

Hans-Otto Mühleisen (Hrsg.)

Vom Nutzen der
Philosophie
für die Politik



Verlag Josef Knecht
Frankfurt am Main

Inhalt

Vorwort

Hans-Otto Mühleisen

Selbständig und aufeinander angewiesen 7

I. Die Preisaufgabe:

Der Beitrag der Philosophie zur praktischen Politik

Gregor Damschen

Sechs Aspekte eines möglichen Beitrags der Philosophie
zur Politik 14

Karsten Fischer

Theoria sine praxi
Beziehungsprobleme zwischen Philosophie
und praktischer Politik 28

Monika Herold

Theorie und Praxis als Interpretamente von Philosophie
und Politik 42

Volker Kunz

Wissenschafts- und sprachphilosophische Begründungen
für den Einsatz der Theorie rationalen Handelns zum
Zwecke der praktischen Politik 54

Dirk Lüddecke

Philosophia Civilior
Oder: Was Philosophie, Politik und den Gedanken
der Wahrheit verbindet 86

© 2000 Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Kiesewetter & Partner, Freiburg i. Br.
Umschlagmotiv: Mauritius, Stuttgart
Satzbearbeitung: Fotosetzerei G. Scheydecker, Freiburg i. Br.
Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe 2000

Gedruckt auf umweltfreundlichem,
chlor- und säurefrei gebleichtem Papier
ISBN 3-7820-0838-3

<i>Peter Radt</i>	
Philosophie als republikanisch-humanistische	
Orientierung	99

<i>Jan Szaif</i>	
Philosophie und Politik	
Über den möglichen Beitrag der Philosophie	
zur politischen Praxis	112

II. Die Tagung: Die Bedeutung der Philosophie für die Praxis der Politik

<i>Theo Stammen</i>	
Über Nutzen und Nachteil der Philosophie für die Politik	122

<i>Gernot Erler</i>	
Was nützt Philosophie im politischen Alltagsgeschäft? ..	144

<i>David Seeber</i>	
Philosophie, Politikberatung, Politikbetrieb	151

<i>Hans-Otto Mühleisen</i>	
Gerechtigkeit: Schnittmenge von Philosophie	
und Politik	165

Die Autoren	189
-------------------	-----

Theoria sine praxi?

Beziehungsprobleme zwischen Philosophie und praktischer Politik¹

Der deutsche Soziologe Robert Michels, bekanntlich zunächst Sozialdemokrat, später Sympathisant der italienischen Faschisten, lieferte im Jahre 1930 ein eindrucksvolles Zeugnis für die Geringschätzung der Theorie seitens eines machtbesessenen politischen Praktikers und die Faszination des Intellektuellen durch solche Ignoranz der Macht:

„In einem ausserordentlich interessanten, langen Gespräch, das ich zu Ostern 1924 mit Benito Mussolini [...] hatte, äusserte Mussolini mir gegenüber, der ihm darin beipflichten musste, drastisch seine Überzeugung von der geringen Tauglichkeit des professoralen Typus zum Lenker der Massengeschicke. Der Professor zaudert und ist ängstlich, sagte er mir. Er dreht die Nuss und weiss sie nicht zu knacken. Der echte Massenführer aber muss schnellen Entschlusses sein und selbst seinen Entschluss in die Hand nehmen.“²

Diese Haltung gilt heutzutage als inakzeptabel, nicht nur aufgrund ihrer faschistischen Provenienz. Gleichwohl leben Rudimente dieser Geisteshaltung fort, so zum Beispiel in der durchaus wohlmeinenden Auffassung, philosophische Reflexion sei ein unzeitgemäßer Luxus, wenn die Probleme der Zeit engagiertes und resolutes praktisches Handeln erfordern. In Zeiten des

¹ Für Anregungen und Hinweise danke ich Harald Bluhm, Timm Genett und Marc Jacob sowie den Teilnehmern des Kolloquiums von Herfried Münkler an der Humboldt-Universität zu Berlin.

² R. Michels, *Italien von heute. Politische und wirtschaftliche Kulturgeschichte von 1860 bis 1930*, Zürich, Leipzig 1930, S. 269 f. [Originalorthographie].

Nebeneinanders skeptischer Krisendiagnosen und zukunftsfroher Aufbruchstimmungen, die bislang jedes *fin de siècle* kennzeichneten³, avanciert dieses Denken sogar zu einem regelrechten Gemeinplatz der öffentlichen Diskussion.

Doch hierbei handelt es sich natürlich um ein Missverständnis mit fataler Wirkung auf das politische Handeln, da die Aktivitäten praktischer Politik ohne tiefgreifende Reflexion auf die jeder Handlungssituation zugrunde liegenden normativen und geistig-kulturellen Wertentscheidungen allenfalls oberflächliche Wirkungen erzielen können.

Dabei ist philosophische Orientierung häufig durchaus erwünscht. Sie wird jedoch – zumeist in Gestalt einschlägiger Publikationen oder Seminare für eine praktisch tätige Klientel – marginalisiert, ästhetisiert und privatisiert, indem eine künstliche Trennlinie zwischen ihrem normativen und ihrem analytischen Potential gezogen wird. Philosophische, und das heißt in der heutigen politischen Öffentlichkeit bemerkenswerterweise vor allem *moralische* Orientierung gilt als notwendig und nützlich, solange die Einsichten der Philosophie sich einfügen und keine grundlegenden Infragestellungen des gewohnten Handlungsspielraumes bewirken. Dieser unausgesprochene Vorbehalt gegenüber philosophischem Denken, vermutlich oftmals eine unbewusste Abwehrreaktion gegen selbstkritische Prüfung der Ziel- und Mittelwahl politischen Handelns, firmiert gemeinhin unter dem Begriff *Realismus*.

„Derlei Realismus ist unrealistisch“, wie Theodor W. Adorno einst in ähnlichem Zusammenhang feststellte.⁴ Schließlich ist die konkrete praktische Relevanz nicht nur der Ethik, sondern auch vermeintlich realitätsferner Disziplinen wie Metaphysik und Erkenntnistheorie für politische Fragen schlechthin evident, denkt man nur an die Angewiesenheit der modernen Medizin

³ Vgl. *Neustart des Weltlaufs? Fiktion und Faszination der Zeitenwende*, hrsg. v. K. Fischer, Frankfurt/M. 1999.

⁴ Th. W. Adorno, *Gesellschaft*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann unter Mitw. v. G. Adorno u. a., Bd. 8, Frankfurt/M. 1990, S. 9 ff., 10.

und Biotechnologie auf ein begründbares Verständnis von *menschlichem Leben*, das die politischen und gesetzlichen Rahmenbestimmungen für Klinik und Forschung zu leiten hat.

Es liegt nahe, einen Zusammenhang anzunehmen zwischen der vielfach beklagten Reformunfähigkeit der praktischen Politik und ihrer häufigen Verweigerung gegenüber philosophischer Reflexion, ist es doch geradezu ein Kennzeichen von Reformunfähigkeit, alles das zu ignorieren, was über bereits bestehende Optionen hinausweist. Gerade wenn eine *Orientierungskrise* praktischer Politik, womöglich gar der gesamten Gesellschaft vorliegt, ist die Philosophie natürlich umso stärker vonnöten, als es ein definitorisches Merkmal solcher Krisen ist, sich nicht selber beheben zu können, sondern externer Impulse zu bedürfen. Überdies ist es eine logische Absurdität, als Argument gegen alle über die aktuelle politische Situation hinausweisenden Ansätze einzuwenden, sie überschritten die Grenze bestehender politischer Optionen. Dieses tautologische Argument, jedem jenseits der politischen Realität reflektierenden Denken vorzuwerfen, es reflektiere jenseits der politischen Realität, und ihm deshalb die praktische Bedeutung abzusprechen, erweist sich geradezu als *self-fulfilling prophecy*: Bestreitet die praktische Politik jeden operationalisierbaren Realitätsbezug der Philosophie, so verhindert sie ihn just damit, da sich philosophisches Denken niemals selbst zur Anwendung bringen kann, sondern in seiner Wirksamkeit abhängig ist von der Bereitschaft der politisch Handelnden zu einer Art Vertrauensvorschuss in den Wert philosophischen Denkens.

Die Verweigerungshaltung praktischer Politik gegenüber der Philosophie reklamiert für sich zwar *Realismus*, muss aber in Wirklichkeit als Flucht vor der Komplexität der Wirklichkeit gedeutet werden. Unbenommen Luhmanns zutreffendem Theorem, dass Moral eine binäre Codierung zur Reduktion von Komplexität sei, indem die jeweilige handlungsrelevante Problematik auf die Alternative *gut oder böse* reduziert werde, führen ethische Reflexionen gelegentlich zu *Komplexitätssteigerungen*, sofern man sich auf die Verbindlichkeit des moralischen Codes geeinigt hat. In den bereits angeführten Bereichen der Medizin

und Biotechnologie beispielsweise entstehen Dilemmata mitunter erst, wenn die kasuistische Pragmatik handelnder Fachleute in Verbindung gerät mit verallgemeinerbaren ethischen Wertentscheidungen, wie sie jeder Gesetzgebungsprozess erfordert. Die biotechnologische Forschung mag mit Blick auf bestimmte Krankheiten ethisch vertretbar oder gar geboten sein, zumal wenn die Nebenfolgen kalkulierbar erscheinen. Ist jedoch eine bestimmte Technik im weiteren Sinne einmal zur Anwendbarkeit gediehen, ist keine generalisierbare Norm mehr *begründbar*, die eine Anwendung in bestimmten Fällen untersagt, solange sie in anderen Fällen positive Wirkung verspricht. So unterscheidet etwa die Gentechnik zwischen dem unproblematischen somatischen Einsatz ihrer Instrumente, dessen Wirkung mit dem Tod des jeweiligen Individuums endet, und das Erbgut verändernden Eingriffen in die Keimbahn, die eine neue Qualität der menschlichen Natur-Manipulationen ausmachen. Auf den ersten Blick erscheint diese Unterscheidung sinnvoll und konsensfähig. Sie erweist sich jedoch als höchst fragwürdig, sobald man die Überlegung anstellt, welche ethischen Prinzipien über die Frage von Anwendung oder Nicht-Anwendung entscheiden sollen. Sobald erstmalig Möglichkeiten sichtbar geworden sind, per Eingriff in die Keimbahn das Auftreten einer ansonsten unheilbaren Krankheit wie beispielsweise Mukoviszidose zu verhindern, steht man vor einer Aporie: Welche Norm soll denjenigen entgegengehalten werden, die das abstrakte Risiko des zivilisatorischen Dammbruchs zwar kritisch reflektieren, sich jedoch im Sinne einer Güterabwägung für die konkrete Perspektive eines lebensfähigen Kindes entscheiden? Es ist demnach im Interesse der Generalisierbarkeit normativer Entscheidungen, die jeder politischen Entscheidung über die Akzeptabilität neuer Entwicklungen zugrunde liegen muss, unmöglich, auf kasuistische Lösungen zu vertrauen, wenn die moderne Forschung und Technik dazu tendiert, gewissermaßen „selbstbegründend“ zu wirken: Sobald ein bestimmter wissenschaftlicher Fortschritt in auch nur einem einzigen Fall menschliches Leid zu mildern verspricht, ist es nicht mehr ethisch begründbar, bewusst auf ihn zu verzichten, auch wenn seine Schattenseiten absehbar sind.

Dies ist mehr als eine *Dialektik des Fortschritts*, welche darin besteht, „daß mit dem Erwerb von Problemlösungsfähigkeiten neue Problemlagen zu Bewußtsein kommen“⁵. Vielmehr zeigt sich, dass erweiterte Problemlösungsfähigkeiten nicht nur neue, anderweitige Probleme enthüllen, sondern dass sich ihre eigenen Erfolgsbedingungen als ambivalent herausstellen, wenn sie einer ethischen Reflexion unterzogen werden. Für die Verantwortlichen bedeutet dies eine beunruhigende, erhebliche Komplexitätssteigerung praktisch-politischer Entscheidungsprozesse. Wenn es demnach die Erfolgsbedingungen bestimmter Problemlösungsfähigkeiten selber sind, die moralische Probleme aufwerfen, handelt es sich bei philosophischer Ethik eben nicht um eine externe, aposteriorische Kategorie, sondern um eine für die Probleme konstitutive. Folglich kann sich die Bedeutung der Philosophie nicht darin erschöpfen, etwa in Gestalt von „Ethikkommissionen“ gutachterlich tätig zu werden. Offenbar verhält es sich mit der Kalkulation von Risiken zivilisatorisch-technischer Innovationen *vor* deren Anwendung, um mit Hegel zu sprechen, *wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht*; jede Anwendung schafft jedoch eine auch ethisch relevante, unhintergehbare Faktizität. Das Verhältnis zwischen Realität und Reflexion lässt sich daher nicht als eines der nachträglichen Evaluierung bestimmen.

Die radikale Alternative zu dem Versuch, von kritischer Selbstreflexion unbelastet, *schnellen Entschlusses die Nuss knacken* zu wollen, ist bereits von Platon in einem berühmten Diktum formuliert worden:

„Wenn nicht die Philosophen in den Staaten Könige werden oder die Könige [...] und Herrscher echte und gute Philosophen und wenn nicht in eine Hand zusammenfallen politische Macht und Philosophie, [...] gibt es [...] kein Ende des Unglücks in den Staaten, ja nicht einmal im ganzen Menschengeschlecht.“⁶

⁵ J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1976, S. 181.

⁶ Platon, *Der Staat*, übers. u. hrsg. v. K. Vretska, Stuttgart 1982, 473 d.

Eine solche Selbstermächtigung der Philosophie zur direkten Anleitung der politischen Praxis löst das Problem jedoch nur scheinbar. In Wirklichkeit handelt es sich bei diesem Modell nicht um einen *Beitrag* der Philosophie zur praktischen Politik, sondern um die Einsetzung der Philosophie in eine politische Machtposition: Die Kompetenz des *echten und guten Philosophen* fungiert nicht als Hilfestellung für die politischen Praktiker, sondern sie legitimiert zur Übernahme der Handlungsbefugnisse. So wandelt sich das philosophische Denken zum Kriterium für die Berechtigung, praktische Politik zu betreiben, und der Philosoph wird zum praktischen Politiker, zum *Philosophenherrscher*. Nicht die philosophische Bildung der politisch Handelnden bildet das platonische Anliegen, sondern die Vereinigung von politischer Macht und Philosophie *in einer Hand*.

Philosophische Kompetenz ist jedoch kein demokratisches, sondern ein im weiteren Sinne aristokratisches Kriterium für die Rekrutierung politischer Funktionsträger, und so lässt sich für die Bedingungen eines republikanischen Gemeinwesens eine weitere Feststellung hinsichtlich eines möglichen Beitrages der Philosophie zur praktischen Politik treffen: Jede Politik, die demokratisch kontrollierbar bleiben will, muss, zumal nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts mit philosophisch verbrämten *Tierversuchen am Menschen* (Wolf Biermann), den *Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*⁷ respektieren. Den systematischen Grund dieses Postulates hat Michael Walzer treffend umschrieben:

⁷ R. Rorty, *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 42, 1988, S. 3ff. Wie nachfolgend gezeigt wird, ist diese richtige Einsicht zu bewahren gegenüber der, auch erst neuerdings erhobenen, abwegigen Forderung Rortys nach einer „Theoriepause“, welche offenbar dem fragwürdigen Versuch geschuldet ist, sich zum Anwalt einer bestimmten politischen Richtung zu machen (vgl. R. Rorty, *Auszug aus dem Land der Trugbilder. Die Zukunft der amerikanischen Linken beruht auf der Wiederbelebung des amerikanischen Nationalstolzes*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 02.05.1997, S. 39).

„Philosophical validation and political authorization are two entirely different things. [...] Authorization is the work of citizens governing themselves among themselves. Validation is the work of the philosopher reasoning alone [...]. Democracy has no claims in the philosophical realm, and philosophers have no special rights in the political community. In the world of opinion, truth is indeed another opinion, and the philosopher is only another opinion-maker.“⁸

Danach bleiben Philosophie und Politik gleichsam arbeitsteilig unterschieden, und die Umsetzung philosophischer Einsichten in praktische Politik erfolgt nicht etwa zwingend, sondern optional und im Rahmen eines separaten, regelgebundenen und kontrollierbaren Verfahrens demokratischer Willensbildung.

Die eingangs am Beispiel der angewandten Naturwissenschaften erörterte konstitutive Bedeutung philosophischen Denkens für politischen, zumeist legislativen Handlungsbedarf steht somit in einem Spannungsverhältnis zu dessen äußerst indirekten Einflussmöglichkeiten innerhalb eines demokratischen Entscheidungsprozesses. Eine Klage über die Machtlosigkeit der Philosophie, die praktische Politik mitgestalten zu können, und die entsprechende Forderung nach einer Verstärkung ihres *unmittelbaren* Einflusses gingen daher in die Irre.

Beide Alternativen, ein Vorrangverhältnis zwischen Philosophie und praktischer Politik zu begründen, erweisen sich demnach als inakzeptabel. Weder kann, wie im ersten Abschnitt veranschaulicht, die praktische Politik auf philosophische Reflexion verzichten, noch ist, wie das Beispiel Platons zeigt, eine politische Selbstermächtigung der Philosophie hinnehmbar. Bei der Frage nach dem Beitrag der Philosophie zur praktischen Politik geht es also im Kern um die Aufrechterhaltung der Selbständigkeit beider Bereiche. Diese wird nicht nur beschädigt, wenn die praktische Politik auf einen Beitrag der Philoso-

⁸ M. Walzer, *Philosophy and Democracy*, in: *Political Theory*, Vol. 9, 1981, S. 379 ff., 397. Vgl. auch G. Vattimo: *Filosofia, metafisica, democrazia*, in: *Rivista di filosofia*, Vol. LXXXVIII, 1997, No. 1, S. 117 ff., 125.

phen verzichten zu können glaubt, sondern ebenso, wenn die Philosophie anstelle eines *Beitrages* zur praktischen Politik eine Machtübernahme anstrebt.

Interessanterweise konvergieren diese beiden absoluten Geltungsansprüche in dem von Marx mit seiner elften *These über Feuerbach* erhobenen Vorwurf, die Philosophen hätten die Welt bloß verschieden interpretiert, doch komme es darauf an, sie zu verändern.⁹ Mit dieser Sentenz wird der reflexive Charakter philosophischen Denkens dem unbegründeten Postulat praktischer Veränderungen untergeordnet; gleichzeitig reserviert die fehlende Begründung der Notwendigkeit grundlegender, revolutionärer Veränderungen der Philosophie absolute Autorität, denn nur sie kann um die vermeintlichen geschichtsphilosophischen Notwendigkeiten wissen, die über jeden demokratischen Diskurs erhaben sind.

Aus der Kritik dieses Denkens lässt sich eine Verteidigung der Unterscheidung zwischen Philosophie und praktischer Politik entwickeln, aus der hervorgeht, worin der Beitrag der Ersteren liegen kann.

Die Gefährlichkeit des von Marx geforderten Vorrangs der Veränderung gegenüber der Interpretation hat Theodor W. Adorno aus dem Wissen um die historischen Folgen dieser Gesinnung benannt:

„Er [Marx, K. F.] mochte die elfte Feuerbachthese so autoritär vortragen, weil er ihrer nicht ganz sicher sich wußte. [...] Der forcierte Vorrang von Praxis stellte die Kritik, die Marx selbst übte, irrational still. In Rußland und in der Orthodoxie anderer Länder wurde der hämische Spott über die kritische Kritik zum Instrument dafür, daß das Bestehende furchtbar sich einrichten konnte.“¹⁰

⁹ K. Marx, [Thesen über Feuerbach] 1. ad Feuerbach, in: K. Marx/F. Engels, *Werke*, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 3, Berlin 1958, S. 5 ff., 7.

¹⁰ Th. W. Adorno, *Resignation*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, a. a. O., Bd. 10, Frankfurt/M. 1977, S. 794 ff., 795.

Praktischer Veränderung den Primat einzuräumen vor der theoretischen Reflexion widerspricht nicht bloß allen bekannten Verfahrensweisen rationalen, argumentativ zu rechtfertigenden Handelns. Weit schwerwiegender noch bewirkt diese Gesinnung eine völlige Stillstellung philosophischen Denkens, eine Ausschaltung kritischen Bewusstseins. Da sich dieses nicht selbst zur Anwendung bringen kann, sondern auf die Einsicht politisch Handelnder in seinen Wert angewiesen bleibt, kommt die freiwillige Unterwerfung unter einen unbedingten Handlungszwang einer Preisgabe kritischen Denkens gleich. Schließlich ist überhaupt keine kritische Instanz mehr erkennbar, an der sich politische Praxis messen könnte, wenn die Philosophie sich zu ihrer Avantgarde aufschwingt.

Die Problematik der von Marx vorgenommenen Degradierung der Philosophie zum revolutionären Bewusstsein zeigt sich vollständig, wenn man ihre von Adorno betonte dialektische Wirkung begreift: Seine Destruktivität enthüllt dieses Denken in dem Moment seines totalen Triumphes, als nämlich der auf die kommunistische Ideologie beschränkte, revolutionäre Akzent sich ausweitete zu einem vordergründig ideologiefreien, aber umso absoluteren Praktizismus auch in freiheitlichen Gesellschaften. Nicht mehr eine bestimmte sozioökonomische Veränderung ist nun das Ziel, sondern als höchstes, unhinterfragbares Gut gilt das nicht näher definierte praktische Handeln schlechthin, die *zeitgemäße Veränderung* auf verschiedensten Gebieten, vom Umweltschutz bis zum Sozialsystem. Reflexion erscheint lediglich als perfides Handlungshemmnis, Philosophie als Störung des vermeintlich realistischen und pragmatischen Aktionismus. Unerkannt bleibt dabei, dass eine solche Praxis vorab unbestimmbar und im nachhinein unhinterfragbar bleiben muss, nachdem sie jeder philosophischen Orientierung entsagt hat.

Das stärkste Argument gegen den von Marx propagierten Vorrang der praktischen Veränderung gegenüber der Philosophie liegt demnach in dieser historischen Dialektik, unbewusst vollendet und vollzogen worden zu sein mit weltanschaulich gegensätzlichen Absichten:

„Seitdem jedes avancierte wirtschaftspolitische Gremium es für selbstverständlich hält, daß es darauf ankomme, die Welt zu verändern, und es für Allotria erachtet, sie zu interpretieren, fällt es schwer, die Thesen gegen Feuerbach schlicht zu unterstellen.“¹¹

Die Konsequenzen, die hinsichtlich der Frage nach dem Beitrag der Philosophie zur praktischen Politik gezogen werden müssen, sind offensichtlich. Es gilt die Philosophie soweit gegenüber der politischen Praxis zu verselbständigen, dass sie überhaupt irgendeinen fruchtbaren Beitrag leisten kann und nicht umhertreibt zwischen der Scylla vermeintlicher Realitätsferne und der Charybdis eigener Machtansprüche oder unterschiedsloser Anbiederung an die praktischen Handlungszwänge und Machtverhältnisse der Politik.

Zu dieser notwendigen Unterscheidung zwischen Philosophie und praktischer Politik findet sich wiederum bereits bei Adorno eine kryptische, bislang wenig beachtete Formulierung, die eine genauere Interpretation lohnt:

„Die Philosophie kann von sich aus keine unmittelbaren Maßnahmen oder Änderungen empfehlen. Sie ändert gerade, indem sie Theorie bleibt.“¹²

Diese paradoxe Überlegung, dass Philosophie keine unmittelbaren Änderungen empfehlen könne, aber gerade mit dieser Unfähigkeit, anderes zu bieten als reine Theorie, verändernden Einfluss auf die Realität nehme, prononciert Adorno mit der rhetorischen Frage, ob „denn nicht Theorie auch eine genuine Gestalt der Praxis“ sei.¹³

¹¹ Th. W. Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft, in: ders., Gesammelte Schriften, a. a. O., Bd. 10, Frankfurt/M. 1977, S. 11 ff., 24.

¹² Th. W. Adorno „Keine Angst vor dem Elfenbeinturm“. Ein „Spiegel“-Gespräch, in: ders.: Gesammelte Schriften, a. a. O., Bd. 20, Frankfurt/M. 1986, S. 402 ff., 408.

¹³ Ebenda. Insoweit ähnelt die Frage nach einem Primat von Theorie und Praxis „der bekannten Frage nach dem Ursache-Verhältnis vom Huhn und Ei“ (J. A. Zamora, Krise Kritik Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne, Münster 1995, S. 452).

Die Paradoxie dieses Gedankens lässt sich entfalten systemtheoretisch betrachtet, lassen sich ja Unterscheidungen finden, indem man Paradoxien entfaltet, und nicht etwa, indem man sie invisibilisiert, sobald man sich vergegenwärtigt, dass Adorno hiermit gleichzeitig die Probleme politischer Praxis wie auch des philosophischen Denkens thematisiert. Eine politische Handlungspraxis, die sich einer theoretischen Reflexion, wie sie allein die Philosophie hinreichend zu bieten vermag, verweigert, erstarrt in Selbstbezüglichkeit. Sie erreicht realiter umso weniger, je mehr sie sich reflexionslos auf rein praktische Ziele konzentriert. Selbst wenn sie grundlegende Veränderungen beabsichtigte, was die natürliche Abneigung gegen Selbstkritik zumeist zu verhindern versteht, vermag sie mangels ausreichender allgemeiner Orientierung nur noch auf die Folgen der eigenen Handlungen zu reagieren und so das eingefahrene Handeln zu reproduzieren. Es liegt demnach schon in der politischen Praxis einer zunehmend komplexen Gesellschaft und ihrer Selbstreferentialität begründet, dass die Aufgabe der Philosophie nicht darin bestehen kann, sich dieser Praxis möglichst eng anzunähern. Ihren Beitrag zur praktischen Politik leistet sie weniger durch die Empfehlung konkreter Maßnahmen, wie sie den der Politik zuarbeitenden Beratungsinstituten obliegt, als vielmehr durch die Wahrung eines unter allen Bedingungen unabhängigen Denkens, wie es kaum mehr erwartet werden kann von der politischen Praxis, deren ohnehin enge Planungsspielräume von zunehmend komplizierten Sachzwängen begrenzt werden.¹⁴ Nicht nur im *Nachdenken* besteht deshalb die vorrangige Pflicht der Philosophie, sondern im *Vorausdenken*, und zwar nicht als prognostisches *Vorausdenken*, sondern als orientierungsstiftendes *Vorausdenken*.¹⁵

¹⁴ Insofern bedeutet mein Vorschlag auch eine Bewahrung der in dieser Hinsicht vielfach zu Unrecht gescholtenen Politik vor überzogenen Rationalitätsforderungen; vgl. hierzu K. Fischer, Kommentar: Politik und Rationalität, in: Politische Theorie heute. Ansätze und Perspektiven, hrsg. v. M. Th. Greven u. R. Schmalz-Bruns, Baden-Baden 1999, S. 293 ff.

¹⁵ H. Lenk: Prometheisches Philosophieren zwischen Praxis und Paradox, Stuttgart 1991, S. 176 ff.

Nur ein dergestalt unabhängiges Denken, „dem nicht vorgeschrieben wird, was herauskommen soll“¹⁶, vermag Orientierungshilfen im normativen wie analytischen Sinn zu geben und insofern gegebenenfalls auch kritisch zu wirken, und zwar nicht nur im Sinne *immanenter Kritik*, welche die Realität an ihren eigenen Ansprüchen und Zielen misst. Die vermeintliche Notwendigkeit einer Veränderung der politischen Verhältnisse ist hingegen keinesfalls eine philosophische Prämisse, da die Entscheidung hierüber dem demokratischen Entscheidungsprozess vorbehalten bleibt. Vielmehr garantiert gerade die Selbstbegrenzung der Philosophie ein ebenso demokratisches wie pazifizierendes Element: „Denn Denken hat das Moment des Allgemeinen. Was triftig gedacht wurde, muß woanders, von anderen gedacht werden: dies Vertrauen begleitet noch den einsamsten und ohnmächtigsten Gedanken. Wer denkt, ist in aller Kritik nicht wütend: Denken hat die Welt sublimiert. Weil der Denkende es sich nicht antun muß, will er es auch den anderen nicht antun.“¹⁷

Zwischen Philosophie und praktischer Politik gleichsam eine *Gewaltenteilung* vorzunehmen, bedeutet also keinerlei Geringschätzung der letzteren, wenn Art und Ausmaß der Einbeziehung philosophischen Denkens der demokratischen Entscheidung überlassen bleibt. Indessen muss gerade ein demokratisches Politik- und Gesellschaftssystem stets beachten, dass es auf *vorpolitischen Grundlagen des Politischen* basiert, die es nicht selber erzeugen und reproduzieren kann, und dass diese soziomoralischen Qualitäten mündiger Bürger eines hohen gesellschaftlichen Reflexionsniveaus bedürfen, wie es öffentlich wahrnehmbares philosophisches Denken verbürgt.¹⁸

¹⁶ Adorno, Resignation, a. a. O., S. 796.

¹⁷ Ebenda, S. 798f.

¹⁸ Vgl. Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung, hrsg. v. H. Münkler, Baden-Baden 1996. Vgl. zum vorliegenden Thema: H. Münkler, Politische Theorie und Politik Zur Bestimmung ihres Verhältnisses ..., in: Politische Theorie heute. Ansätze und Perspektiven, hrsg. v. M. Th. Greven u. R. Schmalz-Bruns, Baden-Baden 1999, S. 17 ff.

Auf Seiten der politischen Funktionsträger sind diese sozio-moralischen Qualitäten natürlich nicht minder wichtig, handelt es sich bei ihnen doch nach demokratischem Verständnis um vorübergehend rekrutierte Bürger. Und so wird die Qualität der politischen Praktiker entscheidend abhängen von deren Bereitschaft, die eigenen Denkgewohnheiten und Handlungsabsichten zu messen an einer Philosophie, die keine politischen Machtansprüche erhebt und die politischen Funktionsträger nicht beerben will, sie nicht einmal „führen“ will, dadurch aber auch nicht instrumentalisierbar ist und allein jene Deutungs- und Sinnressourcen zur Verfügung zu stellen vermag, auf die das mit Weltanschauungsfragen und Wertentscheidungen konfrontierte politische Handeln vital angewiesen ist.¹⁹ Worauf es ankommt, ist *Ideenevolution* im Sinne Niklas Luhmanns: In systemtheoretischer Hinsicht ist Variation die abweichende Reproduktion der Elemente des Systems durch die Elemente des Systems, und das heißt im Falle des Systems Gesellschaft: durch unerwartete Kommunikation.²⁰ Mit solch unerwarteter Kommunikation aufzuwarten, sich im wahrsten wie im übertragenen Sinn des Wortes einen anderen Begriff von den Dingen zu machen, ist die originäre Aufgabe zumal der Philosophie. Die mittelbaren Auswirkungen einer Veränderung *semantischer Felder* (Bourdieu) gerade im Bereich der Politik sind durch die Diskursanalysen Michel Foucaults bekannt: Philosophische Entwürfe, geschichtliche Grundbegriffe und politische Ideen entscheiden darüber, wie gesellschaftliche und politische Probleme geordnet, klassifiziert und systematisiert werden, und erst vor diesem epistemischen Hintergrund werden bestimmte Problemkonstellationen überhaupt wahrgenommen und artikuliert. Diese Einsicht steckt schon in Max Webers Diktum, dass natürlich Interessen den Gang der Geschichte bestimmen, und nicht Ideen, die Ideen

¹⁹ R. Herzog, Wissenschaft als politisches Argument. Normsetzers Not: Zwischen Chance und Risiko, Überschätzung und Verführung, in: F.A.Z., 18.01.1999, S. 50, warnt gar davor, dass die Wissenschaft zum „Eidshelfer“ der Politik degeneriert.

²⁰ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1997, bes. S. 536 ff.

aber bestimmen, was überhaupt für ein Interesse gehalten wird.²¹

Eine Bejahung solch mittelbarer Wirkungsmächtigkeit theoretischer Reflexion hat, nota bene, natürlich auch Auswirkungen auf die Politikwissenschaft, die es als ihr Glück betrachten sollte, nicht die Politik oder die Menschen verändern zu müssen, sondern nur sich selber, die Politikwissenschaft, das heißt ihre eigenen Begriffe und Unterscheidungen.²²

Für die Philosophie bedeutet Selbständigkeit gegenüber der praktischen Politik, dass ihr Beitrag nicht reduziert werden kann auf die Ergebnisse ihrer vermeintlich besonders realitätsnahen Teildisziplinen. Vielmehr besteht ihre Leistung in jener Form ganzheitlichen Denkens, dessen Relevanz sich nicht nach einer vordergründigen, unmittelbaren Realisierbarkeit bemisst, sondern gerade in der Bewahrung jener kognitiven und moralischen Gehalte bestehen kann, die in der bestehenden Wirklichkeit keinen Raum finden. In dieser gleichermaßen bewahrenden wie innovativen Aufgabe der Philosophie vollendet sich der Sinn des Satzes, *Philosophie ändere gerade, indem sie Theorie bleibt*.

Dabei mag die Philosophie mitunter im besten Sinne wie Don Quijote verfahren, der entschied, „sich nach dem zu richten, was er in seinen Büchern gelesen“²³. Wie der berühmte Ritter, der *die Welt liest, um die Bücher zu beweisen*²⁴, wird auch die Philosophie ihre wertvollsten Beiträge zur praktischen Politik leisten können, wenn sie in Verfremdung des berühmten Marxschen Diktums die Welt gelegentlich *von den Füßen auf den Kopf stellt*.

²¹ M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*. Schriften 1915–1920 (Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe, Bd. I/19), hrsg. v. Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit m. P. Kolonko, Tübingen 1991, S. 11.

²² Vgl. übereinstimmend für die Soziologie „Die Überflüssigen“. Ein Gespräch zwischen D. Baecker, H. Bude, A. Honneth und H. Wienthal, in: *Mittelweg* 36, Jg. 7, 1998, H. 6, S. 65 ff., 76 ff.

²³ Miguel de Cervantes Saavedra: *Der sinnreiche Junker Don Quijote von der Mancha*, München 1956, S. 70.

²⁴ M. Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. 1991, S. 79.