

Stephan Zimmermann/Christian Krijnen (Hg.)

**Sozialontologie in der Perspektive des deutschen Idealismus**



# Sozialontologie in der Perspektive des deutschen Idealismus



Ansätze, Rezeptionen, Probleme

Herausgegeben von  
Stephan Zimmermann und Christian Krijnen

**DE GRUYTER**

ISBN 978-3-11-057113-4

e-ISBN (PDF) 978-3-11-057273-5

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-057139-4

**Library of Congress Control Number: 2018937502**

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbiografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Inhalt

Stephan Zimmermann und Christian Krijnen

**Einleitung — VII**

Theo Kobusch

**Die moderne Sozialontologie und ihr historischer Hintergrund — 1**

Kenneth R. Westphal

**Naturrecht, Künstlichkeit und die Sozialontologie moralischer Grundnormen — 21**

Stephan Zimmermann

**In sozialontologischer Absicht: Kants Weltbegriff des Menschen und seine Zuschärfung bei Heidegger — 41**

Hans Bernhard Schmid

**Pluralsubjektivität – „Fichtes ursprüngliche Einsicht“ und die Ontologie der Gemeinschaft — 75**

Guido Kreis

**Soziale Gemeinschaft und absoluter Geist — 93**

Frederick Neuhouser

**Hegel über Sozialontologie und die Möglichkeit sozialer Pathologien — 119**

Paul Cobben

**Der ontologische Status des Betriebs in den aktualisierten Grundlinien der Philosophie des Rechts — 141**

Heikki Ikäheimo

**Von Hegel zu Marx und zurück – zwei Entwürfe einer normativen Ontologie der menschlichen Lebensform — 161**

Christian Krijnen

**Organisation – philosophische Exposition eines sozialwissenschaftlichen Grundbegriffs — 185**

Pirmin Stekeler-Weithofer

**Grundformen des kooperativen Handelns als Themen philosophisch  
reflektierter Sozialwissenschaft — 223**

**Autoreninformationen — 243**

**Namenregister — 247**

# Stephan Zimmermann und Christian Krijnen

## Einleitung

Zeitgenössische theoretische Versuche zur Sozialontologie nehmen ihren Ausgang zumeist vor dem Hintergrund der systematischen Fragestellung, ob und, wenn ja, unter welchen Bedingungen soziale Entitäten von einer vollständigen Naturalisierung ausgenommen sind. Weist die gesellschaftliche Dimension des menschlichen Daseins eine eigene, irreduzible Struktur auf, so dass sich in der Folge die Sozialwissenschaften prinzipiell von den Naturwissenschaften durch die spezifische Eigenart ihres Gegenstandsbereichs unterscheiden wissen dürfen? Damit wird eine Debatte aufgegriffen und in neuer Weise geführt, die naturgemäß schon in der Gründungszeit der Soziologie als einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin im 19. und frühen 20. Jahrhundert aufgekommen ist.

Auslöser der laufenden Diskussion war ein Aufsatz von J. R. Searle aus dem Jahre 1990, in dem dieser vorgeschlagen hat, die Ontologie des Sozialen auf den Begriff der *collective intentionality* aufzubauen.<sup>1</sup> Die Rede von kollektiver Intentionalität hatte dabei zunächst eine praktische Stoßrichtung. Im Zentrum nämlich stand das Problem, wie gemeinsames Handeln angemessen begrifflich zu fassen ist. Wodurch unterscheidet sich das einsame Tun eines Einzelnen vom gemeinschaftlichen Tun mit anderen? Zwei oder mehr Personen können ja nicht nur zufällig auf dasselbe gerichtet oder nebeneinanderher tätig sein; sie können, was sie tun, auch absichtlich gemeinsam tun. Dank H. B. Schmid und D. Schweikhard liegen die maßgeblichen englischsprachigen Aufsätze mittlerweile gesammelt und in deutscher Übersetzung vor.<sup>2</sup>

Die gegenwärtige Debatte will dabei jedoch zugleich einen Beitrag zur philosophischen Explikation der Grundverfassung des Sozialen überhaupt leisten. Infrage stehen wohlgerne nicht bereits die Bedingungen gelungener Vergesellschaftung oder einer gerechten Einrichtung der Gesellschaft, wie dies beispielsweise das Anerkennungsdenken im Gefolge der Kritischen Theorie und unter produktiver Aufnahme insbesondere Hegel'scher Ideen tut.<sup>3</sup> Insofern die

---

1 Vgl. Searle, John R.: *Collective Intentions and Actions*, in: Cohen, Philip R./Morgan, Jerry/Pollock, Martha E. (Hg.): *Intentions in Communication*, Cambridge, Mass. 1990, S. 401–415.

2 Vgl. Schmid, Hans B./Schweikard, David P. (Hg.): *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt a. M. 2009.

3 Vgl. Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1992; *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin 2010; *The Pathologies of Individual Freedom. Hegel's Social Theory*, Princeton, N. J. 2010; *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.

Fähigkeit, mit anderen Menschen koordiniert Aufgaben anzugehen und sich in gemeinsamen Unternehmungen zu engagieren, mit zum begrifflichen Bestand dessen gehört, was uns als vergesellschaftete Wesen auszeichnet, stellt die Auseinandersetzung mit diesem Phänomen weitreichende Konsequenzen für die Sozialontologie im Ganzen in Aussicht, es mag sich dabei um gerechte oder ungerechte, faire oder unfaire, versöhnte oder unversöhnte gesellschaftliche Verhältnisse handeln. Dazu liegen inzwischen viel beachtete Arbeiten u. a. von M. Gilbert<sup>4</sup> und R. Tuomela<sup>5</sup> vor.

Ontologie des Sozialen lässt sich verstehen als das Unterfangen, das allen thematischen Gegenständen der empirischen Sozialwissenschaften zugrunde liegende Sachgebiet zu einem begrifflichen Verständnis zu bringen. Wenn sich jedoch das Bedürfnis nach einer Konzeptualisierung des Sozialen als solchen auch folgerichtig innerhalb der Selbstverständigung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisinteressen einstellt, ist damit freilich nicht gesagt, dass es sich ausschließlich hier einstellt. Das macht bereits der Umstand deutlich, dass die philosophische Auseinandersetzung mittlerweile in benachbarte wissenschaftliche Disziplinen wie die Politologie, Entwicklungspsychologie und Kognitionswissenschaft übergreifen und zu fruchtbaren Erörterungen geführt hat. Und kollektive Intentionalität soll die gesuchte Eigenstruktur des Sozialen abgeben, die sich nicht oder nicht vollends naturalistisch auffassen lässt: die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, dass etwas etwas Soziales ist. Sozial soll demnach dasjenige sein, was entweder selber eine kollektive Intention *ist* oder doch in irgendeiner Weise auf eine solche *bezogen* ist.

Der vorliegende Band will diese Kontroverse aufgreifen und weiter vorantreiben dadurch, dass er die geschichtliche Quellenlage erweitert. Denn richtungweisend für die Beschäftigung mit der Sache kollektiver Intentionalität und den Grundlagen des Sozialen war bislang ihre Herkunft aus der analytischen Handlungstheorie der 1950er bis 1970er Jahre.<sup>6</sup> Abgesehen von einigen wenigen begrüßenswerten Bezugnahmen, beispielsweise Gilberts Rezeption von G. Simmels Analyse des Gesellschaftsbegriffs<sup>7</sup> oder P. Pettits kritische Beschäftigung mit

---

4 Vgl. Gilbert, Margaret: *On Social Facts*, London/New York 1989.

5 Vgl. Tuomela, Raimo/Miller, Kaarlo: *We-Intentions*, in: *Philosophical Studies* 53 (1988), S. 367–389; Tuomela, Raimo: *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford 1995; *Joint Intention and Commitment*, in: Meggle, Georg (Hg.): *Social Facts and Collective Intentionality*, Frankfurt a. M. 2002, S. 385–418; *The Philosophy of Social Practices: A Collective Acceptance View*, Cambridge 2002.

6 Vgl. Meggle, Georg/Beckermann, Ansgar (Hg.): *Analytische Handlungstheorie*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1985; White, Alan R. (Hg.): *The Philosophy of Action*, Oxford 1968.

7 Vgl. Gilbert, Margaret: *On Social Facts*, a.a.O., S. 146–236.



É. Durkheim,<sup>8</sup> scheinen sich viele Autoren Searles Verdacht anzuschließen, wonach die soziologischen Klassiker, namentlich Durkheim, Simmel, M. Weber und A. Schütz, aber auch solche der Philosophie, von J.-J. Rousseau über D. Hume bis zurück zu Aristoteles, kaum bis kein Potenzial für sozialontologische Entwürfe auf der Höhe der Zeit enthielten.<sup>9</sup> Schmid hat demgegenüber vollkommen zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass der Mangel an Einbeziehung größerer soziologie- und philosophiehistorischer Zusammenhänge zu wesentlichen sachlichen Einseitigkeiten in der gegenwärtigen Diskussion führt, was er selber eindrucksvoll anhand seiner Heidegger-Rezeption demonstriert. Muss sich doch jedes ernsthafte Nachdenken mit einschlägigen Auffassungen der Vergangenheit befassen und durch sie ebenso herausgefordert wie belehrbar wissen.<sup>10</sup>

So sind etwa auch die systematischen Überlegungen, die im Umfeld der klassischen deutschen Philosophie angestellt worden sind, bis dato kaum im Hinblick auf ihre Erklärungskraft für die Problemstellung der Sozialontologie gewürdigt worden. Der deutsche Idealismus lebt derzeit vornehmlich in englischsprachigen erkenntnistheoretischen Debatten wieder auf. In der Auseinandersetzung um kollektive Intentionalität und die fundamentale Verfasstheit des Sozialen indes hat er bislang keine nennenswerte Rolle gespielt – wenn man einmal von der weithin beliebten, aber haltlosen Missdeutung absieht, G. W. F. Hegel habe mit seinem Begriff des objektiven bzw. absoluten Geistes dem Schreckgespenst eines überindividuellen Kollektivsubjekts das Wort geredet.<sup>11</sup>

Das ist aus mehrerlei Gründen überraschend. Wohl handelt es sich bei dem Ausdruck ‚Sozialontologie‘ um eine Begriffsbildung jüngerer Datums, die im deutschen Sprachraum zum ersten Mal M. Theunissen, ein international renommierter Kenner des deutschen Idealismus, in seiner Monographie *Der Andere* aus dem Jahr 1965 verwendet.<sup>12</sup> Der Sache nach fällt darunter jedoch etwa auch die

---

**8** Siehe dazu insbesondere Pettit, Philip: *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, New York/Oxford 1996, Kap. 2.

**9** Vgl. Searle, John. R.: *Social Ontology. Some Basic Principles*, in: *Anthropological Theory* 6 (2004), S. 14.

**10** Vgl. Schmid, Hans B.: *Wir-Intentionalität: Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Freiburg 2005.

**11** Siehe etwa Searle, John R.: *The Construction of Social Reality*, New York 1995, S. 36; Pettit, Philip: *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, a.a.O., S. 126, 167 f., 307; Tuomela, Raimo: *Social Ontology. Collective Intentionality and Group Agents*, Oxford 2013, S. 4.

**12** Vgl. Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965. Siehe in der Folge Kondylis, Panajotis: *Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie*, Bd. 1: Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität, Berlin 1999; Jansen, Ludger: *Was ist Sozialontologie?*, in: Neumaier, Otto/Sedmak, Clemens/Zichy, Michael (Hg.): *Philosophische Perspektiven*, Frankfurt a. M./Lancaster 2005, S. 279 – 284; Scholz, Oliver R.: *Sozialontologie*, in:

weit verbreitete und prominente anerkennungstheoretische Strömung, welche versucht, Hegels Philosophie des Geistes für ethische Überlegungen (in der Sozialphilosophie) oder für die Analyse der Grammatik sozialer Konflikte (in der politischen Philosophie) anschlussfähig zu machen. Inwieweit die Figur der Anerkennung auch und womöglich sogar primär als eine sozialontologische gedacht werden kann, haben jüngst H. Ikaheimo und C. Krijnen thematisiert.<sup>13</sup> Hegel als Sozialphilosophen zu lesen, dafür hat bereits K. Mayer-Moreau einen nach wie vor wichtigen Anstoß gegeben.<sup>14</sup>

Überdies ist J. G. Fichte in die sozialontologische Diskussion einzubinden. Und das nicht lediglich als derjenige Autor, der diese Gedankenfigur der Anerkennung überhaupt erst im Rahmen seiner naturrechtlichen Überlegungen in den philosophischen Diskurs eingeführt hat. Sondern weil er zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie nicht weniger als eine apriorische Deduktion der sozialen Daseinsweise des Menschen vorzulegen scheint. In seiner *Grundlage des Naturrechts* von 1796 leitet er den Begriff des Rechts in Übereinstimmung mit den Prinzipien seiner Wissenschaftslehre aus dem Bewusstsein des Menschen ab. Man hat das als Entdeckung der unserer Subjektivität wesentlich einliegenden Intersubjektivität, als Einbruch gesellschaftlichen Denkens in die nachkantische Philosophie gelobt. Gemäß W. Weischedel beispielsweise mache Fichte dort „den Menschen als *ursprünglich soziales Wesen*“<sup>15</sup> einsichtig.<sup>16</sup>

Und schließlich hat I. Kant, Inspirator des nachfolgenden deutschen Idealismus, die Sache des Sozialen nicht nur an einschlägiger Stelle mitgedacht, nämlich im Kontext seiner Moral- und politischen Philosophie. In anderen Schriften, die jenseits des streng geformten Denkens der drei Kritiken liegen wie z. B. seine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, bedient er sich eines anthropologischen Begriffs der Welt, als welche er hier den Menschen selbst und dessen Miteinandersein mit seinesgleichen anspricht. Allerdings bleibt dieser Weltbegriff des Menschen bei Kant unausgearbeitet; und er hat in eins damit auch den Ein-

---

Gosepath, Stefan/Hinsch, Wilfried/Rössler, Beate (Hg.): *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin 2008, S. 1229 – 1234.

<sup>13</sup> Vgl. Ikaheimo, Heikki/Laitinen, Arto (Hg.): *Recognition and Social Ontology*, Leiden/Boston 2011; Krijnen, Christian (Hg.): *Recognition. German Idealism as an Ongoing Challenge*, Leiden/Boston 2014.

<sup>14</sup> Vgl. Mayer-Moreau, Karl: *Hegels Sozialphilosophie*, Tübingen 1910. Zu Versuchen, Hegels Sozialphilosophie herauszuarbeiten, Krijnen, Christian: *The Very Idea of Organization. Social Ontology Today: Kantian and Hegelian Reconsiderations*, Leiden/Boston 2015.

<sup>15</sup> Weischedel, Wilhelm: *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte*, Leipzig 1939, S. 122.

<sup>16</sup> Vgl. Weber, Marianne: *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, Tübingen 1900, S. 28 ff.

schlag von Sozialem, der in diesem liegt, nicht weiter verfolgt im Hinblick auf das Gebiet der Transzendentalphilosophie im Ganzen, wie bereits M. Heidegger zutreffend diagnostiziert.<sup>17</sup>

Der vorliegende Band versammelt Stimmen von einschlägig ausgewiesenen nationalen wie internationalen Experten und Nachwuchswissenschaftlern, um die verschiedenen Konzeptualisierungsstrategien des Sozialen in der Philosophie des deutschen Idealismus historisch wie systematisch mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen für die laufende Debatte über Sozialontologie auszuloten und nutzbar zu machen. Insbesondere Kant, Fichte und Hegel werden als gewinnbringende Anlaufstellen für sozialontologische Überlegungen erschlossen. In der Phase, in der sich die Sozialwissenschaften herausgebildet haben, waren sie es ohnehin für die Neukantianer und die Gründungsväter der Soziologie wie Durkheim, Simmel und Weber.

Insgesamt ist es eines der vordringlichen Ziele aller hier vertretenen Autoren, durch Rückgriff auf die Philosophie des deutschen Idealismus der gegenwärtigen Diskussion neue, grundlegende Denkipulse zu geben, um einen Begriff des Sozialen in Aussicht zu stellen, der komplexer und damit problemreicher ist als der des in der gegenwärtigen Debatte federführenden individualistischen Ansatzes, der bereits als verfehlter „Mythos des Singulären“ entlarvt wurde.<sup>18</sup> Was sich aus der klassischen deutschen Philosophie lernen lässt, kann man kurzerhand dahingehend zusammenfassen, dass das Soziale keineswegs auf kollektive Intentionen beschränkt bleibt, wenn dieses auch eine veritable Erscheinungsform gesellschaftlicher Zusammenhänge darstellt. Gemeinsam geteilte Handlungsabsichten sind keineswegs die einzige Art und Weise, wie sich Gemeinsamkeit mit anderen im Leben von Menschen geltend macht.

*Theo Kobusch* geht in seinem Beitrag „Die moderne Sozialontologie und ihr historischer Hintergrund“ von der Beobachtung aus, dass jene, namentlich im Werk von Searle, mit dem Anspruch auftritt, einen neuen Bereich menschlicher Wirklichkeit zu erschließen: den Bereich der sog. sozialen oder institutionellen Tatsachen bzw. Sachverhalte. Dagegen legt Kobusch offen, dass und inwiefern die Hauptthesen der gegenwärtigen Ontologie des Sozialen die traditionelle Lehre von den *entia moralia* aufgenommen und zugleich in bestimmter Weise verengt hat. Es sind gerade die tragenden Säulen der neuzeitlichen Sozialontologie, nämlich die Theorie der Sprechakte, der Performative, der Intentionalität einschließlich der kollektiven Intentionalität und nicht zuletzt der institutionellen

---

<sup>17</sup> Vgl. Heidegger, Martin: *Vom Wesen des Grundes*, in: Wegmarken, GA 9, Frankfurt a. M. 2004, S. 147 ff.; *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, Frankfurt a. M. 2001, S. 248 ff.

<sup>18</sup> Vgl. Schweikard, David P.: *Der Mythos des Singulären. Eine Untersuchung der Struktur kollektiven Handelns*, Paderborn 2011.

Sachverhalte selbst, die in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ontologie der *entia moralia* vorgebildet sind – ohne dass die analytische Ontologie des Sozialen ein Bewusstsein dafür entwickelt hätte, aus welcher historischen Quelle sie da unbewusst getrunken hat.

Wie *Kenneth R. Westphal* unter dem Titel „Naturrecht, Künstlichkeit und die Sozialontologie moralischer Grundnormen“ darlegt, wird heute weithin unterstellt oder angenommen, dass moralische Grundnormen, wenn sie etwas von Menschen Gemachtes sind, konventionell und damit arbiträr seien. Im Gegenzug heißt das, dass strikt objektive, universal gültige Normen irgendeine Form von Realismus verlangen. Kants kritische Moralphilosophie lässt diese Vorstellung jedoch als verfehlt erkennen: Selbst wenn moralische Grundnormen gemacht sind, können sie sehr wohl universal notwendig sein für menschliche, und d. h. endliche, semirationale, Akteure. Denn Kant stellt einen moralischen Konstruktivismus bereit, der die Schwierigkeiten des Relativismus bzw. Skeptizismus umgeht, indem er sich auf dasjenige beruft, was Kant ‚praktische Anthropologie‘ nennt: das Inventar unserer basalen physiologischen und kognitiven Vermögen. Kant vermeidet Varianten von moralischem Konventionalismus und Relativismus, die in gegenwärtigen Spielarten des moralischen Konstruktivismus zu finden sind. Westphal legt dar, dass sich infolgedessen durchaus eine Ontologie des Sozialen aufrechterhalten lässt, die nicht auf die Objektivität oder universale Gültigkeit moralischer Grundnormen zu verzichten braucht.

*Stephan Zimmermann* versteht in seinem Beitrag „In sozialontologischer Absicht: Kants Weltbegriff des Menschen und seine Zuschärfung bei Heidegger“ die Fragestellung der Ontologie des Sozialen als Frage danach, was das Soziale selbst und im Allgemeinen darstellt. Gibt es eine Bedingung dafür, dass etwas etwas Soziales ist, die nicht bloß eine notwendige, sondern darüber hinaus eine hinreichende und so für sämtliche Fälle ein und dieselbe ist? Eine geschichtliche Perspektive, an die sich anknüpfen lässt, um einen sachlichen Beitrag zur Lösung dieses Problems zu leisten, versprechen Kants Weltbegriff des Menschen und dessen Zuschärfung bei Heidegger. Der erstere findet sich hauptsächlich in Kants später Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), und die letztere lässt sich besonders eindringlich anhand von Heideggers Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* (1928/29) dokumentieren, wo dieser seinen eigenen Begriff von Welt im Anschluss an Kant entwickelt. Der Ertrag für die Sozialontologie besteht darin, dass der Rückgriff auf das menschliche Bewusstsein, welches derzeit die Rahmenvorstellung hergibt, in deren Blickbahn sich die Konzeptualisierung des Sozialen bewegt, zu kurz greift.

*Hans Bernhard Schmid* geht in seinem Aufsatz „Pluralsubjektivität – „Fichtes ursprüngliche Einsicht“ und die Ontologie der Gemeinschaft“ Möglichkeiten

nach, Gemeinschaften als intentionale Subjekte zu denken. Das Verhältnis von Subjektivität und Gemeinschaft ist ja von gewissen Spannungen gezeichnet. Subjektivität wird für gewöhnlich mit so etwas wie Freiheit, Vernunft, Individualität und Selbstverwirklichung assoziiert, und es ist nicht ohne Weiteres klar, welchen Platz Gemeinschaft in einer Welt haben kann, wo ‚Subjektivität‘ die Hauptrolle spielt im menschlichen Selbstverständnis. Wer Freiheit bloß als Sache des Einzelnen begreift, dem erscheint Gemeinschaft leicht als bloßer Hort von Zwang; wo Vernunft als Selbstdenken nur des Individuums angesetzt wird, droht, Gemeinschaft nur als Quelle ungeprüfter Vorurteile in den Blick zu geraten; und wenn der Kompass der Lebensführung ausschließlich im Inneren der Person vermutet wird, wirkt Gemeinschaft schnell wie ein ausschließliches Hindernis. Schmid argumentiert indessen, dass der aussichtsreichste Weg, Gemeinschaften als intentionale Subjekte zu denken, in einer Pluralversion von „Fichtes ursprünglicher Einsicht“ besteht: dass sie derlei Subjekte vermöge des pluralen, vorreflexiven Selbstbewusstseins ihrer Mitglieder sind.

*Guido Kreis* geht in seinem Beitrag „Soziale Gemeinschaft und absoluter Geist“ der Sozialphilosophie Hegels nach. Jene hat ihren systematischen Ort in den Abschnitten der *Enzyklopädie* zum objektiven Geist. Der objektive Geist vollzieht allerdings einen Übergang in den absoluten Geist, welcher letzterer die Wahrheit des ersteren ausmachen soll. Das mag die Bedenklichkeit wecken, Hegels Theorie sozialer Freiheit sei allenfalls um den Preis einer transzendenten Metaphysik des Absoluten zu verteidigen. Kreis legt jedoch dar, dass dem ganz und gar nicht so ist. Er bietet eine alternative Lesart von Hegels Begriff des absoluten Geistes an. Erstens verfolgt er diesen Begriff bis zu seinen Wurzeln im subjektiven und objektiven Geist zurück. Zweitens zeigt er auf, dass der absolute Geist bestimmte Formen der Selbstreflexion, in der Mitglieder einer sozialen Gemeinschaft ihre eigene Freiheit zum ausdrücklichen Thema machen, erweitert zu einer Art universalen Selbstreflexion, in der wir als Philosophen die Grundbestimmungen unseres Begriffsschemas explizit thematisieren. Und drittens diskutiert er, wie solche universale Selbstreflexion offenlegt, dass menschliche Subjekte in einem absoluten Sinne frei, d.h. durch keine Art von Ansich beschränkt, sind. Dieses Bewusstsein absoluter Freiheit fügt unserem Selbstverständnis, dem zufolge wir sozial und politisch frei sind, einen grundlegenden und unverzichtbaren Aspekt hinzu.

*Frederick Neuhauser* untersucht unter der Überschrift „Hegel über Sozialontologie und die Möglichkeit sozialer Pathologien“ die theoretischen Möglichkeiten, welche Hegels Philosophie bietet, um eine überzeugende Konzeption gesellschaftlicher Pathologien zu erarbeiten. Seine These ist im Kern die, dass jene Möglichkeiten allein dann zutage treten, wenn vorher Hegels Ontologie des Sozialen, d. h. seine Auffassung davon geklärt ist, was die menschliche Gesellschaft,

als Erscheinung des objektiven Geistes, ausmacht. Der Schlüssel für diese Klärung liegt im Verständnis der grundlegenden Analogie, die Hegel zwischen Geist (einschließlich der menschlichen Gesellschaft) und Leben zieht, und zwar insbesondere mit Betracht auf deren jeweilige ‚Funktionen‘. Im Zuge dessen ist es unerlässlich, auch die Rücksichten zu analysieren, in denen sich das soziale Leben, als Erscheinungsform des Geistes, vom bloßen Leben unterscheidet, vor allem weil die Mitglieder menschlicher Gesellschaft bewusste Akteure und daher zu einer Reflexivität imstande sind, welche nichtmenschlichem Leben abgeht. Die Art sozialer Pathologien, die Neuhauser dabei in den Mittelpunkt seiner Überlegungen rückt, stellt sich dann ein, wenn es menschlichen Subjekten nicht gelingt, die grundlegende elementare Opposition zwischen geistigem und bloß tierischem Leben zu ertragen respektive auszugleichen. Sie vermögen, anders gesagt, nicht, ihre Zwecke als lebende Wesen zur Deckung zu bringen mit dem höheren Zweck ihrer Freiheit.

*Paul Cobben* untersucht in seinem Aufsatz „Der ontologische Status des Betriebs in den aktualisierten Grundlinien der Philosophie des Rechts“, unter welchen Voraussetzungen die selbstbewusste Bestimmung zu einem guten Leben sich verbinden lässt mit der Faktizität eines freien Marktes. Das bedeutet erstens, dass die subjektive Autonomie der Akteure im System des freien Marktes verkörpert sein und Teil jenes heteronomen Gesetzes werden muss, dem dieser untersteht, dem Gesetz des Marktes. Dafür jedoch muss der freie Markt zweitens Institutionen ausbilden, welche die Realisierung eines guten Lebens ermöglichen. Obwohl Hegels Begriff der Korporation auf solch vermittelnde Institutionen abstellt, vermag er doch die Gefahr eines entfremdenden (K. Marx) oder die Lebenswelt kolonialisierenden (J. Habermas) freien Marktes nicht abzuwenden. Cobben entwickelt diejenigen normativen Bedingungen, die Betriebe für eine derartige Rolle qualifizieren. Das zentrale Problem besteht darin, die Rationalisierung des Arbeitslebens dergestalt zu denken, dass kein Arbeitnehmer ausgeschlossen und durch Maschinen ersetzt wird. Automatisierung sollte stattdessen zur Weiterbildung der Arbeitnehmer führen.

Unter dem Titel „Von Hegel zu Marx und zurück – zwei Entwürfe einer normativen Ontologie der menschlichen Lebensform“ erläutert und vergleicht *Heikki Ikäheimo* anhand des reifen Hegel sowie des jungen Marx zwei theoretische Ansätze für eine normative bzw. evaluative Ontologie menschlicher Lebensformen. Genauer gesagt setzt sich Ikäheimo mit der Rolle auseinander, welche die Ideen der Anerkennung und der konkreten Freiheit im Denken der beiden besagten Autoren spielen, einer expliziten Rolle im Falle Hegels und einer mehr nur impliziten Rolle bei Marx. Es stellt sich dabei im Ergebnis einerseits heraus, dass Marxens Konzeption der von Hegel weitaus näher liegt, als es auf Anhieb scheinen möchte oder dieser selber gesehen hat. Aber andererseits zeigt sich auch,

dass Marxens Ontologie in entscheidenden Aspekten ärmer ausfällt als die von Hegel.

In seinem Beitrag „Organisation – philosophische Exposition eines sozialwissenschaftlichen Grundbegriffs“ legt *Christian Krijnen* dar, dass die gegenwärtige Debatte über die sozialontologischen Grundlagen von Organisationen aus methodologischen Gründen ungenügend ist, um das Phänomen der Organisation begrifflich zu fassen zu bekommen. Die ursprüngliche Bestimmtheit von Organisation bleibt hier implizit vorausgesetzt. Um sie explizit machen zu können – und damit, was eine Organisation ausmacht –, ist eine andere, umfassendere und tiefer gehende Methodologie vonnöten. Krijnen zufolge stellt die Philosophie des deutschen Idealismus eine solche Methodologie zur Verfügung. Allerdings sind Organisationen im organisationswissenschaftlichen Sinne kein Thema in der klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Hegel sowie dem Neukantianismus bis hin zur Transzendentalphilosophie der Gegenwart. Die Herausforderung besteht demzufolge darin, den Begriff der Organisation allererst in idealistischer Blickstellung zu konstruieren: in der Perspektive der Vernunft und damit der Freiheit. Das führt auf einen neuen begrifflichen Rahmen, innerhalb dessen die Erscheinung der Organisation in Theorie und Praxis zu handhaben ist. Krijnens Überlegungen, die sich auf methodologische Aspekte beschränken, entfalten ebendiese Idee der Organisation vom Standpunkt der Philosophie Hegels.

*Pirmin Stekeler-Weithofer* schließlich widmet sich den „Grundformen des kooperativen Handelns als Themen philosophisch reflektierter Sozialwissenschaft“. Er zeigt, dass der den methodologischen Individualismus in der Sozialtheorie beherrschende Mainstream an einer doppelten Schwäche leidet. Er vernachlässigt den Unterschied zwischen dem distributiven und dem generischen Gebrauch des Wortes ‚wir‘. Im distributiven Sinne tun wir x oder haben die Eigenschaft y, wenn alle oder die meisten von uns x tun bzw. die Eigenschaft y haben; im generischen Sinn tun wir x oder haben die Eigenschaft y, wenn die entsprechende Institution oder ein repräsentativer Teil von uns x tut bzw. die Eigenschaft y hat. Dieser Mangel führt im Ergebnis zu dem verfehlten Vorwurf, eine transzendente Analyse dessen, was es heißt, ein personales Subjekt zu sein, belaufe sich auf einen Kollektivismus. Doch eine Gesellschaft ist keine Gruppe menschlicher Individuen und ein Staat nicht ihre Organisation. Wie Stekeler-Weithofer argumentiert, sind wir stattdessen freie Personen nur dank gesellschaftlicher Institutionen und Traditionen der Bildung und Ausbildung des Einzelnen. Wir sind freie Bürger in einer freien Gesellschaft, sofern der Staat hinreichend gut eingerichtet ist.

## Literatur

- Gilbert, Margaret: *On Social Facts*, London/New York 1989.
- Heidegger, Martin: *Vom Wesen des Grundes* (1929), in: Wegmarken, GA 9, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 2004, S. 123–176.
- Heidegger, Martin: *Einleitung in die Philosophie* (1928/29), GA 27, hg. von Otto Saame und Ina Saame-Speidel, Frankfurt a. M. 1996.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1992.
- Honneth, Axel: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin 2010.
- Honneth, Axel: *The Pathologies of Individual Freedom. Hegel's Social Theory*, Princeton, N.J. 2010.
- Honneth, Axel: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.
- Ikaheimo, Heikki/Laitinen, Arto (Hg.): *Recognition and Social Ontology*, Social and Critical Theory 11, Leiden/Boston 2011.
- Jansen, Ludger: *Was ist Sozialontologie?*, in: Neumaier, Otto/Sedmak, Clemens/Zichy, Michael (Hg.): *Philosophische Perspektiven*, Frankfurt a. M./Lancaster 2005, S. 279–284.
- Kondylis, Panajotis: *Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie*, Bd. 1: Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität, hg. von Falk Horst, Berlin 1999.
- Krijnen, Christian (Hg.): *Recognition. German Idealism as an Ongoing Challenge*, Critical Studies in German Idealism 10, Leiden/Boston 2014.
- Mayer-Moreau, Karl: *Hegels Sozialphilosophie*, Tübingen 1910.
- Meggle, Georg/Beckermann, Ansgar (Hg.): *Analytische Handlungstheorie*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1985.
- Pettit, Philip: *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, New York/Oxford 1996.
- Schmid, Hans B.: *Wir-Intentionalität: Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Alber-Reihe Praktische Philosophie 75, Freiburg 2005.
- Schmid, Hans B./Schweikard, David P. (Hg.): *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt a. M. 2009.
- Scholz, Oliver R.: *Sozialontologie*, in: Gosepath, Stefan/Hinsch, Wilfried/Rössler, Beate (Hg.): *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin 2008, S. 1229–1234.
- Schweikard, David P.: *Der Mythos des Singulären. Eine Untersuchung der Struktur kollektiven Handelns*, Paderborn 2011.
- Searle, John R.: *Collective Intentions and Actions*, in: Cohen, Philip R./Morgan, Jerry/Pollack, Martha E. (Hg.): *Intentions in Communication*, Cambridge, Mass. 1990, S. 401–415.
- Searle, John R.: *The Construction of Social Reality*, New York 1995.
- Searle, John R.: *Social Ontology. Some Basic Principles*, in: *Anthropological Theory* 6 (2004), S. 12–29.
- Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965.
- Tuomela, Raimo: *The Importance of Us. A Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford 1995.
- Tuomela, Raimo: *Joint Intention and Commitment*, in: Meggle, Georg (Hg.): *Social Facts and Collective Intentionality*, Frankfurt a. M. 2002, S. 385–418.



Tuomela, Raimo: *The Philosophy of Social Practices. A Collective Acceptance View*, Cambridge 2002.

Tuomela, Raimo: *Social Ontology. Collective Intentionality and Group Agents*, Oxford 2013.

Tuomela, Raimo/Miller, Karlo: *We-Intentions*, in: *Philosophical Studies* 53 (1988), S. 367–389.

Weber, Marianne: *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen 4.3, Tübingen 1900.

Weischedel, Wilhelm: *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte*, Leipzig 1939.

White, Alan R. (Hg.): *The Philosophy of Action*, Oxford 1968.



Theo Kobusch

# Die moderne Sozialontologie und ihr historischer Hintergrund

**Abstract:** “Contemporary Social Ontology and its historical background.” Contemporary social ontology, particularly in the works of J. R. Searle, appeared on the scene with the claim to have opened up a new area of human reality: the one of so-called social or institutional facts. The present paper shows that, and in how far, analytic social ontology in its central assumptions has taken up, and in a certain sense at the same time narrowed down, the traditional doctrine of the *entia moralia*. It is precisely the mainstay of contemporary social ontology, its theory of speech acts, of performatives, of intentionality – including collective intentionality – and last but not least of institutional facts themselves that has already been prefigured by the medieval and early modern ontological tradition of the *entia moralia* – this being the case without analytic social ontology having developed an awareness of the historical well it drank from unknowingly.

## 1 Die Geschichtsvergessenheit der gegenwärtigen Sozialontologie

Normalerweise wird durch die Neuprägung eines Begriffs oder Namens angezeigt, dass auch die entsprechend bezeichnete Sache neu, d. h. exakt so vorher noch nicht, zu Bewusstsein gekommen ist. Die von dem Begriff verschiedene Sache ist immer die bewusste Sache, also die Sache, insofern sie bewusst ist. Bei philosophischen Disziplintiteln ist das ganz evident: Die zur Zeit der Aufklärung geprägten Begriffe der ‚Geschichtsphilosophie‘ und der ‚Ästhetik‘ etwa verraten eine neue Sicht der Dinge, die vorher schon als *historia* oder *pulchrum* bezeichnet worden sein mögen. Auch der neuerdings viel verwendete Titel der ‚Sozialontologie‘, der durch M. Theunissen geprägt worden sein mag, insinuiert ein solches neues Bewusstsein von den sozialen Tatsachen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965. Vgl. Jansen, Ludger: *Was ist Sozialontologie?*, in: Neumaier, Otto/Sedmak, Clemens/Zichy, Michael (Hg.): *Philosophische Perspektiven. Beiträge zum VII. Internationalen Kongress der ÖGP*, Frankfurt a. M./Lancaster 2005, S. 279 – 284.

Was jedoch in dem neuerdings gebrauchten Begriff der Sozialontologie auch mitschwingt, ist der Anspruch, einen ganz neuen Bereich der menschlichen Wirklichkeit entdeckt zu haben. Bei J. R. Searle, dem namhaftesten Vertreter der Sozialontologie aus der Sicht der analytischen Philosophie, ist dieser Anspruch am deutlichsten ausgedrückt. Wir können uns hier auf seine Hauptthesen beschränken. In der „Einführung“ seines 1995 erschienenen Werkes *The Construction of Social Reality*, das 1997 auch in deutscher Übersetzung erschien, behauptet Searle, dass die „großen Gründer der Sozialwissenschaften“ – und Searle denkt besonders an M. Weber, G. Simmel, É. Durkheim – die in seinem Buch behandelten Fragen nicht befriedigend gelöst hätten, weil sie nicht über die „notwendigen Werkzeuge“ verfügten, d. h. keine Theorie der Sprechakte, der Performative, der Intentionalität, der kollektiven Intentionalität, des regelgeleiteten Verhaltens hatten.<sup>2</sup> Wenn aber diese „Philosophen-Soziologen“ eine solche Theorie nicht hatten, so unterstellt Searle, dann schon gar nicht die Tradition davor. Mit anderen Worten: Die analytische Sozialontologie sieht sich selbst als die Entdeckerin der Theorie von den sozialen Tatsachen.

Das aber ist ein tiefgreifender Irrtum. Denn schon die am Anfang des Werkes getroffene Unterscheidung zwischen den von G. E. M. Anscombe sog. „rohen Tatsachen“ der Physik oder Biologie oder Chemie auf der einen Seite, die unabhängig vom Bewusstsein bestehen, und den „institutionellen“ oder „sozialen Tatsachen“, die sich der Tätigkeit des Bewusstseins verdanken, verweist auf eine lange hier zu thematisierende Tradition. Auch die bei Searle immer wieder benutzten Beispiele für institutionelle Tatsachen wie Geld, Eigentum, Regierungen, Ehen, Kauf und Verkauf, Versprechen, Krieg, Ämter, Universitäten, Sprache stammen allesamt aus der großen Tradition der Ontologie der *entia moralia*, die vom Mittelalter an bis in die Zeit Kants so genannt wurden, weil sie im Unterschied zu den Naturdingen eine Realität bezeichnen, die in irgendeinem bestimmten Zusammenhang (sei es als Wirkung, sei es als Voraussetzung) mit der menschlichen Freiheit, d. h. mit dem menschlichen Willen, stehen. Auch wenn Searle sagt, die institutionellen Tatsachen existierten sozusagen auf den „Schultern roher physischer Tatsachen“<sup>3</sup>, entspricht das ganz und gar der traditionellen Einsicht, der gemäß die *entia moralia* immer die *entia physica* voraussetzen.

Es gehört zu den wesentlichen Kennzeichen der Sozialontologie Searles, dass in ihr die Sprache eine grundlegende Funktion hat, und dies gleich in einem

---

2 Searle, John. R.: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1969, dt. *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt a.M. 1971, S. 8.

3 Searle, John. R.: *The Construction of Social Reality*, New York 1995, dt. *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, übers. von Martin Suhr, Hamburg 1997, S. 45.

doppelten Sinne. Denn zum einen sind es die performativen Äußerungen, die als konstitutiver Grund institutioneller Tatsachen fungieren können, zum anderen der Repräsentationscharakter der Sprache, der der Grund für die Möglichkeit der Erschaffung sozialer Tatsachen oder, wie Searle auch sagt, sozialer „Sachverhalte“ (*states of affairs*) ist. Was das Erste betrifft, so greift Searle auf seine bekannte Sprechakttheorie zurück, deren historischer Ursprung in der scholastischen Lehre vom *actus exercitus* / *actus signatus* sowohl J. L. Austin wie auch Searle verborgen geblieben ist, obwohl beide die aus dieser Tradition stammenden Beispiele der Sakramentsworte u. a. gebrauchen. Die Repräsentation der Sprache dagegen hat eine schöpferische Funktion:

None is more remarkable than this: in human languages we have the capacity not only to represent reality, both how it is and how we want to make it be, but we also have the capacity to create a new reality by representing that reality as existing. We create private property, money, government, marriage, and a thousand other phenomena by representing them as existing<sup>4</sup>.

Hier spätestens werden die Probleme dieser Theorie sichtbar. Denn so ist nicht erkennbar, um was für eine Art von Sein es sich im Falle der institutionellen Tatsachen oder solcher Sachverhalte wie der Ehe, des Geldes oder des Eigentums wirklich handelt. In einer Kurzfassung der *Construction* heißt es: „Ein bemerkenswert rätselhaftes Merkmal der sozialen Wirklichkeit ist, daß sie nur existiert, weil wir denken, daß sie existiert“<sup>5</sup>. So soll nach dieser Auffassung eine notwendige Bedingung des Geldseins darin bestehen, dass Menschen es für Geld halten, und dies wiederum besagt, dass sie „denken müssen, daß es Geld ist“<sup>6</sup>. „Rätselhaft“ ist das in der Tat, weil dieses Merkmal ebenso auf die Welt der Gedankendinge zutrifft. Auch da handelt es sich nämlich um eine Art der „Schöpfung“, und doch haben beide Welten, die der institutionellen Sachverhalte oder der – wie ich sie mit der Tradition nenne – ‚moralischen Dinge‘ und die der Gedankendinge einen wesentlich unterschiedlichen ontologischen Status.

Auch der von Searle ins Spiel gebrachte Begriff der Intentionalität unterstreicht eher diese Unklarheit, als dass er sie beheben könnte. Denn Intentionalität ist in der modernen Philosophie als Wesensbestandteil des theoretischen Bewusstseins eingeführt und behandelt worden. Das Intentionale des praktischen

---

4 Searle, John. R.: *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford 2010, S. 86.

5 Searle, John. R.: *Einige Grundprinzipien der Sozialontologie*, in: Schmid, Hans B./Schweikard, David P. (Hg.): *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt a.M. 2009, S. 505.

6 Ebd., S. 506.

Bewusstseins dagegen hat seit alters einen eigenen Namen: die Absicht (bei Augustin oder P. Abaelard). Das Eigene des Praktischen kommt aber bei Searle nicht zur Geltung. Die Intentionalität des Bewusstseins ist eine kognitive Auszeichnung. Sie wird auch nicht dadurch zu einer praktischen, indem man sie als ‚kollektive Intentionalität‘ bezeichnet. Die in den Spuren Searles wandelnde moderne Kognitionswissenschaft bestätigt das: Hier wird die kollektive Intentionalität einseitig als sozial-kognitive Fähigkeit verstanden.<sup>7</sup> Was die moderne Sozialontologie übersieht, ist die Tatsache, dass die sozialen Sachverhalte oder die institutionellen Tatsachen wie Ehe oder Eigentum oder Institutionen überhaupt zwar durch die Tätigkeit des Bewusstseins geschaffen werden, aber es ist die praktische Tätigkeit, die das leistet.<sup>8</sup> Diese aber wird seit sehr langer Zeit in der Philosophiegeschichte ‚Wille‘ genannt. Es hieße, diesen traditionellen Begriff einer absoluten Missdeutung aussetzen, wollte man ihn mit dem der Intentionalität gleichsetzen. Vielmehr umfasst der Begriff des Willens auch das Nichtintentionale, ja das Antiintentionale, das in dem Respekt oder in der Wertschätzung, in der Achtung oder, was hier von Bedeutung ist, in der Anerkennung liegt. Denn die sozialen und besonders die institutionellen Tatsachen wie Geld oder Eigentum sind, was sie sind, durch die Anerkennung der Menschen. Anerkennen aber bedeutet, die partikulären Intentionen zurückstellen, damit ein Objektives als solches zur Geltung kommt. Das Geld ist nur so lange Geld, als es allgemein als solches anerkannt ist. Anerkennung, Achtung und Wertschätzung aber sind der traditionellen Einsicht nach Modi des Willensverhaltens. Das durch den Willen so Konstituierte oder auch anders mit ihm Verbundene heißt aber ein *ens morale*. Deswegen ist das Geld geradezu das klassische Beispiel für die *entia moralia*.

Die moderne Sozialontologie aber hat es versäumt, an die traditionelle Ontologie des moralischen Seins anzuknüpfen. Stattdessen hat sie die Biologie als Basis ihrer Thesen angenommen. Searle erklärt ja ganz freimütig:

Es ist unser Ziel, die gesellschaftliche Wirklichkeit unserer grundlegenden Ontologie der Physik, Chemie und Biologie anzugleichen. Zu diesem Zweck müssen wir die kontinuierliche Linie aufzeigen, die von Molekülen und Bergen zu Schraubendrehern, Hebeln und schönen Sonnenuntergängen und dann zu Gesetzgebungen, Geld und Nationalstaaten führt. Der zentrale Bogen auf der Brücke von der Physik zur Gesellschaft ist kollektive Intentionalität.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Vgl. Rakoczy, Hannes/Tomasello, Michael: *Kollektive Intentionalität und kulturelle Entwicklung*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 56/3 (2008), S. 401–410.

<sup>8</sup> Searle erwähnt in *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, a.a.O., S. 124 die praktische Vernunft als zweite Form der Rationalität, aber sie ist nur ein Abbild der theoretischen, und die Eigenheit des Willens wird nicht erkannt.

<sup>9</sup> Searle, John. R.: *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, a.a.O., S. 51.

Deswegen erscheint die Sozialontologie als eine Disziplin, die mit nichts anderem zu tun hat „als mit der künstlichen Erweiterung natürlicher, sozialbiologisch gegebener Geselligkeitsformen“<sup>10</sup>. Was es aber mit jenem Bereich auf sich hat, der durch den Begriff des Moralischen, d. h. des Willens, bezeichnet und jahrhundertlang so dem Bereich der Natur entgegen gesetzt war, das vermag die moderne Sozialontologie uns nicht zu sagen. Ja, sie kann uns nicht einmal deutlich machen, was für eine Art der Realität das hat, wovon sie so ausführlich spricht: Geld, Eigentum, Kauf, Ehe, Universität, Institutionen überhaupt usw.

Die Geschichtsvergessenheit der analytischen Philosophie wird im Falle der Sozialontologie in besonderer Weise offenbar. Denn einerseits bewegt sie sich in den Spuren der traditionellen Lehren von den *entia moralia* und den *actus signati / exerciti*, ohne es zu wissen, andererseits untergräbt sie – auch ohne es zu wissen – die traditionelle Lehre vom Willen und seinem konstitutiven Charakter für die sozialen Tatsachen, indem sie biologische Systeme zu sozialen Wesen erweitern will.

Als geschichtsvergessen erweist sich auch jene Theorie, die in kritischer Haltung die Sozialontologie im Ganzen als „überflüssig“ aufzeigen und sie zum Verschwinden bringen will. Dahinter steckt der Glaube, dass das Rad der Geschichte zurückdrehbar sei und die „eine“ Welt wieder hergestellt werden könne: „Demnach gibt es eben nur eine Welt“<sup>11</sup>. Doch die Geschichte hat uns belehrt, dass wir nicht nur in einer von vielen möglichen Welten leben, sondern auch in einer Vielheit von wirklichen Welten. Die *sphaera moralis*, das Reich der Freiheit, des Willens, des Moralischen, der institutionellen Tatsachen ist nur eine von ihnen.

## 2 Praktische Sachverhalte

Einer der wichtigsten Grundsätze der modernen Sozialontologie ist der von der Sprachgebundenheit der Institutionen bzw. der institutionellen Tatsachen. Searle sagt bisweilen, dass die Sprache „teilweise konstitutiv“ für diese Tatsachen ist, bisweilen aber spricht er auch davon, dass sie „without exception“ von der Sprache konstituiert werden bzw. auch von der „essentiell konstitutiven Rolle der

---

<sup>10</sup> Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Sozialontologie auf sozialbiologischer Basis*, in: Philosophische Rundschau 45 (1996), S. 105.

<sup>11</sup> Vielmetter, Georg: *Die Unbestimmtheit des Sozialen. Zur Philosophie der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M. /New York 1998, S. 156 – 162.

Sprache“<sup>12</sup>. Das Problem gehört in den umfassenden Kontext einer Ontologie der Sachverhalte. Auch Searle spricht gelegentlich von „states of affairs“<sup>13</sup>.

Die Lehre von den Sachverhalten war im 19. Jahrhundert zu ihrer eigentlichen Blüte gelangt. Da an anderen Orten schon ausführlich dargelegt ist, welche Bedeutung diese Lehre in der Geschichte der Ontologie hat, muss hier eine bloße Andeutung genügen. C. Stumpf hat (unter dem Einfluss H. Lotzes) die Theorie des Sachverhalts innerhalb seiner umfassenden Lehre vom „Gebilde“ dargelegt, B. Bolzano die der „Sätze an sich“, A. Meinong entwirft eine Lehre von den sog. „Objektiven“, die womöglich, durch B. Russell vermittelt, Einfluss auf L. Wittgenstein genommen hat. G. Frege und Simmel entwickeln die Idee von einem „dritten Reich“, die bis zu K. Poppers „Welt 3“ sich ausgewirkt hat – um nur das Wichtigste zu nennen.<sup>14</sup>

Was in all diesen Theorien durchaus umstritten ist, ist der ontologische Status des Sachverhalts. Was jedoch keinem Zweifel unterliegt, ist die Bedeutung des Satzes, in dem und durch den allein die komplexe Wirklichkeit des Sachverhaltes konstituiert oder nur erfasst werden kann. In diesem Zusammenhang wird auch erörtert, was es ontologisch mit den sog. nichtbestehenden Sachverhalten oder auch den negativen Sachverhalten, die schon in der Spanischen Scholastik diskutiert wurden, auf sich hat. Gibt es eine Welt der negativen Sachverhalte? Interessant ist auch, dass dieses Reich der „Gebilde“ (mit Stumpf zu sprechen) nicht nur theoretisch zugängliche, d. h. in Aussagesätzen formulierbare, Sachverhalte enthält, sondern auch die Inhalte der emotionellen bzw. volitiven Funktionen, wie z. B. die Werte oder Güter, die Gemütsbewegungen, das Gewollte überhaupt.

Diese Überlegungen der Sachverhaltsontologie des (vorwiegend) 19. und des anfangenden 20. Jahrhunderts führen uns zu jener bedeutsamen mittelalterlichen Diskussion um den ontologischen Status der sog. *complexe significabilia*, deren Zusammenhang mit den Sachverhaltsentwürfen des 19. Jahrhunderts einer überzeugenden Deutung noch harret.

---

**12** Vgl. Searle, John. R.: *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, a.a.O., S. 69; *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, a.a.O., S. 90; *Einige Grundprinzipien der Sozialontologie*, a.a.O., S. 508.

**13** Searle, John. R.: *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, a.a.O., S. 85.

**14** Vgl. Kobusch, Theo: *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden/New York 1987, S. 352ff.; *Das „geheimnisvolle Reich des Wahren, Schönen und Guten“. Überlegungen zum Platonismus Carl Stumpfs*, in: Mensching-Estakhr, Alia/Städler, Michael (Hg.): *Wahrheit und Geschichte. Die gebrochene Wahrheit metaphysischen Denkens*, Würzburg 2012, S. 303–313; Smith, Barry: *Sachverhalt*, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel 1992, Sp. 1102–1113; Gabriel, Gottfried: *Reich, drittes*, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel 1992, Sp. 499–501.



Schon vor Jahren hatte ich einmal die Theorie des *complexe significabile*, die durch den Franziskaner A. Wodeham und den Augustinereremiten Gregor von Rimini an die prominente Stelle der Ontologie gerückt wurde, die „Entdeckung des Sachverhalts“ genannt.<sup>15</sup> Die in der Zeit Wodehams und besonders durch seine Lehrer W. Chatton und Wilhelm von Ockham bedingte anstehende Frage war, was der eigentliche Gegenstand des Wissens ist. Aus den Kritiken der Thesen dieser beiden zieht Wodeham den bedeutsamen Schluss, dass nicht ein einzelner Gegenstand, sondern nur das durch den Satz als Satz Bezeichnete das Objekt der Zustimmung und damit das Objekt des wissenschaftlichen Wissens sein kann. Die Bedeutung eines Satzes ist das „So Sein“ (*sic esse*) oder „Nicht-so sein“ (*sic non esse*) von etwas. Sie kann nur durch einen Satz, einen Dass-Satz im Deutschen, durch einen A.c.I. im Lateinischen, ausgedrückt werden. Der Akt der reflexiven Zustimmung, der immer – schon nach Ockham – das einfache Erfassen des Satzes voraussetzt, bezieht sich genau auf dieses im Satz ausgedrückte Sosein oder Nichtsosein. Was Wodeham in Auseinandersetzung mit seinen zeitgenössischen Konkurrenten entdeckt, ist das, was wir im Deutschen seit dem 19. Jahrhundert den „Sachverhalt“ nennen, den Urteilsinhalt, das, was durch den Satz als solchen dargestellt wird.<sup>16</sup> Nicht nur affirmative, sondern auch negative Sätze drücken nach Wodeham einen Sachverhalt aus. Der Satz ‚Der Mensch ist nicht ein Esel‘ drückt den Sachverhalt aus, dass der Mensch kein Esel ist. Der Sachverhalt ist in seiner Existenz nicht von der Bildung des Satzes abhängig, aber er ist nur durch einen Satz ausdrückbar. Wodeham nennt ihn deswegen – wie alle Welt nach ihm auch – das *complexe significabile*.<sup>17</sup> Es ist nur komplex, d. h. in einem Satz darstellbar, aber es ist ein einheitliches Ganzes.<sup>18</sup> Sein ontologischer Status ist

---

15 Vgl. Kobusch, Theo: *Nominalismus*, in: Krause, Gerhard/Müller, Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 24, Berlin/New York 1994, S. 593f.

16 Vgl. Smith, Barry: *Sachverhalt*, a.a.O., S. 1104ff.

17 Vgl. Wodeham, Adam: *Lectura Secunda in Librum Primum Sententiarum*, Bd. 1, St. Bonaventure, N.Y. 1990, S. 194, 198.

18 Zur Wodeham'schen Lehre vom *complexe significabile* siehe neben der Pionierarbeit von Gál, Gedeon: *Adam of Wodeham's Question on the 'Complexe Significabile' as the Immediate Object of Scientific Knowledge*, in: *Franciscan Studies* 37 (1977), S. 66 – 102 besonders Nuchelmans, Gabriel: *Adam Wodeham on the Meaning of Declarative Sentences*, in: *Historiographia Linguistica* 7 (1980), S. 177– 187; Tachau, Katherine H.: *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250–1345*, New York 1988; Zupko, Jack: *How it played in the RUE DE FOUARRE: The Reception of Adam Wodeham's Theory of the COMPLEXE SIGNIFICABILE in the Arts Faculty at Paris in the Mid-Fourteenth Century*, in: *Franciscan Studies* 54. *Franciscan Philosophy and Theology. Part II* (1994–1997), S. 211–225; Lenz, Martin: *Adam de Wodeham und die Entdeckung des Sachverhalts*, in: Kahnert, Klaus/Mojsisich, Burkhard (Hg.): *Umbrüche: Histori-*

umstritten – bis heute. Wodeham sagt nur, dass dieses „Totalobjekt“ der Zustimmung weder eine Substanz noch ein Etwas ist. Gregor von Rimini hat diese Theorie aufgenommen und erweitert.<sup>19</sup>

Was von diesen Erweiterungen der Gregor'schen *complexe significabile*-Theorie in unserem Zusammenhang von eminenter Bedeutung ist, betrifft die Erweiterung auch des Satzverständnisses und mit ihm auch den Charakter des Sachverhalts. Konnte man bisher vielleicht den Eindruck haben, als seien Sachverhalte auf den theoretischen Bereich beschränkt, die infolgedessen nur durch Aussagesätze ausgedrückt werden könnten, so belehrt uns Gregor nun eines Besseren. Denn Gregor erweitert den Sachverhaltsbegriff auch auf den praktischen Bereich. Es gibt auch praktische Sachverhalte. Von solcher Art sind alle Gebote oder Verbote, die ein zu Tuendes oder zu Lassendes ausdrücken. Gregor hat das an den Verboten exemplifiziert: Das Musterexempel für den praktischen Sachverhalt ist die Sünde. Sie ist ein *complexe significabile*, d. h. ein allein durch einen Satz, in diesem Falle einen Verbotsatz, Ausdrückbares. Durch das Verbot ‚Du sollst nicht ehebrechen‘ wird nicht der Mann oder die Frau oder ein Ding, ein Etwas, ja überhaupt nichts, was nur durch einen Begriff bezeichnenbar wäre, verboten, sondern was allein durch diesen Satz, dass man sich nicht mit einer Frau, die nicht die eigene ist, vereinigen darf, ausdrückbar ist. Was durch das Verbot gezeigt wird, gilt aber genauso für das Gebot: „Denn in den Verboten oder den negativen Geboten wird im eigentlichen Sinne jenes, was verboten wird, ‚Sünde‘ genannt, und in den bejahenden Geboten das Gegenteil dessen, was geboten wird. Aber für beide Seiten gilt, daß derartig nur komplex Bezeichnenbare sind“<sup>20</sup>. Oder nehmen wir das Beispiel des Gotteshasses. Auf den ersten Blick könnte man ihn für eine Entität in dieser Welt halten, aber zu dieser Annahme verführt nur diese verkürzte Redeweise. In Wirklichkeit besteht die Sünde darin, dass jemand Gott hasst. Es ist in der Tat ein Akt, kein bestimmtes Seiendes, aber ein solcher Akt, der nur durch einen solchen Satz bezeichnenbar ist.<sup>21</sup>

Was die Ontologie des *complexe significabile* und besonders Gregor von Rimini sagen will, ist, dass es Realitäten gibt, die nicht in die Ordnung der (von Gott geschaffenen) „Wesenheiten“ einzuordnen sind und sich auch dem Substanz-Akzidens-Schema und damit der Zehnkategorienordnung des Aristoteles entzie-

---

sche Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart, Amsterdam 2001, S. 99–116.

<sup>19</sup> Vgl. Kobusch, Theo: *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters*, München 2011, S. 451 ff.

<sup>20</sup> Vgl. Gregor von Rimini: *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, Bd. 4, Berlin/New York 1980, S. 235–236, dt. Gregor von Rimini, *Kommentar zu den Distinktionen 34–37 des zweiten Sentenzenbuches*, Freiburg et al. 2010, S. 99.

<sup>21</sup> Gregor von Rimini: *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, a.a.O., S. 254 f.

hen. Die *complexe significabilia* sind deswegen generell, wie auch das objektive Sein des Erkannten, „außerkategorial“ (*extrapraedicamentale*). Von besonderer Bedeutung ist diese Auffassung des *complexe significabile* aber für das Verständnis der praktischen Sachverhalte, denn so wird klar, dass alle von der modernen Sozialontologie sog. institutionellen Sachverhalte oder Tatsachen schon hier, im 14. Jahrhundert, nicht als kategorisierbare Dinge, sondern als eine Realität besonderer Art aufgefasst werden.<sup>22</sup> Die Legisten und Dekretisten des 12. und 13. Jahrhunderts waren in dieser Hinsicht schon früh mit dem Satz hervorgetreten, dass das natürliche Recht, d. h. das einer Person zukommende subjektive Recht – das ja auch ein wichtiger Gegenstand der modernen Sozialontologie ist<sup>23</sup> – nicht von der Art der kategorisierbaren Naturdinge ist.<sup>24</sup>

### 3 Sprechakte

Das zweite bedeutende Versatzstück der modernen Sozialontologie ist die Sprechakttheorie. Searle ist selbst einer der Hauptvertreter dieser Theorie, die von Austin in die sprachanalytische Philosophie eingeführt wurde. In der Sprechakttheorie reift die Einsicht, dass unser Sprechen performativen Charakter hat. Jeder Sprecher vollzieht einen illokutionären Akt, d. h. er tut etwas dadurch, dass er etwas sagt. Wenn der Priester bei der Taufe sagt ‚Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes‘, will er nicht die Umstehenden von dem Ereignis der Taufe informieren, sondern vollzieht durch ebendiese Worte den Taufakt. Ähnliches gilt für das Eheversprechen, ja für Versprechen überhaupt, Entsprechendes auch für die neben dem Aussagesatz bekannten anderen Sprechakte, wie z. B. den Befehl, den Rat, den Fluch, die Segnung usw.

Auf der Theorie Austins aufbauend hat Searle seine Sprechakttheorie entwickelt. Sein diesbezügliches Hauptwerk *Speech Acts* ist 1969 erschienen. Bei der Analyse der Bedingungen des illokutionären Aktes geht Searle (wie wenig später auch P. F. Strawson) in einem entscheidenden Punkt über Austin hinaus. Die illokutionären Akte sind regelgeleitet und als solche an bestimmte Institutionen gebunden. Wenn der Bräutigam und die Braut auf dem Standesamt oder vor dem

---

<sup>22</sup> Vgl. Kobusch, Theo: *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, a.a.O., S. 158, siehe auch S. 568, Anm. 14a. Auf Gregors Entdeckung der praktischen Sachverhalte hatte ich schon auf S. 376 aufmerksam gemacht.

<sup>23</sup> Searle, John. R.: *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, a.a.O., S. 174–198.

<sup>24</sup> Vgl. Kobusch, Theo: *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt <sup>2</sup>1997, S. 35.