Vorwort

Als mir anlässlich eines Forschungsaufenthaltes am Stuttgarter IZKT (Internationales Zentrum für Kultur und Technikforschung) die Idee einer Sammlung meiner „politischen Aufsätze" der letzten Jahre durch den Kopf ging, fiel mir auch das Forschungsprogramm wieder ein, das Ulrich Beck in seinem mittlerweile zu einem Bestseller gewordenen Buch *Was ist Globalisierung?* (1997) entworfen hatte. Die hier versammelten Aufsätze, die selbstverständlich unabhängig davon entstanden sind, decken ziemlich genau dieses Programm.

Die Grundlagen der Ersten Moderne, schreibt Ulrich Beck, müssen neu verhandelt werden. „Was heißt Toleranz? Was beinhalten Menschenrechte, die für alle gelten sollen, im Gegensatz der Kulturen? Wer garantiert Menschenrechte in einer postnationalstaatlichen Welt? Wie sind soziale Sicherungen, die bisher zum überwiegenden Teil nationalstaatlich verfasst sind, angesichts sich verschärfender globaler Armut und schrumpfender Erwerbsarbeit zu retten, zu reformieren? Wenn Nationalstaaten erodieren, werden dann neue Religionskriege ausbrechen? Aufgeladen von ökologischen Katastrophen? Oder gehen wir einer Welt ohne Gewalt entgegen, die nach dem Triumph des Weltmarkts zum Frieden findet? Stehen wir vielleicht sogar an der Schwelle zu einer Zweiten Aufklärung?"

Der Katalog entspricht – so erschöpfend, wie man es sich nur wünschen kann – der Reihe der Fragestellungen, die im Laufe der Jahre auf die Agenda der frisch-fröhlichen Begeisterung für die „Weltgesellschaft" geraten sind. Auch der Zeitrahmen passt: Das Ende der 1990er Jahre hat in der Tat einen deutlichen Einschnitt bedeutet, der, was mich betrifft, meine Reflexion über die „Postmoderne" in eine neue Phase übergeleitet hat. „Erste Moderne", „Zweite Aufklärung" – es ist schon etwas daran, aber man muss vom Pathos dieser Formeln Abstand nehmen und sich an das Programm einfach heranmachen: Wie viel mehr Toleranz? Wie viel mehr Arbeitsschutz bei weniger Staatsschutz? Wie viel mehr Menschenrechte, wenn das Weniger an Staatsschutz schon weniger Zivilrechte bedeutet? Wie viel mehr Friedenskultur in einer Multikulti-Gesellschaft, die mittlerweile von einigen hellsichtigen Politikern zu den Akten gelegt worden ist – zumindest als Gesellschaftsprogramm und Modell (und das ist sogar zu begrüßen).

Nach wie vor bleibt nämlich der Knoten das Bekenntnis des Staatsbürgers, des *citoyen*, zur kollektiven Sache dessen, wofür ich keine bessere Bezeichnung finde als „Republik“, die Sache aller – genauer noch: die allgemeine Sache, die so etwas schafft wie ein gemeinschaftliches Telos, wenn auch kein erklärtes gemeinschaftliches „Programm“. Die folgenden Aufsätze widmen sich der Erkundung dieser Möglichkeit.

Aufgaben und Selbstverständnis der politischen Philosophie heute

Die Frage nach den Aufgaben heutiger politischer Philosophie kann nicht beantwortet werden, solange der äußerst problematisch gewordene Status politischer Philosophie überhaupt nicht geklärt ist. Weniger denn je kann sich politische Philosophie im heutigen Kontext eine kritische Selbstreflexion ersparen. Darin besteht vielmehr ihre allererste Aufgabe, denn es ist mittlerweile sogar leichter geworden zu sagen, was politische Philosophie nicht ist, als zu bestimmen, was sie eigentlich ist oder sein soll. In den letzten Jahren haben wir zwar einer Erneuerung der politischen Philosophie beigewohnt, aber diese Erneuerung ist mit einer erstaunlichen epistemologischen Unbekümmertheit vonstatten gegangen, und sie hat offensichtlich dazu geführt, dass die politische Philosophie sich kaum noch von der Moralphilosophie unterscheidet.[1] Beide befassen sich ja „mit den praktischen Normen, mit dem privaten und dem öffentlichen Leben, deren Verhältnis oder gar Zusammenhang sich in der Bedeutung niederschlägt, die in der Geschichte der Frage der Gerechtigkeit zukommt".[2] Demzufolge bestünde der einzige Unterschied zwischen ihnen darin, dass die politische Philosophie (die man in dieser Hinsicht freilich auch noch von der Rechtsphilosophie unterscheiden müsste) sich vornehmlich auf die Objektivierung und Institutionalisierung der Normen (auf Gesetz und Staatsgewalt) bezieht, während es der Moralphilosophie eher „um eine uni-

1 Vgl. das *Dictionnaire de philosophie politique* von Ph. Raynaud und S. Rials, Paris, PUF 1996, oder noch Alain Renaut, *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy 1999. Dazu kritisch : Yvon Quiniou, „Problèmes de la philosophie politique: scientificité, normativité, émancipation", in: *Actuel Marx*, 28/2000, S. 83.

2 Jean-Jacques Wunenburger, „La recherche en philosophie morale", in: *La recherche philosophique en France*, Rapport de la commission présidée par Pierre Magnard et Yves Charles Zarka, Ministère de l'Education Nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche/CNRS 1996, S. 105.

versalisierbare ethische Wahrheit [zu tun wäre], die ihre jeweilige historische und soziale Realisierung transzendiert".[3]

Diese Entwicklung wirft grundlegende Fragen auf und nicht zuletzt die, ob man zwischen Problemen des „Sein-Sollens" und Problemen des gesellschaftlichen Seins unterscheiden kann bzw. soll. Bei genauerem Hinsehen sieht es aber so aus, als wäre *politische* Philosophie in beiden Fällen zu den Akten zu legen. Die Unterscheidung zwischen Sein und Sein-Sollen impliziert die Anerkennung der modernen Ausdifferenzierung der Seinssphären und der Disziplinen – Moralphilosophie, politische Philosophie, Politikwissenschaft, Soziologie, Verwaltungswissenschaften u. dgl. mehr. Vom Standpunkt der positiven Wissenschaften aus erscheint die politische Philosophie als ein ideologisches Überbleibsel, das in die Vorgeschichte der Sozialwissenschaften gehört und vielleicht nicht einmal protohistorischen Wert besitzt. Leo Strauss beginnt in diesem Sinn seine *Geschichte der politischen Philosophie* mit der Feststellung, dass „die Bezeichnung 'politische Philosophie' heutzutage mit 'Ideologie', wenn nicht mit 'Mythos' synonym ist. Man versteht sie offensichtlich im Gegensatz zur Bezeichnung 'Politikwissenschaft'".[4] Auch Jürgen Habermas hatte schon 1963 in demjenigen seiner Werke, das selber noch in die Tradition der politischen Philosophie gehört, über diese gleichsam ein Todesurteil ausgesprochen:

> „Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts graben [...] die neu sich bildenden Sozialwissenschaften auf der einen, die Disziplinen des öffentlichen Rechts auf der anderen Seite der klassischen Politik das Wasser ab. Dieser Prozess der Loslösung vom Corpus der praktischen Philosophie endet vorerst mit der Etablierung der Politik nach dem Muster einer modernen Erfahrungswissenschaft, die mit jener alten „Politik" nicht viel mehr als den Namen gemein hat. Wo diese uns noch begegnet, erscheint sie hoffnungslos altmodisch."[5]

Achtzehn Jahre später wiederholt die *Theorie des kommunikativen Handelns* dieses Urteil fast Wort für Wort[6]:

---

3 Ebd.

4 Leo Strauss & Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, Chicago and London, The University of Chicago Press 1987, S. 5. Vgl. auch Leo Strauss, *What is Political Philosophy? and other studies*, New York, The Free Press 1959, ^{2}1968.

5 Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied u. Berlin, Luchterhand 1963, S. 13.

6 Habermas verweist in der Fußnote ausdrücklich auf *Theorie und Praxis*.

> „Die Politikwissenschaft [...] mußte sich vom rationalen Naturrecht emanzipieren. Auch das moderne Naturrecht ging noch von der alteuropäischen Auffassung aus, wonach sich die Gesellschaft als ein politisch konstituiertes und über Rechtsnormen integriertes Gemeinwesen darstellte. Die neuen Konzepte des bürgerlichen Formalrechts boten freilich die Möglichkeit, konstruktiv zu verfahren und die rechtlich politische Ordnung unter normativen Gesichtspunkten als einen rationalen Mechanismus zu entwerfen. Davon mußte sich eine Politikwissenschaft mit empirischer Ausrichtung radikal lösen. Diese befaßt sich mit Politik als einem gesellschaftlichen Teilsystem und entlastet sich von der Aufgabe, die Gesellschaft im ganzen zu konzipieren. Im Gegenzug zum naturrechtlichen Normativismus schließt sie moralisch-praktische Fragen der Legitimität aus der wissenschaftlichen Betrachtung aus oder behandelt sie als empirische Fragen eines jeweils deskriptiv zu erfassenden Legitimitäts*glaubens*."[7]

Diese Sätze sind zwar kritisch gemeint: der empirischen Politikwissenschaft wird vorgeworfen, dass „sie die Brücke zur Rationalitätsproblematik ab[bricht]".[8] Nicht der obsolet gewordenen Tradition der politischen Philosophie fällt aber die Aufgabe zu, diesem Versagen abzuhelfen, sondern der Soziologie: „Innerhalb der Sozialwissenschaften ist es nun die Soziologie, die in ihren Grundbegriffen an die Rationalitätsproblematik am ehesten anschließt."[9]

Man mag sich dagegen wehren, politische Philosophie als ein bloßes Wissensgebiet aufzufassen, als eine Wissenschaft, die wie die positiven Wissenschaften um die Verteidigung ihres Territoriums gegen die angrenzenden und ggfs. feindlichen Hoheitsgebiete der positiven politischen Wissenschaften oder der politischen Soziologie rastlos kämpfen soll. Wenn man es nicht tut, scheint sie freilich in die Abstraktion zurückzufallen, die man der Philosophie gern nachsagt, während der Politik die konkrete Aufgabe zukommt, die Welt zu beherrschen, und die Politikwissenschaft ihr Handeln vorbereiten soll. Politische Philosophie fiele wieder unter das Verdikt von Pythagoras: „In keiner Kunst kannte er sich aus, er war Philosoph."

---

7 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1981, Bd. 1, S. 18.

8 Ebd.

9 Ebd. Vgl. hierzu Rainer Rochlitz, „Philosophie politique et sociologie chez Habermas", in: ders. (Hg.), *Habermas. L'usage public de la Raison*, Paris, PUF 2002, S. 179 ff.

Weil es nun ebenso leicht ist, den Anspruch der Philosophie zu verspotten, weder ein Territorium noch eine Kunst zu sein, sondern sich mit der ganzen Breite der physischen und der menschlichen Welt, der Natur und der Kultur zu befassen, wie umgekehrt jegliche Spezialisierung zu verwerfen, auf eine Art von universeller Souveränität Anspruch zu erheben und aus der Undifferenzierung, aus der sich jede Wissenschaft emporzuarbeiten hat, eine bequeme Rückzugsposition zu machen, wollen wir uns auch nicht mit der Kompromisslösung abfinden, die politische Philosophie nur als ein mehr oder weniger unverbindliches Geschwätz über Grundlagen und Hintergründe der politischen Praxis auffasst. Um ernst genommen zu werden, müsste sie in dieser Position über ihre kritischen Grundlagen Rechnung legen und sie würde sich alsbald in das bekannte Dilemma verstricken: entweder kann sie sich noch auf eine historische Normativität stützen (etwa den „Standpunkt des Proletariats"), die sie aber als solche „aufhebt", oder sie muss sich zu einer moralphilosophischen Position bekennen, die sie um ihre Identität bringt und ebenfalls aufhebt. Daraus folgt, dass sich politische Philosophie keines bevorzugten Verhältnisses zur Normativität rühmen kann, das sie über die Politikwissenschaft, die Rechtswissenschaft oder die Sozialwissenschaften stellen würde. Sie als „Theorie-Praxis" aufzufassen, setzt eine historische Normativität voraus, deren Plausibilität im Kontext des Zerfalls kollektiver Normen höchst fragwürdig geworden ist.

In *diesem* Sinn muss man also sicher der Strömung Recht geben, die zwischen Moralphilosophie und politischer Philosophie nicht mehr unterscheidet – allerdings mit dem Vorbehalt, dass die Moralphilosophie es gerade mit dem Problem aufnehmen soll, für welches die politische Philosophie keine Antwort zu liefern vermag. Wenn die „Rückkehr", ja die Existenz der politischen Philosophie von derjenigen der Moralphilosophie untrennbar zu sein scheint, so muss festgehalten werden, dass ihre Legitimität in eben demselben Maße problematisch ist, wie der *moral turn* es selber ist. Der Zerfall der normativen Bezugsrahmen (insbesondere derjenigen, die mit Klassenstandpunkten zusammenhingen) hat neue politische Akteure und andere soziologische, politische und normative Interessen – etwa diejenigen der Frauenbewegung und allgemeiner diejenigen einer multikulturellen Gesellschaft – in den Vordergrund befördert. Selbst wenn man sich weigert, sie in der Moralphilosophie aufgehen zu lassen, kann die politische Philosophie der Auseinandersetzung mit dem Wandel politischer Normativität nicht ausweichen.

Die problematische Lage, in welche die politische Philosophie mittlerweile geraten ist, resultiert freilich nicht nur aus dem „postmodernen" Kontext. Ein kurzer Rückblick mag veranschaulichen, dass ihr Status immer schon fragwürdig war. Indem sie zugleich die emanzipatorischen Ansprüche entgrenzt und die Entstehung von Human- und Sozialwissenschaften mit spezifischen Kompetenzbereichen gefördert hat, hat die Aufklärung komplexe Folgen gehabt. Sie hat zunächst und vor allem das Politische nicht nur von der Theologie, sondern auch von der prämodernen Tradition der Fürstenspiegel emanzipiert, zu welcher auch noch Machiavellis *Fürst* zu zählen ist, sowie von den Versuchen der Juristen, die wie Bodin sich bemühten, ein sowohl vom göttlichen als auch vom kanonischen Recht unabhängiges Recht zustandezubringen. Indem es sich über diese Prämissen hinweggesetzt und eine neue Episteme angestrebt hat, deren Grundpfeiler die Philosophie sein sollte, stellt das 18. Jahrhundert zweifelsohne die Geburt der *politischen Philosophie* dar.

Dieser Siegeszug der neuen Episteme hat aber die führende Position der Philosophie nicht verschont. Kaum hatte sie sich als epistemologische Instanz behauptet, als sie sich auf zwei Fronten verteidigen musste: einerseits gegen die Gegenoffensive der Rechtslehre (der sie die Waffe der Geschichtlichkeit an die Hand gegeben hatte) und gegen die Behauptung neuer Disziplinen, die um ihre Autonomie und Anerkennung kämpften – in erster Linie die Geschichtswissenschaft, dann aber auch die Politologie und die Soziologie –, andererseits gegen das junghegelianische und marxistische Verdikt, für welches dieser ganze Prozess der Modernisierung des Wissens in der ökonomisch-sozialen Modernisierung seinen Grund hat und daher nur von der Kritik der politischen Ökonomie aufgeklärt werden kann. Im Lichte der Entwicklung des Denkens im 19. Jahrhundert hat der Höhepunkt der politischen Philosophie sehr kurz gedauert. Er beschränkt sich auf die Periode zwischen Kant und Hegel und wurde schon damals von Herders Historismus, von der Historischen Rechtsschule und der politischen Romantik untergraben.

Auf der Suche nach einer historischen Legitimität sieht sich also die politische Philosophie auf das dürftige Erbe eines ephemeren und von vornherein brüchigen Höhepunkts zurückverwiesen. Allenfalls kann in dieser ihrer Not auch ihre Tugend bestehen: Die politische Philosophie besitzt keine andere Identität als diejenige, die ihr die Aufklärung zuschrieb und die sich danach

gleichsam nur negativ wieder behauptet hat gegen die Transformationen der Episteme, die sie jeweils aufzuheben gedroht haben. Zwar sind die Sozialwissenschaften aus einer Scheidung von der Philosophie entstanden. Doch „diese [die Philosophie] vermag nicht zu resignieren. Es ist ihr Schicksal, zu unterscheiden und die Einheit des von ihr Unterschiedenen zu denken".[10] Dem entsprach das Projekt des Historischen Materialismus sowie dessen Erneuerung durch das Programm einer „Sozialphilosophie", das Horkheimer 1931 vorschlug, als er die Leitung des Instituts für Sozialforschung übernahm.

Man mag zwar daran zweifeln, dass dieses Programm heute noch verwirklichbar wäre. Dass die Verselbständigung der disziplinären Wissensgebiete und der entsprechenden positiven Wissenschaften mit dem liberalen Glaubenssatz etwas zu tun hat, dass in der (post-) modernen Produktionsweise das Ökonomische vom Politischen abgekoppelt worden ist, liegt auf der Hand. Daraus folgt eben die bloß „kontrafaktische" Existenz, die die politische Philosophie unwiderstehlich in der Moralphilosophie aufgehen lässt.

Freilich lässt sich politische Philosophie nicht auf ihre Selbstbehauptung im 18. Jahrhundert, ihre Überwindung im 19. und ihre fragwürdige Rückkehr am Ende des 20. reduzieren. Ein nicht unbedeutender Teil der fundamentalen Fragen, die ihren Kern ausmachen, sind lange vor diesem modernen Kapitel ihrer Geschichte entstanden. Der politische Diskurs des 18. Jahrhunderts hat sich gegen die massive Legitimität der Diskurse der Gewalt (des Naturzustands) und der Sicherheit (Hobbes' Modell des Sozialvertrags) durchsetzen müssen. Indem er ihnen die kommunikative Bildung einer politischen Öffentlichkeit als neue rationale Grundlage der Politik bzw. des Politischen entgegensetzte, erweiterte er die politische Philosophie um eine dritte Dimension, die zusammen mit denjenigen der Gewalt und der Sicherheit, ihre Theorie und ihre Praxis weiterhin beherrscht: den Konsens.

Allerdings besteht das Wesen der politischen Philosophie, soweit man sie nicht als die Teilwissenschaft eines besonderen Wissensgebietes auffasst, darin, die radikalen Alternativen zu erforschen, die im Dreieck dieser drei Modelle des Politischen entstehen. Im Gegensatz zu einer Interdisziplinarität *ex post*, wie sie die Kritische Theorie selber dargestellt hat, obwohl sie die Philosophie

---

10 Jacques Bidet, „A quoi reconnaît-on la philosophie politique?", in: *Actuel Marx*, 28/2000, S. 23.

als integrierende Instanz verstand, muss jenseits der Verselbständigung der Teilwissenschaften zu diesen radikalen Alternativen zurückgefunden werden.

Dieses gleichsam „fundamentalistische" Verständnis des Politischen, das alle Theorien des Politischen charakterisiert, die – von Carl Schmitt über Leo Strauss bis hin zu John Rawls – den Hintergrund der Debatte über die Zukunft des Liberalismus bilden, fasst das Problem der Aufgaben heutiger politischer Philosophie insofern an der Wurzel, als es daran erinnert, dass das Vorhaben der politischen Philosophie sich nie auf die Formulierung realisierbarer Programme beschränkt hat, wiewohl ihre Bemühung, radikale Alternativen zu erfassen, sie dazu geführt hat, sich während mehr oder weniger langer Epochen mit herrschenden philosophisch-praktischen Systemen zu identifizieren. So ist nicht zu leugnen, dass sie bis ins 20. Jahrhundert hinein vom Marxismus und Sozialismus untrennbar gewesen ist, den Sartre als den „unüberwindlichen Horizont unserer Zeit" bezeichnete und der zweifelsohne den unausweichlichen theoretischen Horizont des Projektes einer praktischen Aufhebung der Philosophie im allgemeinen und der politischen Philosophie im besonderen gebildet hat.

Das spezifische Feld der politischen Philosophie ergibt sich also aus der Spannung zwischen der gleichsam „prähistorischen" Radikalität ihrer fundamentalen Fragestellungen und der historischen Bewegung, in welche diese sich ab dem 18. Jahrhundert eingeschrieben haben und die ihre Identität immer unsicherer gemacht hat. In diesem Sinn meint Etienne Balibar, dass die politische Philosophie, wie sehr sie auch an ihren „fundamentalistischen" Prämissen festhalten soll, von der Bewegung der Geschichte, in der sie konkrete Gestalt annimmt, nicht absehen kann: „Jede politische Philosophie verweist in der Neuzeit auf eine Philosophie der Geschichte, die den Zusammenhang zwischen der Rationalität und der abendländischen Moderne reflektiert."[11]

❖

Gegenüber der Moralphilosophie besteht ihre Aufgabe darin, die allgemeine Verunsicherung der normativen Grundlagen, die zu den mächtigsten Motiven

11 Etienne Balibar, „Qu'est-ce que la philosophie politique? Notes pour une topique", in: Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique?, *Actuel Marx*, 28/2000, S. 11.

der starken Rückkehr der Moralphilosophie zählt, mit den radikalen Fragestellungen, die ihren Kern ausmachen, in Verbindung zu bringen. Insofern als die Probleme, mit welchen sie sich zu befassen hat, vornehmlich die Verhältnisse zwischen individuellem Leben, sozialer Umwelt und politischer Teilnahme betreffen, kann sie sich nicht, wenn sie etwa von Staatsbürgerlichkeit oder von Feminismus handelt, über den tiefgreifenden Wandel hinwegsetzen, der in den letzten zwei oder drei Jahrzehnten diese Verhältnisse verändert hat und der gerade zur Folge gehabt hat, dass die spezifischen Fragestellungen der politischen Philosophie (die Gewalt, die Sicherheit, die politische Repräsentation der sozialen Wirklichkeit, der allgemeine Wille und der Wille aller, usw.) immer mehr in moralphilosophischen Termini bzw. als Probleme der Legitimation juristischer Verfahren gestellt werden.

Ebenso wenig wie die Moralphilosophie kann sie es unterlassen, sich mit dem Zerfall oder der Zersplitterung der kollektiven Normativität – man verstehe darunter die Grundfesten oder nur den Ausdruck der politischen Gemeinschaft – zu beschäftigen. In demselben Maße geht sie „die Überbetonung [...] des subjektiven Bewusstseins, der Selbstsorge, zuungunsten der öffentlichen normativen Repräsentation" an.[12] In diesem Kontext haben nun gerade die Ansätze, die es ihr ermöglichen sollen, es damit aufzunehmen und sich sozusagen zu „modernisieren", perverse Auswirkungen. Das gilt in erster Linie von den sogenannten *Cultural Studies*, die eine wachsende Verwechslung zwischen politischer Philosophie und „Kulturwissenschaften" bewirken. Zwar kann diese Verwechslung auf rein epistemologischer Ebene relativ leicht denunziert werden. Auf praktischer Ebene muss man aber einsehen, dass die *Cultural Studies* der soziologischen Wirklichkeit der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft derart angemessen begegnen, dass sie sich als alternative Moralphilosophie und als alternative politische Philosophie durchsetzen und geradezu als der einzige theoretische Ansatz erscheinen, der sie wieder vereinigen könnte – allerdings um den Preis der Neutralisierung sowohl der Moral als auch der Politik.

Die *Cultural Studies* sind vor allem aus der Praxis entstanden. Sie haben nichtsdestoweniger die Theorie geradezu revolutioniert. Allerdings haben sie ihr

---

12 J.J. Wunenburger, a.a.O., S. 106. Vgl. hierzu Raulet, *Chronique de l'espace public*, Paris, L'Harmattan 1994, sowie *Apologie de la citoyenneté*, Paris, Cerf 1999.

Versprechen alles andere denn eingelöst. Sie haben viel eher einen Pluralismus der Rechtsansprüche gefördert, der mit den besten Absichten der im Namen des „Liberalismus" unternommenen Destruktion der universalistischen Rechtsnormen das Wort redet.[13]

Der Wandel der normativen Grundlagen hat nämlich zur Folge, dass – sowohl bei Rawls oder Walzer als auch bei Habermas – die Reflexion über die Verhältnisse zwischen Normativität und Politik die grundsätzliche Anerkennung des „demokratischen Pluralismus" voraussetzt. Der gemeinsame Hintergrund dieser wie auch immer verschiedenen Theorieansätze ist der Multikulturalismus. Im multikulturellen Kontext steht die politische Philosophie in Wettstreit mit der Hegemonie einer pluri- bzw. interdisziplinären Theoriebildung, die der Problematik der Grenzen und Gebiete, in welche die politische Philosophie sich verstrickt hat, spottet. Mit vollem Recht machen die *Cultural Studies* darauf aufmerksam, dass die ganze Tradition der politischen Philosophie auf einer monologischen Auffassung des Politischen beruht hat, die heute wegen der Auflösung der traditionellen politischen Fronten in eine Krise geraten ist. Die epistemologische Konkurrenz, die sie für die politische Philosophie darstellen, muss insofern ernst genommen werden, als sie – selbst wenn ihr Diskurs öfters weich ist – den „normativen Umbruch" radikalisieren, den die politische Philosophie um so weniger ignorieren kann, als die *Gender Studies* und der Postkolonialismus ihre normativen Grundlagen revolutioniert haben.[14]

Die politische Philosophie muss es heute mit einer in diesem Ausmaß gleichsam präzedenzlosen Konjunktur aufnehmen, in der sich die langfristigen Auswirkungen der 1968er Ideologie – die auf längere Frist und bei genauerem Hinsehen das bürgerliche Engagement keineswegs verstärkt hat, sondern viel eher den Individualismus, die Behauptung eines Rechts auf Differenz und damit, bei allem Engagement etwa für ökologische Kämpfe, auf der Ebene des alltäglichen bürgerlichen Lebens sowie in der Kindererziehung, eine dem Liberalismus gemäße Grundeinstellung gefördert hat – und der Zusammenbruch und die Disqualifizierung sozialistischer Alternativen bündeln. Diese

13 Vgl. das Themenheft „Pour une critique des sciences de la culture", in *L'Homme et la Société*, 2003, N° 149.

14 Vgl. hierzu Raulet „L'exotisme de l'intérieur. Tentative d'état des lieux épistémologique", in: „Pour une critique des sciences de la culture", *L'Homme et la Société*, N° 143 (S. 75-104).

Konjunktur hat mächtig zur Bekehrung der Intelligenz zum liberalen Individualismus bzw. zur Moralphilosophie beigetragen. Davon zeugt nicht zuletzt die Gunst, deren sich nicht nur in der breiten Öffentlichkeit, sondern auch in den Wissenschaftskreisen die Fragestellungen der „Deontologie", der Ethik, der „Bioethik", der ständige Bezug auf die Menschenrechte (der die immer krasser hervorstechende Unzulänglichkeit „wissenschaftlich" begründeter politischer Praxis kompensieren soll), usw. erfreuen.

Selbst die unorthodoxen Strömungen der politischen Philosophie – insbesondere die Kritische Theorie, die ursprünglich aus der Ablehnung jeglicher Identifizierung mit der Soziologie oder der Politikwissenschaft entstanden war und die Bezeichnung „Sozialphilosophie" gewählt hatte, um ihre Spezifität zu behaupten – haben sich mittlerweile zum scheinbar unumgänglichen moralphilosophischen Ansatz bekannt. Schon als es darum ging, seine Differenz gegenüber Luhmann zu markieren, übernahm Habermas von Karl Otto Apel den Begriff der apriorischen Kommunikationsgemeinschaft. Dieser hat fortan die Grundlage seiner Debatten mit der liberalen politischen Philosophie von Rawls einerseits und mit dem Kommunitarismus andererseits gebildet.

Die Rezeption von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit sowie die Entwicklung der Habermasschen Fassung der Kritischen Theorie haben zum mächtigen Comeback der Moralphilosophie beigetragen. Dieser Trend ist zwar insofern zu begrüßen, als er an die Tradition der politischen Philosophie, bis hin zu Aristoteles zurück, wieder anknüpft und den Gedanken geltend macht, dass es sich nicht einfach so verhält, als könnten die Defizite des „Fortschritts" von einer praktischen Fortschrittsideologie wiedergutgemacht werden, die sich nicht die Mühe macht, ihre Prämissen in Frage zu stellen. Insofern wird die politische Philosophie auf ihre Tradition zurückverwiesen, und das heisst auf die Tradition des Naturrechts, die selbstverständlich im Mittelpunkt der Debatte zwischen Liberalen und Neokommunitaristen steht, so wie sie im Mittelpunkt der allgemeinen öffentlichen Debatten[15] über Deontologie, politische Ethik, medizinische Ethik usw. steht. Diese Tradition ist der Rahmen, in dem alle Anliegen und ggfs. alle Alternativen – und zwar nicht nur die moralischen bzw. ethischen, sondern durchaus die politischen Anliegen und Alternativen – formuliert wurden. Sucht man nach einer Definition der

15 der „débats de société", wie man sie im Französischen nennt.

politischen Philosophie, die ihre ganze, antike und moderne Geschichte und Tradition umfassen würde, dann liegt sie im aristotelischen Konzept *τό εύ ζην* vor. Das Problem, an dem sich die politische Philosophie seit je abgemüht hat, ist die Bildung und Konsolidierung einer menschlichen Gemeinschaft.[16] Schon seit Aristoteles schließt dieses Programm die Trennung zwischen politischem bzw. sozialem Sein und Sein-Sollen aus. Es stellt vielmehr die Basis dar, auf der im Zuge der Modernisierung des Wissens und der sozialen Bestimmung dieser Modernisierung die verschiedenen Varianten – die antiken, die modernen und sogar noch die heute sogenannten „postmodernen" – des guten bzw. rechten Lebens aufgebaut haben, d.h. den Rahmen, in dem jeweils die Frage nach der Übereinstimmung zwischen ethischen und politischen Anforderungen sowie die Frage nach der politischen Verwirklichung dieser Übereinstimmung gestellt wurden.

Der moralisch-juristische Fundamentalismus von Rawls setzt auf seine Weise bei diesem Anspruch an. Insofern gehört er zweifelsohne zur zeitgenössischen politischen Philosophie, wie wir sie verstanden wissen wollen. So wie auch seine Widersacher im Lager der Kommunitaristen und die Kritische Theorie, in der Wendung, die Habermas ihr gegeben hat, dazu gehören. An der Herausforderung des intendierten „guten Lebens" gemessen, erweist sich aber ihre Leistung insgesamt als äußerst fragwürdig. Zwar setzt Rawls beim „ursprünglichen" Moment der Gerechtigkeit an, indem er freie und gleiche Bürger inszeniert, die sich, unabhängig von ihren divergierenden Auffassungen des Guten, für einen gemeinsamen Begriff des Gerechten entscheiden. Durch sein „zweites Prinzip" versucht er dann die Differenz in die Allgemeinheit dieses Gerechtigkeitsbegriffs einzubauen. Damit beliefert er aber die liberalen Demokratien mit den Prinzipien, die sie brauchen, um zugleich die „normale" Existenz von Ungleichheit und deren notwendige Korrektur durch pragmatische Maßnahmen nach Art der *affirmative action* zu rechtfertigen. Seinerseits weigert sich Habermas, die theoretische Fiktion von Rawls „erstem Prinzip" aus der demokratischen Debatte zu abstrahieren. Er hält Rawls entgegen, dass seine apriorische Konstruktion der liberalen Grundrechte die demokratische Debatte in den Hintergrund drängt und dass die Bürger darin nicht mehr

16 Vgl. Etienne Balibar, „Qu'est-ce que la philosophie politique? Notes pour une topique", a.a.O., S. 18.

„ihre Sache“, ihr praktisches Projekt sehen können, sondern bestenfalls nur den Rahmen, in dem sie ihre Forderungen geltend zu machen haben.

Dieser Einwand darf nicht unterschätzt werden. Doch die Wiedereinführung einer normativen Fragestellung, die damit intendiert ist, hängt nicht nur von der normativen Auffassung der Diskursethik, sondern auch von den konkreten Umständen, die diese bedingen, ab, und das heißt von den Vereinen oder gar von den Lobbys, die, wie Habermas selber sagt, den Sozialstaat „belagern“. Es ist Habermas’ und Rawls’ Verdienst, dass sie beide das Politische nicht auf die Verwaltung des sozialen und ökonomischen Gleichgewichts reduzieren; das Defizit ihres Konzepts liegt allerdings darin, dass sie die faktische Existenz von Ungleichgewicht sanktionieren müssen und dass ihre normative Erneuerung der politischen Philosophie deren Unterwerfung unter die Herrschaft einer Verwaltungslogik keineswegs aufhebt, sondern diese unter dem Vorwand einer „Rechtsphilosophie“ verfestigt.

❖

Man darf sich also fragen, ob die Abkehr von der Geschichtsphilosophie, die mit diesen Ansätzen einhergeht, nicht eine Enthistorisierung zur Folge hat, die unter dem Vorwand der Radikalität von der ökonomisch-politischen Wirklichkeit wegsieht bzw. diese als Faktum akzeptiert. Wir vertreten hingegen entschieden die Ansicht, dass das, was man zuvor in der marxistischen Tradition „Historischen Materialismus“ nannte, nicht so einfach vom Tisch zu wischen ist, sondern dass die moralphilosophische Problematik, die heutzutage das große Wort führt, in Problemen ihren Ursprung hat, die, wenn man sie nicht enthistorisiert, nach wie vor Probleme der historischen Konjunktur der herrschenden und scheinbar von allen Begrenzungen, ja von aller Scham befreiten Produktionsweise, i.a.W. des Kapitalismus sind. In *Faktizität und Geltung* hat Habermas der „politischen Theorie“ von Rawls noch den kritischen soziologischen Anspruch entgegengesetzt, den er, wie wir gesehen haben, in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* als die Rückzugsposition der politischen Philosophie im Zeitalter ihrer Disqualifizierung und ihrer Auflösung in Teilwissenschaften auffasste. Das zweite Kapitel von *Faktizität und Geltung*, dasjenige, das „Soziologische Rechts- und philosophische Gerechtigkeitskonzepte“ übertitelt ist, soll dem Vorwort zufolge einen Ansatz herausarbeiten, der „beide Perspektiven in sich aufnimmt: die der soziologischen

Rechts- und der philosophischen Gerechtigkeitstheorie".[17] Rawls wird sogar als ein Denker präsentiert, der sich den Umweg über jegliche soziologische Fragestellung erspart und somit jene „überraschende Reaktion" dokumentiert, die seit den frühen 70er Jahren an die klassischen Fragestellungen der politischen Philosophie wieder anknüpft, ohne „von der sozialwissenschaftlichen Entzauberung des Rechts [...] Notiz zu nehmen".[18] Habermas wird später, insbesondere in den beiden Aufsätzen „Politischer Liberalismus" und „Einbeziehung des Anderen"[19], diese kritische Forderung abschwächen. Aber in *Faktizität und Geltung* wird Rawls' politische Theorie noch als ein Kind des Haupttrends der Entpolitisierung vorgestellt:

> „Als Wiederkehr eines verdrängten Problems erscheint aus dieser Sicht auch John Rawls' Interesse an den Bedingungen der politischen Akzeptanz seiner zunächst in vacuo entwickelten Theorie der Gerechtigkeit. Dabei geht es um das alte Problem, wie das Vernunftprojekt einer gerechten Gesellschaft, das abstrakt einer einsichtslosen Realität gegenübersteht, verwirklicht werden kann, nachdem das geschichtsphilosophische Vertrauen in die von Hegel und Marx durchgespielte Dialektik von Vernunft und Revolution geschichtlich aufgebraucht ist – und nur noch der reformistische Weg von Versuch und Irrtum sowohl praktisch offensteht wie moralisch zumutbar ist."[20]

Wenn die moralische Wende der 90er Jahre die Legitimität der politischen Philosophie paradoxerweise wiederhergestellt hat, so, allem Anschein nach, weil der Zusammenbruch des „Realsozialismus" der Frage des „guten Lebens" und der politischen Formen seiner Verwirklichung nach einer mehr als hundertjährigen Herrschaft des Historizismus und des Soziologismus wieder zu voller Geltung verholfen hat. Man nimmt allgemein an, dass der Rückzug des Marxismus eine entscheidende Bedingung für die Erneuerung der politischen Philosophie dargestellt hat. Diese habe gleichsam automatisch den Platz zurückerobert, den Marx ihr abgesprochen hatte, indem er die Politik auf die Geschichtsbewegung und die politische Philosophie auf die Kritik der politischen Ökonomie verwies.[21] Insofern aber als ihre Rückkehr

---

17 Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1992, S. 22.

18 Ebd., S. 78 f.

19 In: Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1996.

20 Ebd., S. 79.

21 „Le développement d'une philosophie politique autonome [...] a évidemment quelque chose à voir avec le déclin du marxisme et avec une certaine banalisation de la politique

von derjenigen der Moralphilosophie untrennbar ist, ging sie mit einer offen erklärten Entpolitisierung einher, die bei genauerem Hinsehen einen Mangel signalisiert, dem weder die technokratische Verwaltungslogik noch die liberal-individualistische Moral abhelfen können. Die Modewörter „unpolitisch", „Entpolitisierung" etc. drücken eine allgemeine Abkehr von der Politik und eine Neigung, die politischen Anliegen auf Angelegenheiten institutionalisierter Politik zu reduzieren, aus. Mit Recht weist Emmanuel Renault darauf hin, dass „die größten Leiden, die die neoliberale Modernisierung der Gesellschaft verursacht, sei es das Leiden am Arbeitsplatz oder die meisten Formen von Deprivation (der Entzug von Rechten, Arbeit, Wohnung, menschlicher Würde), die die soziale 'Ausbürgerung' mit sich bringt, recht selten im Diskurs der institutionalisierten Politik Ausdruck finden [...] und meistens der Vermittlung kollektiver Protestbewegungen bedürfen, um in ihn einzudringen".[22] Diese Diagnose stimmt mit der von Habermas und Walzer festgestellten „Belagerung" des Rechts und des Staates durch die Interessengruppen überein; mit der Tradition der politischen Klassenkämpfe hat sie freilich kaum noch etwas zu tun.[23] Immerhin darf daraus der Schluss gezogen werden, dass es sich gleichsam mit der Entpolitisierung wie mit der Säkularisierung verhält: So wie Religionsphilosophie erst jenseits der Religion möglich wird, schafft die Abkehr von der Politik Platz für eine politische Philosophie, von der zu erwarten ist, dass sie die heute nottuende Kritik der Politik leistet.

Unter den neueren Ansätzen hat Axel Honneth seit *Kampf um Anerkennung*[24] einen entscheidenden Schritt in dieser Richtung gemacht, indem er in die dominierende Moralphilosophie eine echt politische Fragestellung wiedereingeführt hat, die nicht nur über die Grenzen, in welche das Dreieck des Rawlsschen Liberalismus, des Neokommunitarismus und der Habermasschen Demokratietheorie sie eingesperrt haben, hinausgeht, sondern auch der „Kulturalisierung" entgeht, die daraus resultiert, dass die *Cultural Studies*

---

française" (Philippe Raynaud, „Les tâches de la philosophie politique", in: *Magazine littéraire*, Nr. 380, Oktober 1999, S. 26 ff.).

22 Emmanuel Renault, „Philosophie politique ou critique de la politique?", in: *Actuel Marx*, 28/2000.

23 Vgl. Raulet, *Apologie de la citoyenneté*, a.a.O.

24 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1992.

den Raum einer problematischen normativen Moralphilosophie und einer delegitimierten politischen Philosophie in Anspruch nehmen.

Während bei Habermas seit der *Theorie des kommunikativen Handelns*, wenn nicht früher, die kritische soziologische Dimension immer schwächer wurde[25] und während sie von der späten Demokratietheorie nur mittelbar (d.h. nur im Blick auf die Akteure eines zwischen „Faktizität" und „Geltung" zerrissenen Rechtssystems) wiedereingeführt wurde, ist Honneth in den Aufsätzen, die er unter dem Titel *Das Andere der Gerechtigkeit*[26] versammelt hat, dezidiert von den wirklichen kommunikativen Interaktionen ausgegangen. Er weigerte sich, „das Kommunikationsparadigma [...] nur im Sinne einer Konzeption der rationalen Verständigung" aufzufassen, und will es auf „eine Konzeption der Anerkennungsbedingungen" erweitern.[27] Sobald man aber den „Pathologien der Anerkennung" einigermaßen Aufmerksamkeit schenkt, überfluten sie geradezu die Theorie des kommunikativen Handelns. Honneths Verdienst beschränkt sich dabei nicht darauf, die Störungen des kommunikativen Handelns anzuzeigen, sondern er bemüht sich, daraus eine neue „kritische Theorie der Gesellschaft" zu entwickeln, die keinen geringeren Anspruch erhebt, als die kritische Tradition des Instituts für Sozialforschung neu zu beleben.

Dieser Anspruch ist zu begrüßen. Honneth bricht nämlich zugleich mit der liberalen Entkoppelung des Politischen und des Ökonomischen und mit Habermas, indem er das Paradigma der Arbeit als die Achse, um die sich

---

25 wie ich es in allen meinen Texten über Habermas geltend gemacht habe. „Habermas et le discours philosophique de la post-modernité", in: G. Raulet (Hg.): *Le siège de la Raison ou une philosophie entre plusieurs chaises. Bilan de la philosophie allemande actuelle, Allemagnes d'aujourd'hui*, Paris 1987, Nr. 99-100. „Habermas und der philosophische Diskurs der Postmoderne", in: Gunzelin Schmid-Noerr (Hg.): *Metamorphosen der Aufklärung*, Tübingen, Diskord 1988. „Habermas and the philosophical discourse of postmodernity", in: *Thesis Eleven*, Melbourne 1989, Nr. 23. Vgl. auch: „Critique de la raison communicationnelle", in: Rainer Rochlitz/Christian Bouchindhomme (Hg.): *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Ed. du Cerf 1996. Auch Rainer Rochlitz ging in einem seiner letzten Texte auf dieses Problem ein: vgl. R. Rochlitz, „Philosophie politique et sociologie chez Habermas", in: ders. (Hg.), *Habermas. L'usage public de la Raison*, a.a.O., S. 161-198.

26 Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M., Suhrkamp 2000.

27 A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 103.

sowohl die sozialen Lebenswelten als auch das politische Bewusstsein drehen, massiv rehabilitiert.[28] Dabei zögert er nicht, an Fragestellungen wieder anzuknüpfen, die man mit dem inzwischen in Vergessenheit geratenen Namen Marcuses in Verbindung bringen kann[29], indem er etwa darauf hinweist, dass „hinter der Integrationsfassade des Spätkapitalismus [sich] durchaus ein Feld moralisch-praktischer Konflikte verbergen mag, in denen sich die alten Klassenauseinandersetzungen in neuen – sei es sozial kontrollierten, sei es hoch individualisierten Formen reproduzieren".[30]

Die Suche nach sozialer Anerkennung bzw. „sozialer Wertschätzung" vermag nicht zuletzt reaktive Phänomene zu erklären wie zum Beispiel das, was man neuerdings in Frankreich als „Protestwahl" bezeichnet hat, darüber hinaus natürlich auch die Phänomene des Rückzugs auf die Identität von Banden oder von Ghettos.[31] Darin sieht Honneth eine Folgeerscheinung der zunehmenden Diskrepanz zwischen den Vorstellungen von Recht und von Gerechtigkeit derjenigen, die am „System" teilhaben, und derjenigen, die an dessen Ränder gedrängt oder gar aus ihm ausgeschlossen werden.[32] Entscheidend ist dabei, dass zwei unvereinbare Vorstellungen der Gerechtigkeit einander gegenüberstehen: auf der einen Seite intellektuell und moralisch ausformulierte Konzepte (zu welchen selbstverständlich auch und gerade die Rawlssche Theorie der Gerechtigkeit gezählt werden muss), andererseits ein ganzer Komplex reaktiver Gerechtigkeitsforderungen, dessen „negative Wertungen nicht zu einem positiven System von Gerechtigkeitsprinzipien generalisiert" werden können.[33] Diese Feststellung läuft den moral- und rechtsphilosophischen Ansätzen der herrschenden „politischen Philosophie" zuwider. Um ihr Rechnung tragen zu können, müsste die politische Philosophie vom Bewusstsein der *Ungerechtigkeit* ausgehen, d.h. von einem Bewusstsein, das freilich zu stark von lebensweltlichen, an jeweils individuelle und besondere Situationen gebundenen Traumata geprägt wird, um überhaupt noch mit der

28 Ebd., S. 104f.

29 Nicht von ungefähr zitiert Honneth Barrington Moore, den Mitautor der *Critique of Pure Tolerance*; vgl. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 115.

30 Ebd., S. 113.

31 Ebd., S. 108.

32 Ebd., S. 114.

33 Ebd., S. 115.

Prämisse eines „verbindlichen Moralbewusstseins", wie Rawls' erstes Prinzip mit seiner Wahl zwischen absoluten Optionen es voraussetzt, vereinbar zu sein.

> „Die Gerechtigkeitsvorstellungen, mit denen soziale Gruppen eine Gesellschaftsordnung moralisch bewerten und beurteilen, [lassen] sich im Falle sozial unterdrückter Schichten eher implizit in typischen Unrechtsempfindungen auffinden als in positiv formulierbaren Wertprinzipien."[34]

Honneths Ansatz läuft auf folgende Frage hinaus:

> „Wie [hätte] eine moralische Kultur beschaffen zu sein, die den Betroffenen, den Mißachteten und Ausgeschlossenen, die individuelle Kraft gibt, ihre Erfahrungen in der demokratischen Öffentlichkeit zu artikulieren, statt sie in den Gegenkulturen der Gewalt auszuleben."[35]

Indem er von der negativen Wahrnehmung der Gerechtigkeitsvorstellungen durch die Missachteten und Ausgeschlossenen ausgeht, radikalisiert er zugleich Rawls und Habermas. Zwar unterscheidet sich Habermas' Position, wie gesehen, vom Pluralismus Rawls' oder Walzers grundsätzlich dadurch, dass sie sich für die Wiederbelebung und Intensivierung der öffentlichen Debatte einsetzt. Habermas sieht in der Berechtigung, an der demokratischen Debatte teilzunehmen, das eigentliche grundlegende Gerechtigkeitsprinzip. Dieses Recht steht sogar für ihn über den liberalen Grundrechten, die der Rawlsschen Konstruktion zugrunde liegen, da ja die demokratische Debatte nicht nur ein von diesen liberalen Grundrechten garantiertes Recht ist, sondern sie eigentlich erst aktualisiert und ihnen Wirklichkeit verleiht. Honneth zweifelt aber an der Möglichkeit, in der demokratischen Debatte die Erfahrungen und Gefühle der Ungerechtigkeit überhaupt zum Ausdruck zu bringen, und zwar sowohl aus strukturellen politischen Gründen als auch wegen der besonderen Beschaffenheit des Unrechtsbewusstseins. Einerseits ist die politisch-mediale Ordnung so strukturiert, dass sie die Veröffentlichungschancen sozialer Unrechtsempfindungen von vorn herein unterbindet[36], andererseits stellen diese Empfindungen eine soziale Pathologie dar, die sich auf einer infradiskursiven Ebene oder auf eine Weise, die den herrschenden Diskursarten völlig inkongruent ist, ausdrückt.

---

34 Ebd., S. 118.
35 Ebd., S. 108.
36 Ebd., S. 119.

Gerade hier beginnt nun die Ungerechtigkeit: nicht erst in dem Umstand, dass man dem Ausdruck von Unrechtsbewusstsein nicht Recht widerfahren lässt, sondern schon deshalb, weil ihnen nicht einmal Rechnung getragen wird – also auf der Ebene von Rawls' erstem Prinzip, und nicht erst auf derjenigen des zweiten bzw. auf der Ebene des Habermasschen Postulats der kommunikativen Berechtigung:

> „Wenn eine moralische Norm nämlich nur unter der Bedingung als gerechtfertigt gelten darf, daß alle potentiell Betroffenen ihr zugestimmt haben, dann muß dabei im Prinzip schon immer vorausgesetzt werden können, daß jedem von ihnen in der gleichen Weise die Chance einer ungezwungenen Stellungnahme zugekommen ist."[37]

Deshalb muss sich Honneth in dem Aufsatz, der dem Band seinen Titel gibt, „Das Andere der Gerechtigkeit", Lyotards Kritik an der Vorherrschaft „in unserer Gesellschaft bestimmte[r] Diskursarten, darunter vor allem die des positiven Rechts und der ökonomischen Rationalität" anschließen, weil diese Vorherrschaft sich so auswirkt, dass „bestimmte Sprachspiele anderer Geltungsart auf Dauer von der gesellschaftlichen Artikulation ausgeschlossen [bleiben]."[38] Unter diesen Umständen ist die politische Philosophie, wie Honneth es im Hinblick auf Lyotard bemerkt, mit einem Dilemma konfrontiert: entweder eine Ethik des Bezeugens entwickeln und anderen Medien als der politischen Debatte die Erinnerung an die Opfer anvertrauen oder aber die gesellschaftliche Kommunikation für bislang ausgeschlossene Sprachspiele öffnen.[39]

Dann muss man aber gegenüber Honneths Einschränkung, nach welcher wir es nur dann mit einem authentischen Widerstreit zu tun haben, wenn „alle Beteiligten eines praktischen Konfliktes ihre Interessen und Sichtweisen auch tatsächlich haben artikulieren können"[40], Bedenken anmelden. Diese Einschränkung scheint mir unter die Kritik zu fallen, die Honneth in demselben Zusammenhang an der *responsability to act*, d.h. an der zum normativen Kriterium der Zulässigkeit von Diskursarten gemachten Handlungsverantwortung übt. Der Widerstreit spielt sich nämlich in Diskursarten ab, die

37 Ebd., S. 141.
38 Ebd., S. 139.
39 Ebd.
40 Ebd., S. 142.

per se heterogen sind, und das heißt unfähig, in jene Sphäre der öffentlichen Debatte Eingang zu finden, die es erst ermöglichen würde, sie als vertretbare Positionen anzuerkennen. Vielmehr ist vorbehaltlos festzuhalten, dass die Problematik der Anerkennung, wie ich es in *Apologie de la citoyenneté* (1999) gegen die Habermassche Auffassung der kommunikativen Vernunft und der Rechtsphilosophie, die sie seit *Faktizität und Geltung* ergänzt und gleichsam deren politische Philosophie darstellt, geltend gemacht habe, die Berücksichtigung des Widerstreits als konstitutiver Dimension der sozialen Interaktionen impliziert.[41]

Während der Kulturalismus und der Differentialismus der *affirmative action* bei genauerem Hinsehen einem ökonomischen Verständnis des Sozialen verhaftet bleiben und, wie Herbert Marcuse es schon 1965 in seiner *Kritik der reinen Toleranz* betont hatte, sozusagen das Komplement des ökonomischen Liberalismus bilden[42], erlaubt es die Berücksichtigung des Widerstreits, das Problem der Differenz wieder auf politischen Boden zu stellen. Dabei geht es freilich nicht darum, das Ökonomische zu leugnen, sondern dem Zusammenspiel entgegenzuarbeiten, das sich zwischen dem liberalen ökonomischen Diskurs und einer biologisch-ethnizistischen Auffassung der Gesellschaft abzeichnet – einer Auffassung, der zufolge die ökonomischen Ungleichheiten gleichsam natürlich sind und die Herrschaft als unvermeidlich legitimiert wird.

41 Vgl. in diesem Band „Konsens oder Dissens? Welches Modell für die globale Kommunikation?“.

42 Vgl. ebenfalls in diesem Band „Der hochmütige Name der Toleranz“.