

## Metakritische Reflexionen des Realismus

### Hannah Arendt und das Problem der Ideologiekritik<sup>1</sup>

#### 1. Einleitung

Raymond Geuss kritisiert in seiner Polemik *Kritik der politischen Philosophie* die Vorherrschaft der Gerechtigkeitstheorien in der Nachfolge von Kant und John Rawls.<sup>2</sup> Im Kern ist seine Kritik ideologiekritisch motiviert.<sup>3</sup> Vor allem Rawls, aber auch Habermas betreiben in den Augen Geuss' letztlich eine Mystifizierung der Wirklichkeit. Indem sie politische Philosophie vorrangig als eine normative Veranstaltung betrachten und sich hauptsächlich mit der Begründung von Maßstäben der Kritik beschäftigen, lenken sie den Blick von der gesellschaftlichen Realität der Machtverhältnisse ab. Sie machen sich so der ideologischen Verschleierung und Zementierung der Herrschaftsverhältnisse schuldig.<sup>4</sup> Der politische Kantianismus verwandle Politik unter dem Leitbegriff der Gerechtigkeit in Ethik. Diese Engführung von Politik und Ethik sei für den politischen Aristotelismus ebenfalls kennzeichnend, den Geuss deshalb ebenso als ideologisch ablehnt.

Ideologien verklären die gesellschaftlichen Verhältnisse zur unhinterfragbaren Selbstverständlichkeit, zur natürlichen, alternativlosen Ordnung. Sie verschleiern somit gesellschaftliche Gewalt, Herrschaft und Ausbeutung, betrachten sie als natürliche, unabänderliche Phänomene. Ideologien lähmen insofern die Fantasie, sich die gesellschaftlichen Verhältnisse als radikal anders vorzustellen. »Die Welt der politischen Philosophie ist eine verkehrte Welt. Diese Verkehrung will Geuss korrigieren. Es geht um den Rückgewinn der wirklichen Welt.«<sup>5</sup> Um die wirkliche Welt gedanklich zu erfassen, muss sich die Philosophie der Realität stellen. Eine politische Philosophie, die ernstgenommen werden möchte,<sup>6</sup> müsse die gegenwärtigen Machtkonstellationen analysieren und sich der aufgeklärten Kritik des Bestehenden verpflichtet fühlen. Aufgabe der Philosophie, die nicht ideologisch wirken möchte, muss die Kritik gesellschaftlichen Unrechts, die Emanzipation aus Unterdrückung und die gesellschaftliche Veränderung sein. »Das ist meine Ausgangspo-

1 Für Anregungen und Kritik danke ich den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Hannah-Arendt-Workshops an der RWTH Aachen und besonders Sabine Bausch, Annette Förster, Paul Sörensen und Maike Weißpflug.

2 Geuss 2011.

3 Vgl. Geuss, Prinz 2012, S. 95.

4 Vgl. Geuss 2011, S. 124.

5 Menke 2010, S. 445.

6 Vgl. Geuss 2010, S. 419.

sition. Also, dass es darauf ankommt, diese ideologische Sichtweise zu überwinden, sie in Frage zu stellen und eine gewisse Distanz zu den alltäglichen Praktiken und zu den normalen Vorstellungen zu gewinnen.«<sup>7</sup>

Geuss fordert darüber hinaus eine realistische Wende der politischen Theorie, da Politik nicht dem Muster einer disziplinierten und entscheidungsenthobenen, also unverbindlichen Seminardiskussion entspricht.<sup>8</sup> In der Politik sei der »zwanglose Zwang des besseren Arguments« (Habermas) selten ausschlaggebend. Politik sei nicht primär an Gerechtigkeit orientiert und diene nicht ausschließlich ihrer Verwirklichung. Vielmehr ginge es in der Politik um die Erringung von Macht und um »Entscheidungen, die notfalls mit direkter kollektiver Gewaltanwendung durchgeführt werden«<sup>9</sup> müssen. Die Durchsetzung von Interessen sei durchaus ein legitimer Bestandteil der Politik. Nicht Konsens, sondern Konflikt, Streit und Kampf seien für die Politik, in der immer mit Widerstand und Gegnerschaft gerechnet werden müsse, wesentlich. Möchte man sich in der Politik behaupten und seine Ziele verwirklichen, müsse man diesen Widerstand überwinden. Bestenfalls sei ein Kompromiss erreichbar. In der Politik komme es also nicht vorrangig auf die Legitimität der Verfahren an, wie Rawls und Habermas annehmen. Legitimität lasse sich in der Politik nicht durch die Akzeptabilität *für alle* definieren. Ganz im Sinne der Verantwortungsethik Max Webers betont Geuss, dass es in der Politik übliche und vernünftige Praxis sei, das Handeln durch gute Ergebnisse zu legitimieren. Gegen die von Rawls und Habermas formulierte Legitimität durch Verfahren hebt Geuss die »teleologische, also zielbedingte, Legitimität« hervor. »Eine politische Entscheidung kann eine gewisse politische Legitimität beanspruchen, wenn gezeigt werden kann, daß sie effektiv zu einem Ziel führt, das allgemein anerkannte Vorteile verspricht. [...] Die legitimierende Kraft liegt in dem durch die Handlung in Aussicht gestellten Endzustand.«<sup>10</sup> Selbst wenn Geuss sich nicht explizit auf Machiavelli bezieht, knüpft sein Realismus durchaus an ihn an. Geuss fordert in diesem Sinne, die Menschen so zu nehmen, wie sie sind, und nicht, wie sein sollten. Darüber hinaus ist das teleologische Legitimitätsverständnis bei Machiavelli klassisch formuliert. Letztlich zählen für Geuss und Machiavelli nur das Ergebnis und der Erfolg.<sup>11</sup>

Der Geltungsanspruch der Kritik der analytischen Philosophie von Geuss soll hier nicht geprüft werden. Es geht mir nicht um eine Verteidigung des politischen Kantianismus. Ich möchte vielmehr die Kritik von Raymond Geuss einer Metakritik aus der Perspektive Hannah Arendts unterziehen. Die Fragestellung lautet, ob und inwieweit die Kritik von Geuss dem von ihm Kritisierten, also der politischen Philosophie, verhaftet bleibt. Dabei ist zunächst darauf hinzuweisen, dass die Kritik von Geuss durchaus gewisse Gemeinsamkeiten mit der Kritik an der politischen Philosophie, wie sie Arendt formuliert hat, aufweist. Beide wenden sich gegen den

7 Geuss, Prinz 2012, S. 95.

8 Vgl. Geuss 2004, S. 12.

9 Ebd.

10 Ebd., S. 13.

11 Vgl. Machiavelli 1977 [1531], S. 36 f.

Platonismus, der die politische Philosophie bis in die heutige Zeit prägt. Ich habe jedoch den Verdacht, dass Geuss dem Platonismus nicht entkommt.

Darüber hinaus geht es um das grundlegende Verhältnis von Ideologiekritik und Politik, denn Ideologiekritik in der Tradition von Marx bedingt ein prekäres Politik- und Handlungsverständnis. Die ideologiekritischen Grundannahmen führen zu einem teleologisch-strategischen Handlungsverständnis, das das Handeln als einen Herstellungsakt auffasst. Damit reproduziert Geuss genau das Politik- und Handlungsverständnis der vorherrschenden politischen Philosophie, das Arendt kritisiert. Geuss bleibt als Ideologiekritiker letztlich Philosoph in der Tradition Platons. Zugespielt formuliert: Das Höhlengleichnis ist die erste Darstellung der Ideologiekritik, und Geuss bleibt Platoniker wider Willen.

Problematisch an der Ideologiekritik erscheint aus der Arendt'schen Perspektive einerseits der objektive Wahrheitsanspruch, der zwingend mit einer Abwertung der Meinungen und der Pluralität einhergeht. Der Ideologiekritiker vollzieht einen Bruch mit der Teilnehmerperspektive der Bürger und begibt sich in eine privilegierte Beobachterposition. Die Abwertung der Meinungen bedingt deshalb nicht selten einen autoritären Paternalismus.<sup>12</sup> Der Ideologiekritiker kennt die wahren Interessen und Bedürfnisse der Unterdrückten, da er nicht geblendet ist und den ideologischen Schein durchschaut. Andererseits impliziert die Ideologiekritik einen Vorrang der Theorie vor der Praxis, der dazu führt, dass das Handeln als Mittel zum Zweck der Befreiung verstanden wird. Ideologiekritik ist an Befreiung und Emanzipation interessiert und befördert ein teleologisches, strategisches Handlungsverständnis, das nach einer Zweck-Mittel-Rationalität funktioniert. Die Kritische Theorie verwandelt somit Freiheit in Befreiung, Freiheit als gelebte, selbstbestimmte, solidarische Praxis wird zu einem unerreichbaren Ziel. Eine Gründung der Freiheit, wie sie Arendt in ihrem Revolutionsbuch für die Amerikanische Revolution beschreibt, kann es nur in einem klassen- und staatslosen Zustand geben. Mit dem Begriff der Befreiung tritt die Gewalt auf den Plan. Sie ist in diesem Handlungsverständnis ein legitimes Mittel der Politik und letztlich mit Macht identisch. Wenn Geuss mit Recht bemerkt, dass das Politische und die Politik sowohl im Marxismus als auch in der Kritischen Theorie von Adorno, Horkheimer und Marcuse kaum berücksichtigt wurden,<sup>13</sup> ist das meines Erachtens durch die zentrale Stellung der Ideologiekritik bedingt.<sup>14</sup>

## 2. Die Kritik an der politischen Philosophie als heimlicher Platonismus

Raymond Geuss betrachtet die politische Philosophie des 20. Jahrhunderts

»als einen langen Grabenkampf [...] zwischen den Anhängern der in der ein oder anderen Weise – etwa durch Frege – »rehabilitierten« platonischen Tradition, welcher sich die meisten Vertreter der »analytischen« Philosophie anschließen, und der bunten Gruppe von historisch orientierten Philosophen, wie etwa Nietzsche, Dewey, Adorno oder dem späten Wittgen-

12 Vgl. Cooke 2009, S. 122 ff.

13 Vgl. Geuss 2013, S. 101; Dubiel 1994, S. 234.

14 Vgl. Heins 2011; Howard 2000.

stein. Für Denker dieser zweiten Gruppe gibt es kein zeitloses ›Wesen‹ der Politik im platonischen Sinne und keine von der Natur der Sache vorgeschriebene Begrifflichkeit; sie sind also in diesem Sinne Anti-Essenzialisten«. <sup>15</sup>

Wenn man seine Kritik am politischen Kantianismus berücksichtigt, dann muss man Geuss wohl in die bunte Gruppe von kontextualistisch denkenden Philosophen einordnen. In meinen Augen wäre Arendt auch ein Mitglied dieser Gruppe, insofern sie Platon für die philosophische Verdrängung der Politik verantwortlich macht. Geuss und Arendt teilen also die gleiche Stoßrichtung der Kritik am Platonismus der politischen Philosophie. Beide, Geuss und Arendt, kritisieren den Versuch, die Politik an Maßstäben zu messen, die von außen an die Politik angelegt werden. Sinnbild für diesen Versuch, die Politik durch die philosophische Wahrheit zu bändigen, ist für Arendt das Höhlengleichnis Platons.

Der Philosoph, der sich durch die Liebe zur Wahrheit auszeichnet, muss sich von der Schattenwelt der Höhlenbewohner befreien, die Welt der wandelbaren Meinungen, Stimmungen und Affekte, der Manipulierbarkeit und Verführbarkeit, um in der Einsamkeit die unwandelbare, ewige Wahrheit zu schauen. Die Entfremdung von der Welt der Höhlenbewohner ist die Voraussetzung, um ein Philosoph werden zu können. Die Erkenntnis der Wahrheit, das Wissen um die objektive Wirklichkeit prädestiniert ihn, die dumme und vielstimmige Menge zu regieren. Der Philosoph soll zum König werden, weil er das richtige Maß besitzt, um die Gesellschaft gemäß der Idee der Gerechtigkeit einzurichten. Zudem hat der Philosoph im Prozess der Befreiung von der Höhlenwelt gelernt, sich selbst zu beherrschen. Er herrscht nicht aus Leidenschaft, Neigung oder persönlichem Interesse, sondern aus Pflicht.

Der Ideologiekritiker bricht in einer ähnlichen Weise mit den Meinungen und Werten der Gesellschaftsmitglieder, um die Gesellschaft so zu sehen, wie sie wirklich ist. Er erhebt damit für seine Gesellschaftstheorie den Anspruch auf objektive Wahrheit. <sup>16</sup> Der Gesellschaftstheoretiker beansprucht ein Wissen, das das revolutionäre Handeln leiten soll und über das die Beherrschten als Akteure prinzipiell nicht verfügen können, weil sie als Akteure nicht das Ganze überschauen können. <sup>17</sup> Marx hat es schon früh in seiner »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« ausgedrückt: »Der Kopf dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr Herz das *Proletariat*. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie«. <sup>18</sup> Max Horkheimer beschreibt die Beziehung zwischen dem Kritiker und dem Proletariat in seinem programmatischen Aufsatz »Traditionelle und kritische Theorie« folgendermaßen:

»Aber auch die Situation des Proletariats bildet in dieser Gesellschaft keine Garantie der richtigen Erkenntnis. Wie sehr es die Sinnlosigkeit als Fortbestehen und Vergrößerung der Not und des Unrechts an sich selbst erfährt [...]. An der Oberfläche sieht vielmehr die Welt auch für das Proletariat anders aus. Eine Haltung, welche seine wahren Interessen und damit

15 Geuss 2010, S. 420.

16 Vgl. Adorno 1997 g, S. 465.

17 Vgl. Geuss 2010, S. 420.

18 Marx, Engels 2006, S. 391.

auch die der Gesellschaft im ganzen nicht auch ihm selbst entgegenzusetzen imstande wäre, sondern ihre Richtschnur von Gedanken und Stimmungen der Masse bezöge, geriete selbst in sklavischer Abhängigkeit vom Bestehenden.«<sup>19</sup>

Hier wird der epistemologische Bruch mit der Akteursperspektive deutlich, wie er für die Ideologiekritik charakteristisch ist. »Der Theoretiker, dessen Geschäft darin besteht, eine Entwicklung zu beschleunigen, die zur Gesellschaft ohne Unrecht führen soll, kann sich, wie dargelegt, im Gegensatz zu Ansichten befinden, die beim Proletariat gerade vorherrschen. Ohne die Möglichkeit dieses Konflikts bedürfte es keiner Theorie.«<sup>20</sup> Wie der Philosoph versucht der Ideologiekritiker, die Menschen von den Schatten zu befreien, damit sie nun mit dem richtigen Bewusstsein die Verhältnisse so sehen können, wie sie sind. Um sich von illegitimer Herrschaft zu befreien, müssen sie erst einmal erkennen, dass und warum sie leiden. Sie müssen ein Bewusstsein ihrer Unfreiheit erlangen. Das ideologische Bewusstsein der Beherrschten stabilisiert und festigt die eigenen Fesseln. Geuss charakterisiert diese Haltung folgendermaßen:

»Das ganze kritische Unternehmen fußt auf der Annahme, daß die Adressaten der kritischen Theorie ideologisch getäuscht sind, d.h. falschem Bewußtsein unterliegen. Von diesem falschen Bewußtsein *müssen sie befreit werden*, indem sie zu der Einsicht gebracht werden, daß Teile ihrer Bewußtseinsform reflexiv inakzeptabel sind. Will man für reflexive Inakzeptabilität argumentieren, so muß man bezugnehmen auf die epistemischen Prinzipien der Gesellschaftsmitglieder; was aber, wenn diese epistemischen Prinzipien selbst nur ein Teil ihrer tradierten Bewußtseinsform sind, wie können wir dann sicher sein, daß sie nicht selbst ›ideologisch verzerrt‹ sind? Je tiefsitzender das falsche Bewußtsein der Gesellschaftsmitglieder ist, desto mehr bedürfen sie der Emanzipation, desto wahrscheinlicher ist es aber auch, daß ihre epistemischen Prinzipien selbst Teil des Problems sind und zu einer Lösung nichts beitragen können. [...] Wenn die Gesellschaftsmitglieder radikal ›falsche‹ Ansichten darüber haben, was Zwang ist und worin Freiheit oder Autonomie bestehen, so können sie durch die Aussonderung all derjenigen Teile ihrer Bewußtseinsform, die sie nur erwerben konnten unter Bedingungen, die sie für Zwangsverhältnisse halten, leicht noch tiefer in die Täuschung hinein geraten.«<sup>21</sup>

Wenn die epistemischen Prinzipien der Akteure nichts zur Lösung beitragen, weil sie Ausdruck einer Verblendung sind, kann man sie getrost übergehen beziehungsweise lediglich als Objekt der Analyse wahrnehmen. Damit formuliert Geuss die Begründung für den Bruch mit der Teilnehmerperspektive und das asymmetrische Verhältnis zwischen den Wissenden und den ideologisch Verblendeten.<sup>22</sup>

19 Horkheimer 1988, S. 188.

20 Ebd., S. 195.

21 Geuss 1983, S. 77.

22 Diese Übereinstimmung des Ideologiekritikers mit der Haltung des platonischen Philosophen hat Jacques Rancière an Pierre Bourdieu kritisiert. Celikates fasst diese Kritik folgendermaßen zusammen: Rancière werfe Bourdieu vor, »die Position eines das Erbe der Philosophie antretenden platonischen ›Soziologenkönigs‹ einzunehmen, der die Akteure auf ihre Plätze verweist, dafür sorgt, dass jeder das Seine tut, und damit nicht nur seine eigene epistemisch privilegierte Position absichert, sondern sich auch in die lange Geschichte der politischen wie epistemologischen Enteignung der Unterdrückten einreicht« (Celikates 2009, S. 78, Fn. 67).

### 3. Ideologiekritik und die Haltung zur Welt

Ideologien sind in der Tradition des Marxismus keine bloßen Irrtümer, Fehlannahmen oder Vorurteile. Sie kennzeichnen nicht nur irrtümliche Annahmen über das, was der Fall ist. Ideologien sind gesellschaftlich produziertes und deshalb notwendig falsches Bewusstsein. Dieses falsche Bewusstsein nimmt nur den schönen Schein, die Oberfläche der Gesellschaft wahr, ohne das wahre Wesen der Gesellschaft zu erfassen. »Wer unter dem Einfluss einer Ideologie steht, ist nicht nur einem falschen Zustand ausgeliefert, sondern auch ›im Griff‹ einer falschen Deutung dieses Zustands. Oder anders: Ideologien konstituieren unseren Weltbezug und damit den Deutungshorizont, in dem wir uns und die gesellschaftlichen Verhältnisse verstehen, und die Art und Weise, in der wir uns in diesen bewegen.«<sup>23</sup> Ideologien verhindern somit, die Gesellschaft in ihrer Widersprüchlichkeit und Ungerechtigkeit erkennen zu können. Insofern sind Ideologien auch Herrschaftsinstrumente und wirken herrschaftsstabilisierend, indem sie Armut, Ausbeutung und schlechte Bildung als natürlich, schicksalhaft, selbstverständlich und alternativlos erscheinen lassen. Falsches Bewusstsein führt auf Seiten der Beherrschten und Ausgebeuteten dazu, dass sie sich mit ihrem Los und Leiden resignierend abfinden oder dieses als natürlich akzeptieren. Die Gewalt richten die Unterdrückten nicht gegen die Verursacher des Leids, sondern gegen sich selbst. Die geheimen Bewegungsgesetze der Gesellschaft bleiben dem Bewusstsein der Unterdrückten verborgen. Somit fehlt der Hebel, um die beherrschenden Gesetze zu verändern. Falsches Bewusstsein zeigt sich darüber hinaus in der Identifikation der Beherrschten mit der herrschenden Klasse. Ideologien verschleiern und verklären die Wirklichkeit. Mit Jaeggi kann man Ideologien als »Mechanismen der ›Verselbstverständlichung‹ oder ›Selbstverständlichungsmachung‹ bezeichnen«.<sup>24</sup> Die Beherrschten rebellieren nicht, weil sie die Wertmaßstäbe der Herrscher übernehmen, sie für selbstverständlich, natürlich und normal betrachten. Sie verkennen dabei ihre eigenen Interessen.<sup>25</sup> In diesem Sinne »[ist] Ideologiekritik [...] *Herrschaftskritik*«.<sup>26</sup> Ideologiekritik ist Jaeggi zufolge aktueller denn je. »Die Vermutung, Herrschaft wirke heute direkt, also ohne ideologische Vermittlung, halte ich für unhaltbar.«<sup>27</sup> Angesichts der Harz IV-Reformen, der neoliberalen Reformen und von »Wortschöpfungen wie ›Ich-AG‹«<sup>28</sup> sei es geradezu offensichtlich, dass »[d]ie Verhältnisse [...] nach Ideologiekritik [schreien]«.<sup>29</sup>

In einem Interview umreißt Geuss die ideologiekritische Stoßrichtung seiner Kritik an Rawls:

»Was mich also in erster Linie gegen die analytische Philosophie aufbringt, ist deren Verklärungsfunktion. Anders gesagt, die Analysen [...] sollen dazu dienen, die eigene Gesell-

23 Jaeggi 2009, S. 268 f.

24 Ebd., S. 269.

25 Vgl. Adorno 1997 g, S. 465.

26 Jaeggi 2009, S. 269.

27 Ebd., S. 270.

28 Ebd., S. 271.

29 Ebd.

schaftsform in gewisser Weise zu verherrlichen [...]. Für Rawls ist es selbstverständlich, dass die nordatlantischen Gesellschaften die richtige Lösung der politischen Probleme, das heißt die optimale Grundform politischen Lebens, gefunden haben. Eine radikale Umwälzung der Machtverhältnisse oder eine Grundumverteilung der Güter ist unnötig.«<sup>30</sup>

Dieses Zitat offenbart die Verbundenheit mit der Kritischen Theorie, denn für Geuss wie für die Kritische Theorie ist nicht »das Gute, sondern das Schlechte Gegenstand der Theorie«.<sup>31</sup> Die Wahrheit im emphatischen Sinn drückt sich nie unmittelbar, sondern nur in der Negation quasi spiegelschriftlich aus. Rawls ist apologetisch in Bezug auf die eigene demokratische Gesellschaft und damit ideologisch.

Kritische Theorie ist radikal kritisch. Kritik ist für sie die bestimmte Negation gesellschaftlicher Zustände. Es geht ihr um die Kritik der Herrschaft und Ausbeutung und um die revolutionäre Umwälzung der Gesellschaft.<sup>32</sup> Geuss bemerkt in diesem Sinne ironisch, dass »das gesellschaftsverändernde Potenzial der Rawlsschen Theorie [...] sich in einer Steuerreform [erschöpfe]«.<sup>33</sup> Und über Habermas bemerkt Geuss, dass er sich immer mehr als »Durchschnittsliberaler« entpuppe, »der konkret kaum mehr zu bieten [hat], als was man schon bei den Neukantianern der wilhelminischen Zeit hätte genauso gut finden«<sup>34</sup> können. Dass es Habermas und Rawls darum geht, den moralischen Maßstab der Kritik auszuweisen und den Ort der Kritik zu begründen, der durch die radikale Vernunftkritik in der Nachfolge Nietzsches absolut in Ungewissheit gestoßen wurde, ist Geuss sicherlich bewusst. Ihn scheint allerdings diese radikale Vernunftkritik nicht zu beunruhigen. Vielmehr versucht er, die Genealogie Foucaults mit der Ideologiekritik zu vereinen. Er kritisiert die liberale Trennung von »Sein« und »Sollen«, Empirie und Normativität als eine dogmatische Setzung und weist den Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses als unbegründet zurück.

Der Ideologiekritiker betrachtet jede affirmative Bezugnahme auf die eigene Gesellschaft argwöhnisch. Wenn keine Wahrnehmung und keine Überzeugung der Akteure und Mitglieder der Gesellschaft als sicher und verbürgt gelten kann und jeder positive Bezug auf die Gesellschaft dem Verdacht unterliegt, ideologisch zu sein, kann jedes Engagement, beispielsweise für Demokratie, die Menschenrechte, den Sozialstaat, leicht der Ideologiekritik verfallen.<sup>35</sup>

»Ideologiekritik beruht [...] immer auf einer Art ›Hermeneutik des Verdachts‹, wie Paul Ricœur es nennt. Wo sie Verzerrungen im Selbst- und Weltverständnis von Individuen wie auch im Selbstverständnis von sozialen Entitäten aufdeckt, operiert sie mit einem Vorbehalt gegen die Selbstausslegungen von sozialen Gebilden und Individuen und gegen die *prima facie* Interessen der Individuen.«<sup>36</sup>

30 Geuss, Prinz 2012, S. 99.

31 Horkheimer 1987, S. 249.

32 Vgl. Jaeggi 2009, S. 287 f.

33 Geuss 2010, S. 429.

34 Geuss 2013, S. 101.

35 Vgl. Geuss 2011, S. 84 ff., S. 123 ff.

36 Jaeggi 2009, S. 270.



Diese zutiefst misstrauische Haltung des Ideologiekritikers bemerkt Helmut König in Bezug auf Kurt Lenk, der sich in der Tradition Adornos und Horkheimers sehr um die Erforschung der Ideologiekritik verdient gemacht hat: »Man darf dem liberalen und demokratischen Frieden niemals trauen, er kann sich jederzeit als die Vorstufe eines neuen faschistischen Triumphs entpuppen. Wir leben in der Bundesrepublik nach wie vor auf unsicherem Grund. Mit der ideologiekritischen Haltung ist eine tiefe Skepsis gegenüber der gesamten Sphäre des Politischen verbunden.«<sup>37</sup> Die Skepsis bezieht sich aber nicht nur auf die Politik, sondern insgesamt auf die Welt. »Vor der Welt, wie sie ist, kann man sich gar nicht genug fürchten.«<sup>38</sup> In diesem Satz drückt sich prägnant der große Unterschied in der Haltung zur Welt aus, wie er zwischen den Vertretern der Kritischen Theorie und Hannah Arendt besteht. Obwohl Arendt sich der Schwierigkeit, die Welt zu lieben, bewusst war<sup>39</sup> und oftmals am Zustand der Welt verzweifelte, steht dennoch im Zentrum ihres Denkens die *amor mundi*, die Liebe zur Welt. Sie bestimmt Politik als die Sorge um die Welt.<sup>40</sup>

Dieses Misstrauen ist ein Kernelement der Ideologiekritik und wird von Geuss in Bezug auf Adorno als generelle Haltung der Kritik dargestellt. Im Gegensatz zu Hegel, der die Wichtigkeit betont, »dass der Mensch in seiner Welt zu Hause ist, und zur Kenntnis nimmt, dass er eigentlich zu Hause ist oder zumindest sein kann«,<sup>41</sup> sei es für Adorno geradezu ein moralisches Prinzip, sich *nicht* zu Hause zu fühlen.<sup>42</sup> »Nur Fremdheit ist das Gegengift gegen Entfremdung.«<sup>43</sup> Ähnlich bestimme Foucault die ethische Haltung. Es gehe darum, »sich selbst als etwas Fremdes an[zusehen]; nur dadurch kann man den angemessenen Abstand zu sich selbst und zur eigenen Welt bekommen, damit man dann die Pflege des Selbst und die politische Tätigkeit sinnvoll fortsetzen kann.«<sup>44</sup> Das Bedürfnis des In-der-Welt-Seins steht für die Kritische Theorie unter generellem Ideologieverdacht, weil die Welt der Versöhnung spottet. Auch das teilt Geuss mit der Kritischen Theorie. So bemerkt er in Bezug auf Rawls, der die Versöhnung als eine wesentliche Aufgabe der Politischen Theorie bestimmt, dass dieser eine »größere Ähnlichkeit mit Hegel als mit Kant«<sup>45</sup> besitze. Diese Motivation verweise auf die religiösen Wurzeln des Rawls'schen Denken und mache den ideologischen Charakter dieser Philosophie aus.<sup>46</sup> Geuss kommt zu dem vernichtenden Urteil: »In der wirklichen Politik sind

37 König 2012, S. 685.

38 Adorno 1997 d, S. 778.

39 Vgl. Arendt 2003 a, S. 522.

40 Vgl. Kohn 2007, S. 138.

41 Geuss, Prinz 2012, S. 100.

42 Vgl. ebd., S. 100.

43 Adorno 1997 e, S. 103.

44 Geuss 2012, S. 101.

45 Geuss 2011, S. 122.

46 Vgl. ebd., S. 123.



Theorien wie die von Rawls Blindgänger, es sei denn natürlich als potenzielle ideologische Interventionen«. <sup>47</sup>

Für Arendt bedingt das Bedürfnis nach Versöhnung mit der Welt eine verstehende Haltung zur Welt. Ideologiekritik räumt demgegenüber dem wissenschaftlichen Erklären einen Vorrang vor dem hermeneutischen Verstehen ein; was wiederum nur eine Konsequenz der eingenommenen Beobachterposition ist. Die Kritische Theorie betrachtet das hermeneutische Verstehen als verklärend, weil es keine kritische Distanz zu diesem Überlieferungsgeschehen einnehmen kann. Für die Kritische Theorie ist die Geschichte als Vorgeschichte noch Teil einer sinnlosen Naturgeschichte. Hermeneutik verkläre in ihrer Fixierung auf Sinn zwangsläufig das sinnlose menschliche Leiden. Für die Hermeneutik ist die Autorität der Tradition noch nicht gebrochen. <sup>48</sup> Die Freiheit des Individuums zur Reflexion, das heißt zur Hinterfragung der Autorität, zerstöre die Tradition und führe zu Orientierungs- und Sinnverlust. Anstatt der Emanzipation des Individuums diene das hermeneutische Verstehen der Kritischen Theorie zufolge ausschließlich dazu, das Individuum in den Überlieferungszusammenhang, das heißt in die Erinnerungs-, Sprach- und Erfahrungsgemeinschaft, kurz: die Nation, einzugliedern. Mit dem hermeneutischen Verstehen kommt man nicht dazu, darüber nachzudenken, inwieweit »das Einrücken« (Gadamer) durch Aneignung der Traditionen auch auf herrschaftlichem Zwang beruhe. <sup>49</sup> Selbst die Hegel'sche Versöhnung ist ein Verrat an der kritischen, dialektischen Vernunft, falscher Trost oder ein »persönlicher Friedensschluss des Philosophen mit einer unmenschlichen Welt«. <sup>50</sup> Aufgabe der Gesellschaftstheorie ist der Aufweis, die Erklärung und die Kritik der systemischen Widersprüche, Ausbeutungen und Ungerechtigkeiten, keinesfalls das Verstehen im Arendt'schen und Hegel'schen Sinne. Für Arendt steht der Prozess der Sinnstiftung nicht von vornherein unter Ideologieverdacht. Das Verstehen-Wollen ist für sie so etwas wie ein menschliches Existential, das mit der Geburt beginnt und mit dem Tod endet. »Es ist die spezifisch menschliche Weise, lebendig zu sein, denn jede einzelne Person muss sich mit jener Welt versöhnen, in die sie als Fremder hineingeboren wurde und wo sie im Maße ihrer klar bestimmbaren Einmaligkeit immer ein Fremder bleiben wird.« <sup>51</sup> In Abwandlung eines Arendt-Wortes könnte man sagen, dass die Kritische Theorie an der Weltentfremdung mitwebe, die die moderne Welt Arendt zufolge befallen hat.

Die Kritik der Gesellschaft, wie sie die Kritische Theorie formuliert, hat die Versöhnung zum Ziel. Versöhnung ist der Maßstab der Kritik. Die gesellschaftliche Dialek-

<sup>47</sup> Ebd., S. 128.

<sup>48</sup> Sicherlich vertritt Arendt keineswegs eine reine hermeneutische Philosophie im Sinne Gadamers, dagegen spricht schon die Betonung des Traditionsbruchs. Gleichwohl nimmt sie die Dimension des Sinns und die Wichtigkeit von Tradition und Kontinuität ernst. Für sie ist das Bedürfnis nach Versöhnung nicht per se ideologisch, sondern letztlich der Impuls des verstehenden Denkens.

<sup>49</sup> Vgl. Habermas 1971 b.

<sup>50</sup> Horkheimer 1988, S. 178.

<sup>51</sup> Arendt 2000 b, S. 110.

tik »hätte [...] ein Ende in der Versöhnung. Diese gäbe das Nicht-Identische frei, entledigte es noch des vergeistigten Zwanges, eröffnete erst die Vielheit des Verschiedenen, über die Dialektik keine Macht mehr hätte. Versöhnung wäre das Eingedenken des nicht länger feindseligen Vielen, wie es subjektiver Vernunft anathema ist. Der Versöhnung dient Dialektik.«<sup>52</sup> Die Möglichkeit der Versöhnung beruht auf einer radikalen Veränderung aller gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Kritik zielt auf die Überwindung des gesellschaftlichen Zwangs- und Verblendungszusammenhangs, der wie ein Bann auf der Gesellschaft liegt und alle Beziehungen verhext. »Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik.«<sup>53</sup> Allerdings versagt sich die Kritische Theorie, die Utopie des versöhnten Zustands positiv auszumalen, und hält dem jüdischen Bilderverbot dadurch die Treue. Der versöhnte Zustand ist lediglich spiegelschriftlich im negativen Zustand zu erahnen.<sup>54</sup>

52 Adorno 1997 f, S. 18.

53 Adorno 1997 e, S. 333.

54 Rahel Jaeggi betont in ihrer Aktualisierung der Ideologiekritik den konsequent immanenten, negativistischen Ansatz der Ideologiekritik, der das Kritisierte nicht an einem externen Maßstab misst. Der Kritiker kritisiert nicht von außen, sondern nimmt den Maßstab aus dem kritisierten Sachverhalt. Im Gegensatz zur internen Kritik Walzers, »die partikularistisch an die bestehenden Normen einer Gemeinschaft (die sie noch dazu als in sich geschlossen imaginiert) gebunden« bleibt (Jaeggi 2009, S. 285), erhebt die Ideologiekritik als immanente Kritik einen universalistischen Anspruch. Ideologiekritik »entwickelt dieses Ideal aus dem widersprüchlichen ›Bewegungsmuster der Wirklichkeit‹ selbst« (ebd., S. 286). Aus dem widersprüchlichen Alten soll das Neue entstehen, das sich als das Bessere erweist. »Das Richtige entwickelt sich aus der ›aufhebenden‹ Überwindung des Falschen« (ebd., S. 283). In diesem Prozess verwandeln sich sowohl der Begriff, das heißt die Normen, als auch die Praxis. Dass dieser Standpunkt einer auf das Ganze zielenden Kritik, die rein immanent verfährt, nicht so einfach einzunehmen ist, macht der letzte Aphorismus der *Minima moralia* deutlich. Die moralische Forderung an die Philosophie, die Adorno hier erhebt, macht die Wichtigkeit der Transzendenz deutlich, auch wenn er sie in eine Paradoxie überführt. »Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere [reine Immanenz; J.F.] erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Föhlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. [...] Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es nur um ein Winziges, entrickt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist erst abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat« (Adorno 1997 e, S. 283). Kritik bedarf demnach immer auch des Blicks von außen, zumindest die Ahnung von einer unentstellten, versöhnten Welt. »In der Tat darf die dialektische Wendung der Kulturkritik nicht die Maßstäbe der Kultur hypostasieren. Sie hält sich dieser gegenüber beweglich, indem sie ihre Stellung im Ganzen einsieht. Ohne solche Freiheit, ohne Hinausgehen des Bewußtseins über die Immanenz der Kultur wäre immanente Kritik selber nicht denkbar: der Selbstbewegung des Objekts vermag nur zu folgen, wer dieser nicht durchaus angehört« (Adorno 1997 c, S. 23).

Mir scheint es jedoch fraglich, ob die Kritische Theorie ein Sensorium besitzt, um das kritische Misstrauen überwinden zu können. Kann der Kritiker eine versöhnte Welt erkennen? Kann er sie wahrhaben wollen? Oder ist der Gedanke an eine realisierte Versöhnung nicht per se ideologisch? Ist Versöhnung dann für die Kritische Theorie zwar eine utopische Vision, die sie aber nie zu verwirklichen hoffen darf? Bedarf es zu einer Praxis, die sich dem Ziel der Versöhnung verpflichtet fühlt, nicht gerade des Vertrauens in die Welt und die Bereitschaft, sich auf sie einzulassen? Der Antrieb zur Ideologiekritik besteht darin, »sich gegen Enttäuschungen zu immunisieren: Es ist ratsam, stets mit dem Schlimmsten zu rechnen, auf nichts ist Verlass, niemandem kann man wirklich trauen.«<sup>55</sup>

»Die eigentliche Politik der Kritischen Theorie gründete vor allem auf dem beharrlichen Insistieren auf die Kraft der Negativität. [...] Von der anfänglichen Weigerung gegenüber einer verdinglichten Geschichtsphilosophie, über die Kritik der verwalteten Welt, bis hin zu der psychologisch angeleiteten Kritik der Anpassung der Individuen und bis zu Adornos essayistischer Freiheit, der Slogan des Nicht-Mitmachens stelle einen Imperativ dar, der Theorie vor möglicher Konformität schütze und der damit versuche, die Möglichkeit von Kritik aufrechtzuerhalten.«<sup>56</sup>

Auf das Problem des Bruchs mit der Teilnehmerperspektive, den der Ideologiekritiker vollzieht und vollziehen muss, weist auch Michael Walzer in seiner Replik auf Axel Honneth hin. Walzer problematisiert den ideologiekritischen Blick von außen, und er macht auf das Problem des Wahrheitsanspruchs und des Paternalismus aufmerksam, der mit dem Begriff des objektiven Leids verbunden ist:

»[F]ür Honneth besteht der wahre Zweck einer guten Sozialtheorie gerade darin, diejenigen Unterdrückungen aufzudecken, von denen keiner weiß – selbst die Opfer nehmen ihr eigenes Leiden noch nicht wahr. Wenn ihnen der Kritiker also seine Stimme leiht, sagt er nicht, was sie wollen oder was sie wollen, dass er sagt. Er sagt, was er sagen will (in ihrem Interesse), und drückt damit eine tiefe Einsicht in die soziale Wirklichkeit aus, die nur ihm zukommt. Dieser Kritiker kann kein Mitleid fühlen, da er nicht »mit« seinen Mitmenschen fühlt. Er muss eher kaltherzig und sogar verbittert sein, wie Honneth sagt, weil er sich gezwungen sieht, Verletzungen und Schmerzen zu artikulieren, die nur er erkennt. Hinter dieser Darstellung des kritischen Unterfangens steht die marxistische Idee des falschen Bewusstseins. [...] er [Honneth; J.F.] denkt, dass eine gute Gesellschaftstheorie Verletzungen aufdeckt, die gewöhnliche Menschen, Sie und ich, noch gar nicht erfahren haben, die uns noch nicht bewusst sind. Wir sind intellektuell und emotional innerhalb dessen, »was öffentlich als sagbar und als unsagbar gilt«, gefangen. Der Theoretiker/Kritiker hat sich befreit und sieht die Welt, wie sie wirklich ist. Er ist ein echter Held, auch wenn Honneth mit wunderbarer Offenheit zugibt, dass er eher ein negativer Held als ein positiver Held ist [...]: *voller ›Groll und Verbitterung‹* [...].«<sup>57</sup>

Mit Adorno und Foucault bestimmt auch Geuss sein theoretisches Motiv in der Auflösung aller Selbstverständlichkeiten und Naivitäten, wenn er das Fremdwerden zum moralischen Prinzip der Kritik erhebt. Der Ideologiekritiker tritt wie der Philosoph Platons aus der Höhle, muss sich von der Vertrautheit und Routine des Alltags befreien, muss sich zu einem Fremden machen, um die Wirklichkeit möglichst objektiv beobachten zu können.

55 König 2012, S. 680.

56 Howard 2000.

57 Walzer 2009, S. 602; Hervorhebung J.F.

#### 4. Philosophie, Ideologiekritik und das Glück der Erkenntnis

Wie dem Philosophen bleibt dem Ideologiekritiker primär nur das Glück der Erkenntnis, zumal der Kritik der Adressat verlorengegangen und »Praxis, auf unabsehbare Zeit vertagt« ist, weil der Augenblick der Verwirklichung der Philosophie »versäumt ward«. <sup>58</sup> König beschreibt diese weltabgewandte Haltung der Ideologiekritik treffend in Bezug auf Kurt Lenk <sup>59</sup>:

»Das Unternehmen der Ideologiekritik, dem er [Lenk; J.F.] sich verschrieb, basierte nicht auf Reisen und Anschauung, sondern auf der Anstrengung des Begriffs, und sein Ort war nicht die Welt, sondern das Studierzimmer. Lenk suchte nicht die großen Auftritte und die Bühne der Medien, er publizierte nicht in Zeitungen, sondern vor allem in Fachzeitschriften und in wissenschaftlichen Sammelbänden. Sein Metier war die mühsame, aber gewissenhafte Arbeit im Weinberg der politischen Ideengeschichte, er verkörperte den Typus des

- 58 Adorno 1997 f, S. 15. In seinen *Marginalien zu Theorie und Praxis* wendet sich Adorno gegen die Theoriefeindschaft und den blinden Aktionismus der Studenten. Gegen die rebellierenden Studenten betont er: »Heute wird abermals die Antithese von Theorie und Praxis zur Denunziation der Theorie mißbraucht« (Adorno 1997 d, S. 763). »[S]olche Theoriefeindschaft wird zur Schwäche der Praxis. Daß dieser die Theorie sich beugen soll, löst deren Wahrheitsgehalt auf und verurteilt Praxis zum Wahnhaften; das auszusprechen ist praktisch an der Zeit« (ebd., S. 766). Gegen die Pseudo-Aktivität und den Vorrang der Praxis betont er, dass das Festhalten an der Theorie, als dem zweckfreien Nachdenken, durchaus Widerstand gegen den universalen Verwertungszusammenhang des Kapitalismus ist. Auffallend ist dabei, dass für Adorno Praxis zunächst ganz undifferenziert die Tätigkeit des Menschen bedeutet. Sie entspringt aus der Arbeit, und die in ihr wirkende Dialektik ist die Dialektik von Subjekt und Objekt. Adorno bestimmt das Ziel richtiger Praxis eigentümlicherweise und nur schwer nachvollziehbar in ihrer eigenen Abschaffung (vgl. ebd., S. 769) und kommt damit dem Marx'schen Politikverständnis recht nahe, wonach die Politik in Form des Staates in einer klassenlosen Gesellschaft abstirbt und sich in eine »Verwaltung von Sachen« verwandelt. Freiheit ist für Adorno auch ein Begriff, der seine wahre Bestimmung erst in einer wahrhaft freien Gesellschaft erhält. Solange wir noch in der verwalteten Welt leben, kann man Freiheit nur als den Prozess der Befreiung fassen. Freiheit sei »die bestimmte Negation der jeweils konkreten Gestalt der Unfreiheit« (Adorno 2006, S. 338).
- 59 Lenk hat nicht nur mit *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie* (1961) den maßgebenden Band mit klassischen Texten herausgegeben und mit einer problemgeschichtlichen Einleitung versehen, sondern mit seinen Büchern *Volk und Staat. Zum Strukturwandel politischer Ideologien im 19. und 20. Jahrhundert* (1971) und *Marx in der Wissenssoziologie* (1972) wichtige ideologiekritische Studien im Geiste der Kritischen Theorie verfasst. Lenk teilt die Kritik Adornos und Horkheimers an der Wissenssoziologie und bemerkte bereits 1961: »Die deutsche Wissenssoziologie ist – auch in ihrer Mannheimschen Version – alles andere als ein zum Soziologismus verdünnter Semimarkismus. [...] Daß nach dem Erscheinen von Mannheims »Ideologie und Utopie« der Verdacht aufkommen konnte, seine »radikale Wissenssoziologie« [...] sei die Marxsche Theorie im Gewande bürgerlicher Wissenschaft, ist nur aus einer horrenden Unkenntnis des Originals zu erklären. Für viele Geisteswissenschaftler bildete die Lektüre der Mannheimschen Schrift vermutlich die erste Berührung mit der Begriffswelt des historischen Materialismus; nur so ist die Schockwirkung zu begreifen, die davon ausging« (Lenk 1961, S. 51). Marx dem Zugriff der Wissenssoziologie zu entziehen bildet dann explizit das Motiv der Studie von 1972. Sein hauptsächliches Forschungsinteresse richtet sich auf den Rechtsextremismus und seine Vordenker, auch hier führt er die Tradition der Kritischen Theorie Adornos und Horkheimers weiter.

umfassend belesenen und gebildeten Gelehrten, der das stille Glück der Erkenntnis genießt und von ihm lebt und zehrt.«<sup>60</sup>

Kurt Lenk verkörperte keineswegs den Typus des öffentlichen Intellektuellen, hierin unterschied er sich durchaus von seinen akademischen Lehrern Horkheimer und Adorno, die nach ihrer Rückkehr aus dem Exil umfassend durch die Medien auf die Öffentlichkeit bildend einwirkten.

Der Ideologiekritiker beziehungsweise der kritische Gesellschaftstheoretiker ist laut Honneth kein Intellektueller, der sich in die Öffentlichkeit begibt. Honneth trennt die Haltung des »normalisierten Intellektuellen« von der Haltung des ideologiekritischen Gesellschaftstheoretikers. Der Gesellschaftskritiker berufe sich nicht auf die Erfahrung als Teilnehmer einer gesellschaftlichen Praxis. Er sei nicht auf die Zustimmung der politischen Öffentlichkeit angewiesen. Vielmehr stütze er sich auf die Gesellschaftstheorie, um seine Aufgabe, nämlich die »Zerstörung aller mythischen Mächte um und in uns«,<sup>61</sup> wie Honneth mit Siegfried Kracauer formuliert, erfüllen zu können. Diese Aufgabe bringt den Gesellschaftskritiker in eine Spannung, wenn nicht gar in einen Widerspruch zur Öffentlichkeit, da er die Grenzen des öffentlich Sagbaren und Unsagbaren als unsichtbare Zensur reflektiert, die er »zu durchlöchern und probeweise außer Kraft zu setzen«<sup>62</sup> versucht.

Der Bruch mit der Teilnehmerperspektive und die Verdrängung alltäglicher Erfahrung bedingt die größtmögliche Distanz zum politischen Handeln, da Handeln nie ortlos sein kann. Handeln bedarf der Pluralität, es kann nicht in der Isolation vollzogen werden. Handeln kann ausschließlich in der Teilnehmerperspektive vollzogen werden. Ist für den Ideologiekritiker die Beobachterperspektive charakteristisch, dann lässt sich seine Kritik nur im übertragenden Sinne als Praxis verstehen. Geuss betrachtet im Anschluss an Quentin Skinner und die Sprechaktheorie Austins Theorie als ein praktisches Tun, als einen Eingriff. »Eine politische Theorie aufzustellen, heißt, in das politische Leben selbst einzugreifen.«<sup>63</sup> Dies vollzieht die Theorie vor allem durch die Erfindung neuer Begriffe: »Diese Begriffe sollen nicht nur bestehende, wenn auch neuartige Sachverhalte nachträglich abbilden, sondern sie sollen auch eingreifend die Wirklichkeit gestalten.«<sup>64</sup> Diese Wirkung können Begriffe aber nur erfüllen, wenn die Akteure und Mitglieder sie in ihre Diskussionen und öffentlichen Auseinandersetzungen übernehmen. Dies wird gelingen, wenn die Mitglieder einer Gesellschaft in den neuen Begriffen ihren eigenen Erfahrungsgehalt erkennen.<sup>65</sup> Wenn dem so ist, kann der Kritiker aber keineswegs seine privilegierte Beobachterperspektive behalten, er wird automatisch zu einem Teilnehmer, zu einem Gesprächspartner, zu einem unter vielen. Und er muss ertragen können, dass sich die Menschen seine Gedanken so aneignen, wie er es nicht wollte, und sie inter-

60 König 2012, S. 684.

61 Honneth 2007, S. 224.

62 Ebd.

63 Geuss 2010, S. 420.

64 Ebd., S. 421.

65 Vgl. ebd., S. 422.

pretativ verwässern, ihn also kreativ missverstehen. Das, was dem Kritiker seine hervorgehobene Erkenntnisposition sichert, bedingt jedoch ebenso einen »ganz indirekten Handlungsbezug«,<sup>66</sup> wie ihn Geuss für die Philosophen kritisch betont. Die Distanz zum Handeln, die der Ideologiekritiker ebenfalls mit dem Philosophen gemein hat und die der Beobachterposition geschuldet ist, beinhaltet die Gefahr, das Handeln in seiner Besonderheit zu verkennen und es im Sinne des Herstellens zu verstehen.<sup>67</sup>

Bei aller Betonung des Erfahrungsbegriffs in der Kritischen Theorie und bei Geuss negiert die sozialwissenschaftliche Perspektive gerade die Erfahrung der Akteure. Konsequenterweise muss diese Entwertung auch die Erfahrung des Ideologiekritikers betreffen, der sich ja als Akteur auch in der Gefahr der ideologischen Verblendung befindet. Wie bereits gesagt, wird die Erfahrung durch Theorie ersetzt. Wie die Theorie die sinnliche Erfahrung prägt, aber auch verdrängt und verzerren kann, macht Walzer am Beispiel der Totalitarismustheorie und des Vietnamkriegs deutlich. Der Totalitarismustheorie sei es gelungen, die Wirklichkeit des Kriegs unsichtbar zu machen, weil man nur noch die Notwendigkeit sah, die totalitäre Gefahr zu bekämpfen. Die Theorie rechtfertigte das Handeln der US-Armee und machte ihre Verbrechen unsichtbar. Die Theorie vertritt letztlich das Allgemeine; sie kennt keine Individuen, sondern nur Charaktermasken. Sie »sieht« keine brennenden Dörfer und sterbenden Menschen, sondern nur den totalitären Feind.<sup>68</sup>

Ob das Verharren in der Beobachterperspektive überhaupt Erfahrungen ermöglicht, bleibt meines Erachtens eine offene Frage. Eins scheint mir aber unabweisbar, dass diese wissenschaftliche Perspektive nach dem Modell der Zentralperspektive modelliert ist, die nahezu automatisch die Pluralität der Anschauungen und Perspektiven als feindlich betrachten muss und auslöscht. Die Erfahrungen, das Selbstverständnis und das Wissen der Akteure bleiben unberücksichtigt, da sie als naiv und vorreflexiv gelten.

## 5. Ideologiekritik und die Abwertung der Meinung

Die von Platon vorgenommene Abwertung der Meinung findet ihr Pendant in der Ideologiekritik. Geuss wendet sich sowohl gegen die aristotelische Methode, von den alltäglichen Ansichten auszugehen, wie auch gegen die Rawls'sche Methode des Überlegungsgleichgewichts, die von den allgemein geteilten moralischen Intuitionen ausgeht, ohne ihre Genese zu reflektieren.<sup>69</sup> Die Mitglieder der Gesellschaft stehen prinzipiell unter dem Verdacht des ideologischen Bewusstseins und müssen befreit werden. Der Ideologiekritiker muss wie der Philosoph Platons wieder in die Höhle zurück, wobei sich das Problem ergibt, wie der wissende Fremde von den Unwissenden verstanden werden kann. Die Höhlenbewohner können sich als Höhlenbe-

<sup>66</sup> Ebd., S. 420.

<sup>67</sup> Siehe unten.

<sup>68</sup> Vgl. Walzer 2009, S. 604.

<sup>69</sup> Vgl. Geuss 2011, S. 124.



wohner nicht befreien und ihre Illusionen, ihr scheinhaftes Wissen überwinden. Selbst der Philosoph Platons ist entfesselt und aus der Höhle geführt worden. Dieser Prozess der Aufklärung, der in schmerzhafter Ent-Täuschung und Desillusionierung besteht, wird von Ressentiments und Konflikten begleitet. »In der Person des Theoretikers tritt das deutlich zutage; seine Kritik ist aggressiv nicht nur gegenüber den bewußten Apologeten des Bestehenden, sondern ebenso sehr gegenüber ablenkenden, konformistischen oder utopistischen Tendenzen in den eigenen Reihen.«<sup>70</sup> Die Wahrheit kann im Bereich der Politik nur despotisch wirken. So wenig wie der Philosoph kann aber der Ideologiekritiker auf diesen Wahrheitsanspruch verzichten, will er seine Kritik nicht als bloße Meinung vorbringen.<sup>71</sup> Im Fall der Ideologiekritik kommt jedoch noch die Haltung des Entlarvens und die parternalistische Entmündigung und Entwertung der Menschen als gleichberechtigte Gesprächspartner hinzu. Die Abwehr der Ideologiekritik seitens der Beherrschten ist dabei wiederum ein Beleg dafür, wie sehr man der Ideologie schon erlegen sei.<sup>72</sup>

Wie sich die sozialwissenschaftliche Haltung der Ideologiekritik auf das öffentliche Gespräch und die Politik auswirkt, macht Arendt im Gespräch mit Arnold Gehlen deutlich. Die von Gehlen charakterisierte soziologische Erkenntnishaltung<sup>73</sup> teilt

70 Horkheimer 1988, S. 190.

71 Rahel Jaeggis Versuch, die »Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik« (Jaeggi 2009, S. 293) zu lösen, kann letztlich den Bruch und die asymmetrische Beziehung von Kritiker und den ideologisch Verblendeten nicht vermeiden. Auch für sie »bedarf es ganz offenbar gerade des Bruchs mit der zur zweiten Natur gewordenen Selbst- und Weltwahrnehmung« (ebd., S. 294). Wenn sie einerseits auf den »konstruktivistisch-performative[n]« Charakter der Ideologiekritik hinweist, da für sie »die Zusammenhänge wie die Widersprüche, die das Bewegungsprinzip dieser Kritik ausmachen, [...] gleichzeitig ›gegeben‹ und ›gemacht‹ [sind], und auf die Interpretationsabhängigkeit ihrer Ergebnisse hinweist, stellt sich jedoch die Frage, ob sie den Geltungsanspruch nicht doch allzu sehr von der Anerkennung durch die Gemeinschaft abhängig macht, die doch mehrheitlich mit einem falschen Bewusstsein lebt. Wie geht man mit den Ungleichzeitigkeiten von Erkennenden und Nicht-Erkennenden beziehungsweise sich der Erkenntnis Verweigernden um? Dieses Problem müsste eine affirmative Bezugnahme auf die Ideologiekritik reflektieren.

72 Vgl. Celikates 2009, S. 69 f.

73 Diese Abneigung gegen die Soziologie fand einen ersten Ausdruck in ihrer Rezension von Karl Mannheims Buch *Ideologie und Utopie* aus dem Jahr 1930. Dort verteidigt sie noch vehement das Recht der philosophischen Fragestellung, namentlich die ihrer Lehrer Heidegger und Jaspers, gegen die Bedrohung durch die Soziologie (vgl. Young-Bruehl 1996, S. 135-138). »Das *Mißtrauen* gegen den Geist, das in der Soziologie und ihrem Destruktionsversuch sichtbar ist, entspringt der Heimatlosigkeit, zu der der Geist in unserer Gesellschaft verurteilt ist. Die Heimatlosigkeit und scheinbare Entwurzeltheit (›freischwebende Intelligenz‹) macht alles Geistige von vornherein verdächtig; es wird nach einer Realität gesucht, die ursprünglicher ist als der Geist selbst, und auf sie hin sollen alle geistigen Zeugnisse interpretiert bzw. destruiert werden. Destruktion meint hier nicht Zerstörung schlechthin, sondern Reduktion des Geltungsanspruches auf die jeweilige Situation, aus der er entsprungen ist.« (Arendt 1982, S. 519 f.) Arendt demonstriert, wie der Versuch Mannheims, die Soziologie zu einer »Zentralwissenschaft« (ebd., S. 524) zu machen, sich in unheilvolle Widersprüche verstrickt. »Da die Soziologie, indem sie die Transzendenz des Geistes als *Flucht* auslegt, ganz bestimmten Möglichkeiten menschlichen Daseins nicht gerecht wird und sie nur scheinbar zu entlarven imstande



mit der Ideologiekritik das detektivische Motiv oder das aufklärerische Bedürfnis der Entlarvung. Geuss charakterisiert die Haltung in Bezug auf Lenin: »Lenin hat in seiner Diagnose vollkommen Recht: Die immer wiederkehrende Frage in unserem politischen Leben lautet ›Wer wen?‹, das heißt, wer kann wen verhaften, entlassen, überzeugen, beeinflussen, bestechen usw.«.<sup>74</sup> Lenin stellt die Machtfrage, und Macht lässt sich hier im Sinne Max Webers verstehen. Wer kann befehlen und seinen Willen durchsetzen? Gehlen beschreibt diese Haltung folgendermaßen: »[A]ls Soziologe habe ich die Vorstellung, dass es weniger interessant ist, geistige Positionen oder Ideen zu vertreten, wenn man Wissenschaft betreiben will, als zu fragen: Wer steht dahinter, wer ist an dieser Position interessiert, wer vertritt sie und warum vertritt er sie?«<sup>75</sup>

Hier wird sichtbar, dass man nicht mehr auf den Gehalt des Gesagten eingeht, sondern immer das verborgene, wahre Motiv, das partikuläre Interesse, den Klassenstandpunkt herauszulesen versucht. Ideologiekritik versucht, den Schein zu zerstören und dem Ideologen die Maske herunterzureißen. Arendt antwortet Gehlen sehr erhellend. Ihre Antwort macht die Schwierigkeit deutlich, das Arendt'sche Denken mit der Ideologiekritik zu versöhnen und sie für die Kritische Theorie zu vereinnahmen:

»Sie haben natürlich als Soziologe gesprochen, und ich bin kein Soziologe. Meine Auffassung ist, dass dieses methodische Misstrauen, das stets ständig fragt: Was oder wer steht denn dahinter?, jede ernste Diskussion unmöglich macht. Wir müssen doch davon ausgehen, dass wir irgendwie gemeinsame Sorgen um die Welt haben und dass wir nicht bei jedem Gespräch, das wir führen, im Hintergrund Gruppeninteressen argwöhnen können. Ich kann Ihnen versichern, hinter mir stehen 0,0 Prozent Gruppeninteressen. Den Realismus, den Sie predigen, den teile ich durchaus. Aber dieses Misstrauen – ich sage es noch einmal – ist jeder Diskussion tödlich. Wenn ich nicht voraussetze, dass der Mensch, mit dem ich spreche, genausowenig Interessen vertritt in dem Moment, wo er mit mir spricht, wie ich selber, dann hat es ja gar keinen Sinn, dass ich mich mit ihm unterhalte. Wenn ich aber anfangs nachzuforschen, welche Interessen er vertritt, dann werde ich ja schon zu einer Art von Spitzel. Auf einer solchen Grundlage gibt es keine Diskussionsmöglichkeit, keinen freien Meinungsaustausch. Sie werden sagen, wir gehen alle von dieser Fiktion aus, aber dann trifft es auch auf *uns* zu. Dann ist uns eben unser Gruppeninteresse unbewusst. Wenn es uns *unbewusst* ist, warum soll es dann den *anderen* bewusst sein? Das ist wieder eine Frage, die mir noch niemand beantwortet hat [Es handelt sich um die Frage, warum der Ideologiekritiker nicht auch dem Verblendungszusammenhang erliegt; J.F.] In dieser Hinsicht habe ich sehr viel einzuwenden, sowohl gegen die Soziologen als auch gegen die Psychoanalytiker. Das Misstrauen allein macht den Kohl nicht fett, und er bringt uns der Sache, über die wir reden, nicht näher, sondern wir verschieben das Problem dadurch, dass wir irgendwelche Selbst-

ist, bleiben *Residua* der Destruktion, auf die sie im Destruieren nicht gefaßt war und die sie deshalb in eine viel radikalere Transzendenz rückt, als sie der Geist von sich aus beansprucht. Aus dem Nichtgefaßtsein auf das mögliche Prius des Geistigen, also schon aus der Destruktion selbst, die die Grenzen ihrer Kompetenz nicht von vornherein absteckt [...], entsteht diese eigentümliche Verschiebung: daß als letztes Residuum doch noch Geist bleibt, dieser aber transzendent und ahistorisch wird, weil die Realität der Geschichte so verstanden ist, daß für ihn in ihr eigentlich kein Platz bleibt. Damit wird nun aber ein Phänomen als unerklärbares und nicht weiter aufhellbares Voraussetzung angesprochen, das für die Philosophie keineswegs in dieser Unbestimmtheit und Negativität zu verbleiben braucht.« (Ebd., S. 525)

74 Geuss 2010, S. 422.

75 Gehlen, zitiert in Arendt 1976, S. 99.

und unser eigenes Selbst dazwischenschalten. Es gibt schon so etwas wie Sachlichkeit – dieses Wort ist ja in Deutschland furchtbar missbraucht worden, das will ich gern zugeben, aber erlauben Sie mir, es hier zu benutzen, ich habe im Moment kein anderes zur Verfügung – es gibt also so etwas wie Sachlichkeit, und es gibt auch so etwas wie die Möglichkeit, einen Menschen durch Argumente zu überzeugen.«<sup>76</sup>

Arendt macht deutlich, dass die Ideologiekritik sich des Misstrauens nicht entschlagen kann. Aber das Dilemma der Ideologiekritik liegt gerade darin, dass dieses Misstrauen das verhindert, was es eigentlich bewirken möchte: Emanzipation und Reflexion.<sup>77</sup>

Die Ideologiekritik des Bruchs teilt »[d]as elitäre Pathos der traditionellen Philosophie«,<sup>78</sup> weil sie in der gleichen asymmetrischen Beziehung gedacht ist und eher über die Menschen als mit ihnen spricht. Diese Asymmetrie produziert Abwehr, wenn der Kritiker von außen in der Haltung des Besserwissers auftritt, der die Bewegungsgesetze der Gesellschaft durchschaut und der deshalb weiß, was zu tun ist. Die Lenin'sche Konzeption der Avantgarde-Partei entspringt genau dieser ideologiekritischen Haltung. Hier wird die Gefahr deutlich, dass die Ideologiekritik durch den Bruch und die eingenommene Beobachterposition die Verobjektivierung, wenn nicht gar die Verdinglichung der Beherrschten im Sinn der »Anerkennungsvergessenheit« (Honneth) reproduziert.<sup>79</sup>

## 6. Ideologiekritik und der Vorrang der Theorie

Misstrauen, Zweifel und radikale Kritik an der Welt sind letztlich nur in der theoretischen Einstellung zu vollziehen. Als Handelnde sind wir immer schon in der Welt, auf die wir uns einlassen müssen. Ohne ein gewisses Maß an Vertrauen in die Welt und die Mitmenschen gäbe es keine Initiative und kein Anfangen. Handeln kann nicht in der Negativität der Kritik verharren, sondern vollzieht sich immer im Hier und Jetzt; im positiven Vollzug.

Bei aller Betonung der Praxis vertritt die Kritische Theorie, bedingt durch ihren ideologiekritischen Ansatz, einen Vorrang der Theorie.<sup>80</sup>

»Kein Zweifel und unbestritten, daß die vernünftige Analyse der Situation die Voraussetzung zumindest von politischer Praxis ist: sogar in der militärischen Sphäre, der des kruden Vorrangs von Praxis, wird so verfahren. Analyse der Situation erschöpft sich nicht in der Anpassung an diese. Indem sie darüber reflektiert, hebt sie Momente hervor, welche über die Situationszwänge hinausführen mögen [...] Durch ihre Differenz von dieser als dem

76 Arendt 1976, S. 99 f.

77 Vgl. Celikates 2009, S. 75 ff.

78 Geuss 2004, S. 30.

79 Vgl. Honneth 2005, S. 101.

80 Vgl. Howard 2000.

unmittelbaren, situationsgebundenen Handeln, durch Verselbständigung also, wird Theorie zur verändernden, praktischen Produktivkraft.«<sup>81</sup>

Oder wie es Herbert Marcuse Anfang der 70er Jahre des vorherigen Jahrhunderts in seinem Essay *Die Linke angesichts der Konterrevolution* pointiert formulierte: »Die Marxsche Theorie bleibt die Richtschnur der Praxis, selbst in einer nicht-revolutionären Situation.«<sup>82</sup> Im gleichen Sinn bemerkt Geuss aktuell:

»Unser abschätzendes Verhalten wollen wir nicht als bloß expressive Tätigkeit auffassen, in der wir gedankenlos unsere affektiven Zustände nach außen projizieren, sondern wir möchten unsere Umwelt auch ›korrekt‹ beurteilen und einschätzen, das heißt in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, und das Streben nach Wissen richtet sich darauf festzustellen, wie die Welt wirklich beschaffen ist. Lenin empfiehlt ausdrücklich (und ganz richtig) diesen Gedankengang, wenn er erklärt, dass revolutionäre Praxis revolutionäre Theorie erfordert.«<sup>83</sup>

Und am Ende seines Buchs formuliert er erneut seine Forderung eines neo-leninistischen Theorie- und Politikverständnisses:

»Wenn die politische Philosophie überhaupt mit einem ernsthaften Politikverständnis verbunden sein will und auf diese Weise zu einer *wirksamen Orientierungsquelle oder einem Leitfaden für das Handeln* werden will, muss sie meiner Ansicht nach von den heutigen reaktionären Formen des Neo-Kantianismus zu einer ›realistischen‹ Sicht zurückkehren oder, um es etwas anders auszudrücken, zum Neo-Leninismus.«<sup>84</sup>

Wie verhält es sich nun mit dem Handlungsverständnis von Geuss und der Kritischen Theorie?

## 7. Utopie und politisches Handeln

Neben die Ideologiekritik tritt in der Kritischen Theorie und bei Geuss ein wie auch immer vermitteltes Festhalten am utopischen Denken. Kritische Theorie lässt sich den Gedanken an das ganz andere, an die Versöhnung nicht ausreden. Das Offenhalten der Möglichkeit radikaler Umwälzung, die vollkommene Umgestaltung aller Beziehungen ist das Telos der Kritik. Geuss knüpft in diesem Punkt wiederum an

81 Adorno 1997 d, S. 765. Dies wird auch aktuell von Rahel Jaeggi vertreten. Gegen Walzers Version der internen Kritik, die nicht in der Lage sei, eine transzendierende Kritik von Lebensformen zu formulieren, und im Ganzen eher konservativ bleibt, vertritt sie den Anspruch der immanenten Kritik, die kontextübergreifend und kontexttranszendierend ist. »[I]mmanente Kritik [ist] theoriegeleitet.« (Jaeggi 2014, S. 178) Eine gute Kritikerin benötigt notwendig eine gute Gesellschaftstheorie. »Die erst analytisch aufzuschließende normative Grundlage einer Gemeinschaft und der erst auf diese Weise aufzudeckende Verstoß dagegen sind mit dem ›guten Auge‹ des Kritikers allein nicht zu sehen.« (Ebd., S. 178, Fn. 22)

82 Marcuse 1973, S. 43.

83 Geuss 2011, S. 59 f.

84 Ebd., S. 134; Hervorhebung J.F. Was das konkret heißt und was und wie etwas zu tun ist, bleibt bei Geuss dann doch im Dunkeln. Sein Nominalismus ist kokett, denn er hat keine inhaltlichen Konsequenzen. Auf die Identifikation folgt prompt die Distanzierung. Als Neo-Leninist sei man keineswegs auf die Ansichten oder Theorien verpflichtet, die der historische Lenin vertrat.

Marx an. Er ist der Ansicht, dass die Gesellschaft so lange von hierarchischen und ausbeutenden Macht- und Herrschaftsbeziehungen bestimmt wird, »bis das marx'sche Konzept der ›Aneignung‹ vorstellbar wird«. <sup>85</sup> Die Antworten auf die Fragen, wie der Umschlag vollzogen werden soll, wer das Subjekt der Veränderung ist und ob es eine Revolution oder ein langsamer kultureller Wandel ist, bleibt Geuss schuldig. Aber auch die weiterführenden und drängenden Fragen bleiben bei ihm unbeantwortet. Muss nicht schon die emanzipatorische Praxis das antizipieren, was erst in der Zukunft möglich sein soll? Muss der Prozess der Befreiung nicht so vollzogen werden, dass sich in ihm Freiheit des Miteinander-Handelns entfaltet, und so, dass die Pluralität anerkannt, geachtet und bewahrt wird? Kann die Überwindung von Herrschaft mit den Mitteln der Herrschaft vollzogen werden? Geuss sieht hier in seiner Konzeption die Spannung zwischen der Pragmatik seines Realismus und der utopischen Dimension, die einen Zustand imaginiert, der radikal von diesem Realismus unterschieden ist.

Arendt ist sowohl in Bezug auf den Realismus als auch in Bezug auf die Utopie äußerst skeptisch, weil sie das teleologische Handlungsverständnis und die Zweckrationalität befördern, die die Bedingung des Politischen bedrohen: die Pluralität. »Denkt man erst einmal das Handeln in den Mittel-Zweck-Kategorien und die politische Grundsituation in der Kategorie von Teil – Ganzen (Individuum – Gesellschaft etc.), so kann man gar nicht mehr vermeiden, einen Menschen als Mittel zu benutzen und ihn als Teil einem Ganzen zu opfern.« <sup>86</sup>

Im ersten Band ihres Denktagebuchs findet sich eine Einsicht, die darauf hinweist, dass die politische Urteilkraft nicht mit der hier skizzierten Form der Ideologiekritik des Bruchs vereinbar ist, sodass diese Form der Kritik dem Politischen im Arendt'schen Verständnis unangemessen ist. Es zeigt auch die Skepsis Arendts in Bezug auf das utopische Denken, das sie eng an die Zweckrationalität bindet:

»Politisches Denken ist das Einzige, was sich *im* ›common sense‹ bewegen muss, also nicht nur in ihm gründet und dann in eine andere Dimension wächst. Es verbleibt ständig in der gemeinsamen Welt. Die Utopie ist die Form, in der wissenschaftliches Denken in die Politik eindringt. Darum ist sie so zerstörerisch. [...] Das Prädikament des Politischen ist, dass es immer im Miteinander *und* im Hier und Jetzt verbleiben muss, weder in die philosophische Einsamkeit fallen darf, noch in die wissenschaftliche Zukunft.« <sup>87</sup>

Für Arendt ist Objektivität nicht in einer isolierten Beobachterposition zu erreichen. Objektivität entsteht im öffentlichen Meinungsaustausch, im Besprechen der Welt, die zwischen den Menschen entsteht, wenn sie miteinander reden.

»Worum es hier vielmehr geht, war die Erfahrung, daß niemand all das, was objektiv ist, von sich her und ohne seinesgleichen adäquat in seiner vollen Wirklichkeit erfassen kann, weil es sich ihm immer nur in einer Perspektive zeigt und offenbart, die seinem Standort in der Welt gemäß und inhärent ist. Will er die Welt, so wie sie ›wirklich‹ ist, sehen und erfahren, so kann er es nur, indem er sie als etwas versteht, was Vielen gemeinsam ist, zwischen ihnen liegt, sie trennt und verbindet, sich jedem anders zeigt und daher nur in dem Maß verständlich wird, als Viele miteinander *über* sie reden und ihre Meinungen, ihre Perspektiven miteinander und gegeneinander austauschen. Erst in der Freiheit des Miteinander-

85 Geuss 2012, S. 105.

86 Arendt 2003 a, S. 125.

87 Ebd., S. 591.

Redens erstet überhaupt die Welt als das, worüber gesprochen wird, in ihrer von allen Seiten her sichtbaren Objektivität.«<sup>88</sup>

Das bedeutet aber, dass die Vorstellung von Objektivität aus der Beobachterperspektive eine irreleitende Vorstellung ist, die letztlich auf Platon zurückgeht. Der Philosoph schaut die Wahrheit, seine Haltung ist kontemplativ. Das Arendt'sche Verständnis von Politik steht diametral zu der oben entwickelten Form der Ideologiekritik. Sie knüpft an den öffentlichen Vernunftgebrauch an, wie er von Kant in seiner Aufklärungsschrift formuliert wurde. Denken ist vom Sprechen, vom öffentlichen Gespräch und Meinungsaustausch abhängig. Im freien öffentlichen Gespräch erblickt Kant die Möglichkeit der Selbstaufklärung des Volkes.<sup>89</sup>

Dieser erkenntnistheoretischen Einsicht entspricht die Ansicht Arendts, dass Freiheit kein zukünftiger Zustand, kein zu erstrebender Zweck sei, sondern nur im Vollzug des Handelns existiert. Handeln zeichnet sich für Arendt in der Virtuosität aus, wie sie mit Machiavelli betont. Auch Geuss beschreibt das politische Handeln als eine Kunst, in der es um Virtuosität geht. Politische Praxis kann nicht einfach als »traditionelle[.] Theorieanwendung« verstanden werden. »Sie verlangt den Einsatz von Kompetenzen und von Urteilsformen, die nicht so leicht durch einfaches Reden vermittelt werden, nicht verlässlich kodifiziert oder routinisiert werden können und nicht automatisch mit der Meisterung bestimmter Theorien einhergehen.«<sup>90</sup> Dem würde Arendt wohl zustimmen. Wenn Geuss jedoch bemerkt, dass Politik »Ähnlichkeit mit der Ausübung eines Handwerks oder einer Kunst«<sup>91</sup> besitzt, dann wird deutlich, dass der entscheidende Begriff in Arendts Handlungsverständnis, nämlich Pluralität, bei ihm keine Rolle spielt. Deshalb achtet Geuss auch keineswegs auf den Unterschied zwischen bildenden Künsten und Künsten, die kein Werk hinterlassen, sondern nur im Hier und Jetzt des aktuellen Vollzugs

88 Arendt 2003 b, S. 51 f.

89 Vgl. Arendt 2000 b, S. 217.

90 Geuss 2011, S. 31.

91 Ebd. Auch an dieser Stelle gibt es eine gewisse Parallele zu Adorno. Bei Adorno gibt es einen »Vorrang der Komposition über das Musizieren« (Adorno 1997 b, S. 277), das heißt des verdinglichten Werks eines Komponisten vor der ausführenden und aufführenden Interpretation des Musikers. In Adornos musikphilosophischen Schriften geht es, soweit ich es überblicken kann, ausschließlich um die herstellende, schaffende Tätigkeit des Komponisten. In ideologiekritisch verdichteter Form drückt er den Affekt gegen das Musizieren in seinem Aufsatz »Kritik des Musikanten« (vgl. ebd., S. 67-107) aus. »Der Begriff des Musikanten aber meint insgeheim bereits den Vorrang des Musizierens über die Musik; daß einer fidele soll wichtiger sein, als was er geigt. Man malt sich insgeheim wohl einen Zustand diesseits der Kodifizierung musikalischer Texte aus; von ihm erwartet man retrospektiv Hilfe gegen die Verdinglichung, [...] Stillschweigend wird instrumentale oder vokale Tätigkeit dem Dargestellten vorgezogen im Namen sich selbst genügender Spontaneität, [...] ohne Rücksicht darauf, daß der Tätigkeitsdrang selber ein bloßes Derivat ist, die nach innen gewandte Notwendigkeit, zu arbeiten.« (Ebd., S. 75) Noch in der *Ästhetischen Theorie* formuliert Adorno: »Partituren sind nicht nur fast stets besser als die Aufführungen, sondern mehr als nur Anweisungen zu diesen; mehr die Sache selbst« (Adorno 1997 a, S. 153). Insgesamt erscheint mir, dass Adorno Kunst eher im Sinne der bildenden Kunst versteht und sie materialistisch aus dem Kunsthandwerk ableitet. Deshalb kann er sie auch dem Begriff der Arbeit subsumieren.

erfahrbar sind, wie Musik, Tanz, Schauspiel. Es scheint für Geuss anders als für Arendt keinen kategorialen Unterschied zwischen *poiesis* und *praxis* zu geben. Dieser Eindruck wird durch sein spezifisches Verständnis des politischen Realismus verstärkt. Im Interview äußert sich Geuss genauer zur Rolle der Philosophie für die Praxis, und auch hier weisen die gewählten Begriffe eher in die Richtung eines Herstellungsbegriffs und eines »technokratischen« Verständnis von Politik. In seinen Ausführungen wird ebenfalls der Bezug von Wissenschaft und Utopie erkennbar, den Arendt oben kritisch betont:

»Es gibt eben die zwei verschiedenen Vorstellungen, die hegel'sche und die, sagen wir, brecht'sche Vorstellung. Bei Hegel ist die Philosophie immer retrospektiv, die eigentliche Arbeit wird von anderen Kräften geführt. Das heißt, wir müssen offen sein für neue Strömungen in der Literatur, neue Strömungen in der Kunst, neue Strömungen in der Politik [...] im weitesten Sinne, also für Familienpolitik zum Beispiel. Die andere ist die Vorstellung, die sich bei Dewey manchmal und auch bei Brecht findet und besagt, dass der Philosoph eigentlich eine Art Ingenieur ist, und dass es darauf ankommt, dass er begriffliche Strukturen schafft, die sich als Werkzeuge einsetzen lassen. Man kann es nicht als Aufgabe des Ingenieurs bezeichnen, immer zu spät zu kommen. Der Ingenieur muss immer rechtzeitig ankommen. Das ist einfach eine Spannung in meinem eigenen Denken; ich schwanke zwischen diesen zwei Vorstellungen hin und her. Ich möchte die beiden miteinander verbinden, aber ich weiß nicht, wie man das machen soll. Es kann sein, dass sich das gar nicht machen lässt, weil die zwei Einstellungen einfach miteinander unverträglich sind.«<sup>92</sup>

Der Ingenieur ist derjenige, der Pläne, Bauanleitungen und Maschinen entwirft; der, wie es bei Marx im Kapital heißt, bereits vorher die Arbeit im Kopf vollzieht. Dieses Planvolle unterscheidet ja die menschliche Arbeit von dem Tun der Biene.<sup>93</sup> Allerdings ist der Ingenieur nicht der eigentlich Ausführende; er handelt nicht, sondern gibt im Wesentlichen Anweisungen, wie »gehandelt« werden soll. Der Ingenieur ist in der modernen Techno- und Expertokratie das Pendant zum Philosophen-König Platons.

Dass Geuss vorrangig an einem strategisch teleologischen Handlungsverständnis orientiert ist, wird nicht zuletzt an seiner Auffassung von Legitimität deutlich. Geuss unterscheidet prinzipiell zwischen zwei möglichen Wegen, Handlungen und Entscheidungen zu legitimieren: einerseits die Legitimität des Verfahrens und andererseits die Legitimität durch den Zweck beziehungsweise das Ergebnis. Die Verfahrenslegitimität ist die von Rawls und Habermas favorisierte Form. Sie wird von Geuss als leerer Formalismus und ideologische Verschleierung kritisiert. Geuss neigt wie alle Realisten seit Machiavelli zur teleologischen Legitimationsform. »Die legitimierende Kraft liegt in dem durch die Handlung in Aussicht gestellten Endzustand.«<sup>94</sup> Dabei spielt die Weber'sche Unterscheidung von Zweck- und Wertrationalität keine Rolle. Entscheidend ist der Umstand, dass der zu erstrebende Endzustand außerhalb des Handelns liegt und das Handeln zu einem Mittel wird, um den Zustand zu erreichen. Das einzige Kriterium zur Bewertung des Handelns ist die Effizienz.<sup>95</sup> Die Einstellung zur Welt ist strategisch, instrumentalisiert und

92 Geuss, Prinz 2012, S. 100.

93 Vgl. Marx 1974 [1867], S. 193.

94 Geuss 2004, S. 13.

95 Vgl. ebd.



kalkulierend. Alles wird danach gemustert, ob es dem Erreichen des Ziels hinderlich oder förderlich ist. Letztlich entspricht die teleologische Legitimierung dem, was man die Heiligung der Mittel durch den Zweck nennt. Diese Form verknüpft sie eng mit dem Sprichwort: »Wo gehobelt wird, fallen Späne« oder, wie Arendt in ihrem Text *The eggs speak up* schreibt: »Wer ein gutes Omelett bereiten möchte, muss Eier zerschlagen«. <sup>96</sup>

Arendt diskutiert das Problem der Gewalt, die im Herstellen enthalten ist, in Bezug auf die revolutionäre Gründung, <sup>97</sup> und sie zeigt die Konsequenzen auf, wenn sich die Gründer im Sinne des Herstellens als Architekten oder Baumeister verstehen. In diesem Verständnis ist Gewalt eine schöpferische Kraft, die sich durch den erstrebten Zweck legitimiert. Dieses Handeln ist nicht mehr nach dem Modell des Miteinander-Handelns der Vielen verstanden, sondern wie im Herstellungs- und Arbeitsbegriff bediene ich mich der anderen nur als Werkzeug der Arbeitserleichterung oder als bloßes »Menschenmaterial«, das mein Wille nach Belieben formen kann. <sup>98</sup>

»Der Kardinalirrtum [...] ist, zu glauben, daß man Geschichte ›machen‹ kann, wie man einen Tisch herstellt. Die Verwechslung von Handeln und Herstellen ist uralte, aber die Identifizierung von Politik mit dem Machen von Geschichte geht auf Marx zurück. Nachdem Hegel die Geschichte der Menschheit interpretiert hatte, hoffte Marx, daß man von nun an die ›Welt verändern‹, das heißt die künftige Geschichte ›machen‹ könne. Daß man aus Marx eine totalitäre Ideologie entwickeln konnte – diese wirkliche Tragödie des Marxismus –, hat letztlich seinen Grund in diesem Grundmißverständnis, das Marx, sofern er Handeln und Herstellen identifizierte, grobenteils aus einer bereits populär gewordenen Tradition des Denkens übernahm und intensivierte. [...] In beiden Fällen [Nazismus und Kommunismus; J.F.] ist das *eigentlich Totalitäre* die Vorstellung, daß *man Geschichte machen könne* und daß Politik in dieser kuriosen Tätigkeit bestehe.« <sup>99</sup>

Im »Ingenieursmodell« des Politischen ist Pluralität nicht vorgesehen, schlimmer noch, sie ist der Sand im Getriebe und muss deshalb ausgemerzt werden, soll die Maschine reibungslos laufen. Die Ausführenden und Unterstützer müssen sich ihrer Spontaneität entschlagen. Diese Trennung von Befehlenden und Ausführenden, *archein* und *prattein*, arbeitet Arendt am Handlungsverständnis der Philosophen seit Platon heraus. <sup>100</sup> Wenn das Ingenieursmodell das Handlungsmodell ist, das Geuss favorisiert, dann folgt das nur konsequent aus der Haltung der Ideologiekri-

96 Arendt 2005, S. 275 ff.; vgl. Berlin 1995, S. 31 f.

97 Vgl. Arendt 1986, S. 266 ff.

98 Wenn Machiavelli betont, dass nur *einer* ein politisches Gemeinwesen gründen kann, weil Gründung auf einem eindeutigen Willen und diktatorischen Entscheidungen und Befehlen beruht, dann folgt er auch der Logik des Baumeisters. Dem entspricht, dass er an verschiedenen Stellen das Bild von Stoff und Form (vgl. Machiavelli 1986 [1532], S. 43) benutzt und den *uomo virtuoso* mit dem Bildhauer vergleicht (vgl. Machiavelli 1977 [1531], S. 45). Dies erhellt dann die Unterscheidung im Gebrauch der Gewalt. »Denn nur wer Gewalt braucht, um zu zerstören, und nicht, wer sie braucht, um aufzubauen, verdient Tadel.« (Ebd., S. 37) Die Wahl der Mittel richtet sich bei Machiavelli nicht nach der Moral oder der Legitimität und auch nicht nach der Freiheit, sondern nach der Notwendigkeit, und diese gründet letztlich in der Selbsterhaltung des Akteurs oder in der Erhaltung der politischen Ordnung.

99 Arendt 2000 a, S. 232 f.

100 Vgl. Arendt 2003 b, S. 58.



tik. Ist der Beobachter in Besitz des Wissens, dann erscheint es nur vernünftig, wenn er den Nichtwissenden den Weg weist, sie instruiert und anleitet. Das Ingenieursmodell impliziert in gewisser Weise den Vorrang der Theorie vor der Praxis, wie ihn oben Marcuse für die Linke proklamiert hat. Geuss selbst scheint diese Konsequenz nicht ziehen zu wollen. Angesprochen auf die eher ernüchternde Geschichte der Revolutionen und die Rolle der Kritik in diesen Umwälzungsprozessen, bezieht er sich durchaus überraschend auf die Habermas'sche Idee des Bildungsprozesses.

»Wir kommen immer wieder auf den gleichen Punkt zurück, nämlich auf die Unterscheidung zwischen Pragmatismus und Utopie: Sie weisen immer wieder zu Recht auf die Zwiespältigkeit meiner Einstellung hin. So gibt es einerseits die Vorstellung, die man bei Habermas findet, nämlich, dass die Kritik ein Teil des Bildungsprozesses einer Gruppe sein muss; in Prozessen der Aufklärung gibt es aber nur Beteiligte, keine getrennten Klassen der Erziehenden und der Zöglinge. Es gibt Aufklärungsprozesse an der Universität, es gibt gesellschaftliche Aufklärungsprozesse, es gab die Studenten-, Frauen-, und Arbeiterbewegung. Diese Bewegungen waren gleichzeitig Handlungsprojekte und auch gedankliche Projekte.«<sup>101</sup>

Sollte dieser wechselseitige Aufklärungsprozess gelingen, dann können die Anschauungen der Akteure und Mitglieder der Gesellschaft aber nicht unberücksichtigt bleiben. Er kann nicht gelingen, wenn sich der Kritiker in eine reine Beobachterposition begibt und die anderen objektiviert. Es kann nur gelingen, wenn man sein Gegenüber als frei und gleich anerkennt und ihm bereits am Anfang und nicht erst am Ende Autonomie zuerkennt.<sup>102</sup> Befreiung setzt damit Freiheit voraus. Ich muss bereits frei sein, um mich befreien zu können. Die Praxis muss in ihrem Vollzug das Ziel bereits verwirklichen. Wenn aber allen Akteuren Autonomie und die Freiheit, die eigene Kreativität und Spontaneität in den Prozess des Handelns einzubringen, zugestanden wird, dann kann politisches Handeln nicht mehr als Verwirklichung von Zwecken verstanden werden, dann ist das Erreichen des Intendierten völlig ungewiss. Das Kennzeichen des Handelns besteht für Arendt nicht in der Erreichung irgendwelcher Zwecke, sondern in der Stiftung von Beziehungen. Ihre Aufmerksamkeit richtet sich nicht auf das Handeln als einem Mittel, sondern sie schaut auf den Zwischenraum, der entsteht, wenn Menschen miteinander handeln. Wenn dem so ist, dann spielen Theorien keine Rolle für den Vollzug des Handelns. Handlungswissen lässt sich nicht theoretisch, sondern nur durch die Erfahrung des Handelns selbst erwerben. Das macht Arendt in einem Vergleich der französischen und amerikanischen Revolutionäre deutlich. Hier betont sie auch, dass der Versuch, politische Probleme mithilfe der Philosophie zu lösen, zum Scheitern verurteilt ist. Für Arendt klafft zwischen Theorie und Praxis eine Lücke. Die Rechenschaft, die die amerikanischen Revolutionäre ablegten, zeugt davon, dass sie selbst die Bedeutung ihres Handelns nicht wirklich fassen konnten und dass das, was sie gründeten, überhaupt nicht dem entsprach, was sie intendierten. Theorien sind prinzipiell nicht in der Lage, das Neue, das Ereignis zu denken. Nur im Handeln ereignet sich der wirkliche Anfang, und der ist unvorhersehbar, unberechenbar und unplanbar, aber vor allem kann keine Ideologie ihn aus der Welt schaffen. Solange es Menschen gibt,

101 Geuss, Prinz 2012, S. 106.

102 Vgl. Castoriadis 1990, S. 129.

ist er in der Welt möglich. Keine Tradition hat so viel Macht, dass sie »wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden« (Marx) die Möglichkeit des Neuen, die in der Natalität gegeben ist, auslöscht.

Wie diese Idee des Bildungsprozesses, die Habermas meines Erachtens dazu gebracht hat, sich von der Ideologiekritik zu distanzieren und sich der Transzendentalphilosophie<sup>103</sup> zuzuwenden, mit der oben herausgearbeiteten Idee des Bruchs vereinbar ist, bleibt bei Geuss im Dunkeln. Geuss gibt lediglich einen vagen Hinweis, indem er auf den Begriff der Emanzipation im Verständnis der ersten Generation der Kritischen Theorie rekurriert und ihr Verständnis der Beziehung von Kritiker und Proletariat erläutert. Gleichzeitig bezieht er sich auf die psychoanalytische Praxis, um die Habermas'sche Idee des Bildungsprozesses weiter zu konkretisieren:

»Wenn ich sie recht verstanden haben [sic!], war das die ursprüngliche Absicht der Kritischen Theorie. Die Arbeiterbewegung war weder eine blinde Reaktion, sie war weder ein bloßer Ausdruck blinder aktivistischer Handlungswut, noch stellte sie selbst eine kognitivistische Kritik verschiedener bürgerlicher Ideologien dar. Sie war sowohl das eine als auch das andere. Sie standen in einem Engelskreis. Das eine hat das andere gefördert und sollte auf das andere bezogen sein. Man hatte damals vermutet, dass es in einer guten Psychoanalyse ähnlich bestellt ist: dass die Änderung des Verhaltens der/des Patientin\_en mit der Veränderung der Selbstwahrnehmung zusammenhängt und das eine das andere fördert. [...] Die Kritik, so wie in der Psychoanalyse, läuft leer, wenn sie nicht mit dem, was sich faktisch abspielt, in Verbindung gebracht werden kann.«<sup>104</sup>

Dieses wechselseitige Lernen mag zwar von der älteren Generation der Kritischen Theorie beabsichtigt gewesen sein, aber meines Wissens wurde dieser »Engelskreis« nie praktiziert, seit Horkheimer das Institut übernommen hatte. Und wenn ich es recht sehe, gibt es nur eine kurze Stelle in den Werken der Hauptvertreter der Kritischen Theorie, die explizit auf das Verhältnis von Kritiker und Proletariat reflektiert. Diese Stelle findet sich in Horkheimers bereits zitiertem programmatischen Aufsatz »Traditionelle und kritische Theorie«<sup>105</sup> aus dem Jahr 1937. Nachdem aus der Kritischen Theorie eine »Flaschenpost«<sup>106</sup> geworden ist, erschien die Reflexion dieses Verhältnisses eher obsolet. Über die Geschichte der Arbeiter- und Soldaten-

103 Vgl. zur Entwicklung der Ideologiekritik im Werk von Habermas Sonderegger 2009.

104 Geuss, Prinz 2012, S. 106.

105 Vgl. Horkheimer 1988, S. 188 ff.

106 Im Fragment »Propaganda« formulieren Adorno und Horkheimer resignierend über den Zustand der Welt: »Freilich: suspekt ist nicht die Darstellung der Wirklichkeit als Hölle, sondern die routinierte Aufforderung, aus ihr auszubrechen. Wenn die Rede heute an einen sich wenden kann, so sind es weder die sogenannten Massen, noch der Einzelne, der ohnmächtig ist, sondern eher ein eingebildeter Zeuge, dem wir es hinterlassen, damit es doch nicht mit uns untergeht« (Horkheimer 1987, S. 288). Für dieses Bild, wie es die Kritische Theorie von sich selbst und ihren Rezeptionschancen zeichnet, hat sich die Metapher der »Flaschenpost« eingebürgert (Reijen/Schmid Noer 1987, S. 8). Der Kritischen Theorie ist der Adressat, das handelnde Subjekt der Befreiung abhanden gekommen. Wie jemand, der eine Flaschenpost sendet, nicht weiß, wer sie findet und bewahrt, wissen die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* nicht mehr, an wen sie ihre Botschaft, ihre Einsichten übermitteln sollen. Das Proletariat hat vor seiner welthistorischen Aufgabe versagt. Im Westen in den Kapitalismus vollkommen integriert, im Osten zur totalitären Herrschaft verkommen, liegt die Hoffnung nur noch im Bewahren der Erkenntnis und nicht mehr im revolutionierenden Handeln.

räte und ihr Verhältnis zur kommunistischen Partei nicht nur in der Oktoberrevolution kann man bei Arendt einiges finden, was eher zur Skepsis veranlasst. Auch die Versuche der Studenten der Achtundsechziger-Bewegung, in die Betriebe zu gehen und sich mit den Arbeitern zu solidarisieren, müssen meines Erachtens als kläglich gescheitert angesehen werden. Vergewagt man sich die Bedeutung der Analyse Herbert Marcuses *Der eindimensionale Mensch* für die Studentenbewegung, dann wird erklärlich, warum die Versuche der Solidarisierung mit dem Proletariat sich so schwierig gestalteten. Für Marcuse war das kritische Potenzial in den »fortgeschrittenen Industriegesellschaften« (Marcuse) gänzlich von der technologischen Vernunft aufgesogen worden, sodass die einzige Hoffnung auf revolutionäre Veränderung von außen durch die Entrechteten und Ausgegrenzten der eigenen Gesellschaft, aber vor allem durch die antiimperialistischen Befreiungsbewegungen in Vietnam, China, Nordafrika, Lateinamerika usw. lag.<sup>107</sup> Und was die psychoanalytische Praxis anbelangt, so stand sie doch bei allem positiven Bezug auf die Freud'sche Theorie zumindest bei Adorno immer auch unter Ideologieverdacht.<sup>108</sup>

Wie dem aber auch sei, um diesen »Engelskreis« der wechselseitigen Aufklärung zu initiieren, bedarf es wohl eines zusätzlichen praktischen Wissens und eines Vertrauens in die Kompetenzen und Fähigkeit der Akteure, wozu die hier skizzierte Haltung der Ideologiekritik kaum in der Lage wäre. Weiterhin löst dieses Verständnis der Befreiung des Bewusstseins noch nicht das Problem des teleologischen, strategischen Handlungsverständnisses, denn dieser Bildungsprozess ist nur eine Vorstufe der sozialistischen Praxis, er soll erst zur Revolution führen. Der Bildungsprozess dient der Bewusstseinsbildung, und das richtige Bewusstsein ist die notwendige Bedingung für die richtige revolutionäre Praxis. Der Bildungsprozess macht zum einen die Ausbeutung und Ungerechtigkeit und zum anderen die Veränderbarkeit bewusst. Nur dieser Bewusstwerdungsprozess allein verändert nicht die Gesellschaft. Er führt einzig zu einer anderen Interpretation der Welt. Geuss selbst formuliert die »Einsicht, dass gedankliche Revisionen unseres Vorstellungssystems allein nur sehr wenig ausrichten werden und eine Überwindung des Ethos der Moderne nur durch eine faktische Veränderung unseres Wirtschafts- und Gesell-

107 Arendt bemerkt zu diesem Problem süssig: »Wer kann im Ernst eine Ideologie marxistisch nennen, die ihre Hoffnung ›auf die Erwerbslosen und Deklassierten‹ setzt, die meint, daß ›der Aufstand seine städtische Vorhut im Lumpenproletariat‹ finden werde, und darauf baut, daß ›die Gangster ... dem Volk die Leuchttürme, die Aktionspläne und die ›Helden‹ liefern‹ werden?« (Arendt 2000 a, S. 158). Diese Entwicklung ist eher Ausdruck der Krise des Marxismus, dem das revolutionäre Subjekt abhandengekommen ist. Adorno kommt das Verdienst zu, diese Krise schonungslos realisiert zu haben (vgl. Adorno 1997 g, S. 373-391).

108 Adorno kritisiert an der Psychoanalyse Freuds, dass sie die Triebfeindschaft der bürgerlichen Gesellschaft bewusstlos übernimmt und letztlich ein Advokat des Triebverzichts im Namen des Realitätsprinzips bleibt (vgl. Adorno 1997 e, S. 68). Ähnlich wie Hegel haben für Adorno »die Psychoanalytiker selbst jenen Zuständen längst den Treueid geleistet« (ebd., S. 65). Adornos Kritik zielt dabei nicht nur auf theoretische Einsichten, sondern vor allem auf die therapeutische Praxis, die das individuelle Leiden behandelt und letztlich das Individuum wieder in die Gesellschaft eingliedert und funktionstüchtig macht (vgl. ebd., S. 76; Adorno 1997 g, S. 60).

schaftssystems möglich ist«. <sup>109</sup> Um sie revolutionär zu verändern, muss man strategisch und planvoll versuchen, den Willen durchzusetzen und den Widerstand der Konterrevolution und der Feinde der Freiheit notfalls mit revolutionärer Gewalt zu brechen. Auch hier ist die Pluralität eher ein zu überwindendes Hindernis. Es geht in der Praxis darum, das, was die Theorie als geschichtlich notwendig erkannt hat, möglichst genau umzusetzen. Damit stellt sich aber die Frage nach dem revolutionären Subjekt. Wer sollte diese Veränderung vollbringen? Wer hat nichts zu verlieren als seine Ketten? Wer verspürt so viel Leidensdruck, um alles aufs Spiel zu setzen? Und wie soll es gelingen, das System der Ausbeutung, der Herrschaft und der Zerstörung zu überwinden und es nicht nur durch ein neues zu ersetzen? Was tritt bei Geuss an die Stelle der *Diktatur des Proletariats*, die die nötige Umerziehung und Erschaffung des neuen Menschen gewährleisten sollte? Eine emanzipatorische Praxis und Politik im Sinne Geuss' lässt sich nicht als diffuser und vager Prozess des kulturellen Wandels verstehen. Ein solches Verständnis würde mit dem Ingenieursverständnis konfligieren.

Mit seiner realistischen Wende in der politischen Philosophie reiht sich Geuss in die breite Tradition ein, die Politik mit Herrschaft und Gewalt identifiziert. Also in die Tradition, die Arendt in *Macht und Gewalt* reflektiert und kritisiert. Allein das zeigt, dass Geuss das neuzeitliche Politikverständnis seit Bodin und Hobbes, in dessen Mittelpunkt die Souveränität steht, bei aller Kritik übernimmt, sodass vollkommen im Unklaren bleibt, wie es möglich sein soll, dass sich diese Form der Politik selbst überwindet. Letztlich erscheint es so, als ob der Realismus lediglich zur Feindbestimmung dient. Über den Sinn von Politik und über den Sinn von Freiheit, kurz: über das politische Handeln, erfährt man bei Geuss leider nichts.

## Literatur

- Adorno, Theodor W. 1997 a. *Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften* 7, hrsg. v. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1997 b. *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie. Gesammelte Schriften* 14, hrsg. v. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1997 c. *Kulturkritik und Gesellschaft I. Gesammelte Schriften* 10.1, hrsg. v. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1997 d. *Kulturkritik und Gesellschaft II. Gesammelte Schriften* 10.2, hrsg. v. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1997 e. *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften* 4, hrsg. v. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1997 f. *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften* 6, hrsg. v. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1997 g. *Soziologische Schriften I. Gesammelte Schriften* 8, hrsg. v. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2006. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, hrsg. v. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah 1976. *Gespräche mit Hannah Arendt*, hrsg. v. Reif, Adelbert. München: Piper.
- Arendt, Hannah 1982. »Philosophie und Soziologie«, in *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Band 2, hrsg. v. Meja, Volker; Stehr, Nico, S. 515-531. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah 1986. *Über die Revolution*. 3. Auflage. München: Piper.

109 Geuss 2013, S. 106.

- Arendt, Hannah 2000 a. *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2000 b. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. 2., durchgesehene Auflage. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2003 a. *Denktagebuch. 1950 bis 1973*. 2. Auflage, hrsg. v. Ludtz, Ursula; Nordmann, Ingeborg. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2003 b. *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hrsg. v. Ludtz, Ursula. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2005. *Essays in understanding, 1930-1954: formation, exile, and totalitarianism*, hrsg. v. Kohn, Jerome. New York: Schocken Books.
- Berlin, Isaiah 1995. *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*. Ungekürzte Ausgabe. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Castoriadis, Cornelius 1990. *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Celikates, Robin 2009. *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Cooke, Maeve 2009. »Zur Rationalität der Gesellschaftskritik«, in *Was ist Kritik?*, hrsg. v. Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo, S. 117-133. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dubiël, Helmut 1994. *Ungewissheit und Politik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Geuss, Raymond 1983. *Die Idee einer Kritischen Theorie*. Königsstein: Hain.
- Geuss, Raymond 2004. *Glück und Politik. Potsdamer Vorlesungen*, hrsg. v. Kern, Andrea; Menke, Christoph. Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag.
- Geuss, Raymond 2010. »Realismus, Wunschdenken, Utopie«, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58, 3, S. 419-429.
- Geuss, Raymond 2011. *Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Geuss, Raymond 2013. »Marxismus und das Ethos der Moderne«, in *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, hrsg. v. Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel, S. 89-106. Berlin: Suhrkamp.
- Geuss, Raymond; Prinz, Janosch 2012. »Zwischen kritischer Reflexion und Handlungsorientierung. Gespräch mit Raymond Geuss zu seinem Ansatz in der politischen Philosophie«, in *Zeitschrift für Politische Theorie* 3, 1, S. 95-108.
- Habermas, Jürgen 1971 a. »Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik«, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, hrsg. v. Apel, Karl-Otto et al., S. 120-159. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1971 b. »Zu Gadammers ›Wahrheit und Methode‹«, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, hrsg. v. Apel, Karl-Otto et al., S. 45-56. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heins, Volker 2011. *Beyond friend and foe. The politics of critical theory*. Boston: Brill.
- Honneth, Axel 2005. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel 2007. »Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen«, in *Axel Honneth: Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, S. 219-234. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max 1987. »Dialektik der Aufklärung« und *Schriften 1940-1950*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Horkheimer, Max 1988. *Gesammelte Schriften, Band 4. Schriften 1936-1941*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Howard, Dick 2000. »Politische Theorie, Kritische Theorie und der Ort der Frankfurter Schule. Würdigung und Aussicht«, in *Kommune. Forum für Politik, Ökonomie, Kultur* 18, 12. [www.oeko-net.de/kommune/kommune12-00/dhoward.htm](http://www.oeko-net.de/kommune/kommune12-00/dhoward.htm) (Zugriff vom 27.07.2016).
- Jaeggi, Rahel 2009. »Was ist Ideologiekritik?«, in *Was ist Kritik?*, hrsg. v. Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo, S. 266-295. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel 2014. *Kritik von Lebensformen*. 2. Auflage. Berlin: Suhrkamp.
- Kohn, Jerome 2007. »Urteilen und eine gemeinsame Welt«, in *Dichterisch Denken. Hannah Arendt und die Künste*, hrsg. v. Heuer, Wolfgang; Lühe, Irmela von der, S. 136-161. Göttingen: Wallstein.
- König, Helmut 2012. »Die Bundesrepublik – eine Philosophiegeschichte«, in *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 66, 759, S. 679-690.
- Lenk, Kurt. Hrsg. 1961. *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie*. Neuwied: Luchterhand.

- Lenk, Kurt 1971. *Volk und Staat. Zum Strukturwandel politischer Ideologien im 19. und 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lenk, Kurt 1972. *Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik*. Neuwied, Berlin: Luchterhand.
- Machiavelli, Niccolò 1977 [1531]. *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. 2., verbesserte Auflage, hrsg. v. Zorn, Rudolf. Stuttgart: Kröner.
- Machiavelli, Niccolò 1986 [1532]. *Der Fürst/Il Principe*, hrsg. v. Rippel, Philipp. Stuttgart: Reclam.
- Marcuse, Herbert 1973. *Konterrevolution und Revolte*. 2. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marx, Karl 1974 [1867]. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Band 1. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich 2006. *Werke*. Band 1. Berlin: Dietz.
- Menke, Christoph 2010. »Weder Rawls noch Adorno? Raymond Geuss' Programm einer ›realistischen‹ Philosophie«, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58, 3, S. 445-455.
- Reijen, Willem van; Schmid Noer, Gunzelin 1987. »Vorwort«, in *Vierzig Jahre Flaschenpost: »Dialektik der Aufklärung«, 1947-1987*, hrsg. von Reijen, Willem van; Schmid Noer, Gunzelin, S. 7-10. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Sonderegger, Ruth 2009. »Wie diszipliniert ist (Ideologie-)Kritik? Zwischen Philosophie, Soziologie und Kunst«, in *Was ist Kritik?*, hrsg. v. Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo, S. 55-80. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Walzer, Michael 2009. »Gesellschaftskritik und Gesellschaftstheorie«, in *Sozialphilosophie und Kritik*, hrsg. v. Forst, Rainer et al., S. 588-607. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Young-Bruhl, Elisabeth 1996. *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*. Frankfurt a. M.: Fischer.



**Zusammenfassung:** Die Kritik der politischen Philosophie, die Raymond Geuss im Jahr 2011 formulierte, ist im Kern ideologiekritisch motiviert. Der vorliegende Essay liest Geuss als Vertreter der Kritischen Theorie von Adorno und Horkheimer und versucht zu zeigen, dass die Ideologiekritik letztlich zu einem Ingenieursmodell der Politik führt. Dieses Modell beinhaltet ein teleologisch-strategisches Handlungsverständnis, das von einer Zweck-Mittel-Rationalität geprägt ist. Aus der Perspektive des politischen Denkens Hannah Arendts bedingt die Ideologiekritik zwangsläufig, dass das Handeln als ein Akt des Herstellens aufgefasst wird. In dieser Verwandlung findet die Zerstörung menschlicher Pluralität statt. Pluralität ist jedoch Arendt zufolge nicht nur *sine qua non*, sondern vielmehr *conditio per quam* der Politik. Die Zerstörung der Pluralität ist demnach die Zerstörung der Politik. Damit reproduziert Geuss genau das Politik- und Handlungsverständnis der vorherrschenden politischen Philosophie, das Arendt kritisiert. Geuss bleibt als Ideologiekritiker letztlich Philosoph in der Tradition Platons. Zugespitzt formuliert: Das Höhlengleichnis ist die erste Darstellung der Ideologiekritik, und Geuss bleibt Platoniker wider Willen.

**Stichworte:** Weltentfremdung, Ideologiekritik, Zweckrationalität, Pluralität, Macht, Gewalt, Freiheit, Emanzipation

## Meta-critical reflections of realism. Hannah Arendt and the problem of ideological critique

**Summary:** Raymond Geuss' critique of political philosophy, which was published in 2011, is motivated at its core by ideological critique. The essay treats Geuss as a representative of Adorno's and Horkheimer's critical theory and aims to substantiate that his ideological critique ultimately leads to an understanding of politics as an engineering model. This model includes a teleological-strategic understanding of action, characterized by a means-end rationality. From the perspective of Hannah Arendt's political thought, ideological critique necessarily implies that action is understood as work activity. In this transformation, human plurality is destroyed. For Arendt, however, plurality is not only a *sine qua non* of politics, but rather a *conditio per quam*. The destruction of plurality thus corresponds to a destruction of politics. Geuss thus reproduces exactly the understanding of politics and of action that Arendt criticizes. With his ideological critique, Geuss ultimately remains a philosopher in Plato's tradition. Formulated pointedly: Plato's »allegory of the cave« is the first account of ideological critique and Geuss is a Platonist against his will.

**Keywords:** world alienation, critique of ideology, means-end rationality, pluralism, power, violence, freedom, emancipation

### Autor

Dr. Jürgen Förster  
Institut für Politische Wissenschaft der RWTH Aachen University  
Mies-van-der-Rohe-Str. 10  
52074 Aachen  
Juergen.Foerster@ipw.rwth-aachen.de