

Zwischen kritischer Reflexion und Handlungsorientierung

Gespräch mit Raymond Geuss zu seinem Ansatz in der politischen Philosophie, geführt von *Janosch Prinz** am 01. Juni 2010 in der Faculty of Philosophy der Universität Cambridge (England)

(1.) Janosch Prinz [J. P.]: Herr Prof. Dr. Geuss, bitte skizzieren Sie kurz den historischen Entstehungszusammenhang Ihres philosophischen Ansatzes.¹

Raymond Geuss [R. G.]: Ich bin Jahrgang 1946 und gehörte demnach der Generation der sogenannten Studentenbewegung an. Ich habe Ende der 1960er Jahre in Freiburg studiert und habe mich da lange mit den Schriften Theodor Adornos beschäftigt. Mein ganzes philosophisches Bestreben geht auf die Grundidee der Ideologiekritik zurück, nämlich auf die Vorstellung, dass es so etwas gibt wie geistige Vorstellungen, die so tief verwurzelt sind im praktischen Leben der Menschen in spezifischen gesellschaftlichen Formationen und die eine solche Selbstverständlichkeit haben, dass sie als offensichtliche Wahrheiten gelten und von niemandem mehr in Frage gestellt werden. Das ist meine Ausgangsposition. Also, dass es darauf ankommt, diese ideologischen Sichtweisen zu überwinden, sie in Frage zu stellen und eine gewisse Distanz zu den alltäglichen Praktiken und zu den normalen Vorstellungen zu gewinnen.

[...] Der ideologiekritische Gedanke wendet sich in erster Linie gegen eine aristotelische Auffassung. Aristoteles geht von den Gemeinplätzen seiner Gesellschaft, von den sogenannten ‚Endoxa‘, aus. Die Endoxa sind die allgemein geteilten Vorstellungen über das, was der Fall zu sein scheint, über das, was wertvoll zu sein scheint, über die Art, wie sich die Menschen normalerweise verhalten und wie sie sich verhalten sollen. Wir sind, beispielsweise, alle der Meinung, dass die Demokratie etwas Gutes ist, dass es ganz normal ist, dass Menschen Kinder bekommen und Familien gründen, dass einer den anderen nicht ohne Grund anlügen soll und so weiter. Das sind einige unserer Endoxa. Nun soll der Philosoph laut Aristoteles zwar von den Endoxa ausgehen und sie durch dialektische Argumentation klären, aber dabei setzt er sich das Ziel, durch den Klärungsprozess und die von ihm ausgeübte gegenseitige Kritik über sie hinauszugelangen. Am Ende soll dann ein einheitliches und besser begründetes System von Vorstellungen stehen. Das Verfahren setzt voraus, dass es uns möglich ist, durch Rückgriff auf das, was uns der Fall zu sein

* Janosch Prinz, M. A., University of Sheffield, UK, Kontakt: j.prinz@sheffield.ac.uk.

1 Die Redaktion der *Zeitschrift für Politische Theorie* hat sich geringfügige Änderungen, Korrekturen und Ergänzungen des transkribierten Textes in Wortlaut und Form vorbehalten. Diese dienen ausschließlich der besseren Lesbarkeit des Textes und wurden daher auch nicht gesondert gekennzeichnet.

scheint, verschiedene uns für selbstverständlich geltende Vorstellungen so gegeneinander auszuspielen, dass am Ende ein *einheitliches* Weltbild steht. Das setzt wiederum voraus, dass die Gesellschaft letzten Endes selbst einheitlich und harmonisch ist, dass wir diese Harmonie und Konsistenz wahrnehmen und als solche darstellen können. In den 1970er Jahren bin ich von der entgegengesetzten Voraussetzung ausgegangen, nämlich dass man eine Gesellschaft als widersprüchlich verstehen muss. Es muss sich nicht notwendigerweise um den Widerspruch zwischen Kapital und Arbeiterschaft handeln, aber es ist eine unbegründete Voraussetzung, dass es in der Gesellschaft immer harmonisch vorgehen wird und dass es immer möglich sein wird, dass wir uns von unseren selbstverständlichen Meinungen aus zu einem einheitlichen Weltbild durcharbeiten können. Diese Voraussetzung scheint mir einfach nicht stichhaltig zu sein. Ich habe dann zunehmend die Erfahrung gemacht, dass die analytische Philosophie – und vor allem die analytische politische Philosophie – eine Neigung hat, diese aristotelische Vorstellung nicht in Frage zu stellen. Insbesondere die ganze Art und Weise, wie sich etwa die rawls'sche Philosophie auf dieser fehlerhaften Voraussetzung aufbaut: Wir haben gewisse Vorstellungen oder ‚Intuitionen‘, und diese Intuitionen sind in etwa das, was bei Aristoteles die Endoxa heißen würde; von diesen Intuitionen gehen wir aus und versuchen, durch verschiedene rein gedankliche Mittel, ein Gleichgewicht zu finden; es wird uns immer möglich sein, uns durch rein kognitive Bearbeitung zu etwas Einheitlichem durcharbeiten. Das ist es, was ich nie in der Lage gewesen bin zu akzeptieren. Man darf nicht einfach voraussetzen, dass die Gesellschaft einheitlich ist, dass sie harmonisch ist, dass wir über ein einheitliches Weltbild verfügen oder verfügen könnten, dass unsere Intuitionen immer sozusagen mit einer Vorgabe von Plausibilität ausgestattet sind, oder dass wir sie nicht radikal in Frage stellen dürfen [...]. Es scheint mir eher einerseits historisch und andererseits soziologisch der Fall gewesen zu sein, dass [...] jede Gesellschaft natürlich sich einbildet, harmonisch zu sein, die Wahrheit zu erkennen und dass alle Menschen also immer der Meinung sind, dass sie über ein gutes, festgefügtes Weltbild verfügen, welches ihnen erlaubt, mit der Welt zurechtzukommen.

(2.) J. P.: Wobei Sie diesen Zusammenhang, beispielsweise in der Form des *metaphysical need*, in Ihrem Aufsatz *On the Usefulness and Uselessness of Religious Illusions* (2005: 131–152) selbst in Frage gestellt haben. So müsse die Vorstellung, mit der Welt zurechtzukommen, nicht damit Hand in Hand gehen, dass die Welt insgesamt als harmonisch wahrgenommen wird. Es gäbe Möglichkeiten, dies differenzierter zu sehen und analytisch zu trennen.

R. G.: Man muss sehr stark zwischen einer Fragestellung und einer Antwort auf diese Fragestellung unterscheiden; genauso muss man zwischen einem Bedürfnis und der Befriedigung dieses Bedürfnisses unterscheiden. Also es ist wahrscheinlich der Fall, dass wir alle ein Bedürfnis haben, uns selbst in einem positiven Licht zu sehen, unsere eigenen Taten als gut begründet zu beurteilen, unsere Gesellschaft als harmonisch anzusetzen; wir haben durchaus ein Bedürfnis, uns zu orientieren und das heißt, uns ganz *allgemein* zu orientieren; [...] doch daraus folgt nicht, dass wir in der Lage sind, ein allgemeines Weltbild zu finden, das eine befriedigende Antwort auf dieses Bedürfnis findet. Es gibt gute Gründe zu der Annahme, dass die Menschen immer versuchen, ein einheitliches Bild ihrer eigenen Gesellschaft zu entwickeln; der Hang dazu ist in der Bedürfnisstruktur der Menschen begründet: Wir möchten an die harmonische Einheitlichkeit unserer Welt

glauben; aus diesem Grund habe ich in meinen neueren Schriften ab und zu auch von Wunschdenken gesprochen. Wir würden es gerne sehen, wenn Harmonie das letzte Wort hätte; das ist auch ein Grund, warum wir Ideologien entwickeln. Sie erwecken den Eindruck einer nichtexistenten Einheit. Dies ist sozusagen die Grundintuition, von der ich ausgehe.

Es gibt zwei Arten des Liberalismus: Es gibt sozusagen die alte liberalistische Einstellung und dann gibt es die liberalistische Einstellung, die man mit Isaiah Berlin verbindet. Liberale alter Schule haben eine explizit harmonistische Einstellung: Mit Kompromiss können wir alles lösen, wir brauchen uns nicht zu streiten, Gewalt ist überflüssig, ist nie begründet, wir können immer eine friedliche Lösung finden und so weiter; alle menschlichen Güter sind im Prinzip miteinander verträglich, wir brauchen uns keine Gedanken darüber zu machen, denn die vollkommene Freiheit ist vollkommen verträglich mit der vollkommenen Gleichheit. Das ist sozusagen die radikal harmonistische Seite des Liberalismus. Dann gibt es eine neuere Spielart des Liberalismus, eine etwas pessimistischere Variante, die man mit Isaiah Berlin und mit Bernard Williams und eigentlich auch mit John Dewey verbinden kann: Nämlich, dass wir in einer Welt leben, in der es immer wieder Spannungen gibt, in der es nicht irgendwo im Himmel festgeschrieben steht, dass sich alle Konflikte vermeiden oder friedlich lösen lassen. In dieser Welt können wir uns ab und zu entscheiden, ob wir uns so oder anders verhalten und ob wir gewissen Werten den Vorzug geben vor anderen Werten [...]. Es sind aber nicht alle Werte miteinander verträglich. Diese zweite Variante des Liberalismus steht natürlich der alten marxistischen Vorstellung einer gespaltenen Gesellschaft viel näher; diese Berlin-Einstellung hat also gewisse Ähnlichkeiten mit den Grundprinzipien des Marxismus; das ist bei Rawls und der Hauptlinie der angloamerikanischen politischen Philosophie nicht der Fall.

Vor allem der nordamerikanische Liberalismus steht eher in dieser altliberalistischen Tradition; meine Motivation war, darauf hinzuweisen, dass es nicht in unserem Interesse sein kann, uns gewissen Illusionen in der Politik hinzugeben, dass es zum Beispiel nicht in unserem Interesse ist, uns den Illusionen der Möglichkeit einer vollständig friedlichen Lösung aller Konflikte hinzugeben. Manchmal können wir friedliche Lösungen finden. Es ist vielleicht sogar immer wünschenswert, sie zu ersuchen. Aber aus der Tatsache, dass dies vielleicht immer wünschenswert ist, folgt nicht, dass wir sie immer werden finden können. Ob wir sie finden können oder nicht, ist eine empirische Tatsache. [...] Erstens: Der ganze Begriff der friedlichen Lösung ist selbst einer, der analysiert werden muss. Diese Unterscheidung zwischen Gewalt und ‚friedlichen‘ Arten der Konfliktregulierung muss selbst Gegenstand einer philosophischen Untersuchung sein. Was als Gewalt oder Gewaltanwendung oder Manipulation zu gelten hat, ist selbst etwas, was je nur kontextabhängig verstanden und definiert werden kann. Zweitens: Je nachdem, wie man die verschiedenen Arten von Gewaltanwendung einteilt und wie man sie einschätzt, wird es einfacher oder weniger einfach sein, eine ‚friedliche‘ Lösung zu finden. [...] Daraus habe ich die Konsequenz gezogen, dass es in der Politik darauf ankommt, die wirklichen Triebfedern der Menschen zu finden und die empirischen Bedingungen zu untersuchen, unter denen Konflikte entstehen und unter denen Konflikte dann auf die eine oder die andere Art und Weise gelöst oder zumindest in den Griff bekommen werden. Ich fand, dass die angloamerikanische Philosophie einfach nicht bereit war, über dieses Problem nachzudenken, sondern einfach vorausgesetzt wurde, es müsse im Prinzip immer eine gewaltfreie Lösung geben, wenn auf beiden Seiten ‚guter Wille‘ vorhanden ist, und es käme nur darauf an, sie zu finden. Aus diesem Grund steht der Begriff der Ideologiekritik im Mit-

telpunkt dieser ersten kleinen Schrift, die ich geschrieben habe (1981; dt. 1983). Und es steht eigentlich nichts Neues in *Philosophy and Real Politics* (2008a; dt. 2011). [...] Aber offensichtlich standen die Grundgedanken in *The Idea of a Critical Theory* (1981) in einer halbversteckten Form, die den meisten Menschen den Zugang zu ihnen erschwert hat.

(3.) J. P.: [...] Jetzt könnten sich vor allem AutorInnen mit einem Hintergrund in der Politikwissenschaft fragen, wo hier die empirische Analyse bleibt, gerade aufgrund Ihrer Betonung von den wirklichen Motivationszusammenhängen in jeweiligen historischen Kontexten. Sie dagegen beschäftigen sich intensiv mit dem heuristischen Wert von Bewusstseinsformen und sehen diese als zentral für die empirische Analyse, für den Handlungszusammenhang.

R. G.: [...] Ich greife da auf den bekannten Spruch von Max Scheler zurück. [...] Er hatte eine sehr bunte Entwicklung. Er war eine Zeit lang Phänomenologe, eine Zeit lang Katholik, eine Zeit lang Marxist. Er war ein bisschen wie Alasdair MacIntyre, jedes Mal 120 Prozent von dem überzeugt, was er gesagt hat. Er hat seine eigene Meinung jedes Mal sehr scharf und polemisch formuliert, aber nicht unbedingt sein Leben danach ausgerichtet. [...] Auf den Vorwurf, er praktiziere nicht, was er predige, hat er gesagt: „Ein Verkehrsschild braucht nicht selbst dahin zu gehen, wo es hinzeigt.“ Und ich bin in einer ähnlichen Situation: Ich bin eigentlich dafür, dass man sich in der politischen Philosophie intensiver mit der Geschichte beschäftigt, dass man mehr empirische Forschung unternimmt, ganz besonders geschichtliche Institutionenforschung, aber ich bin nicht in der Lage, dies selbst zu tun. Ich bin auch gleichzeitig ein Anhänger der Arbeitsteilung in geistigen Dingen. Ich versuche sozusagen für diejenigen, die sich empirisch mit der konkreten Analyse von Handlungszusammenhängen und vor allem von institutionell verankerten Handlungszusammenhängen befassen, [...] klärend gewisse Hindernisse aus dem Weg zu räumen.

(4.) J. P.: Eine Frage zu Isaiah Berlins Liberalismus. Eine Zeit lang war die Spielart des *Liberalism of Fear* recht populär, die mit Berlin in Verbindung gebracht wird. Sie haben in früheren Schriften, zum Beispiel in Ihren Aufsätzen *Virtue and the Good Life* (2005: 78–96) und *Freedom as an Ideal* (ebd.: 67–77), diesen *Liberalism of Fear* kritisch betrachtet. Inwieweit stellt Ihre Kritik, die auf die Schwierigkeit, einen negativ definierten ‚obersten Wert‘ festzulegen, abhebt, ein Hindernis für eine affirmative Einstellung zur oben von Ihnen vorgestellten zweiten Variante des Liberalismus dar?

R. G.: Hier will ich mich keinem einheitlichen Prinzip verschreiben. Ich will nicht von einem vorausgesetzten, einzelnen obersten Wert ausgehen. Es gibt verschiedene Werte und es kommt darauf an, sie gegeneinander auszuspielen und das eigene Handeln in einem durch diese Werte strukturierten Raum zu platzieren. Und zunächst einmal [...] verstößt der *Liberalism of Fear* gegen diese methodologische Vorschrift, weil er gerade einen obersten Wert ansetzt: Unter allen Bedingungen ist in erster Linie die Grausamkeit zu vermeiden und zu verhindern. Wenn man aber diesen Grundsatz ernst nimmt, muss man sich fragen: Was heißt Grausamkeit? Und dann muss man die Möglichkeit offenlassen, dass auch die freud'sche, lacan'sche und die adorno'sche Analyse der Grausamkeit eine gewisse Plausibilität hat. Dabei muss man sich fragen: Wo hört dann die Grausamkeit auf? Handelt es sich bei Grausamkeit wirklich nur um externe Verhaltensweisen oder auch um psychische Anlagen? Und wenn es sich auch um psychische Anlagen handelt,

dann kann man sich nicht unbedingt der Einsicht versperren, dass sehr viele wertvolle menschliche Eigenschaften ihren Ursprung in einer gegen sich selbst gewandten Grausamkeit haben können. Aus dem Grund muss man auch zugeben, dass sich selbst dieses Prinzip, wir sollen Grausamkeit vermeiden, nicht verabsolutieren lässt. [...]

Was mich auch dazu gebracht hat, auf Machtfragen und die realistische Analyse von gesellschaftlichen Institutionen zu setzen, ist der Umstand, dass ich mich nicht des Eindrucks erwehren kann, dass es bei Rawls und bei anderen – vor allem nordamerikanischen – AutorInnen eine stark verklärende Tendenz in ihren Überlegungen zu den westlichen Demokratien gibt. Was mich also in erster Linie gegen die analytische Philosophie aufbringt, ist deren Verklärungsfunktion. Anders gesagt, die Analysen vor allem der angloamerikanischen politischen Philosophie sollen dazu dienen, die eigene Gesellschaftsform in gewisser Weise zu verherrlichen, das heißt, sie also nicht nur dem Verständnis näherzubringen, sondern sie auch in einem möglichst positiven Licht zu zeigen; das schließt natürlich nicht aus, dass gewisse kritische Punkte beleuchtet werden. 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. Es ist auch nicht nötig, die Gesellschaften ganz anders aufzubauen, oder die Familienstrukturen grundsätzlich umzugestalten. Das sind alles Fragen, die in seinen Schriften unterbeleuchtet bleiben. Wir wissen aber, dass wir alle unter der Versuchung leiden, die eigene Gesellschaft als besonders schön darzustellen. Es ist jedoch gerade die Aufgabe der Philosophie, uns zu helfen, dieser Versuchung möglichst zu widerstehen. Wir dürfen uns nicht darauf einlassen, einfach unsere Gesellschaft als im Grunde genommen in Ordnung zu denken, wir müssen uns zumindest die Frage erlauben, ob die Gesellschaft nicht von Grund auf anders sein könnte und sein müsste. Das ist es, was mir in der zeitgenössischen politischen Philosophie zu fehlen scheint. Und ich habe nichts gegen das utopische, also gegen das *wirklich* utopische Denken – das Denken eines Gustav Landauers oder eines Charles Fouriers –, und ich habe auch nichts dagegen, dass man sich viel bessere Gesellschaftsformen ausdenkt oder dass man analysiert, wie die Gesellschaften faktisch funktionieren und wie sich die politischen Verhältnisse gestalten und sich verändern. Aber was mir von Übel zu sein scheint, ist die unreflektierte Verquickung dieser beiden Tendenzen: Das heißt, die Grundstruktur der gegenwärtigen Gesellschaft so zu beschreiben, als würde es sich da um eine utopische Gesellschaft handeln oder als würde es sich um eine Gesellschaft handeln, zu der es keine Alternativen gibt. Das scheint mir philosophisch unverantwortlich zu sein. Ich habe im Prinzip nichts dagegen, dass man bloß meint – und es bei der bloßen Meinung belässt –, in unserer Gesellschaft sei alles in Ordnung, aber dann sollte man den Anspruch aufgeben, da eine philosophische Analyse zu unternehmen.

(5.) J. P.: Dies führen Sie in Ihrer abschließenden Replik in *Glück und Politik* (vgl. Menke/Kern 2004) aus. Ich sehe hier den Grundimpuls der Kritik in der Anregung zu Reflexion. In Ihren Schriften sehe ich seit dem Jahrtausendwechsel eine Veränderung der Rolle von Kritik: von einer kraftvollen, reflektierten Methode hin zu einer über diese Kritik hinausgehenden, künstlerischen Form, um ihr Ziel zu verwirklichen, die Vorstellungskraft der Menschen anzuregen, radikale qualitative Veränderung vorstellbar zu machen. So scheint es mir hier eine Spannung zu geben, da wir gleichzeitig sehr vorsichtig sein müssen bezüglich der Mittel, die wir dafür einsetzen. Es könnte sein, dass die streng philoso-

phische Kritik womöglich zahnlos ist und andere künstlerische Mittel nötig sind, um die Vorstellungskraft zu erweitern.

R. G.: Das sind natürlich auch Gedanken, die auf Hegel zurückgehen: Die Philosophie kann sich immer nur mit der Vergangenheit und mit der Gegenwart beschäftigen. Die Eule der Minerva fliegt immer nur bei Anbruch der Dämmerung. Die Philosophie leistet gar nicht die eigentliche Arbeit, sondern ist eine Retrospektive oder etwas, das reflektierend hinterherkommt. So war der große Tag der Polis schon vorbei, als Platon den Staat schrieb. Es gibt eine Verherrlichung der griechischen Polis in den Schriften Platons, und diese Verherrlichung ist sozusagen eine bessere Darstellung dessen, was da gewesen ist [...]. Aber diese Utopie war gerade nicht eine Utopie für die Zukunft, sondern eine rückwärtsgewandte Utopie. Eine kognitive Zusammenfassung dessen, was gewesen ist, was aber schon nicht mehr aktuell, im hegel'schen Sinne nicht mehr wirklich war. Das heißt, dass die eigentliche produktive Arbeit in gewisser Weise durch die Nomotheten, die Gesetzgeber – also Solon, Drakon und Kleisthenes und wie sie alle hießen –, verrichtet wurde und sie diejenigen waren, die die Polis geschaffen haben. Selbstverständlich ging das nicht so vor, dass sie sich hingesezt und irgendetwas entworfen haben, was sie dann in Wirklichkeit umgesetzt haben. Genauer gesagt, sie haben verschiedene Sachen entworfen, aber nicht aufgrund eines philosophischen Gesamtentwurfs. Die eigentliche Arbeit war eine praktische Arbeit.

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.

(6.) J. P.: Vielleicht könnten Sie noch etwas zu Brechts Verfremdungsgedanken in Zusammenhang mit Ihren Schriften sagen.

R. G.: Brecht wollte die Leute dazu bringen, ihre selbstverständliche Umwelt nicht mehr als selbstverständlich zu empfinden und zu behandeln. Aber wie kommt man eigentlich dazu, die selbstverständlichen Gewohnheiten zu durchbrechen und die Menschen dazu zu bringen, ein bisschen Abstand zu sich selbst zu gewinnen? Ähnliche Gedanken findet man bei Foucault, bei Hegel spielen sie aber eine sehr untergeordnete Rolle. Bei Hegel kommt es darauf an, dass der Mensch in seiner Welt zu Hause ist, und zur Kenntnis nimmt, dass er eigentlich zu Hause ist oder zumindest sein kann. Bei Foucault, bei Adorno und bei Brecht herrscht die andere Perspektive vor. Bei Adorno heißt es: Es gehört zur Moral heutzutage, gerade nicht bei sich zu Hause zu sein (vgl. Adorno 1951). Es ist also eine *moralische* Frage, dass man sich nicht zu Hause befindet. Bei Foucault heißt es im-

mer wieder, man muss „se dépendre de soi-même“, [...] sich selbst als etwas Fremdes ansehen; 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. Bei Brecht ist es ein ideologischer Zusammenhang. Nur dadurch, dass wir die Selbstverständlichkeiten verfremdet dargestellt bekommen, können wir mit diesen Selbstverständlichkeiten brechen. Bei mir ist es eben so, dass ich die Hauptquelle dieser Verfremdungseffekte in dem richtigen Studium der Geschichte finde, das hängt vielleicht auch nur mit meiner eigenen Geschichte zusammen.

Ich bin in einer katholischen Arbeiterfamilie in den USA aufgewachsen und habe als Kind und als junger Mensch eine entsprechende, nicht ganz unkomplizierte Bildung und Erziehung bekommen. Mir liegt es also nahe, etwa das Christentum dadurch zu unterminieren, indem man das heutige Christentum mit dem Urchristentum vergleicht und sich darüber klar wird, wie fremd ein Christ des ersten Jahrhunderts sich heute ausnehmen würde. Ähnliches gilt für den Vergleich zwischen der athenischen Demokratie und modernen Demokratien. Ich finde, aus der Spannung zwischen der Kontinuität und der Diskontinuität kann ein Abstand entstehen, der uns in die Lage versetzt, besser mit unserer eigenen Wirklichkeit und Gegenwart umzugehen; dazu finde ich das sachgerechte Studium der Geschichte hilfreich, also dass man mit der verklärenden Tendenz der Geschichtserzählung bricht – die Verfasser der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung waren schließlich Sklavenhalter, [...] die athenische Demokratie war kein Gebilde, das den Kriterien des Liberalismus in irgendeiner Weise entsprochen hätte, sie hatte keine liberalistische Verfassung und so weiter. Die Erkenntnis dieser Abweichungen ist für den vernünftigen Umgang mit der eigenen Umwelt immer von Nutzen.

Darüber hinaus finde ich es wichtig, dass man versucht, aus der Philosophie auszubringen und sich auch an anderen Quasi-Erkenntnisquellen zu orientieren versucht, an Dichtung und Literatur und Musik, um so aus dem Gehäuse der Gegenwart auszubrechen.

(7.) J. P.: Diese radikalere Suche nach Möglichkeiten, Distanz zur eigenen Position zu schaffen, steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zu einer pragmatischeren Linie. Sie greifen immer wieder auf verschiedene Denker pragmatischer Prägung, wie John Dewey oder auch Max Weber, zurück.

R. G.: Ich will, wie gesagt, beides miteinander verbinden. Weber ist in diesem Zusammenhang besonders wichtig. Ich bewundere seine Vielseitigkeit, sein realistisches Engagement und seine Fähigkeit, sowohl faktisch bestehende politische Machtkonstellationen und Handlungsstrukturen als auch utopische Bedürfnisse ernst zu nehmen. Die bei Weber auftauchende antike Vorstellung, dass das menschliche Leben ein Kampfplatz verschiedener Götter ist, und dass es darauf ankommt, sich dem einen oder anderen zu verschreiben, scheint mir auch politisch und ethisch aufschlussreich zu sein.

Ich möchte in den nächsten Jahren über die Utopie und über das Verhältnis von Philosophie zu Politik weiter nachdenken. Philosophie erhebt im traditionellen Sinne immer einen Absolutheitsanspruch sowie den Anspruch, möglichst reflektiert zu sein, alles in Frage zu stellen und gewisse utopische Bedürfnisse zu befriedigen. Politik ist andererseits in gewisser Weise auch die Kunst des Machbaren. Wie stehen diese beiden Elemente nun zueinander? Auf diese Frage habe ich keine Antwort, oder nur die negative Antwort, dass die verklärende Beschreibung der Gegenwart weder geeignet ist, den realistischen Impuls der Beschreibung der Gegenwart zu befriedigen noch den utopischen.

(8.) J. P.: Sie haben in *Philosophy and Real Politics* (2008a; dt. 2011) Lenin als einen Ahnherren einer solchen Sichtweise erwähnt. Nehmen wir einmal an, diese Sichtweise würde zu realistischen beziehungsweise reduktionistischen Exzessen führen, wie in der behavioristisch, szientistisch orientierten Politikwissenschaft der 1960er Jahre. Zum Beispiel ähneln die ‚Formeln‘ Harold Lasswells für Politik (‚Wer bekommt was, wann und wie?‘) und für Kommunikation (‚Wer sagt was zu wem durch welchen Kanal mit welchem Effekt?‘) auf den ersten Blick der Frage Lenins, so wie Sie sie in *Philosophy and Real Politics* interpretieren, „Wer [tut] wem was zu wessen Nutzen?“ (2011: 41). Wie steht es aber um die Vergleichbarkeit dieser Positionen, und wie steht es um die Gefahr eines solchen Reduktionismus?

R. G.: Leider bin ich mit den Schriften von Lasswell nicht vertraut. Es tut mir leid, das ist einfach eine Bildungslücke von mir. Ich habe mit Bedacht gesagt, dass es unorthodoxe und abweichende Kantianer gibt, die sich aber immer noch ‚Kantianer‘ nennen. Man muss sich nicht mit jedem Satz des lenin’schen Werkes anfreunden und identifizieren können. Lenin wollte ich nur in diesem einen Punkte ein bisschen rehabilitieren, indem ich diesen einen Grundgedanken stark machte, nämlich dass es in der Politik um Macht, Einfluss, Manipulation und um die wirksame Handlungsstrukturierung geht. Diese Dimensionen des Politischen scheinen mir bei der analytischen Philosophie ganz unterschieden zu kurz zu kommen. Und damit möchte ich mich identifizieren. Ich möchte mich natürlich in keiner Weise mit allen anderen Aspekten der lenin’schen Philosophie identifizieren, zum Beispiel mit der Parteistruktur oder mit dem sehr altmodischen Materialismus. Ich bin der Meinung, man kann ohne weiteres die lenin’sche Frage wieder rehabilitieren und den Begriff der Macht viel weiter fassen als das bei Lenin der Fall war. Das ist es, was mir vorgeschwebt hat. Das bringt ihn eher in die Nähe von Foucault als in die Nähe von Lasswell, wenn ich richtig verstanden habe, worauf Lasswell hinauswollte.

(9.) J. P.: Im *Cambridge Companion to Critical Theory* haben Sie in Ihrem Aufsatz *Dialectics and the Revolutionary Impulse* (2004) geschrieben, dass Lenin der erste in der marxistischen Linie war, der die Sphäre des Überbaus in ihrer Wirkung auf die institutionelle politische Wirklichkeit ernst genommen hat. Diesen Gedanken könnte man mit Ihrer Äußerung in *Philosophy and Real Politics* (2008a) in Verbindung bringen, gerade in Bezug auf die Erweiterung des Machtbegriffs auf kulturelle Artefakte und Begriffe.

R. G.: Genau. Man muss den Machtgedanken entgiften, das heißt, man kann gleichzeitig Kultur und Macht ernst nehmen. Man braucht sich nicht für das eine und gegen das andere zu entscheiden. Viele bleiben in dem alten dichotomischen Gedankenschema befangen: Wenn man meint, die Macht sei in der Politik wichtig, ist man Materialist. Und dann muss man szientistische Gedanken hegen und sich mit einem gewissen naiven Begriff des wissenschaftlichen Fortschrittes anfreunden [...]. Oder man ist jemand, der meint, die Kultur sei besonders wichtig. Dann muss man idealistische Vorstellungen haben und ideale Sprechsituationen beschreiben oder Diskussionen hinter dem Schleier des Nichtwissens führen [...]. Was ich sagen will, ist, dass man beides berücksichtigen muss. Man kann einerseits zugeben, dass es in der Politik um Macht geht, andererseits darf man den Begriff der Macht nicht beschneiden, man darf ihn nicht naiv verkürzen. Dazu muss man die Möglichkeit offenlassen, dass Sachen, die eigentlich als kulturelle Angelegenheiten verstanden werden, auch Teil von Machtgebilden sind.

(10.) J. P.: In der Einleitung zu *History and Illusion in Politics* (2001) haben Sie geschrieben, dass Sie Ideologiekritik und Genealogie miteinander in Verbindung bringen möchten. Diesen Gedanken, der sich implizit durch viele Ihrer Schriften zieht, haben Sie bisher nicht weiter ausgeführt. Was haben Sie aktuell dazu zu sagen?

R. G.: Ich versuche in *Realismus, Wunschdenken, Utopie* (2010) ein bisschen auf diese Problematik einzugehen. Die eine Analyse darf die andere aber nicht verdrängen. Jede Vereinseitigung der politischen Philosophie sollte verhindert werden. Ich wäre sehr unglücklich mit dem Gedanken, es könne nur die Ideologiekritik geben. Ich wäre genauso unglücklich mit der Vorstellung, man könne mit dem Ideologiebegriff nichts anfangen und dürfe nur Genealogie betreiben. Ich finde, wir müssen genauso pluralistisch sein, was die Arbeitsmethoden angeht, wie in jedem anderen Bereich der geistigen Tätigkeit. Wir müssen einfach so viele Verfahrensmittel anwenden und zur Kenntnis nehmen, wie wir eben können. Es gibt gewisse Phänomene, die man mit den Mitteln der Ideologiekritik am besten bearbeitet und dann gibt es Phänomene, die man am besten genealogisch bearbeitet. Es gibt nicht nur *eine* richtige Art, die politische Welt zu verstehen. Es gibt eine Mehrzahl von legitimen Arbeitsmethoden, denn es gibt eine Mehrzahl von legitimen Fragestellungen und je nach der Fragestellung kommen andere methodologische Gesichtspunkte in Betracht. Dabei vermute ich, dass es eine sehr starke Wahlverwandtschaft zwischen der Ideologiekritik und der Genealogie gibt, nämlich insofern es hier der Fall zu sein scheint, dass die meisten Gebilde sowohl historische Selbstverständlichkeiten darstellen als auch ideologieträchtig sind.

(11.) J. P.: Würden Sie argumentieren wollen, dass der Grundimpuls, der hinter beiden Methoden steht, ein ähnlicher ist?

R. G.: Die Hinterfragung von Naivität. Ja. Die hegel'sche Forderung einer reflektierten philosophischen Bearbeitung der Gegenwart ist vollkommen sinnvoll. Man darf die Reflexion nicht vorzeitig abbrechen. Ich sehe sowohl in der Ideologiekritik als auch in der genealogischen Kritik jeweils Versuche, die vorzeitige Abbrechung eines Reflexionsprozesses zu verhindern. Im Fall der Ideologiekritik gibt es gewisse Vorstellungen, die uns selbstverständlich zu sein scheinen, weil sie eben mit gewissen Interessen zusammenhängen, und wir dürfen das Verhältnis zwischen diesen Gebilden und den Interessen nicht reflektieren. Und im Falle der genealogischen Analyse gibt es ebenfalls Gebilde, die eine scheinbare Einheit aufweisen, die sich aber als nur historisch kontingent herausstellt. [...]

Es wird von den AnhängerInnen der Genealogie oft den AnhängerInnen der Ideologiekritik vorgeworfen, die Ideologiekritik müsse von einem naiven Wahrheitsbegriff beziehungsweise einer naiven Unterscheidung von Wissen und Irrtum ausgehen. Aber das scheint mir wirklich nicht der Fall zu sein. Sehr viele AnhängerInnen der ideologiekritischen Analyse sind in der Tat der Meinung gewesen, man könne von einer absoluten Wahrheit und einem absoluten Irrtum sprechen. Aber das ist eine Voraussetzung, die von IdeologiekritikerInnen nicht gemacht werden muss. Man kann eine viel freiere und weniger rigide Unterscheidung zwischen Wahrheit und Falschheit, echtem Wissen oder Wissenschaft und Irrtum haben und muss sich von dieser Art von Kritik nicht unbedingt beirren lassen.

J. P.: Das haben Sie ja schon im abschließenden Kapitel von *The Idea of A Critical Theory* (1981; dt. 1983) so formuliert, als sozialphilosophisch verstandene kritische Theorie.

R. G.: Das war eine der Absichten dieser Schrift. Genau.

(12.) J. P. Sie sprechen auch davon, dass Ihnen die Möglichkeit einer radikalen, nicht-moralisierenden Sozialkritik ein wichtiges Anliegen ist beziehungsweise Sie es für wichtig halten, dass daran weitergearbeitet wird. Und dann stellt sich die Frage, wie sich diese Absicht zu Ihren Zweifeln an der Reichweite der Kritik verhält – ich möchte dies in Anlehnung an die Ausführungen in Ihrem Aufsatz *Bürgerliche Philosophie und der Begriff der ‚Kritik‘* (2009) das Paradox der Kritik nennen – und zu so etwas wie den eigenen moralischen Festlegungen, wo man sich verortet. Wenn ich es in Ihrem Aufsatz über *Blair, Rubbish, and the Demons of Noontime* (2008b) richtig verstehe, identifizieren Sie sich mit einem Projekt der Säkularisierung und der Kritik. Auf welcher Basis kann dann die radikale Sozialkritik erfolgen?

R. G.: Das ist natürlich ein sehr, sehr dunkles Feld und es ist richtig, die Aufmerksamkeit auf diese dunklen Stellen zu richten. Was mir vorschwebt, ist eine Unterscheidung zwischen der Art, wie wir moralisch urteilen und den verschiedenen philosophischen Versuchen, diese moralischen Reaktionen zu disziplinieren. Wir haben alle Reaktionen auf die politische und die persönliche Welt beziehungsweise die Umwelt schlechthin. Diese Reaktionen sind ernst zu nehmen. Doch man darf sie nicht für etwas nehmen, was sie nicht sind, man darf sie nicht für bare Münze nehmen, man darf sie nicht verabsolutieren. Aber es gibt sie, genau in dem Sinne, wie es andere Reaktionen gibt: Man fällt hin und stöhnt, man urteilt, dass die Sonne scheint, oder man urteilt: Das ist ein Verbrechen. Man darf sich von den PhilosophInnen diese Reaktionen nicht verbieten lassen. Aber man darf sie ihrerseits auch nicht missdeuten. Die Kritik an der Moralisierung ist eine Kritik an dem Versuch, diesen moralischen Reaktionen einen falschen Status zuzuordnen. Man darf nicht meinen, durch den Rückgriff auf eine dieser Reaktionen wäre mehr getan, als damit eigentlich geleistet ist. Was damit geleistet wird, ist, dass ich mich da moralisch empöre. Und meine Empörung ist eine Reaktion, die ich akzeptieren und zur Kenntnis nehmen muss. Es kann sein, dass ich diese Empörung als unbegründet verurteile und versuche, sie nicht mehr an den Tag zu legen. Die Kritik an der Moralisierung ist die Kritik an der Vorstellung, das einzige, was wichtig wäre, seien diese moralischen Reaktionen, als könnten wir von diesen ausgehen und mit einer Reihe von relativ klaren Schritten, wie bei Platon, den Weg hinaufsteigen bis zu einer einheitlichen Theorie des moralisch Guten. Und wir könnten im Lichte dieser relativ einfachen Theorie des moralischen Guten dann alles übersehen und alles beurteilen. ‚Das empört uns‘ ist zunächst einmal eine Aussage, die wir zu Kenntnis nehmen müssen. Wenn ich sage, ich empöre mich, weil die Israelis gestern Vormittag [31.05.2010] neun Menschen umgebracht haben, die sich daran beteiligt haben, die Blockade von Gaza zu durchbrechen, ist daran nichts auszusetzen. Es würde uns nicht viel vom menschlichen Leben übrig bleiben, wenn wir solche Reaktionen nicht hätten. Man darf sie aber nicht für etwas ausgeben, was sie nicht sind. Sie sind ein Material, das kognitiv weiter verarbeitet werden muss. Man darf nicht voraussetzen, dass ich dadurch, dass ich mich hier und da empöre und dies und das gut finde, auf eine relativ direkte Art und Weise eine moralische Theorie, die einheitlich und konsistent ist, aufbauen kann.

Ich will nur sagen, dass das so einfach nicht geht, sondern viel komplizierter ist. Man muss bereit sein, die eigenen moralischen Reaktionen in Frage zu stellen und der Wirklichkeit ins Auge zu sehen, dass man nicht einheitlich reagiert hat und dass es tragische

Situationen gibt, in denen es mehr Reaktionen gibt, die man nicht dadurch aus der Welt schaffen kann, indem man erkennt, dass es sich um verschiedene Reaktionen handelt.

(13.) J. P.: Es gibt eine lange Tradition tragischen Denkens. Meist bezieht es sich zuvorderst darauf, dass – trotz der guten Intention oder Tat – der ‚edlen‘ Frau oder dem ‚edlen‘ Mann Schlechtes widerfahren kann, also die Konsequenzen der Handlungen nicht überblickt werden können. Was Sie jetzt hinzufügen, ist die nähere Betrachtung der innerlichen Dimension. Es kann sozusagen sein, dass mein Gedankengebäude moralischer Art inkonsistent ist, ich dies erkennen muss und dass es selbst nach der Erkenntnis der Inkonsistenz möglicherweise passieren kann, dass ich eine falsche Entscheidung treffe. Aber wenn ich darüber reflektiere, wird mich dies vielleicht davor bewahren, den Fehler zu begehen, aus meinen moralisch direkten Impulsen Handlungsbegründungen abzuleiten.

R. G.: Vorschnell Handlungsbegründungen abzuleiten.

J. P.: Wenn ich zum Beispiel sage, ich akzeptiere den Kantianismus als Grundprinzip und deswegen teile ich mit allen anderen menschlichen Lebewesen die Partei der Menschlichkeit. Und ich kann mich folglich zu einem anderen nur so verhalten, dass ich entweder mit ihm in der Partei der Menschlichkeit bin – was mich mit Zwängen belastet, wie etwa seine Existenz zu sichern – oder ich muss mich, im christlichen Vokabular gesprochen, böse zeigen und dann dies nicht tun. Was Sie sehr pointiert ausdrücken, ist, dass das zwei simple Möglichkeiten sind, die in sich nicht sehr schlüssig sind und dass es viel mehr Möglichkeiten gibt, aufeinander zu reagieren. Aber in der gegenwärtigen politischen Diskussion werden gerade die oben genannten beiden simplen Optionen verhandelt, was Sie am Fall des ehemaligen britischen Premierministers Tony Blair mehrfach aufgezeigt haben. Hier werden Menschen im Grunde dahin gebracht, dass sie sich in die gute oder böse Gruppe einordnen und in diesen Diskussionen unternimmt man dann überhaupt nicht den Versuch, die Handlungszusammenhänge, vor allem auch derer, die man moralisch verabscheut, in Betracht zu ziehen und ihnen eine gewisse Komplexität beizumessen.

R. G.: Sie haben das viel plastischer ausgedrückt, als ich das je hätte tun können. Ja, so ist es.

(14.) J. P.: In Ihrem Aufsatz *Freiheit im Liberalismus und bei Marx* (1998) schreiben Sie, dass Gesellschaften so lange von Machtzusammenhängen – zum Beispiel bei der Verteilung von Gütern und Hierarchien – geprägt werden, bis das marx'sche Konzept der ‚Aneignung‘ vorstellbar wird. Ich habe den Eindruck gewonnen, vielleicht etwas vorschnell, dass es sich dabei um einen Begriff handelt, der eine wichtige Rolle in den Utopien spielen könnte, die Sie befürworten.

R. G.: Das ist eine der Vorstellungen, die mir vorschwebt. Sie geht auf meinen Freund Andreas Wildt zurück. Als ich in den 1970er Jahren kurz Assistent in Heidelberg war, beendete Wildt dort gerade seine Promotion. Er ist ein sehr wichtiger und zu wenig anerkannter Philosoph. Er hat ein besonders scharfsinniges Buch über Anerkennung bei Fichte und bei Hegel geschrieben und sich mit dem Begriff der Aneignung bei Marx beschäftigt. Dieser scheint mir eine von den möglichen utopischen Vorstellungen zu sein, die man nicht vorschnell preisgeben sollte. [...]

(15.) J. P.: Ich habe die Vorstellung entwickelt, dass ihr Projekt der Kritik mit Ihrem Ansatz einer realistischen politischen Philosophie aufs Engste verknüpft ist. Also speist sich der Ansatz aus den Erkenntnissen der Kritik?

R. G.: Ja! [...]

J. P.: Sie schreiben in Ihrem Aufsatz *Outside Ethics* (2005), dass es vielleicht so ist, dass wir in einer Situation sind, wie Nietzsche sie für die ‚letzten Menschen‘ sah, eine Situation, die recht festgefahren ist und aus der uns vielleicht die Kritik nicht, ich sage es einmal platt, befreien kann. Wenn wir auf das Zeitalter der Revolutionen und Umwälzungen seit 1789 zurückblicken und uns fragen, wie viele von diesen von der Kritik direkt gespeist worden sind und was des Guten, sehr breit verstanden, daraus erwachsen ist, dann sieht die Bilanz eher mager aus. Was aber bedeutet dies, wenn die Kritik die Grundlage Ihres realistischen Ansatzes ist?

R. G.: 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. Das eine hat sich aus dem anderen gespeist und das eine hat das andere gefördert.

J. P.: Jetzt verstehe ich. Sie beschreiben diesen Zusammenhang in dem Abschnitt von *Die Idee einer Kritischen Theorie* (1983) zu Emanzipation.

R. G.: Wenn ich sie recht verstanden haben, 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 kognitive 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. Und man hat also diesen Begriff eines Bildungsprozesses oder eines Emanzipationsprozesses geformt. Die Kritik, so wie in der Psychoanalyse, läuft leer, wenn sie nicht mit dem, was sich faktisch abspielt, in Verbindung gebracht werden kann. So ist die Kritik in gewisser Weise inhaltsleer, sie greift nicht, wenn sie nur eine rein akademische Angelegenheit ist. Dies ist die eine Vorstellung, dass Kritik und Wirklichkeit immer aufeinander bezogen sein müssen und dass es letzten Endes um einen Handlungskontext geht. Der Bezug kann ganz indirekt sein, kann stark vermittelt sein, aber letztlich muss es einen Handlungskontext geben.

Die andere Vorstellung ist die utopische, dass die Gedanken frei sind und dass es für uns auch in Handlungskontexten wichtig ist, dass wir in der Lage sind, uns Gedanken zu machen, die über das hinausgehen, was wir in den Handlungsprozess einbringen können. Ich schwanke hin und her zwischen den beiden Vorstellungen: Zwischen der Vorstellung

einer immer wieder auf das Handeln zurückbezogenen Reflexion und einer über das, was machbar ist, hinausgehenden utopischen Vorstellung. Es ist mir bisher nicht gelungen, die beiden Sachen miteinander zu verbinden. [...]

Allerdings: Wenn man von dem Begriff eines Bildungsprozesses oder eines Emanzipationsprozesses ausgeht, gerade wenn man sagt, das Denken muss immer wieder auf das Handeln bezogen werden, dann kann im Zuge der Verwandlung der gedanklichen Vorstellung in die Handlung der Handlungsbegriff selbst erweitert werden. Was mir vorschwebt, ist, dass man diese beiden Seiten verbinden kann, insofern man sagt, heutzutage ist etwas utopisch, denn alles läuft wie bekannt ab. Aber wir wissen, dass utopische Vorstellungen plötzlich realistisch werden können, das heißt, Vorstellungen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht umsetzbar erscheinen, können unter anderen Bedingungen möglicherweise umgesetzt werden. Und zum Teil können sie gerade deswegen in die Wirklichkeit umgesetzt werden, weil die Menschen an ihnen festhalten.

(16.) J. P.: Und hätte die Philosophie da eine wichtige Rolle inne?

R. G.: Natürlich. Genauso wie die Dichtung, die Musik, das Theater und die Malerei.

J. P.: Man könnte geneigt sein, eine Priorität der Philosophie in der Ermöglichung eines solchen Prozesses zu formulieren.

R. G.: Nein, ich will nicht sagen, dass da die Philosophie den Vorrang hat. Ich sehe die Philosophie als ein sehr, sehr wichtiges Element des geistigen Lebens. Was das geistige Leben selbst angeht, ist es sehr schwer zu sagen, worum es sich da überhaupt handelt. Trotz der Tatsache, dass man das geistige Leben nicht definieren kann, wissen wir alle, dass es das gibt. Und wir wissen, dass Musik und auch Sport und alles Mögliche dazugehören. Das ist ein Teil der menschlichen Lebensform, etwas, das uns von den Tieren unterscheidet und das für uns sehr, sehr wichtig ist. Die Philosophie stellt einen Teil dieses Bereiches dar, ist aber in keiner Weise das einzige wichtige Element. Man darf etwa die Rolle der Musik in der Überwindung von rassistischen Vorstellungen in der angelsächsischen Welt nicht unterschätzen. Die Tatsache, dass Jazz und Blues auch von Weißen geschätzt werden konnten, war für den Abbau bestimmter Vorurteile sehr wichtig. In gewisser Weise war der Beitrag der Musik wichtiger als alles, was die Philosophie geleistet hat, und möglicherweise wichtiger als jeder Beitrag, den die Philosophie hätte leisten können. Ich will an der Wichtigkeit der Philosophie festhalten, ohne mir die Exklusivitätsansprüche der traditionellen Philosophie auf die Fahne zu schreiben.

(17.) J. P.: Abschließend möchte ich noch eine Frage zum Verhältnis von Realität und Ideologie stellen. Und zwar in dem Sinne, dass es eine Sache ist, Ideologie als einen sehr breiten Zusammenhang zu sehen, zum Beispiel als Eingriff in Bewusstseinsformen durch eine überzeugende Formulierung, und eine andere, die Möglichkeit zu sehen, Realität als etwas zu erkennen und von Ideologie zu unterscheiden. Grundsätzlich habe ich den Eindruck gewonnen, dass Sie diese Unterscheidung nicht aufrechterhalten wollen. Aber baut nicht Kritik, wie Christoph Menke (2010) in seiner Rezension zu *Philosophy and Real Politics* ausführt, auf dieser Unterscheidung auf?

R. G.: Wirklichkeit und Ideologie sind verschiedene Sichtweisen oder Darstellungsweisen und aus diesem Grund schließen sie sich nicht aus. Eine ideologische Theorie kann durchaus Wirklichkeit haben, insofern sie von Menschen angeeignet wird und sie ent-

sprechend handeln. Eine Wirklichkeit kann also durchaus ideologisch konstruiert sein. Zu sagen, es handelt sich um Wirklichkeit oder Ideologie – dabei handelt es sich nur um verschiedene Beschreibungsarten oder Abbildungsmodalitäten –, ist nicht dasselbe wie mit Äpfeln und Birnen, die zwei verschiedenen Gattungen zugehörig sind. Sie sind nicht ontologisch getrennt, sie sind verschiedene analytische Mittel, um mit unserer politischen Wirklichkeit fertig zu werden.

J. P.: Es könnte also durchaus sein, dass ein Phänomen, das verschiedene Menschen betrachten, beides ist.

R. G.: Natürlich. [...]

J. P.: Sie hatten erwähnt, Sie wollten in der Zukunft weiter zu Utopie arbeiten. Es wäre vielleicht auch interessant, herauszuarbeiten, inwieweit das Verständnis von Normativität in der Philosophie ein erhebliches Hindernis für eine reflektierte Einstellung, wie Sie sie beschrieben haben, ist. Dieses Verständnis der Normativität besagt, behaupte ich, dass eine klare Trennung zwischen ‚schlechter‘ Ideologie und ‚guter‘ Normativität möglich ist.

R. G.: [...] Wenn ich unbeschränkte Zeit und Energie hätte, würde ich eine Genealogie der Normativität schreiben. Das würde sich lohnen. Ich kann mich immer noch an eine Zeit erinnern, in der es noch keinen Begriff der Normativität gab. In den 1960er Jahren hat man von Normen und von ‚normativ‘ gesprochen, aber Normativität als einheitlicher Begriff ist eine Bildung der 1980er Jahre. Es würde sich sehr lohnen, die Geschichte dieser Begriffsbildung zurückzuverfolgen, zu sehen, wie sich der Begriff der Normativität überhaupt etabliert hat, als etwas, das eine Sinneseinheit und einen Schlüsselbegriff der zeitgenössischen Philosophie darstellt.

Literatur

- Adorno, Theodor W., 1951: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt (Main).
- Geuss, Raymond, 1981: *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge.
- Geuss, Raymond, 1983: *Die Idee einer Kritischen Theorie*, Königstein (Taunus).
- Geuss, Raymond, 1998: Freiheit im Liberalismus und bei Marx. In: Julian Nida-Rümelin / Wilhelm Vossekuhl (Hg.), *Ethische und Politische Freiheit*, Berlin, 114–128.
- Geuss, Raymond, 2001: *History and Illusion in Politics*, Cambridge.
- Geuss, Raymond, 2004: Dialectics and the Revolutionary Impulse. In: Fred Rush (Hg.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge, 103–138.
- Geuss, Raymond, 2005: *Outside Ethics*, Princeton / Oxford.
- Geuss, Raymond, 2008a: *Philosophy and Real Politics*, Princeton / Oxford.
- Geuss, Raymond, 2008b: Blair, Rubbish and the Demons of Noontime. In: *Redescriptions* 12, 232–243.
- Geuss, Raymond, 2009: Bürgerliche Philosophie und der Begriff der ‚Kritik‘. In: Rahel Jaeggi / Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt (Main), 165–192.
- Geuss, Raymond, 2010: Realismus, Wunschdenken, Utopie. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58, 419–429.
- Geuss, Raymond, 2011: *Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift*, Hamburg.
- Menke, Christoph / Kern, Andrea, 2004 (Hg.): *Raymond Geuss: Glück und Politik. Potsdamer Vorlesungen*. Band 24 der Vorlesungsreihe des Menschenrechtszentrums der Universität Potsdam, Berlin.
- Menke, Christoph, 2010: Weder Rawls noch Adorno? Raymond Geuss' Programm einer ‚realistischen‘ Philosophie. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58, 445–455.