Rheins liegen nicht-normative Alternativen vor, von denen man sich nur wünschen kann, dass sie im deutsch-französischen Dialog künftig weiter aufgegriffen würden. Fischbach setzt für die Zukunft auf eine Pluralität von Sozialphilosophien. Und wir sind bereit, ihm hier ohne Vorbehalt zu folgen.

Thomas Bedorf, Kurt Röttgers

⁴⁰ Vgl. J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004.

⁴¹ Vgl. Th. Bedorf, *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*, Bielefeld 2011.

1 Vorwort

Für die Generation derer, die, wie ich, um 1968 herum geboren wurden und die ihr Philosophiestudium entsprechend in den 1980er Jahren aufgenommen haben, stand dieses unter dem Stern der großen Wiederkehr der »politischen Philosophie«. Einige unserer »Meister«, die damals zwischen fünfunddreißig und fünfundvierzig waren, inszenierten die Wiederauferstehung der klassischen politischen Philosophie (von Pufendorf bis Kant¹) und traten an, den »Rechtsstaat«², die »Menschenrechte«³, die »Demokratie« und den »Humanismus«⁴ wiederzuentdecken. Die Wiederkehr dieser politischen Ideale, der insbesondere die durch Marx inspirierte Kritik lange Zeit entgegenwirkte, da sie diese stark ideologisch motiviert sah, ging Hand in Hand mit der Rückkehr zu einer politischen Philosophie normativen Typs. Diese analysierte nicht länger den Ist-Zustand der Gesellschaft oder die faktische Machart der Politik, sondern dachte stattdessen darüber nach, wie Gesellschaft und Staat sein sollen; ihre Frage war, welchen universellen normativen Prinzipien gemäß die sozialen und politischen Institutionen eingerichtet werden müssen, um den Werten von Freiheit und Gleichheit zu entsprechen. Es kommt nicht von ungefähr, dass man in dieser Zeit und in diesem Kontext in Frankreich das Denken Rawls', des Neubegründers der normativen politischen Philosophie, zu rezipieren begann und dass dessen Theorie der Gerechtigkeit allmählich Einfluss auf die Debatten gewann, bis sie schließlich 1987 auch ins Französische übersetzt wurde⁵. Dass man normative Fragen wieder anging, war das eine (an sich durchaus nützlich, vor allem im Kontext französischer Theorie, die Normativität systematisch verbannt hatte); das andere aber war, dass man sie strikt auf den rechtspolitischen Bereich beschränkte. Es war nicht selbstverständlich und gab auch keinerlei Notwendigkeit, eine Wiederbelebung der politischen Reflexion normativen Typs systematisch mit einer Verschleierung jeder Form von Normativität, die dem im eigentlichen Sinne sozialen Bereich menschlicher Existenz immanent ist, einhergehen zu lassen. Ist Normativität nicht auch innerhalb des sozialen Lebens selbst am Werk? Warum sollte man Normativität a priori auf rechtspolitische Prinzipien beschränken? Ich neige zu der Auffassung, dass die Rawls'sche Methode umso willkommener in Frankreich war, als sie auf einer systematischen Kritik am Utilitarismus beruht, und damit auf einer Kritik an der Idee, der zufolge die Norm menschlichen Handelns in der Gesellschaft die Suche nach der Maximierung des Wohlergehens für die größtmögliche Zahl ist; das heißt, dass sie auf der Kritik an einer Denktradition

**Politische
Philosophie im
Frankreich der
1980er Jahre**

¹ Luc Ferry fügte der Liste Fichte hinzu; Blandine Barret-Kriegel dagegen lehnte dies ab. Sie hielt den Autor der *Rede an die Deutsche Nation* für eine Inkarnation der »zweiten« politischen Philosophie der Moderne, das heißt der »romantischen« politischen Philosophie, verstanden als die Mutter aller Übel der Moderne. Dieser setzte sie die »klassische« politische Philosophie als die einzig »richtige« entgegen.

² Vgl. B. Barret-Kriegel, *L'État et les esclaves. Réflexions pour l'histoire des États*, Paris 1979, neu aufgelegt 1989.

³ Was diesen Punkt betrifft, abgesehen von der in der voranstehenden Fußnote zitierten Arbeit, vgl. L. Ferry, *Philosophie politique, I. Le droit : la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*, Paris 1984.

⁴ Ebd.

⁵ J. Rawls, *Théorie de la justice*, übers. v. C. Audard, Paris 1987 [Deutsche Ausgabe: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übers. v. H. Vetter, Frankfurt a.M. 1988].

beruht, die gerade eine der wichtigen Quellen dessen darstellt, was ich hier unter dem Namen »Sozialphilosophie« vorstellen und zu verteidigen versuchen werde.⁶

Öffentliche Abgrenzung

Für die Architekten dieser Rückkehr zu einer »klassischen politischen Philosophie« ging es zunächst weniger darum, die Befreiung der französischen Philosophie von dem, was von den 1950ern bis in die 1970er Jahre Einfluss auf sie ausgeübt hatte (das heißt im Wesentlichen die Sozialwissenschaften, Heidegger und Marx), zu registrieren und zu verbuchen; es ging vielmehr darum, diese Emanzipation zu verkünden und in die Welt zu tragen. Sie prangerten an, was sie einst (1968 und noch wenig später) bewundert und mit dogmatischem Eifer verteidigt hatten, jünger und noch im Dunstkreis ihrer Lehrer, die bedeutender waren als sie selbst. Es ging darum, die »frohe Botschaft« zu verkünden, dass nicht notwendigerweise jegliche Macht die Ausübung einer Herrschaft sei (gegen Foucault), nämlich dann nicht, wenn es sich um »gute« Macht handele, die reguliert sei durch das Gesetz, und dass sich zudem (diesmal gegen Heidegger) die moderne Subjektivität nicht zwangsläufig in einer technischen Erschließung der Welt erfülle, nämlich dann nicht, wenn es sich um »richtige« Subjektivität handele, das heißt um transzendente Subjektivität. Gleichermaßen und gleichzeitig verkündete man (gegen Marx), dass die Politik sehr wohl Autonomie besitze und sich nicht in der Wirtschaft und den sozialen Beziehungen auflöse; außerdem (diesmal gegen Soziologie und Anthropologie), dass sich das »Subjekt« insofern vom »Individuum« unterscheide, als es sich kraft seiner Autonomie bestimme und nicht mehr in einer Kette von determinierenden Ursachen auflöse. Man sieht daran, dass es einerseits darum ging, den Einfluss der Sozialwissenschaften auf die Philosophie zurückzudrängen, und andererseits – was viel wichtiger ist – den (tatsächlichen oder imaginierten) Einfluss, den der Marxismus noch immer ausüben konnte, und das, obwohl einige Marxisten (darunter kein geringerer als Althusser) ohnehin gerade erklärt hatten, dass sich der Marxismus in einer Krise befinde.

Heutige Situation & Rückblick

Wo stehen wir heute? Wozu haben diese kleinen Ereignisse in der Welt der Philosophie gedient? Als »theoretische« Beigaben und zur ideologischen Präparation? Mit einigen Jahrzehnten Abstand, über die wir inzwischen in Bezug auf das »Werk« derjenigen verfügen, die theoretisch wie auch praktisch zur klassischen politischen Philosophie zurückkehren wollten (wenn man an die aktive Teilnahme an der Politik einiger Vertreter denkt, insbesondere L. Ferry und B. Kriegel), ist es heute möglich, eine etwas präzisere Idee des Vorhabens zu gewinnen. Halten wir fest, dass, wenn es hier angebracht ist, »Werk« in Anführungszeichen setzen, das daran liegt, dass die Abwesenheit eines Werkes ein Hauptcharakteristikum dieser Kleinmeister [petits maîtres] ist, die Ende der 1970er Jahre aufblühten und dann die 1980er und 1990er Jahre beherrschten oder dies zumindest versuchten. Nachdem sie sich auf einen durch die sogenannten »neuen Philosophen« bewirkten, noch nie dagewesenen theoretischen Verfall eingelassen hatten, dessen Abenteuer nun im Zynismus eines Bekenntnisses zur Sarkozy'schen Politik ausklingt, hinterlassen sie, die behaupten, die Generation eines Foucault,

⁶ Ich merke an, dass die Diskussion, die die zeitgenössischen Utilitaristen (beispielsweise R.M. Hare und J. Mackie) mit Rawls führten, bis heute in Frankreich weitgehend ohne Echo geblieben ist, während Rawls' antiutilitaristische Argumente meist für bare Münze genommen werden. Eine erwähnenswerte Ausnahme stellt die Arbeit von C. Audard dar, insbesondere im dritten Band ihrer *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Paris 1999.

Deleuze, Derrida, Lyotard, Althusser, Bourdieu, Granel etc. zu Grabe zu tragen, blasse Eindrücke ihrer tristen, medienwirksamen Prozedur und ihres öffentlichkeitsberauschten Kurses; aber sie hinterlassen kein Werk. Das Unrecht, das sie der Philosophie zugefügt haben, ist beträchtlich; ich tendiere dazu, zu denken, dass es erst einer zukünftigen Generation gelingen wird, die Philosophie wieder auferstehen zu lassen. Es bleibt festzuhalten, dass zur selben Zeit, zu der sie sich einer Apologie des »Rechtsstaats« hingaben, die Politik sogenannter »Reformen« auf den Weg gebracht wurde, die in Wirklichkeit Gegenreformen waren und unter unseren Augen zu einer Destruktion des aus der Nachkriegszeit ererbten Sozialstaates führten. Sie ließen nichts übrig als einen Staat, der sich aus allem heraushält (aus Bildung, Wissenschaft, Recht, Gesundheit, Sozialversicherung etc.) und auf sein absolutes Minimum reduziert ist, das heißt: auf die Armee, die Polizei und ein Recht, das der Letzteren zu Diensten steht.

Würdigen wir das bemerkenswerte Ergebnis einer mehr als zwanzig Jahre dauernden Apologie des Rechtsstaates: Sie zielte darauf ab, das Monster niederzustrecken, das das 20. Jahrhundert hervorgebracht hatte, nämlich den »totalitären Staat«. Das ist gelungen: Das Ergebnis ist ein »Minimalstaat«, ein Staat im Kleinformat, wie ihn nicht einmal die leidenschaftlichsten Liberalen zu erträumen gewagt hätten. Man kann sogar von einem »liberal-kompatiblen« Staat sprechen, das heißt einem Staat, dessen Funktion sich im Prinzip in »Bankenrettung« (also: Reichenrettung) erschöpft sowie darin, die Sicherheit der Reichen und die Unsicherheit der Armen zu garantieren, finanziert durch den Abbau von Sozialleistungen; ein Staat, der den Privilegierten die Möglichkeit einräumt, Steuerzahlungen zu umgehen, während er unter den weniger Privilegierten einen Konkurrenzkampf in Gang hält und sie der noch nie dagewesenen Gewalt eines »Prekariats« aussetzt, das sich im fortgeschrittenen Stadium seiner Ausbreitung befindet.

**Liberaler
„Minimalstaat“**

Die einzigen positiven Folgen dieser desaströsen Entwicklungen sind, einerseits, die Tatsache, dass der Diskurs um den Rechtsstaat nach der Einrichtung von Guantánamo und zwei mörderischen Kriegen im Irak (der erste durchgeführt im Namen des Rechts, der zweite im Namen des Guten – eine eklatante Offenlegung der direkten Linie, die vom Recht zur Moral führt und weiter von der Moral zur Religion) niemandem mehr etwas vormachen kann, und andererseits die derzeitige Wiederaufrüstung der Sozialkritik. Die sozial verheerenden Konsequenzen der neoliberalen Globalisierung sind mittlerweile allen klar, sodass die alte »soziale Frage« – die man dank der sozialen Kompromisse der Nachkriegszeit im Abendland für gelöst halten konnte, zumindest tendenziell – sich nunmehr von neuem stellt, diesmal jedoch auf globaler Ebene.⁷

Philosophisch führt das dazu, dass man wieder eine theoretische Methode anwendet, die weniger beansprucht, zu sagen, was sein soll oder was »Recht« ist, sondern die vielmehr zunächst eine Diagnose dessen beabsichtigt, woran die Gesellschaft, wie sie ist, »krankt«, sowie dessen, was in der bestehenden sozialen Ordnung der Entfaltung der Mehrzahl der Individuen im Weg steht oder diesen sogar zutiefst entwürdigte und beschädigte Lebensformen aufzwingt.

**Methode: Diagnose
gesellschaftlicher
Mängel**

⁷ Vgl. M. Davis, *Planet der Slums*, übers. v. I. Scherf, Berlin/Hamburg 2007.

Der Befund, der sich heute aufdrängt, ist, dass die Institutionen des Rechtsstaates und der individuelle Rechtsschutz mit den Beschädigungen, die den elementaren Bedingungen eines menschenwürdigen Lebens zugefügt worden sind, absolut kompatibel sind.⁸ Auch sind sie kompatibel damit, dass einem nach wie vor wachsenden Bevölkerungsanteil Bedingungen von Arbeit, Wohnung, Gesundheit, Bildung und Ausbildung zugemutet werden, die offensichtlich die elementarsten Ansprüche an ein menschlich oder menschenwürdig zu nennendes Leben verletzen.

**Politische
Philosophie –
entpolitisierte
Philosophie**

Wenn man in diesem Sinne häufig den Eindruck hat, heute Bedingungen vorzufinden, die an das 19. Jahrhundert erinnern, so ist die Situation, wenigstens im Abendland, dennoch nicht ganz die gleiche. Denn der für die betroffenen Individuen entwürdigende Sozialabbau scheint nunmehr vollkommen vereinbar mit »demokratischen« Regierungen zu sein, sowie mit Institutionen, die vorgeben (aber wie lange noch?), die individuellen Rechte und die bürgerliche Freiheit zu garantieren. Im 19. Jahrhundert konnte man, was Recht und Demokratie betraf, noch auf den politischen Fortschritt setzen und darauf, dass er zu einer Lösung der »sozialen Frage« beitragen würde – eine Hoffnung, die man heute nicht mehr nähren kann. Daher kommt es auch, dass uns das Intermezzo der Rückkehr zur politischen Philosophie tatsächlich beendet zu sein scheint, jedenfalls in der Form, die sie speziell in Frankreich angenommen hat, nämlich die Form einer entpolitisierten, entpolitisierenden, »politologischen« (wie Bourdieu sagte⁹) politischen Philosophie. Die Wiederkehr der und Rückkehr zur politischen Philosophie in den 1980er Jahren und Anfang der 1990er Jahre bedeutete im Grunde genommen eine Abmagerungskur derselben, verordnet durch »Sciences Po«; eine Manier setzte sich durch, die die politischen und sozialen Probleme wertneutral und wie rein technische Probleme behandelte. Dieses Intermezzo ist beendet und im selben Maße, in dem die Maske der entpolitisierenden Praktiken und Diskurse der Verwalter des Sozialen fallen, scheint die soziale Welt selbst die politischen Schattierungen wiederzuentdecken. Dieses Buch möchte einer solchen Repolitisierung des Sozialen das Wort reden. Philosophisch geschieht dies durch die Annahme, dass die Politik dem Sozialen immanent ist, insofern Letzteres ein gespaltener und grundsätzlich konfliktueller Raum ist¹⁰, sowie durch eine bestimmte Verschiebung der Fragestellung, von der wir gleich ein Beispiel geben können.

⁸ Solche Bedingungen wären ähnlich dem zu verstehen, was Amartya Sen »Befähigungen« oder »Kapazitäten« nennt (*capabilities* – man verzeihe mir, wenn ich den Neologismus »capabilités« zu benutzen vermeide), womit er Bedingungen bezeichnet, die nötig sind, um »menschliche Fähigkeiten« (*human functionings*) zu entwickeln, die es wiederum erlauben, ein annehmbares menschliches Leben zu führen, das vor allem durch das Erlangen von Wohlbefinden gekennzeichnet ist (vgl. A. Sen, *On Ethics and Economics*, Oxford 1991 und Ders., *Inequality Reexamined*, Cambridge, MA 1995).

⁹ P. Bourdieu, »Eine wirklich kritische Haltung aufbauen«, in: Ders., *Interventionen 1961-2001*, Bd. 4, übers. v. F. Hector, J. Bolder u.a., Hamburg 2004, 273.

¹⁰ Ich schließe mich gern Axel Honneth an, um mit ihm zu sagen, dass »wir das Soziale auch nur dann hinreichend bestimmen können, wenn wir es zugleich immer auch als ein Feld sozialer Auseinandersetzungen und Kämpfe verstehen« (A. Honneth, »Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule und die Anerkennungstheorie«, Gespräch mit Olivier Voirol, in: J. Ph. Reemtsma, M. Basaure, R. Willig (Hg.), *Die Erneuerung der Kritik*, Frankfurt a.M./New York 2009, 116).

Stellen wir die Frage: »Was ist ein entwürdigtes oder beschädigtes menschliches Leben?«¹¹ Oder, um dasselbe zu sagen, aber »den Philosophen verständlich zu bleiben«¹²: »Was ist ein entfremdetes Leben?« Diese Frage hängt mit einer anderen Frage zusammen, die heute viel häufiger gestellt wird und sogar zum Titel eines Buches geworden ist: »Was ist ein gelingendes Leben?«¹³ Man könnte unschwer behaupten, dass die erste Frage einen gewissen Vorrang vor der zweiten hat. Dazu müsste man nur von der Feststellung ausgehen, dass das Leben prinzipiell von der Mehrzahl der Individuen selbst, wenn nicht als absolut gelungen oder misslungen, so doch wenigstens als unvollendet, unvollständig oder nicht zufriedenstellend erlebt und gedacht wird, und dass ein als gelungen beschriebenes und deklariertes Leben mehr die Ausnahme als die Regel darstellt. Bevor man sich also mit der Frage beschäftigt, was ein gelingendes Leben ist, sollte man zunächst fragen, warum die meisten Individuen auf die Frage sicherlich nicht antworten würden, dass sie ein gelingendes Leben führen.

Die meisten Individuen hätten auf die Frage zweifellos eine nuancierte Antwort und würden zum Beispiel sagen, dass ein »Bereich« (das Familienleben) gelinge, ein anderer jedoch (das Berufsleben) scheitere. Dabei bliebe völlig offen, welchen Sinn es überhaupt hat, das Leben solchermaßen in einen gelingenden und einen scheiternden oder gescheiterten Aspekt desselben zu unterteilen. Jedenfalls ist die Frage, warum überhaupt ein Lebensaspekt als gescheitert betrachtet werden kann und wie sich dem begegnen lässt, vorrangig gegenüber der Frage, was genau ein gelingendes Leben wäre. Denn welchen Sinn hat es, ein Modell des gelingenden Lebens zu konstruieren, wenn die Mehrzahl der Menschen überzeugt davon ist, dass ein solches Leben nicht das ihre ist, ja nicht einmal das ihre sein kann, dass es reale Barrieren gibt (historischer, psychologischer oder sozialer Art), die dazu führen, dass ein gelingendes Leben in großem Maße nur ein Traum ist oder eine Hoffnung ohne Bezug zur Lebensrealität?

Spinozas Modell des erfüllten menschlichen Lebens in seiner *Ethik* muss in Bezug auf die Widerstände im Sinn von externen Bedingungen und der menschlichen Natur selbst verstanden werden, die die menschliche Natur an ihrer eigenen Erfüllung hindern; diese untersucht er entsprechend in den Teilen drei und vier, bevor er im fünften Teil ein Modell des erfüllten menschlichen Lebens vorschlägt¹⁴. Eine solche Untersuchung der Gründe, aus denen ein Individuum auf die Idee kommt, dass sein Leben teilweise oder vollständig gescheitert ist, scheint mir Vorrang vor dem Versuch einer Ad-hoc-Definition der Kriterien eines gelingenden Lebens zu haben, ganz einfach deswegen, weil die Mehrzahl der Menschen zunächst erlebt und feststellt, was nicht gut

¹¹ Der Ausdruck »beschädigtes Leben« ist dem Untertitel eines der Hauptwerke Adornos entlehnt, das er mit Kriegsende zu schreiben begann: Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M. 2003. Mit »beschädigtes Leben« meint Adorno das Leben der Individuen, das in der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft nicht viel Anderes ist als ein bloßer Nebeneffekt der Güterproduktion.

¹² K. Marx, F. Engels, *Die Deutsche Ideologie*, Marx-Engels-Werke (im Folgenden zitiert als MEW), Bd. 3, Berlin 1969, 34.

¹³ L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, Paris 2005.

¹⁴ B. de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, übers. v. W. Bartuschat, Hamburg 2015

funktioniert, was »krankt«, dann versucht zu verstehen, warum das so ist, und schließlich die Mittel sucht, die möglicherweise Heilung oder Linderung verschaffen.

Rolle des Individuums

Abgesehen von dem Problem, welche der beiden Fragen Vorrang hat, scheint mir aber vor allem, dass es sich um zwei verschiedene Arten von Fragen handelt. Die Frage »Was ist ein gelingendes Leben?« ist eine moralische Frage. Welche Lebensweise zu wählen angebracht ist im Hinblick auf ein erstrebtes Ziel – im Allgemeinen das Glück – ist die traditionelle Frage der Moralphilosophie. Das Individuum steht im Mittelpunkt dieser Frage, die nicht nur vollkommen legitim ist und im Übrigen so alt wie die Philosophie selbst – für das Individuum handelt es sich zudem um eine »existenzielle« Frage, insofern sie eine Wahl zugunsten dieser oder jener Lebensweise eröffnet; eine Wahl, die nur das Individuum treffen kann, die es und nur es vollständig bindet. Die Frage ist also notwendig individuell.¹⁵ Für das Individuum geht es darum, zu bestimmen, welche Lebensweise es wählen sollte, um seine Chancen auf Selbstverwirklichung zu erhöhen. Die Frage »Was ist ein beschädigtes oder entfremdetes Leben?« ist dagegen von anderer Art; sie gehört weder zur Moralphilosophie, noch zur Ethik, sondern zur Sozialphilosophie.

Der bestimmende Untersuchungsrahmen der Frage des entfremdeten Lebens kann nicht das individuelle Leben sein. Denn die Tatsache und die Erfahrung von Entfremdung oder nicht gelingender Selbstverwirklichung verweisen das Individuum auf die historischen, sozialen und kollektiven Bedingungen seiner Existenz. Wenn sich der Diskurs über das gelingende und erfüllte Leben gänzlich an das Individuum richtet, das dazu aufgerufen ist, eine existenzielle Wahl zwischen dieser oder jener Lebensweise zu treffen, so muss der Diskurs über das entfremdete, unvollkommene oder beschädigte Leben dagegen zunächst feststellen, dass ein individuelles Leben einem bestimmten sozialen Lebenskontext eingeschrieben ist. Wenngleich die externen Bedingungen eines gelingenden Lebens sicherlich erwähnt werden können, so sind sie doch zweit-rangige, nebensächliche Bedingungen, die das Individuum bei seiner existenziellen Wahl unterstützen oder bestärken können. Als zentral und entscheidend hingegen drängen sich diese externen Bedingungen dann auf, wenn man sich fragt, was ein entfremdetes Leben ist. Der Diskurs über das entfremdete oder unerfüllte Leben hat unmittelbar mit den dem Individuum externen Bedingungen zu tun, die es zwingen, ein Leben zu führen, das als eingeschränkt oder begrenzt, ohnmächtig oder beschädigt erlebt wird; in einem Maße, dass selbst die internen Bedingungen, die zur Bestimmung eines entfremdeten Lebens hinzugezogen werden können (vor allem Bedingungen psychischer Art), wiederum auf den familiären und sozialen Kontext verweisen, in dem ein Individuum tatsächlich sozialisiert wurde.

Kurz gesagt, die Frage »Was ist ein entfremdetes oder beschädigtes Leben?« eröffnet einen bestimmten Typ philosophischer Fragestellung und eine besondere Form der Untersuchung, die zu dem gehört, was wir hier Sozialphilosophie nennen werden. Diese kommt um die Frage, was

¹⁵ Halten wir fest, dass Spinoza auch hier wieder eine Ausnahme bildet: Er stellt fest, dass eine solche Frage nur beantwortet und der Weg zu einem erfüllten (oder »gelingenden«) menschlichen Leben nur gefunden werden kann, wenn man das Individuum zunächst dezentriert und es in die (natürliche wie auch historisch-soziale) Totalität einschreibt, von der es abhängt und ein Teil ist.

eine erfüllte oder »gelingende« Lebensweise sein könnte oder müsste, sicherlich nicht herum und gewiss stößt sie dabei auch auf Fragestellungen ethischer Art – aber sie beginnt nicht mit dieser Frage. Ihr Ausgangspunkt sind vielmehr die Lebensformen und Lebenserfahrungen, die von den Akteuren selbst als unerfüllt, entfremdet, entwürdigt und beschädigt erlebt werden, und sie versucht, in deren sozialem und historischem Kontext die Bedingungen zu identifizieren, die diese Lebensformen scheitern lassen, häufig bis hin zu dem Punkt, an dem sie untragbar werden und es zu Protest oder Revolte kommt.

Aber muss man nicht, wenn schon nicht über ein Modell, so zumindest über eine Vorstellung oder einfach ein Bild dessen verfügen, was ein gelingendes und erfülltes menschliches Leben sein könnte, um dessen nicht gelingende, nicht erfüllte Formen ausfindig machen zu können, in welchem Falle man schließlich doch wieder der Moralphilosophie oder der Ethik den Vortritt lassen müsste? Ich glaube nicht. Denn dann würde man nur wieder von der Erfahrung der Akteure selbst abstrahieren und sich auf die rein theoretische Ausarbeitung eines Modells des gelingenden menschlichen Lebens einlassen. Die Sozialphilosophie nimmt, im Gegenteil, ihren Ausgang von der gelebten Erfahrung der Individuen selbst, insofern diese mit ihren eigenen sozialen Existenzbedingungen konfrontiert sind und insofern diese Bedingungen ihre Chancen, ein erfülltes Leben zu führen, verringern oder vergrößern. Die Ausarbeitung von Kriterien für ein erfülltes menschliches Leben kann hier erst später einsetzen und findet auch nur auf Basis der Erfahrung der Individuen statt, sowie auf Basis der sozialen Bedingungen, die diese selbst als dem Gelingen ihres Lebens hinderlich und als ihre Chancen auf mögliche Selbsterfüllung minimierend benennen können.

**Keine Vorstellung
vom guten Leben
notwendig**

Die weltweiten sozialen Desaster, die charakteristisch sind für die postfordistische Ära, in die wir mit der Globalisierung eingetreten sind, machen Themen wie das entfremdete Leben wieder aktuell. Gleichzeitig offenbaren sie, dass die normativen Herangehensweisen, die charakteristisch sind für die politische Philosophie und die Moralphilosophie, nicht imstande sind, diesen Fragen auf zufriedenstellende Weise zu begegnen¹⁶. Tatsächlich ist weder eine unmittelbar an der Bestimmung der normativen Kriterien eines guten oder gelingenden Lebens orientierte Moralphilosophie, noch eine zur Bestimmung der universellen Prinzipien der Gerechtigkeit (Rawls) oder zur Freilegung der einem öffentlichen demokratischen Raum immanenten normativen Prinzipien (Habermas) verleitete politische Philosophie in der Lage, eine Sozialkritik zu formulieren, der es zugleich gelingt, sich tatsächlich auf die Erfahrungen zu beziehen, die für die aktuelle Entwicklungsphase (oder Rückbildungsphase) unserer Gesellschaften charakteristisch sind, nämlich die Erfahrungen von Entfremdung, Abstieg, Nicht-Zugehörigkeit, Ausschluss und Abwertung.

Das veranlasst uns, eine philosophische Herangehensweise wiederzuentdecken, die anders vorgeht als die Moralphilosophie und die politische Philosophie, und einen Versuch ihrer Wiederbelebung zu unternehmen. Im Unterschied zur politischen Philosophie unternimmt die Sozialphilosophie weder eine Rückbesinnung

**Öffnung für die
Sozialwissenschaften**

¹⁶ Vgl. E. Renault, »Postmodernisme, marxisme et critique sociale en débat«, in: *Actuel Marx*, Nr. 40, Zweites Semester 2006, 164f.

auf die Philosophie selbst, noch einen Rettungsversuch ihrer Autonomie, und erst recht keinen Versuch einer Wiederherstellung ihrer an die Sozialwissenschaften verlorenen Hegemonie, sondern im Gegenteil die größtmögliche Öffnung für die Methoden und Ergebnisse der Sozialwissenschaften und Humanwissenschaften im Allgemeinen. Für sie ist das Voraussetzung, um überhaupt über die negativen sozialen Erfahrungen und die sozialen wie psychischen Prozesse, die diese beschreiben, nachdenken zu können. Allein diese Öffnung für die Sozialwissenschaften und ihre Ergebnisse kann die Philosophie davor bewahren, bei einer rein »expressionistischen« Sozialkritik zu bleiben. »Expressionistisch« ist ein Ausdruck, den É. Pineault zur Bezeichnung eines Diskurses verwendet, »der sich, um die schädlichen sozialen und ökologischen Auswirkungen des zeitgenössischen Kapitalismus anprangern zu können, mit einer für selbstverständlich befundenen oberflächlichen Anklage der ›monströsen‹ Merkmale des Letzteren zufriedengibt«¹⁷. Ich stimme É. Pineault zu, dass ein kritischer Diskurs wie jener von A. Negri und M. Hardt ebenso wie andere post- oder neu-deleuzianische Diskurse zu einer solchen lediglich »expressionistischen« Form von Sozialkritik gehören. In dieser Art von Kritik geht der rhetorische Effekt des Anprangerns des Kapitalismus einher mit einer ziemlich unverhohlenen Form von Faszination bezüglich des Potenzials von Erfindung, Innovation, Selbsttransformation und permanenter Umwälzung des sozialen Gefüges. Im schlimmsten Fall führt dies zu einer Form von Komplizenschaft mit dem Gegenstand, im besten Fall zu einer Form von Verdinglichung des Kapitalismus, der betrachtet wird wie eine Art mysteriöse, mit okkulten Qualitäten ausgestattete Entität. Jedenfalls führt es zu einer Lähmung jeglicher kritischer Analysefähigkeit, was diese Produktionsweise betrifft. Mit dem Ziel, eine solche Kritik zu formulieren, und im Unterschied zur Moralphilosophie, behauptet die Sozialphilosophie weder, universelle Normen zu entdecken, noch, einen unparteiischen oder neutralen Standpunkt einzunehmen. Im Gegenteil: Sie zieht sich nicht eher zurück, als bis sie Partei ergriffen hat, auch (oder primär) politisch. Sie interessiert sich für die stets besondere, lokale und fleischgewordene Normativität, die durch die Praktiken der Individuen und Gruppen getragen und ins Werk gesetzt wird, und sucht nach den objektiven Bedingungen einer möglichst weitgehenden Selbstbehauptung für sie [affirmation d'eux-mêmes].

Dieses Buch will versuchen, Bedingungen, Sinn und Spannweite einer sozialphilosophischen Methode zu skizzieren. Um zu zeigen, woher die Sozialphilosophie kommt, wie und in welchen Formen sie sich entwickelt hat und als Tradition existiert, sind historische Überlegungen unabdingbar. Darüber hinaus wird es vor allem darum gehen, in einem sich als höchst paradox erweisenden französischen Kontext zur Legitimation einer sozialphilosophischen Methode beizutragen. Tatsächlich kann nämlich die Sozialphilosophie als einer der derzeit dynamischsten und produktivsten Stränge der Philosophie gelten – ohne als solche identifiziert zu werden und ohne in akademischen Debatten eine Rolle zu spielen.

¹⁷ É. Pineault, »Quelle théorie critique des structures sociales du capitalisme avancé?«, in: *Cahiers de recherche sociologique*, Nr. 45, Januar 2008, 114.