

lungnahmen und Empfehlungen aus? Es wird des Öfteren davon ausgegangen, sie könne rein normalwissenschaftlich „exakt“ und „deskriptiv“ verfahren.

In der Tat: Die genaue Untersuchung tatsächlich anerkannter Normen und Wertideen sowie ihrer Funktion in der jeweiligen Gesellschaft verlangt ja nicht, dass die Beobachter sie ihrerseits teilen! Dennoch gehe ich unverzagt davon aus, die Sozialphilosophie als praktische Philosophie könne nicht auf die Begründung politisch-praktisch relevanter Prinzipien und dabei auch nicht auf eigene wertende Stellungnahmen verzichten. Verzichten kann sie vor allem nicht auf Überlegungen, wie die Idee einer „vernünftigen“ Ordnung menschlicher Verhältnisse überhaupt möglich und realisierbar sein könnte. Nicht nur, dass damit der Vernunftbegriff ins Zentrum der sozialphilosophischen Diskussion rückt, sie erhebt auch Ansprüche auf *Kritik* an Unzulänglichkeiten bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse. Dazu muss sie auf weitere reflektierte Maßstäbe wie „Gerechtigkeit“ zurückgreifen, welche ihren gesellschaftskritischen Urteilen zugrunde gelegt werden können.¹⁷ Um über diese etwas Klassisches zu erfahren, kann man wieder einmal auf Aristoteles’ „Nikomachische Ethik“ zurückgreifen: Auch er wirft die *normative* Problemstellung auf, wodurch sich eine „gerechte“ Gesellschaft auszeichnet. Und „soziale Gerechtigkeit“ bedeutet wahrlich immer noch ein Schlüsselthema der Sozialphilosophie als *philosophia practica universalis*. An die Kategorie der „Gerechtigkeit“ wiederum schließen sich weitere zentrale normative Konzepte wie vor allem die Idee der „Gleichheit“ an.¹⁸ Diese ist entschieden komplexer und analysebedürftiger als es die einfache Unterscheidung zwischen *arithmetischer Gleichheit* (Verteilung nach exakt gleichen Anteilen) und *geometrischer Gleichheit* (Verteilung je nach dem Grad erworbener Meriten) auf den ersten Blick erscheinen lässt.¹⁹

III. Universalis: „Universalis“ kann mit „allgemein“ oder „allumfassend“ übersetzt werden. Wenn es um den Geltungsbereich von ethischen und/oder politischen Prinzipien geht, so liest sich dieses Eigenschaftswort auch so: „In seinen Geltungsansprüchen nicht auf einen bestimmten Zeitabschnitt und eine bestimmte Region oder eine spezifische Personengruppe eingeschränkt.“ Ein Gebot wie „Achtung der Menschenwürde“ verpflichtet *alle* Menschen bzw. bedeutet einen Anspruch, den *alle* Menschen gleichermaßen geltend machen können. Es ist in der Geschichte der politischen Philosophie immer wieder einmal bestritten worden, dass die Annahme universeller Prinzipien der Praxis Sinn mache und

17 vgl. dazu J. Ritsert: *Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und Vernunft. Über vier Grundbegriffe der politischen Philosophie*, Wiesbaden 2012.

18 vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* (Hrsg. v. F. Dirlmeier), Frankfurt am Main 1957 ff., S. 118 f. (Buch V/10).

19 vgl. J. Ritsert: *Schlüsselprobleme der Gesellschaftstheorie*, Wiesbaden 2009, S. 146 ff.

haltbar sei. Es kommt von daher vor allem zur Frontstellung zwischen den Positionen des ethischen „Universalismus“ und denen des „Relativismus“.

Selbstverständlich gibt es empirisch Normen, welche das Denken und Handeln einer begrenzten Gruppe von Menschen nur eine Zeitlang und/oder nur in einer bestimmten Gegend mehr oder minder nachhaltig binden. In diesem Sinne gelten sie gruppenspezifisch („kulturell“), temporal und regional „relativ“. Aus diesem Befund folgt jedoch überhaupt nicht, es existierten *nur* kulturspezifische Normen, Regeln und Kriterien. Umgekehrt bedeutet dies wiederum nicht, universelle Normen seien geschichtlichen Einflüssen schlechthin entzogen. Eine normative Idee wie etwa die der „Freiheit“ oder die der „Gleichheit“ wird natürlich je nach den historischen Bedingungen und Umständen transformiert, modifiziert, präzisiert, ergänzt, neu begründet, in einzelnen Dimensionen anders gewichtet, zurückgebildet ... und trotz allem handelt es sich um Variationen des vergleichbaren Themas „Freiheit“. Die Philosophie der Staatsgesellschaft als eine Kritische Theorie ist zu all dem mit dem Anspruch verbunden, die Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit empirisch geltender Wertideen und Handlungsmaximen selbst *bewerten* zu können. Eine derartige Bewertung muss zwangsläufig auf allgemeine normative Prinzipien wie eben „Gerechtigkeit“ zurückgreifen, die – wie immer sie auch im Verlauf der Geschichte variiert werden – nicht kulturrelativ sind. Der Status der Menschenrechte liefert ein Beispiel dafür. Die Problematik einer angemessenen Verhältnisbestimmung von normativer Allgemeinheit und regionaler Geltung hat schon Aristoteles auf seine Weise gesehen und in einer Form behandelt, welche die bis in die Gegenwart hinein geführte Diskussion über *Naturrecht* (von Hegel auch als „Vernunftrecht“ bezeichnet) im Verhältnis zum *positiven Recht* (dem empirisch in Kraft seienden, „gesetzten“, das heißt: als „Recht“ in Kraft gesetzten Recht) angestoßen hat. „Das Polisrecht ist teils Natur-, teils (positives = historisch gesetztes – J. R.) Gesetzesrecht. Das Naturrecht hat überall dieselbe Kraft der Geltung und ist unabhängig von Zustimmung oder Nicht-Zustimmung (der Menschen).“²⁰

Das Naturrecht weist demnach einen *universellen Geltungscharakter* auf. Eine wirklich harte Gegenposition zu derartigen Auffassungen wird erst dann eingenommen, wenn das Vermögen menschlicher Willensfreiheit – was in der Tat schon früh in der Geschichte geschehen ist – schlechthin geleugnet wird. Die *philosophia practica universalis* ist zudem in der Hinsicht „allgemein“, dass sie ausdrücklich grenzüberschreitend arbeitet. Zweifellos besteht ein wesentlicher Ertrag der modernen, weit voran getriebenen wissenschaftlichen Arbeitsteilung in der Gewinnung vertiefter Einsichten in spezifische Sachverhalte sowie in der schnelleren Erweiterung des Wissens, ihr Preis besteht jedoch in der Erstarrung der Fächergrenzen für akademische Naturschutzparks sowie in der etwaigen

20 Aristoteles: Nikomachische Ethik, a.a.O., S. 118 f. (V/10).

Fachbornierung ihrer Vertreter. Deswegen erhebt nach Theodor W. Adorno die Philosophie weiterhin den Anspruch, von Dingen zu handeln, „die wesentlich, für jeden Menschen wesentlich sind und die mit der Arbeitsteilung innerhalb der einzelnen Wissenschaften nicht erledigt werden können.“²¹ Selbstverständlich setzt ein so geartetes Verständnis von *philosophia practica universalis* die Bearbeitung einer Reihe theoretischer Probleme voraus, von denen wahrlich nicht behauptet werden kann, sie seien endgültig gelöst worden. Es gibt zweifellos eindrucksvolle Fortschritte, die in arbeitsteiligen wissenschaftlichen Arbeitsprozessen bei der Problembearbeitung gemacht wurden und werden – allein die logisch präzisere Diagnose, worin die Probleme eigentlich bestehen, hilft einige Schritte weiter. Doch über das Verhältnis von Universalismus und Relativismus, Wahrheit und Fürwahrhalten, Wertung und Wertfreiheit, Tatsachenfeststellung, Analyse und Kritik, Normbegründung und empirische Normbindung, über Gesellschaft als Sein und „Gesellschaft“ als bloß als zusammenfassender Begriff für individuelle Lebensäußerungen und Beziehungen und noch einiges mehr gibt es seit langen Zeiten Kontroversen und teilweise strikt gegensätzliche Positionen.

Kontroversen gibt es auch darüber, ob „Philosophie“ im Falle der Gesellschaftswissenschaften nichts mehr und nichts weniger bedeutet als „Logik bzw. Wissenschaftstheorie“ der Sozialwissenschaften, oder ob darüber hinaus der These von Peter Winch zuzustimmen ist: „... jede lohnende Untersuchung der Gesellschaft muss philosophischen Charakters sein, und jede lohnende Philosophie muss es mit der Natur der menschlichen Gesellschaft zu tun haben.“²² Stimmen des Protests halten dem entgegen: Soziologie muss natürlich wie jede Wissenschaft über ihre Voraussetzungen, über Erkenntnismöglichkeiten und -grenzen, über ihre logischen und theoretischen Gütekriterien sowie über die erkenntnisfördernden Einstellungen all jener nachdenken, welche gesellschaftswissenschaftlich arbeiten. Aber ansonsten ist sie frei von jeder philosophischen Spekulation und von jeder Anmaßung der Gesellschaftskritik zu halten. Einen Eindruck von diesen Streitfragen möchte ich mit dieser Vorlesung liefern.

Es gibt eine Reihe von Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftlern, die sich – wie Peter Winch – ausdrücklich mit der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Soziologie auseinandergesetzt haben. Im nächsten Kapitel werde ich zwei Stimmen als Exempel zu Wort kommen lassen.

21 Th. W. Adorno: Philosophische Terminologie, Band 1, Frankfurt am Main 1973, S. 9.

22 P. Winch: Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie, Frankfurt am Main 1966, S. 11.

2 Philosophie und Soziologie

Émile Durkheim und Theodor W. Adorno

Soziale Tatsachen und Kollektivbewusstsein

1898, 1906 und 1911 verfasste Émile Durkheim einige Aufsätze, die dann 1924 unter dem Titel „Sociologie et Philosophie“ zusammengefasst und veröffentlicht wurden. Zur deutschen Übersetzung dieser Schriften schreibt Theodor W. Adorno eine längere Einleitung.²³ Diese beiden Texte liefern ein Beispiel dafür, wie eine *philosophia practica universalis* unter den modernen Bedingungen der Existenz und Entwicklung von Fachwissenschaften wie Soziologie, Psychologie und Politologie sowie einer letztlich gleichermaßen als Fach institutionalisierten Philosophie aussehen könnte. Durkheim befasst sich ausdrücklich mit der Frage, wie sich diese Disziplinen zueinander verhalten. Für ihn nimmt in diesem Zusammenhang jedoch die Verhältnisbestimmung von Psychologie und Soziologie eine besondere Stellung ein. Denn nach seiner Auffassung bestehen das „kollektive Leben ... wie das psychische Leben des Individuums, aus Vorstellungen; es ist also anzunehmen, dass individuelle Vorstellungen und soziale Vorstellungen in irgendeiner Weise miteinander vergleichbar sind.“²⁴

Aus dieser These folgt jedoch nicht, dass sich soziologische Aussagen auf psychologische schlechthin reduzieren ließen! Im Gegenteil: Durkheim, der zu den Begründern der Soziologie als eigenständige Fachwissenschaft gehört, betont ausdrücklich „die relative Unabhängigkeit dieser beiden Welten und dieser beiden Wissenschaften.“ Die philosophische Schlussfolgerung, die er im ersten seiner Artikel zu diesem Thema aus seinen einzelnen Überlegungen zieht, sieht so aus: In der Natur gibt es keinen Bereich, der nicht von anderen Bereichen abhängt. Das gilt natürlich auch für die Welt unserer individuellen Vorstellungen, die ja nicht zuletzt durch die Hirnphysiologie beeinflusst werden. Gleichwohl verbinden sich Ideen nicht nur „nach eigenen Gesetzen miteinander“, sondern weisen auch „besondere Arten des Seins“ auf. Das Gleiche lässt sich zudem im Hinblick auf soziale Tatsachen sagen. Soziale Tatsachen weisen ebenfalls einen eigenständigen ontologischen Status auf; sie sind „in gewissem Sinn von den Individuen unabhängig“ und stehen „außerhalb des individuellen Bewusstseins.“²⁵

23 É. Durkheim: Soziologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main 1970.

24 a.a.O., S. 46.

25 a.a.O., S. 71.

Daran schließt sich die erste der berühmten „Regeln der soziologischen Methode“ Durkheims an. Sie lautet bekanntlich: „Die erste und grundlegende Regel besteht darin, die soziologischen Tatbestände wie Dinge zu behandeln.“²⁶

Damit liegt ein besonders prägnantes Beispiel für die fortbestehende *innere* Verbindung von Philosophie und Soziologie vor. Denn es handelt sich gar nicht so sehr um eine Verfahrensregel für die fachspezifische soziologische Forschung, sondern um einen *sozialontologischen* Grundsatz. Was ist eine soziale Tatsache? Die erste Regel impliziert Antworten auf die Frage nach der Seinsweise der Gesellschaft, die Durkheim einmal als „Gesamtheit der assoziierten Individuen“ bezeichnet, aber als eine Wirklichkeit *sui generis* begreift.²⁷ „Sie hat ihre eigenen Züge, die man im übrigen Universum nicht oder nicht in derselben Form findet.“²⁸ Vor allem aber hat es sein Dingbegriff (*chose*) in sich. In welcher Hinsicht lassen sich soziale Tatsachen überhaupt als „Dinge“ behandeln, wenn darunter nun wahrlich keine Festkörper wie in der Physik zu verstehen sind? Man kann den Durkheimschen Texten einige gezielte Antworten auf die ontologische Frage entnehmen, worin diese Quasi-Gegenständlichkeit sozialer Tatsachen besteht:

1. Es handelt sich bei *Tatsachen überhaupt* um Sachverhalte, die im systematischen Erkenntnisinteresse nur vom Beobachterstandpunkt aus durch Wahrnehmung, Forschung und Experiment festgestellt werden können und müssen.²⁹
2. *Soziale* Tatsachen im engeren Sinn verstehen sich als Sachverhalte, die vom Standpunkt *sozialwissenschaftlicher* Beobachter aus intersubjektiv verbindlich festgestellt werden können und müssen.³⁰
3. Soziale Tatsachen stellen eigenständig-irreduzible, nicht auf ihre „individuellen Manifestationen“, vor allem nicht auf *einzelne psychische Ereignisse* reduzierbare Phänomene dar.³¹ Man kann das vielleicht auch so ausdrücken: Der Wahrheitswert von Aussagen über soziale Tatsachen hängt *nicht* ausschließlich vom Wahrheitswert von Aussagen über psychische Vorgänge ab.
4. Soziale Tatsachen weisen nach Durkheim einen Ort außerhalb des individuellen Bewusstseins auf. Sie müssen „losgelöst“ von den „bewussten Subjekten“ untersucht werden.³² Das kann Verschiedenes heißen: Abgesehen von der empirischen und logischen Irreduzibilität von Aussagen über soziale Tatsachen auf psychologische Aussagen (Pkt. 3) heißt dies vielleicht auch, dass

26 É. Durkheim: Die Regeln der soziologischen Methode, Frankfurt am Main 1984, S. 115.

27 É. Durkheim: Philosophie und Soziologie, a.a.O., S. 71.

28 É. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main 1994, S. 36 f.

29 É. Durkheim: Die Regeln der soziologischen Methode, a.a.O., S. 90.

30 a.a.O., S. 125.

31 a.a.O., S. 139.

32 a.a.O., S. 139.