

NACH DER POSTMODERNE – WELCHE POLITISCHE PHILOSOPHIE?

Der Titel klingt schon sehr altmodisch, die Sache selbst bleibt aber brennend und die Prämissen der Fragestellung, nämlich die tiefgreifende Veränderung der Grundlagen gesellschaftlichen Zusammenlebens und der entsprechenden politischen Ordnung, haben in nichts an Relevanz verloren. Ich gebe es bloß gern zu: Wer spricht noch von der Postmoderne? Daran lässt sich aber die Frage anschließen, um die es mir hier geht: Wer unterscheidet noch die politische Philosophie als solche von anderen verwandten Diskursarten – der Moralphilosophie, der Sozialphilosophie? Hat nicht gerade die Postmoderne die Grenzen zwischen dem Politischen und dem Sozialen, darüber hinaus sogar zwischen dem Sozialen und dem „sociétal“ – wie man auf Französisch sagt –, d.h. einer auf soziale Umgangsformen und herrschende Normen reduzierten Gesellschaftlichkeit, derart verwischt, dass wir nicht mehr imstande sind, die Aufgaben der politischen Philosophie klar wahrzunehmen und Prioritäten zu setzen?

*

Es ist mittlerweile 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 von staten 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 universalisierbare 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 noch überhaupt zwischen Problemen des „Sein-Sollens“ und Problemen des gesellschaftlichen Seins unterscheiden kann bzw. soll. 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 nun die politische Philosophie als ein ideologisches Überbleibsel, das in die Vorgeschichte der Sozialwissenschaften gehört.

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'Éducation Nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche / CNRS 1996, S. 105.

³ Ebd.

Wenn aber Leo Strauss in diesem Sinn seine *Geschichte der politischen Philosophie* mit der Feststellung beginnt, dass „die Bezeichnung ‚politische Philosophie‘ heutzutage mit ‚Ideologie‘, wenn nicht mit ‚Mythos‘ synonym ist: Man versteht sie offensichtlich im Gegensatz zur Bezeichnung ‚Politikwissenschaft‘“, setzt er sich mit einem bewundernswerten Zynismus über die Ursprünge seiner *eigenen* politischen Philosophie hinweg.⁴ Denn in der politischen Philosophie, insb. wie sie von ihm selbst betrieben wurde, geht es gerade um die fundamentale Dimension des Theologisch-Politischen, mit der Strauss hier nicht nur kurzen Prozess macht, sondern die er bewusst ausklammert. Man erinnert sich an seine autobiographischen Worte: „The author was a young Jew born and raised in Germany who found himself in the grip of the theologico-political predicament.“⁵ In seinem Buch über Hobbes’ politische Wissenschaft betont er noch einmal: „Das theologisch-politische Problem ist seitdem *das* Thema meiner Untersuchungen geblieben.“⁶ Strauss will diese Dimension des Theologisch-Politischen umso mehr loswerden, als es ihm in seiner Entwicklung immer mehr darum gegangen ist, eine Ethik zu begründen, die in mehrfacher Hinsicht an die Antike anknüpft. Auf diesem Weg wurde er zu einem Befürworter der Moralphilosophie gegenüber der politischen Philosophie (wenn auch nicht gegen sie).

Die Fragestellungen der politischen Philosophie hätten also für uns an Relevanz verloren. Politische Philosophie könnte sogar zu den Akten gelegt werden. Der scheinbare Sieg der Moralphilosophie ist aber ein Pyrrhussieg. Alle Fragen, die von der politischen Philosophie nicht mehr a priori entschieden werden, müssen a posteriori als gesellschaftliche („soziale“) Problematiken abgehandelt werden. Selbstverständlich ist eine theologisch-politische Antwort nicht mehr denkbar (oder sie sollte es nicht mehr sein – wiewohl es nicht jedermann einleuchtet, am wenigsten den Kommunitaristen). Ebenso wenig die Erneuerung eines an der Antike orientierten Verständnisses der Ethik, wiewohl dieser Ansatz sich bis in die Rezeption des letzten Foucault eingeschlichen hat und die „Selbstsorge“ (*le souci de soi*) in diese Richtung gebogen hat, d.h. in die Richtung einer Versöhnung der entgrenzten (post)modernen Subjektivität mit der bestehenden Ordnung. Von allem profitieren und alle technischen und kulturellen Angebote nutzen, um sich darin zurecht zu finden, d.h. das zu erreichen, was man zugleich als „sein Recht“ vindiziert: Das ist, knapp resümiert, die Ideologie des im Französischen sogenannten „Bobo“ – dem „bourgeois bohème“ der oberen städtischen Mittelklasse. An dessen Egozentrismus, der auch die politische Ordnung und das wissenschaftliche System nur an den Befriedigungen misst, die sie den individuellen Erwartungen gewähren, scheitern alle Versuche einer Neubegründung der gemeinschaftlichen Sache – der *res publica*. Der Bobo ist im Übrigen ein äußerst sympathischer Mensch: Er ist gegenüber den Anerkennungsforderungen anderer umso aufgeschlossener, als er sie nur an diesem Maßstab misst. Im Klartext: Die Anerkennungsphilosophie ist ein Programm, das sich nur bewähren könnte, wenn es sich republikanisch durchziehen ließe.

⁴ Leo Strauss / Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, Paris, PUF, 1994, S. 1. Vgl. auch Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris, PUF, 1992.

⁵ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, University of Chicago Press, 1997, S. 1.

⁶ Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied, Luchterhand, 1965, S. 7.

Der vorherrschende Trend treibt sie aber vielmehr in die entgegengesetzte Richtung und legt ihr vielmehr die Versuchung nahe, die wirtschaftlichen Bedingungen der sozialen Anerkennung zwar nicht auszuschalten, sondern nur unter dem Gesichtspunkt und als ein Aspekt der Anerkennungsproblematik zu behandeln. Das nährt die Hoffnung, diese im Rahmen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung und der liberalen Moralordnung, d.h. in den Grenzen der individualistischen Ideologie bzw. des Kommunitarismus aufzulösen.

Will sie ihr Vorhaben anders als nur theoretisch durchführen, dann muss die politische Philosophie deshalb eine doppelte Kritik ins Werk setzen: Eine Kritik des faulen neoliberalen Konsenses einerseits (und das heißt eine Kritik an dessen Diskursen) und eine Kritik an den neoliberalen Integrationsprozessen, wie sie Habermas schon am Ende der 1970er Jahre programmatisch umrissen hat.

**

Was die politische Philosophie dann zu sein hat, scheint insofern klar: eine Wissenschaft vom Konsens (*oder, wenn es sein muss, eben auch eine vom Dissens*), von der Transformation normativer Erwartungen und Orientierungen in institutionelle Regelungen, die sich der schlichten Instrumentalisierung der Macht im Dienst ökonomischer, und das heißt heute finanzieller Interessen, widersetzen könnten. Das „administrative System“ des Staats, wie Habermas es in der Sprache der Systemtheorie selber bezeichnet, spielt nach wie vor – trotz oder gerade wegen der Schwächung des National- und Sozialstaats durch den Neoliberalismus – eine Schlüsselfunktion: Es fungiert als Vermittler und Puffer zwischen dem „ökonomischen System“ (wenn es eines ist), das eigentlich nur den Mechanismen des Markts gehorchen sollte, und dem „legitimatorischen System“, dem der liberale Kapitalismus nicht allein Genüge leisten kann.⁷ Die Vervielfältigung und zunehmende Verzweigung der Netzwerke hat „nicht per se die Erweiterung einer intersubjektiv geteilten Welt und jene diskursive Verknüpfung von Relevanz Gesichtspunkten, Themen und Beiträgen zur Folge, aus denen politische Öffentlichkeiten entstehen.“⁸ Insbesondere die Entwicklung der neuen Informations- und Kommunikationstechnologien schafft nicht von selbst mehr „Gesellschaftlichkeit“. Auf der Ebene der Unternehmen und auf derjenigen der Staaten lässt sich viel eher dieselbe Kombination von globaler Vernetzung und Zersplitterung feststellen wie auf der Weltebene.⁹

Jedermann gerät heutzutage geradezu in Entzücken, wenn die Staaten, insbesondere der amerikanische Staat, den Mut aufbringen (oder wenigstens die Intention bekunden), die finanzielle Krise in den Griff zu bekommen und den Betrieb der Banken zu zähmen. Die Ursache dieser Verwunderung besteht darin, dass die liberale Ideologie das Dogma der Unabhängigkeit der wirtschaftlichen Initiativen vom Staat dermaßen propagiert hat, dass dieser noch recht scheue Interventionismus fast wie eine Rückkehr zum Staatskapitalismus, wenn nicht gar zum Sozialismus empfunden wird. Bei genauerem Hinsehen ist aber der

⁷ Vgl. *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1973, S. 54 f.

⁸ Habermas, „Der europäische Nationalstaat – Zu Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft“, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1996, S. 146.

⁹ Vgl. hierzu Raulet, *Critical cosmology. On Nations and Globalization : a Philosophical Essay*, Lanham (Maryland), Lexington Books, 2005.

vermeintliche Bruch mit dem Staatskapitalismus insofern eine Heuchelei, als der Rückgang des Staats nichts anderes bedeutet als seine Auflösung in eine liberale Wirtschaft, die sofort wieder an ihn appelliert, wenn sie eine Kreditlinie, sei es im eigentlichen finanziellen Sinn, wie dies anlässlich der internationalen Krise des Finanzkapitalismus tatsächlich der Fall gewesen ist, oder noch im moralischen Sinn braucht. Das liberale Unternehmertum vindiziert eine gänzliche Befreiung von allen rechtlichen Regeln und Zwängen – freilich mit Ausnahme derjenigen, die es zu seinem Nutzen verwerten kann. Die doktrinären Befürworter des Liberalismus – in erster Linie die Europäische Kommission – müssen entweder naiv oder zynisch sein, wenn sie sich zu den Beschützern einer unbeeinträchtigten Konkurrenz aufwerfen, während die oberste Maxime der Unternehmen zur gleichen Zeit darin besteht, alle Hebel ins Werk setzen, um sich den Regeln einer solchen unbeeinträchtigten Konkurrenz zu entziehen.

Einer Logik, der es auf „Inhalte“ ankommt, also der Sorge um öffentliches Dienen und öffentliche Dienstleistung, wird eine Logik der Flüsse entgegengesetzt, ein „leichter, [...] flexibler Kapitalismus, der Arbeit und Kapital entkoppelt und über den Finanzmarkt gesteuert Unternehmen und Standorte, Kulturen und Staaten sowie Belegschaften und Arbeitskräfte so schnell wechselt, wie es die Gewinnerwartungen diktieren“.¹⁰ Die Prämisse, auf der all diese Gedankengänge beruhen, ist, dass die liberale Marktwirtschaft der einzige Weg ist, den menschlichen Bedürfnisse und Begierden gerecht zu werden. Es ist mittlerweile so weit gekommen, dass jeder Widerstand gegen diese Logik als konservatives Festhaltenwollen an überholten „Vergünstigungen“ gilt und dass man in Europa die Volksabstimmungen für null und nichtig erklärt, wenn sie nicht Akklamationscharakter besitzen. Es ist deshalb kaum übertrieben, im Neoliberalismus den Totalitarismus des 21. Jahrhunderts zu sehen. Er strebt nämlich nicht nur danach, sich von der demokratischen Legitimation loszusprechen, sondern auch Luhmanns „Legitimität durch Verfahren“, und das heißt die bloße Kontrolle durch Effizienz, ist ihm noch zu viel. Wahrscheinlich deswegen, weil sie weder legitim noch einfach effizient ist.

Die im neoliberalen System um sich greifende Depolitisierung ist der Reflex der doppelten Legitimations- und Motivationskrise, die sich daraus ergibt. Wir wohnen einer Entkoppelung der Werte und des politischen Systems bei. Die privaten Werte, die der republikanische Vertrag im Zaume hielt, überschwemmen von Neuem die Sphäre der Bildung politischer Werte. Weil dies die Form ist, welche die „strukturelle Unähnlichkeit zwischen Bereichen administrativen Handelns und kultureller Überlieferung“¹¹ annimmt, sollte man sich nicht wundern, dass der Rückgriff auf neo- oder pseudotraditionelle Werte zum Kompensationsmechanismus wird, wie dies beim religiösen Radikalismus der Fall ist. Denn auch „die Entpolitisierung [verlangt] eine Rechtfertigung“¹² und diese Rechtfertigung wird durch private Werte geleistet (sei es für oder gegen „le mariage pour tous“), die gegen die kollektive politische Willensbildung ausgespielt werden.

¹⁰ Wolfgang Maderthaner / Lutz Musner, *Die Selbstabschaffung der Vernunft. Die Kulturwissenschaften und die Krise des Sozialen*, Wien, Picus Verlag 2007, S. 42.

¹¹ Habermas, *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*, a.a.O., S. 100.

¹² Ebd., S. 56.

Das sind die durchaus konkreten Themen und Aufgaben, denen sich politische Philosophie heute zu widmen hat. Sie lösen sich nicht in sozialwissenschaftlicher Analyse und Beratung auf, *sie betreffen die Artikulation zwischen dem Politischen und dem Sozialen*, und das heißt den Kernbereich, den die Globalisierung und Finanzialisierung des Kapitalismus völlig vernachlässigt und den die Politik, auch die der sozialdemokratischen Regierungen, nicht mehr besetzen *kann*, weil sie sich ihrer Hoheit in wirtschaftlichen Angelegenheiten entledigt hat. Die Zersplitterung und der Mangel an einer gemeinschaftlichen Verwaltung der globalen Fragen, mit welchen wir heutzutage konfrontiert sind, und das heißt der Kontinuitätsbruch zwischen den beiden Ebenen der Wirtschaft und der Politik ist kein vorübergehendes, sondern ein strukturelles Problem. *Der politischen Philosophie kommt deshalb die Aufgabe zu, das Vetorecht des Politischen gegen die Ausschaltung der Bürgerlichkeit geltend zu machen.*

Wir wohnen der Auflösung und Zerstörung einer politischen Integration bei, die bis jetzt zugleich eine soziale Integration implizierte und sich sogar auf diese gründete. Der französische Soziologe Robert Castel hat diesen Wandel als eine „Dekollektivierung“ und als eine „Wiedervermarktung“ („remarchandisation“)¹³, d.h. als die Reduzierung auch der sozialen Verhältnisse zu einer bloßen Ware beschrieben, während die Periode, in welcher der Rechtsstaat sich durchgesetzt hat, umgekehrt durch Schutzmechanismen gegen die unmittelbare und brutale Auswirkung des freien Markts auf die Arbeitsverhältnisse gekennzeichnet war. Das Individuum, das man heute als ein emanzipiertes Subjekt feiert, ist ein „dekollektiviertes“ Individuum, das, vom „Kollektiv aller Kollektive“, nämlich dem Sozialstaat, emanzipiert, als Cybernaut seinem neuen Status als Bürger des neoliberalen Europas und als vermeintlichem Weltbürger die Stirn zu bieten hat.

Ich wünsche ihm viel Spaß!

Gérard RAULET
Universit  Paris-Sorbonne
ANR/DFG-Programm CActuS (Critique, Actualit , Société)

¹³ Robert Castel, *L'insécurité sociale*, Paris, Seuil (La République des idées) 2003, S. 40-47.