

Immanente Kritik heute: Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs

Romero, José M. (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Romero, J. M. (Hrsg.). (2014). *Immanente Kritik heute: Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs* (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839425817>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Edition Moderne Postmoderne

JOSÉ M. ROMERO (Hg.)

Immanente Kritik heute

Grundlagen und Aktualität eines
sozialphilosophischen Begriffs

[transcript]

José M. Romero (Hg.)
Immanente Kritik heute

Edition Moderne Postmoderne

JOSÉ M. ROMERO (Hg.)

Immanente Kritik heute

Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs

[transcript]

Gedruckt mit Unterstützung des spanischen Ministerio de Ciencia e Innovación
(Projekt FFI2010-15065)

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht
durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2014 im transcript Verlag, Bielefeld

© José M. Romero (Hg.)

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Korrektur & Satz: José M. Romero

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-2581-3

PDF-ISBN 978-3-8394-2581-7

<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839425817>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Einleitung.

Zur Aktualität immanenter Kritik in der Sozialphilosophie

José M. Romero | 7

Die normativen Grundlagen immanenter Kritik

Sozialontologische Überlegungen zum Potenzial sozialer Praktiken

Titus Stahl | 31

„Die kritische Gewalt“

Über die Wirkungsweise der Kritik

Michele Salonia | 59

Die immanente Kritik der Medienkultur

Zur Aktualität von Walter Benjamins Ansatz

Olivier Voirol | 79

Lässt sich Kapitalismus immanent kritisieren?

Reflexionen mit und über Theodor W. Adorno

José A. Zamora | 95

Gegenwärtige Vorgeschichte

Bemerkungen zum heutigen Stand der Kritik

Jordi Maiso | 121

Zwischen Habermas und Burke

Axel Honneths Kritikstil in *Das Recht der Freiheit*

Volker M. Heins | 143

Was bedeutet immanente Kritik für die empirische Sozialforschung?

Überlegungen zur Erschließung notwendiger Widersprüche

Benno Herzog | 157

Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer immanenter Kritik der globalen Moderne

Oliver Kozlarek | 179

Zu den Autoren | 195

Einleitung.

Zur Aktualität immanenter Kritik in der Sozialphilosophie¹

JOSÉ M. ROMERO

Immanente Kritik ist eine Art von Kritik, die ihren Gegenstand an sich selbst misst. Sie stellt ihm kein externes normatives Kriterium gegenüber, sei es ein extrahistorisches Ideal oder ein metaphysisches Prinzip, sondern Konstituenten des der Kritik unterzogenen Gegenstandes selbst. Sie stellt folglich eine historische Realität in Frage, indem sie diese Realität mit Elementen ihrer selbst konfrontiert, die einen ebenfalls historischen Status besitzen. Die immanente Kritik deckt auf diese Weise die Widersprüche des Existierenden auf, die Widersprüche der Wirklichkeit mit sich selbst. Da sie sich an keine außerhalb des Historischen verortete Instanz wendet, und da sich ihre Aktivität des Infragestellens der sozialen Realität auf Elemente dieser Realität stützt, ist die immanente Kritik eine Form der Kritik, die konsequent historisch ist und die ihr eigenes Verfahren als vollkommen historisch voraussetzt.

In diesem einführenden Kapitel beabsichtige ich eine Annäherung an die Frage der Aktualität und Virtualität der immanenten Kritik, sowohl für die gegenwärtige Sozialphilosophie als auch für laufende politische Debatten. Ich beginne mit einer kurzen historischen Darstellung der Art und Weise, in welcher das Verfahren der immanenten Kritik von Hegel über Marx

1 Für die anregenden Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Kapitels bin ich Benno Herzog, Linda Maeding und David Strecker dankbar.

bis zur Frankfurter Schule aufgefasst wurde; auf die fundamentale Herausforderung zielend, der sich diese Kritikform gegenübersteht (1). Darauf folgend schlage ich eine Klassifizierung von drei Modalitäten der immanenten Kritik vor, die in der aktuellen Sozialphilosophie explizierbar sind. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf der Tradition der kritischen Theorie, ihre entsprechende Produktivität aufzeigend, aber auch ihre möglichen Grenzen und Unzulänglichkeiten (2).

1. DAS VERFAHREN DER IMMANENTEN KRITIK

Das Verfahren der immanenten Kritik ist in dem enthalten, was Hegel im Gegensatz zur abstrakten Negation als *bestimmte Negation* konzipierte. Das Muster dieser abstrakten Negation bildet der skeptische Zweifel, der jede These in einem Akt rückstandsloser Vernichtung auflöst, eine vollkommene Annullierung des Negierten beinhaltet und als Resultat das reine Nichts bietet: Tatsächlich ist der Skeptizismus jene Art von Negation, die „in dem Resultate nur immer das *reine Nichts* sieht und davon abstrahiert, daß dies Nichts bestimmt das Nichts *dessen* ist, *woraus es resultiert*.“ (Hegel 1980: 11) Die Feststellung, dass das Resultat der Negation das Nichts ist, aber „genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt“, führt dazu, ein solches Nichts nicht als eine bloße Nichtigkeit aufzufassen, sondern als etwas Bestimmtes, das „einen *Inhalt*“ hat: Das Produkt einer Negation ist selbst eine „*bestimmte Negation*“ des Negierten, die das Auftauchen einer „neue[n] Form“ beinhaltet (ebd.: 11-12). Der Negationsprozess vollzieht sich aufgrund der Widersprüche des Dinges selbst und sein Resultat – die Negation des Negierten – ist eine bestimmte Realität, welche die Aufhebung der Faktizität der negierten Realität beinhaltet, jedoch keine komplette, abstrakte Annullierung, da es sich vielmehr um die Entstehung einer neuen Figur handelt. Die bestimmte Negation ist bei Hegel die Form, die der Übergang von einer Bewusstseins- und Geistesfigur zur nächsten im Rahmen einer unidirektionalen und endlichen Serie dieser Figuren annimmt. Sie ist somit Teil einer teleologischen und spekulativen Geschichtsauffassung, nach der die tiefere Logik des Historischen durch die notwendige Entwicklung der sukzessiven historischen Gestaltungen des Geistes in Form einer endlichen und in ihrer Zusammensetzung voraussehbaren Serie von Geschichtsfiguren bestimmt wird, die in einem Endzustand der Selbst-

reflexion und des Sich-selbst-Wissens des Geistes gipfelt. Daher die Feststellung: „Indem dagegen das Resultat [...] aufgefasst wird, als *bestimmte* Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.“ (Ebd.: 12) Bei Hegel ist das Subjekt, das die bestimmte Negation durchführt, eigentlich nicht der Philosoph oder der Kritiker, sondern die Wirklichkeit selbst. Die bestimmte Negation weist auf die eigene Bewegung des Wirklichen hin.

Von Hegels Überlegungen zur bestimmten Negation im Rahmen einer spekulativen und teleologischen Auffassung des Geschichtsverlaufs ausgehend lässt sich die Idee einer immanenten Kritik ableiten, die über die kritisierte Sache selbst ausgeführt wird und nicht über externe Instanzen derselben, d.h. sie wird mittels der aus der sozialen Realität herausdestillierten Elemente vollzogen, deren eigene Dynamik und Bedeutung die Gültigkeit und Legitimität der aktuellen Figur dieser Realität untergräbt. Auf diese Art nämlich verhält sich für Hegel die Widerlegung: „Ist die Widerlegung gründlich, so ist sie aus ihm selbst genommen und entwickelt, – nicht durch entgegengesetzte Versicherungen und Einfälle von außen her bewerkstelligt.“ (Ebd.: XXVIII) Demgemäß würde sich die Kritik analog zur Entfaltung der Realität selbst verhalten. Deshalb ist sie nicht extern mit Bezug auf ihren Gegenstand, sondern ihrer eigenen Dynamik treu.

Für die Bildung des Begriffs immanenter Kritik ist auch die *kritische* Dimension von Bedeutung, die der Hegelsche Wahrheitsbegriff als Konkordanz zwischen einer Realität und seinem Begriff aufweist. Dieses Potential zeigt sich in einem Anhang des Logik-Kapitels der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Dort heißt es: „Im philosophischen Sinn dagegen heißt Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst“ (Hegel 1986a: 86). Diese Konkordanz zwischen einer Sache und seinem Begriff ergibt auf diese Weise den Schlüssel zur eigentlichen *Wirklichkeit*: Man sollte über Wirklichkeit sprechen, wenn „etwas sich seiner wesentlichen Bestimmung oder seinem Begriff gemäß verhält“ (ebd.: 196).² Diese Auffassung der Wahrheit hat jedoch *politische* Folgen:

2 Diese Wahrheitsauffassung, die darüber wacht „daß die Objektivität dem Begriffe entspricht“, dient dazu, das Bestimmende der Idee zu charakterisieren: „Die

„Übrigens findet sich die tiefere (philosophische) Bedeutung der Wahrheit zum Teil auch schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch. So spricht man z.B. von einem *wahren* Freund und versteht darunter einen solchen, dessen Handlungsweise dem Begriff der Freundschaft gemäß ist; ebenso spricht man von einem *wahren* Kunstwerk. Unwahr heißt dann soviel als schlecht, in sich selbst unangemessen. In diesem Sinne ist ein schlechter Staat ein unwahrer Staat, und das Schlechte und Unwahre überhaupt besteht in dem Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes stattfindet.“ (Ebd.: 86)

Der falsche Staat ist derjenige, der im Widerspruch dazu steht, was der Staat seinem Begriff nach zu sein bestrebt, d.h. einem als rational und normativ konzipierten modernen Rechtsstaatsbegriff gemäß.³ In diesem Fall ist die Behauptung über die Wahrheit oder Unwahrheit einer Realität eine metaphysisch-spekulative Behauptung; und sie ist ebenfalls ein politisches Urteil (im emphatischen Sinne) über bestimmte historische Realitäten. In der Hegelschen Philosophie wirkt die Wahrheitskategorie somit als ein dem Realitätsverlauf inhärentes normatives Kriterium, anhand dem man kritisch bestimmen kann, ob eine historische Realität die Potenziale von Rationalität, Freiheit und Justiz erfüllt, die in einer bestimmten Epoche entstanden sind und von derselben als normativ angesehen wurden. Die Wahrheit wirkt bei Hegel als normatives Kriterium der konkreten historischen Realität im Lichte der historischen Entfaltungsmöglichkeiten ihres eigenen Seins, die in ihrem Begriff verkörpert sind. Auf diese Weise wird eine konkrete Realität immanent infrage gestellt durch die Rationalitätspotenziale, die sie selbst enthält, deren Entfaltung aber durch ihre faktische Existenzform behindert wird. Im historischen Realisationsprozess einer konkreten Realität

Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffes und der Objektivität.“ Ebd.: 367-368.

- 3 Der junge Hegel argumentierte bereits bei der kritischen Konfrontation mit der bestehenden Staatsform: „Entweder kann nun von der Wahrheit, die auch das Bestehende zugibt, ausgegangen werden; alsdann werden die Teilbegriffe, die in dem des ganzen Staates enthalten sind, aufgefaßt als allgemeine im Gedanken, und ihre Allgemeinheit oder Besonderheit in der Wirklichkeit [wird] neben sie gestellt; zeigt eine solche Teil-Einheit [sich] als eine besondere, so fällt der Widerspruch zwischen dem, was sie sein will und allein für sie gefordert wird, und dem, was sie ist, in die Augen.“ (Hegel 1986b: 459-460).

stellt sich schließlich ihre faktische Existenz ihrem Konzept, ihre gegebene Existenz den wahren Realisationsmöglichkeiten ihres eigenen Seins und rationalen Inhalts entgegen. Wenn das Denken des reifen Hegels eine explizit kritische Dimension aufweist, dann ist sie wohl hier zu finden. Seine Wahrheitskategorie entspricht der Form, die die immanente Kritik in seinem spekulativen Diskurs annimmt (siehe Marcuse 2004).

Die Hegelsche Linke, insbesondere der frühere Marx, versuchte eine Übertragung dieser Ideen in materialistische Begriffe (siehe Löwith 1995). In diesem Kontext befasste sie sich mit der Frage, ob der im hegelschen Wahrheitsbegriff implizit enthaltene kritische Normativismus durch Zurücklassen des spekulativen Substrats der hegelschen Metaphysik aktualisiert werden könnte. Dies würde belegen, dass es möglich ist, die von Hegel skizzierte Konfrontation zwischen einer bestimmten historischen Realität und ihrem Begriff auf nicht-spekulativen Grundlagen zu denken, d.h. ohne sich auf ein spekulatives Vernunftkonzept zu berufen.⁴ Die Herausforderung, der sich die Hegelsche Linke stellte, bestand darin, sich des metaphysisch-spekulativen Rahmens der Geschichtsphilosophie zu entledigen, auf dem die Wahrheitstheorie von Hegel basiert – als eine Theorie des objektiv-ontologischen Geschichtsfortschritts, die es dank ihrer Fähigkeit, das Bestehen eines Realitätsbegriffs und seine Realisierung metaphysisch zu begründen, mit unbestreitbarer Gültigkeit ermöglichen, zu entscheiden, wann eine Realität mit ihrem Begriff identisch ist. Nach Hegel konnte die Erschließung der normativen Möglichkeiten einer historischen Wirklichkeit, deren Realisierungsgrad als Kriterium für die Bestimmung ihrer Wahrheit oder Unwahrheit dient, nicht mehr in den Kategorien einer spekulativen Geschichtsphilosophie gedacht werden, für die der historische Prozess mit der Realisierung der Vernunft übereinstimmt; sie kann nur noch in *moralischer* Hinsicht gedacht werden. Hier hat der Humanismus eine wesentliche Rolle gespielt, sowohl bei Feuerbach als auch bei Marx.

Das Resultat bei Marx ist eine Aneignung der immanenten Kritik im zunehmend geschichtlichen Sinn, die im Laufe seines Werkes aufzuspüren ist. Schon 1843 beanspruchte er für die Kritik die Aufgabe der Entwicklung neuer Prinzipien für die Welt nach den Prinzipien der Welt (Marx/Engels

4 D.h. auf der Auffassung von Vernunft als derjenigen Instanz, die das Wirkliche als gelungene Realisierung des Vernünftigen wahrnehmen kann (siehe Gadamer 1980).

1976: 345). Ebenfalls in seinem Jugendwerk umreißt er das kritische Modell, das in *Das Kapital* vorzufinden ist. Dort schreibt er, dass „die erste Kritik jeder Wissenschaft notwendig in Voraussetzungen der Wissenschaft, die sie bekämpft, befangen ist“, während „[d]ie kritische Spekulation sich außerhalb des Gegenstandes [bewegt], den sie zu behandeln vorgibt.“ (Marx/Engels 1972: 32, 36) In seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie wendet er eine Argumentationsform an, die, ebenso wie die spätere Kritik der politischen Ökonomie, sowohl Wirklichkeits- als auch Ideologiekritik ist:

„Die Kritik der deutschen Staats- und Rechtsphilosophie, welche durch Hegel ihre konsequenteste, reichste, letzte Fassung erhalten hat, ist beides, sowohl die kritische Analyse des modernen Staats und der mit ihm zusammenhängenden Wirklichkeit als auch die entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen Weise des deutschen politischen und rechtlichen Bewußtseins, dessen vornehmster, universellster, zur Wissenschaft erhobener Ausdruck eben die spekulative Rechtsphilosophie selbst ist.“ (Marx/Engels 1976: 384)

Das Kapital ist einerseits auch immanente Kritik der klassischen politischen Ökonomie (vor allem D. Ricardos), die zeigt, weshalb letztere unfähig ist, die Historizität der kapitalistischen Produktionstheorie durch ihre Perspektivierung und Kategorien zu erfassen, und andererseits Enthüllung der widersprüchlichen und historischen Natur des Kapitalismus jenseits seiner phänomenalen Formen, der unmittelbaren Formen der ökonomischen Objektivität, die die ursprüngliche Wurzel und Form der Ideologie in der kapitalistischen Gesellschaft bilden (Renault 1995: 98ff., 103ff.). Dieses Modell der *dualen* immanenten Kritik (der Ideologie und der von ihr legitimierten Wirklichkeit) prägte den späteren westlichen Marxismus.

Wiederholt wurde vertreten, dass die immanente Kritik die eigentliche Methode der Kritischen Theorie bilde (siehe Held 1990: 183; Geuss 1981: 64-65; Stahl 2013: 10). Horkheimer und Adorno entwickelten, vor allem in ihrem gemeinsamen Werk während der 1940er Jahre, eine bestimmte Auffassung der Idee immanenter Kritik, die darauf beruhte, die allgemeinen Ideale der damaligen Gesellschaft ernst zu nehmen, um sie der gegebenen Realität gegenüberzustellen, in welcher sie angeblich realisiert worden waren:

Philosophie „erkennt keine abstrakten Normen oder Ziele an, die im Gegensatz zu den geltenden praktikabel wären. Ihre Freiheit von der Suggestion des Bestehenden liegt gerade darin, daß sie die bürgerlichen Ideale, ohne ein Einsehen zu haben, akzeptiert, seien es die, welche seine Vertreter wenn auch entstellt noch verkündigen, oder die, welche als objektiver Sinn der Institutionen, technischer wie kultureller, trotz aller Manipulierung noch erkennbar sind. Sie glaubt der Arbeitsteilung, daß sie für die Menschen da ist, und dem Fortschritt, daß er zur Freiheit führt. Deshalb gerät sie leicht mit der Arbeitsteilung und dem Fortschritt im Konflikt. Sie leiht dem Widerspruch von Glauben und Wirklichkeit die Sprache und hält sich dabei eng ans zeitbedingte Phänomen.“ (Horkheimer/Adorno 1997: 275-276)

Immanente Kritik richtet sich nach den „erklärten Zielen und Zwecken“ der Institutionen, ohne dass dies „die Annahme dieser Ziele und Zwecke als gültig“ impliziert (Held 1990: 187), und konfrontiert sie mit der tatsächlich existierenden Gesellschaft, die sich diese Zwecke angeeignet hat. Auf diese Weise – eben von jenen Werten (der Ideologie) ausgehend, mit denen sich die Gesellschaft selbst identifiziert und die sie als ausgesöhnte Wirklichkeit erscheinen lassen – zeigt sie das Bestehende als eine untragbare Situation, die der in diesen Werten enthaltenen Forderung widerspricht:

„So entsteht der Widerspruch zwischen dem Bestehenden und der Ideologie, ein Widerspruch, der allen geschichtlichen Fortschritt ansport. Während der Konformismus die grundlegende Harmonie beider voraussetzt und die kleineren Unstimmigkeiten in die Ideologie selbst aufnimmt, macht die Philosophie den Widerspruch zwischen beiden den Menschen bewußt. Auf der einen Seite, mißt sie die Gesellschaft an eben den Ideen, die diese als ihre höchsten Werte anerkennt; auf der andern weiß sie, daß diese Ideen den Makel der Wirklichkeit widerspiegeln. (...) Sie bekämpft den Bruch zwischen den Ideen und der Wirklichkeit. Philosophie konfrontiert das Bestehende in seinem historischen Zusammenhang mit dem Anspruch seiner begrifflichen Prinzipien, um die Beziehung zwischen beiden zu kritisieren und so über sie hinausgehen. (...) Die Philosophie nimmt die bestehenden Werte ernst, insistiert aber darauf, daß sie zu Teilen eines theoretischen Ganzen werden, das ihre Relativität offenbart.“ (Horkheimer 1991: 178, 181-182)

Während sich die externe Kritik damit begnügt, einer als problematisch betrachteten Wirklichkeit normative Prinzipien entgegensetzen, die ihr äußerlich und fremd sind (wie zum Beispiel ein Konzept des Gemeinwohls

oder ein Gerechtigkeitsbegriff, basierend auf religiösen oder metaphysischen Grundsätzen), setzt die immanente Kritik der erörterten Wirklichkeit ihr inhärente Elemente entgegen, die ein in der gegebenen Form des Bestehenden verborgenes und deformiertes Rationalitätspotenzial verkörpern, so dass sie Widersprüche und Antagonismen der eigenen Gesellschaft zu verdeutlichen vermag. Die Kritik erlaubt es, anhand der normativen Selbstwahrnehmung der gegenwärtigen Gesellschaft zu belegen, dass die in ihr geltenden Ideale und Werte einerseits ideologischen Charakter besitzen (da sie sich als in der bestehenden Gesellschaft schon verwirklichte Werte zeigen und somit legitimierende Effekte gegenüber dieser Gesellschaft haben), andererseits aber einem Versprechen gleichen, das die von ihnen gestützte Gesellschaft nicht erfüllen kann. Die Kritik bringt zum Ausdruck, dass die für die moderne kapitalistische Gesellschaft konstitutive Sozialstruktur die Realisierung des normativen Versprechens verhindert, das in den Idealen und Werten enthalten ist, mit denen sich diese Gesellschaft identifiziert. Die immanente Kritik ist somit Ideologie- und Wirklichkeitskritik und ihr Anliegen ist ausdrücklich, einen Bruch im aktuellen Status quo zu verursachen, um zu ermöglichen, das im geltenden normativen Horizont angesiedelte Versprechen einzuhalten.

Adorno beschrieb die Ideologiekritik (die Ideologie als „notwendiges falsches Bewußtsein“ aufgefasst) ausdrücklich nach dem Modell der immanenten Kritik: „Ideologiekritik, als Konfrontation der Ideologie mit ihrer eigenen Wahrheit, nur soweit möglich, wie jene ein rationales Element enthält, an dem die Kritik sich abarbeiten kann.“ (Adorno 1972: 465) Dieser Verweis der Ideologiekritik auf den Vernunftinhalt der Ideologie setzt fest, dass die Ideologiekritik nicht relativistisch ist. In der Tat ist „Ideologiekritik (...) im Hegelschen Sinn bestimmte Negation, Konfrontation von Geistigem mit seiner Verwirklichung, und hat zur Voraussetzung ebenso die Unterscheidung des Wahren und Unwahren im Urteil wie den Anspruch auf Wahrheit im Kritisierten.“ (Ebd.: 466) Was die Ideologien bestimmt, ist nicht die Tatsache, dass ihre Inhalte falsch sind, sondern der Umstand, dass die in ihnen enthaltene Wahrheit als schon realisiert behauptet wird. Die Falschheit der Ideologie, ihr falscher Bewusstseinscharakter, messe sich an der Beziehung zwischen ihrem Wahrheitsgehalt und der Realität, in welcher sie sich realisiert haben soll: „Unwahr werden eigentliche Ideologien erst durch ihr Verhältnis zu der bestehenden Wirklichkeit. Sie können ‚an sich‘ wahr sein, so wie die Ideen Freiheit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit es

sind, aber sie gebärden sich, als wären sie bereits realisiert.“ (Ebd.: 473)⁵ Auf diese Weise bezeichnet die Ideologiekritik als eine Form immanenter Kritik bei Adorno eine Methode, die als soziale Methode sowohl die Historizität ihres Objekts als auch ihre eigene Historizität voraussetzt: In jedem Fall befindet sie sich in der Lücke zwischen den von der Gesellschaft als gültig anerkannten Werten und der Wirklichkeit; einer Lücke, die einen vollständig historischen Charakter besitzt.⁶

Ebenfalls als eine Art der immanenten Kritik lässt sich die Sozialkritik betrachten, die hinter Honneths Theorie der modernen kapitalistischen Gesellschaft steht: Sie berücksichtigt diese als eine in drei Anerkennungssphären strukturierte Anerkennungsordnung, die zugleich nach drei institutionalisierten normativen Prinzipien gegliedert ist, so Honneth in seiner Auseinandersetzung mit Fraser (siehe Fraser/Honneth 2003). Die Kritik der konkreten Ungerechtigkeiten vollzieht sich in diesem Modell durch den Verweis auf normative Prinzipien, die bereits eine institutionelle Umsetzung in der Gesellschaft erzielt haben – vor allem die Gleichheit auf der juristischen Ebene und die Wertschätzung der Leistung im Bereich der sozialen Bewertung der Beiträge, die die gesellschaftlichen Subjekte in Form von Arbeit erbringen. Die Kritik beurteilt und denunziert die Verzerrungen der historischen Faktizität, indem sie die Prinzipien, die die institutionalisierten Anerkennungssphären strukturieren, zum normativen Bezugspunkt wählt. Sie kann dem Faktisch-Historischen die Prinzipien gegenüberstellen, auf die sich die geltenden Anerkennungssphären stützen, weil diese Prinzipien ein Übermaß an Gültigkeit hinsichtlich der historischen Faktizität oder sogar hinsichtlich der effektiven konkreten Institutionalisierung solcher Prinzipien aufweisen. Deshalb ermöglichen und fordern sie gar eine Kritik der

5 Adorno spricht in dem hier zitierten Text aus dem Jahr 1954 („Beitrag zur Ideologienlehre“) über die Ideologiekritik als etwas aus der Vergangenheit stammendes. Im Kapitalismus der Nachkriegszeit diagnostiziert er eine profunde Umwandlung der Bedeutung von Ideologie, die nicht mehr aufgefasst werden kann als „Hülle“: „Nichts bleibt als Ideologie zurück denn die Anerkennung des Bestehenden selber“ (ebd.: 477). Die Ideologie ist auf die Behauptung reduziert, dass die Sachen so sind, wie sie sind, „weil die Realität“ für Adorno „mangels jeder anderen überzeugenden Ideologie zu der ihrer selbst wird“ (ebd.).

6 Zur Rolle der immanenten Kritik in Adornos Denken in den 60er Jahren, siehe Adorno 1972: 304; 1974: 316 und 1993: 31.

herrschenden Interpretation und ihrer spezifischen Institutionalisierung. Diese Kritikauffassung antizipiert deutlich das Modell der rekonstruktiven Kritik, das Honneth in seinem Werk *Das Recht der Freiheit* entwirft (siehe Honneth 2011).

Den Verteidigern der immanenten Kritik zufolge ist die externe Kritik unfähig, sich der Frage nach jenen historischen Bedingungen anzunehmen, die eine Transformation der historischen Faktizität gemäß ihr von der Kritik aufgezeigter transzendenter normativer Parameter ermöglichen würden: Denn diese Prinzipien sind so konzipiert, dass ihr ahistorischer Status eine systematische Konfrontation mit der intrahistorischen Faktizität ermöglicht. Dagegen hält sich die immanente Kritik einerseits an die in ihren Widersprüchen bestätigte Historizität des Wirklichen und übernimmt andererseits die Historizität der Parameter bzw. der sie antreibenden normativen Prinzipien. Sie erkennt diese als Parameter, die im Zentrum der abgelagerten historischen und noch in der gegenwärtigen Gesellschaft aktiven Konflikte erzeugt werden.

Im Allgemeinen scheint die immanente Kritik erstens effektiver in ihrer Problematisierung des Bestehenden als die externe Kritik und zweitens überzeugender in einem historischen Kontext wie dem unseren, in welchem die tradierten Ansätze ihre tragende Kraft verloren haben: die transzendentalen und die quasi-transzendentalen (der Verweis der normativen Parameter der Kritik auf die universellen und notwendigen Möglichkeitsbedingungen der Sprache, der menschlichen Interaktion oder der Realisierung eines gelungenen Lebens, die durch eine transzendente Reflexion oder rationale Rekonstruktion thematisierbar wären), die metaphysischen (der Appell an Werte mit objektiver und transhistorischer Existenz und Gültigkeit) und die anthropologischen (der Verweis auf das menschliche Wesen oder die Natur als normative Basis für die Kritik dessen, was ihre angemessene Realisierung verhindert). Aus ihrer reflexiven Fähigkeit, die Historizität anzunehmen – ihre eigene ebenso wie die ihres Gegenstands – bezieht die immanente Kritik ihre Gültigkeit und begründet den Versuch, einen Beitrag zur theoretisch-philosophischen Erklärung ihrer grundlegenden Parameter zu leisten.

Die Gefahr, der sich die immanente Kritik aussetzt, ist die entgegengesetzte zu jener, der sich externe Kritik gegenüberstellt. Besteht bei letzterer das Problem darin, dass der Gegensatz zum Faktischen eines diesem völlig externen normativen Prinzips die externe Kritik zu einem ebenso totalen

wie abstrakten Gegensatz zum Existierenden verurteilt, ohne wirkliche Änderungen verursachen zu können, läuft die immanente Kritik Gefahr, in den von dem Bestehenden bestimmten Grenzen verhaftet zu bleiben. Das Risiko der immanenten Kritik besteht darin, einer rein reformistischen Haltung zu erliegen: Sie wäre dann unfähig, den Rahmen des Gegebenen infrage zu stellen, dem die normativen Parameter entstammen, die sie auf bestimmte Realitäten anwendet. Die immanente Kritik kann auf diese Weise in eine Kritik münden, die, indem sie sich auf Elemente des gegebenen Rahmens bezieht, beim Infragestellen bestehender Realitäten diesen Rahmen letzten Endes als normativ bestätigt. Sie riskiert so, in eine affirmative Kritik zu verfallen und würde damit ihre Fähigkeit zur Transzendenz des Gegebenen verlieren (siehe dazu Romero 2013). Diese Problematik soll im folgenden Abschnitt ausführlicher behandelt werden.

2. DREI VERSIONEN DER IMMANENTEN KRITIK

Als Zusammenfassung des Dargestellten lässt sich versuchsweise eine Unterscheidung zwischen drei Formen immanenter Kritik vornehmen, wie sie in der Sozialphilosophie der letzten Jahrzehnte konzipiert wurde:

a) Die erste Form sieht die von der Gesellschaft allgemein akzeptierten Prinzipien und Ideale als *normativ*, d.h. als gültig an; Prinzipien, die in modernen demokratischen Gesellschaften bereits institutionalisiert sind und die die Basis ihrer Legitimität bilden. In diesem Fall hält sich die Kritik von als unerträglich erfahrenen konkreten Situationen an diese innerhalb der demokratischen Gesellschaft geteilten Werte und Ideale. Man kann annehmen, dass die übereinstimmende Erfahrung solcher Situationen als unerträglich möglich ist, weil die besagten Werte bereits als normativ angenommen wurden. Auf diese Weise stützt sich die Kritik der Ungerechtigkeiten auf die demokratischen Werte, und jeder Kritikakt verstärkt diese Werte und Ideale noch, so dass *keine Kritik dieser Werte und Ideale mehr möglich ist*. Vielleicht ließe sich ein bestimmter institutionalisierter Wert anhand eines anderen kritisieren, aber das würde uns eher in eine dilemmatische Situation von Weberschen Wertkonflikten treiben.

Diese Version der immanenten Kritik kann man aufgrund seiner gewissenmaßen kommunitaristischen Interpretation M. Walzer zuschreiben. Wal-

zer definiert die Kritik von innen her oder immanente Kritik als jene, die ihren normativen Bezug aus *bereits* in der eigenen Gemeinschaft *existierenden* Überzeugungen, Erwartungen, moralischen Urteilen, Sehnsüchten erhält (Walzer 1993). Die Aufgabe des Sozialkritikers bestünde darin, die bereits von den Zeitgenossen geteilten normativen Kriterien zu interpretieren, um sie bestimmten sozialen Situationen oder von der Regierung getroffenen politischen Entscheidungen gegenüberzustellen. Anstatt externe normative Prinzipien (aus der Religion stammend oder vom Philosophen geschaffen) dem Bewusstsein seiner Zeitgenossen entgegensetzen, benutzt der Sozialkritiker sein theoretisches Instrumentarium, um die moralischen Überzeugungen und Erwartungen der Zeitgenossen mit dem zu konfrontieren, was nach diesen Überzeugungen und Erwartungen nur abgelehnt werden kann. Die Sozialkritik ist folglich für Walzer eine kollektive Reflexion über das gemeinschaftliche Leben, verwurzelt in einem Substrat von gemeinsamen Werten und einer geteilten Tradition (ebd.).

Diese Auffassung von immanenter Kritik, die die allgemein tatsächlich akzeptierten Ideale und Werte in der Gesellschaft als normativ annimmt, lässt sich auch – mit einem ausdrücklich kritischen Anspruch und nicht mehr an einen spezifischen kulturell-nationalen Kontext gebunden – Boltanski und Chiapello sowie vor allem Honneth zuschreiben (siehe Boltanski/Chiapello 1999; Honneth 2011). Bei letzterem sind die Werte und Ideale, die die Kritik fundieren, die allgemein de facto akzeptierten, sodass er hier mit Walzer übereinstimmen würde. Jedoch spricht Honneth den normativen institutionalisierten Prinzipien, wie bereits angeführt, ein Übermaß an Gültigkeit in Bezug auf ihren konkreten sozialen Ausdruck zu. Er ermöglicht somit die Problematisierung der konkreten historischen Figur der Institutionen durch die an ihnen orientierte Kritik.⁷

7 In dieser Version der immanenten ist auch die Position von H. Rosa zu verorten, für den „Gesellschaftskritik heute dort eine überzeugende argumentatorische Kraft entfalten [kann], wo sie das ‚Grundversprechen der Moderne‘, ihr kulturelles und politisches Projekt der Autonomie, gegen sich verselbständigende Prozesse der Modernisierung hält und dabei deutlich macht, dass die spätmodernen gesellschaftlichen Bedingungen ein gelingendes Leben nach den kulturell weiterhin gültigen Maßstäben der Moderne, mithin also ebendieser Gesellschaft selbst, zunehmend erschweren bzw. unmöglich machen.“ (Rosa 2009: 30-31)

Diese Form der immanenten Kritik kann deshalb leicht in eine rein interne, affirmative Kritik übergehen, weil die institutionalisierten Werte als normative Parameter, auf die sich die Kritik als solche beziehen muss, wie erläutert zu einer Bekräftigung des bestehenden institutionellen Rahmens führen können. In dieser Auffassung der immanenten Kritik sind die Werte und Ideale, die die Gesellschaft als gültig annimmt, bis zu einem bestimmten Grad von den Institutionen gestaltet: Die historisch existierende Figur dieser Institutionen kann durch die immanente Kritik berichtigt werden für eine *bessere* Realisierung der institutionalisierten Prinzipien. Hier nähert sich Honneth in seinem Werk *Das Recht der Freiheit* der kommunitaristischen Positionierung Walzers an: Tatsächlich kann die These, dass die für uns gültige Normativität im institutionellen Rahmen bereits einen – wenn auch unvollständigen – Ausdruck findet, nur dann gerettet werden, wenn sie beweist, dass die institutionelle Ordnung in den entwickelten demokratischen Gesellschaften (einschließlich der Institution des kapitalistischen Marktes) in ihrer Gesamtheit ein rationaler bzw. gelungenerer Ausdruck der Moralvernunft ist als die prämodernen institutionellen Ordnungen (siehe Honneth 2007: 66-67). Das heißt, ihre Bedeutung müsste den kommunitaristischen Kontext (den Hinweis auf die gemeinsame kulturelle nationale Tradition, die Walzer aufrecht erhält) überschreiten und einen Anspruch auf universelle Gültigkeit verkörpern. Ich befürchte, dass Honneth dadurch diese Aufgabe nur durchzuführen vermag, indem er eine evolutionistische Auffassung der sozial-historischen Entwicklung beansprucht und dabei eine problematische teleologische Komponente in Kauf nimmt.

b) Die zweite Version immanenter Kritik erkennt die in der Gesellschaft allgemein akzeptierten Werte und Ideale (ohne prinzipiell auf ihre Gültigkeit und Normativität als solche einzugehen, aber in ihnen einen eigenen Wahrheitsinhalt anerkennend) als konstitutiv für die normative Selbstverständigung der Gesellschaft an, um das, was die Gesellschaft zu sein beansprucht, mit ihrer Wirklichkeit zu kontrastieren. Die immanente Kritik nimmt hier die Form einer *Ideologiekritik* an. Sie entwickelt sich dabei auf zwei Ebenen: Aufgezeigt wird, dass die soziale Faktizität den Werten und Idealen widerspricht, anhand derer sich die Gesellschaft selbst wahrnimmt und legitimiert. Zuvorderst ist sie damit Kritik einer Realität, die die Realisierung der allgemeinen Werte negiert. Außerdem verortet die Kritik den Ursprung des widersprüchlichen Charakters der sozialen Realität gegenüber

den bestehenden Werten in der Struktur, die die existierende Gesellschaft begründet und definiert. Die Kritik ist nicht nur eine Kritik von ‚schlechten‘ konkreten Situationen, sie wird vielmehr zur Kritik der grundlegenden Struktur der Gesellschaft. All dies erhellt die Bedeutung der Werte, auf denen das Selbstverständnis der Gesellschaft beruht: Obwohl sie die Gesellschaft legitimieren, sind sie in der sozialen Realität unrealisierbar – aufgrund der Struktur, durch die sich die Gesellschaft selbst definiert. Die Kritik verwandelt sich hier in eine Kritik der herrschenden Werte und Ideale als *ideologisch*, d.h. eine soziale Ordnung legitimierend, die strukturell asymmetrisch und ungerecht ist, aber gleichzeitig so etwas wie ein gültiges – und im Rahmen der gesellschaftlichen Spielregeln uneinlösbares – Versprechen im politisch-moralischen Sinne beinhaltet. In diesem Kritikmodell könnten wir Marx, Horkheimer und Adorno (zumindest bis zu den 1940er Jahren, siehe Jay 1984) und aktuell R. Jaeggi⁸ situieren.

Es ist zunächst nicht evident, dass diese Art der Kritik zu einer *radikalen Kritik* werden kann, die, anstatt etablierte Kriterien auf die Bewertung einer Realität anzuwenden, sie infrage stellt; eine Kritik, die den gegebenen normativen Rahmen zu hinterfragen vermag (siehe Salonia 2011: 195). Die zweite Version immanenter Kritik kann zwar den ideologischen Charakter der institutionalisierten Werten offenbaren (ihre ideologische Funktion im existierenden Sozialgebilde), doch scheint es, dass der Kritiker hier in der Dimension des unerfüllten Versprechens der herrschenden Werte verweilt, so dass er nicht nach einer radikalen Infragestellung derselben trachtet, sondern nach ihrer angemessenen Realisierung. Ingesamt stehen die zwei ange-

8 Nach Jaeggi ist „immanente Kritik (...) transformativ. (...) Die hiermit nötig werdende Transformation beinhaltet aber, das ist entscheidend, beides: Die defiziente Realität und die Normen selbst. Die Normen bleiben nicht unberührt von dem Umstand, dass sie in einer gegebenen Situation nicht realisiert worden sind. Immanente Kritik ist dann gleichzeitig die Kritik einer Praxis anhand von Normen (mit denen diese nicht übereinstimmt) wie die Kritik dieser Normen selbst. Immanente Kritik kritisiert also (...) nicht nur eine defizitäre Realität anhand des Maßstabs der Norm, sondern verfährt auch umgekehrt. Das heißt, die widersprüchliche Realität (eine Realität, in der sich Normen nur widersprüchlich verwirklichen können) verlangt nach einer Transformation von beidem: der Realität und der Normen.“ (Jaeggi 2009: 287-288)

fürten Formen der immanenten Kritik vor einer doppelten Herausforderung:

i) Einerseits mit der Frage, ob das Übermaß an Gültigkeit oder das normative Versprechen, das in den die Gesellschaft legitimierten Werten und Idealen enthalten ist, eine ausreichende Stütze bildet für eine radikale Infragestellung der existierenden Institutionen und für die Errichtung eines neuen institutionellen Rahmens, oder ob dieses Versprechen, im Gegenteil, nur eine kontinuierliche politische Reformpraxis erlaubt – insofern das Übermaß an Gültigkeit oder das normative Versprechen der allgemeinen Werte laut Definition durch keine soziale oder institutionelle Form auszu-schöpfen ist.

ii) Andererseits mit dem von Habermas⁹ angedeuteten und auch bei Adorno (siehe Adorno 1972: 457-477) präsenten Problem einer *zynischen* Haltung der dominanten Klassen (der politischen Elite ebenso wie breiter Bevölkerungsschichten im Zuge jüngerer Entwicklungen der kapitalistischen Gesellschaft) gegenüber den eigenen Werten und Idealen, die scheinbar Träger der sozialen Ordnung sind. Dieses Szenario würde jedoch das Fundament der erwähnten Formen immanenter Kritik auflösen, da ihre Überzeugungskraft und ihr Effektivitätsanspruch auf dem Bezug zu Werten und Idealen beruht (sie als gültig bestimmt oder als ideologisch problematisiert, auch wenn sie in ihnen einen nicht realisierten Wahrheitskern anerkennt), mit denen sich die Gesellschaft selbst identifiziert und legitimiert. In einem Kontext, in dem eine zynische Distanzierungshaltung der sozialen Eliten und des offiziellen politischen Diskurses gegenüber diesen Werten und Idealen besteht, erweisen sich diese Kritikformen letztendlich als ein naiver Appell an überholte Parameter, die niemand, der sich dessen bewusst ist, weiter verteidigt.

9 1976 schrieb Habermas, in Antizipation eines andauernden Prozesses: „Inzwischen ist das bürgerliche Bewußtsein zynisch geworden: von verbindlichen normativen Gehalten ist es (...) gründlich entrümpelt worden. Wenn aber die bürgerlichen Ideale, wie in Zeiten der Rezession noch unverhohlener zu Bewußtsein kommt, eingezogen sind, fehlen Normen und Werte, an die eine immanent verfahrenende Kritik mit Einverständnis appellieren könnte.“ (Habermas 1976: 10-11)

c) Eine dritte Version der immanenten Kritik stellt die Wirklichkeit kraft der *historischen Möglichkeiten* infrage, die diese Gesellschaft in Bezug auf die Konstitution einer Situation erzeugt, die die Abschaffung der Ausbeutungs- und Herrschaftsbeziehungen ermöglicht. Die Kritik zeigt sich hier als immanente Kritik der Gesellschaft, die sie mit den explizierbaren historischen Möglichkeiten ihrer selbst konfrontiert, die auf einen für die überwältigende Mehrheit als gerecht und erwünscht erachteten Zweck abzielen und die gegenwärtige ökonomische Struktur der Gesellschaft transzendieren. Aber wie lassen sich diese Möglichkeiten, die die Fundamente der bestehenden sozialen Ordnung zunichte machen, erschließen?

Die historischen Möglichkeiten der Gesellschaft, angesichts derer die Legitimität der Sozialstruktur in Frage gestellt wird, sind nicht nur aus dem normativen und institutionalisierten Rahmen dieser Gesellschaft erschließbar, wie die anderen Auffassungen der immanenten Kritik nahelegen. Ein Prinzip wie das der ermöglichten Befriedigung der Grundbedürfnisse, das für breite soziale Bereiche als normatives Prinzip gilt, erscheint öffentlich nicht als ein Wert oder Ideal, das die gegenwärtige Gesellschaft definiert, bildet auch nicht Teil der legitimierenden Ideologie der Gesellschaft und hat weder eine effektive Institutionalisierung noch eine greifbare Anerkennung im System der Rechte und Gesetze erhalten.¹⁰ Es ist ein Prinzip, das als solches inkompatibel mit einer modernen kapitalistischen Gesellschaft erscheint, die auf Privatgewinn, Arbeitsleistung und dem Konsum durch den Kauf von Gütern basiert. Trotzdem handelt es sich um ein von großen sozialen Gruppen anerkanntes und als gültig angesehenes Prinzip, das das ökonomisch-soziale Leben zu regeln vermag. Möglicherweise hat es in manchen sozialen Milieus eine Mehrheit hinter sich. Diese normative Position sucht die Transformation in eine mehrheitsfähige und hegemoniale Macht – durch ein Beeinflussungs- und Überzeugungsspiel gerade über die Kritik selbst. Die historischen Möglichkeiten der existierenden Gesellschaft, die die Sozialstruktur als nicht legitim ausweisen, werden dabei von Perspektiven aus fokussiert, die von einem spezifischen Interesse angetrieben sind. Diese Perspektiven *erfinden* aber die genannten Möglichkeiten

10 Ich folge hier Adornos Feststellung, „dass unsere Gesellschaft bei aller Rationalität eben selber noch irrational bleibt, das heißt, dass sie nach wie vor unter dem Gesetz des Profits steht und nicht unter dem Gesetz der Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen“ (Adorno 2010: 208).

nicht; sie werden durch die soziale Wirklichkeit selbst, durch die eigene Struktur und Dynamik der sozialen Wirklichkeit, erhellt: Es handelt sich um *reale* Möglichkeiten. Deshalb kann das, was von einer bestimmten Perspektive aus wie eine historische Möglichkeit von progressiver Bedeutung erscheint, für andere wie eine Gefahr, wie eine Bedrohung oder wie eine strukturelle Verzerrung des Systems erscheinen, die man auf jeden Fall bekämpfen oder berichtigen muss.

Diese Art von Kritik ermöglicht eine radikale Kritik des normativen institutionalisierten Rahmens.¹¹ Sie ist also in der Lage, die Werte in Bezug auf die historischen Möglichkeiten der Gesellschaft zu hinterfragen, deren Realisierung diese Werte verhindern. Bestimmte bestehende Werte können durch die Kritik als entscheidende Instanzen im systematischen Amputationsprozess der historischen Möglichkeiten der Gesellschaft aufgezeigt werden, die auf die Errichtung einer qualitativ gerechteren Ordnung verweisen. Ausgehend von diesen Möglichkeiten erscheinen bestimmte institutionalisierte Werte (wie im Fall der in der Marktökonomie verkörperten Werte Leistungsprinzip und ökonomische Freiheit) als ein Korsett, ein Hindernis, das aufgehoben werden soll, weil sie kein gültiges Versprechen in Bezug auf eine gerechte Gesellschaft beinhalten.

Die Kritik kann hier einen höheren Grad an Radikalität erreichen, weil davon auszugehen ist, dass wir in modernen Gesellschaften in einem Kontext des normativen Konflikts leben: ein Konflikt zwischen entgegengesetzten Positionen, die für sich Legitimität beanspruchen, so dass die angebliche Gültigkeit, Kohärenz und Homogenität des institutionalisierten normativen Rahmens, so wie von anderen Arten immanenter Kritik konzipiert, in Frage gestellt werden. Weiterhin kann dieses Format der Kritik ein klareres Bewusstsein für die Historizität normativer Prinzipien erzeugen: Sie kann aufzeigen, dass es in den normativen Prinzipien eine Ablagerung von geschichtlicher Bedeutung gibt, die auf den im Rahmen vergangener und gescheiterter Emanzipationskämpfe entstandenen Erwartungen und Hoffnun-

11 Man könnte in diese Fassung der immanenten Kritik, die die Wirklichkeit kraft ihrer historischen Möglichkeiten infrage stellt, Stahls Vorschlag einschließen, die immanente Kritik als diejenige Kritik zu betrachten, die von der sozialen Realität – in diesem Fall, der sozialen Praxis – ausgehend, die normativen Potenziale einer radikalen Kritik ausdrückt, die die bestehenden sozialen Beziehungen transzendieren kann (Stahl 2013: 10-15).

gen beruht. Sie lässt erkennen, dass diese Prinzipien Gegenstand einer geschichtlichen Re-Interpretation im Lichte der in verschiedenen Bereichen des Soziallebens wahrgenommenen Entwicklungsprozesse waren und sind. Diese Beobachtung ermöglicht es z.B. zu erkennen, wenn ein bestimmter institutionalisierter Wert seine Gültigkeit kraft einer sozialen Entwicklung verloren hat, die ihn als eine restriktive Interpretation des Soziallebens und des in ihm Möglichen zeigen. Gleichermäßen erkennt die Kritik, dass sich ihre eigenen normativen Prinzipien in ihrer aktuellen Form in einem Prozess der historischen Re-Interpretation ihrer geschichtlich sedimentierten Bedeutung herausgebildet haben. Das bringt ihr ein radikalisiertes Bewusstsein der eigenen Historizität ein, insofern sie eingestehen muss, dass solche Prozesse historischer Re-Interpretation normativer Prinzipien *offen* bleiben – sie sind keineswegs abschließbar.

Diese dritte Form der immanenten Kritik erscheint *dynamischer* als die anderen zwei, da sie sich von Anfang an auf die Möglichkeiten der geschichtlichen Wirklichkeit bezieht. Sie erreicht außerdem einen höheren Grad an Radikalität als die übrigen Versionen der immanenten Kritik, indem sie sich auf die *Realität* der existierenden Ordnung bezieht (da die von ihr ausgedrückten und beleuchteten Möglichkeiten im Sinne Blochs *real* sind, siehe Bloch 1985: 258-288) und nicht nur auf die akzeptierten Werte oder auf die herrschende Ideologie. Zuletzt weist dieses Format der immanenten Kritik bessere Bedingungen auf, um eine radikale Infragestellung der institutionellen Ordnung und ihrer Werte zu bewirken, insofern diese die effektive Realisierung der historischen Möglichkeiten verhindern, die unsere Gesellschaft zur Befriedigung der individuellen und kollektiven Grundbedürfnisse enthält. Das ist bei dieser Form der immanenten Kritik möglich, weil sie sich nicht auf die institutionalisierten Werte in ihrer offiziellen Ausdeutung bezieht, sondern auf Interpretationen derselben aus anderen normativen Prinzipien heraus oder mehr noch auf Werte, die gegensätzlich zu den institutionalisierten Werten sind; von der institutionellen Ordnung ausgeschlossene Werte, die aber von breiten sozialen Kollektiven geteilt werden.

Die dritte Version der immanenten Kritik könnte mittels einer eigenen Strategie eine Antwort auf das Problem des Zynismus bieten. Indem die transzendente Bedeutung der fundamentalen politisch-moralischen Konzepte ihrer Interpretation entsprechend der institutionellen Ordnung gegenübergestellt wird, strebt die Kritik danach, den *zugrundeliegenden normati-*

ven Konflikt zum Ausdruck zu bringen, der die aktuelle Situation entwickelter Gesellschaften charakterisiert: die Konfrontation zwischen der Ansammlung von Kapital und dem Prinzip des Gemeinwohls, das als die Ermöglichung der Befriedigung der individuellen und kollektiven Grundbedürfnisse verstanden wird. Der Adressat der Kritik ist nicht – so wie in den beiden anderen Versionen der immanenten Kritik – die Gesamtheit der Bevölkerung einschließlich der Machtklassen und als Kollektiv, das allgemein die bestehenden Werte und Ideale übernimmt (so dass sich die Distanzierung der mächtigen Klassen oder sogar breiter Bevölkerungsschichten von der Geltung dieser Werte und Ideale in ein Problem für die Kritik verwandeln kann). Die dritte Version der immanenten Kritik vermag daher die durch den Zynismus definierte wertbezogene Haltung besser in Angriff zu nehmen. Ihr Adressat ist die Gesamtheit der Gruppen, die unter der gegebenen sozialen Ordnung *leiden*. Ihr Ziel ist es, die Opposition gegenüber dieser Ordnung zu erweitern, so dass die Kritik ebenfalls ein Mittel zur Erreichung sozialer Hegemonie bestimmter normativer Parameter wäre, die nicht institutionalisiert sind und gegen die sich die Machtklassen explizit wehren. Der Zynismus bleibt wirkungslos, weil die Kritik die Machtklassen nicht *überzeugen* will, sondern die ihnen entgegengesetzte Front des *sozialen Drucks* erweitern möchte.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Was diese drei Formate der immanenten Kritik unterscheidet, ist ihr jeweiliger Referenzpunkt bei der Infragestellung der Ungerechtigkeiten und effektiven Verzerrungen, d.h. der Ort, wo sie den Faktor der intrahistorischen Transzendenz ausmachen, auf dem ihre kritische Auffassung basiert. Bei der ersten Art der immanenten Kritik handelt es sich um *Werte, die allgemein in einer Gesellschaft akzeptiert sind und durch den Kritiker als normativ angenommen werden* (und bei Honneth ein Übermaß an Gültigkeit besitzen, das die Infragestellung der konkreten historischen Figur der Institutionen ermöglicht, in denen sie sich äußern). Bei der zweiten Art der Kritik sind die *Werte, anhand derer sich die bestehende Gesellschaft selbst versteht und legitimiert als Ideologie konzipiert, deren Wahrheitsinhalt zu realisieren wäre* (was die Subversion der sozialen Realität und die Abschaffung dieses ideologischen Charakters erfordert). Bei der dritten Art der immanenten Kritik handelt es sich um die *geschichtliche Wirklichkeit*, von deren eigenen Entwicklungsprozessen ausgehend reale Möglichkeiten der eigenen Gesellschaft im Sinne einer qualitativen Besserung der Lebensbedingungen des Kollektivs be-

leuchtet werden können. Ihre Realisierung würde die Transzendenz der gegebenen Ordnung in Richtung einer neuen Strukturierung der sozialen Beziehungen beinhalten.

ZU DIESEM BAND

Die normativen Grundlagen sowie die theoretische und politische Aktualität der immanenten Kritik sind Themen des vorliegenden Buches. Mit der ersten Frage befasst sich *Titus Stahl*. Sein Beitrag ist ein Versuch, die normativen Grundlagen der immanenten Kritik aus den in sozialen Praktiken immanenten Normen zu rekonstruieren. Dieses Projekt führt ihn zu der wichtigen sozialontologischen Frage, was immanente Normen eigentlich sind. Originell an Stahls Text ist seine Absicht, diese Frage mittels einer theoretischen Auseinandersetzung mit Sprachtheoretikern wie Ludwig Wittgenstein und vor allem Robert B. Brandom zu beantworten. Auf diese Weise initiiert Stahl eine neue Betrachtung der Frage nach den normativen Grundlagen der Kritik, die zweifellos zur Diskussion anregt.

Die zwei folgenden Beiträge untersuchen den Begriff der immanenten Kritik im Dialog mit Walter Benjamins Werk. *Michele Salonia* thematisiert im Rückgriff auf Benjamin einen Begriff von Kritik als *Unterbrechung*. Diese Art von Kritik ist Salonia zufolge wirksamer und radikaler als die immanente Kritik, denn sie stützt sich nicht auf die bestehende normative Ordnung, sondern stellt diese Ordnung durch die erwähnte Unterbrechung auch in Frage. *Olivier Voirol* erwägt die Möglichkeit, die Benjaminsche Idee einer immanenten Kritik des Kunstwerkes als Methode der Interpretation auf Produkte der Medienkultur anzuwenden. Diese Methode umfasst die Überprüfung der Erwartungen, die z.B. TV-Sendungen erzeugen, und ihrer Befriedigung bzw. Enttäuschung auf der Seite des Publikums.

Die Texte von *José A. Zamora* und *Jordi Maiso* nehmen das Werk Th.W. Adornos als Ausgangspunkt für ihre Diskussion der Tragweite immanenter Kritik. Zamora betrachtet die Möglichkeit einer wirksamen immanenten Kritik des Kapitalismus durch eine Auseinandersetzung vor allem mit den soziologischen Schriften Adornos. So stellt Zamora, ausgehend von Adorno, einen komplexen Begriff immanenter Kritik vor, der den Kapitalismus als falsche Totalität in Frage zu stellen beansprucht. Maiso wiederum schlägt mit Hilfe Adornos eine Diagnose der gegenwärtigen sozio-

politischen Situation vor, die Rahmen und Wirkung einer immanenten Kritik problematisiert. Aufgrund aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen sei die Notwendigkeit einer immanenten Kritik größer, aber auch schwieriger zu bewerkstelligen als je zuvor.

Axel Honneths Begriff der immanenten Kritik als normative Rekonstruktion bildet den Bezugspunkt der Beiträge von *Volker M. Heins* und *Benno Herzog*. Nach Heins impliziert der Begriff der normativen Rekonstruktion, den Honneth in seinem Buch *Das Recht der Freiheit* entfaltet, eine Reihe von konservativen Elementen, etwa die Übernahme der herrschenden Werte als normativer Maßstab für die immanente Kritik der sozialen Ungerechtigkeiten. In diesem Punkt konvergiert Honneths Version der immanenten Kritik auf problematische Weise mit dem Konservatismus Edmund Burkes. Herzog bringt eine weitere wichtige Thematik in die Diskussion ein, und zwar die Frage, inwieweit die immanente Kritik dialektischen Charakters ist. Herzogs Einwand gegenüber Honneth ist, dass dessen Begriff von immanenter Kritik der Dialektik entbehrt. Doch immanente Kritik soll, nach Herzogs Auffassung, die in unserer Gesellschaft notwendigen Widersprüche zwischen normativen Prinzipien und Wirklichkeit herausstellen; Widersprüche, die nicht aufgelöst werden können im Rahmen unserer sozialen Ordnung.

Der letzte Beitrag des Buches führt uns direkt zur Frage der Aktualität der immanenten Kritik in der globalisierten Welt. Mit Hilfe von Humboldts Begriff des Weltbewusstseins entwirft *Oliver Kozlarek* die Basis für eine immanente Kritik der globalen Moderne. Jedoch vertritt er die These, dass eine kritische Theorie der Moderne eine andere Art von Kritik benötigt, die diese immanente Kritik zu ergänzen hat: eine vergleichende Kritik der unterschiedlichen Modernisierungsprozesse, die in den verschiedenen Regionen der Welt, in Europa und den USA, in Lateinamerika und Asien, stattgefunden haben. Diese Art vergleichender Kritik hat nach Kozlarek transdisziplinären und vor allem interkulturellen Charakter.

Der vorliegende Band ist aus einer internationalen Tagung über *Immanente Kritik* hervorgegangen, die im November 2011 am Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main stattgefunden hat. Ich bedanke mich herzlich bei Prof. Dr. Axel Honneth, Direktor des Instituts, und Sidonia Blättler, wissenschaftliche Referentin desselben, für ihre wertvolle Unterstützung. Die Zusammenarbeit mit Sidonia Blättler bei der Organisation der Veranstaltung hat die Tagung überhaupt erst ermöglicht. Auch bin ich Petra Mae-

ding und vor allem Linda Maeding für die Revision der Beiträge in diesem Band verpflichtet. Dieses Buch erscheint im Rahmen der wissenschaftlichen Tätigkeiten der vom spanischen Bildungsministerium finanzierten Forschungsgruppe „Las bases filosófico-normativas de la crítica en un marco global y plural“ (FFI2010-15065).

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1972): *Soziologische Schriften 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1974): *Philosophische Terminologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1993): *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1996): *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2010): *Einführung in die Dialektik*, Berlin: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst (1985): *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 1-32*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (1999): *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-Georg (1980): *Hegels Dialektik*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Geuss, Raymond (1981): *The Idea of a Critical Theory. Habermas & the Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989): *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b): *Frühe Schriften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Löwith, Karl (1995): *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg: Felix Meiner.

- Habermas, Jürgen (1976): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Held, David (1990): *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Cambridge: Polity Press.
- Honneth, Axel (2007): *Pathologien der Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1991): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1997): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Jaeggi, Rahel (2009): „Was ist Ideologiekritik?“. In: Jaeggi, R./Wesche, T. (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 266-295.
- Jay, Martin (1984): *Adorno*, Cambridge: Harvard University Press.
- Marcuse, Herbert (2004): *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Springe: zu Klampen.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1972): *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. In: ders.: *Werke* Bd. 2, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1976): *Werke* Bd. 1, Berlin: Dietz Verlag.
- Renault, Emmanuel (1995): *Marx et l'idée de critique*, Paris: PUF.
- Romero, José M. (2013): „Sobre la pretensión de trascendencia de la crítica immanente“. In: *Diálogo Filosófico* Nr. 85, S. 55-75.
- Rosa, Hartmut (2009): „Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik“. In: Jaeggi, R./Wesche, T. (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 23-54.
- Salonia, Michele (2011): *Walter Benjamins Theorie der Kritik*, Berlin: Akademie.
- Stahl, Titus (2013): *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Walzer, Michael (1993): *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge: Harvard University Press.

Die normativen Grundlagen immanenter Kritik

Sozialontologische Überlegungen zum Potenzial sozialer Praktiken

TITUS STAHL

In einem bekannten Brief an Arnold Ruge aus dem Jahr 1843 äußert sich Marx in aufschlussreicher Weise über die Frage der Gesellschaftskritik. Marx schreibt über die Methoden aller bisherigen Formen solcher Kritik: „Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Rätsel in ihrem Pulte liegen, und die dumme ... Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen. [...] Ich bin daher nicht dafür, daß wir eine dogmatische Fahne aufpflanzen, im Gegenteil.“ Von diesem Dogmatismus der Philosophen unterscheidet er seine eigene Methode in folgender Hinsicht: „Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. [...] Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will.“ (Marx 1970: 344)

In diesen Sätzen ist vielleicht in der knappsten Form eine methodische Festlegung zusammengefasst, die sich für die weitere Geschichte der Kritischen Theorie als prägend erweisen sollte: die Festlegung darauf, dass eine kritische Sozialphilosophie ihre normativen Prinzipien nicht unabhängig von der sozialen Realität entwickeln darf, sondern dass sie sich in irgendeinem Sinne auf Normen und Standards beziehen muss, die bereits *in der gesellschaftlichen Wirklichkeit* angelegt sind. Bei allen Unterschieden politischer und philosophischer Natur, die die verschiedenen Traditionslinien

und Generationen der Kritischen Theorie voneinander trennen, verbindet sie dieses Selbstverständnis bis heute (vgl. etwa beispielhaft Geuss 1983: 77; Honneth 2007: 64). Dabei handelt es sich um nichts anderes als die Festlegung auf die Methode der *immanenten Kritik*. Immanente Kritik ist, kurz gesagt, eine Methode der Gesellschaftsanalyse, die normative Maßstäbe entwickelt, die sie der gesellschaftlichen Realität selbst entnimmt, und die unter Verwendung dieser Maßstäbe eine, unter Umständen auch radikale, Kritik dieser Realität vorlegt.

Aber obwohl dieses methodische Selbstverständnis bis heute für kritische Theorien prägend geblieben ist, wurden in der jüngeren Geschichte nur ansatzweise und in Ausnahmefällen Versuche unternommen, seine Voraussetzungen im Vokabular der gegenwärtigen Philosophie explizit zu machen (Cooke 2005; Finlayson 2009; Honneth 2007; Jaeggi 2009). Oft scheint es so, als ob die Annahme normativer Potenziale „in“ der sozialen Realität so stark an metaphysische Prämissen gebunden ist, die aus dem deutschen Idealismus stammen (etwa die Annahme einer „Vernunft in der Geschichte“), dass eine postmetaphysisch argumentierende kritische Theorie solche Potenziale nur noch heuristisch unterstellen darf, sie aber nicht als Ausgangspunkt starker Argumente verwenden kann (Cooke 2006: 19ff.).

Dabei könnte ein Modell der immanenten Kritik in den Debatten um die politischen Kritikformen, an denen im Rahmen der Auseinandersetzung zwischen liberalen und kommunitaristischen Ansätzen neues Interesse erwacht ist, durchaus attraktiv sein (vgl. Iser 2002; Shapiro 1990; Walzer 2000): Denn, wenn die universalistisch-konstruktivistischen Prämissen einer moralischen Kritik an Gesellschaft von „außen“ einerseits die Gefahr des Dogmatismus und Paternalismus in sich tragen, die „intern“ argumentierenden Ansätze einer bloßen Interpretation sozial geteilter Normen andererseits keine transzendierende Kritik mehr zuzulassen scheinen, dann könnte ein Modell, das von den *tatsächlich existierenden Praktiken* ausgeht, aus ihnen jedoch *neue normative Ansprüche* entwickelt, eine vielversprechende Basis für die Gesellschaftskritik bilden. Dass solch ein Modell jedoch in der politischen Philosophie letztlich keine Rolle spielt, liegt an den bereits erwähnten Zweifeln, ob der Rede von „immanent“ vorhandenen normativen Potenzialen überhaupt Sinn abzugewinnen ist.

Ich möchte in den folgenden Abschnitten zunächst den allgemeinen Begriff der Gesellschaftskritik klären und die immanente Kritik von ande-

ren Kritikmodellen abgrenzen (I). Dabei zeigt sich, dass ein solches Kritikmodell bestimmte ontologische und epistemologische Voraussetzungen machen und rechtfertigen muss (II). Auf dieser Basis können zwei mögliche Theoriestrategien zur Rechtfertigung immanenter Kritik unterschieden werden: ein hermeneutisches (III) und ein praxisbasiertes Modell (IV) der Kritik. Auf der Basis eines Modells normativer sozialer Praktiken (V) kann sich die zweite dieser Strategien als überlegen erweisen, so dass ein Modell immanenter Kritik auf der Basis einer Theorie sozialer Praxis skizziert (VI) und an Beispielen erläutert werden kann (VII).

I.

Was ist überhaupt Gesellschaftskritik? Gesellschaftskritik ist, kurz gesagt, eine Form des Sprechens und Handelns, die darin besteht, gesellschaftliche Zustände und Entwicklungen an bestimmten normativen Standards zu messen – und sie, falls sie diese Standards nicht erfüllen, als schlecht, ungerecht oder defizitär zu bewerten. Gesellschaftskritik ist also zunächst eine Form der Kritik, die sich auf soziale Praktiken, nicht nur auf das Handeln Einzelner, bezieht und die diese sozialen Praktiken als Ganze bewertet. Nicht in jedem Fall, aber in den zentralen Fällen, ist die Gesellschaftskritik zudem daran orientiert, dass die von ihr bewerteten Praktiken sich so *ändern* sollten, dass sie den jeweils verwendeten Standards besser entsprechen. Da das aber normalerweise nur dann geschehen kann, wenn die Teilnehmerinnen und Teilnehmer an diesen sozialen Praktiken die Notwendigkeit einer solchen Veränderung akzeptieren, hat die Gesellschaftskritik in diesen Fällen diese Personen als *Adressaten*: Sie will soziale Praktiken nicht nur bewerten, sondern die Bewertung einer sozialen Praxis soll denjenigen, die an dieser Praxis etwas ändern könnten, auch *Gründe* an die Hand geben, sie zu ändern. Ein so beschriebener Typus von Gesellschaftskritik muss also normative Kriterien anlegen, die zwei Eigenschaften haben: Sie müssen erstens dazu dienen können, soziale Praktiken normativ zu bewerten, und sie müssen zweitens so verfasst sein, dass ihre Anwendung auf eine soziale Praxis den Beteiligten an dieser Praxis auch Gründe zugänglich macht, die diese Personen dazu motivieren können, etwas an der gesellschaftlichen Realität zu ändern.

Gerade dieser zweite Aspekt ist entscheidend, um die Unterschiede zwischen verschiedenen Modellen der Kritik zu erkennen: Während es relativ einfach möglich ist, *irgendwelche* normativen Standards zu finden, an denen soziale Praktiken gemessen werden können, ist es meistens schwer zu zeigen, wieso die Tatsache, dass eine Praxis diesen oder jenen Standard verfehlt, für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer dieser Praxis auch einen (*guten*) Grund darstellen sollte, diese Praxis zu verändern.

Die dogmatische Kritik (in Marx' Sprachgebrauch) ist also, so könnte man grob sagen, eine Form der Kritik, die einfach diejenigen Normen verwendet, die der Kritiker aus Gründen für gut befindet, die ganz unabhängig von der Gesellschaft sind, die er kritisieren will. Eine solche Art der Kritik misst also eine bestimmte Form sozialer Realität an bestimmten Normen, *ohne* zu fragen, ob sie dazu *berechtigt* ist, diese Normen auf diese Gesellschaft anzuwenden. Im gleichen Sinne könnte man etwa Michael Walzers Einwände gegen die Kritikformen verstehen, die er als (objektivistische) „Entdeckung“ und als (konstruktivistische) „Erfindung“ kennzeichnet (vgl. dazu Walzer 1993; Barry 1990; Forst 1996; Honneth 1994). Beide Formen der Kritik glauben, sich von den in dem jeweiligen sozialen Kontext bereits existierenden Normüberzeugungen loslösen zu können und von einem davon völlig unabhängigen Standpunkt her neue Prinzipien entwickeln zu können, die dann nur noch auf die Gesellschaft angewandt werden müssen. Dabei bleibt jedoch nicht nur unklar, wie sich aus einem solchen Verfahren konkrete Normen ergeben sollten, es bleibt genauso unklar, wie die so gewonnenen Standards eigentlich selbst als *berechtigt* ausgezeichnet werden können, müssten doch für eine solche Bewertung der Standards wiederum neue normative Standards gleichsam aus dem Nichts gewonnen werden.

Formen nicht-dogmatischer Kritik müssen sich von solch einer dogmatischen, „externen“ Kritik also dadurch unterscheiden, dass die Normen, die sie verwenden, nicht von außen an die soziale Realität herangetragen werden, sondern dass sie ihre Normen deshalb *berechtigterweise* verwenden können, weil diese Normen in irgendeinem Sinne schon *in* der sozialen Realität etabliert sind. Damit ist auch schon die entscheidende Frage gestellt: Was heißt es genau, dass in der sozialen Realität Normen bestehen?

Zur Beantwortung dieser Frage bieten sich zwei naheliegende, aber leider auch relativ unplausibel Möglichkeiten an: Wir könnten einerseits die in einer bestimmten sozialen Praxis bestehenden Normen mit den Normen identifizieren, die die Mitglieder dieser Praxis *de facto* befolgen. Dies ist

nicht nur deshalb unplausibel, weil dann schlichtweg keine Kritik mehr möglich wäre (denn die faktisch befolgten Normen sind eben keine Normen, an denen man die Realität noch einmal kritisch messen könnte), jede beliebige soziale Praxis geht auch jederzeit mit unendlich vielen möglichen Normen konform, so dass die Kritik keine Kriterien besäße, einen bestimmten normativen Standard auszuwählen.

Andererseits könnten wir die relevanten Normen als diejenigen Normen beschreiben, die die Beteiligten in der entsprechenden Praxis *explizit akzeptieren*. Durch diese Bestimmung ließe sich immerhin eine Vielzahl faktischer Fälle von Gesellschaftskritik verstehen: Gesellschaftskritik in diesem Sinne misst die soziale Realität an dem, was sie – in Gestalt der Überzeugungen ihrer Mitglieder – *zu sein vorgibt*. Es kann in dieser Weise also etwa kritisiert werden, dass eine Regierung sich explizit den Menschenrechten verschreibt, ihre faktische Politik jedoch Menschenrechtsverletzungen hervorbringt. Bei einer solchen Kritik geht es daher um die Kontrastierung von expliziter Selbstbeschreibung und Wirklichkeit.

Auch wenn diese Form der Kritik keineswegs unwichtig oder wirkungslos ist, ist sie relativ schwach: Erstens muss sie unterstellen, dass die faktische akzeptierten Normen auch in irgendeinem Sinne *berechtigte* Normen sind. Das ist eine Unterstellung, die bei vielen historisch und aktuell akzeptierten Praktiken schwer gerechtfertigt werden kann. Zweitens muss sie annehmen, dass die explizit akzeptierten Normen auch tatsächlich die *relevanten* Normen sind. Sie kann also diejenigen Fälle nicht angemessen verstehen, in denen die faktisch akzeptierten Normen nur ideologischen, legitimierenden Charakter haben. Drittens muss sie schließlich jeder sozialen Praxis ein einheitliches Set von Normen unterstellen, die es zu rekonstruieren gilt. Damit gerät sie in die Gefahr, Konflikten gegenüber blind zu werden und die Tatsache, dass manche Normen aufgrund von Exklusionsprozessen, von Herrschaft und von Unterdrückung nicht expliziten Ausdruck finden, zu ignorieren. Schließlich kann eine solche Kritik viertens letztlich immer nur die *Ineffizienz* der Methoden kritisieren, mit denen die normativen Standards, die in einer Gesellschaft gelten, durchgesetzt werden. Sofern sie aber nicht annimmt, dass die Teilnehmer dieser Praxis systematisch unfähig sind, Normverstöße zu bemerken, wird sie kaum in der Lage sein, ihnen etwas Neues zu Bewusstsein zu bringen. Genauso wenig besitzt eine solche Form der Kritik Möglichkeiten, die soziale Realität *als Ganze* zu kri-

tisieren, zu der auch die Tatsache gehört, *dass* bestimmte Normen akzeptiert werden.

Da also sowohl die „externe“ oder „dogmatische“ Kritik als auch eine einfache „interne“ Kritik nicht auszureichen scheinen, um alle wesentlichen Fälle von Gesellschaftskritik plausibel zu beschreiben, liegt der Gedanke nahe, dass das Modell der immanenten Kritik eine weitere Form der Kritik beschreiben könnte, die sich von beiden Modellen unterscheidet. Immanente Kritik muss dann eine Kritik sein, die *sowohl* die akzeptierten Normen *als auch* die Realität unter Bezug auf Normen kritisiert, die – in einer noch zu klärenden Weise – „in“ der Realität angelegt sind, *obwohl* sie nicht explizit akzeptiert sind.¹

II.

Aus dieser Charakterisierung der immanenten Kritik folgt, dass sie sowohl methodologisch als auch sozialontologisch bestimmte Voraussetzungen machen muss, die nicht unumstritten sein dürften. Sie kann die Normen, die sie benutzt, um die gesellschaftliche Realität an ihnen zu messen, nämlich nicht dadurch gewinnen, dass sie alleine das faktische Verhalten der relevanten Personen beschreibt oder ihre explizit akzeptierten Normüberzeugungen rekonstruiert. Eine einfache Form des Positivismus, der Normen entweder als Verhaltensregelmäßigkeiten oder als subjektive Haltungen analysiert, muss von ihr daher zurückgewiesen werden. Wer behaupten will, dass es immanente Kritik gibt, steht vielmehr vor der schwierigen Aufgabe, zu erklären, wie die Existenz von Normen *in* der Realität so charakterisiert werden kann, dass nicht nur eine Reproduktion der Verhältnisse dabei herauskommt. Um diese Methode angeben zu können, scheint es aber notwendig, zunächst zu wissen, was immanente Normen eigentlich *sein* sollen.

1 Vgl. etwa die Bemerkung Adornos: „Die Alternative, Kultur insgesamt von außen, unter dem Oberbegriff der Ideologie in Frage zu stellen, oder sie mit den Normen zu konfrontieren, die sie selbst auskristallisierte, kann die kritische Theorie nicht anerkennen.“ (Adorno 1998: 25). Ähnlich auch Geuss 1983: 77; Honneth 2007: 61; Kaupinnen 2002.

Dies führt direkt zur sozialontologischen Frage: Die Methode der immanenten Kritik impliziert notwendigerweise eine Existenzbehauptung der Art, dass es neben dem faktischen Verhalten und den Normüberzeugungen in der gesellschaftlichen Realität Normen *gibt*, die nicht in diesen beiden Elementen aufgehen. Diese Existenzaussage ist jedoch problematisch, insbesondere in einem Zeitalter nachmetaphysischen Denkens, das sich schwer damit tut, dem „Geist“ oder der Geschichte eine eigenständige, normativ signifikante Existenz zuzubilligen. Aber erst wenn die sozialontologische Frage beantwortet ist, in welcher Hinsicht es sich bei immanenten Normen um „existierende“ Tatsachen handelt, kann die *epistemologische* Frage danach beantwortet werden, woher wir wissen können, *welche* der entsprechenden Normen in der Realität existieren.

Schließlich muss ein Modell der immanenten Kritik auch noch eine dritte Frage beantworten: Da Gesellschaftskritik im engeren Sinne nur dann stattfindet, wenn der Vergleich der Wirklichkeit mit einer Norm den Adressaten der Kritik auch Gründe zugänglich macht, muss es klären, wie der Verweis auf die immanente Normativität bestimmter gesellschaftlicher Praktiken die Forderung nach einer Änderung dieser Praktiken *rechtfertigen* kann.

Um diese drei Fragen einer wenigstens annähernden Klärung zuzuführen, bietet es sich an, mit der sozialontologischen Behauptung zu beginnen: Damit immanente Kritik überhaupt möglich ist, muss es in der sozialen Realität Normen geben, die über das hinausgehen, was die Menschen explizit akzeptieren, und die über die Regeln hinausgehen, die die Menschen faktisch einhalten.

Ich möchte im Folgenden zwei Strategien unterscheiden, mit denen Theorien der Kritik diese Frage zu beantworten versucht haben: Dabei handelt es sich erstens um die Strategie, mit den gegebenen *Selbstverständnissen* von Gemeinschaften und Gruppen zu beginnen, dabei aber nicht stehenzubleiben, sondern den Nachweis zu erbringen, dass die jeweils akzeptierten Normen einen *Überschuss an Sinn* haben, der zu keinem Moment von den expliziten Überzeugungen der Mitglieder der jeweiligen Gruppe erschöpft wird.

Gesellschaftskritik argumentiert nach der Auffassung so verfahrenender Theorien im Normalfall so, dass sie ausgehend von einem Selbstverständnis, das Kritisierende und Kritisierte teilen, eine bestimmte *Interpretation* dieses Selbstverständnisses vorbringt, das praktische Implikationen für die

Praxis der entsprechenden Gruppe hat. Der Kritiker oder die Kritikerin versucht, im Rahmen dieses interpretativen Prozesses zu zeigen, dass die bereits akzeptierten Normen einer Gemeinschaft diese Gemeinschaft über die akzeptierten Verpflichtungen hinaus auch noch zu *weiteren* Dingen verpflichten. Auch wenn eine Gemeinschaft diese neuen Verpflichtungen noch nicht explizit akzeptiert, kann die Kritik doch nachzuweisen versuchen, dass sie sie akzeptieren *sollte*, weil sie sich nur unter dieser Voraussetzung den Sinn ihrer bereits explizit akzeptierten Normen erschließen kann. Wenn dieser Nachweis gelingt, kann gezeigt werden, dass der *Gehalt* der faktisch akzeptierten Normen nicht immer in der jeweils *akzeptierten Interpretation* dieser Normen aufgeht. Dieses erste Verständnis von immanenter Kritik möchte ich ein „hermeneutisches“ Verständnis nennen. Die Idee eines normativen Überschusses gegebener Selbstverständnisse knüpft an eine bestimmte Interpretation Hegels an und wird in der Gegenwart von Philosophen wie Michael Walzer und Charles Taylor weiterentwickelt. Vertreter der Kritischen Theorie, wie etwa Axel Honneth, nehmen solche Überlegungen aber auch im Rahmen ihrer komplexeren Modelle auf (Honneth 2007).

Der zweite Vorschlag dahingehend, wie die Rede von immanenter Normativität gerechtfertigt werden könnte, geht nicht von den akzeptierten Normen aus, sondern von den *sozialen Praktiken*, die in einer Gesellschaft existieren (ebd.: 65). Hier geht es also nicht darum, den wahren Sinn von etwas zu erschließen, was den Mitgliedern dieser Gesellschaft in einer, wenn auch mangelhaften, Interpretation bereits in der Form normativer Maßstäbe zur Verfügung steht, sondern die Idee ist, dass in den *praktischen Interaktionen selbst* Ansprüche institutionalisiert sind, die unter Umständen völlig konträr zu den akzeptierten Normen laufen. Beispiele für diese Strategie finden sich etwa bei Marx, der in der Praxis der bürgerlichen Gesellschaft den Keim für eine neue normative Ordnung vermutet, aber wir können auch das Modell von Jürgen Habermas als Beispiel heranziehen, der in den kommunikativen Praktiken der Moderne bestimmte Normen materielle Gestalt annehmen sieht.

III.

Nach dem Selbstverständnis des hermeneutischen Modells ist ein Gesellschaftskritiker im Normalfall eine Person, die an einer gesellschaftlichen Praxis teilnimmt, die von all ihren Teilnehmern ein *Verständnis* davon einfordert, was die leitenden Normen und maßgeblichen normativen Unterscheidungen dieser Praxis sind (Walzer 1993: 50). Zum Kritiker wird ein Teilnehmer an einer solchen Praxis aber erst dann, wenn er seinen Mitteilnehmern ein *neues, verbessertes* Verständnis dieser Praxis vorschlägt, das eine Änderung dieser Praxis erfordert. Der Kritiker interpretiert also die akzeptierten Normen auf eine Weise neu, die sich zwar auf das bisherige Verständnis stützt, dieses Verständnis aber über sich aufklärt und damit auch eine neue Praxis einfordert (vgl. dazu Taylor 1975). Ein naheliegendes Beispiel ist etwa die Weise, in der verschiedene progressive Bewegungen in den USA ihr Handeln jeweils als neue Vergegenwärtigung des Sinns der amerikanischen Verfassung verstanden haben.

Ein maßgeblicher Vorteil dieses Modells ist, dass es Gesellschaftskritik nicht so verstehen muss, dass sie autoritär neue Normen in den Diskurs einführt. Gesellschaftskritik nach diesem Modell kann vielmehr davon ausgehen, dass alle Teilnehmer an gesellschaftlichen Praktiken im Prinzip *kompetent* darin sind, Interpretationen des Sinns dieser Praktiken vorzubringen. Der Kritiker oder die Kritikerin klärt nach diesem Modell Andere nicht wissenschaftlich auf, sondern interpretiert *zusammen* mit diesen Anderen den Sinn der gemeinsamen Werte, der das am Anfang Evidente übersteigen kann. Die Ontologie der immanenten Normen wird dabei durch den Sinngehalt akzeptierter Werte, ihre Epistemologie als dialogischer Prozess der Interpretation und ihre Begründungsfähigkeit schließlich durch den Verweis auf die Forderung nach *Authentizität* der Teilnehmer an diesem Dialog erklärt.

Allerdings hat dieses Modell zwei entscheidende Schwächen: Erstens scheint es – genau wie die „interne“ Kritik – davon auszugehen, dass in jeder gesellschaftlichen Praxis *ein einziges* Set maßgeblicher Werte existiert, die diese Praktiken leiten und die „nur noch“ interpretiert werden müssen, so dass zwei unterschiedliche normative Positionen immer nur zwei unterschiedliche Interpretationen *desselben* Wertes sind (zu diesem Vorwurf an Walzer, vgl. Dworkin 1983; Rössler 1993). Dies ist jedoch unplausibel: Wir müssen davon ausgehen, dass zahlreiche Praktiken vielmehr viele, in-

kompatible Werte beinhalten. Damit eng zusammen hängt das zweite Problem: Wenn Praktiken immer von Konflikten um Interpretationen geprägt sind, dann kann Kritik nicht alleine darin bestehen, eine bestimmte Interpretation vorzubringen und die faktische Praxis an ihr zu messen. Sie muss auch begründen können, wieso die infrage stehende Interpretation *anderen*, vielleicht der faktischen Praxis günstiger gesinnten Interpretationen *überlegen* ist. Das heißt, die Kritik muss ihre Interpretation anhand bestimmter Kriterien auszeichnen können.

Doch welche Kriterien könnten dies sein? Das Kriterium, dass eine Interpretation dann gerechtfertigt ist, wenn sie uns die *ursprüngliche Bedeutung* der Praxis verständlich macht (Taylor 1975: 157), hilft hier natürlich nicht weiter, ist doch die Frage, was die ursprüngliche Bedeutung ist und was genau Verständlichkeit bedeutet, jeweils umstritten. Wenn die ideologische Unterdrückung von Konflikten vermieden werden soll, kann auch die *Widerspruchsfreiheit* einer bestimmten Interpretation kein Kriterium für ihre Richtigkeit sein. Vielmehr zeichnet sich eine korrekte Interpretation einer sozialen Praxis meist dadurch aus, dass sie die widersprüchlichen Normen in dieser Praxis als solche richtig beschreiben kann. Auch zwei weitere Kriterien, die einem Vorschlag von Charles Taylor entnommen werden können, sind letztlich nicht plausibel: Taylor schlägt erstens vor, dass eine Interpretation einer sozialen Praxis dann *erfolgreich* ist, wenn sie dieser Praxis helfen kann, ihre internen Probleme zu bewältigen (Taylor 1985: 105, 111). Zugleich muss er jedoch selbst zugestehen, dass „Erfolg“ auch manchmal bedeuten kann, eine Praxis, die sich als intrinsisch widersprüchlich darstellt, als solche zu erkennen und dann durch eine andere Praxis zu ersetzen (ebd.: 111). Zweitens nimmt Taylor an, dass jede Steigerung der *Artikulationsfähigkeit* einer Praxis ein Gewinn ist, weil die Werte, die eine Praxis anleiten, umso größere motivierende Wirkung entfalten, je besser sie artikuliert werden können (Taylor 1996: Abschn. 4.1 und 4.2). Aber auch dieses Kriterium ist nicht ausreichend, um zwischen spezifischen Artikulationen zu entscheiden, ganz abgesehen davon, dass es kaum einleuchtend ist, dass stets diejenige Interpretation die am besten begründete sein soll, die eine größtmögliche Artikulation der Praxis erlaubt.

Wenn aber so unklar ist, welche Interpretationen einer Praxis mit guten Gründen den Anspruch erheben können, gerechtfertigt zu sein, wie kann ein Kritiker dann gegenüber anderen Teilnehmern begründen, dass sie gerade *seine* und nicht eine *andere, konkurrierende* Interpretation akzeptieren

sollten? Dieses Begründungsproblem ist die zentrale Schwäche hermeneutischer Modelle. Vertreter dieser Tradition geben darauf gerne die Antwort, dass es eben keine universellen Kriterien geben kann, und sich jede Interpretation als Interpretation bewähren muss. Aber insofern „bewähren“ heißt, dass sie faktisch alle Beteiligten überzeugen muss, ist dieses Modell für die Gesellschaftskritik nutzlos: Denn eine Gesellschaftskritik, die nur dann gerechtfertigt ist, wenn ihr alle zustimmen, ist eine Gesellschaftskritik, die die Aufgaben, die sie erfüllen muss, nämlich auch gegen übermächtige Interessen für das normativ Bessere einzutreten, schlichtweg nicht erfüllen kann.

Dieses Problem kann erst dann gelöst werden, wenn die relativ vage Vorstellung, die die hermeneutischen Ansätze von sozialen Praktiken haben, durch eine gesellschaftstheoretisch informierte Vorstellung ersetzt wird. Erst dann kann überhaupt geklärt werden, welche Formen der Rechtfertigung in sozialen Praktiken überhaupt bestehen können, wie spezifische soziale Praktiken Raum für spezifische Formen der Kritik bieten, und was folglich die Basis der Interpretation sein kann.

IV.

Es lohnt sich deshalb, sich dem zweiten Kritiktypus zuzuwenden: der praxisbasierten Kritik. Solche Ansätze gehen insofern über die hermeneutische Kritik hinaus, dass sie nicht annehmen, dass eine transformierende Interpretation der akzeptierten Normen das einzige Mittel der Kritik ist, sondern sprechen auch der *sozialwissenschaftlichen Aufklärung* über die sozialen Praktiken einer Gemeinschaft die Fähigkeit zu, etwas zur Kritik beizutragen (vgl. dazu auch Buchwalter 1991). Die Interpretation der geteilten Normen einer Gemeinschaft muss also nach diesem Bild vor dem Hintergrund einer Analyse der jeweils interpretierten Praktiken erfolgen – insbesondere weil nur dann Ausschlüsse, Pathologien oder Verzerrungen dieser Praktiken erkannt werden können, die eine „erfolgreiche“ Interpretation verhindern oder erschweren.²

2 Dieses Motiv findet sich bei Habermas und bei Honneth. Vgl. Habermas 1982: 342; Honneth 1981.

Diese relativ weite Bestimmung wird von unterschiedlichen gesellschaftskritischen Theorien höchst unterschiedlich ausgelegt. Jürgen Habermas hat etwa, auch wenn er zumindest in den frühen Phasen seiner Arbeit diese Charakterisierung zurückweist,³ mit seiner kommunikationstheoretischen Grundlegung der Gesellschaftskritik auch eine Form immanenter Kritik vorgelegt (so etwa Cooke 2006; Finlayson 2005: 9). Wenn er davon ausgeht, dass die gesellschaftliche Rationalisierung nur voll verständlich ist, wenn wir bestimmte Rationalitätspotenziale in denjenigen Handlungssphären unterstellen, innerhalb derer Handlungen durch Verständigung, das heißt, durch das Erheben und Bewerten von Geltungsansprüchen koordiniert ist, dann müssen wir für diese Handlungssphären jeweils die Orientierung an grundlegenden Normen kommunikativer Verständigung unterstellen, auf die sich eine Kritik – etwa bei der Bewertung von Kolonialisierungseffekten – beziehen kann (Habermas 1995). Habermas kann also eine Form kritischer Theorie entwickeln, die nicht nur eine komplexe Praxistheorie voraussetzt, sondern die mit den Mitteln der Universalpragmatik auch eine mögliche Antwort auf die epistemische Frage gibt. Allerdings bleibt bei Habermas selbst unklar, ob die kommunikative Praxis so weit gegenüber anderen Praktiken privilegiert ist, dass nur hier von echter Normativität gesprochen werden kann, und wie genau die kommunikativen Normen in einer Lebenswelt institutionalisiert werden, die ja auch immer noch andere normative Voraussetzungen hat, die unter Umständen nicht vollständig kommunikativ eingeholt werden können.

Auch die Theorie von Axel Honneth – um die Frankfurter Traditionslinie fortzusetzen – zeichnet sich zunächst dadurch aus, dass sie ein relativ breites Konzept von Interaktionsverhältnissen gesellschaftstheoretisch rekonstruieren will – insbesondere will Honneth Habermas' Privilegierung explizit erhobener Geltungsansprüche dadurch korrigieren, dass er die moralischen Reaktionen und Erfahrungen mit einbezieht, die sich aufgrund von bestimmten sozialen Pathologien kein kommunikatives Gehör verschaffen können (Honneth 1981). Honneths Alternativmodell geht daher davon aus, dass sich die normativen Potenziale der Gesellschaftskritik nur anhand der Missachtungserfahrungen und Konflikte rekonstruieren lassen,

3 Allerdings versteht er zu dem Zeitpunkt, an dem er die Möglichkeit immanenter Kritik bezweifelt, diese relativ traditionell als das Aufzeigen von Widersprüchen innerhalb einer bürgerlichen Ideologie. Vgl. Habermas 1968: 76ff.

die sich aufgrund von Verletzungen der jeweils historisch in einer Praxis gegebenen Anerkennungsnormen ergeben. Aber auch hier ist wieder nicht klar, ob es sich dabei um die praktische Institutionalisierung einer den Praktiken vorhergehenden Form von Ansprüchen geht oder ob sich Anerkennung so als allgemeine Voraussetzung von kooperativen Interaktionsverhältnissen beschreiben lässt, dass eine Anerkennungstheorie auch ohne anthropologische Prämissen auskommt.⁴ Wie bei Habermas ist zudem wiederum nicht klar, ob der Fokus auf eine einzige Art verletzbarer normativer Ansprüche nicht das Spektrum der für eine immanente Kritik als „Material“ infrage kommenden Praktiken vorab unzulässig einschränkt.

Auch wenn diese beiden Vorschläge – ebenso wie viele andere – an dieser Stelle nicht so ausführlich diskutiert werden können wie es ihnen gebührt,⁵ können doch schon nach dieser kurzen Durchsicht zwei Schwierigkeiten festgehalten werden: Erstens gehen beide Vorschläge, wie auch viele weitere, von *partikularen* Praktiken aus, etwa Praktiken der Kommunikation oder Praktiken der Anerkennung. Dabei wird unterstellt, dass es von Seiten des Kritikers ein legitimer Zug ist, sich auf die Tatsache zu berufen, dass es eine solche Praxis geben *muss* und dass ihre Normen in einer bestimmten Situation die *maßgeblichen* Normen sein sollen. Aus diesem Grund ist die Theorie gezwungen, gesellschaftliche Sphären, in denen diese Unterstellung nicht bereits anerkannt ist, aus dem Anwendungsbereich der immanenten Kritik tendenziell herauszunehmen. Dies wurde insbesondere bei den beiden hier erwähnten Theorien im Hinblick die Sphäre des Marktes kritisiert.

Zweitens ist, unabhängig von diesem Problem, bei beiden Theorien unklar, inwiefern sie die Privilegierung einer bestimmten Form von Praxis oder Beziehung wiederum *immanent* begründen können, oder ob sie dazu auf externe, transzendente oder anthropologische Argumente zurückgreifen. Anders gesagt: Muss nicht schon ein sehr spezifischer Begriff immanenter Normativität vorausgesetzt werden, um die Bedeutung kommunikativer Normen oder von Anerkennungsnormen zu begründen? Beide Fragen

4 Die erste Interpretation wird etwa von Honneth 2000: 100; 2003: 154 gestützt, die zweite Option eher von der generellen Anlage der Theorie in den Schriften, die sich auf die Hegel'sche Rechtsphilosophie stützen (Honneth 2001, 2011).

5 Zu einer Diskussion von Honneths und Habermas' Ansätzen als Modelle immanenter Kritik, vgl. Cooke 2006: Kap. 3.

können nur dadurch beantwortet werden, dass vorgängig geklärt wird, was es überhaupt heißen kann, dass bestimmte Normen in bestimmten Praktiken immanent sind.

V.

Um die Frage zu beantworten, ob die Idee, dass es in sozialen Praktiken immanente Normen gibt, auch ohne die jeweils problematischen Voraussetzungen dieser Theorien plausibel ist, muss zunächst geklärt werden, was eine soziale Praxis überhaupt ist und was es heißen kann, dass es „in“ einer sozialen Praxis Normen oder Regeln gibt.

Zu diesem Zweck lohnt es sich, einen Blick auf die zahlreichen soziologischen Ansätze zu werfen, in denen in den letzten Jahrzehnten verstärkt mit dem Praxisbegriff operiert wird: Bei Pierre Bourdieu, Theodore R. Schatzki oder Anthony Giddens – neben vielen anderen Ansätzen – lässt sich in jeweils unterschiedlicher Form die Idee finden, dass die Regeln und Normen, die die Reproduktion und Integration sozialer Zusammenhänge gewährleisten, nicht in den individuellen Überzeugungen oder Intentionen der Subjekte, sondern in den institutionalisierten Handlungsschemata angelegt sind, die das Handeln dieser Subjekte normativ strukturieren und die sie dazu veranlassen, diese Regeln und Normen wiederum gegenüber anderen Handelnden durchzusetzen (Bourdieu 1976, 1987; Giddens 1984; Reckwitz 2003; Schatzki 1996). Freilich unterscheiden sich diese Theorien erheblich darin, welche Reflexivität sie den Subjekten in diesem Prozess zuschreiben und welche Potenziale der Kritik ihnen folglich realistisch erscheinen. Dadurch, dass sie sich sowohl von einem behavioristischen Modell der bloßen Abrichtung wie auch von einem intellektualistischen Kontraktualismus oder individualistischen Modell subjektiv rationaler Nutzenverfolgung abgrenzen, müssen sie aber alle gleichermaßen der sozialen Praxis selbst eine formende, wenn auch keine determinierende Wirkung zuschreiben.

Kurz gesagt, handelt es sich bei sozialen Praktiken nach Auskunft solcher Theorien um sozial realisierte, dauerhafte Handlungsschemata, die so strukturiert sind, dass bestimmte Handlungen nach den Regeln der Praxis korrekt, andere inkorrekt sind. Das heißt, alle sozialen Praktiken, angefangen von Praktiken der Begrüßung, über Praktiken der Erziehung, der Regie-

rung, Rechtssysteme und Märkte, Familien und Freundschaften zeichnen sich dadurch aus, dass in ihnen jeweils normative Maßstäbe dafür gelten, welche Handlungen und welche Reaktionen *auf* bestimmte Handlungen korrekt, welche Handlungen und Reaktionen inkorrekt sind. Wenn es keine solchen Maßstäbe gäbe, würde es sich um rein mechanische Abläufe oder unverbundene Handlungen, jedoch nicht um soziale Praktiken handeln.

Doch was heißt es, dass diese Praktiken Normen *beinhalten*? Auf den ersten Blick scheint es so, als ob es letztlich keine Alternative dazu gibt, die Rede von solchen Normen entweder in die bloße Zuschreibung von Dispositionen aufzulösen, also in eine Beschreibung faktischer Handlungstendenzen oder auf die Normüberzeugungen zurückzugreifen. Wenn wir jedoch über die im engeren Sinne soziologischen Debatten hinausgehen und die Argumente ernst nehmen, die Wittgenstein in den „Philosophischen Untersuchungen“ hinsichtlich der Idee des „Regelfolgens“ vorbringt (Vgl. insbesondere Wittgenstein 1960: Abs. 143-241), dann zeigt sich, dass beide dieser Alternativen letztlich nichts anderes bedeuten, als die Rede von Normen ganz aufzugeben: Wittgensteins Argumente – beziehungsweise diejenigen seiner Interpreten⁶ – zeigen nämlich, dass die Zuschreibung, dass eine Person einer Regel folgt (also genau jene Zuschreibung, die die immanente Kritik bezüglich einer ganzen Gemeinschaft vornehmen will), nicht dadurch gerechtfertigt werden kann, dass auf das faktische Verhalten oder auf die explizite Akzeptanz von Regeln verwiesen wird.

Die Tatsache, dass von einer Gemeinschaft in einer Praxis eine Regel befolgt wird, kann nämlich *erstens* nicht nur im Sinne der Akzeptanz einer *expliziten* Regelformulierung verstanden werden. Jede solche Formulierung muss immer erst auf konkrete Fälle richtig angewendet werden, sie erschöpft nicht von selbst ihre korrekte Anwendung. Dass eine bestimmte Regel in einer Praxis befolgt wird, kann aber *zweitens* auch nicht durch *weitere* explizite Regeln erklärt werden, sonst ergäbe sich ein unendlicher Regress (Wittgenstein 1960: 343ff.; dazu: Kripke 2006: 27ff.; Liptow 2004: 125ff.).

6 Die entsprechende Diskussion wurde von dem berühmten Buch Kripkes angestoßen (Kripke 2006). Vgl. dazu Baker & Hacker 1984; Esfeld 2003; Goldfarb 1985, die interessantesten Neuaufnahmen dieser Debatte sind Bloor 2001; Brandom 1994; McDowell 1984.

Schließlich gilt auch *drittens* für faktische Regelmäßigkeiten des Verhaltens, dass sie nicht konstitutiv für die Tatsache der Regelbefolgung sein können. Jede Verhaltenssequenz erfüllt nämlich, wie bereits bei den einfachen Formen interner Kritik gezeigt wurde, unendlich viele Regeln unter irgendeiner Interpretation. Wichtiger ist jedoch der folgende Einwand: Eine Regel ist ein Standard, der bestimmt, wie in der Praxis gehandelt werden *soll*, keine Beschreibung, wie in ihr *de facto* gehandelt *wird*. Die Tatsache, dass eine bestimmte deskriptive Regularität „befolgt“ wird (oder dass eine Person die Disposition besitzt, ihr zu folgen), kann deshalb nicht mit der Orientierung an einer normativen Regel identifiziert werden (Brandom 1994: 28; Liptow 2004: 89ff.). Wenn wir diese Argumente in Betracht ziehen, zeigt sich, dass es neben explizit akzeptierten Regeln und faktischen Regelmäßigkeiten in *jeder Praxis* ein Drittes, nämlich immanente Normen, geben *muss* – sonst könnte es überhaupt keine praktischen Regeln und somit keine sozialen Praktiken in einem anspruchsvollen Sinne geben.

Doch damit ist die Frage natürlich noch nicht beantwortet, *was* immanente Normen sind, und wie wir von ihnen wissen können. Ich möchte in Bezug auf dieses Problem eine im weitesten Sinne pragmatistische (Brandom 1994: 25) Strategie einschlagen und die Frage, was solche Regeln *sein könnten*, zunächst zugunsten der Frage ausklammern, was es heißt, einer Gemeinschaft *zuzuschreiben*, dass sie in ihrer Praxis der einen oder anderen Regel folgt.

Welche Funktion hat eine solche Zuschreibung, also die Behauptung, dass in einer sozialen Praxis eine Norm existiert? Eine solche Behauptung kann zwei Funktionen erfüllen: Sie kann erstens dazu dienen, das Verhalten der Teilnehmer an dieser Praxis zu *erklären*, soweit sie diese Norm auch tatsächlich korrekt befolgen. Der Verweis auf die Regeln dient zweitens aber auch dazu, das Befolgen oder Verletzen der Norm im Hinblick auf diese Norm zu *bewerten*. Dieser zweite Aspekt spielt, anders als der erste, auch eine entscheidende Rolle *in* der Praxis, weil wir davon ausgehen müssen, dass die Geltung von Regeln in einer Praxis ein entscheidendes Element ist, das wir benötigen, um die normativen Auseinandersetzungen der Teilnehmer dieser Praxis um ihr jeweiliges Verhalten zu verstehen: Wenn Teilnehmerinnen und Teilnehmer einer Praxis sich wechselseitig zuschreiben, dass ihr jeweiliger Interaktionspartner einer Regel folgt, dann besteht die primäre pragmatistische Funktion dieser Zuschreibung darin, dass damit dem Interaktionspartner sowohl die *Übernahme einer Verpflichtung* unter-

stellt wird, sein Verhalten im Rahmen dieser Regel zu rechtfertigen, als auch die *Berechtigung*, auf diese Regel zu verweisen, wenn nach Gründen für sein Verhalten gefragt wird. Die Behauptung der Existenz einer Norm ist also von Anfang an an den Kontext von Prozessen der intersubjektiven Rechtfertigung gebunden.

Wenn wir die Zuschreibung von immanenten Normen in dieser Weise verstehen, dann impliziert dies, dass gerade jene Antworten auf das Wittgenstein'sche Regelfolgenproblem von großem Interesse sind, die *sozialpragmatisch* argumentieren, für die die Theorie Robert Brandoms das bekannteste Beispiel darstellt (Brandom 1994). Die grundlegende Idee solcher Lösungen ist, dass die Aussage, dass eine Person einer Regel folgt, keine Aussage über eine Tatsache hinsichtlich dieser Person als Individuum ist, sondern dass sie vielmehr einen *sozialen Status* ausdrückt, den diese Person in einer Gemeinschaft hat. Das basale Phänomen sind nach diesem Ansatz daher die *Zuschreibungen* von sozialem Status, durch die jemand als *an eine Norm gebunden behandelt* wird (vgl. dazu insbesondere auch Brandom 2008). Das heißt, dass der Gehalt einer Regel, die eine Person befolgt, durch die Einbettung ihres Verhaltens in ein Netz sozialer Interaktionen konstituiert wird. Wir müssen also insbesondere den Handlungen der wechselseitigen Kritik, Sanktion und Korrektur eine konstitutive Funktion zuordnen, durch die in Praktiken Normen *zugeschrieben* werden.

Diese sozialpragmatische Reformulierung des Regelfolgenproblems ist aber nur der erste Schritt hin zu einer sinnvollen Theorie immanenter Normativität: Offensichtlich ist nicht jede Zuschreibung, die sich in einem Akt der Bewertung des Verhalten einer Person äußert, konstitutiv dafür, dass eine Person einer Regel folgt, sondern nur *berechtigte Zuschreibungen*. Anders gesagt: Es kann nicht jede einzelne Bewertung des Verhaltens durch eine andere Person bereits als berechtigt gelten, vielmehr sind auch die Bewertungen in einer sozialen Praxis selbst immer Fälle von regelfolgendem Verhalten und unterliegen daher notwendigerweise *weiteren* Bewertungen.

Wenn aber nicht nur auf der ersten Ebene, sondern auch auf jeder weiteren Ebene des Verhaltens (also nicht nur das Verhalten selbst, sondern auch seine Bewertung, die Bewertungen von Bewertungen und so weiter), erst die Bewertungen anderer den Status einer Handlung als regelgeleitetes Verhalten konstituieren, dann ergibt sich wie von selbst der Vorschlag, dass nicht die einzelnen Bewertungen, sondern erst die sich im Rahmen aller

Bewertungen herstellenden „Gravitationszentren des Verhaltens“ den Gehalt einer sozial akzeptierten Regel ausmachen.⁷

Nach diesem Vorschlag ist es also immer das Verhalten einer normativen Gemeinschaft als ganzer, das den Gehalt der immanent in ihrer Praxis geltenden Regeln ausmacht. Aber auch dieser Vorschlag ist immer noch zu unterkomplex: Wir sollten den Gehalt einer normativen Praxis nicht mit den Verhaltensregelmäßigkeiten (oder auch nur Dispositionen) einer Gemeinschaft als ganzer identifizieren – dies hätte nämlich die unattraktive Konsequenz, dass eine Gemeinschaft als solche niemals hinsichtlich der in ihrer Praxis geltenden Normen fehl gehen könnte. Dann würde aber „Norm“ nichts anderes als „faktische Verhaltensregelmäßigkeit auf der kollektiven Ebene“ heißen. Eine Norm, die eine Gemeinschaft aber gar nicht verfehlen kann, ist aber letztlich gar keine Norm, sondern nur eine *Beschreibung* ihres Verhaltens (Boghossian 1989: 534; Wittgenstein 1984: 195).

Diese konformistische Fehlinterpretation der Regelgeltung kann eine Theorie nur dann vermeiden, wenn sie darauf verzichtet, ein „Fundament“ dahingehend vorauszusetzen, dass es eine faktische Basis geben muss, auf die der Gehalt einer in einer Praxis geltenden Norm zurückgeführt oder gar reduziert werden kann. Aus der Tatsache, dass *letztlich* die Interaktionen in einer Gemeinschaft die Bedeutung von Normen und Handlungen konstituieren, folgt nämlich nicht, dass für Mitglieder solcher Gemeinschaften *jede einzelne* (individuelle oder kollektive) Bewertung derjenigen, die sie als kompetente Bewerter anerkennen, unanfechtbar sein muss. Dafür, dass wir Personen zuschreiben können, dass sie sich an einer sozial institutionalisierten Norm orientieren, reicht es vielmehr aus, wenn sie diese Bewertungen als im *Standardfall hinreichend* akzeptieren, um den Status ihrer Handlung festzulegen. Das heißt, dass sie ihren Interaktionspartnern oder der Gemeinschaft als ganzer keine *absolute Autorität* zuschreiben müssen, ihren normativen Status festzulegen, sondern eben nur eine *Standardautorität*, die Ausnahmefälle kennt. Ein Ausnahmefall tritt immer dann ein, wenn ein Akteur im Angesicht einer Beurteilung seines Verhaltens auf höherstufige geteilte Normen verweisen kann, die sein Verhalten von dieser Bewertung ausnehmen. Freilich muss auch die Unterscheidung von Ausnahmefällen und Normalfall normativ reguliert sein, hier spricht jedoch nichts dagegen,

7 Dieser Vorschlag wird ausführlich entwickelt in: Haugeland 1990.

dass sich Teilnehmer einer konkreten sozialen Praxis dabei auf Normen berufen, die in einer erweiterten Gemeinschaft gelten.

Immanente Normativität ist also bereits dann gegeben, wenn sich in einer Gemeinschaft die Teilnehmerinnen und Teilnehmer an einer sozialen Praxis durch wechselseitige Bewertung die Orientierung an einer Norm zuschreiben und wenn sie sich wechselseitig im Standardfall als dazu berechtigt erachten, die Konformität des Verhaltens ihrer Interaktionspartner mit dieser Norm zu bewerten. Damit eine solche Struktur besteht, müssen die Beteiligten eine bestimmte Relation zueinander einnehmen: Sie müssen sich gegenseitig praktisch eine *bestreitbare Standardautorität der Bewertung* zuschreiben. Gemeinschaften können sich nur dann gemeinsame Normen geben, wenn ihre Mitglieder sich gegenseitig *prinzipiell* als dazu *berechtigt* ansehen, diese Normen zu interpretieren und durchzusetzen, und wenn nur in *begründeten Ausnahmefällen* gegen solch eine Durchsetzung Widerspruch angemeldet werden kann. Nicht die einzelnen Handlungen der Zuschreibung, sondern die Gesamtheit dieser wechselseitig aufeinander bezogenen, reflexiv kontrollierten Dispositionen macht damit den Gehalt der in einer Gemeinschaft existierenden Regeln aus.⁸

Normative Praktiken kann es also nur geben, so ein – hier natürlich nur angedeutetes – Fazit der Diskussion des Wittgenstein'schen Regelfolgenproblems, wenn Normen in der Form einer *wechselseitigen Bereitschaft zur Akzeptanz von regelbezogenen sozialen Handlungen* institutionalisiert sind. Immanente Normen sind nach diesem Vorschlag die Normen, die sich in der Gesamtheit einer Struktur der wechselseitig aufeinander bezogenen, sozial regulierten dispositionalen Bereitschaften der Mitglieder einer Gemeinschaft verwirklichen, sich gegenseitig eine Standardautorität der Bewertung zuzuschreiben. Auch wenn eine bestimmte Verwechslungsgefahr mit anderen Ansätzen besteht, könnte man diese rein formal charakterisierbare Relation, in der sich immanente Normen vergegenständlichen, auch „*Anerkennung*“ nennen (vgl. etwa Brandom 2007, 2009).

8 Dabei handelt es sich nur um die Zusammenfassung eines wesentlich längeren Arguments, das ich in meiner Dissertation (Stahl 2013) vorgelegt habe.

VI.

Wie lässt sich mit diesem Modell der immanenten Normativität sozialer Praktiken ein Modell der immanenten Kritik entwickeln? Zunächst kann die Zuschreibung immanenter Normen an eine Praxis nur dann überhaupt normatives Gewicht haben, wenn man auch die zusätzliche Prämisse akzeptiert, dass es gut (oder vielleicht sogar moralisch geboten) ist, dass die immanenten Normen, die in einer Praxis existieren, auch explizit akzeptiert und faktisch verwirklicht werden. Dies scheint jedoch nicht nur eine fragwürdige Prämisse zu sein (denken wir etwa an die Möglichkeit, dass auch unmoralische Normen, wie rassistische oder sexistische Normen in sozialen Praktiken auf diese Weise institutionalisiert werden können), es handelt sich dabei auch um eine Prämisse, die man nicht ohne Weiteres allen gesellschaftskritischen Theorien unterstellen sollte.

Dieser Einwand kann jedoch entkräftet werden, wenn man die Erwägung mit einbezieht, dass Personen im Normalfall keine *weiteren* Gründe dafür benötigen, die Normen zu befolgen, auf die sie sich festgelegt haben – es muss insbesondere im Rahmen einer Überlegung, die von einer akzeptierten Norm ausgeht, nicht noch einmal eine weitere Prämisse der Art „Ich sollte immer den Normen folgen, die ich akzeptiere“ eingeführt werden, damit sich Handlungsgründe ergeben. Die immanenten Normen sozialer Praktiken sind Normen, die Personen in einem pragmatischen Sinne bereits akzeptieren. Die Akzeptanz einer Norm macht ihnen im Normalfall aber *direkt* Handlungsgründe zugänglich.

Damit ist nicht gesagt, dass die damit zugänglich gemachten Handlungsgründe in jedem Fall *konklusiv* sind: Die Tatsache, dass ich es mir zum persönlichen Prinzip gemacht habe, einen Prozentsatz meines Einkommens wohlthätigen Organisationen zu spenden, gibt mir zwar im Normalfall Handlungsgründe. Sobald mich aber eine Person davon überzeugt, dass in einer bestimmten Situation andere, konkurrierende Gründe bestehen, die gegen diese Handlung sprechen, hört meine Festlegung auf, einen solchen Grund für mich darzustellen. Im gleichen Sinne gibt uns die Tatsache, dass wir uns in unseren Praktiken mittels wechselseitiger Anerkennung auf eine Norm festgelegt haben, nur in Abwesenheit konkurrierender Gründe einen konklusiven Grund, nach diesen Normen zu handeln. Wenn jedoch jemand etwa übergeordnete moralische Gründe vorbringen kann, die dage-

gen sprechen, etwa immanente rassistische Normen zu verwirklichen, verliert die Tatsache der praktischen Immanenz ihre gründegebende Kraft.

Wenn wir immanente Normativität so verstehen, dann zeigt sich, dass ihre zuvor entwickelte sozialontologische Bestimmung als durch wechselseitige Zuschreibung von Standardautorität konstituierte Normgeltung mehrere Vorteile besitzt: Diese Bestimmung kann erstens eine Form der Kritik verständlich machen, die sich weder nur auf die Normen stützt, die die Beteiligten explizit akzeptieren, noch diese Normen mit ihren faktischen Reaktionen gleichsetzt. Eine solche Kritik identifiziert die Normen also weder mit dem, wie soziale Verhältnisse faktisch funktionieren, noch identifiziert sie die Normen mit den Normüberzeugungen der entsprechenden Personen.

Zweitens kann das vorgeschlagene Modell eine überzeugende Antwort auf das epistemologische Problem geben: Die diesem Modell entsprechende Form der Kritik ist nämlich nicht darauf angewiesen, so etwas wie den „eigentlichen“ Sinn von Festlegungen interpretativ zu erschließen. Sie kann vielmehr von der Frage ausgehen, welche *pragmatischen Voraussetzungen* in einer Gemeinschaft erfüllt sein müssen, damit die Mitglieder dieser Gemeinschaft dazu berechtigt sind, sich gegenseitig die Festlegung auf eine bestimmte Norm zuzuschreiben. Von den gleichen Voraussetzungen kann jedoch auch ein Kritiker ausgehen, der dieser Gemeinschaft nicht angehört. Da sich diese Frage nur unter Verweis auf die Reaktionen zweiter Ordnung, also auf die kollektiv akzeptierten Bewertungen bestimmter normativer Reaktionen klären lässt, die in ihrer Bedeutung nicht alleine von den Selbstzuschreibungen der Akteure abhängig sind, wird von einer so verstandenen Kritik im Unterschied zur hermeneutischen Strategie eine eigenständige Rolle für die soziologische Analyse vorgesehen. Andererseits hängt die Antwort auf die Frage, was jeweils als Beleg für die Festlegung einer Gemeinschaft auf eine bestimmte Norm gilt, auch davon ab, welche normativen Reaktionen unter der Voraussetzung einer bestimmten immanenten Festlegung *rational rekonstruierbar* sind. Diese Frage ist nicht ganz ohne geteilte Hintergrundannahmen zwischen Kritisierenden und Kritisierten zu beantworten, jedoch kommen diese Hintergrundannahmen nur soweit ins Spiel, wie wir überhaupt über geteilte Interpretationen von Kontexten verfügen müssen, um die Handlungen anderer Personen verstehen zu können.

Drittens kann eine solche Theorie den Fall zulassen, dass sich in sozialen Praktiken widersprüchliche Normen institutionalisiert haben. Sie muss daher keine substantielle normative Einheit der Gesellschaft unterstellen,

sondern kann auch die Widersprüchlichkeit normativer Arrangements, soziale Konflikte und normative Kämpfe adäquat beschreiben.

Viertens kann die damit mögliche Kritik schließlich die Fortschrittsfrage plausibel beantworten: Sie muss nicht einfordern, dass die Personen und Praktiken, die sie kritisiert, sich einfach neue Normen aneignen sollten. Sie kann vielmehr darauf hinweisen, dass die kritisierten Personen *bereits jetzt* an Praktiken teilnehmen, für die Normen konstitutiv sind, die sie praktisch akzeptieren, die sie aber unter Umständen nicht explizit anerkennen *und* nicht befolgen. Daher ist die Frage nicht mehr offen, wieso es einen *prima-facie*-Grund für diese Personen gibt, diese Normen zu befolgen.

Fünftens schließlich hat diese Beschreibung den Vorteil, dass sie klassische Ansätze der Kritischen Theorie, insbesondere das Modell von Habermas und zumindest in Teilen das Modell Honneths, integrieren kann, indem sie diesen Theorien unterstellt, dass sie spezifische Formen der Institutionalisierung von Normen in diskursiven Praktiken beziehungsweise in Praktiken der Anerkennung beschreiben, die auf die beschriebene Weise praxistheoretisch erläutert werden können.

Ich möchte diese bis jetzt relativ abstrakte Charakterisierung meines Vorschlags nun damit abschließen, dass ich kurz ein Beispiel nenne, an dem man meiner Ansicht nach diesen Vorschlag gut zur Anwendung bringen kann, und indem ich kurz auf die Frage des Zwecks immanenter Kritik eingehe.

VII.

Im Jahr 2009 fand in den USA eine Debatte darüber statt, wie die Zukunft der Gesundheitsversorgung aussehen soll. Im Rahmen dieser Debatte präferierte eine Seite die Fortführung eines privatwirtschaftlichen Modells und begründete dies mit dem Wert der *Freiheit* der einzelnen Marktteilnehmer. Die andere Seite befürwortete eine für alle Bürgerinnen und Bürger verpflichtende Teilnahme an einem System staatlicher oder teilstaatlicher Absicherung und begründete dies mit dem Verweis auf die *Solidarität*, die sich Staatsbürger gegenseitig schulden. Bei dieser normativ begründeten Forderung nach einer Änderung eines institutionellen Arrangements handelte es sich offensichtlich um Gesellschaftskritik. Wie sollten wir diese Form der Kritik verstehen? Eine unbefriedigende Antwort wäre zu sagen, dass es sich

bei den beiden Positionen einfach nur um verschiedene „Ideen“ handelt. Eine etwas bessere Antwort würde argumentieren, dass es sich um unterschiedliche *Interpretationen* der Bedeutung demokratischer Staatsbürgerschaft in marktwirtschaftlich verfassten Gesellschaften handelt. Soweit dies aber voraussetzt, dass eine der beiden Seiten den „wirklichen Sinn“ demokratischer Staatsbürgerschaft besser erfasst als die andere, wäre dies wiederum eine schlechte Antwort – denn offensichtlich fällt es schwer, zu etablieren, dass es nur *einen* wirklichen Sinn einer Institution gibt. Wenn wir jedoch anerkennen, dass es in modernen Staaten *sowohl* institutionalisierte Praktiken gibt, in denen Personen sich wechselseitig als berechtigt dazu anerkennen, voneinander *Solidarität* einzufordern, *als auch* Praktiken, in denen ein berechtigter Anspruch auf autonome Entscheidung darüber anerkannt wird, wie die eigenen Ressourcen eingesetzt werden sollen, sehen wir, dass es sich nicht nur um ein wechselseitiges Missverständnis handelt. In diesem Konflikt verleiht sich vielmehr die Tatsache Ausdruck, dass in unseren sozialen Praktiken immanente Normen institutionalisiert sind, die in bestimmten Situationen untereinander inkompatibel sind. Auch wenn beide Seiten jeweils die von der anderen Seite hervorgehobenen Normen nicht akzeptieren, kann dennoch zu Recht gesagt werden, dass beide normativen Annahmen eine Basis in den immanenten Normen von Marktpraktiken und von Praktiken der Gemeinschaft haben. Auch wenn wir jetzt den Streit zwischen diesen Positionen immer noch nicht entscheiden können, lässt diese Reformulierung doch immerhin eine gesellschaftstheoretische Einsicht zu: Wir können an diesem Beispiel sehen, dass die immanenten Normen marktwirtschaftlich verfasster Demokratien tendenziell einen bestimmten Konflikt generieren, den zu verstehen eine wesentliche Voraussetzung für Gesellschaftskritik ist.

Abschließend kann anhand solcher konkreten Beispiele zumindest kurz eine mögliche Unklarheit bezüglich des Zwecks immanenter Kritik angesprochen werden. Um noch einmal das Beispiel immanenter rassistischer oder sexistischer Normen heranzuziehen, wurde bereits der Einwand diskutiert, der darin besteht, dass immanente Kritik in diesen Fällen scheinbar einfordern muss, solche immanenten diskriminierenden Norm auch explizit zu akzeptieren. Dies wäre jedoch nicht nur deswegen eine falsche Beschreibung der Funktionsweise immanenter Kritik, weil uns eine solche Kritik, wie bereits beschrieben, nur dann konklusive Gründe liefert, wenn keine anderen, konkurrierenden Gründe ihre Forderungen infrage stellen.

Diese Beschreibung der normativen Kraft immanenter Kritik wäre auch so stark, dass sie jede Form der Kritik überfordern müsste. Wir üben Kritik normalerweise nicht in Situationen, in denen wir *nicht wissen*, welche Normen wir einfordern sollen. Typischerweise nehmen Kritikerinnen und Kritiker immer schon einen normativen Standpunkt ein – die Strategie der immanenten Kritik dient daher nicht primär dazu, die richtigen Normen zu *finden*, sondern *nachzuweisen*, dass bestimmte, von den Kritikerinnen und Kritikern akzeptierte Normen *eine Basis* in der sozialen Realität haben. Natürlich sind soziale Praktiken meist so verfasst, dass sie eine Vielzahl konkurrierender und widersprechender immanenter Normen beinhalten, deren Verwirklichung zum Teil nicht moralisch wünschenswert wäre. Daher können und dürfen wir immanente Kritik nicht so verstehen, dass die Gesellschaftsanalyse uns eine *Garantie* dafür geben muss, dass das objektiv Gute immer gewinnt. Im besten Fall zeigt uns immanente Kritik, dass die Forderung nach einer besseren Gesellschaft unseren jetzigen Verhältnissen nicht ganz extern ist, sondern dass wir *in* diesen Verhältnissen Partei für das Gute ergreifen können. Partei nehmen müssen wir allerdings immer noch selbst.

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1998): *Kulturkritik und Gesellschaft I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Baker, G. P./Hacker, P. M. S. (1984): „Critical study: On Misunderstanding Wittgenstein: Kripke’s Private Language Argument“. In: *Synthese* Bd. 58, S. 407-450.
- Barry, Brian (1990): „Social Criticism and Political Philosophy“. In: *Philosophy and Public Affairs* Bd. 19, S. 360-373.
- Bloor, David (2001): „Wittgenstein and the priority of practice“. In: Theodore, R./Schatzki, K.-C./von Savigny, E. (Hg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London/New York: Routledge, S. 95–106.
- Boghossian, Paul A. (1989): „The Rule-Following Considerations“. In: *Mind* Bd. 98, Nr. 392, S. 507-549.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brandom, Robert B. (1994): *Making it explicit*, Cambridge/London: Harvard University Press.
- Brandom, Robert B. (2007): „The structure of desire and recognition: Self-consciousness and self-constitution“. In: *Philosophy & Social Criticism* Bd. 33, Nr. 1, S. 127-150.
- Brandom, Robert B. (2008): *Between Saying and Doing. Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford: Oxford University Press.
- Brandom, Robert B. (2009): *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge: Harvard University Press.
- Buchwalter, Andrew (1991): „Hegel, Marx, and the Concept of Immanent Critique“. In: *Journal of the History of Philosophy* Bd. 29, Nr. 2, S. 253-279.
- Cooke, Maeve (2005): „Avoiding Authoritarianism: On the Problem of Justification in Contemporary Critical Social Theory“. In: *International Journal of Philosophical Studies* Bd. 13, Nr. 3, S. 379-404.
- Cooke, Maeve (2006): *Re-presenting the good society*, Cambridge: MIT Press.
- Dworkin, Ronald (1983): „To Each His Own“. In: *The New York Review of Books* Bd. 30, Nr. 6, S. 4-6.
- Esfeld, Michael (2003): „Regelfolgen 20 Jahre nach Kripkes Wittgenstein“. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* Bd. 57, S. 128-138.
- Finlayson, James G. (2005): *Habermas. A Very Short Introduction*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Finlayson, James G. (2009): „Morality and Critical Theory: On the Normative Problem of Frankfurt School Social Criticism“. In: *Telos* Bd. 2009, Nr. 146, S. 7-41.
- Forst, Rainer (1996): *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Geuss, Raymond (1983): *Die Idee einer kritischen Theorie*, Königstein/Ts.: Verlag Anton Hain.
- Giddens, Anthony (1984): *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity.
- Goldfarb, Warren (1985): „Kripke on Wittgenstein on Rules“. In: *The Journal of Philosophy* Bd. 82, Nr. 9, S. 471-488.

- Habermas, Jürgen (1968): „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘“. In: ders.: *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 48-103.
- Habermas, Jürgen (1982): „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“. In: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 331-366.
- Habermas, Jürgen (1995): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Haugeland, John (1990): „The Intentionality All-Stars“. In: *Philosophical Perspectives* Bd. 4, Action, S. 383-427.
- Honneth, Axel (1981): „Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft“. In: *Leviathan* Bd. 9, S. 556-570.
- Honneth, Axel (1994): „Formen der Gesellschaftskritik“. In: ders.; *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 71-79.
- Honneth, Axel (2000): „Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie“. In: ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 88-109.
- Honneth, Axel (2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam.
- Honneth, Axel (2003): Anerkennung als Umverteilung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Fraser, N./Honneth, A. (Hg.): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 129-224.
- Honneth, Axel (2007): „Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt“. In: ders.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 57-69.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Iser, Mattias (2002): „Der Spiegel der Kritik. Michael Walzer und die Kritische Theorie“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Bd. 50, S. 581-597.
- Jaeggi, Rahel (2009): Was ist Ideologiekritik? In: Jaeggi, R./Wesche, T. (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 268-295.

- Kauppinen, Antti (2002): „Reason, Recognition, and Internal Critique“. In: *Inquiry* Bd. 45, Nr. 4, S. 479-498.
- Kripke, Saul A. (2006): *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Liptow, Jasper (2004): *Regel und Interpretation*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Marx, Karl (1970): „Brief an Arnold Ruge vom September 1843“. In: *Marx Engels Werke* Bd. 1, Berlin: Dietz, S. 343–346.
- McDowell, John (1984): „Wittgenstein on following a rule“. In: *Synthese* Bd. 58, S. 325-363.
- Reckwitz, Andreas (2003): „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken“. In: *Zeitschrift für Soziologie* Bd. 32, S. 282-301.
- Rössler, Beate (1993): „Kommunitaristische Sehnsucht und liberale Rechte. Zu Michael Walzers politischer Theorie der Gesellschaft“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Bd. 41, Nr. 6, S. 1035-1048.
- Schatzki, Theodore R. (1996): *Social practices: A Wittgensteinian approach to human activity and the social*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shapiro, Ian (1990): *Political Criticism*, Berkeley: University of California Press.
- Stahl, Titus (2013): *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag.
- Taylor, Charles (1975): *Interpretation und Erklärung in den Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (1985): „Social Theory as Practice“. In: ders.: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, S. 91-115.
- Taylor, Charles (1996): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Walzer, Michael (1993): *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Walzer, Michael (2000): „Mut, Mitleid und ein gutes Auge. Tugenden der Sozialkritik und der Nutzen der Gesellschaftstheorie“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Bd. 48, S. 709-718.
- Wittgenstein, Ludwig (1960): „Philosophische Untersuchungen“. In: ders.: *Schriften*. Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 279-544.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

„Die kritische Gewalt“

Über die Wirkungsweise von Kritik

MICHELE SALONIA

Der Kritikbegriff steht von Anfang an in einem sehr engen Zusammenhang mit der Dimension der Praxis. Das Wort „Kritik“ leitet sich vom altgriechischen Verbum κρίνω ab, das sowohl „Scheiden“, „Trennen“ und „Unterscheiden“ als auch „Urteilen“ und „Entscheiden“ bedeutete (vgl. Liddell/Scott 1996). Im Fokus steht eine begriffliche Unterscheidung, die aber nicht aus einer kontemplativen Perspektive, sondern aus der Perspektive des handelnden Subjekts vorgenommen wird und als solche mit einer praktischen Stellungnahme zusammenfällt.¹

Von der begrifflichen Reichweite des altgriechischen κρίνω scheint heute fast nur die Bedeutung des „Urteilens“ erhalten geblieben. Alltags-sprachlich versteht man nun unter „Kritik“ eine „prüfende Beurteilung und deren Äußerung in entsprechenden Worten“ (Duden 2003) oder, anders formuliert, „jede sachangemessene Beurteilung sowie jede, insbesondere aber negative Bewertung von Sachverhalten sozialer, historischer und textförmiger Zusammenhänge und deren Prozessen“ (Röttgers 2002: 739). Trotz dieser semantischen Verengung, die die kognitiven Aspekte des „Kritisierens“ in den Vordergrund gerückt hat, erhält der Kritikbegriff weiterhin

1 Ein paradigmatisches Beispiel für diese Verschlingung von kognitiven und praktischen Aspekten ist die Entscheidung eines Streits im Gerichtshof – des weiteren fanden die Worte κρίνω und κρίσις hauptsächlich im juristischen Kontext Anwendung.

jene Nähe zum Handeln aufrecht, die seiner altgriechischen Wurzel inne- wohnte. So wird die kritische Beurteilung sowohl von dem, der sie formu- liert, als auch von ihrem Empfänger als die Forderung nach einem Einsatz für die Korrektur des kritisierten Gegenstandes wahrgenommen. Diese Verbindung mit der praktischen Dimension ist für den Begriff der Kritik so wesentlich, dass es keinen Sinn machen würde, eine kritische Beurteilung zu äußern, wo es keine Möglichkeit einer Veränderung des negativ Beur- teilten durch die Praxis gäbe. „Die Natur als solche oder Gott“, so Kurt Röttger, „können nicht kritisiert werden, weil sich das Kritisierte in einer Änderbarkeit durch Freiheit und durch Macht darstellen lassen muss“ (ebd.). Das legt nahe, dass der letzte und eigentliche – wenngleich meistens nur implizite – Gegenstand jeder Kritik nichts anderes als das menschliche Handeln sein kann, wie Claus von Bormann mit treffenden Worten hervor- hebt: „Nicht Krankheit, Tod, Katastrophen als solche sind Gegenstand un- serer kritischen Beurteilung, sondern das Verhalten des Arztes, die politi- schen Ursachen des Krieges oder die unzureichende Vorsorge, welche die Auswirkungen des Erdbebens nicht verringern konnte. [...] Kritik betrifft nicht die Dinge für sich selbst, sondern nur, insofern sie als abhängig vom menschlichen Handeln gedacht werden“ (Bormann 1973: 812). Mit Kritik hängt eine Form der Intentionalität zusammen, die sich nicht auf Objekte, sondern auf das Handeln von als frei gedachten Subjekten richtet.

Der Zusammenhang von kritischer Beurteilung und verändernder Praxis ist bis heute der Grund, weshalb Intellektuelle, die ihre eigene theoretische Leistung als einen Beitrag zur Transformation und Verbesserung sozialer Zustände verstanden, sich auf den Begriff „Kritik“ bezogen haben. So kennzeichnete Max Horkheimer als „kritisch“ eine Theorie, die sich als „die intellektuelle Seite des historischen Prozesses der Emanzipation“ ver- steht (Horkheimer 1937). Mit diesem Konzept einer „kritischen Theorie“ – bemerkenswerte Kombination von $\theta\epsilon\omicron\rho\acute{\epsilon}\omega$ und $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$ – wird eine Über- zeugung auf den Begriff gebracht, die bereits Marxens Denken und intel- lektuelle Tätigkeit beseelt hatte: die Überzeugung, dass die Theorie ihre Entfernung von der Praxis verringern kann, wenn sie kritisch wird. Für den jungen Marx verläuft die Kritik theoretischer Einstellungen, etwa der spe- kulativen Rechtsphilosophie, „nicht in sich selbst, sondern in *Aufgaben*, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die *Praxis*“ (Marx 1935: 283). Dass Theorie kritisch wird, bedeutet also, dass sie nicht mehr nur die Wirklich- keit beschreibt, sondern darauf hinweist, wie sie zu verändern ist. Mit die-

ser These legt Marx das praktische Potential der Kritik an den Tag. Zwar stellt Kritik für ihn noch nicht eine Praxis dar, sie bleibt sozusagen im Kontext des Wissens; aber sie stellt immerhin die spezifische Wissensform des handelnden Subjekts dar, das als solches sich zumutet, seine Welt bewusst zu gestalten. Aus dieser Denktradition geht deutlich hervor, dass kritisch zu sein beides bedeutet: die Wirklichkeit in ihrer gegenwärtigen Form nicht anzunehmen und den Anspruch zu erheben, sie in der Praxis verändern zu können. Als solche hebt Kritik die Rolle des handelnden Subjekts hervor, sei letzteres als ein moralisches, ein geschichtliches oder ein politisches aufgefasst.

Anders als Marx kehren die Erben der kritischen Tradition nicht mehr länger den Anspruch hervor, mit ihrer theoretischen Arbeit zur Aktion aufzurufen. Nichtsdestotrotz haben sie keineswegs auf die Verknüpfung mit sozialen Praktiken verzichtet. Davon zeugt die Aufmerksamkeit der jüngsten Vertreter der Frankfurter Schule für die Frage der normativen Kriterien. Die Forderung nach kritischen Maßstäben, die den moralischen oder ethischen Erwartungen der vergesellschafteten Subjekte entsprechen und in ihrem sozialen Leben eine normative Geltung besitzen, erwächst aus dem Bewusstsein, dass nur eine nach solchen Maßstäben formulierte Gesellschaftskritik ihre Adressaten erreichen und zu einer Veränderung ihrer Praktiken oder zur Praxis überhaupt motivieren kann. Daraufhin drängt sich im Denken neuerer kritischer Denker die Frage einer empirisch informierten und „rekonstruktiven“ Sozialtheorie auf, die wirklich imstande wäre, die normativen Ordnungen der gegenwärtigen Gesellschaften zu erkunden.² Davon wird die praktische Wirksamkeit des kritischen Beitrags abhängig gemacht.

Die steigende Aufmerksamkeit für die normativen Maßstäbe als Bedingungen einer wirkungsvollen Gesellschaftskritik hat allerdings eine paradoxe Wirkung erzeugt: Die Kritik selbst wird innerhalb der gegenwärtigen philosophischen Debatte kaum herangezogen. Was bedeutet es Kritik zu üben? Inwiefern sollte Kritik auf das Handeln einwirken können? Was für eine Wirkung hat eine kritische Beurteilung? Solche Fragen werden gar nicht gestellt. Anscheinend geht die genannte Debatte davon aus, dass Kritik nichts anderes als ein normatives Urteil sei, und dass alles, was man

2 Zu dem Begriff und den kritischen Zielen der rekonstruktiven Gesellschaftstheorie vgl. Habermas 1983 und Honneth 2007.

über sie wissen kann, sich in den in ihm angelegten normativen Kriterien – und der Weise, wie sie gewonnen werden – auffangen lässt.³ Diesem Ansatz zufolge sollte sich auch die Wirkungsweise der Kritik auf den normativen Charakter ihrer Maßstäbe zurückführen und anhand einer Theorie der Normativität restlos erklären lassen. Daraus ergibt sich jedoch eine bemerkenswerte Verwirrung: Denn das „Kritisieren“ wird nicht mehr länger von anderen Praktiken deutlich unterschieden, in denen auch normative Ideale zur Geltung gebracht werden – etwa die rechtlichen Praktiken des Anklagens und des Verurteilens oder die politischen Praktiken des legitimen Kampfes. Betrachtet man lediglich die in einer kritischen Beurteilung angelegten normativen Maßstäbe, lässt sich noch nicht jener illokutive Akt auf den Begriff bringen, der die kritische Beurteilung als solche von anderen Aussageformen unterscheidet, in denen dieselben normativen Maßstäbe – oft sogar dieselben Worte – angewendet werden.

Nicht einmal die pragmatische Soziologie hat diese Verwirrung auflösen können, sondern noch verdichtet. Zwar haben Luc Boltanski, Laurent Thévenot und Ève Chiapello die dynamische Funktion herausgestellt, die die Kritik als soziale Praxis in den gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen der letzten Jahrzehnte innehatte (vgl. Boltanski/Thévenot 2007 und Boltanski/Chiapello 2003). Nichtsdestotrotz hat ihre Forschung ihrerseits wiederum den Weg der normativen Erkundung eingeschlagen. So liegt ihr Schwerpunkt in der Rekonstruktion der normativen Maßstäbe, die in den jeweiligen sozialen Kontexten – den „Polis“ – durch „Bewährungsproben“ und Kritiken hindurch geltend gemacht werden. Auf die handlungstheoretische Frage, was es praktisch bedeutet, durch eine Kritik – anstatt etwa durch juristische oder polizeiliche Mittel – normative Erwartungen gelten zu lassen, sind jedoch die genannten Soziologen nicht eingegangen. Auch in ihren Untersuchungen bleibt daher das „Kritisieren“ ziemlich unbestimmt.

Was tun wir denn, wenn wir jemanden kritisieren?⁴ Zwar berufen wir uns dabei – meistens – auf geteilte Normen und beziehen Stellung gegen ihre Verletzung. Aber wir tun dies anders als ein Richter oder ein Polizist. Wir wenden nur die „sanfte Sanktion“ der kritischen Beurteilung an, um

3 Beispiele eines Ansatzes, der die Analyse der Gesellschaftskritik auf eine Bestimmung ihrer Kriterien zurückführt, sind Walzer 1990 und Honneth 2007.

4 Für diese Formulierung bedanke ich mich bei Frieder Vogelmann.

unseren Adressaten auf seine normativen Verfehlungen hinzuweisen, ohne jedoch ihn zu zwingen, sein Verhalten zu ändern. Es geht um eine Art nicht zwingender Beeinflussung. Im Folgenden soll eine solche Interaktionsform ausführlich analysiert werden, um somit jenen Zusammenhang mit der Dimension des Handelns zu beleuchten, der für die Kritik konstitutiv ist. Zu diesem Zweck braucht es eines deutlichen Perspektivenwechsels gegenüber der gegenwärtigen Debatte. Das besondere Augenmerk soll nicht länger den normativen Kriterien der kritischen Beurteilung, sondern dem „Kritisieren“ selbst gelten. Kritik soll in handlungstheoretischer Perspektive betrachtet werden. Es soll nämlich auf die spezifische Interaktionsform eingegangen werden, die die Kritik als eine Art Dispositiv zustande bringt. Angesichts dieses Programms, das natürlich weit über die Dimension eines Aufsatzes hinaus geht, möchte ich eine exemplarische Analyse von zwei Kritikformen vorschlagen. Zuerst werde ich mich mit der immanenten Kritik befassen (1). Zweitens werde ich eine Kritikform in Betracht ziehen, die in der Idee der Unterbrechung der habitualisierten Praktiken ihren Schwerpunkt hat – dieses zweite Modell lässt sich aus dem Werk Walter Benjamins herauschälen (2). Ausgehend von dieser Analyse werde ich eine Theorie des kritischen Handelns skizzieren. Ich werde behaupten, dass Kritik nicht nur auf das Handeln einwirken kann, sondern vielmehr eine wesentliche Dimension des moralischen Handelns selbst ist. Es wird somit auch der moralische Status der Kritik ersichtlich werden. Meine These ist, dass das Kritisieren unabhängig von seinen möglichen moralischen Maßstäben eine moralische Bedeutung hat, da es ein konstitutives Moment des Handelns darstellt (3).

1. IMMANENTE KRITIK

Eine kritische Beurteilung lässt sich insofern als immanent bezeichnen, als ihre Kriterien aus dem kritisierten Gegenstand selbst entnommen werden. Ein handelndes Subjekt in immanenter Weise zu kritisieren heißt daher, es nach Maßstäben zu beurteilen, an denen es sich in seinem Handeln implizit oder explizit orientiert.

Zu solchen immanenten Maßstäben lässt sich in erster Linie das rechnen, was Christine Korsgaard „konstitutive Standards“ oder „Prinzipien“

des Handelns nennt: „All activities – as opposed to mere sequences of events or processes – are, by their nature, directed, self-guided by those who engage in them [...]. And the principles that describe the way in which an agent engaged in an activity directs or guides himself are the constitutive principles for that activity” (Korsgaard 2009: 28ff.). Im Begriff der konstitutiven Prinzipien geht es einerseits um die Vorstellungen, die dem Subjekt ermöglichen, etwas Bestimmtes zu tun: etwa die Absicht oder der Begriff einer bestimmten Handlung. Andererseits geht es um die objektiven Bedingungen der Handlung. Diesbezüglich spricht man in der an Ludwig Wittgenstein gewachsenen Handlungstheorie von „Regeln“. Das übliche Beispiel dafür sind die Regeln des Schachspiels: Um Schach zu spielen, muss man bestimmten Regeln folgen. Solche Regeln sind derart konstitutiv für das Spielen, dass, wenn ihnen nicht gefolgt wird, das Spiel scheitert oder bis zur Unkenntlichkeit entstellt wird: Es ist nicht mehr möglich zu behaupten, dass „Schach gespielt“ wird. „We can say that unless you are guided by the principle in question, you are not performing that activity at all” (ebd.: 29).

Die immanente Kritik einer Handlung stellt in erster Linie eine negative Beurteilung dar, die aus einem Vergleich oder einer Prüfung hervorgeht. Es wird geprüft, ob den konstitutiven Standards der in Betracht stehenden Handlung tatsächlich gefolgt wird – in einer dialektischen Sprache würde man sagen, dass die Handlung, wie sie empirisch aussieht, mit ihrem Begriff verglichen wird. Wenn das nicht der Fall ist, läuft die Prüfung auf ein negatives Urteil hinaus, das die Tatsache zum Ausdruck bringt, dass die intendierte Handlung unter diesen Umständen nicht gelingt, nicht gelingen kann oder dass das Subjekt etwas tut, das der intendierten Handlung nicht entspricht.

Ein solches negatives Urteil hat einen bemerkenswerten Status. In ihm geht es nicht nur um die Beschreibung eines nicht gelungenen oder nicht gelingenden Ereignisses, d.h. um eine negative Feststellung, sondern auch und vor allem um eine praktische Forderung. Das in Betracht stehende negative Urteil weist den Adressaten darauf hin, dass er sein Handeln verändern soll, damit es gelingt. Das ist eben der Grund, wieso das Urteil formuliert wird: Eine negative Beschreibung des Geschehenen oder Geschehenden zum Ausdruck zu bringen, kann – so die Annahme – den Gesprächspartner dazu bringen, seine Praktiken zu modifizieren. Würde man nicht die Möglichkeit dieser Wirkung voraussetzen, würde man sich vielleicht auch

die Mühe einer kritischen Stellungnahme sparen. Die Beschreibung einer Tatsache verbindet sich also in einer Kritik mit einem spezifischen illokutiven Akt, der ihr einen quasi präskriptiven Charakter verleiht.

Wieso sollte aber der Adressat eines kritischen Sprechakts seine Praktiken demnach modifizieren? Wieso sollte diese negative Beschreibung seines Tuns für ihn verbindlich sein? Weil der Adressat motiviert ist, die Handlung auszuführen, auf deren Scheitern die kritische Beurteilung ihn hinweist. Dabei stößt man auf einen zentralen Aspekt der konstitutiven Prinzipien des Handelns, auf die sich die immanente Kritik bezieht. Ich habe bislang von einer subjektiven und objektiven Seite der konstitutiven Standards gesprochen, die zum einen die Vorstellungen des Handelnden, zum anderen die Struktur der Handlung umfassen. Damit die konstitutiven Prinzipien zum Bezugspunkt einer Kritik werden können, sollen sie aber auch einen dritten Aspekt vorweisen: Sie müssen mit der Selbstvorstellung des handelnden Subjekts derart in Verbindung stehen, dass ihre Nichtbefolgung vom Subjekt zugleich als eine Beeinträchtigung seiner eigenen Identität wahrgenommen würde. Die konstitutiven Prinzipien des Handelns sollen nämlich zugleich „konstitutiv“ auch für die Identität des handelnden Subjekts selbst sein. Deswegen fühlt sich das Subjekt verpflichtet, ihnen zu folgen und die intendierte Handlung auszuführen. Es will also, dass seine Handlung gelingt. Das bedeutet, dass solche Prinzipien für das Subjekt eine „normative“ Bedeutung haben.⁵ Daraus folgt, dass die bloße Beschreibung der verfehlten Handlung dieselbe normative Geltung der Prinzipien übernimmt, an denen sich das Subjekt in seinem Handeln orientiert. Die kritische Beschreibung, die dem handelnden Subjekt das Misslingen seiner Handlung signalisiert, weist ihm nämlich zugleich nach, vielleicht auch nur implizit, dass es seinem eigenen Willen, seinen Werten, seinen moralischen oder ethischen Idealen, seinen Motivationen, kurzum: seiner Identität als

5 Hier folge ich wiederum Christine Korsgaards Theorie der Normativität (siehe Korsgaard 2009 und 1996). Die von Korsgaard postulierte Verbindung von Normativität und Konstitution des Selbst ist allerdings nicht entscheidend für meinen Gedankengang. Was mich angeht, ist nicht die bestimmte Auffassung der Normativität entscheidend, sondern die Tatsache, dass die konstitutiven Prinzipien der Handlung mit normativen Erwartungen derart, dass das Subjekt das Scheitern der Handlung als eine Verletzung von Erwartungen wahrnimmt zu verbinden sind, die für ihn normative Bedeutung haben.

handelndes Subjekt, nicht gerecht wird. So nimmt der Betroffene das an ihn adressierte negative Urteil nicht als die bloße Feststellung einer Tatsache, sondern als eine Forderung, noch dazu als eine legitime Forderung, d.h. als einen legitimen Eingriff in seine Freiheitssphäre wahr – möge er auch dadurch zunächst etwas genervt sein. Daraufhin entwickelt er auch das Gefühl einer Pflicht, der auf ihn gerichteten Forderung entgegenzukommen.

Nun gilt es, den gerade verwendeten Begriff der „Legitimität“ näher zu beleuchten. Es soll die spezifische Form von Legitimität bestimmt werden, die eine Kritik besitzt, um dadurch auch die spezifische Wirkungsweise des Kritisierens auf den Begriff zu bringen. Mit der Legitimität einer Kritik geht keineswegs die Legitimität eines Einsatzes einher, der – etwa mit rechtlichen Gewaltmitteln – den Adressaten zwingt, das kritisch Aufgeforderte zu realisieren. Sonst ginge es dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nach nicht mehr um Kritik, sondern um einen Befehl, eine Mahnung, eine Zensur oder – falls man die Grenzen der legalen Mittel überschreitet – um eine Drohung. Zwar kann derselbe Buchstabe, aus dem das kritische Urteil sprachlich besteht, auch für Befehle, Mahnungen und Bedrohungen taugen. Diese wirken doch aber anders als eine Kritik, denn der mit ihnen verbundene illokutive Akt ist ganz anders bestellt als jener der Kritik. Kurzum: Wenn das kritische Urteil eine zwingende Kraft enthält, soll sie anders verstanden werden als die Zwangsgewalt einer rechtlichen Sanktion oder einer Bedrohung.

Im Bezug auf diese Unterschiede ist das Modell der immanenten Kritik besonders aufschlussreich. Immanente Kritik geht von dem aus, was ihr Adressat tun will, tun soll und zu tun glaubt, aber, aus irgendeinem Anlass, im Moment nicht tut. Sie setzt voraus, dass der Adressat auf der Basis seiner Interessen, Überzeugungen, Pläne, Ideale, mit einem Wort: auf der Basis seines freien Willens agiert. Eben an dem freien Willen ihres Adressaten setzt also immanente Kritik den Hebel an. Sie befürwortet nichts als die eigentlichen, impliziten oder expliziten Absichten der kritisierten Person selbst. Das ist vermutlich der Grund, weshalb sie bessere Aussichten auf eine praktische Wirkung hat als andere Kritikformen, die hingegen von der Interessenlage des Adressaten abstrahieren oder von ihm verlangen, dass er seine Standpunkte aufgibt. Aber, genau besehen, wirkt jegliche Kritik nicht anders als durch den Willen ihrer Adressaten. So lässt sich am Modell der immanenten Kritik etwas aufstellen, was alle Formen der Kritik betrifft. Wenn Kritik verbindlich ist, dann nicht deswegen, weil sie zwingt, sondern

weil sie an die Fähigkeit der Person appelliert, für sich selbst das Beste zu bestimmen und umzusetzen, was sie für vernünftig, sinnvoll, angebracht, wertvoll oder verpflichtend hält. Deswegen sind die angelegten Argumente wichtig: Anders als ein martialischer Befehl, eine rechtliche Mahnung oder die Drohung eines bewaffneten Polizisten verfügt Kritik über keine andere Kraft als die ihrer Argumente. Die eigentümliche Wirksamkeit der Kritik scheint mit dem zusammenzufallen, was Habermas „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ genannt hat. Damit möchte ich nicht eine diskursive Auffassung der Kritik vertreten, sondern nur hervorheben, dass Kritik nicht unmittelbar, sondern mittels des freien Willen eines autonomen Subjekts wirkt, das fähig ist, verschiedene Positionen und Gründe zu erwägen und demnach zu handeln. Das legt nahe, dass die zwingende Kraft des kritischen Urteils nichts anderes ist als die Willenskraft des Adressierten selbst. Jede Form der Kritik setzt einen Rezipienten voraus, der einen freien Willen besitzt und deshalb fähig ist, zu den ihm gestellten Forderungen Stellung zu nehmen. Wer jemanden kritisiert, geht immer davon aus, dass sein Adressat den Willen hat, seine Handlung auszuführen. Wer eine Kritik äußert, verzichtet auf andere Mittel – z.B. darauf, sich an die Rechtsgewalt zu wenden –, weil er eben auf den Willen seines Adressaten zählt. Nur im Zusammenhang mit der Fähigkeit zur Selbstbestimmung des Adressaten lässt sich die Wirkungsweise der Kritik verstehen. Letztere wirkt nicht auf das Handeln selbst, sondern auf den freien Willen des handelnden Subjekts ein. Ihr kommt eine vermittelte Wirksamkeit zu.

Um diese sich für Philosophen vielleicht etwas paradox anhörende Idee einer „Einwirkung auf den freien Willen“ zu präzisieren, möchte ich nun versuchen, ein idealtypisches Szenario zu zeichnen, das die mit einer immanenten Kritik einhergehende spezifische Interaktion veranschaulicht. Es sei an eine verbale Auseinandersetzung gedacht, in der ein erster sozialer Akteur von einem zweiten kritisiert wird. Die diskursive Situation bewirkt als solche eine Art kognitive Übersetzung der Praktiken. Was zum Ausdruck kommt, ist nämlich die Vorstellung bzw. der Begriff der Handlung, die der Akteur auszuführen gedenkt. Sofern das Handeln in der diskursiven Auseinandersetzung thematisiert wird, führt diese das handelnde Subjekt dazu, sich Klarheit darüber zu schaffen, was es zu tun beansprucht und wie das getan werden kann. Unter dem Ansporn des kritischen Gesprächspartners werden – in der oben entwickelten Terminologie gesagt – die konstitutiven Standards der verfehlten Handlung zum Bewusstsein gebracht. Ein

erster Aspekt der Wirksamkeit der Kritik lässt sich also in einer Art kognitiver Übersetzung des Handelns ausmachen, welche für eine kognitive Klärung seiner impliziten Aspekte sorgt.

Die Interaktion des kritischen Gesprächs zwingt das handelnde Subjekt, die impliziten Vorstellungen seines Handelns offen zu legen. Dadurch wird die Reflexionsfähigkeit des Adressaten stimuliert. Auf dieser Basis wird die Prozedur der Kontrolle möglich. Der Adressat der Kritik wird nämlich dazu aufgefordert, zu prüfen, ob seine Vorstellungen der von ihm intendierten Handlung mit seiner aktuellen Wahrnehmung derselben in Einklang stehen. Kritik sorgt also zweitens für eine Stimulation der Aufmerksamkeit des handelnden Subjekts. Wenn letzteres einen Unterschied zwischen seinen Ansprüchen und seinem realen Tun wahrnimmt, fühlt es sich verpflichtet, sein Tun zu korrigieren.

Das Gefühl einer Pflicht, sich zu korrigieren, ergibt sich, wie oben ausgeführt, daraus, dass der Akteur selbst will, dass seine Handlung gelingt. Die Kritik sorgt also drittens dafür, dass das handelnde Subjekt seinen eigenen Willen sozusagen auffrischt. Indem der Kritiker die impliziten Ansprüche des handelnden Subjekts ernst nimmt, führt er dieses dazu, seinerseits solche Ansprüche ernst zu nehmen und sich als ein bewusstes und zurechnungsfähiges Subjekt zu verhalten. Der Akteur soll sich für sein Tun vor seinem Gesprächspartner verantworten. Dabei scheinen offensichtlich psychologische Dynamiken auch eine Rolle zu spielen. Denn den Akteur macht besonders verlegen, dass eine andere Person seine Fehler bemerkt, viel verlegener, als wenn er allein sie bemerken würde. Ebenso stärker ist also auch das Gefühl einer Pflicht, sich zu verbessern.

An diesem idealtypischen Szenario der immanenten Kritik wird die nicht zwingende Gewalt der Kritik ersichtlich. Sofern sich das kritische Beurteilen auf die konstitutiven Standards des Handelns bezieht, setzt es als Adressaten ein rationales Subjekt voraus, das ein klares Bewusstsein über solche konstitutiven Standards seines Handelns haben kann, das imstande ist, reflexiv zu prüfen, ob es diese in seinem Handeln eingesetzt hat, und daran interessiert ist, dass sie in der Tat eingesetzt werden. Indem Kritik ein solches rationales Subjekt voraussetzt, fordert sie zugleich ihren realen Adressaten auf, sich als ein rationales Subjekt zu verhalten. Sie rüttelt die rationalen Fähigkeiten eines zurechnungsfähigen Subjekts wach, das als solches weiß, was es tut, dazu motiviert ist, dass sein Tun gelingt und das seine Ziele erreichen kann, indem es fähig ist, seine Tätigkeiten an seine Mo-

tivationen und Erkenntnisse anzupassen. Das leistet das Kritisieren einfach dadurch, dass es in seinem Adressaten die Existenz rationaler Fähigkeiten voraussetzt.

2. DIE KRITISCHE UNTERBRECHUNG

Die ausgeführte handlungstheoretische Analyse der immanenten Kritik hat ermöglicht, einige Aspekte der Wirkungsweise von Kritik überhaupt herauszuarbeiten. Das daraus hervorgegangene Bild der kritischen Wirksamkeit sieht mir aber immer noch zu flach aus. Ihm gemäß scheint Kritik letztlich aus einer konservativen Haltung zu erwachsen, als würde sie einfach nur für die Erhaltung der bereits bestehenden normativen Ordnung eintreten. Dieses Bild erweckt den Eindruck, als ob Kritik eine polizeiliche Prüfungsinstanz wäre, die dafür sorgt, dass nicht weiter problematisierte Regeln und Normen eingehalten werden – mit dem einzigen Unterschied, dass dabei auf jede Zwangsgewalt verzichtet wird.⁶

Solch dunkle Stellen im aus der bisherigen Analyse hervorgegangenen Bild der Kritik und ihrer Wirkungsweise spiegeln sich in dem entsprechenden Begriff des handelnden Subjekts wieder. Auch ein solcher Begriff scheint zu kurz zu greifen. Das handelnde Subjekt wird dabei als ein rationales Wesen aufgefasst, das sich nach Regeln verhalten kann. Es wäre insofern rational, als es über alle Fähigkeiten verfügt, die nötig sind, um Regeln zu folgen und somit eine Tätigkeit mit Erfolg auszuführen. Handeln wird hier ausschließlich als eine nach Regeln strukturierte Tätigkeit aufgefasst. Zum Handeln beizutragen, wie es in den Absichten der Kritik liegt, würde entsprechend bedeuten, dem rationalen Subjekt dabei zu helfen, das Scheitern seiner Tätigkeit zu vermeiden, indem man es auf die ihr zugrunde liegenden Regeln hinweist.

Zwar ist dieser Begriff an sich plausibel. Trotzdem erweckt er im Vergleich mit der alltagsprachlichen oder auch moralphilosophischen Idee ei-

6 Gegen eine solche Auffassung von Kritik richten sich auch einige an der gegenwärtigen philosophischen Debatte über Kritikformen beteiligte Autoren. Es sei z.B. an die Position von Raymond Geuss (2002) oder von Judith Butler (2002) gedacht.

nes rationalen Subjekts zugleich den Eindruck einer gewissen Einseitigkeit. Denn den geläufigen Auffassungen gemäß erschöpft sich das rationale Subjekt nicht in einem Akteur, der ohne Zögern sein Drehbuch aufführt. Seine Rationalität lässt sich ihrerseits nicht auf die bloße Fähigkeit zurückführen, Handlungspläne eifrig umzusetzen. Zwar gehört auch das zum rationalen Subjekt, aber nicht nur das.

Um die von mir gemeinte Einseitigkeit zu überwinden und ein differenzierteres Bild der Wirkungsweise von Kritik zu entwickeln, das wiederum einem nicht-reduktiven Begriff des handelnden Subjekts entspricht, möchte ich nun ein zweites Kritikmodell heranziehen. Die Grundrisse dieses alternativen Modells lassen sich an einigen zentralen Passagen von Walter Benjamins Aufsatz „Goethes Wahlverwandtschaften“ aufstellen. In diesem Text entwickelt der Autor nicht nur eine Kritik des Goetheschen Romans, sondern auch eine Theorie der Kritik.⁷ Gewiss erwächst letztere aus kunstphilosophischen Fragen und betrifft in erster Linie ästhetische Phänomene. Trotzdem legt sie ein aufschlussreiches Konzept der kritischen Aufgaben fest, was ermöglicht, die in meiner Untersuchung bislang behandelte Auffassung der praktischen Funktion von Kritik zu erweitern.

Benjamin misst der Kunstkritik eine konstitutive Bedeutung in der Erfahrung des klassischen Kunstwerks bei. Dem klassischen Kunstwerk liegt dem Autor zufolge die Tendenz zugrunde, mithilfe der Schönheit seiner Darstellung den Rezipienten emotional einzubeziehen, zu faszinieren, zu bezaubern. Solange aber sich der Rezipient dieser Ansprache nicht entzieht, wird er auch nicht in Erfahrung bringen können, dass er sich eben vor einer schönen künstlerischen Darstellung der Wirklichkeit, nicht vor der Wirklichkeit selbst befindet. Er kann also auch die Kunst als solche noch nicht erfahren. Hierzu muss der Rezipient die Magie der Kunst unterbrechen. Erst dadurch kann er die Kunst als Magie verstehen. Diese Unterbrechung ist für Benjamin die Aufgabe der Kritik. Sie sorgt für eine Distanznahme dank welcher der schöne Schein eben als schöner „Schein“ erfasst wird. Diese kritische Distanznahme ist zwar konstitutiv für eine ästhetische Erfahrung, aber sie unterbricht zugleich ihre interne Dynamik, jene Dynamik,

7 Für eine ausführliche Analyse der Benjaminschen Auffassung der Kunstkritik verweise ich auf meine Untersuchung: Salonia 2011, V Kapitel.

die die Zuschauer mitreißt.⁸ Kritik gilt daher Benjamin als ein gewaltsamer Akt der Kunst gegenüber. Er spricht von einer „kritischen Gewalt“.⁹

Für ein besseres Verständnis der hier gemeinten „kritischen Gewalt“ ist es nützlich, auf das sprachtheoretische Terrain einzugehen, von dem Benjamin ausgeht. Als „kritische Gewalt“ definiert er „das Ausdrucklose“, eine von ihm geprägte „Kategorie der Kunst und der Sprache“ (Benjamin 1991 I: 181). Was er damit meint, lässt sich folgendermaßen erläutern. Indem ich spreche, teile ich nicht nur das mit, *was* ich sage, sondern auch, *dass* ich spreche. Das „was“ der Mitteilung wird an der semantischen Struktur der Aussagen als ihr propositionaler Gehalt aufgefasst. Woran lässt sich hingehen die Tatsache selbst festmachen, *dass* ich spreche? An der Kontrastfolie der Stille. Solange ich spreche, wird meine Zuhörer:in nur bemerken, *was* ich sage und *meine*. Damit sie auf die Tatsache, *dass* ich spreche, aufmerksam wird, muss eine dritte Person mich unterbrechen. Diese Unterbrechung, die die Aufmerksamkeit auf die Sprache als solche lenkt, ist das, was Benjamin als „kritische Gewalt“ bezeichnet. „Kritisch“ ist diese Unterbrechung deswegen, weil sie es ermöglicht, die Sprache als solche vom Rest der phänomenalen Welt zu „unterscheiden“ – wobei ersichtlich wird, dass Benjamin „Kritik“ hauptsächlich nach dem altgriechischen Begriff des κρινω als eine Unterscheidung betrachtet. Bei dem gewaltsamen Aspekt der

8 Zwar kennzeichnet Benjamin seine Kritikform als immanent. Aber er meint doch etwas anderes, was man heute unter dem Begriff der immanenten Kritik versteht. Immanent ist seine Kritik nicht deswegen, weil sie Kriterien heranzieht, die dem kritisierten Gegenstand immanent sind, sondern vielmehr deswegen, weil sie eine Schicht oder eine Bedeutung des Gegenstandes selbst sichtbar macht – Benjamin meint letztlich das Wesen oder die Idee des Gegenstandes im metaphysischen Sinne. Hierzu wird aber eben ein äußerer Ansatz gebraucht, und zwar eine Unterbrechung und eine Distanznahme von der internen Logik des betrachteten Gegenstandes.

9 Wie gewaltsam für Benjamin die Kritik ist, wird an dem sexistischen Hintergrund des Beispiels ersichtlich, das er in diesem Zusammenhang verwendet: „Wie die Unterbrechung durch das gebietende Wort es vermag aus der Ausflucht eines Weibes die Wahrheit gerade da herauszuholen, wo sie unterbricht, so zwingt das Ausdrucklose [das heißt: die Kritik] die zitternde Harmonie einzuhalten und verewigt durch seinen Einspruch ihr Beben“ (Benjamin 1991 I: 181).

Unterbrechung, die die Unterscheidung ermöglichen soll, kommt es darauf an, dass es sich um einen Akt handelt, der die interne Logik oder die Regeln der Sprache als Medium des kommunikativen Handelns nicht länger einhält. In dieser kritischen Unterbrechung des Sprechens geht es nämlich nicht darum, die Sprechakte des Gesprächspartners zu erwidern. Eine kritische Erwidern setzt voraus, dass man die Geltungsansprüche der Aussagen anerkennt und ihre Geltung prüft. Die hier gemeinte Kritik folgt dagegen nicht dieser immanent-diskursiven Prozedur der Erwidern, denn sie ist kein Ergebnis der Prüfung von Aussagen nach ihren impliziten Geltungsansprüchen. Das Sprechen wird vielmehr einfach unterbrochen, damit es als solches mitsamt den mit ihm verbundenen Geltungsansprüchen sichtbar wird.

Wenn man nun versucht, sich anhand dieses Modells eine Kritik des Handelns vorzustellen, lässt sich ein neues idealtypisches Szenario zeichnen. In diesem zweiten Szenario geht es sozusagen noch nicht um eine diskursive Auseinandersetzung von zwei Personen. Im Fokus steht vielmehr die Tätigkeit einer Person, die durch die kritische Bemerkung einer zweiten Person unterbrochen wird, eine Unterbrechung, die allererst eine diskursive Auseinandersetzung auslöst. Sofern eine kritische Bemerkung ohnehin der Dimension des Diskurses zugehört, lässt sich auch sagen, dass in diesem zweiten Szenario die diskursive Ebene der Kritik und die Ebene des Handelns sich vermengen. Denn das kritische Urteil bricht in die Ebene des Handelns ein, um dieses zu unterbrechen und an seiner Stelle eine Diskussion zu eröffnen. Anders als eine immanente, zielt die hier anvisierte Kritikform nicht darauf ab, das immer mögliche Scheitern der Handlung zu vermeiden. Im Gegenteil bewirkt sie eben das Scheitern, oder, genauer gesagt, eine – vielleicht auch nur vorläufige – Krise der Handlung. Die praktische Wirkung der kritischen Beurteilung hängt in diesem zweiten Szenario nicht davon ab, ob sie ihren Adressaten davon überzeugt, seine Tätigkeit zu modifizieren: Darauf braucht man nicht zu warten. Denn die kritische Beurteilung wirkt dabei unmittelbar: Sie nimmt selbst in performativer Weise eine Veränderung des kritisierten Handelns vor, indem sie dieses stoppt.

Im Vergleich mit der immanenten Kritik stehen die kognitiven und praktischen Aspekte der Kritik in diesem zweiten Modell in einem umgekehrten Verhältnis zueinander. Sofern es in einer kritischen Unterbrechung nicht darum geht, die Handlung nach ihrem Begriff zu prüfen, stellt die kognitive Dimension – d.h. die Vorstellungen der konstitutiven Prinzipien

der Handlung und die Motivationen des Handelnden – nicht den Stützpunkt für das Einwirken der Kritik auf das Handeln dar. Der für dieses Modell relevante kognitive Ertrag entspringt vielmehr erst aus dem Einbruch der Kritik in die Praxis, und zwar aus der Unterbrechung. Denn das kritische Stoppen der Handlung sorgt dafür, dass ein Bild oder ein Begriff dieser Handlung entsteht. Dieser Prozess lässt sich mithilfe einiger Betrachtungen Benjamins über Bertold Brechts episches Theater veranschaulichen. Paradigmatisches Beispiel der Brechtschen Theaterform ist für Benjamin die folgende „Familienszene“: „Plötzlich tritt ein Fremder ein. Die Frau war gerade im Begriff, eine Bronze zu ergreifen, um sie nach der Tochter zu schleudern; der Vater im Begriff, das Fenster zu öffnen, um nach einem Schutzmann zu rufen. In diesem Augenblick erscheint in der Tür der Fremde. »Tableau« – wie man um 1900 zu sagen pflegte. Das heißt: Der Fremde wird mit dem Zustande konfrontiert“ (Benjamin 1991 II: 535). Genau wie der Eintritt eines Fremden in die eben beschriebene Familienszene sorgt eine Kritik, die das Handeln einer Person unterbricht, für eine kognitive Entdeckung. Aus der kritischen Unterbrechung kann ein Bild der unterbrochenen Handlung hervorgehen und es lässt sich somit etwas fokussieren, das nicht wahrnehmbar ist, solange man an der Handlung teilhat. Die möglichen Gründe, wieso man kritisch das handelnde Subjekt unterbricht, sind angesichts des kognitiven Beitrags der Kritik so wenig relevant, wie es in der Veranschaulichung des epischen Theaters die Frage wäre, wer der Fremde ist und wieso er plötzlich kommt. Das legt nahe, dass die kritische Unterbrechung eine kognitive Entdeckung ermöglicht, die ganz unabhängig von den Erkenntnissen des Kritikers und den in seiner Beurteilung angelegten Begriffen und Maßstäben ist. Die Unterbrechung kann etwas zutage fördern, was weder das kritisierte noch das kritisierende Subjekt kannten. Der kognitive Ertrag der kritischen Unterbrechung hängt also restlos von der Interaktion ab.

Die Gewalt der in Betracht stehenden Kritikform ist nicht zu verleugnen. Die damit verbundene Unterbrechung wird von den Betroffenen meistens nur als ein ungerechtfertigter Einbruch erlebt.

Mein Anliegen in dieser Untersuchung ist allerdings nicht, das Kritikmodell der Unterbrechung zu rechtfertigen, sondern vielmehr mithilfe dieses Modells einen Aspekt der Wirksamkeit von Kritik überhaupt herauszustellen. Denn ein gewaltsames Moment der Unterbrechung wohnt, genau besehen, jeder Form der Kritik inne. Mit kritischen Worten tun wir immer

eines: Wir stoppen das ablaufende Tun. Das gilt auch für die immanente Kritik, die ihrerseits wiederum, wenngleich in impliziter und vorübergehender Weise, eine Unterbrechung der herangezogenen Tätigkeiten bewirkt zugunsten eines Reflexionsprozesses. Auch wenn sich ein Kritiker auf Kriterien bezieht, an denen sich der kritisierte Gesprächspartner in seinem Handeln orientiert, greift er in seine Sphäre ein und unterbricht dessen Tun. Eben diese Unterbrechung löst jenen reflexiven Prozess aus, von dem eine Veränderung des Handelns zu erwarten ist. Gäbe es keine Unterbrechung der bestehenden Tätigkeit, hätte die immanente Kritik auch nicht die Möglichkeit, ihre guten Gründe im Rahmen einer vernünftigen Argumentation gelten zu lassen.

Dass die Auslösung eines reflexiven Prozesses eine wesentliche Wirkung von Kritik überhaupt darstellt, ist in meiner Analyse der immanenten Kritik bereits sichtbar geworden. Durch die Analyse der unterbrechenden Kritik lässt sich nun aber auch verstehen, wie tief dieser Reflexionsprozess gehen kann. Im Fall einer immanenten Kritik betrifft die Reflexion das Verhältnis zwischen den konstitutiven Regeln der intendierten Handlung und dem realen Tun; die Motivationen des Subjekts zur Handlung werden dabei vorausgesetzt, als Hebel verwendet, aber nicht thematisiert. Die kritische Unterbrechung ermöglicht dagegen eine Reflexion, die weit über das Vergleichen von Regeln und die Faktizität des Handelns hinaus geht, um letztlich die Bedeutung des Handelns für das Leben des Menschen in Frage zu stellen. Die kritische Unterbrechung ermöglicht eine Distanznahme nicht nur von dem, was tatsächlich gemacht wird, sondern auch von den Motivationen dazu. Dank dieser Distanznahme kann sich der Akteur nicht nur fragen, ob er wirklich das tut, was er tun wollte oder zu tun sich verpflichtet fühlte; vielmehr kann er sich auch fragen, ob er das wirklich will oder ob er sich wirklich dazu verpflichtet fühlt. Dabei könnte er auch in Erfahrung bringen, dass er bislang einfach nur aus Gewohnheit seine Pflichten erfüllt und ohne eine reale Überzeugung gehandelt hat. Das bedeutet nicht notwendigerweise, dass er von nun an seine Pflichten ablehnen und die entsprechenden Praktiken aufgeben wird. Es bedeutet nur, dass er sich nun jene Pflichten klar vor Augen führt und über deren Bedeutung im umfassenderen Kontext seines Lebens oder der gesellschaftlichen Verhältnisse nachdenkt. Die kritische Unterbrechung erschließt, oder genauer gesagt, erweckt die Fähigkeit des rationalen Subjekts, in reflexiver Weise seine Tätigkeit innerhalb des umfassenderen Kontexts seines sozialen Lebens zu betrach-

ten. Kritik löst also einen Prozess der ethischen Selbstvergewisserung aus, in dem der Akteur sich überlegen kann, ob er das, was ihn bislang zum Handeln motiviert hat, als einen Bestandteil seiner Identität und seines Willens wirklich will.¹⁰

3. KRITIK UND ETHISCHE PERSON

Auf den ersten Blick könnte das Moment der kritischen Unterbrechung als das genaue Gegenteil des Handelns erscheinen. Genauer besehen ist dem aber doch nicht so. Die für eine Krise der habitualisierten Handlungsformen sorgende Kritik stellt das Gegenteil des Handelns nur dann dar, wenn man unter „Handeln“ nur das „Tätig sein“ versteht. „Handeln“ und „Tätig sein“ sind jedoch nicht dasselbe. Dem moralphilosophischen Begriff des Handelns kommt eine viel emphatischere Bedeutung als dem der Tätigkeit zu. In einer moralphilosophischen Perspektive heißt Handeln, „aufgrund eines Entschlusses tätig werden, bewusst etwas tun“ (Duden 2003). Offensichtlich wird in der philosophischen Perspektive zwischen Handeln und Tat unterschieden. Handeln weist auf den Entschluss, eine Tat vorzuführen oder auch nicht. Im Fokus steht die Möglichkeit zu entscheiden, ob, wann und unter welchen Bedingungen man an einer an sich nach Regeln strukturierter Tätigkeit teilnimmt. Zum emphatischeren Begriff des Handelns gehört also in konstitutiver Weise auch die Unterbrechung des jeweiligen Tuns. Die kritische Unterbrechung ist so wesentlich für das Handeln, dass dieses erst an der Pause und dem eventuellen Neubeginnen der Tätigkeit aufgezeigt werden kann. Zum Handeln gehört, anders gewendet, die Entscheidung, tätig zu werden, genauso gut dazu wie die, nicht mehr tätig zu sein, um zu überlegen, ob man tätig werden will.

10 An dieser Stelle meiner Argumentation könnte Harry Frankfurts berühmte begriffliche Unterscheidung zwischen „first- and second-order volitions“ hilfreich sein. Was ich als kritischen Prozess der ethischen Selbstvergewisserung betrachte, ließe sich entsprechend als Ausdruck der für das Personsein kennzeichnenden rationalen Fähigkeit „of becoming critically aware of his own will and of forming volitions of the second order“ (Frankfurt 2007: 17) auffassen.

Trotz des ersten Anscheins hat also die durch jegliche Form von Kritik bewirkte Unterbrechung laufender Praktiken eine eminent praktische Bedeutung. Diese kritische Unterbrechung entsteht genau aus der Perspektive eines Menschen, der sich fragen kann, was er machen soll und welchen Sinn seine Taten haben. Die durch die Kritik bewirkte Distanzierung stellt eine notwendige Prämisse für jede verantwortliche Stellungnahme dar. Die Krisis, die die Kritik auslöst, ist das Moment, in dem das handelnde Subjekt eine praktische Entscheidung treffen kann und muss. Bereits als Distanzierung von der Tätigkeit hat Kritik eine Relevanz für das Handeln, ganz abgesehen davon, ob sie eine alternative Praxis und eine positive Korrektur des Bestehenden angibt. Denn die Distanzierung aktualisiert das Handeln: Sie stellt eine Krisis dar, der gegenüber es nicht mehr weiter möglich ist, sich in habitualisierter Weise zu verhalten; hier wird vielmehr eine bewusste und verantwortliche praktische Stellungnahme, d.h. Handeln im emphatischen Sinne gefordert.

Die durch die Kritik bewirkte Distanzierung von den Praktiken gilt auch gegenüber den moralischen Erwartungen und Normen, die als Motivationen des handelnden Subjekts mit den Praktiken zusammenhängen. Im Fokus steht allerdings keine pauschale Ablehnung von Normen. Ganz im Gegenteil liegt die in Betracht stehende Distanznahme dem ontologischen Status der moralischen Normativität überhaupt zugrunde. Eine moralische Norm – dasselbe gilt für einen ethischen Wert – ist etwas anderes als ein natürliches Gesetz, das unmittelbar wirkt und keine Alternative zulässt. Die moralische Geltung der Normen ist vielmehr die Eigenschaft von Forderungen, die ontologisch mit der Möglichkeit zusammenhängen, dass das von ihnen adressierte Subjekt sie erfüllt oder auch nicht. Dabei entsteht immer eine Spannung, die das Subjekt zu einer Stellungnahme auffordert. Die bedingungslose Geltung einer moralischen Norm soll nicht – wie im Fall eines Rechtsgesetzes – derart verstanden werden, dass die Norm immer durchgesetzt wird. Die bedingungslose Geltung moralischer Prinzipien verweist vielmehr darauf, dass sich das Subjekt mit ihnen unbedingt auseinandersetzen und ihnen gegenüber eine Stellung einnehmen muss, sei diese positiv oder negativ. Als solche schließt die moralische Norm keineswegs die Möglichkeit einer reflexiven Distanz aus, ganz im Gegenteil, setzt sie diese Möglichkeit voraus, ohne die es auch keinen Spielraum für eine verantwortliche Stellungnahme gäbe. Kurzum: Die spezifische Geltung der moralischen Norm hängt kontrafaktisch von der Möglichkeit einer Distanznahme von

ihr ab. Was Benjamin kritische Gewalt nennt, aktualisiert diese Distanz. Die Gewalt der Kritik besteht also nicht in einer Verletzung der Normen. Gewalt heißt dabei vielmehr, dass die Kritik die Macht hat, eine Distanz gegenüber der Herrschaft der Normen zu schaffen, so dass diese eben zu moralischen Normen werden, die als solche anders als natürliche Gesetze nicht in unmittelbarer Weise appliziert werden. Die kritische Gewalt eröffnet einen Spielraum zwischen der Norm und der Antwort des Subjekts, einen Spielraum, dank dessen die Norm als moralische Forderung anstatt als natürliches Gesetz oder als Zwang erfahren werden kann.

Die Möglichkeit einer kritischen Distanznahme liegt auch dem ontologischen Status der ethischen Person zugrunde. Denn die ethische Person besitzt nicht nur die oben geschilderte rationale Fähigkeit, nach der Vorstellung einer Norm seine Tätigkeiten zu gestalten und erfolgreich auszuführen. Sie hat auch die Fähigkeit, gegenüber normativen Forderungen eine autonome Stellung zu beziehen. Der ethischen Person kommt die Möglichkeit zu, die jeweils geltenden normativen Prinzipien anzunehmen oder auch nicht. Wo dem Subjekt diese Möglichkeit genommen wird, gibt es keine ethische Person, sondern nur ein sich nach Regeln verhaltenden Akteur oder ein Rad in einem Mechanismus. Für die Person muss also die Möglichkeit der kritischen Gewalt und der kritischen Distanznahme offen bleiben.

Nach dieser handlungstheoretischen Analyse lässt sich abschließend eine allgemeine moralphilosophische These über die konstitutive Funktion von Kritik im ethischen Leben formulieren. Die praktische Wirksamkeit der Kritik erschöpft sich nicht in einem Beitrag zur Korrektur oder Veränderung bestehender Praktiken. Sie erschöpft sich auch nicht darin, dass sie eine diskursive Prozedur auslöst, in der auf normative Verfehlungen hingewiesen wird. Ihre praktische Funktion scheint mir radikaler zu sein. Denn als Distanznahme stellt Kritik, wie gezeigt, nichts weniger als eine Ermöglichungsbedingung des Handelns, der Normativität und somit des gesamten ethischen Lebens dar. Die Unterbrechung der Praktiken, die die Kritik bewirkt, aktualisiert die Möglichkeit des Handelns und rüttelt ein rationales Subjekt wach, das nicht nur fähig ist, Tätigkeiten auszuführen, sondern auch zu entscheiden, ob, wie und wann es tätig werden will.

LITERATUR

- Benjamin, Walter (1991): *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Boltanski, Luc/Thévenot, Laurent (2007): *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*, Hamburg: Hamburger Ed.
- Bormann, Claus von (1973): „Kritik“. In: Krings, H./Baumgartner, H.M./Wild, Ch. (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Band 3, München: Kösel, S. 807-823.
- Butler, Judith (2002): „Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50/2002/2, S. 249-265.
- Duden (2003): *Duden – Deutsches Universalwörterbuch*, 5. Aufl., Mannheim [CD-ROM].
- Frankfurt, Harry G. (2007): *The Importance of What We Care About*, New York: Cambridge University Press.
- Geuss, Raymond (2002): „Kritik, Aufklärung, Genealogie“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50/2002/2, S. 273-281.
- Korsgaard, Christine M. (1996): *The Sources of Normativity*, New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine M. (2009): *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, New York: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2007): *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1937): „Traditionelle und kritische Theorie“. In: ders.: *Gesammelte Schriften* Band 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.
- Liddell, Henry G./Scott, Robert (1996): *A Greek English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Marx, Karl (1935): *Frühschriften*, Stuttgart: Kröner, 2004.
- Röttgers, Kurt (2002): „Kritik“. In: Sandkühler, H.J. (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg: Meiner, S. 738-746.
- Salonia, Michele (2011): *Walter Benjamins Theorie der Kritik*, Berlin: Akademie.
- Walzer, Michael (1990): *Kritik und Gemeinsinn*, Berlin: Rotbuch.

Die immanente Kritik der Medienkultur

Zur Aktualität von Walter Benjamins Ansatz¹

OLIVIER VOIROL

Viele Beobachter der heutigen Gesellschaften behaupten, die zeitgenössische Kultur sei eine Medienkultur: Was klassischerweise unter dem Begriff „Kultur“ verstanden wurde, wird heute auf die Ausprägung der Medien und Kommunikationstechnologien angewandt. Die Medienkultur ist daher die Kultur, die durch die zahlreichen Aktivitäten in verschiedenen Medien entsteht. Es existieren unterschiedliche Ansätze zur Analyse dieser Kultur. Viele von ihnen untersuchen, inwiefern die Aktivität der Subjekte heute eine größere Rolle spielt im Produktions- und Rezeptionsprozess. Oder sie zeigen, wie in Fernsehsendungen „normale Menschen“ in den Produktionsprozess „partizipativ“ eingebettet werden. Innerhalb dieser Tendenzen gibt es aber auch *kritische* Ansätze. Es wird zum Beispiel gezeigt, inwieweit Medienstrukturen sich in die klassischen ökonomischen Strukturen der Kulturindustrie integrieren, die die klassischen Prozesse der Medien widerspiegeln (Einfluss von Marx). Oder es wird gezeigt, dass die Akteure zwar aktiv teilnehmen und so neue Räume der Transparenz eröffnen, aber dass dadurch neue Machtverhältnisse und Überwachungsmechanismen entstehen (Einfluss von Foucault). Andere Untersuchungen wiederum prüfen, inwiefern solche Praktiken ein neues Feld von sozialen Positionen, symbolischer Herrschaft und Machtverhältnissen eröffnen.

1 Für die sprachliche Überarbeitung und hilfreiche Kommentare zum Text danke ich Maximilian Geßl.

Solche kritischen Perspektiven sind wichtige Beiträge zur Analyse der heutigen Medienkultur. Sie reichen aber nicht aus: Sie sind nicht in der Lage, das kritische Potential auszuschöpfen. Ich bin der Meinung, dass eine Perspektive der immanenten Kritik hier heute fehlt. Um eine solche Perspektive zu skizzieren, möchte ich auf den Benjaminischen Ansatz der immanenten Kritik literarischer Texte zurückkommen. Ich werde die zentralen Ideen von Benjamin darstellen und diskutieren – diese Idee der immanenten Kritik –, die Adorno in seiner Konzeption der Kulturkritik stark beeinflusst haben (von Adorno selbst wird hier aber nicht die Rede sein). In einem zweiten Schritt werde ich versuchen herauszuarbeiten, worin die Benjaminische Konzeption immanenter Kritik literarischer Texte uns bei einem Ansatz der immanenten Kritik der Medienkultur behilflich sein kann.

I. IMMANENTE KRITIK BEI BENJAMIN

In seinem Buch *Der Begriff der Kunstkritik der deutschen Romantik* (1920) entwickelt Benjamin seine ersten Überlegungen zur immanenten Kritik. In diesem Buch versucht er einen Begriff des Kunstkritikers „wiederzufinden“, der in seinen Augen von der seit Kant vorherrschenden Idee einer Kritik als Urteil verdrängt wurde. Im klassischen Sinne der Aufklärung ist Kritik ein Urteil: Sie bestimmt Regeln und Kriterien um Tatsachen zu „wiegen“, um sie einzuschätzen, ihr „Gewicht“ zu bestimmen und schließlich ein Urteil auszusprechen. Die klassische Kritik versucht also erstens, eine Tatsache einer Norm gegenüberzustellen, um deren Übereinstimmung (oder eben fehlende Übereinstimmung) auszusprechen, um ihre Legitimität oder ihre Berechtigung anzuzeigen; sie setzt Werte (das Gute, Gerechtigkeit, Wahrheit) und Kriterien voraus, im Namen derer die Tatsache bewertet, das heißt auf ihren eigentlichen Wert geschätzt wird. Zweitens, diese Art von Kritik lässt eine Tatsache vor einem Gericht erscheinen, um danach über diese Tatsache zu urteilen. Dadurch stimmen Kritik und Urteil überein – und verschwimmen sogar ineinander. Für die urteilende Kritik ist die Frage „Mit welchem Recht?“ *die* zentrale Frage. Drittens erlässt diese urteilende Kritik gewissermaßen Gesetze: Sie stellt jemanden oder etwas vor Gericht, um dann recht oder unrecht zu geben. Weil sie im kritischen

Verstand verankert ist, will sie „objektiv“ sein – auch wenn für sie Subjektivität erforderlich ist.

Im Unterschied zu dieser Art von Kritik als Urteil ist dennoch, Benjamin zufolge, auch *eine andere Konzeption der Kritik* entstanden. Dieser Kritikbegriff, der in der deutschen Romantik eine Rolle gespielt hat, ist aber inzwischen verschwunden und in Vergessenheit geraten. Benjamins Ziel in *Der Begriff der Kunstkritik der deutschen Romantik* lautet, diesen Begriff von Kritik wieder zu beleben und zu „retten“. Diese andere und romantische Konzeption von Kritik beruft sich nämlich nicht auf „externe“ Urteilkriterien, nach denen eine Tatsache oder ein Werk beurteilt werden soll. Kritik ist hier kein Urteil eines Gerichts: Sie geht vielmehr auf immanente Weise vor. Sie beginnt erst *mit* dem Werk und nicht *vor* dem Verhältnis mit dem Werk. Die Kritik geht wie eine Reflexion vor, aber diese hält am Maßstab der Beurteilung nicht fest. Die Reflexion ist „die Grundlage einer völlig anderen, nicht beurteilend eingestellten Art von Kritik, deren Schwergewicht nicht in der Einschätzung des einzelnen Werkes, sondern in der Darstellung seiner Relationen zu allen übrigen Werken und endlich zu der Idee der Kunst liegt“ (Benjamin 1972a: 77-78). Ob ein Kunstwerk ein Werk von großer Bedeutung ist, erfährt man nämlich nicht, wenn man Kriterien von außen in einer urteilenden Haltung heranträgt; man erfährt es nur, wenn ein Reflexionsprozess sich in das aktive Verhältnis der Kritiker zu diesem Werk „einklinkt“. Die Kritik soll das Werk nicht mit bestimmten Kriterien von außen konfrontieren, sondern genau an dieser aktiven Konfrontation mit dem Werk ansetzen - deshalb ist sie keine urteilende, sondern eine *immanente* Kritik.

Die immanente Kritik eines Kunstwerkes ist also das Verhältnis, das sich in Gang setzt, wenn der Kritiker aktiv versucht, dieses Werk zu betrachten: Nur in dieser Geste kann sich der wahre „Keim“ dieses Werkes ausbreiten. Dadurch wird das kritische Urteil völlig dem Prozess genauerer Reflexion – als Rückblick des Werkes auf den getragenen Blick – unterworfen. Wenn das Werk auf diese Geste gar nicht „antwortet“ oder reagiert, hört dieser Prozess automatisch auf; bei genauerem Hinsehen ist das Werk einfach ungeeignet und erweist sich als wertlos. In der Geste der Betrachtung, im Verhältnis zum Werk wird dies entschieden, und nicht davor: In dieser Weise ist die Kritik immanent. Sie geht dieser Geste nicht voraus, sondern konstituiert sich erst im Prozess. Wenn dieser Prozess nicht stattfindet, dann ist die immanente Kritik ungeeignet. Der Wert des Werkes

hängt davon ab, ob es seine immanente Kritik überhaupt ermöglicht oder nicht: Wenn ein Werk immanent kritisierbar ist, ist es ein (wertvolles) Kunstwerk (mit anderen Worten, erlaubt es eine Kritik, diejenige der Kunst, der Idee der Kunst). „Die Beurteilung eines Werkes (muss) niemals eine explizite, sondern stets eine im Faktum seiner romantischer Kritik (d. h. seiner Reflexion) impliziert sein. Denn der Wert des Werkes hängt einzig und allein davon ab, ob es seine immanente Kritik überhaupt möglich macht oder nicht. Ist diese möglich, liegt also im Werke eine Reflexion vor, welche sich entfalten, absolutieren und im Medium der Kunst auflösen lässt, so ist es ein Kunstwerk“ (Benjamin 1972a: 78-79).

Wenn ein Werk nicht immanent kritisierbar ist, ist es kein Kunstwerk: „Ist ein Werk kritisierbar, so ist es ein Kunstwerk, andernfalls ist es keines“ (Benjamin 1972a: 79). „Die bloße Kritisierbarkeit eines Werkes stellt das positive Werturteil über dasselbe dar“ (ebd.: 79). Das, was schlecht ist, lässt sich einfach nicht kritisieren: Das, was miserabel ist, verdient die Stille. Deswegen sagt Benjamin, dass „in dem Grundsatz von der Unkritisierbarkeit des Schlechten [...] eine der charakteristischen Ausprägungen der romantischen Konzeption der Kunst und ihrer Kritik vor[liegt]“ (ebd.: 79). Aber „dieses Urteil kann nicht durch eine gesonderte Untersuchung, vielmehr allein durch das Faktum der Kritik selbst gefällt werden, weil es gar keinen anderen Maßstab, kein Kriterium für das Vorhandensein einer Reflexion gibt, als die Möglichkeit ihrer fruchtbaren Entfaltung, die Kritik heißt“ (ebd.: 79).

„Kritik, welche für die heutige Auffassung das Subjektivste ist, war für die Romantiker das Regulative aller Subjektivität, Zufälligkeit und Willkür im Entstehen des Werkes. Während sie sich nach heutigen Begriffen aus der sachlichen Erkenntnis und der Wertung des Werkes zusammensetzt, ist das Auszeichnende des romantischen Kunstbegriffs, eine besondere subjektive Einschätzung des Werkes im Geschmacksurteil nicht zu kennen. Die Wertung ist der sachlichen Untersuchung und Erkenntnis des Werkes immanent. Nicht der Kritiker fällt über dieses das Urteil, sondern die Kunst selbst, indem sie entweder im Medium der Kritik das Werk in sich aufnimmt oder es von sich abweist und eben dadurch unter alle Kritik schätzt. Die Kritik sollte mit dem, was sie behandelt, die Auslese unter den Werken herstellen“ (ebd.: 80).

Offenbarung und Zerstörung

Benjamin restituierte auf diese Weise eine Einschätzungsform der Werke in der romantischen Kunstkritik, die auf Maßstäbe der Beurteilung verzichtet. „Kritik ist also, ganz im Gegensatz zur heutigen Auffassung ihres Wesens, in ihrer zentralen Absicht nicht Beurteilung, sondern einerseits Vollendung, Ergänzung, Systematisierung des Werkes, andererseits, seine Auflösung im Absoluten“ (ebd.: 78). Für Benjamin hat die Kunstkritik nichts mit Beurteilung zu tun; sie ist Offenbarung des Absoluten der Kunst, des „Wahrheitsgehalts“ eines Werkes. Solche Kritik ist daher in einem Werk selbst verankert und nicht äußerlich oder überragend. Sie entsteht aus dem Gehalt des Werkes selbst, aus seiner Immanenz, und aus dem Verhältnis, das wir mit ihr aktivieren. Die Kritik hat also mehr mit einer Geste zu tun, einer Bewegung, als mit der Aktivität eines Richters, sie ist im Werk verankert und entsteht nur im Verhältnis mit der Immanenz des Werkes zur Welt.

Die Kritik ist aktive Konfrontation mit dem Werk; sie ist sogar mehr, sie ist *Zerstörung*. „Die Kritik opfert um des einen Zusammenhanges willen das Werk gänzlich“ (Benjamin 1972a: 86). Und diese Zerstörung ist also „die Zerstörung der Form, die Aufgabe der objektiven Instanz in der Kunst, der Kritik“ (ebd.: 85), und nicht „eine subjektive Velleität des Autors darzustellen“ (ebd.: 85). Diese Geste „entwerkt“ das Werk, sie streicht, sie gräbt, sie vernichtet, um seinen Wahrheitsgehalt zu erschließen; sie lässt auf diese Weise ein anderes Werk entstehen. Daher ist die Kritik eine Zerstörung und gleichzeitig eine Rettung – eine Rettung der Vergangenheit. Die Kritik ist dieses „brennende und ruhige Feuer“, das das Innere eines Werks „verbrennt und verzehrt“, und, im selben Moment wo sie es vernichtet, „für immer rettet“. Die Kritik hat als Ziel, den „Wahrheitsgehalt“ des Werkes zu erschließen: Das zeigt Benjamin in seinem nächsten großen Text über immanente Kritik.

Kommentar und Kritik

Die Frage des Wahrheitsgehalts steht im Zentrum von Benjamins zweitem wichtigen Text zur immanenten Kritik, seinem literaturkritischen Werk *Goethes Wahlverwandtschaften*. Bernd Witte schreibt dazu: „[D]ie Arbeit über Goethes *Wahlverwandtschaften* führt in paradigmatischer Weise die

Ansprüche vor, die Benjamin für seine These über Kritik formuliert hatte: er bestimmt in einer neuen Weise sein Objekt für die Aktualität und sucht auf den Ort der Wahrheit“ (Witte 1985: 60). In diesem Text erklärt Benjamin sein Ziel schon auf den ersten Seiten. Er unterscheidet zwischen *Kommentar* und *Kritik* und erklärt, dass es sich für ihn nicht darum handelt, ein Kommentar, sondern eine Kritik anzubieten. Der Kommentator nimmt eine Beschreibung des Textes vor, er hält an seinen bedeutenden Elementen fest, die die Besonderheiten der historischen Epoche des Textes bezeugen. Im Unterschied zum Kommentator versucht der Kritiker den *Wahrheitsgehalt* des Textes zu erreichen, und gibt sich mit seinem spezifischen Sachgehalt nicht zufrieden. Der Kommentator bleibt daher auf der Oberfläche des Sachgehalts, das aus verschiedenen Elementen einer Epoche besteht, die sich in das Werk einschreiben – d. h. was sich von einer Epoche dem Werk einprägt und was erst viel später, in einer anderen Epoche, wieder auftauchen kann. Was sich in einem Werk einprägt, erwacht womöglich in darauffolgenden Epoche, in einer späteren Zeit – nur diese Distanz erlaubt uns den Sachgehalt als solchen zu erkennen. Nur dann, wenn die Sachelemente einer Epoche, die seinerzeit ein Werk ermöglicht haben, verschwunden sind, wird sein Wahrheitsgehalt erschlossen. Erst dann kann es für die „Ewigkeit“ überleben.

Im Analyseprozess des Sachgehalts erschließt sich der Wahrheitsgehalt des Werks. Er erscheint aber nur *durch* den Sachgehalt, im Laufe seiner progressiven Offenbarung: Man muss den Sachgehalt also bis zum Schluss im Blick haben. Anders gesagt, der Sachgehalt schafft die Möglichkeit der Offenbarung des Wahrheitsgehalts. Dieser Prozess wird von unterschiedlichen Kommentaren zum Werk begleitet – die nicht überflüssig sind, weil sie das Feld der nächsten Kritik vorbereiten. Die Kritik kann den noch begraben Wahrheitsgehalt aufblitzen lassen, der der Wahrheitsgehalt des Sachgehaltes ist. Benjamin beharrt jedoch darauf, dass sich der Wahrheitsgehalt nicht einfach ableiten lässt: Wahrheit ist nicht das Ergebnis eines deduktiven Verfahrens, sondern *Erfahrung* – Kant hat sich Benjamin zufolge an diesem Punkt geirrt. Der Wahrheitsgehalt kann also niemals einfach aus dem Sachgehalt abgeleitet werden, ebenso wenig wie er als bloßes Material ausgebeutet werden kann. Er lässt sich nur durch einen Akt der Erfahrung erreichen. Die wahre Erkenntnis – der göttliche Name, die adamsche Sprache – wird dadurch nur in einer nicht-deduktiven Weise erreicht, d. h. in der Erfahrung.

Sachgehalt als Entstellung

Bei Benjamin erscheint der Sachgehalt als eine *Entstellung* der Wahrheit: Er verbirgt den Wahrheitsgehalt. Er ist eine Codierung, der die ursprüngliche Realität bedeckt und sie so auf verfälschte und zusammengesetzte Weise wiederholt. Die Wahrheit bewohnt die Sache, aber sie wird verdeckt und entstellt. Benjamin schrieb seinen Essay über Goethes *Wahlverwandtschaften* gegen die dominante Interpretation des Romans, dessen Wahrheitsgehalt verdeckt wurde.² Der Wahrheitsgehalt eines Romans lässt sich nie in bloßen Aussagen völlig niederschreiben. Der Kritiker erfährt nur dann den Wahrheitsgehalt des Werkes, wenn er in der Lage ist, verstehen zu können, was der Autor selbst nicht erschließen konnte. Der Sachgehalt soll also gewissermaßen gegen ihn selbst umgedreht werden, um diese Wahrheit zu erreichen – solcher Umschwung erklärt daher den zerstörerischen Charakter der Kritik. Benjamin beharrt auf dem Vorrang des Textes über die Biographie des Autors (siehe Benjamin 1972b: 155-156). Er schließt eine Erklärung des literarischen Textes durch äußere Tatsachen aus und versucht stets, „gegen den abstrakten Begriff, die Wesenheit der Sache geltend zu machen, die in der poetischen Form sich erfahren lässt“ (Witte 1985: 63).

Es ist in einem viel späteren Text, dass Benjamin die Aufgabe des Kritikers systematisch (in dreizehn Thesen) beschreibt: „Die Technik des Kritikers in den dreizehn Thesen“ in *Einbahnstraße* (Benjamin 1972c: 108-109). In diesem Text bestimmt er weniger die Aufgabe der Kritik als diejenige des Kritikers. Ich fasse hier seinen Vorschlag in drei Punkten zusammen. Erstens behauptet Benjamin, dass der Kritiker ein „Strategie im Literaturkampf“ sei (ebd.: 108). Diese Idee kann in zwei Richtungen verstanden werden: als Strategie der Auslese der wichtigsten Texte oder Dokumente oder als Strategie des Verfahrens der Kritik. In der ersten Lesart sagt Benjamin, dass die Kritik Strategie im „Literaturkampf“ ist. Die Literatur ist hier weniger als eine Menge von Texten zu interpretieren denn als eine soziale Auseinandersetzung; als Rezeptionskontext, dessen Fragen nicht mehr

2 Der Wahrheitsgehalt in Goethes *Wahlverwandtschaften* bewert sich auf die Idee, dass eine doppelte Beziehung unter zwei Paaren die soziale Ordnung der Heirat beschädigt; wobei diese soziale Ordnung schließlich gewinnt in Goethes Roman.

bloß ästhetisch sind, sondern moralischer und politischer Natur. Deswegen ist der Kritiker ein Strategie: Er versucht entweder eine Option zu verteidigen oder andere Optionen zu bekämpfen. Er ist nie neutral und unparteiisch; er interessiert sich für die Orientierung der Kunst.

In der zweiten Lesart verweist der Kritiker als Strategie auf das Verfahren der Kritik: Es handelt sich nicht darum, das Werk von einem äußeren Standpunkt zu „interpretieren“, sondern einzutreten, es zu zerlegen, es „abzubauen“, indem man ins Spiel eintritt und mitspielt. Es handelt sich nicht darum, in einer äußeren Perspektive zu verharren, sondern sich völlig im Werk zu „engagieren“. Die Kritik kann das „Spiel“ des Textes nur durchdringen, wenn sie noch spielerischer ist, das heißt listiger, strategischer, abartiger auch, als der Text. Der Kritiker ist immer einen Schritt voraus gegenüber dem, was er kritisiert: Er ist schneller, er verdoppelt ihn, er lacht über ihn. Der Kritiker ist also doppeldeutig und allgegenwärtig: Er demaskiert die Zweideutigkeiten der Spieler, ihre Masken und ihren Zauber, weil er doppeldeutiger ist als sie. Er begleitet die Spieler, folgt ihnen, und versucht gleichzeitig sie zu überholen und ihnen voranzugehen.

Das Verfahren der Kritik hat also mehr mit *mimetischem Verhalten* als mit Exegese zu tun: Es handelt sich darum, das Werk mimetisch nachzuahmen und es gegen sich selbst zurückzuwenden. Die Kritik hält gewissermaßen einen Spiegel vor das Werk, in dem es widergespiegelt wird, eine Widerspiegelung aber, die die Form einer Antwort besitzt und die das Werk nicht unverändert lässt. Als mimetische Strategie ist die Kritik gleichzeitig nah und fern, das Identische und das Äußere, sie ist doppeldeutig und allgegenwärtig. Die Kritik ist doppeldeutig, weil sie immer dieses Doppelspiel spielt: Man weiß niemals, ob man mit dem Pantomimenspieler oder dem Nachgeahmten zu tun hat. Und dennoch kommt eben in dieser Geste die Hoffnung eines Wahrheitsgehalts unter.

Kritik heißt non-konformistische Stellungnahme

In der zweiten These behauptet Benjamin: „Wer nicht Partei ergreifen kann, der hat zu schweigen“ und in der dritten: „Der Kritiker hat mit dem Deuter von vergangenen Kunstepochen nichts zu tun“ (ebd.: 108). Kritik ist also keine bestimmte Form von Deutung, sondern vor allem eine Parteinahme, sie hat nichts zu tun mit der Kunstgeschichte oder der Literaturgeschichte. „Die Sache [...] um welche der Kampf geht“, soll Wert haben:

Benjamin führt hier ein Kriterium der Moral ein – und nicht des Rechts. Die Aufgabe des Kritikers besteht darin, die Werke zu schützen, die geschützt zu sein verdienen, besonders diejenigen, die riskieren, verkannt oder verachtet zu werden; er soll die falschen Werte zerstören, die sie in den Schatten stellen. Daher die folgende These: „Die Kritik ist eine moralische Sache“ (ebd.: 108). Der Kritiker handelt moralisch, sobald es ihm gelingt, die „wahren Werte“, die Trägerinnen neuer künstlerischer Möglichkeiten und neuer sozialer Auseinandersetzungen zu erkennen, aber auch jene Werke, die solche Risiken keinesfalls eingehen. Benjamin entwickelt eine Konzeption der Parteilichkeit und des Engagements für einen ästhetischen Gegenstand oder ein Werk: Er wettet auf das Gelingen oder den Misserfolg eines Werkes. Er verteidigt also Parteilichkeit und Stellungnahme.

Der Kritiker ist nicht für den Ruhm bestimmt und schreibt nicht für ein Publikum. Für den Kritiker muss das Publikum „stets Unrecht erhalten“ aber muss „sich doch immer durch den Kritiker vertreten fühlen“ (Benjamin 1972c: 109). Er kümmert sich nicht darum, wenn er gegen den Konformismus des Publikums stößt und sich am Rande des etablierten Geschmacks aufhält – „Kunstbegeisterung ist dem Kritiker fremd“, sagt Benjamin (ebd.: 109). Die Nachwelt ist für die Kritik nicht wichtig, weil sie „vergibt oder rühmt“ (ebd.: 108), aber der Kritiker „richtet im Angesicht des Autors“. Der Kritiker fürchtet keine Polemik, weil er Respekt vor dem Werk hat. Die Kritik heißt deshalb auch Polemik; d. h. „ein Buch in wenigen Sätzen vernichten“ (Benjamin 1928: 35). Aber der Kritiker tut dies nicht, um gewisse Werte zu befördern oder zu bestreiten: Seine Aufgabe besteht darin, mit dem Finger zu zeigen und anzuklagen. Und die Wirkungen, die er herbeiführt, heißen Umstellung, Umleitung, Situationsum-schwung. Seine Parteinahme ist Misstrauen, Zorn, Hass, er vollzieht notwendige Destruktion mit seinem „zerstörerischen Charakter“, der „überall Wege sieht“ und „Wege fortschafft“ (Raulet 1997). Weit davon entfernt, Kriterien am Gegenstand anzuwenden, formt der Kritiker diesen Gegenstand bis an dessen Grenzen gelangend um, sodass die Möglichkeiten seiner Wahrheit sich zu entfalten vermögen. Er veranlasst, dass sich das Kunstwerk selbst kritisiert, sich auflöst und sich zerlegt, wie „unter der Wirkung der Säure oder des Feuers“. In dieser Zerstörungsgeste erschließt sich sein Wahrheitsgehalt. Benjamin sagt: „Die echte Kritik geht nicht gegen ihren Gegenstand; sie ist wie eine Chemikalie, die, wenn sie eine andere angreift,

zerlegt sie sie um ihre tiefe Natur zu enthüllen“ (zitiert bei Proust 1998: 51). Die Kritik, sagt Benjamin, ist „dieses gleichzeitig brennende und ruhige Feuer, das ein Werk brennt und verzehrt, und im selben Moment wo er es vernichtet, es auf immer rettet“.

Eine schlechte Kritik ist diejenige, die ein neues und bahnbrechendes Werk auf den etablierten Geschmack der Epoche bringt, und dadurch die Funktion der Kunst verrät: unsere Blicke, Beurteilungen und Kriterien zu erschüttern und zu verändern. Die Werke sollen oft *gegen* das Publikum geschützt oder verteidigt werden; die neuen Werke werden anfangs selten ohne Widerstände rezipiert. Ein Werk muss somit oft durch eine Verteidigung seines Interesses gefordert werden: Das ist die Aufgabe des Kritikers, der bestimmt, ob das kritisierte Werk als großes Werk gewürdigt werden soll oder ob es sich um ein bloßes Dokument oder eine verpasste Erfahrung handelt.

II. IMMANENTE KRITIK DER MEDIENKULTUR

Inwiefern könnte dieser Ansatz der immanenten Kritik für eine immanente Kritik der aktuellen Medienkultur hilfreich sein? Wir müssen zugeben, dass uns nicht die gleichen Phänomene wie Benjamin vor Augen stehen. Er interessierte sich für die literarische Tradition, vor allem für die Romane des frühen 19. Jahrhunderts. Es sind Werke aus der Kunstsphäre, die eine „Idee der Kunst“ mit sich tragen. Benjamin entwickelt seine Konzeption der immanenten Kritik, um die Möglichkeit dieser „Idee der Kunst“ zu verwirklichen. Als immanente soll die Kritik den Wahrheitsgehalt aufdecken, der mit dieser Idee der Kunst verbunden ist. Wenn es darum geht, die etablierten Urteilskriterien und Konventionen zu überwinden, zu durchbrechen, dann deshalb, weil solche normativen Kriterien uns von der Immanenz fern halten. Die Kritik soll gleichzeitig zerstören und offenbaren, weil diese Normen und Konventionen Hürden auf dem Weg zu Wahrheit und Erfahrung sind.

Kann man sich aber auf eine solche Benjaminsche Kritik beziehen, wenn es sich um bloße Produkte der Medienkultur handelt? Das scheint auf den ersten Blick schwer zu sein, weil Produkte der Medienkultur nicht wie Kunstwerke durch die Form bearbeitet werden. Goethes Roman, auf den

Benjamin seine Analyse stützt, ist ein großes Werk: seine Form, seine bemerkenswerten ästhetischen Qualitäten; es ist der ideale Gegenstand für immanente Kritik. Ein literarisches Kunstwerk basiert auf (a) einer spezifischen Arbeit der Sprache, die ihm eine Form verleiht; (b) ihm gelingt es auf verschlüsselte und indirekte Weise seine Epoche auszudrücken und schließlich (c) geht das Werk von der Verständlichkeit aus, um sich jenseits seiner sinnlichen Verankerung abzuzeichnen – was seine Deutung dann verpflichtet. Im Gegenteil dazu sind die Produkte der Medienkultur (a) direkte Inhalte ohne ästhetische Form; (b) sie sind im Zeitgeschehen gefesselt und kondensieren nicht den Sinn ihrer Epoche und (c) sie sind uns ohne spezifische Deutungsanstrengung verständlich.

Um diesen Punkt zu klären, ist uns eine andere Unterscheidung von Benjamin wichtig. In *Einbahnstraße* unterscheidet Benjamin zwischen *Werk* und *Dokument*. Er spricht hier unterschiedliche Aspekte auf ziemlich chaotische Weise an – ich versuche hier, drei Unterschiede zwischen Werk und Dokument zu systematisieren: nach ihren (a) Zusammenstellungsprozessen, (b) nach ihrer internen Struktur oder ihrem formellen Charakter und (c) nach ihrer Adressierungsweise.

Das Subjekt des Werkes ist ein Künstler, das Subjekt des Dokuments ein Primitiver, sagt Benjamin. Der Primitive „äußert sich in Dokumenten“, während der Künstler ein Werk zusammenstellt (Benjamin 1972c: 107). Wenn das Werk vollendet ist, erwirbt es einen Gehalt, der ihm Tiefe verleiht, während das Dokument nie dieser Arbeit formeller Ausarbeitung unterzogen wird – „ins Dokument sind Formen nur versprengt“. Infolgedessen ist das Werk gleichzeitig Stoff und Überholen des Stoffs im Gehalt. Das Dokument bleibt Stoff, dieser herrscht völlig vor.

„Im Kunstwerk ist das Formgesetz zentral“ (ebd.: 108); die Form ist Gesetz weil sie das Ganze der Elemente organisiert; „Inhalt und Form sind im Kunstwerk eins: Gehalt.“ (ebd.: 107). Der Stoff ist daher im Kunstwerk untergeordnet. Er ist aber allgegenwärtig im Dokument: „in Dokumenten (...) herrscht durchaus der Stoff“, weil es an einer Form fehlt – oder sie sich „nur versprengt“ vorfindet. In Dokumenten ist die Form nur Zusatz, sie ist nicht strukturierend. Durch seinen formellen Zusammenhang ist das Kunstwerk synthetisch, es ist in seiner Lektüre unerschöpflich; durch seine Gesamtzusammenstellung ist alles signifikant. Im Gegenteil dazu stellt das Dokument keine Synthese dar, sondern eine chaotische Vielzahl, die eine Analyse fordert – auf Grund seiner undeutlichen Struktur muss es analysiert

werden. Das Dokument (Traum, Fetisch, Gegenstände) erlaubt nur eine zweite, anthropologische oder psychologische Erkenntnis, aus der sich eine interessante – aber nicht künstlerische – Lehre ziehen lässt. Schließlich steht ein Dokument zu anderen Dokumenten nah, es ist undifferenziert; im Unterschied dazu, steht ein Kunstwerk den anderen Kunstwerken fern; es ist getrennt von diesen, individualisiert. Seine formelle Vollendung verbietet, daraus ergänzende Informationen zu isolieren. Die Kunstwerke haben keinen genauen Verweisepunkt in der Realität, sie bilden eine Welt, die besonders und in sich selbst geschlossen ist. Im Gegenteil dazu kommunizieren die Dokumente untereinander auf der Basis des Stoffes, weil die Vermittlung des Stoffes keine Unterscheidung zwischen ihnen errichtet: Sie kommunizieren durch die Informationen, die sie erbringen.

„Gehalt ist das Erprobte“: Das Werk ergibt sich aus einer bildenden Arbeit des Künstlers; der Zusammenhang seiner Sprache ist das Ergebnis der Probe seiner Verwirklichung. Dagegen ist der Stoff des Dokuments „das Geträumte“, ihm fehlt die formelle Ausarbeitung. Der Traum im unbearbeiteten Zustand ist kein Kunstwerk, sondern aufschlussreicher Stoff, das Dokument eines Geisteszustandes, der unfähig ist, zwischen Werk und Beweis zu unterscheiden. Daher appelliert dieser „erlebte“ Charakter des Werks an einen „wiederholten Anblick“ (Benjamin 1972c: 108): Er verstärkt das Werk in dieser wiederholten Prüfung. Dagegen verursacht ein Dokument keine Bewältigung, sondern eine Überraschung. Die Wirkung, die es ausübt, hängt von einem oberflächlichen Eindruck ab; seine Formlosigkeit und Untiefe erfordern kein gründliches Lesen. Das Werk hat im Unterschied dazu einen offensiven Charakter, es ist „im Angriff“, weil sein Gehalt sich in der Probe seiner Verwirklichung herausgebildet hat; während das Dokument defensiven und ausweichenden Charakters ist, weil „der primitive Mensch“ sich hinter Stoffen „verschanzt“ hat (ebd.: 108).

Eine immanente Kritik der »Dokumente« der Medienkultur

Die Produkte der Medienkultur sind also Dokumente und nicht Werke. Wie kann man daher eine immanente Kritik der Medienkultur betrachten, wenn

zwei zentrale Punkte des Benjaminschen Arguments nicht erfüllt sind?³ Welche Folgen hat diese Idee einer immanenten Kritik, wenn man die Produkte der gegenwärtigen Medienkultur betrachtet? Ich möchte kurz exemplarisch drei Punkte erwähnen. Erstens lädt die Idee der immanenten Kritik dazu ein, uns von der Beurteilung zu distanzieren, um uns den Produkten der Medienkultur gegenüberstellen, in ihr Spiel einzugreifen, uns Strategien anzueignen, und schließlich um sie gegen sie selbst zu wenden. Es handelt sich darum zu zeigen, dass die Versprechungen, die sie ausstrahlen, nicht realisiert werden. Diese Kritik wird nicht von außen geübt, sondern mittels Regeln, die von solchen Produkten selbst aufgestellt werden. Es handelt sich nicht darum, eine „äußerliche“ Norm anzuwenden, die z.B. über den „guten“ oder „schlechten“ Charakter dieser Produkte entscheidet, sondern eine Kritik aus ihrem eigenen Universum zu führen – auch wenn man letzteres als absurd betrachtet.

Zweitens sind die Produkte der Medienkultur vorübergehende Dokumente, die ihrem „Stoff“ unterworfen sind. Sie sind unmittelbar von ihrer Epoche geprägt; wenn man diese Produkte betrachtet, sind sie uns sofort verständlich, weil ihre Sinnuniversen uns vertraut sind. Ihr „Sachgehalt“ muss jedoch in einer aktiven Konfrontation mit diesen Produkten erschlossen werden, sodass wir belegen können, was sie ihrer Epoche verdanken und was sie uns über diese Epoche tatsächlich erzählen. Die Beschreibung des „Sachgehalts“ ist eine erste Suche und erfordert einen Beschreibungsprozess.

Drittens bleibt die Unterscheidung zwischen „Wahrheitsgehalt“ und „Sachgehalt“ ebenfalls relevant. Der „Wahrheitsgehalt“ erweist sich schrittweise, wenn man sich mit dem „Sachgehalt“ von Texten kontinuierlich konfrontiert. Kann man aber aus den Produkten der Medienkultur einen „Wahrheitsgehalt“ erfahren? Benjamin folgend, gehe ich davon aus, dass der „Wahrheitsgehalt“ immer in kodierter Weise im „Sachgehalt“ gebunden bleibt – der eine kann sich von dem anderen niemals lösen. Die Analyse des „Sachgehalts“ erlaubt es daher schrittweise zur Erfahrung des „Wahrheitsgehalts“ zu gelangen. Es ist möglich, den „Wahrheitsgehalt“ unter dem kodierten Stoff des Dokumentes wiederzufinden – aber er erscheint erstmal

3 Wenn man jedoch den späten Benjamin, denjenigen des Passagen-Werks und der Baudelaire-Schriften betrachtet, wird klar, dass er seine immanente Kritik auch am Dokument anwendet.

nur in einer entstellten und umgekehrten Weise. Die Aufgabe der Kritik besteht darin, es erneut umzustürzen und zu zeigen, dass sich ein „Wahrheitsgehalt“ unter der dicken und „schmutzigen“ Schicht des „Sachgehalts“ der medienkulturellen Produkte versteckt. Dieser Wahrheitsgehalt verweist auf Erwartungen und Hoffnungen zurück, deren Äußerungen im „Sachgehalt“ nur verformt erscheinen.

Wenn man das Beispiel gegenwärtiger Fernsehsendungen von Casting-Shows betrachtet, ist festzustellen, dass an erster Stelle die Konkurrenz zwischen den Kandidaten sowie die Bewertungsdispositive und Ausschließungsprozesse auffallen (Voirol und Schendzielorz 2014). Die Kandidaten werden ständig unterschiedlichen Bewährungsproben unterworfen, sie müssen ihre Fähigkeiten ständig beweisen: das Spektakel der Konkurrenz und der Ausschließung im neoliberalen Kapitalismus, der soziale „Stoff“ der Epoche. Die Wünsche, die Erwartungen, die Bedürfnisse werden in solchen Sendungen in die Form egoistischer Interessen und Konkurrenzmechanismen „übersetzt“. Hinter diesem „Sachgehalt“ verstecken sich dennoch nicht realisierte Erwartungen, Hoffnungen, Bedürfnisse, die in Dokumenten der Medienkultur in einer „kodierten“ und entstellten Form „begraben“ bleiben.

Die Aufgabe der Medienkritiker besteht deshalb darin, sie zu erschließen, die „Kodierungen“ und Umleitungen, die solche Sendungen vollziehen. Und es handelt sich darum, zu zeigen, wie sie sich an diese frustrierten Erwartungen anlehnen, um sie auszunutzen, indem sie sie verzerren und entstellen. Das ist dennoch eine Basis, auf der solche Sendungen aufbauen und eben Erfolg haben. Wenn die Welt, die sie uns dadurch bieten, nur diejenige der bloßen Konkurrenz, des Konflikts, der Bewertung, wäre, wäre sie schlicht unerträglich – was sie auch ist. Es handelt sich darum, diese tiefere Ebene des „Wahrheitsgehalts“ zu erschließen: unter der kodierten Ebene des „Sachgehalts“ die Erwartung auszugraben, wahrgenommen und wertgeschätzt zu werden, und einen Selbstbezug und einen Bezug zu den Anderen in einer „post-traditionellen“ Gesellschaft aufzuzeigen, in der von nun an der Wert der Praktiken und der Identitäten nur von gegenseitigen und sozialen Einschätzungsformen abhängt. Das ist der „Wahrheitsinhalt“ dieser Sendungen. Die von der Medienkultur vollzogene Verformung dieser Erwartungen zu erschließen, besitzt ein Transformationspotential: Dadurch beweist und zeigt man, dass die gegenwärtige Organisation aktueller

Medienkultur die Verwirklichung dieser Hoffnungen unmöglich gemacht hat – und daher einer grundlegenden Änderung bedarf.

LITERATUR

- Benjamin, Walter (1972a): „Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik“. In: *Gesammelte Schriften*. Band I-1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 7-122.
- Benjamin, Walter (1972b): „Goethes Wahlverwandschaften“. In: *Gesammelte Schriften*. Band I-1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 123-201.
- Benjamin, Walter (1972c): „Einbahnstraße“. In: *Gesammelte Schriften*. Band IV-2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972, S. 83-128.
- Gilloch, Graeme (2002): *Walter Benjamin: Critical Constellations*, Cambridge: Polity Press.
- Kleiner, Barbara (1980): *Sprache und Entfremdung: die Proust-Übersetzung Walter Benjamins innerhalb seiner Sprach- und Übersetzungstheorie*, Bonn, Bouvier.
- Proust, Françoise (1998): „La tâche du critique“. In: Gérard Raullet und Uwe Steiner (Hg.), *Walter Benjamin, Ästhetik und Geschichtsphilosophie*, Bern: Peter Lang, S. 37-53.
- Raullet, Gérard (1997): *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris: Aubier Montaigne.
- Rochlitz, Rainer (1986): „Walter Benjamin et la critique“. In: *Critique*, Nr. 475, S. 1182-1197.
- Salonia, Michele (2011): *Walter Benjamins Theorie der Kritik*, Oldenbourg Akademieverlag.
- Schulte, Christian (2005): *Walter Benjamins Medientheorie*, Konstanz: UVK.
- Voirol, Olivier und Schendzielorz, Cornelia (2014): „Gehaltloser Erfolg. Die Bewertungskultur der Ungewissheit in Castingshows: Das Beispiel der Fernsehsendung *Deutschland sucht den Superstar*“. In: Denis Hänzli, Hildegard Matthies, Dagmar Simon (Hrsg.), *Leviathan*, Sonderband zum Thema, „Erfolg. Konstellationen und Paradoxien einer gesellschaftlichen Leitorientierung“, 29, S. 160-175.
- Witte, Bernd (1985): *Walter Benjamin mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Berlin: Rowohlt.

Lässt sich Kapitalismus immanent kritisieren?

Reflexionen mit und über Theodor W. Adorno

JOSÉ A. ZAMORA

Die Frage „lässt sich Kapitalismus immanent kritisieren?“, die diesem Beitrag den Titel gibt, könnte den Eindruck erwecken, dass sie den Gegenstand der Kritik als gegeben voraussetzt und dass es nur darum geht, sich darüber Klarheit zu verschaffen, ob er sich immanent kritisieren lässt. Erst die begriffliche Bestimmung dessen, was Kapitalismus sei, erlaubt eine Antwort auf die Frage, ob und welche Kritik möglich ist. Dass „der“ Kapitalismus als System sich nicht empirisch erkennen lässt, steht außer Frage sowohl für diejenigen, die daraus die Unmöglichkeit einer Theorie des Kapitalismus ableiten, als auch für die, die diese noch für möglich halten. Unter letzteren, wie bekannt, scheiden sich die Geister, wenn es darum geht, die Grundsätze einer (kritischen) Theorie kapitalistischer Gesellschaftsformation zu bestimmen, wenn es also um die alte „Systemfrage“ geht (Dörre et al. 2009: 14). Die Vielfalt theoretischer Ansätze kann hier nicht einmal skizzenhaft präsentiert werden, obwohl sie in der gegenseitigen Auseinandersetzung um Kritik eigene Konturen und vielleicht auch Argumentationskraft gewinnt (Jaeggi/Wesche 2009). Auch nicht thematisiert werden kann, wie eine politische Vorentscheidung für oder gegen die Notwendigkeit einer Systemüberwindung auf die Theoriebildung zurückschlägt. Hier sollen die theoretischen Potentiale von Adornos Ansatz einer immanenten Kritik des Kapitalismus im Kontext der neuen Diskussionen um Kapitalismuskritik analysiert werden.

1. KAPITALISMUS, KRISE UND KRITIK

Die Frage nach dem Verhältnis von *Kapitalismus* und *Kritik* hat Hochkonjunktur, zumindest seit der letzten Finanzmarktkrise und ihren anhaltenden Folgen. Die enormen Dimensionen der Krise lassen weder die multiplen, sich gegenseitig bedingenden Widersprüche des neoliberalen Finanzmarktkapitalismus als vorübergehende Störungen relativieren (Bader u.a. 2011), noch lässt sich die Furcht vor einer umfassenden Krise der kapitalistischen Gesellschaftsformation beschwichtigen (Kurz 2013: 203ff.; Zamora 2009; 2012). Schien der Zusammenbruch des Sowjetischen Blocks Ende der achtziger Jahre einen definitiven Umschlag der Kapitalismuskritik von einer Kritik am „System“ in eine Kritik der von ihm verursachten „Pathologien“ (Honneth 1994, 2007) bzw. in die Verteidigung einer „europäischen“ Sozialen Marktwirtschaft gegenüber dem „amerikanischen“ liberal-kompetitiven Modell besiegelt zu haben, so wird die Systemkritik nun wieder, wenn auch nur zaghaft, in die akademische Diskussion aufgenommen (Streeck 2013). Obwohl das Ohnmachtsgefühl und der Eindruck der Alternativlosigkeit nicht nachgelassen haben, wird das Verlangen nach einer radikalen Alternative doch stetig lauter.

In diesem Zusammenhang ist es nicht verwunderlich, dass der Kritik-Begriff selbst in die Diskussion einbezogen wurde (vgl. Ludwig 2013; Dörre et al. 2009; Jaeggi/Wesche 2009; Forst et al. 2009; Celikates 2009; Demirović 2008; Eickelpasch 2008). Auch wenn die Notwendigkeit der Kritik nicht oder nur selten in Frage steht, scheiden sich die Geister, wenn es darum geht, Zweck, Reichweite, Begründbarkeit oder Praxisbezogenheit der Kritik zu bestimmen. Für einen wichtigen Teil der Kapitalismuskritiker bzw. Kapitalismusreformer in der Nachfolge Jürgen Habermas steht die Frage nach der Begründung der Kritik im Mittelpunkt. Kritische Theorie des Kapitalismus muss jedenfalls ausweisen können, vor welchem ethisch-moralischen Horizont man ihn kritisieren kann. Der Hauptvorwurf an die Kritische Theorie Horkheimers und Adornos, um die zwei wichtigsten Vertreter zu nennen, lautet gerade, dass ihre Gesellschaftskritik den Maßstab der Kritik nicht ausweisen konnte, so dass sie letztendlich total wurde und sich selbst desavouierte bzw. ad absurdum führte. J. Habermas unterscheidet zwischen Ideologiekritik im traditionellen Sinn und einer Ideologiekritik sozusagen zweiten Grades. Während der erste Typ den Anspruch der bürgerlichen Ideale auf universelle Geltung zwecks der Kritik ihrer *Vermi-*

schung mit Macht gegen jene selbst wendet und so ihr Vernunftpotential voraussetzt und bestätigt, wird der Ideologieverdacht im zweiten Typ (im Anschluss an Nietzsche) total, wendet sich gegen die Ideologiekritik selbst und erliegt so einem „performativen Widerspruch“ (Habermas 1988a: 145). Er expliziert anhand von Marcuses „Philosophie und Kritische Theorie“ den geschichtsphilosophisch fundierten Begriff „immanenter Kritik“, den angeblich auch Horkheimer und Adorno im selben Sinne vertreten haben sollen und der zur einer ausweglosen Radikalisierung geführt habe (Habermas 1988b: 559ff.). Dieses Argument wird in der gleichen Form oder mit kleinen Abweichungen von all den Sozialphilosophen oder Gesellschaftstheoretikern wiederholt, die auf eine normative Fundierung der Kritischen Theorie aus sind (vgl. z.B. Honneth 1982, 1986, 1999).

Zum Totalisierungsvorwurf im Zusammenhang mit der Begründungsproblematik Kritischer Theorie gesellt sich oft die Problematisierung eines angeblich damit sich anmeldenden Privilegs des Ideologiekritikers, die auf die Frage hinausläuft, wie er denn sehen kann, was sich aus der Akteursperspektive nicht sehen lässt (Celikates 2009: 39ff; vgl. Luhmann 1990). Darf Kritische Theorie sich nicht als privilegierte Einsicht in die Konstitution und die Reproduktion strukturell verursachter allgemeiner Verblendung missverstehen, dann soll sie nicht nur die Kriterien der Kritik ausweisen können, sondern auch diese Kriterien aus einer vorwissenschaftlichen gesellschaftlichen Instanz entwickeln. Den schmerzhaft erfahrenen Bruch von Theorie und Praxis, der der Kritischen Theorie mit der weitgehenden Integration des Proletariats, im Unterschied zu Lukács, zum immer wiederkehrenden Problem wurde, verwandeln die paternalistischen Advokaten der Akteursperspektive in das klare Zeichen einer theoretischen Überheblichkeit, es besser zu wissen als die ideologisch befangenen Akteure selbst. Die These einer vollständigen Integration versperre die Einsicht in die reflexiven Fähigkeiten der Akteure, als deren Fortführung sich dann die Kritische Theorie zu verstehen habe.

Ob die Kritische Theorie Horkheimers und Adornos eine prinzipielle Kritikfähigkeit der Akteure negiert hat, soll weiter unten erläutert werden. Die Rückbindung der Gesellschaftskritik an die alltäglichen Praxen der Kritik läuft jedoch Gefahr, ihre soziostrukturell bedingten Blockierungen auszublenzen bzw. nicht genügend in Rechnung zu stellen. Das normative Selbstverständnis einer Gesellschaft, das implizit von den Akteuren in Anspruch genommen wird, wenn sie konkrete Missstände thematisieren, muss

im Zusammenhang mit den kapitalistischen Konstitutionsbedingungen von Subjekt und Gesellschaft analysiert werden, zu deren Kritik dieses Selbstverständnis per se nicht befähigt. „Wenn die Anerkennungsbeziehungen für Zustimmung sorgen und damit zum Funktionieren der von Machtbeziehungen geprägten Institutionen beitragen, stellt dies das transzendierende Potential der Anerkennungsnormen ebenso wie das der Selbstbilder und (Identitäts)Ansprüche, um deren Anerkennung gerungen wird, doch erheblich in Frage“ (Mohan/Keil 2012: 258). Es genügt nicht, den von Gesellschaft und Akteuren geteilten normativen Horizont gegen seine reale Eskamotierung zu mobilisieren. Darüber hinaus muss Kritische Theorie zum Verständnis der gesellschaftlichen Prozesse beitragen, die jene Konstitutionsbedingungen naturalisieren und den Zwang der gesellschaftlichen Verhältnisse über jeden Rechtfertigungsbedarf stellen.

Es kann deshalb auch nicht nur darum gehen, eine gerechte, normativ begründete Entsprechung von Arbeitsverausgabung und Konsumgütern/Sozialleistungen durch die wertfreien Medien „Geld“ und „Macht“ einzufordern, die dann durch den „Kampf um Anerkennung“ tendenziell zu erreichen sein wird. Vielmehr müsste die gesellschaftliche Form kritisch aufgeklärt werden, unter der die Arbeit zur Ware wird, denn nur so kann der Widerspruch zwischen der Oberfläche der Zirkulation in der kapitalistischen Gesellschaft und den gesellschaftlichen Verhältnissen zur Darstellung kommen, die sie konstitutiv produzieren. Es geht letztendlich nicht (nur) darum, die einzelnen Akte des Austausches zwischen Kapital und Arbeit unter normativem Gesichtspunkt zu beurteilen, sondern darum, die Konstitutionsbedingungen dieses „Äquivalententauschs“ zu durchleuchten, denn nur so kann das Kapital als ein gesellschaftliches Verhältnis entschlüsselt werden.

Der Perspektivenunterschied zwischen der Kritischen Theorie und ihren selbsternannten kritischen Fortführern erschöpft sich also nicht in der Diskussion um die Fähigkeit der Akteure zur Selbstaufklärung und die Bedeutung dieser Fähigkeit für die Begründung Kritischer Theorie, sondern betrifft vor allem das, worüber sie sich aufzuklären haben. Der entscheidende praktische Widerspruch, an dem sich Gesellschaftskritik entzündet, ist nicht der zwischen gelingender Selbstverwirklichung und ihrer strukturell bzw. institutionell verursachten Störung, sondern derjenige, der aus der Verkehrung der Praxis der Akteure durch ihre Vermittlung über das Kapitalverhältnis entsteht. Leiderfahrungen ergeben sich nicht nur aus enttäuschten

Erwartungen in der Zirkulationssphäre, sondern auch aus der Verkehrung der Praxis unter der Kapitalform. Deshalb lassen sie sich nicht einfach weg therapieren. Therapie ist prinzipiell keine Kritik. Welche Deutung die Leidenerfahrungen erhalten und welche Perspektiven ihrer möglichen Überwindung sich abzeichnen; genau das ist es, was die Kritische Theorie als kritisch definiert. „Obwohl sie mit den etablierten Deutungen der sozialen Welt bricht, diese als Täuschungen kritisiert und sogar aus der Verfasstheit der sozialen Welt heraus erklärt, kann sie selbst noch bestimmen, wie diese kritische Perspektive auf die bestehenden Deutungen und die Verfasstheit der sozialen Welt in ihrem Gegenstand selbst verankert ist: als Deutung von Erfahrungen praktischen Scheiterns. Eben als Ausdruck des Bedürfnisses, Leiden beredt werden zu lassen.“ (Bandelin 2011: 576).

2. GESELLSCHAFTLICHE OBJEKTIVITÄT: GESELLSCHAFT ALS VERKEHRUNG

In Adornos Verständnis lässt sich der Erfahrungsbegriff vom Begriff der Gesellschaft als verselbständigter, vorrangiger Struktur nicht trennen. Das ist der entscheidende Punkt: die Verselbständigung der gesellschaftlichen Objektivität gegenüber den menschlichen Handlungen, denen sie entsprungen ist. Kapital als verselbständigtes Verhältnis. Hier steht Adornos Gesellschaftstheorie in Kontinuität mit dem Marxschen Kritikbegriff, der sich Einsicht in die kapitalistischen Bewusstseins- und Praxisformen von der Erkenntnis der Logik der Produktion und Reproduktion gesellschaftlicher Verkehrung verspricht (Meyer 2005: 67). Die theoretische Explizierung bzw. die normative Rekonstruktion der Binnenperspektive der Beteiligten laufen Gefahr, den „Schein der Zirkulation“ zu verdoppeln. Lässt sich wirklich aus den Handlungen der Individuen die sie konstituierende Einheit der Gesellschaft bruchlos rekonstruieren? Nicht, wenn gesellschaftliche Objektivität in der kapitalistischen Gesellschaft unter der Warenform und der Dynamik des Kapitals durch Verselbständigung und Verkehrung entsteht, und d.h.: verdinglichend, destruktiv-expansiv, antagonistisch und krisenhaft, was Menschen und Natur durch etwas mehr als „Pathologien“ zu spüren bekommen. Das bedeutet aber nicht, dass Adorno dem Strukturalismus das Wort redet. Die Autonomie der Sozialprozesse ist kein An-sich. Gesellschaft ist keine Substanz, sondern Vermittlung, und wie weiter unten zu er-

läutern sein wird, gilt es, sie sowohl in ihrer totalisierenden Tendenz als auch in ihrer inneren Widersprüchlichkeit ernst zu nehmen (Adorno 1962: 564). Die Erfahrung, die einer Kritischen Theorie der Gesellschaft zugrunde liegt, ist die vom „Vorrang der Struktur“, die es theoretisch einzuholen gilt (Adorno 1968: 357). Sie ist aber immer noch Erfahrung von Individuen, die im Leid den Vorrang der Struktur als Verkehrung identifizieren *können*. Die begriffliche Bestimmung dessen, wie sich beide zueinander verhalten, unterscheidet die verschiedenen Theorieansätze.

In diesem Zusammenhang sind die konstitutionstheoretischen Defizite der Differenzierungs- und Systemtheorien von unterschiedlichen Autoren überzeugend dargelegt worden. J. Habermas z.B. versucht die Verselbständigung der Subsysteme „Wirtschaft“ und „Verwaltung“ mittels des Begriffs *Steuerungsmedien* zu erklären, der aus der funktionalistischen Theorie gesellschaftlicher Differenzierung stammt (Meyer 2005: 175ff; Pahl 2004). Mit diesem Begriff versucht er die modern-kapitalistische Kluft zwischen der Intentionalität der Handlungssubjekte und den dieser Intentionalität nicht zuzuschreibenden Folgen der Handlungen (Habermas 1988b II: 226), aber auch die Subsumtion der Lebenswelt unter Systemimperative theoretisch zu bestimmen. Es geht also auch bei der Theorie des kommunikativen Handelns um dasselbe Problem von Verselbständigung der strukturellen Objektivität, das nun als Systemintegration theoretisch angegangen wird (vgl. Habermas 1986: 383-386). J. Habermas beschreibt den Verselbständigungsprozess der Subsysteme und die Bildung von nichtsprachlichen Steuerungsmedien als „Entlastung“ der Handlungskoordination von Subjekten in hochdifferenzierten und arbeitsteilig komplexen Gesellschaften. Das wird erst möglich durch die Entpolitisierung und Demoralisierung von sozialen Bereichen, in denen eine normfreie Gesellschaftlichkeit herrscht. Das Problem entsteht, wenn diese Medien eine Zumutung bzw. Überbeanspruchung erleiden, so dass sie zunehmend in die kommunikativen bzw. sprachlich vermittelten Bereiche der Lebenswelt eingreifen. J. Habermas glaubt, damit eine Alternative zum Marxschen Kapitalbegriff oder zu Adornos Totalitätsbegriff in der Hand zu haben, die offensichtlich zum sozialdemokratischen Wohlfahrtsstaat besser passt als der Antikapitalismus seiner Vorgänger (Habermas 1988b II: 508). Abgesehen davon, dass das sozialdemokratische Projekt von seinen erklärten Vertretern inzwischen selbst zu Grabe getragen wurde (Demirović 2013) und dass die politische Plausibilität des Habermaschen Ansatzes dadurch in Mitleidenschaft gezogen wurde,

bleiben die Konstitution und das Funktionieren der Steuerungsmedien weitgehend im Dunkel.

Anscheinend hat der objektive Verselbständigungsprozess mit einer eigenen Struktur nichts zu tun. Er markiert ausschließlich eine zufällige Reifizierung der Rationalität von Handlungssubjekten, die aus handlungstheoretischer Perspektive *paradox* erscheinen muss, denn es ist die Rationalisierung der Lebenswelt selbst, die die Entstehung und das Wachstum der Subsysteme ermöglicht, die sich dann – „einmal verselbständigt“ – dieser Lebenswelt gegenüber destruktiv verhalten (Habermas 1988b II: 277). Wenn also weder die Entkopplung und Ausdifferenzierung noch die Entlastung der systemischen bzw. sozialen Integration durch normfreie Steuerungsmechanismen bzw. Kommunikationsmedien prinzipiell für die Kolonialisierung verantwortlich gemacht werden können, warum wird dann die Mediatisierung der Lebenswelt zur Kolonialisierung? Ohne die innovativen und emanzipatorischen Leistungen des über das Medium Tauschwert gesteuerten Systems zu verkennen, führt Marx jedoch die Verselbständigung und die Entkopplung der selbstgesteuerten Subsysteme auf die Eigenlogik der Kapitalverwertung zurück und versucht, den Grund der diese Verwertung begleitenden sozialen Krisen im Doppelcharakter der Arbeit zu ergründen. J. Habermas gesteht der Marxschen Werttheorie zu, dass es ihr gelingt, die zwei Perspektiven zu vermitteln, die er stets auseinanderzuhalten bemüht ist und über den Begriff Kolonialisierung aufeinander beziehen will, nämlich die des Systems und die der Lebenswelt. Denn diese Theorie vereint in sich die Erklärung der kapitalistischen Produktionsweise als Selbstverwertung des Kapitals und als Klassenverhältnis: „In werttheoretischen Begriffen lässt sich das für die Produktionsweise fundamentale und im Arbeitsvertrag institutionalisierte Verhältnis des Tausches von Arbeitskraft gegen variables Kapital *gleichzeitig* als *Steuerungsmechanismus* eines selbstgeregelt reproduktionsprozesses wie auch als ein *Reflexionsverhältnis* erklären, das den gesamten Akkumulationsprozess als einen versachlichten, anonym gewordenen Prozess der Ausbeutung verständlich macht“ (Habermas 1988b II: 492).

Darin besteht für Habermas aber die Stärke und zugleich die Schwäche der Werttheorie: in der Verknüpfung von System- und Handlungstheorie. Denn die systemische Abstraktion wird als Verdinglichung/Ausbeutung von in der Lebenswelt verankerten Handlungen/Menschen aufgefasst. „Die *Zweisprachigkeit der theoretischen Darstellung* gibt der dialektischen Be-

griffligkeit, in der Marx System- und Handlungstheorie zusammenzwingt, ihre kritische Pointe“ (Habermas, 1988b II: 498). Damit wird ein logischer Zusammenhang zwischen beiden Bereichen vorausgesetzt, der, ohne auf empirische Studien der Abstraktionsprozesse zurückgreifen zu müssen, das kapitalistische System als Selbstverwertungsprozess des Kapitals in eine Totalität verwandelt, die die Klassenverhältnisse fetischisiert und anonymisiert. Nach Habermas verkennt Marx dadurch die Leistung des kapitalistischen Systems bezüglich der Steuerungsmöglichkeiten wirtschaftlicher und administrativer Komplexitätssteigerung, die sich nicht mit den Klassenverhältnissen identifizieren. Dadurch wird nicht zwischen Systemdifferenzierung und den klassenspezifischen Formen ihrer Institutionalisierung unterschieden, woran die „Dialektik“ angeblich schuld ist. Dem gegenüber, behauptet Habermas, beschränkt der sozialstaatliche Kompromiss die Klassenstruktur im Tauschwertmedium auf einen normfreien Mechanismus zur Steuerung der materiellen Reproduktion. Daher soll die Tauschwerttheorie nicht mehr in der Lage sein, die Verdinglichungsphänomene im Spätkapitalismus richtig zu analysieren.

J. Habermas verliert aus den Augen, dass die Realabstraktionen sowohl die Produktions- als auch die Zirkulationsordnung bestimmen. Wenn man dies berücksichtigt, bedeutet die Unterscheidung zwischen konkreter und abstrakter Arbeit sowie der Doppelcharakter der Waren bei Marx nicht ihre Hypostasierung in zwei Reichen, sondern den Versuch, ein als naturwüchsig erscheinendes Tauschverhältnis als ein geschichtlich entstandenes und veränderbares Verhältnis aufzuzeigen. Die Werttheorie zeigt, dass dieses Tauschverhältnis im kapitalistischen System notwendigerweise mit Eigentums-, Aneignungs- und Entscheidungsungleichheit einhergeht. Was Habermas als einen Prozess der Entlastung der Interaktion durch das Medium „Geld“ interpretiert, legt Marx und mit ihm Adorno als ein Verdecken konkreter, durch Herrschaft bestimmter sozialer Beziehungen aus, wobei Adorno im Gegensatz zu Marx die gegenseitige Bestimmung jenes Prozesses mit den Strukturen instrumentellen bzw. identifizierenden Denkens hervorhebt. Damit soll der Schein der Naturwüchsigkeit der Ökonomie *und* der des Identitätsdenkens durchbrochen werden. Da aber Habermas den Bereich der materiellen Reproduktion, der Naturaneignung, als normfrei erklärt und die Naturbeherrschung dem tauschwertgesteuerten wissenschaftlich-technischen Komplex überantwortet, verstärkt er den Schein der Naturwüchsigkeit historisch entstandener und konkreter Formen der instru-

mentellen Erkenntnis und Unterwerfung der Natur. Wie strukturelle Gewalt und objektive Zwänge entstehen und sich reproduzieren, bleibt dann im Dunkeln. Dunkelheit, die nur dichter und undurchdringlicher wird, wenn kapitalistische Wirtschaft wesentlich als Markt verstanden und dieser als „Anerkennungsordnung“ bzw. „Dispositiv der Wertschätzung“ missdeutet wird (Fraser/Honneth 2003; Honneth 2011: 317ff.). Diese theoretische Entwicklung kommt einem Verzicht gleich, den Systemcharakter moderner Gesellschaften zu begreifen.

3. DAS VERALTEN DER KAPITALISMUSKRITIK?

Es wird generell anerkannt, dass wir uns mit einer außerordentlich großen Kapazität der bürgerlichen kapitalistischen Gesellschaft konfrontiert sehen, nicht nur theoretische wie praktische Kritikbewegungen zu neutralisieren, sondern sie sogar umzufunktionieren und für die Reproduktion des Systems nutzbar zu machen (Boltanski/Chiapello 2003). Viele Diagnosen über die Vergeblichkeit der Kritik scheinen dem Diktum Adornos neue Aktualität zu verleihen: „Kein Standort außerhalb des Getriebes lässt sich mehr beziehen, von dem aus der Spuk mit Namen zu nennen wäre“ (Adorno 1968: 369). Diese Aktualität sollte aber nicht die Sicht auf die tiefen Veränderungen versperren, die sich in den letzten 40 Jahren ereignet haben. Wir stehen vor einer beispiellosen „Durchkapitalisierung der Welt“ (Hirsch 1990), die nicht nur eine räumlich vollständige Ausweitung des Kapitalverhältnisses auf den ganzen Planeten vollzogen, sondern auch eine Intensivierung der Unterwerfung alter und neuer Lebens- und Gesellschaftsbereiche durchgesetzt hat durch eine ungeheure Transformation der Vergesellschaftungsformen, Ungleichheitsstrukturen und Technologien. Den neuen Tendenzen und der tiefgreifenden Veränderung warenförmiger Vergesellschaftung ist Rechnung zu tragen, ohne die Kontinuität der Warenförmigkeit und ihre bestimmende Bedeutung außer Acht zu lassen. Vielmehr wäre aufs Neue das Kapitalverhältnis in den neuen gesellschaftlichen Prozessen festzumachen und aufzuzeigen. Exklusion gegen Subsumtion, Selbstkontrolle gegen Disziplinierung, Überforderung gegen Unterdrückung, zwanghafte Selbstverantwortung gegen monotone Fließbandarbeit, Flexibilisierung gegen Standardisierung, Individualisierung gegen Autoritarismus usf. auszuspie-

len kann darauf hinauslaufen, den weltweiten Fortbestand der alten Formen von Unterdrückung und Ausbeutung herunterzuspielen bzw. die neuen Formen als Individualisierung und Subjektivierung, wenn nicht als Triumph der Anerkennungsansprüche zu missdeuten.

Modellhaft möchte ich hier Adornos Beitrag zur Eröffnung des 16. Deutschen Soziologentages einbeziehen (Adorno 1968: 354ff.), ohne die Evidenz zu verheimlichen, dass die gesellschaftlichen Entwicklungen, die Adorno vor Augen hatte, durch andere neuere Entwicklungen abgelöst wurden. Entscheidend dabei ist die Herangehensweise Adornos. Er stellt sich die Frage, ob es möglich ist, über denkbare Systematisierungen von Daten hinaus ein ihnen vorgeordnetes System der Gesellschaft theoretisch zu ermitteln. Diese wäre an Strukturgesetzen, d.h. an Tendenzen festzumachen, „die mehr oder minder stringent aus historischen Konstituentien des Gesamtsystems folgen“ (ebd.: 356), wobei weder die Fakten noch die objektiven Gesetze zu fetischisieren wären. Eine selbstkritische dialektische Theorie darf weder die Fakten als voraussetzungslose Gegebenheiten hinnehmen und aus ihnen die Entwicklungsdynamik des Systems abzuleiten versuchen noch die Strukturgesetze, die der Theorie nur im Medium des Allgemeinen zugänglich sind, als von ihrer historisch-gesellschaftlichen Konstitution getrennte Gesetzmäßigkeit hypostasieren. Vor Augen hatte Adorno die ungeheure technische Entwicklung und ihre Wirkung auf die Wertproduktion, die nicht zu leugnende Erhöhung des Lebensstandards breiter Schichten der Gesellschaft und ihre Wirkung auf den Klassengegensatz, die Veränderungen in den Eigentumsverhältnissen und in den Führungskräften der Produktion u.a. Diese Tatsachen verleiten ihn aber nicht zu einer neuen, einstimmigen wissenschaftlichen Systematik, sondern fordern ihn heraus, sie bis in die immer noch widersprüchliche Gesellschaftsstruktur zurückzuverfolgen. Wer soziale Integration mit der Fähigkeit der Subjekte verwechselt, ihr gesellschaftliches Schicksal selbst zu bestimmen, also damit, dass sie wahrhaft Subjekte des gesellschaftlichen Prozesses sind, sitzt einem Irrtum auf. Wer die Schwierigkeiten der Werttheorie verleugnet, die aus den genannten Veränderungen sich ergeben, wird Opfer eines sterilen Dogmatismus. Wie lässt sich aber, fragt Adorno, die Herrschaft über Menschen, die durch den ökonomischen Prozess hindurch ausgeübt wird, „ohne die Verwendung des Schlüsselbegriffs Kapitalismus“ interpretieren (ebd.: 360)?

Diese Herrschaft ist nicht milder geworden, wenn wir uns beispielsweise auf die neuen Subjektivierungsformen durch Techniken des Selbst beziehen, die der Universalisierung der unternehmerischen Rationalität entstammen (Opitz 2004; Bröckling 2007). Die neue Ideologie des „Humankapitals“ verdeckt nur den Zwang des Systems (Pierbattisti 2007a, 2007b; Eichler 2013: 257ff.), die erzwungene Identifikation der Subjekte mit dem Kapital. Desgleichen lässt sich von der Integration der Bedürfnis- und Konsumwelt in die Produktionsplanung sagen. Diese Integration mit dem Reich der Freiheit zu verwechseln, wäre zynisch. Und die Kritik an ihr als Überheblichkeit des Intellektuellen theoretisch, d.h. von der Beobachterperspektive aus zu denunzieren, nicht weniger zynisch. Theoretische Anwaltschaft des *common sense* ist mindestens so paternalistisch wie seine Kritik. Und die Gewalt des Systems durch neue Terminologie nominalistisch zu verdecken hilft auch deren Kritik nicht. Dagegen hält Adorno an der Ohnmacht des Individuums fest als Ausdruck dafür, dass die objektive Abstraktion des Tauschverhältnisses den gesellschaftlichen Lebensprozess immer noch bestimmt. Der Interventionismus des Staates, der auch in der neoliberalen Phase nicht nachgelassen hat, ist kein Beweis für eine Autonomie des Politischen jenseits der Vermittlung. „Nicht enträt es der Ironie“, sagt Adorno, „dass gerade dies kritische Motiv, dass der Liberalismus in seinen besten Zeiten keiner war, heute umfunktioniert wird zugunsten der These, der Kapitalismus sei eigentlich keiner mehr. [...] Das Systemfremde enthüllt sich als Konstituens des Systems, bis in die politische Tendenz hinein“ (Adorno 1968: 368). Wobei sich die universelle Vermittlung nicht ohne Gegen Tendenz vollzieht, wie Adorno gerade an den Studentenprotesten festzustellen glaubte (vgl. Demirović 1999: 856ff.). Der zur Totalität sich konstituierende Vermittlungsprozess des Tauschprinzips lässt keinen Standort außerhalb des Getriebes zu. „Ideologie heißt heute: die Gesellschaft als Erscheinung“ (Adorno 1951b: 25). Dass aber dieser Vermittlungsprozess blinder, irrationaler Gesetzmäßigkeit gehorcht, widersprüchlich vorangeht und nur unter Zwang Identität mit den ihm Unterworfenen durchsetzt, erlaubt es Adorno, ihn als objektiven Schein begrifflich zu bestimmen. Gesellschaftliche Totalität wird hier nicht affirmativ als ein in sich geschlossenes, deduktives System vorausgesetzt, aus dem alles Konkrete und Singuläre sich ableiten lässt. Die Tendenz zur geschlossenen Totalität verdeckt die Widersprüchlichkeit ihrer gesellschaftlichen Konstitution. Dass die Antagonismen fortbestehen, ermöglicht aber der Theorie, Widerspruch gegen die herrschende Tendenz

zu artikulieren, zur Auflösung des Banns beizutragen. Nicht die Totalität ist das Interesse der Kritischen Theorie, sondern die Einrichtung einer Gesellschaft, „in der das Viele ungefährdet und friedlich miteinander existieren könnte“, wie es in Adornos Diskussionsbeitrag heißt (Adorno 1972: 587).

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie sich kapitalistische Verhältnisse angesichts ihrer tendenziellen Totalisierung und zugleich unter dem Aspekt ihrer Veränderbarkeit begreifen lassen. Darin besteht der schwierige und notwendige theoretische Spagat Kritischer Theorie. Der Ausdruck für diesen Spagat lautet „immanente Kritik“, „ein zentraler Begriff der Adornoschen Philosophie“ (Tiedemann 2011: 189). Er entwickelt sein ideologiekritisches Programm „immanenter Kritik“ an verschiedenen Fronten und mit verschiedenen Strategien je nachdem, ob es sich um Ideologien im eigentlichen Sinne oder um kulturindustriell produzierte Verblendung handelt. Sehr früh stand für Adorno jedenfalls fest, dass die Kritik ohne einen Stützpunkt außerhalb des Systems auszukommen hat (Adorno 1930: 117). Solange die kapitalistische Warenökonomie herrscht, solange ist der Warenfetischismus objektiver Schein, der alle Glieder der Gesellschaft und jedes Bewusstsein in seinen Bann zwingt. Die Möglichkeit der Kritik innerhalb des Systems ist also stets gefährdet. Sie muss ihre Kraft dem System, das sie bedroht, entnehmen. Sie muss sich der Gefahr aussetzen, die Distanz zu ihm zu verlieren und völlig subsumiert zu werden. Ausgerüstet ist sie lediglich mit dem natürlichen Sensorium, das an dem, was das System den ihm Unterworfenen antut, seine Negativität perzipiert. Dieses Sensorium selbst ist jedoch auch keine Garantie, da man nicht ausschließen kann, dass die auf Leiden reagierenden Innervationen auch noch abstumpfen. Adorno schließt zudem die Möglichkeit transzendentaler Kritikbegründung jeglicher Art aus, die den Intellektuellen vielleicht befriedigt, die aber ebenso ohnmächtig gegenüber dem System bleibt. Eine solche Begründung verschleiert außerdem die Schwäche der Kritik gegenüber dem System, deren einzige Stärke es ist, sich der eigenen Schwäche bewusst zu werden, weil sich an ihr die Stärke des Systems offenbart. Die Negativität des Systems zu begreifen bedeutet daher, des Machtanspruchs der Vernunft gewahr zu werden, der sich im Versuch absoluter Begründung ankündigt und der an der Negativität des Systems teilhat. Ob eine Kritik gelingt oder nicht, kann man deshalb nicht a priori, vernunftimmanent oder durch prozedurale Argumente entscheiden. Die Idee einer unhinterfragbaren Begründung kritischer Vernunft bleibt im Bann der herrschenden Ver-

nunft, die sich selbst begründen will und die dies nur auf Kosten des Konkreten und Geschichtlichen machen kann. Auch eine Begründung der Kritik durch die „Idee der vernünftigen Gesellschaft“, die einer objektiven Vernunft eigen sei, ist für Adorno kein Ausweg.

Th. W. Adorno unterscheidet zwischen einer gesellschaftlichen Situation, in der Ideologien eine Funktion erfüllen, und einer anderen, in der man nicht mehr von Ideologie im eigentlichen Sinn sprechen kann. Wo die sozialen Verhältnisse eine massive Herrschaft ausüben, gibt es keinen Ideologiebedarf mehr. Der Wahrheitsanspruch des Liberalismus erlaubt eine Ideologiekritik, die ihn mit der Realität konfrontieren kann und sowohl die soziale Notwendigkeit der Ideologie wie ihre Unwahrheit argumentativ beweisen kann. Trotzdem kann es in der Ideologiekritik nicht darum gehen, in jenen Ideen geschichtlich zu verwirklichenden Potentialen nachzugehen, als ob die Vernunft autonom etwas in sich besitzt, das realisiert werden kann. Vielmehr ist festzustellen, wie diese Ideen, als Momente der herrschenden Vernunft und mit den herrschenden gesellschaftlichen Tendenzen verflochten, den heutigen Zustand gezeitigt haben, in dem Ideologien überflüssig geworden sind.

Th. W. Adorno sieht insofern in der bürgerlichen Ideologie nicht ein „Zwischenspiel“. Für ihn besteht trotz Differenz eine Kontinuität sowohl zwischen der liberalen Konkurrenz und der tendenziell totalen Subsumtion im Monopolkapitalismus als auch zwischen den liberalen Ideologien und der aktuellen „ideologielosen“ Verblendung. Der Umschlag der liberal-bürgerlichen in monopol- bzw. spätkapitalistische Gesellschaft, der bürgerlichen Ideologie in ideologielose Verblendung, des bürgerlichen Individualismus in Liquidierung des Individuums, der bürgerlichen Kultur in Kulturindustrie, dieser Umschlag ist als „dialektisch“ im eigentlichen Sinn zu interpretieren.

4. PRINCIPIUM SYNTHESIS DER GESELLSCHAFT UND IMMANENTE KRITIK

Es ist bekannt, dass Adorno die konkreten historischen Modi der Kapitalbewegung und deren Vermittlungen durch die sozialen, politischen und kulturellen Kräfteverhältnisse, die vielen Antagonismen und Widersprüche sowie ihre Entwicklungen, Krisen und stabilen Phasen nicht mit derselben

theoretischen Schärfe analysiert hat wie den Hauptwiderspruch, den Kern der Kapitalgesetzlichkeit und ihrer totalisierenden Wirkung, unter denen eine ungeheuerliche Bewegung, eine permanente und komplexe historische Dynamik von technologischer Innovation, sozialem und politischem Wandel und kultureller Pluralisierung stattfindet. Vielleicht ist diese Tatsache seiner tiefen Bindung mit dem philosophischen Idealismus zuzuschreiben. Auszuschließen ist es aber auch nicht, dass Adorno von diesem Kern abhängig gemacht hat, dass nicht nur Teilaspekte, sondern der Kapitalismus als allumfassendes System in seiner Universalität und Partikularität begriffen und deshalb als überwindbares und zu überwindendes soziales Verhältnis bestimmt werden kann – abgesehen von der Frage, ob die prinzipielle Möglichkeit dieser Überwindung hier und jetzt blockiert ist. Die bestimmte, in der Gegenwart eingeschriebene Möglichkeit darf nicht mit der Wahrscheinlichkeit einer radikalen Veränderung verwechselt werden.

Vor 1940 wird der Begriff „Monopolkapitalismus“ in den Texten der Kritischen Theorie benutzt, um die neue Phase des Kapitalismus zu analysieren. Die Antwort auf die politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen in Europa und den USA war ab dann der von Pollock inspirierte Begriff „Staatskapitalismus“, mit dem man einen postliberalen, autoritären Kapitalismus zu bezeichnen versuchte. Der interne Streit um diesen Begriff im Institut für Sozialforschung ist ausführlich und wiederholt analysiert worden. Die in ihm enthaltene theoretische Wende wird oft für die negative, geschichtsphilosophisch orientierte, vernunftskleptische Umorientierung der Kritischen Theorie verantwortlich gemacht, die die *Dialektik der Aufklärung* beispielhaft repräsentieren soll (Gangl 1998). Meistens wird dann Adorno als alleiniger Erbe dieser Umorientierung nach 1945 dargestellt. Abgesehen davon, ob diese Interpretation der *Dialektik der Aufklärung* zutrifft oder nicht (vgl. Zamora 2004: 125ff.), verdient die Gesellschaftstheorie Adornos trotz gewisser Ambivalenzen neue Aufmerksamkeit, denn neben den nicht zu leugnenden Resonanzen staatskapitalistischer Theoreme und Formulierungen finden wir andere viel interessantere Ausführungen zur immanenten Kritik des Kapitalismus (vgl. Wiggershaus 1987: 66ff.), die nicht auf eine Fortführung der Staatskapitalismustheorie reduziert werden können (vgl. Braunstein 2011). Es geht zunächst um die Bestimmung der Vermittlung von Individuum und Gesellschaft als vorgeordnetem Ganzen:

„Damit das funktional determinierte Einzelinteresse unter den bestehenden Formen irgend sich befriedige, muss es sich selbst zum Primären werden [...] Solche subjektive Illusion ist objektiv verursacht: nur durch das Prinzip der individuellen Selbsterhaltung hindurch, mit all ihrer Engstirnigkeit, funktioniert das Ganze. Es nötigt jeden Einzelnen dazu, einzig auf sich zu blicken, beeinträchtigt seine Einsicht in die Objektivität, und schlägt darum objektiv erst recht zum Übel an. Nominalistisches Bewusstsein reflektiert ein Ganzes, das vermöge der Partikularität und ihrer Verstocktheit fortlebt; buchstäblich Ideologie, gesellschaftlich notwendiger Schein. Das allgemeine Prinzip ist das der Vereinzelung. Sie dünkt sich das unbezweifelbar Gewisse, verhext darauf, um den Preis ihres Daseins nicht dessen innezuwerden, wie sehr sie ein Vermitteltes sei.“ (Adorno 1970: 306ff.)

Alle Individuen hängen von einer Gesellschaftsorganisation ab, die ihnen vorausgeht und die durch Arbeitsteilung und Produktions- und Verteilungsmechanismen ihre Selbsterhaltung garantieren soll. Die Gesellschaft wird zu einem (negativen) Ganzen erst durch den Antagonismus. Die kapitalistische Organisation der gesellschaftlichen Verhältnisse, die angeblich an der Selbsterhaltung ihrer Mitglieder orientiert ist, ordnet die Selbsterhaltung der Wertvermehrung unter und koppelt diese an die Reproduktion von Herrschaftsverhältnissen, die nicht der notwendigen Arbeitsteilung zuzuschreiben sind. Das Ergebnis dieser Unterordnung ist eine Umkehrung von Zweck (Selbsterhaltung der Individuen und Beseitigung vermeidbaren Leids) und Mittel (gesellschaftliche Organisation) (Adorno 1951a: 13). Diese hört auf, Mittel zu sein. Vielmehr wird die durch Herrschaftsverhältnisse vermittelte Selbsterhaltung zum Mittel der Wertvermehrung (Adorno 1968: 361). Im Kapitalismus findet also eine Umkehrung statt. Die Verwertung vom Kapital wird zum Zweck der Produktion und Verteilung von Gütern und Diensten, angeblich weil dieser abstrakte Mechanismus die effizienteste und sicherste Form ist, die Selbsterhaltung der Individuen und die Reproduktion der Gesellschaft abzusichern. In der Tat werden die Menschen auf den bloßen Kampf um Selbsterhaltung fokussiert und die Autonomie frustriert, die es ihnen erlauben würde, Zwecke jenseits der Selbsterhaltung wirklich zu verfolgen.

Diese Umkehrung drückt sich im Kapital als subjektlosem Subjekt des Gesellschaftsprozesses aus. Für Adorno besteht kein Zweifel daran, dass die gesellschaftliche Objektivität als antagonistische Totalität eine wirkliche Einheit konstituiert, die alle Individuen einschließt. Die Umkehrung im

Kapital bedeutet zunächst eine gegenüber den Individuen verselbständigte Hypostasierung. Dies wird von Adorno und Marx nicht ohne Ironie behauptet, denn ihr Begriff von Gesellschaft zielt auf eine radikale Kritik dieser Verselbständigung der sozialen Synthese ab, die zugleich ideologische Konstruktion und spezifischer Ausdruck des kapitalistischen Wirtschaftsprozesses ist. Unter der Form der Ware bzw. des Kapitals zielt die Produktion nicht nur auf die Schaffung von materiellem Reichtum, sondern auf die Erzeugung von Wert, gemessen an der durchschnittlich aufzuwendenden gesellschaftlichen Arbeitszeit. „Als Fanatiker der Verwertung des Werts zwingt er [der Tauschwert] rücksichtslos die Menschheit zur Produktion um der Produktion willen.“ (K. Marx, zit. in Adorno 1970: 301).

Die Form der Kapitalreproduktion, in der die direkten Herrschaftsbeziehungen sich in abstrakte verwandeln, ist wahrhaft eine verkehrte Welt in dem Sinne, dass die Kapitalverwertung sich durch die sie absichernden Handlungen und in ihnen gegenüber den handelnden Individuen verselbständigt und sie beherrscht. Der Zweck der Produktion tritt den Produzenten als eine externe Notwendigkeit entgegen: abstrakter Zwang. Diese neue Beherrschungsform wird von den spezifischen Modalitäten gesellschaftlicher Praxis konstituiert, ist aber nicht auf die Beherrschung von bestimmten sozialen Gruppen durch andere zu reduzieren. Die abstrakte Form der Beherrschung durchs Kapital bestimmt zunehmend die Ziele und Mittel eines großen Teiles der gesamten menschlichen Aktivität. Ware und Kapital sind partikulare und naturwüchsige Formen allgemeiner gesellschaftlicher Vermittlung.

Kapitalismus bedeutet also die Schaffung eines historischen Subjekts, des Kapitals, dessen eigene Dynamik in der Selbstverwertung besteht. In ihm kann es aber keine Entsprechung von soziohistorischem Subjekt und Subjektivität geben. Zudem ist das Proletariat (und die von ihm verrichtete Arbeit) kein externer Punkt, von dem aus sich das System kritisieren ließe (Adorno 1951a: 261). Die Abschaffung des Kapitals würde die Abschaffung des Proletariats und der Arbeit unter der Form bedeuten, die sie als Momente der Kapitalverwertung annehmen. Proletariat und Arbeit sind keine ontologischen Größen, auf denen sich eine neue, versöhnte Totalität unter veränderten Produktionsverhältnissen aufbauen ließe. Der Antagonismus besteht nicht im externen Widerspruch von Kapital und Arbeit. Das war die Fehldeutung des traditionellen Marxismus. Form (Wert und Mehrwert) und Inhalt (Produktion/Arbeit) hätten ein externes, kontingentes Ver-

hältnis. Die Abschaffung des Marktes und des Privateigentums, neue Produktionsverhältnisse würden eine neue, befreite Verwirklichung des Inhaltes mit sich bringen. An dieser Fehldeutung ändert sich auch nichts, wenn der Antagonismus auf andere Begriffspaare verlegt wird: ökonomisches System und Gesellschaft, instrumentelles und kommunikatives Handeln, Markt und Politik usw., als ob sich im zweiten Element des Antagonismus eine transhistorische, externe Instanz festmachen ließe, die dem kapitalistischen Herrschaftsverhältnis vorausginge und auf der sich ein herrschaftsfreies System jenseits des Kapitalismus aufbauen ließe, bzw. von dem aus dem abstrakten Kapitalgesetz Schranken gesetzt werden könnten.

Wenn man sich aber nach dem *principium synthesis* dieser antagonistischen Totalität fragt, tauchen bei Adorno zwei Begriffe auf, die nicht unbedingt gleichwertig sind: Tausch und Wert (Adorno 1993: 57 und 1970: 259; vgl. Görg 2004: 249). In der Werttheorie analysiert Marx die spezifische soziale Form, die die ökonomischen Objekte unter der kapitalistischen Konstitution der Gesellschaft annehmen. Diese Besonderheit besteht darin, dass die sozialen Verhältnisse als verselbständigte ökonomische Prozesse mystifiziert werden, so dass ihrem gesellschaftlichen Charakter unter dem Schein reiner Ökonomie „der soziale Antagonismus“ kassiert wird. Adorno erkennt im Tausch dieselbe „verselbständigte Objektivität“, die im Begriff Kapital ausgedrückt ist und die den Individuen als Zwang gegenübertritt (Adorno 1970: 172). Die verkehrte Welt der gesellschaftlichen Objektivität gründet auf der Tauschabstraktion: „In dessen universalem Vollzug, nicht erst in der wissenschaftlichen Reflexion, wird objektiv abstrahiert; wird abgesehen von der qualitativen Beschaffenheit der Produzierenden und Konsumierenden, vom Modus der Produktion, sogar vom Bedürfnis, das der gesellschaftliche Mechanismus beiher, als Sekundäres befriedigt. Primär ist der Profit.“ (Adorno 1965: 13). Das Tauschprinzip nivelliert und beseitigt die einzigartigen Eigenschaften der gesellschaftlichen Individuen und beeinträchtigt das Verhältnis der Individuen zur Dingwelt. Es reduziert sie auf einen gemeinsamen Nenner und verlangt nach einer universalen und abstrahierenden Gleichwertigkeit. Unter den Tauschbedingungen wird die abstrakte Arbeit, d.h. die historisch spezifische Produktionsform von Waren als Einheit von Gebrauch- und Tauschwert, zur universalen sozialen Form von nützlicher konkreter Arbeit. Die konkrete Arbeit, in durchschnittliche Leistung der Arbeitskraft verwandelt, wird zu einer verdinglichenden Abstraktion der menschlichen Beziehungen, denn die sozialen Verhältnisse der

Dinge entscheiden über den universalen sozialen Charakter konkreter Arbeiten. Die Qualität der Dinge verwandelt sich so in zufällige Erscheinungsform des Tauschwertes. Diese Tauschlogik bestimmt nach Adorno nicht nur die ökonomischen Prozesse, sondern auch das ganze gesellschaftliche Leben. Sie bedeutet die Herrschaft des Allgemeinen (Gesellschaft) über das Singulare (Individuen), durch die sich das Partikulare in der antagonistischen Gesellschaft durchsetzt (Adorno 1969b: 294).

Das Tauschverhältnis besitzt nach Adorno einen universellen Charakter, denn alle anderen Beziehungsformen haben einen sekundären Rang und sind dem Tausch untergeordnet bzw. übernehmen kompensatorische Funktionen, die seine Vorherrschaft verstärken (Adorno 1951a: 259ff.). Auch wenn jedes Individuum für seine Selbsterhaltung von der Teilnahme an der gesellschaftlichen Totalität abhängt: Was durch diese sich durchsetzt, ist die Vorherrschaft des antagonistischen Ganzen über seine Teile (Adorno 1963: 274). Dieser tendenziell totalisierende Charakter findet auch seinen Ausdruck in der organisatorischen und technologischen Integration, was der Begriff der „funktionalen Gesellschaft“ zu bestimmen versucht; eine Integration, unter der jene Vermittlung verschwindet und sich der Erkenntnis zu entziehen droht (Adorno 1968: 369). Warenförmigkeit und Verwaltungsförmigkeit gegeneinander auszuspielen, wäre nicht im Sinne Adornos. Ausweitung des Tauschverhältnisses und Ausweitung der Bürokratie gehen zusammen und verstärken sich gegenseitig (Meyer 2005: 83, vgl. auch Resch/Steinert 2003: 325ff.).

Mit der Kategorie „Tausch“ bezeichnet Adorno jedoch nicht jede Form von Austausch, sondern spezifisch jenen Begriff von Tausch, dessen Entfaltung „in ihrer Konsequenz auf die Zerstörung der Gesellschaft hinausläuft“ (Adorno 1993: 60). Im Tausch verbinden sich nach Adorno soziale Herrschaft und Expansionsdrang, und diese Verbindung hat zerstörende Wirkungen auf Menschen und Natur (Adorno 2001: 75). Nicht, dass sie mit historischer Notwendigkeit in jede Form vom Tausch eingeschrieben wäre. Es handelt sich um eine historisch kontingente Verbindung. Die Austauschbarkeit, die in jedem Tausch eine Abstraktion gegenüber dem Gebrauchswert und eine gewisse Instrumentalisierung des Tauschkontrahenten mit sich bringt, ist nur Möglichkeitsbedingung von abstrakten Äquivalenzformen, die im kapitalistischen Tausch diese zerstörende Wirkung entfalten. Die Unterscheidung zwischen Gebrauchswert und Tauschwert sowie zwischen dem freiwillig erzeugten und dem zwanghaft unter einer Herr-

schaftsbeziehung auferlegten Produktionssurplus erklärt, warum der Tauschwert und seine Vermehrung zum Zweck einer gegenüber den sozialen Individuen verselbständigten Produktion wird. Herrschaft und produktivistische Expansion: Das ist, was eine Kritische Theorie der Gesellschaft im Tausch aufzuzeigen hat. Das „Verhältnis von Leben und Produktion, das jenes real herabsetzt zur ephemeren Erscheinung von dieser, ist vollendet widersinnig. Mittel und Zweck werden vertauscht“ (Adorno 1951: 13).

Wenn man vom Vorrang einer Analyse der Totalität der bürgerlichen Gesellschaft ausgeht, besteht die Gefahr, dass man ableitungslogisch oder subsumtionslogisch vorgeht. Das lässt sich aber nur an der Form der konkreten Auseinandersetzung mit den verschiedenen Gesellschaftsformationen feststellen und kritisieren, die in der kapitalistischen Produktionsweise existieren und von ihr beherrscht werden. Theorie ist auf Erfahrung angewiesen. Alle Missverständnisse über den Totalitätsbegriff Adornos rühren daher, dass das Prädikat „real“ ontologisch verstanden wird. Als totalen Funktionszusammenhang versteht Adorno Gesellschaft jedoch nicht ontologisch, sondern als Vermittlungsbegriff. Der „totale“ Bann, der „universale Verblendungszusammenhang“ usw. sind real und Schein. Deshalb ist die Tendenz der negativen Totalität, sich der erkennenden Einsicht zu entziehen, beinahe total, jedoch nicht absolut im Sinne von ansichseiend. Den Satz Hegels „das Ganze ist das Wahre“ kann man umgekehrt formulieren, ohne dass der Sinn sich ändert. Dagegen sperrt sich der Satz Adornos „das Ganze ist das Unwahre“ (Adorno 1951a: 55) gegen seine Umkehrung. Für Adorno ist das Unwahre nicht alles. Dies wäre eine negative Utopie, gegen die er sich unmissverständlich gewandt hat. „Nicht bloß verlangt das Ganze, um nicht unterzugehen, seine Änderung, sondern es ist ihm auch, kraft seines antagonistischen Wesens, unmöglich, jene volle Identität mit den Menschen zu erzwingen, die in den negativen Utopien goutiert wird“ (Adorno 1969a: 632). Während für den Idealismus die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als positiv und konstitutiv gedacht wird, wirft die Ontologie des falschen Zustandes ihr Augenmerk auf den Zwang der Vermittlung, der sich im Leiden des Singularen offenbart, und erklärt die Vermittlung für gescheitert. Je mehr die negative Allgemeinheit das Besondere durchdringt und bestimmt, desto mehr vernichtet und negiert sie es, d.h. desto mehr misslingt ihr die Durchdringung, desto mehr zeigt sich das Nichtidentische als nichtidentisch und die Identität als falsch trotz ihrer Macht. Den Ausdruck „absolute Negativität“ bezieht Adorno deshalb auf

Auschwitz (Adorno 1970: 354). Aus dieser Negativität speist sich sein Blick auf die gesellschaftliche Totalität (Adorno 1951a: 25). Dieser Blick will jedoch retten, was im Ganzen untergeht. Er richtet sich auf eine Versöhnung aus, die dem Beschädigten und Gebrochenen Gerechtigkeit widerfahren ließe, und ontologisiert nicht das Negative.

Die Bedingung der Möglichkeit einer immanenten Kritik der negativen Totalität, also der falschen Identifikation von Allgemeinem und Besonderem, sieht Adorno im Leiden gegeben, weil „Gesellschaft unmittelbar da fühlbar wird, wo es weh tut“ (Adorno 1993: 65). Das sozial erzeugte Leiden ist das Zeichen dafür, dass die gesellschaftliche Totalität den Einzelsubjekten blind aufgezwungen wird und ihnen heteronom bleibt. „Die Identität von Gesellschaft und Individuum in der Form, in der sie sich anbahnt, ist das vollendet Negative: so erfährt sie der Einzelne, durch ein Äußerstes an physischem Schmerz und psychischem Leiden“ (Adorno 1966: 91). Daraus ergibt sich die Möglichkeit, der Totalität zu opponieren, „indem sie der Nichtidentität mit sich selbst überführt wird, die sie dem eigenen Begriff nach verleugnet“ (Adorno 1970: 148). Zwang über den Einzelnen, der im Leiden zutage tritt, ist der Nachweis der Partikularität des herrschenden Allgemeinen, deren Durchdringung erst die Theorie der Gesellschaft zu leisten hat. „Theorie und geistige Erfahrung bedürfen ihrer Wechselwirkung. Jene erhält nicht Antworten auf alles, sondern reagiert auf die bis ins innerste falsche Welt“ (Adorno 1970: 41; vgl. Kirchhoff 2004).

Dialektisch ist die immanente Kritik also nicht nur darin, dass das Außen, von dem aus die Unwahrheit des Ganzen erkennbar wird, und das Subjektivste, das die Totalität in ihrer Negativität durchschauen kann, sich nicht außerhalb des Systems befinden, nicht subjektiv-willkürlich dem Ganzen gegenüberreten, sondern „objektiv vermittelt“ sich der Differenz verdanken, die das System selbst durch seinen Zwang stiftet. Dialektisch ist immanente Kritik auch darin, dass die totale Immanenz des Systems „auch durch die Vermittlung hindurch“ als zwanghaft dem Einzelnen letztendlich extern bleibt: „Je identischer sie [die Individuen, J.A.Z.] mit ihm [dem Allgemeinen, J.A.Z.] sind, desto unidentischer sind sie wiederum mit ihm als wehrlos Gehorchende. In den Individuen selber drückt sich aus, dass das Ganze samt ihnen nur durch den Antagonismus hindurch sich erhält“ (Adorno 1970: 306). Diese Dialektik ist die des „realen Scheins“ der Vermittlung. Immanente Kritik entlarvt so den Schein, ohne ihn zu verharmlosen, ohne seine Macht zu verkennen.

Immanente Kritik laboriert an den realen Widersprüchen und Antagonismen der gesellschaftlichen Totalität, bleibt jedoch dieser in einem zweiten Sinn immanent: als Theorie. Die antagonistische Gesellschaft treibt als widersprüchlich doch über sich hinaus. Es lässt sich allerdings nicht sagen, ob sie sich als Totalität aufheben oder in die totale Katastrophe münden wird (Adorno 1963: 317). Adorno verbindet den gesellschaftlichen Antagonismus nicht mehr mit dem Automatismus seiner Aufhebung, sondern hat durch die Ereignisse des 20. Jahrhunderts seinen Blick für die ungeheuerlichen Stabilisierungspotentiale geschärft, die aus der Allianz von Naturbeherrschung und Tausch in der kapitalistischen Gesellschaft resultieren. Eine aufhebende Praxis ist für Adorno jedenfalls nicht in Sicht (Adorno 1970: 16). Immanente Kritik bereitet jedoch eine Praxis, auf die es ankäme. „Darum vermag die immanente Kritik bei ihrem Begriff sich nicht zu beruhigen“ (Adorno 1951b: 28).

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1930): „Mahagonny“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 17, S. 114-122.
- Adorno, Theodor W. (1951a): *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 4.
- Adorno, Theodor W. (1951b): „Kulturkritik und Gesellschaft“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 10, S. 11-30.
- Adorno, Theodor W. (1962): „Zur Logik der Sozialwissenschaften“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 8, S. 547-565.
- Adorno, Theodor W. (1963): *Drei Studien zu Hegel*. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 5, S. 247-375.
- Adorno, Theodor W. (1965): „Gesellschaft (I)“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 8, S. 9-19.
- Adorno, Theodor W. (1966): „Postscriptum“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 8, S. 86-92.
- Adorno, Theodor W. (1968): „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 8, S. 354-370.
- Adorno, Theodor W. (1969a): „Fortschritt“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 10, S. 617-638.

- Adorno, Theodor W. (1969b): „Einleitung zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 8, S. 280-353.
- Adorno, Theodor W. (1970): *Negative Dialektik*. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 6.
- Adorno, Theodor W. (1970ff.): *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1972): „Diskussionsbeitrag zu ‚Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?‘“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 8, S. 578-587.
- Adorno, Theodor W. (1993): *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2001): *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bader, Pauline u.a. (2011): „Die multiple Krise. Krisendynamiken im neo-liberalen Kapitalismus“. In: Demirović, A./Düek, J./Becker, F./Bader, P. (Hg.): *VielfachKrise. Im finanzmarktdominierten Kapitalismus*, Hamburg: VSA-Verlag, S. 11-28.
- Bandelin, Sebastian (2011): „Wer sieht das, was wir nicht sehen? Überlegungen zum Subjekt der Ideologiekritik“. In: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* Jg. 41, Nr. 4, S. 560-577.
- Bonß, Wolfgang/Honneth, Axel (Hg.) (1982): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Braunstein, Dirk (2011): *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld: Transcript.
- Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Celikates, Robin (2009): *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Demirović, Alex (1999): *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Demirović, Alex (Hg.) (2003): *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*, Stuttgart: J.B. Metzler.
- Demirović, Alex (Hg.) (2008): *Kritik und Materialität*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Demirović, Alex (2013): „Keine Zeit mehr. Das Ende des sozialdemokratischen Projekts“. In: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* Jg. 43, Nr. 2, S. 305-316.
- Dörre, Klaus/Lessenich, Stephan/Rosa, Hartmut (2009): *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eichler, Lutz (2013): *System und Selbst. Arbeit und Subjektivität im Zeitalter strategischen Anerkennung*, Bielefeld: Transcript.
- Eickelpasch, Rolf/Rademacher, Claudia/Ramos Lobato, Philipp (Hg.) (2008): *Metamorphosen des Kapitalismus und seiner Kritik*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Forst, Rainer/Hartmann, Martin/Jaeggi, Rahel (Hg.) (2009): *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Görg, Christoph (2004): „Zwischen Tauschgesellschaft und Wertgesetz. Adornos Gesellschaftskritik und die heutige Globalisierungsdiskussion“. In: Becker, J./Brakemaier, H. (Hg.): *Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno*, Hamburg: VSA, S. 247-258.
- Gangl, Manfred (1998): „Staatskapitalismus und *Dialektik der Aufklärung*“. In: Gangl, M./Rauet, G., *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur ‚Dialektik der Aufklärung‘*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 158-186.
- Habermas, Jürgen (1986): „Entgegnung“. In: Honneth, A./Joas, H. (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zur Jürgen Habermas ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988a): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988b): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2. Bde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hirsch, Joachim (1990): *Kapitalismus ohne Alternative*, Hamburg: VSA.

- Honneth, Axel (1982): „Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie“. In: Bonß, W./Honneth A. (Hg.) (1982): S. 87-126.
- Honneth, Axel (1986): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (Hg.) (1994): *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1999): *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2007): *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hg.) (2009): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kirchhoff, Christine (2004): „Die Möglichkeit als einer der Wirklichkeit fassen. Über den Erfahrungsbegriff Theodor W. Adornos“. In: Kirchhoff, Ch. et all. (Hg.), *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre*, Freiburg: Ça ira Verlag, S. 83-103.
- Kurz, Robert (2013): *Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang*, Berlin: Edition-tiamat.
- Ludwig, Christian (2013): *Kritische Theorie und Kapitalismus: die jüngere kritische Theorie auf dem Weg zu einer Gesellschaftstheorie*, Wiesbaden: Springer.
- Luhmann, Niklas (1990): „Ich sehe was, was Du nicht siehst“. In: ders.: *Soziologische Erklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 220-226.
- Mohan, Robin/Keil, Daniel (2012): „Gesellschaftskritik ohne Gegenstand. Axel Honneths Anerkennungstheorie aus materialistischer Perspektive“. In: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* Jg. 42, Nr. 2, S. 249-266.
- Meyer, Lars (2005): *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie*, Bielefeld: Transcript.
- Opitz, Sven (2004): *Gouvernementalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmerischer Rationalität*, Hamburg: Argument.

- Pahl, Hanno (2004): „Die Realität gesellschaftlicher Einheit“. In: Kirchhoff, Ch. et al. (Hg.), *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre*, Freiburg: Ça ira Verlag, S. 195-217.
- Pierbattisti, Damian (2007a): „Mecanismos disciplinarios, dispositivos de poder y neoliberalismo: formas de intervención sobre la fuerza de trabajo“. In: *Herramienta* Nr. 34, S 75-98.
- Pierbattisti, Damian (2007b): „La teoría del Capital Humano en el tránsito del liberalismo al neoliberalismo: por una articulación Marx-Foucault. Diálogo con Jacques Bidet“. In: *Revista Realidad Económica* Nr. 230.
- Reichelt, Helmut (2002): „Die marxsche Kritik ökonomischer Kategorien“. In: Fetscher, I./Schmidt, A. (Hg.), *Emanzipation und Versöhnung. Zu Adornos Kritik der „Warentausch“-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Frankfurt a.M.: Neue Kritik, S. 142-89.
- Resch, Christine/Steinert, H. (2003): „Kulturindustrie: Konflikte um die Produktionsmittel der gebildeten Klasse“. In: Demirović, A. (Hg.) (2003), S. 312-339.
- Streck, Wolfgang (2013): *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tiedemann, Rolf (2011): *Adorno und Benjamin noch einmal. Erinnerungen, Begleitworte, Polemiken*, München: Edition Text+Kritik.
- Wiggershaus, Rolf (1987): *Theodor W. Adorno*, München: C.H. Beck.
- Zamora, José A. (2004): *Theodor W. Adorno: pensar contra la barbarie*, Madrid: Trotta.
- Zamora, José A. (2009): „Die Krise ist nicht das Problem, es ist der Kapitalismus“. In: *Zeitschrift für kritische Theorie* Jg. 15, Nr. 28/29, S. 198-200.
- Zamora, José A. (2012): „Sociedad y cultura: entre el futuro que nos espera y el futuro posible“. In: *Documentación Social* Nr. 164, S. 15-36.

Gegenwärtige Vorgeschichte

Bemerkungen zum heutigen Stand der Kritik

JORDI MAISO

„Kritische Gesellschaftstheorie sieht sich genötigt, wenn sie à jour sein will – und sie muss es wollen –, einen geschichtlichen Begriff von sich selbst zu entwickeln, um einen gesellschaftlichen Begriff der neuen Epoche der Vorgeschichte entfalten zu können. Ohne die Neubestimmung von Geschichte und Gesellschaft kann Gesellschaftstheorie als Emanzipatorisches nicht überleben“ (Detlev Claussen, 1988).¹

Anfang der 90er Jahre schien der Weltkapitalismus und sein Modernisierungsprogramm auf ewig alternativlos geworden zu sein; nichts anderes war mit den berühmt gewordenen Parolen vom „Ende der Geschichte“ und „Ende der Ideologien“ gemeint. Heute sieht es schon anders aus: Die brutale Krisensituation, die wir erleben, hat alle Erwartungen auf eine *one world*, die Weltfrieden und Wohlstand wie selbstverständlich mit sich bringen sollte, als den Sommernachtstraum entlarvt, der sie schon immer waren. Das, was ab den 90er Jahren als die ökonomische Blüte mancher Länder – darunter Spanien – stilisiert wurde, erweist sich heute als ein äußerst prekärer „Wohlstand“, auf Sand gebaut, der mit den Wirtschaftswundern der

1 Für seine wertvollen Anregungen, Verbesserungsvorschläge und sprachlichen Korrekturen bin ich Arne Kellermann zutiefst dankbar.

Nachkriegszeit nichts zu tun hat. Heute sind selbst in den kapitalistischen Zentren Hunger, Armut, strukturelle Arbeitslosigkeit und *working poor*, Zwangsräumungen und massive Obdachlosigkeit sowie ein unsägliches Ausmaß an gesellschaftlicher Ausgrenzung wieder gängig – also in Gesellschaften mit einer hochzivilisierten Bedürfnisbefriedigung, die bis vor ein paar Jahren sich noch dünkten, Not und Elend für immer hinter sich gelassen zu haben. Dass sich – durch die Deregulierung, die Privatisierung und die Kapitalisierung aller Bereiche des Lebens – in den letzten Jahrzehnten die Gewalt der Verhältnisse, die Ungleichheiten im Weltmaßstab und die Vulnerabilität der Einzelnen enorm verschärft haben, war nie ein Geheimnis. Die (gesellschaftlich erzeugte) ökologische Krise, die uns bevorsteht, und die nichts weniger als die Lebensbedingungen auf diesem Planeten gefährdet, mag ein *inconvenient truth* sein, aber allgemein bekannt ist sie mittlerweile auch. Dass die Devise trotz allem *business as usual* bleibt, ist Ausdruck einer präzedenzlosen Hilflosigkeit: Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft scheint verblasst und keine Alternative zum Bestehenden steht zur Verfügung. Die Parole „eine andere Welt ist möglich“, die ab Mitte der 90er Jahren tausende Menschen auf die Straßen lockte, wurde von massiver, hoffnungsloser Empörung abgelöst – und das scheint symptomatisch. Kritische Theorie hält sich am Leben, solange die Wunde der bisherigen Unmöglichkeit Theorie und Praxis im emphatischen Sinne in Einklang zu bringen, noch nicht vernarbt ist. Eine solche Theorie hat zu verstehen, wie es zu einer Gesellschaft jenseits des Fressens und Gefressenwerdens noch nicht gekommen ist; wie es heute noch immer nicht dazu kommt. Wenn man die Frage der Emanzipation nicht aufgeben möchte, muss über das Ende der revolutionären Hoffnungen aus dem gegenwärtigen Stand des Kapitalismus neu nachgedacht werden, und da gilt es vor allem zwei Sachen zu analysieren: die geschichtlichen Veränderungen der kapitalistischen Weltgesellschaft und den subjektiven Anteil an der Geschichte der missglückten Befreiung – die Menschen, die unter den Verhältnissen leiden und diese auch zu ändern hätten. Die Frage ist natürlich, wie sich beides gegenseitig bedingt, und ob ein Ausweg denkbar ist.

Ein erster Kernpunkt ist der Umgang mit der Geschichte als Leidensgeschichte. Am Anfang des *short century* wurde die Dichotomie Sozialismus oder Barbarei angekündigt; auf welche Seite die Entscheidung fiel, wurde klar, noch bevor der Spruch „lieber tot als rot“ internationale Berühmtheit

erlangte: Auschwitz *war wirklich* der Rückfall in die Barbarei. Solange die soziogeschichtlichen Bedingungen, die es zeitigten, fortbestehen, stecken wir noch darin – und die Barbarei bleibt eine Begleiterscheinung unseres Alltags. Auschwitz steht als Demarkationspunkt eines neuen Zeitalters, hinter dem es für kritische Theorie kein Zurück mehr gibt. „Seit Hitler rechnen die Menschen im Stillen mit allem und wollen es zugleich nicht wahrhaben. Das bringt sie dazu, das Grauen, das Anderen angetan wird, zu tolerieren, und das stempelt sie zu Bürgern unseres barbarischen Zeitalters“ (Dahmer 2009: 167). Wir sind in der Barbarei heimisch geworden, und das hat sich nach dem sogenannten „Zeitalter der Extreme“ mitnichten verändert: Eher haben sich die Kräfteverhältnisse von gesellschaftlicher Macht und individueller Ohnmacht extrem verschärft. Die Barbarei gehört heute zum *business as usual*, sie wird in Kauf genommen, denn – wie Eric Hobsbawm mit dem kalten Blick des Historikers konstatierte – sie ist effizienter als die Zivilisierung: auch für die Einzelnen im alltäglichen Kampf ums Überleben. Das vergangene Jahrhundert fing 1915 mit dem Völkermord an den Armeniern an, und es endete mit Srebrenica und Ruanda. In seinem Verlauf wurde die Toleranz Gräueltaten gegenüber robuster: Heute ist kaum vorstellbar, dass ein Vorfall wie die Dreyfus-Affäre einen internationalen Skandal auslösen konnte. Die fast alltäglichen Bilder und Nachrichten von Krieg, Hunger, Elend, Massakern und Katastrophen der ersten und der zweiten Natur lehren den Einzelnen das Ausmaß an gesellschaftlicher Gewalt, die jeder verinnerlichen muss, um seine Alltagserfahrungen zu bewältigen – während ihre offenbare Willkür eine ununterbrochene Drohung bedeutet, wenn auch nur latent. Vor allem aber ist unser Zeitalter barbarisch, weil wir auf diese Diagnose mit abgeneigter Gleichgültigkeit reagieren (Hullot-Kentor 2008: 146; vgl. auch Hobsbawm 1994).

Was heißt das für kritische Theorie? Diese ist ja der Versuch, die Gesellschaft unter dem Aspekt ihrer Veränderbarkeit zu begreifen. Ihr Motto bleibt nach wie vor der kategorische Imperativ, den der junge Marx in Zeiten des Vormärz formulierte: Es geht darum, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (Marx 1844: 385). Wenn dieser Imperativ verbindlich bleiben soll, muss sein Impuls in jeder geschichtlichen Phase konkretisiert werden: d.h. je nach dem Stand der Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse und der damit verbundenen Bewusstseinsformen, aber auch in Bezug auf die gesellschaftliche Entwicklung des Geschichtsver-

laufs. Nichts Anderes hatte Adorno im Sinn, als er in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts feststellen musste, dass die Aussichten für das Emanzipationsstreben kritischer Theorie schon anders aussahen: „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“ (Adorno 1966: 358). Der Übergang von einem Imperativ zum anderen offenbart den katastrophalen Gang der Moderne, die schrumpfende Möglichkeit von verändernder Praxis sowie den enormen Zuwachs an gesellschaftlicher Gewalt, die über den Einzelnen herfallen kann – seit Auschwitz gibt es „Schlimmeres zu fürchten als den Tod“ (Adorno 1951: 41). Nach einem Wort Adornos ist das Ziel der Revolution die Abschaffung der Angst. Gesellschaftsgeschichtlich signalisiert Auschwitz eine Universalisierung der Angst, aus der eine Revolution keinen Ausweg mehr bieten kann: Die Geschichte ist ohne Weiteres nicht mehr zum Guten zu biegen. „Mit Auschwitz erreicht die Vorgeschichte das Ende der Reichweite bisheriger emanzipatorischer Theorie. Nach Auschwitz dauert die Vorgeschichte an – und dennoch liegt zwischen vor und nach Auschwitz eine Demarkationslinie der Epochen“ (Claussen 1988: 19). Aber die Erinnerung an Auschwitz darf nicht zu einer ritualisierten Geste werden, die das Geschehene durch Einzigartigkeit oder Vergleichbarkeit banalisiert. Stattdessen muss diese Erinnerung „den Blick schärfen für das, was nach Auschwitz kommt: die Geschichte der missglückten Befreiung“ (Claussen 2005: 39).

Aber hier muss auch das Spezifische der gegenwärtigen Phase der Vorgeschichte begriffen werden. Heute können wir feststellen: Die Universalisierung der Angst hat nicht aufgehört – vielmehr wird sie immer spürbarer. Konstitutiv für die gegenwärtige Gesellschaft ist die Überflüssigkeit der Menschen für den Gesellschaftszusammenhang. Das bezeugt nicht nur die gesellschaftliche Irrelevanz von Jedem als konkretem Individuum – was den Begriff von Individualität grundlegend in Frage stellt –, sondern die reale Nichtigkeit seiner Existenz. Die Drohung, als gesellschaftlich überflüssig abgestempelt zu werden – in einer Gesellschaft, die keine andere Integrationsform als abstrakte Arbeit kennt, lastet heute wie ein Alp auf immer mehr Menschen. Die äußerst prekäre Integration, die die Durchrationalisierung der Produktion nach den Imperativen des Wettbewerbs im heutigen Kapitalismus anbietet, wird exemplarisch etwa an den neuen „Ghettos“ in Detroit oder Baltimore, oder an der unerträglichen Situation der Leiharbei-

ter bei Amazon, wie sie vor einigen Monaten öffentlich bekannt geworden ist – eine Situation, die nicht zufällig von den globalen Ungleichheiten im Weltkapitalismus zehrt. Doch der Zusammenhang von Nützlichkeit und Daseinsberechtigung ist nie wirklich aus der Öffentlichkeit verschwunden. Das, was einem passieren kann, wenn man als „unrentabel“ abgestempelt wird, kann man an der brutalen Willkür erfahren, die in den Immigrant Detention Centers der sogenannten „südeuropäischen Krisenländer“ – unter Sponsoring der EU – waltet (vgl. dazu Zamora 2013).

Dass in dieser barbarischen Situation selbst das unglückliche Bewusstsein abstirbt, zeigt sich an dem Schicksal von Begriffen wie Herrschaft oder gar Erlösung, Regression, Fetischismus, Verdinglichung, sogar Vorgeschichte, Barbarei oder Verblendungszusammenhang – diese Begriffe, die einmal den Finger auf die Wunde der Gesellschaft legten, ruhen heute stumm: Sie sind zu einer Frage von Eingeweihten und Fachmännern in Sachen kritischer Theorie geworden – jenen „lächerliche[n] Rechthaber[n], die eine bombastische Sprache führen und nichts hinter sich haben“ (Horkheimer 1937: 235). Für die meisten Menschen, die in einer Weltgesellschaft von Hunger, unnötigem Leiden und brutaler Ungerechtigkeit leben, sind solche Worte nur überlebte Worthülsen: Wohin will man eigentlich mit solchen Parolen? Vielleicht wäre unsere Epoche als Nachgeschichte zu verstehen – aber nur in dem Sinne einer Vorgeschichte, „die keine historische Alternative zu sich selbst für denkbar hält“ (Schmieder 2011: 9). Heute lassen sowohl der Bewusstseinsstand der Menschen – Angst – als auch die objektive Tendenz des Kapitalismus tatsächlich wenig Hoffnung für eine emanzipatorische Veränderung der Gesellschaft; bereits in den siebziger Jahren ist diese Hoffnung in immer ohnmächtigere Proteste übergegangen – und das schlägt auf die Theoriebildung, ja aufs Denken überhaupt, zurück: Daher ist kritische Theorie einer Furie des Verschwindens anheimgefallen (Tiedemann 2009: 23).

Ein Zusammenbruch der öffentlichen Ordnung scheint wieder plausibel, jedoch nicht durch die bewusste Handlung von Subjekten, die entschlossen wären, dem unnötigen Opfer, die der Fortbestand des Kapitalismus fordert, ein Ende zu setzen, sondern als „death of success“ des „automatischen Subjekts“ der Wertverwertung:² Der Zusammenbruch wäre also die Folge der

2 „Erst mit dem Kapitalverhältnis ist eine gleichsam automatische Selbstbewegung des Werts, der dadurch zur causa sui, zum metaphysischen Subjekt wird,

(inneren und äußeren) Grenzen, die der Wertverwertung in den Ungleichzeitigkeiten der kapitalistischen Weltgesellschaft entgegentreten – und, da keiner dagegen etwas vermöchte, würde danach eher die nackte Barbarei als die Emanzipation kommen. Gerade in dem Moment, in dem das System an sein Ende zu kommen scheint, wird die Möglichkeit eines Anderen nahezu unvorstellbar: Was bedeutet das für kritisches Denken, für Theorie überhaupt? Bleibt denn nichts anderes als die Melodie für einen endgültigen Trauergesang auf die kritische Theorie?

Detlev Claussen hat auf dieses Problem bereits hingewiesen und ist zu einer Einsicht gekommen, hinter die man nicht mehr zurückfallen darf: „Nach dem *short century*, nach Auschwitz und Archipel Gulag, lässt sich die Vorstellung von einem vernünftigen Universum nicht mehr aufrechterhalten. Unser Denken ist schlimmer erschüttert worden als das der aufklärerischen Geister durch das Erdbeben von Lissabon 1755. Die Kritische Theorie steht trotz aller gesellschaftsgeschichtlichen Brüche in dieser Tradition; die *außerbegriffliche Erfahrung* ist konstitutiv für das Denken. Es gibt kein Zurück zur Schulphilosophie. Zur Philosophie benötigt etwas Anderes: *„Die Schuld des Lebens, das als pures Faktum bereits anderem Leben den Atem raubt, einer Statistik gemäß, die eine überwältigende Zahl Ermordeter durch eine minimale Zahl Geretteter ergänzt, wie wenn das von der Wahrscheinlichkeitsrechnung vorgesehen wäre, ist mit dem Leben nicht mehr zu versöhnen. Jene Schuld reproduziert sich unablässig, weil sie dem Bewusstsein in keinem Augenblick ganz gegenwärtig sein kann. Das, nichts anderes zwingt zur Philosophie“*“.³ Wer vom Fortbestand der Vorgeschichte als Geschichte unnötigen Leidens nicht reden will, sollte von kritischer Theorie schweigen.

Die Gegenwart als „Vorgeschichte“ zu bestimmen deutet auf die Fortdauer ungelöster historischer Probleme. Es ist auch als Provokation gegen die fortbestehende, mehr oder weniger säkularisierte Konzeption der Geschich-

gegeben. Die in der Zirkulation fungierenden Warenformen der Produkte und Geldformen der Waren werden zu blossen Erscheinungsweisen des prozessierenden und sich verwertenden Werts. [...] Der Wert ist automatischer naturwüchsiger Motor der kapitalistischen Entwicklung“ (Krahl 1971: 84).

3 Claussen 2010. In Kursivschrift, Zitat aus Adorno 1966: 357.

te als Theodizee gemeint. Angesichts des heutigen Standes der Unfreiheit bleibt die Marxsche Rede von einer „Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft“ fraglos aktuell; das Pathos aber, mit dem er über das bevorstehende Ende der Vorgeschichte schrieb, scheint im unverbesserlichen Optimismus des 19. Jahrhunderts befangen.⁴ Die kritische Theorie Adornos machte darauf aufmerksam, dass einzelne Bereiche der Gesellschaft zweifellos voranschreiten – besonders Fertigkeiten und Wissen –, dass aber die Gesellschaft als solche noch keinen Fortschritt kennt. Die Geschichte war noch nie die einer selbstbewussten Menschheit, sondern sie geht weiter als bewusstlose Naturgeschichte. Der Kapitalismus ermöglichte eine Entwicklung der Produktivkräfte, die den Menschen von den Zwängen der Natur befreite, dies aber auf dem Boden der Naturnotwendigkeit: Denn er produzierte eine zweite Natur. Die Verselbstständigung der Ökonomie, die sich von allen anderen Sparten der Gesellschaft abtrennte und diese dem Diktat der Wertverwertung unterwarf, machte die Menschen zu „Objekte[n], nicht Subjekte[n] des gesellschaftlichen Prozesses [...], den sie doch als Subjekte im Gang halten“ (Adorno 1968: 358). Oder in den Worten Adornos von 1943: „Sollte ich das Geheimnis der gegenwärtigen Gesellschaft [...] in einem Satz aussprechen, würde ich sagen: dass heute die Apparatur der Reproduktion des Lebens unmittelbar mit der zu dessen Beherrschung zusammen fällt“ (Adorno 2003: 9).

Die Verselbstständigung von Ökonomie im Kapitalismus basiert auf einem quid pro quo von Mittel und Zweck, von Produktion und Bedürfnisbefriedigung, in dem das Leben zum Überleben wird: zu etwas, was ohne Autonomie und ohne eigene Substanz noch neben dem materiellen Produktionsprozess mitgeschleift wird (Adorno 1951: 13). Selbst in einer Gesellschaft von Überfluss und hochzivilisierter Bedürfnisbefriedigung, wie sie noch residual in den kapitalistischen Zentren fortbesteht, blieben „die Be-

4 „Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinn von individuellen Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorchwachsenden Antagonismus, aber die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt sich daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab“ (Marx 1859: 9).

dürfnisse und das Bewusstsein der Massen an den Bannkreis materieller Existenzsicherung fixiert. Der entfremdete Zustand, dass die Menschen weiterhin, wie Marx sagt, leben, wo sie nicht arbeiten, und arbeiten, wo sie nicht leben, hat sich nur verschärft“ (Krahl 1971: 345). Heute, in Zeiten der ausdrücklichen Überflüssigkeit der Menschen für den Gesellschaftsprozess und der irreversiblen Zerstörung ihrer natürlichen Grundlagen, wenn die Überlebensfrage „zum ersten Mal“ individuell wie im Weltmaßstab auftaucht, wird die Verwilderung der Vorgeschichte in einem neuen Ausmaß spürbar: Die Geschichte wird zu einer anthropophagen Bewegung. Für uns wird die Dialektik der Aufklärung vielleicht mehr als nur der Titel eines berühmten Buches aus einem vergangenen „age of extremes“. Robert Hullot-Kentor hat es treffend ausgedrückt: „The interregnum of the post-war years is over. We are experiencing a return of the great fear, as if it never ended – and perhaps it never did. We are, without a doubt, the occupants of the most catastrophic moment in the whole of human history, in all of natural history, and we cannot get our wits about ourselves. What is being decided right now for all surviving generations including our own, is the exact total of the irreversible remainder, the unalterable ‚How it might have been‘. By every indication we are going ahead with the irreparable calamity“ (Hullot-Kentor, 2008b).

Gesellschaft als ein Ganzes ist sich selbst immanent geworden: Es gibt kein Außerhalb von ihr mehr. Adorno hatte geschrieben, Kritik setze einen Standort voraus, „der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist“ (Adorno 1951: 283). Dieser Standort ist uns heute nicht mehr gegeben: „If we put our instruments and telescopes up to the window to peer outside—as Clov does repeatedly in Beckett’s *Endgame*, an outside that Beckett in his stage directions calls the „without“—we, like Clov, at best perceive the reflection of the pupils of our own eyes and even then without recognizing them as such. We have in other words become, in every regard, *system-immanent*“ (Hullot-Kentor 2008b). Aber das hat auch Konsequenzen für das kritische Denken, die wir ins Auge fassen müssen: „This is why our thinking has acquired that peculiar quality that it seems that *we can’t even know what we know*: whether about the environment, the socio-political situation, or the economy. We know it, and we do not know it. Wherever we touch at the perimeter of our self-enclosure, we recoil in fear of the truth, and so completely that it seems that knowledge itself amounts to that fear. We can all recite statistics and say what we have read,

but it is as if we are waiting to hear from others that what we know is actually the case. And exactly this *being unable to know what we know* carries the felt quality—cognitively—of being system-immanent. [...] We are, in the broadest social terms, an intelligence that cannot take in reality that is other to itself. This is not a critical failure to grasp otherness [...]—though it is that as well; it is the mundane failure to comprehend otherness as the mundane, as what is closest, as what we ourselves are and what actually is happening“ (ebd.). Deshalb ist für Hullot-Kentor das Hauptproblem der heutigen kritischen Theorie, wie Wirklichkeit in den Geist, der sie beherrscht, einbrechen kann: „how to make reality break in in the mind that masters it“. Daher auch die Zentralität des Ausdrucks für Theorie: die Forderung dem, was unter dem herrschenden Stand der (Un)Vernunft verstummt oder verdrängt wird; dem, was eigentlich hautnah sein sollte, zur Sprache und zum Bewusstsein zu verhelfen.

Einige einfache Daten mögen vielleicht behilflich sein, um zu verstehen, was damit gemeint ist – denn sie zeigen die vollendete Unsinnigkeit der kapitalistischen Weltgesellschaft unmissverständlich auf, obwohl sie sich ausschließlich auf die kapitalistischen Zentren beziehen: „In den USA und Spanien müssen Menschen in Zelten wohnen – weil zu viele Häuser gebaut wurden; in Italien [und Spanien und Portugal] wird die hohe Jugendarbeitslosigkeit beklagt – und das Renteneintrittsalter angehoben; in Deutschland steigt die Arbeitsproduktivität, das heißt, es lässt sich das gleiche in kürzerer Zeit herstellen – und die Überstunden nehmen zu; in Griechenland soll ein Staatsbankrott verhindert werden, der eine gesellschaftliche Verarmung zur Folge hätte, indem die gesellschaftliche Verarmung vorangetrieben wird (was einen Staatsbankrott zur Folge haben dürfte)“ (Adamczak/König 2012). Die drastische Reduktion der staatlichen Schulden bedeutet kein Zurück zu einer gesunden „Realökonomie“, sondern eine gewaltsame Kontraktion der Produktion von Reichtum, um sie an den heutigen Stand der Wertverwertung anzupassen, was die betroffene Bevölkerung ohne jeden Schutz in die Armut stürzt. Politisch führt das zu einem neuen Autoritarismus, in dem der Notstand zur normalen Regierungsmethode wird – ganz unabhängig davon, ob demokratische Formalien aufrechterhalten bleiben oder nicht (Zamora 2012: 17ff.). Die Prognosen darüber, dass nach einem mehr oder wenig langen Zeitraum von „unvermeidbaren Reformen“ ein neuer Aufschwung bevorsteht, werden halbherzig formuliert und treffen auf allgemeine Skepsis. Wie Jakob Hayner treffend

formuliert hat, behauptet niemand mehr, dass diese Gesellschaft Wohlstand für alle realisieren würde. Es würde auch niemand mehr glauben. Aber weitermachen um jeden Preis, sogar auf Kosten irreversibler Zerstörungen, darüber herrscht Konsens. Diese Gesellschaft braucht eben keinen Diskurs mehr für ihre Rechtfertigung: Da sie sich alternativlos durchgesetzt hat, reicht ihr das sture Weitermachen, um buchstäblich jeden Preis.

Selbst das Stichwort der „Nachhaltigkeit“, noch wo es zur bloßen Hülse für neue Businesschancen wird, offenbart das Geheimnis, das wir stillschweigend doch alle kennen: Das Modell, das unsere Weltgesellschaft antreibt, ist auf Dauer unhaltbar. Nicht Kriege oder technologische Unfälle, sondern das Reproduktionsmodell dieses Weltsystems selbst gefährdet die Lebensbedingungen auf dieser Erde (Schmieder 2011: 10). Nehmen wir das Auslaufen der energetischen Ressourcen: Der *peak oil* hat schon 2006 stattgefunden, d.h. das Ausmaß an Erdölgewinnung stagniert irreversibel und kann nur noch abnehmen – und teurer werden. Das Öl war der Motor der 2. industriellen Revolution gewesen (die 3. hingegen hat keine eigene energetische Grundlage geschaffen). 96% des Transports in unserer globalisierten Welt basiert auf Öl, und bisher kann keine der sogenannten „Alternativen“ (Biosprit, erneubare Energien, Fracking) den Ölverbrauch auch nur ansatzweise ersetzen.⁵ Ohne Zuwachs des Energieverbrauchs gibt es kein ökonomisches Wachstum – und ohne steigende Wachstumsraten und steigende Produktivität hält der Kapitalismus nicht lange. Ob der Kapitalismus die Krise überleben wird und wie, ist eine offene Frage, aber klar ist, dass seine Destruktivität immer überwältigender und sinnloser wird. Vor dem Hintergrund der zerstörerischen Folgen zweier Jahrzehnte von Immobilienblase und Kasinokapitalismus, wurde in Spanien als beste Lösung vorgeschlagen, einen riesigen Kasino-, Tourismus- und Freizeitkomplex namens Eurovegas in die unmittelbare Umgebung Madrids zu bauen. Das heißt so viel wie: Weitermachen mit dem selben Modell, das uns hierher gebracht hat, bis es buchstäblich nichts mehr zu verwerten oder aufzublasen gibt – egal wie viele Menschen dabei unter Hunger, neuer Armut, *working poor*-Verhältnissen oder Obdachlosigkeit zu leiden haben.

Auf eine „List der Vernunft“ ist kein Verlass mehr und diese Gesellschaft nach ihrer ratio zu messen, wäre unangemessen, denn sie hat jede ratio „zum alten Eisen geworfen und durch unmittelbare Verfügung ersetzt“

5 Hierzu vgl. die Arbeiten von Antonio Turiel und Emilio Santiago Muiño.

(Adorno 1961a: 284). Angesichts der Situation ist die Rede von der Vorgeschichte als ein „hochzivilisierter, organisierter Naturzustand, in dem blind wirkendes Naturgesetz und gesellschaftlich organisierter Wille identisch werden“ (Claussen 1988: 23), mitnichten übertrieben. Eher scheint die Vorstellung, dass es sich nur um „Abweichungen“, „Pathologien“, „Exzesse der Finanzökonomie“ oder „Betriebsunfälle des zivilisatorischen Siegeszuges“ handelt, die es mit leichten Korrekturen zu beseitigen gälte, um zum „normalen Lauf der Dinge“ zurückzukehren, eine rechtfertigende Verhüllung der Wirklichkeit zu sein. Dabei handelt es sich um Verharmlosungen und sicher nicht um normative Grundlagen der Kritik: „Keine rechtfertigende Vernunft könnte sich selbst in einer Wirklichkeit wiederfinden, deren Ordnung und Gestalt jeden Anspruch der Vernunft niederschlägt“.⁶

Heute hat die Verselbstständigung der Ökonomie einen Grenzwert erreicht. Nach der Atempause, in der Wohlstand eine dauerhafte Eroberung schien, zeigt der heutige Kapitalismus seine sinnlose Destruktivität: Seine Verselbstständigung ist wahrscheinlich erst heute offen „zu jener Fatalität geworden, die in der allgegenwärtigen, nach Freuds Wort, frei flutenden Angst ihren Ausdruck findet“ (Adorno 1968: 369). Der heutige Stand der Vorgeschichte lautet: Weitermachen trotz der Evidenz, dass das Weitermachen uns unaufhaltsam in den Abgrund treibt; dass die Katastrophe nicht wiedergutzumachen sein wird und dass der Weg dahin weiterhin überflüssige menschliche Opfer fordert. Die Folgen von dem, was man mit Adorno „Selbsterhaltung um den Preis des Selbst“ nennen könnte, werden hier auf dramatische Weise sichtbar. Das bedeutet einen Verwilderungsprozess des Reichs der Unfreiheit, eine Verallgemeinerung des Mythos vom Untergang als „Schicksal“ – nur diesmal im globalen Maßstab. Hier gilt es die Schärfe, mit der Hullot-Kentor unsere spezifische Epochensituation in der Vorgeschichte auf den Begriff gebracht hat, anzuerkennen: „The primitivization that we are in the midst of, survival through self-destruction, is an extended moment in time where we cannot longer perceive the distinction of

6 Adorno 1931: 325. Der Satz geht weiter: „allein polemisch bietet sie dem Erkennenden als ganze Wirklichkeit sich dar, während sie nur in Spuren und Trümmern die Hoffnung gewährt, einmal zur richtigen und gerechten Wirklichkeit zu geraten“. Diese Zeilen hat Adorno 1931 geschrieben – zu einer Zeit, als die Hoffnung auf eine „vernünftige Gestaltung der Gesellschaft“ noch nicht zerbrochen war.

what is occurring even when we call it by its own name“ (Hullot-Kentor, 2008b).

Angesichts dieser Situation ist Theorie zu etwas Anachronistischem, Unzeitgemäßem geworden; auch dafür scheint Adorno die passenden Worte gefunden zu haben: „Ungewiss gleichwohl, ob Philosophie, als Tätigkeit des begreifenden Geistes, überhaupt noch an der Zeit sei; ob sie nicht zurückbleibe hinter dem, was sie zu begreifen hätte, dem auf die Katastrophe zutreibenden Zustand der Welt. Für Kontemplation scheint es zu spät“ (Adorno 1962: 469). Gleichzeitig wird aber nicht nur Theorie, sondern auch Theorielosigkeit „zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift“ (Adorno 1957: 214). Es sollte kaum verwundern, dass „ausgerechnet in einer Zeit, in der große Krisen sozialer, ökonomischer und ökologischer Art buchstäblich die Welt erschüttern, in der zahllose Bürgerkriege den globalen Alltag bestimmen, in der sich die soziale Lage zunehmend verschärft [...] die Zerstörung der Naturgrundlagen durch betriebswirtschaftliche Kostenlogik voranschreitet und ein Finanzkrach droht, [...] sogenannte Großtheorien, die die globale Krisenlage begrifflich erhellen könnten, in Verruf geraten [sind]“ (Scholz 2011: 7). Stattdessen werden vor allem wissenschaftlich inflationierte Schlagworte produziert (Informations-, Erkenntnis-, Erlebnis- oder Risikogesellschaft), aber keines scheint erklären zu können, wie der jeweils hervortretende Zug vom Lebensprozess der Gesellschaft bedingt ist. Gegen diese Begriffslosigkeit tut Theorie fraglos not: Es geht darum, zu verstehen, was für diese Gesellschaftsverhältnisse *konstitutiv* ist; nur ist das Kriterium der Wahrheit kritischer Theorie nicht die *adequatio intellectus ad rem*, sondern Praxis. Nun sieht die Lage so aus, als hätte Adorno den folgenden Satz gestern und nicht 1939 geschrieben: „Dass die Gewalt der Fakten so zum Entsetzen geworden ist, dass alle Theorie, und auch noch die wahre, sich wie Spott ausnimmt – das ist dem Organ der Theorie selber, der Sprache, als Mal eingebrannt. Die Praxis, die die Theorie entmächtigt, kommt als Element der Zerstörung im inneren der Theorie, ohne Blick auf mögliche Praxis, zutage. Eigentlich kann man nichts mehr sagen. Die Tat ist die einzige Form, die der Theorie noch bleibt“ (Adorno 1939: 7). Ohne Blick auf die Praxis läuft jede Theorie Gefahr, wieder zur „Leidenschaft des Kopfes“ zu regredieren. Dagegen kann man aber nur die unerträglichen Kräfteverhältnisse von gesellschaftlicher Macht und individu-

eller Ohnmacht aushalten, ohne sich deswegen dumm machen zu lassen⁷ oder abzdanken.

Die Fragen der kritischen Theorie lauten heute: *how to make reality break in in the mind that masters it?* Wie können wir die Möglichkeit einer „Sabotage des Schicksals“ (Sonnemann) aufrechterhalten? In diesem Zusammenhang muss die Frage nach dem Subjekt neu gestellt werden.

Bereits bei Marx war das Ende der Vorgeschichte kein Automatismus: Logisch begründen konnte man die inneren Widersprüche, an der die Logik des Kapitals zerbrechen würde, aber nicht das historische Subjekt, das diese Logik unterbricht. Die Logik des Kapitals, so wie Marx sie darstellte, setzte die Revolution und das revolutionäre Subjekt voraus; treten diese nicht ein, bleibt es weiter bei der stummen Vorgeschichte – und bei vollkommener Ohnmacht in der Selbstzerstörung. Auf die weitreichenden Folgen davon hat Arne Kellermann aufmerksam gemacht: Wenn bei Marx „die Möglichkeit des ‚gemeinsamen Untergangs der kämpfenden Klassen‘ der ‚revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft‘ entgegengesetzt wird, dann ist deutlich, dass keineswegs irgendeinem Determinismus angehangen wird, sondern eine ungemütliche Wahrheit den deterministischen Formulierungen zugrunde liegt: dass nicht der Sieg des Proletariats sicher ist – im Sinne einer absoluten Notwendigkeit –, sondern dass nur dieser Sieg den Rückfall in die Barbarei verhindern kann“ (Kellermann 2013).

Vom heutigen Standpunkt aus lautet die Frage: Gab es je irgendeine Form von Subjektivität, die über die kapitalistisch konstituierte Subjektform hinausgeht, die nicht in der Arbeits-, Geld- und Konkurrenzsubjektivität aufgeht? Robert Kurz hat festgestellt, dass das, was wir „Subjektform“ nennen, erst mit der historischen Durchsetzung der Wertvergesellschaftung

7 „Pseudo-Aktivität, Praxis, die sich um so wichtiger nimmt und um so emsiger gegen Theorie und Erkenntnis abdichtet, je mehr sie den Kontakt mit dem Objekt und den Sinn für Proportionen verliert, ist Produkt der objektiven gesellschaftlichen Bedingungen. Sie wahrhaft ist angepasst: an die Situation des huis clos. Der scheinrevolutionäre Gestus ist komplementär zu jener militärtechnischen Unmöglichkeit spontaner Revolution, auf die vor Jahren bereits Jürgen von Kempfki hinwies. Gegen die, welche die Bombe verwalten, sind Barrikaden lächerlich“ (Adorno 1969: 771).

entstanden ist. Aber die kapitalistische Vergesellschaftung macht die Subjekte zu bloßen Trägern und Vollstreckungsorganen gesellschaftlicher Funktionen: „In Wahrheit ist das Subjekt nichts anderes als die Form, die den Individuen das moderne Wertverhältnis aufzwingt [...]. Das Subjekt ist nichts anderes als der bewusste (individuelle wie institutionelle) Träger der subjektlosen Verwertungsbewegung“ (Kurz 2004: 57). Im strikten Sinne ist das automatische Subjekt die einzige Form von Subjektivität. Demnach wäre diese kein Gegensatz zur gesellschaftlichen Objektivität, sondern eine Form dieser Objektivität, die das Denken, Fühlen und Handeln der Einzelnen modelliert und für die Zwecke der Wertverwertung instrumentalisiert. Deswegen meint Robert Kurz, die Suche nach einem Subjekt der Befreiung war „die Suche nach einer logisch unmöglichen ‚Objektivität‘ der Befreiung, eben nach einem Subjekt-Objekt, das über die negative Objektivierung hinausführen soll, obwohl sie diese ja selber ist“. Laut Kurz sollte radikale Kritik nicht das Subjekt mobilisieren, sondern die Individualität: diese ist „die Spannung zwischen den realen, sinnlichen einzelnen Menschen und der in sie eingebrannten gesellschaftlichen Form, als die leidvoll gelebte ‚Lücke‘, das Nicht-Aufgehen der Bedürfnisse und Empfindungen in dieser Zwangshülle“ (ebd.: 58). Aber ist das nicht, was Adorno meinte, wenn er die Menschen, als lebendige Subjekte, als „Grenze der Verdinglichung“ erkannte? „Nur kraft des Gegensatzes zur Produktion, als von der Ordnung doch nicht ganz Erfasste, können die Menschen eine menschenwürdigere herbeiführen“ (Adorno 1951: 13ff.). Ist dann Kurz’ Verdikt über jegliche Form von Subjektivität nicht die Verwechslung einer realen Tendenz der kapitalistischen Vergesellschaftung mit einem bereits vollendeten Prozess? Individuen sind Träger der gesellschaftlichen Entwicklung, „„Objekte“, die zu ‚Subjekte[n]‘ werden können“ (Dahmer 2009: 276). In einer Gesellschaft, die fetischistisch konstituiert ist, mag Herrschaft subjektlos sein, aber ist Befreiung ohne Subjekt zu denken?

Befreiung, als Sabotage eines Schicksals, das uns in den Abgrund treibt, wäre heute das einzig Vernünftige; aber Horkheimer merkt an: „Die unangenehmste Erfahrung, zu welcher der Materialismus führt, ist der Umstand, dass die Vernunft nur existiert, insofern sie ein *natürliches Subjekt* hinter sich hat. Diesem Subjekt ist sie anheim gegeben, je nachdem es von ihr Gebrauch machen will. Sie kann ihm auch ohne seine Schuld verloren gehen“ (Horkheimer 1937: 235). Dieses natürliche Subjekt ist nicht mit der kapitalistischen Subjektform identisch: eben als leidende, bedürftige Krea-

tur, Subjekt von Wünschen und Ängsten. Kritik bedarf Subjekte, die die nüchterne Einschätzung der Kräfteverhältnisse unter dem Gesichtspunkt des Realitätsprinzips nicht verabsolutieren: denn sie lebt von dem Impuls, sich nicht mit Verhältnissen abfinden zu wollen, welche die Menschen unterdrücken, ausbeuten, quälen, verdummen, entmündigen oder verhungern lassen: Subjekte, die Solidarität mit quälbaren Körpern empfinden. Bereits Horkheimer hatte unterstrichen, „die Umwälzung, die der Herrschaft ein Ende macht, reicht soweit wie der Wille der Befreiten. Jede Resignation ist schon der Rückfall in die Vorgeschichte“ (Horkheimer 1942: 303ff.), und Adorno wurde nicht müde, die Zentralität der Spontaneität zu unterstreichen. Deswegen kommt es darauf an, wie die gesellschaftlichen Imperative, die die Reproduktion des Lebens bedingen, mit den subjektiven Ansprüchen und Bedürfnissen der lebendigen Individuen zusammenkommen: mit ihren Lüsten und Ängsten, mit ihrem Streben nach Glück und ihrer Flucht vor dem Leiden. Daher meinte Adorno, „in den Bedürfnissen selbst der erfassten Menschen reagiert etwas, worin sie nicht ganz erfasst sind, der Überschuss des subjektiven Anteils, dessen das System nicht vollends Herr wurde“ (Adorno 1966: 99).

Das garantiert aber keineswegs, dass die natürlichen Subjekte auch Gebrauch von der Vernunft machen – die subjektiven Konstellationen von Lust und Angst sind schließlich von den realen Kräfteverhältnissen in der Gesellschaft bedingt, und die überwältigende Übermacht der Verhältnisse heute sprengt jede Triebökonomie. Sie wird eben zu jener „Selbsterhaltung um den Preis des Selbsts“, in der Überleben und Entsagung unumgänglich verstrickt bleiben. In diesem Sinne ist die herrschende Form der Subjektivierung *konstitutiv* für die heutige Krise – sie ist eine ihrer materiellen Grundlagen: „Das Unheil liegt in den Verhältnissen, welche die Menschen zur Ohnmacht und Apathie verdammen und doch von ihnen zu ändern wären“ (ebd.: 191). Daher muss die Trieb- und Bedürfnisstruktur der lebendigen Subjekte ins Zentrum der Analyse rücken, wenn kritische Theorie nicht dem Technisierungsprozess der Wissenschaften verfallen möchte: denn „selbst äußerste Unterdrückung zwänge das Unversöhnte vielleicht zwar zum Schweigen, tilgte aber nicht die darin aufgespeicherte Spannung“ (Adorno 1961b: 237).

Die Psychoanalyse wird für kritische Gesellschaftstheorie unersetzlich, gerade weil objektives Interesse und subjektive Spontaneität der leidenden und bedürftigen Subjekte auseinanderklaffen. Heute ist das aktueller denn

je. Adorno hatte erkannt, dass die gesellschaftlichen Imperative im Spätkapitalismus in Form von „Schocks“ und „jähem, abrupten Stößen“ erfahren werden; das konstituiert die Individuen als „ein System von Narben, die nur unter Leiden, und nie ganz, integriert werden“ (Adorno 1952: 24). Das Ausmaß dieser Beschädigung hängt aber zunächst von den gesellschaftlichen Bedingungen der Reproduktion des Lebens ab. In „Zeiten konstitutiver Überflüssigkeit“ (Kellermann) werden die Menschen in Leib und Seele erfasst, und sie müssen sich aktiv nach den gesellschaftlichen Imperativen modellieren: Jeder muss ständig kreativ und flexibel sein, Risiken eingehen und gleichzeitig die ganze Verantwortung übernehmen; das Leben hat keine Kontinuität und auch kaum noch Substanz, aber jede Lebensphase muss für die Steigerung der Leistungsfähigkeit genutzt werden (*life long learning*). Es geht um permanente Selbstoptimierung – im Namen der Einsetzbarkeit. Heute erleben wir eine neue Zeit konzentrierter Macht und Ohnmacht, in der volle Geschichtslosigkeit herrscht und der Ausschluss aus dem System von Arbeit und Konsum zur permanenten Drohung wird. Die sich in den kapitalistischen Zentren ausbreitende Figur des *working poor* macht eine zentrale Gewissheit der zweiten Hälfte des *short century* kaputt: Dass es da, wo es Arbeit gibt, keine Armut gibt und da, wo es Armut gibt, keine Arbeit. In den harmloseren 60er Jahren hat Adorno angemerkt, „Vollbeschäftigung wird zum Ideal, wo Arbeit nicht länger das Maß aller Dinge sein müsste“ (Adorno 1961b: 236). Heute ist an Vollbeschäftigung nicht mehr zu denken, sondern nur an die Unmöglichkeit, immer breitere Schichten der Bevölkerung gesellschaftlich zu integrieren: denn für die Wertverwertung sind sie nicht einmal mehr ausbeutungswert.⁸ Was heute die Durchsetzung des Realitätsprinzips im Bewusstsein und Unbewussten jedes Einzelnen einprägt, ist eine eindeutige Botschaft: es gibt Dich und die konzentrierte Macht des Kapitals, sonst nichts. „Jeder ist nur noch wodurch er jeden anderen ersetzen kann: fungibel, ein Exemplar. Er selbst, das Individuum, das absolut Ersetzbare, das reine Nichts“ (Horkheimer/Adorno 1947: 168).

8 Vgl. Jappe 2012. In den westlichen Metropolen erleben wir heute einen Stand der Prekarisierung, wo das noch nicht so brutal vor Augen tritt: Denn das System, das die Menschen nicht mehr als Produzenten braucht, braucht sie als Konsumenten – und so blühen auch kreative lifestyles in der Oberfläche der Gesellschaft –, aber voraussichtlich wird das nicht lange halten.

Die lebendigen Subjekte sind heute in einem präzedenzlosen Ausmaß der gesellschaftlichen Gewalt ausgesetzt: Sie sind immer ohnmächtiger und abhängiger von der konzentrierten gesellschaftlichen Macht, und die Grundlagen ihrer Existenz werden immer unsicherer. Die Drohung, im „innergesellschaftlichen Ausland“ (Arbeitslosigkeit, Bettlertum, Obdachlosigkeit) zu versinken, wird immer konkreter für breite Schichten der Bevölkerung, die sich bis vor kurzem als Mittelklasse begriffen. Diese Verallgemeinerung der Angst hat gravierende Folgen für die Möglichkeit von Kritik, sie verändert ihre Triebkräfte im Individuum und verkommt zu einem diffusen Unbehagen, das sich bestenfalls als Protest artikuliert. Dieser Protest entsteht aber nicht mehr, weil diese Gesellschaft dem Einzelnen unerträgliche Zumutungen auferlegt, weil er von einer empörenden Ungerechtigkeit gekennzeichnet ist, sondern er wird verursacht von der vorbewussten oder unbewussten Angst, aus dieser Gesellschaft, deren Integrationsvermögen gewaltsam schrumpft, als überflüssig ausgeschlossen zu werden und den Schutz, der einem die Teilhabe an Konsum und Wohlstand erlaubt, zu verlieren. Der Wunsch, der diese Proteste trägt, ist nicht die Veränderung der Gesellschaft, sondern immer mehr der Wunsch, weiter an ihr teilzuhaben. Andererseits mag das Gefühl der Demütigung und der Eindruck, unerträgliche Zustände durchstehen zu müssen ohne reagieren zu können, sich sowohl zur Kritik steigern als auch es zu einem blinden Unbehagen führen, das nur nach Entlastung von dem im Individuum eingepressten Druck sucht. Wenn in einer Gesellschaft, die noch großen Überfluss produziert, der Lebensstandard vieler Menschen stark sinkt, stellen die blinden Gefühle von Angst, Hass, Wut und Ohnmacht ein nicht zu unterschätzendes Regressionspotenzial dar, das nur auf eine wirksame Mobilisierung wartet.

Adornos Intuition, die totale Integration der Gesellschaft falle mit ihrer Desintegration zusammen, scheint sich zu bewahrheiten. Da dieser Prozess ein Ergebnis des Triumphs des Kapitalismus im weltweiten Maßstab ist, ist „ein dem neuen Stand der Produktivkräfte zwar angemessenes, aber barbarisches Herrschaftsverhältnis“ (Krahl 1971: 88) zu erwarten. Die Marktvergesellschaftung schrumpft, und wenn der Kapitalismus nicht kollabieren sollte, wird es ihre demokratische Hülle tun; an ihre Stelle könnte nackte Gewalt treten: einerseits in dem Versuch, die herrschende Ordnung zu verteidigen, wenn die gesellschaftliche Reproduktion nicht mehr funktioniert; andererseits im Kampf um die Überreste des kapitalistischen Reichtums. Zudem besteht die Gefahr einer ‚produktiven‘ Vernichtung von Kapital,

d.h. Krieg – und, wie Detlev Claussen formuliert hat, könnte in diesem Fall ein neues Potenzial für das Ende der Geschichte entstehen, und zwar in einem ganz anderen Sinne als Francis Fukuyama es im Sinne hatte.

Die Drohungen, die in Sichtweite rücken, offenbaren die Risse und Schründe unseres Alltags, die Unhaltbarkeit des sturen weiter so. Die Frage nach der Möglichkeit der Sabotage eines Schicksals, welches uns aller Wahrscheinlichkeit nach in den Abgrund treibt, stellt sich in ungekannter Dringlichkeit. Weiter gilt: „Solange die Weltgeschichte ihren logischen Gang geht, erfüllt sie ihre menschliche Bestimmung nicht“ (Horkheimer 1942: 319); doch heute geht es wohl zuerst darum, was wir noch retten können. Die Ohnmacht gegenüber dem „weltgesellschaftlichen Schicksal“ steht in Gegensatz zu den Diskursen der heutigen Technowissenschaft, die – besonders im Bereich der Biotechnologien – den Bereich des Möglichen und Machbaren enorm erweitert haben. Die selbe Gesellschaft, die keine Lösung für die Katastrophen der zweiten Natur findet und diese als unabänderlich betrachtet, ist gerade dabei, die Naturnotwendigkeit der ersten Natur in Frage zu stellen: Klonation ausgestorbener Arten – etwa Neandertaler – soll diese wiederauferstehen lassen; der gentechnische Eingriff in die Keimbahn soll Menschen krankheitsresistent – und leistungsfähiger – machen und synthetische Biologie soll uns die Macht dazu geben, auf molekularer Ebene das Leben „nach Wunsch“ zu gestalten. Das sind z.T. aufgeblasene Versprechen auf der Suche nach Investoren, aber sie bieten bereits die Grundlage für konkrete Pläne für ein *social engineering*, das nur als höhnische Erfüllung der Möglichkeit einer selbstbewussten Menschheit, die ihr eigenes Schicksal in die Hände nähme, zu begreifen wäre.

Social engineering als Strategie für das Weiterbarren auf dem *business as usual* – das sowieso nicht mehr lange anhält –, scheint heute annehmbarer als ein bewusster Ausweg aus einer Vorgeschichte, die eine neue, brutalere Stufe zu erreichen droht. Heute lautet die Frage der kritischen Theorie: *How to make reality break in in the mind that masters it?* Es geht also um das Größte – aber es ist nicht nur eine Frage des Willens. Die Praxis ist heute blockiert, aber auf eine andere Weise als zu Adornos Zeiten. Heute geht es um die konkrete Drohung eines mörderischen „death of success“ des Kapitalismus, der nicht nur als eine Produktionsweise zu verstehen ist, sondern als ein Zivilisierungsmodell, das das ganze innere und äußere Leben dieser Gesellschaft durchdrungen hat: Mit diesem Modell ge-

hen wir zu Grunde, weil wir Fleisch seines Fleisches sind. Aber wir sind eben nicht nur das. Kritische Theorie muss heute an die aufgespeicherte Spannung in den noch lebendigen und unversöhnten Subjekten anknüpfen, um ihre Fähigkeiten nicht völlig verkümmern zu lassen. Die wilde Empörung und die verallgemeinerten Gefühle von Ohnmacht und Frustration enthalten fraglos neue, gewaltige Regressionspotenziale, aber bieten auch Anknüpfungspunkte für kritische Reflexion, die angesichts der realen Gefahr neuer Ausbrüche gesellschaftlicher Barbarei immer dringlicher wird. Erwachen aus den schlechten Träumereien des Kapitalismus wäre heute nicht als Ziel, sondern nur als Anfang der Befreiung zu verstehen. „Für Kontemplation scheint es zu spät“.

LITERATUR

- Adamczak, Bini/König, Julia (2012): „Das Ende der Geschichte ist zu Ende“. In: *Phase 2* 42, Frühjahr 2012.
- Adorno, Theodor W. (1931): „Die Aktualität der Philosophie“. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, S. 325-344.
- Adorno, Theodor W. (1939): „Aus einem Schulheft ohne Deckel. Bar Harbor, Sommer 1939“. In: *Frankfurter Adorno Blätter* Bd. 4, München: Text+Kritik, 1995, S. 7.
- Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 4*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003.
- Adorno, Theodor W. (1952): „Die revidierte Psychoanalyse“. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 8*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 20-41.
- Adorno, Theodor W. (1957): „Soziologie und empirische Forschung“. In: *Gesammelte Schriften, Bd. 6*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 196-216.
- Adorno, Theodor W. (1961a): „Versuch, das Endspiel zu verstehen“ In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 11*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 281-321.
- Adorno, Theodor W. (1961b): „Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien“. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 8*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 217-237.

- Adorno, Theodor W. (1962): „Wozu noch Philosophie“. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 10.2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 459-473.
- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 6*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- Adorno, Theodor W. (1968): „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?“. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 8*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 354-370.
- Adorno, Theodor W. (1969): „Marginalien zu Theorie und Praxis“. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 10.2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 759-782.
- Adorno, Theodor W. (2003): „Graeculus II. Notizen zur Philosophie und Gesellschaft 1943-1969“. In: *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, München: Text+Kritik, 2003, S. 9-41.
- Claussen, Detlev (1988): *Abschied von Gestern. Kritische Theorie heute*, Bremen: Bettina Wassmann.
- Claussen, Detlev (2005): *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Claussen, Detlev (2010): „Das Veralten der Kritischen Theorie“, Vortrag gehalten am Institut für Philosophie, CSIC (Madrid), den 5. November 2010: <http://www.setcrit.net/das-veralten-der-kritischen-theorie/> (12. September 2013).
- Dahmer, Helmut (2009): *Divergenzen. Holocaust – Psychoanalyse – Utopia*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 2009.
- Hobsbawm, Eric W. (1994): „Barbarism: A User’s Guide“. In: *New Left Review* I/206, S. 44-54.
- Horkheimer, Max (1937): „Brief an Friedrich Pollock, den 20.9.1937“. In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 16*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1995, S. 233-238.
- Horkheimer, Max (1942): „Autoritärer Staat“, In: ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 5*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1987, S. 293-319.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1947): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften, Bd. 3*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- Hullot-Kentor, Robert (2008a): „The Exact Sense in Which the Culture Industry no Longer Exists“. In: *Cultural Critique* 70, S. 137-157.

- Hullot-Kentor, Robert (2008b): „A New Type of Human Being and Who We Really Are“. In: *Brooklyn Rail*: <http://www.brooklynrail.org/2008/11/art/a-new-type-of-human-being-and-who-we-really-are> (12.9.2013).
- Jappe, Anselm (2012): *Crédit a Mort*, Paris: Lignes.
- Kellermann, Arne (2013): „Kapitalismus als Religion. Zur gesellschaftlichen Integration der Transzendenz“, unveröffentlicht, 2013.
- Krahl, Hans-Jürgen (1971): *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt a.M.: Neue Kritik, 2008.
- Kurz, Robert (2004): *Blutige Vernunft*, Bad Honnef: Horlemann.
- Marx, Karl (1844): „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. In: *Marx-Engels Werke, Bd. 1*, Berlin: Dietz, 1981, S. 378-391.
- Marx, Karl (1859): „Zur Kritik der politischen Ökonomie“. In: *Marx-Engels Werke, Bd. 13*, Berlin: Dietz, 1990, S. 7-160.
- Schmieder, Falko (2011): „Überleben. Geschichte und Aktualität eines neuen Grundbegriffs“. In: ebd.: (Hg.), *Überleben*, München: Fink, S. 9-29.
- Scholz, Roswitha (2011): *Das Geschlecht des Kapitalismus*, Berlin: Horlemann.
- Tiedemann, Rolf (2009): *Mythos und Utopie. Aspekte der adornoschen Philosophie*, München: Text+Kritik.
- Zamora, José A. (2012): „Sociedad y cultura: Entre el futuro que nos espera y el futuro posible“. In: *Documentación social* 164, S. 15-36.
- Zamora, José A. (2013): „Políticas migratorias y centros de internamiento de extranjeros: la quiebra de los Estados de Derecho en Europa“. In: *Anais do XIII Simpósio Ibero-Americano de Filosofia Política. Liberdade e Poder no Mundo Contemporaneo*, Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora.

Zwischen Habermas und Burke

Axel Honneths Kritikstil in *Das Recht der Freiheit*

VOLKER M. HEINS

Axel Honneths jüngstes Buch *Das Recht der Freiheit* (2011) stellt den Versuch dar, gegen den Zeitgeist konstruktivistischer Gerechtigkeitstheorien erneut das Verfahren einer immanenten Kritik zu rechtfertigen und in ein interdisziplinäres Forschungsprogramm zu überführen.¹ Konstruktivistische Theorien operieren mit einem Begriff der Kritik, deren Maßstäbe unter den idealen Bedingungen von Gedankenexperimenten ermittelt werden. Erst danach, in einem zweiten Schritt, werden die von nur vorgestellten Personen in einer nur vorgestellten, idealen Situation ausgewählten Gerechtigkeitsprinzipien gleichsam nachträglich auf die Gesellschaft angewendet. John Rawls' *A Theory of Justice* (1971) und *The Law of Peoples* (1999) sind die Meisterwerke einer solchen zweistufigen Kritik. Im Gegensatz dazu schlägt Honneth ein Verfahren vor, das Prinzipien der Gerechtigkeit nicht von außen an die gesellschaftlichen Verhältnisse heranträgt, sondern umgekehrt diese Prinzipien mittels soziologischer Forschung aus den bereits wirksamen normativen Erwartungen und Praktiken der Gesellschaftsmitglieder herausliest. Der Objektbereich der Soziologie ist es demnach selbst, der die kritischen Normen hervorbringt, von deren hinreichender Erfüllung wiederum die Existenz der Gesellschaft überhaupt abhängt. Kritik ist nicht richtende Instanz, sondern treibende Kraft und symbolische Rück-

1 Für Hinweise und Einwände danke ich Axel Honneth, Heikki Ikäheimo und Kristina Lepold.

versicherung für soziale Akteure, die selbst schon kritisch sind. Die Gesellschaft ist kein theorieimmunes Objekt, sondern Komplizin der Theorie. Die Ambitionen dieses Ansatzes könnten anspruchsvoller kaum sein. Nicht nur die „Arbeitsteilung zwischen Sozialwissenschaften und normativer Theorie“ (Honneth 2011: 22), sondern auch die „alte Malaise eines Nebeneinanders von politischer Philosophie und politischem Handeln“ (Honneth 2010: 51) sollen mit einem Schlag aufgelöst werden.

Um Honneths Programm einer „Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse“ besser zu verstehen, möchte ich dieses Programm nun einer Verfremdung unterziehen. Eine seit Rawls außerordentlich prominente Unterscheidung, die insbesondere einen großen Teil der gegenwärtigen angelsächsischen Diskussion beherrscht, ist die Unterscheidung von idealer und nicht-idealer Theorie. Ich schlage vor, ein neues Licht auf Honneths Anerkennungstheorie zu werfen, indem ich frage, in welchen Hinsichten sie in welche der beiden Rubriken von idealer oder nicht-idealer Theorie passt und was sich aus diesen Überschneidungen und Inkongruenzen für die Beurteilung von Honneths Projekt ergeben könnte. Meine knappen Ausführungen können zugleich als ein Beitrag zur wechselseitigen Übersetzung der Idiome unterschiedlicher akademischer Spezialkulturen verstanden werden. Ich verfare in drei Schritten. Ohne auf die inzwischen weit verzweigte Debatte zu diesem Thema einzugehen, skizziere ich zunächst in aller Kürze die Bedeutung des Begriffspaars ideale/nicht-ideale Theorien (I). Daraus wird sich ergeben, dass die kritische Theorie der Anerkennung zur Familie nicht-idealer Theorien gehört. Allerdings ist dieser Schluss keineswegs völlig zwingend, wie ich in einem zweiten Schritt erläutern werde (II). Ich schließe mit einer Anmerkung zum konservativen Element bei Honneth sowie zu zwei Problemen, die von Honneths angewandter Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft aufgeworfen, aber in meinen Augen bisher nicht befriedigend gelöst worden sind (III).

I

Ideale Theorien bilden eine Untergruppe normativer Theorien. Normative Theorien formulieren und begründen moralische Prinzipien und Werturteile. Sie münden in allgemeine Handlungsempfehlungen. Zudem können sie

mehr oder weniger empirische Informationen berücksichtigen. Im Gesamtspektrum normativer Theorien sind ideale Theorien solche, die im Hinblick auf die Berücksichtigung sozialwissenschaftlicher Informationen außerordentlich dünn sind. Ideale Theorien konstruieren einen Gegenentwurf zur bestehenden Gesellschaft, der nicht nur von bestimmten Aspekten dieser Gesellschaft *abstrahiert*, sondern auf *Idealisierungen*, d.h. auf bewusst falschen Annahmen, beruht (vgl. O'Neill 2000: Kap. 4).² So konstruiert Rawls' ideale Theorie eine „wohlgeordnete“ Gesellschaft auf der Basis von Prinzipien der Gerechtigkeit, die bestimmt werden von Personen, die man sich so vorstellt, dass sie vollkommen unbefangen und fair urteilen, weil sie zwar über Grundkenntnisse in Psychologie und Soziologie verfügen, jedoch nichts wissen über die interpersonalen Differenzen, die sich im wirklichen Leben aus der unterschiedlichen Ausstattung der Individuen mit Talenten und Einkommen ergeben. Da die Prinzipien der Gerechtigkeit selbst gewählt werden, hat niemand ein Motiv, jemals gegen sie zu verstoßen, so dass eine vollkommen gerechte Gesellschaft denkbar wird.

Was ist der Sinn einer solchen provokativ unrealistischen Theorie? Rawls gibt darauf die folgende Antwort: Die ideale Theorie der Gerechtigkeit „presents a conception of a just society that we are to achieve if we can. Existing institutions are to be judged in the light of this conception and held to be unjust to the extent that they depart from it without sufficient reason“ (Rawls 1971: 246). Der Output idealer Theorie sind nicht konkrete Handlungsanweisungen, wohl aber eine „realistische Utopie“ (Rawls 1999: 7), an der sich das praktische Handeln ebenso wie das vorausgreifende Denken von sozialen Gruppen und Institutionen orientieren kann.

Worin besteht der Unterschied dieser Konzeption zum Kritikbegriff Honneths und der kritischen Theorie? Immerhin spricht auch Honneth schon in *Kampf um Anerkennung* ausdrücklich vom „Ideal einer Gesellschaft“, in der „alle Subjekte als zugleich autonome und individuierte, als

2 Während die meisten Kritiker meinen, dass Rawls' Gerechtigkeitstheorie zu sehr idealisiere, kritisiert G.A. Cohen (2008: 292) umgekehrt die „fact-idolatry“ von Rawls, etwa die Annahme, dass offene Märkte nicht unbedingt zu viel soziale Ungleichheit produzieren oder dass Menschen nur etwas leisten, wenn sie in Konkurrenz zu anderen auf materielle Vorteile hoffen können. Rawls schmuggelt eine Menge Realität in sein Ideal von Gerechtigkeit. Bei Honneth ist es umgekehrt: Realität wird idealisiert.

gleichgestellte und doch besondere Personen Anerkennung finden“ (Honneth 1992: 281). Der Unterschied zu Rawls ist, dass für Honneth die ideale Gesellschaft der realen Gesellschaft nicht gegenübersteht, sondern ein Teil von dieser ist. Diese Formulierung, die ich von Durkheim (1981: 566) entlehne, ohne dass sie meines Wissens irgendwo von Honneth zitiert worden wäre, trifft gleichwohl den Kern seines alternativen Kritikmodells, das seine Beurteilungsmaßstäbe nicht in Gedankenexperimenten findet, sondern in den Praktiken und Institutionen der realen Gesellschaft selbst. Bevor ich darauf näher eingehe, möchte ich jedoch noch den Begriff der nicht-idealen Theorie erläutern.

Nicht-ideale Theorien fragen danach, was unter den Bedingungen der noch nicht gerechten, nicht wohlgeordneten, also der wirklichen Gesellschaft zu tun ist, um diese zu reformieren oder zu überwinden. Sie interessieren sich dafür, wie wir ausgehend von der realen Gesellschaft, das Ziel einer anderen realen Gesellschaft erreichen können, deren Möglichkeit und Wünschbarkeit die ideale Theorie demonstriert hat. Nicht-ideale Theorien diskutieren also nicht Ziele, sondern identifizieren aussichtsreiche Handlungspfade und erlaubte Mittel, die uns diesen Zielen näher bringen: „It looks for courses of action that are morally permissible and politically possible as well as likely to be effective“ (Rawls 1999: 89). Diese Art zu denken verfährt so, dass Praktiken und Institutionen der wirklichen Gesellschaft gleichsam moralisch gelesen und daraufhin befragt werden, ob sie über die bestehenden Verhältnisse hinaus in die Richtung einer gerechteren Gesellschaft weisen. Der Gegenstand nicht-idealer Theorie, so Rawls (1971: 9), sind jene „drängenden und dringlichen [*pressing and urgent*] Fragen“, die die Subjekte in ihrem Alltag plagen und ihr Konfliktverhalten steuern. Im Rahmen der von Rawls angeregten Kritikstrategie ist allerdings eine Gesellschaftsanalyse, die das moralische Fortschrittpotenzial dieser Konflikte auslotet, stets sekundär im Verhältnis zu den fundamentalen Aufgaben der idealen Theorie.

II

Ideale Theorien der Gerechtigkeit und die entsprechenden Kritikmodelle sind häufig als utopisch, unrealistisch und ohnmächtig kritisiert worden. Andererseits ist es nicht schwer, ihren Aufstieg an den einschlägigen Fakul-

täten westlicher Universitäten zu erklären. Um einen etwas altväterlichen Begriff als Platzhalter für starke kollektive Gerechtigkeitsvorstellungen zu zitieren, kann man nämlich sagen, das der „Sozialismus“ – anders als Friedrich Engels erwartete – sich von einer Wissenschaft wieder in eine Utopie zurückentwickelt hat, seitdem klar ist, dass es nichts in der Wirklichkeit der modernen kapitalistischen Gesellschaft gibt, das seinen Fortschritt verbürgt. Weder gibt es eine universelle soziale Klasse, die nicht nur weiß, wo es lang geht, sondern aufgrund ihrer Lage auch gezwungen ist, das Richtige zu tun, noch dürfen wir heute noch von einer automatischen Tendenz zur grenzenlosen Steigerung der Produktivkräfte und damit vom potenziellen Ende aller Verteilungskämpfe ausgehen. Daraus ergibt sich der Zwang, so könnte man argumentieren, dass wir uns zuerst doch wieder freischwebend über Prinzipien der Gerechtigkeit und Regeln des Zusammenlebens verständigen müssen, bevor wir uns auf die Suche nach Akteuren und Ressourcen begeben können, die dabei helfen, jene Prinzipien und Regeln in die Tat umzusetzen.

Honneth stellt nun allerdings eine Gerechtigkeitskonzeption vor, die auf Idealisierungen im Stil von Rawls verzichtet, ohne erneut auf einen sozialen Automatismus der Selbstüberwindung der kapitalistischen Gesellschaft zu setzen, der jegliche normative Theorie überflüssig machen würde. Bereits in der Debatte mit Nancy Fraser spricht er vom „Wegfall der geschichtsphilosophischen Prämissen des Marxismus“ und der „Klasse des Proletariats“ (Honneth 2003: 149) als einer handlungsorientierenden Instanz. Zugleich besteht Honneth auf einer dezidiert nicht-idealen Theoriebildung und schreibt, dass sich die Frage nach dem Unrecht in der modernen Gesellschaft nicht beantworten lasse, „bevor nicht mit den Mitteln der empirischen Sozialforschung die tatsächlichen Reaktionen der potentiell Betroffenen ermittelt worden sind“ (ebd.). Oder präziser: Ungerechtigkeit ist das, was „als soziale Verletzung von begründeten Ansprüchen auf Anerkennung erfahren wird“ (ebd.: 135). Diese Formel zeigt sehr gut die doppelte Ausrichtung einer Gerechtigkeitskonzeption, die erfahrungsbasiert sein will, ohne darum auf die Rationalität von Begründungen zu verzichten. In diesem Zusammenhang spricht Honneth interessanterweise auch von der Notwendigkeit einer „unabhängigen“ Terminologie“ (ebd.: 139). Unabhängig wovon? Zum einen von jeder bloß gefühlten Missachtung, die nicht auf begründeten Ansprüchen beruht und zum anderen von der medialen Selbstthematizierung erfolgreicher sozialer Bewegungen und Opfergrup-

pen, die Deutungsmacht darüber gewinnen, wer unschuldig leidet und wer nicht (ebd.: 137-8). Die Tatsache, dass Honneth das Wort „unabhängig“ in Anführungszeichen setzt, zeigt, dass er vor einer Formulierung zurückschreckt, die erneut Sympathien für ideale Theorie verraten könnte. Nicht im Himmel konstruktiven Denkens sollen Gerechtigkeitsnormen gesucht werden; aber auch dem, was sich auf der Erde alltäglicher Praktiken zeigt, soll sich die Theorie nicht kriterienlos überantworten. Damit sind die beiden Klippen beschrieben, an denen Honneth vorbeisegeln möchte.

Diese eigentümliche Zwischenposition oder Ambivalenz wird noch deutlicher in Honneths jüngstem Werk, wo er – um im Bild zu bleiben – Gerechtigkeitsnormen endgültig in einer Art Himmel auf Erden ansiedelt. Das Verfahren der „normativen Rekonstruktion“, das in der „Einleitung“ vorgestellt wird, überspringt „den Schritt einer freistehenden, konstruktiven Begründung von Gerechtigkeitsnormen“ (Honneth 2011: 21) und verweist darauf, dass die in den Institutionen und sozialen Gewohnheiten bereits wirksamen Ideale der modernen Gesellschaft vollkommen ausreichen, um soziale Kämpfe für Gerechtigkeit sowohl zu motivieren als auch zu rechtfertigen. Alle gültigen Ideale der Rechtsgleichheit, Solidarität und Liebe sind demnach bereits „faktisch institutionalisiert“ (ebd.) und müssen nicht erst noch durch ideale Theorie generiert werden. Statt „faktisch institutionalisiert“ heißt es manchmal auch „dem Prinzip nach allgemein akzeptiert“ (ebd.: 571). Dass die Ideale faktisch institutionalisiert und prinzipiell akzeptiert sind, heißt jedoch nicht, dass sie auch schon verwirklicht wären. Dies geschieht vielmehr erst in sozialen Praktiken und Konflikten, für die sich Honneth nur in dem Maße interessiert, wie sie „den allgemeinen Werten und Idealen moderner Gesellschaften zur Verwirklichung [...] verhelphen“ (ebd.: 26). Der soziologische Teil des Programms einer Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse wird somit verengt auf die Analyse der positiven „Verkörperung und Verwirklichung“ von gegebenen gesellschaftlichen Idealen, während der philosophische Teil sich im „Nachvollzug der Bedeutung der herrschenden Werte“ erschöpft, wie sich Honneth in einer überraschend konservativen Formulierung ausdrückt (ebd.: 23, 21).

Entscheidend ist, dass Honneths allgemeine Werte der modernen Gesellschaft nicht selbst Gegenstand von sozialen Auseinandersetzungen sind. Sie können nicht bestritten und in das Konfliktgeschehen hineingezogen werden, sondern verharren in einem Zwischenreich innerweltlicher Transzendenz. Im Text Honneths funktionieren die entrückten Ideale dieses irdi-

schen Wertehimmels nicht anders als das von ihm verworfene Konzept eines externen Maßstabs der Kritik. Besonders im demokratietheoretischen Schlussteil des Werks häufen sich kritische Beobachtungen zu den zahlreichen Fehlentwicklungen und Abweichungen, von denen die angeblich schon „institutionalisierten“ demokratischen Prinzipien im 20. Jahrhundert betroffen waren. So vermisst Honneth mit John Dewey ein „hohes Niveau“ der Berichterstattung in den Massenmedien und sieht darin eine „Abweichung vom Ideal“ (ebd.: 514, 508) einer wohlinformierten Bürgerschaft; die Geschichte des demokratischen Rechtsstaats ist ein Prozess der „Pervertierung“ (ebd.: 572) des ursprünglichen Gedankens der Selbstregierung des Volkes; die nationalsozialistische Herrschaft schließlich ist „das nicht mehr zu integrierende Andere“ der rekonstruierten „Fortschrittsgeschichte“ der individuellen Freiheit (ebd.: 598).

Der Status der Ideale, in deren Licht all diese Fehlentwicklungen kritisiert werden, ist jedoch keineswegs eindeutig. Bemerkenswert finde ich besonders die folgende Formulierung zu den Leistungen von Habermas und Hannah Arendt: „[...] beide Autoren hatten in der jeweils von ihnen präferierten Sozialfigur des öffentlichen Lebens eine Gestalt der sozialen Freiheit verwirklicht gesehen, die von nun an, einmal zu Papier gebracht und publik gemacht, als Anspruch und kritischer Maßstab alle weiteren historischen Entwicklungen begleiten sollte“ (ebd.: 526). Der Satz klingt so, als hätten Habermas und Arendt mehr getan als nur die Wirksamkeit bereits etablierter Normen und Ideale in der Praxis öffentlicher Akteure aufzuspüren. Vielmehr haben beide ihre eigenen, jeweils unterschiedlichen Präferenzen in ihrem Untersuchungsfeld bestätigt gefunden und „verwirklicht gesehen“. Erst durch den performativen Akt des Aufschreibens und Publizierens dieser Befunde wurde daraus ein „kritischer Maßstab“. Habermas wird auf der nächsten Seite sogar das Kompliment zuteil, das Ideal der freien öffentlichen Willensbildung „gewissermaßen rein und historisch noch unbefleckt“ (ebd.: 527) zur Welt gebracht zu haben. Ähnlich zweideutige Aussagen finden sich auch an anderen Stellen. „Nur solange wir uns an das von Hegel und Durkheim entwickelte Bild der Marktsphäre halten“, heißt es im Kapitel über marktwirtschaftliches Handeln, „sind wir dazu in der Lage, im Wirtschaftsverkehr der liberaldemokratischen Gesellschaften normative Ansprüche angelegt zu sehen“ (ebd.: 358). Mit anderen Worten: Nur solange wir kritisch in den Wald der Wirklichkeit hineinrufen, schallt es kritisch aus ihm heraus. Gegen seine Intention suggerieren Honneths

Formulierungen, dass die Theorie die herrschenden Werte und Normen nicht nur nachvollzieht, sondern auch mitproduziert.

Von dieser uneingestanden aktiven Rolle einer öffentlichen Soziologie legt Honneth selbst eine Probe ab. Zu Beginn seines Buches spricht er von dem unvermeidlichen „Element geschichtsteleologischen Denkens“ (ebd.: 22) jeder immanenten Kritikstrategie, die Potenziale moralischen Fortschritts direkt aus der Analyse gesellschaftlicher Entwicklungen herauslesen möchte. Das Buch endet mit Spekulationen über die Europäische Union, die nahe legen, aber nicht begründen, dass die „Schaffung einer europäischen Zentralregierung mit demokratischer Verfassung“ (ebd.: 610) sich irgendwie ableiten ließe aus den viel beschworenen allgemeinen Normen und Werten der modernen Gesellschaft. Der nationalstaatliche Modus der politischen Integration, so schreibt Honneth, werde durch die Aufnahme von immer mehr Migranten und die damit anwachsende ethnische und kulturelle Heterogenität der Bevölkerung in Frage gestellt (ebd.: 609).³ Aber haben die klassischen Einwanderergesellschaften nicht längst die Vereinbarkeit von nationaler politischer Integration und ethnischem Pluralismus gezeigt? Es bestehe die Gefahr der Herausbildung einer bloßen Freihandelszone in Europa, so heißt es weiter, sollte die nationenübergreifende staatliche Integration des Kontinents nicht gelingen (ebd.: 611). Das mag man kritisieren, aber widerspricht der Freihandel den Werten der Moderne? Honneth fällt hier munter Werturteile ohne den Rückenwind einer geschichtlichen Teleologie. Die „moralischen Ressourcen“ (ebd.: 612) für die Verwirklichung seines von Habermas geliehenen etatistischen Europa-Ideals lassen sich nirgends finden. Ganz wie die von ihm kritisierten idealistischen Kritiker legt Honneth hier einen externen Maßstab an die Gesellschaft an, dem diese nicht genügen mag.

III

Ich schließe mit drei Anmerkungen, die sich aus meiner Sicht dann aufdrängen, wenn man Honneths Ausgangspunkt der Rekonstruktion des Anerkennungsbegriffs und des Verfahrens einer immanenten Kritik im Prinzip

3 Zu dieser Thematik vgl. Heins 2013.

teilt. Meine Anmerkungen beziehen sich (a) auf das konservative Element bei Honneth und die Affinität seines Textes zu neueren Lektüren von Edmund Burke, (b) auf die problematische Annahme einer Geschichtsteologie, die in einem unklaren Verhältnis steht zu der von Honneth selbst in Erinnerung an den Holocaust eingestandenen Brüchigkeit des moralischen Fortschritts, und (c) auf die Defizite seiner nicht-idealen Theorie, die sich vor allem aus der offen gelassenen Frage nach dem Verhältnis westlicher Gesellschaften zum Rest der modernen Welt ergeben.

(a) Honneths Buch enthält zahlreiche Formulierungen, die konservativ klingen und auch als solche kritisiert worden sind. So soll an die Stelle der Neuschöpfung von Werten die Aufgabe des bloßen „Nachvollzugs der Bedeutung der herrschenden Werte“ treten (ebd.: 21). Meine These ist, dass diese und vergleichbare Formulierungen eine gewisse Nähe zu Burke verraten; nicht zu Burke als dem Verteidiger des britischen Empire oder des Prinzips der „virtuellen Repräsentation“ der Interessen seiner Bewohner durch das Parlament in Westminster, sondern zu Burke als dem Verteidiger einer praxisnahen, empirisch informierten politischen Philosophie. Honneth ist ein „Links-Burkeaner“ darin, dass er nicht die Aufklärung, wohl aber die utilitaristische Moralpsychologie einiger ihrer Vertreter kritisiert. Wie Burke betrachtet er Vernunft und Wissen als sozial konstruierte Vermögen, die in kollektiven Praktiken und Dispositionen verkörpert und in gesellschaftlichen Institutionen sedimentiert sind. Daraus ergeben sich die Kritik an der revolutionären Idee, neue Institutionen aus einem abstrakten Naturrecht zu deduzieren und die Zurückweisung der Vorstellung, dass Menschen allein durch rationale Argumente zum Handeln motiviert werden können. Der Satz „Theory is to be derived from established practice rather than imposed on it“ (Hampsher-Monk 2012: 201) ist auf Burke gemünzt, passt aber ebenso gut auf Honneths Theorie.

Burkes Polemik gegen den Vernunftkult der französischen Revolution und die „sophistic tyrants of Paris“ (Burke 1986: 206) findet ebenso einen Widerhall in Honneths empirisch grundierter Anerkennungstheorie wie Burkes Kritik am Rationalismus der französischen Revolutionäre von 1789, die keine Rücksicht zu nehmen bereit waren auf die Folgen ihrer Dekrete für „natural feelings“ und „natural persons“ (ebd.: 207). Schließlich konvergiert die grundlegende Kritik an konstruktivistischen Gerechtigkeitstheorien mit der Kritik Burkes an „Spekulationen“ über den Zustand der Welt und den Gang der Dinge, die aus der Distanz des ahnungslosen Zuschauers

fabriziert werden (vgl. Bullard 2011: 143). Das plausible konservative Element in Honneths Theorie besteht zum einen in dem Gefühl für das Gewicht der Wirklichkeit und der sich daraus ergebenden anti-utopischen Mäßigung, zum anderen in der Gewissheit, über Maßstäbe zur Beurteilung der Wirklichkeit zu verfügen, die fest verankert sind.

(b) Diese Vorstellung der festen Verankerung von Werten und Normen ist allerdings kontrovers. Honneths Kritik ist möglicherweise nicht immanent *genug*. Zu Recht werden normativistische Gerechtigkeitstheorien dafür kritisiert, dass sie die Gesellschaft als erkannt voraussetzen und ohne eine Soziologie auszukommen glauben. Die gesellschaftliche Wirklichkeit kann „nicht als ein schon hinreichend analysiertes Objekt vorausgesetzt werden“ (Honneth 2011: 24; vgl. die ähnlich lautende Kritik in Alexander 2006: Kap. 1). Dasselbe gilt allerdings auch für die von Honneth als unproblematisch vorausgesetzten allgemeinen Normen der modernen Gesellschaft. Im Gegensatz zu seiner übertrieben optimistischen These, dass es unbestreitbar gerechte Normen gibt, die festlegen, welche sozialen Entwicklungen „überhaupt als vorstellbar gelten können“ (ebd.: 18), vermute ich, dass die Dynamik von Normen nicht weniger offen und komplex ist als die Dynamik anderer gesellschaftlicher Entwicklungen auch. Die ideale Gesellschaft ist eben ein Teil der realen Gesellschaft und steht nicht über ihr. Folglich ist es sinnvoll, eine grundsätzliche Polyvalenz der Normen und Werte in modernen Gesellschaften anzunehmen. Im 20. Jahrhundert wurde selbst die Ausrottung ganzer Bevölkerungen „vorstellbar“. Der europäische Rassismus und seine Exzesse mögen „Fehlentwicklungen“ sein, aber es sind Fehlentwicklungen, die über tiefe intellektuelle Wurzeln verfügen, zeitweise eigene Wissenschaftszweige etablieren konnten und die Sitten und Gewohnheiten sowie die politischen Institutionen des Westens prägten. Die Alternative zu Honneths Fortschrittsgeschichte, die Rassismus und Völkermord als das undurchdringlich Andere der Gerechtigkeit ausblendet, wäre eine politische Soziologie, die diese Phänomene einschließlich der ihnen zugrunde liegenden Werte und Normen auch erklärt. Dagegen lesen sich einzelne Passagen zu Fremdenhass und Rassismus in der europäischen Geschichte bei Honneth so, als seien diese Phänomene gleichsam aus dem Nichts über die Gesellschaften hereingebrochen. Aus Anlass der Dreyfus-Affäre im Frankreich des späten 19. Jahrhunderts heißt es zum Beispiel, die politische Öffentlichkeit habe sich „plötzlich“ und „über Nacht“ von einem Medium der freien Kommunikation in ihr Gegenteil verkehrt (ebd.: 491-2).

Während ich für eine Radikalisierung der immanenten Kritik eintrete, die ihre Maßstäbe nicht in einem innerweltlichen Jenseits der sozialen Kämpfe ansiedelt, sehe ich zugleich die Möglichkeit, dass die immanente Kritik von heute die transzendente Kritik von morgen werden kann. Beinahe spöttisch schreibt Honneth, dass es der idealen Theorie passieren kann, „dass sie in idealistischer Versenkung Prinzipien der Gerechtigkeit konstruiert, die sich dann als vollkommen haltlos angesichts einer widerspenstigen Realität aus Institutionen und kollektiven Gewohnheiten erweisen“ (ebd.: 119). Dies allerdings, so meine ich, kann jeder Theorie und uns allen passieren, wie die dreißiger und vierziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts in Europa gezeigt haben.⁴ Dass es passieren kann, heißt, dass es objektiv möglich ist. Merkwürdigerweise stützt sich Honneth an zentraler Stelle auf genau diesen Begriff der „objektiven Möglichkeit“ (ebd.: 27) von Max Weber, obwohl Weber gar nicht von Teleologie spricht, sondern von historisch wechselnden Wahrscheinlichkeiten. Wie beim Würfeln, so Weber, sind die Ergebnisse der ideellen und realen gesellschaftlichen Entwicklung nicht vorhersehbar; allerdings werden die Würfel gezinkt, so dass nicht jederzeit alles möglich ist (zu diesem Bild vgl. Weber 1968: 284-5). Die kritische Rezeption einer solchen nicht teleologischen, sondern probabilistischen (oder possibilistischen) Sichtweise hätte den Vorteil, dass sie die von Honneth (2011: 598) selbst betonte Brüchigkeit der Fortschritts-geschichte der Freiheit systematisch berücksichtigen könnte. Sie wäre zudem besser in Einklang zu bringen mit der von ihm in älteren, radikaleren Texten skizzierten Möglichkeit einer Fehlentwicklung und Degeneration nicht nur der Gesellschaft, sondern auch ihrer etablierten Werte und Normen (vgl. vor allem Honneth 2007).

(c) Ich habe in diesem Papier Honneths Gerechtigkeitstheorie der Familie der nicht-idealen Theorien zugeschlagen, da sie zugleich als Gesellschaftsanalyse und immanente Kritik auftritt. Honneth möchte die Aufmerksamkeit auf solche Gerechtigkeitsideale lenken, die von realen Personen und Gruppen in der realen Gesellschaft artikuliert werden und in Institutionen, Sitten und Gewohnheiten bereits als Muster vorgebildet sind.

4 Befreiende Praxispotenziale, auf die sich die buchstäblich exilierte Theorie damals allein noch stützen konnte, ließen sich allenfalls, wie Honneth (2011: 519-20) bemerkt, bei Partisanen sowie den Soldaten und Geheimdiensten der Alliierten identifizieren.

Weiterhin habe ich gezeigt, dass es gleichwohl eine idealisierende Schicht in Honneths Argumentation gibt, da er auf ein von den Motiven realer Akteure „unabhängiges“ Vokabular doch nicht ganz verzichten mag.

Schließen möchte ich mit der Feststellung, dass Honneth im engeren Sinne bisher auch keine nicht-ideale Theorie vorgelegt hat, wenn man darunter Rawls systematische Aussagen über das moralisch Erlaubte, das politische Mögliche und wahrscheinlich Wirksame (Rawls 1999: 89) meint, – Aussagen, die dem demokratisch-sittlichen Handeln auf die Sprünge helfen sollen. In *Kampf um Anerkennung* war diese Leerstelle besonders spürbar, weil sich Honneth damals noch ausdrücklich „neutral“ zu der Frage verhalten wollte, ob nicht auch „die praktischen Mittel materieller, symbolischer oder passiver Gewalt“ (Honneth 1992: 260-1) geeignet sein könnten, um kollektive Missachtungserfahrungen zu artikulieren. Diese Offenheit führt freilich sogleich zu dem Problem, wie man Formen des Kampfs um Anerkennung bewerten soll, die ihrerseits eine Dynamik der Missachtung in Gang setzen und vielleicht nicht einmal die körperliche Integrität ihrer Gegner respektieren. In jüngeren Texten, etwa zur Moral internationaler Beziehungen, hat Honneth Konflikte häufig so konstruiert, dass sie vor dem Hintergrund letztlich allseits geteilter Wertmaßstäbe von vornherein als beinahe schon entschärft erscheinen (vgl. Heins 2012). So auch in *Das Recht der Freiheit*, wo eine Demokratietheorie vorgestellt wird, die nur Aussagen macht zu Gesellschaften, in denen der demokratische Rechtsstaat bereits unwiderruflich verankert zu sein scheint. Das mag eine darstellungstechnisch legitime Engführung sein, wird allerdings dann zum Problem, wenn man von modernen Gesellschaften im Allgemeinen zu sprechen vorgibt, aber letztlich doch nur die eigene meint. Honneth verwendet verschiedene Ausdrücke zur Kennzeichnung von Gesellschaften als Synonyme. So ist abwechselnd die Rede von „hochmodernen Gesellschaften“, „unseren gegenwärtigen Gesellschaften“, „liberaldemokratischen Gesellschaften“ oder den „hochentwickelten Gesellschaften des Westens“ (Honneth 2011: 25, 31, 124, 470). Eine Gerechtigkeitstheorie, die auch Gesellschaftsanalyse sein will, sollte hier ein paar Differenzierungen einführen und insbesondere zwei Missverständnisse vermeiden: erstens die Gleichsetzung von „westlich“ und (im Verhältnis zu anderen) „hochentwickelt“ – man muss nicht gleich mit Raymond Geuss (2009: 188) an den nahenden „Zusammenbruch“ des Westens glauben, um auch hochentwickelte nichtwestliche Regionen irgendwie in Betracht zu ziehen; und zweitens die Gleichsetzung

von „westlich“ und „liberaldemokratisch“, – eine Gleichsetzung, die eben auch nur solange stimmt, wie die Würfel der Gesellschaftsgeschichte in einer ganz bestimmten Weise gezinkt bleiben.

LITERATUR

- Alexander, Jeffrey C. (2006): *The Civil Sphere*, New York: Oxford University Press.
- Bullard, Paddy (2011): *Edmund Burke and the Art of Rhetoric*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Burke, Edmund (1986): *Reflections on the Revolution in France*, London: Penguin.
- Cohen, G.A. (2008): *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Durkheim, Emile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Geuss, Raymond (2009): „Bürgerliche Philosophie und der Begriff der ‚Kritik‘“. In: Rahel, J./Wesche, T. (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 165-190.
- Hampsher-Monk, Iain (2012): „Reflections on the Revolution in France“. In: Dwan, D./Insole, Ch. (Hg.), *The Cambridge Companion to Edmund Burke*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, S. 195-208.
- Heins, Volker (2012): „The Global Politics of Recognition“. In: Shane O’Neill, S./Smith, N.H. (Hg.), *Recognition Theory as Social Research: Investigating the Dynamics of Social Conflict*, Basingstoke, UK: Palgrave, S. 213-230.
- Heins, Volker (2013): *Der Skandal der Vielfalt: Geschichte und Konzepte des Multikulturalismus*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2003): „Umverteilung als Anerkennung: Ein Erwiderung auf Nancy Fraser“. In: Fraser, N./Honneth, A.: *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 129-224.
- Honneth, Axel (2007): „Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt: Zur Idee der ‚Kritik‘ in der Frankfurter Schule“. In:

- ders.: *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 57-69.
- Honneth, Axel (2010): „Das Gewebe der Gerechtigkeit: Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus“. In: ders.: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp, S. 51-77.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- O’Neill, Onora (2000): *Bounds of Justice*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John (1999): *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Weber, Max (1968): „Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung“. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl., Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 266-290.

Was bedeutet immanente Kritik für die empirische Sozialforschung?

Überlegungen zur Erschließung notwendiger
Widersprüche

BENNO HERZOG

Immanente Kritik kann verstanden werden als eine aus der bestehenden Gesellschaft heraus entwickelte normative Position, welche sowohl auf Veränderungspotentiale hinweist als auch dazu beiträgt, diese zu verwirklichen. Mit einem solchen Verständnis ist allerdings für SozialforscherInnen eine Reihe von Fragen verbunden. Beide Begriffe, Immanenz und Kritik lassen sich noch einmal in zwei Teilaspekte aufschlüsseln. Immanenz bezieht sich sowohl auf Normen als auch auf die Methode. Will man beispielsweise immanent kritisieren, so benutzt man dazu Normen, die bereits implizit in der Gesellschaft vorhanden oder sogar explizit akzeptiert sind. Wie aber können diese Normen erkannt und artikuliert werden? Hier hilft der Begriff der Immanenz als Methode weiter, welche die zu gewinnenden Erkenntnisse vollständig aus dem empirischen Material schöpft.

Der Kritikbegriff seinerseits bezieht sich auf eine normative Position, von welcher aus man bestimmte Verhältnisse als schlecht oder unzureichend bewertet. Er verweist aber auch auf eine Methode der praktischen Veränderung, die daraus resultieren soll: Kritik ist also nie Selbstzweck. Erfolgreiche Kritik bedeutet immer auch, dass in Anderen – vielleicht sogar in den Kritisierten – Veränderungsprozesse angestoßen werden. Dem Veränderungspotential immanenter Kritik kommt dabei zugute, dass die trans-

zendierenden Normen ja bereits in irgendeiner Weise in der Gesellschaft verankert sind. Für die Sozialphilosophie rücken vor allem die jeweils ersten Teilaspekte in den Vordergrund: die Immanenz von Normen, die Möglichkeit der normativen transzendierenden Positionierung sowie das Verhältnis von immanenten Normen und transzendierenden Positionen (vgl. u.a. Romero 2013, Stahl 2013).

Dazu ergeben sich drei Fragekomplexe. Der erste dreht sich um den Begriff der Immanenz und der immanenten Normen. Was sind immanente Normen? Welchen (potentiellen) Grad des Bewusstseins haben die Subjekte von der Existenz dieser Normen? Wie ist ihr Verhältnis zu Praktiken, d.h. spiegeln sich Normen in Praktiken, gehen sie in ihnen auf oder können sie ihnen sogar auch fremd sein? Werden immanente Normen *de facto*, explizit, ganz oder teilweise akzeptiert? Der zweite Fragekomplex bezieht sich auf das im Kritikbegriff enthaltene Moment der Transzendenz. Damit ist ein normativer Standpunkt gemeint, welcher über die bestehenden Verhältnisse hinauszudeuten vermag. Daran schließen sich Fragen an über die Reichweite dieser Transzendenz. Können nur leichte Fehlentwicklungen und offensichtliche Missverständnisse wahrgenommen und kritisiert werden oder ist eine Fundamentalkritik möglich? Weist Transzendenz notwendigerweise in Richtung von Emanzipation? Schließlich sind Fragen rund um das *Verhältnis* dieser beiden Komponenten zueinander zu nennen, d.h. des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz. Können immanente Normen überhaupt einen transzendierenden Charakter haben? Haben alle oder nur einige (welche?) der implizit, *de facto* oder explizit akzeptierten Normen einen transzendierenden Charakter?

Für die empirisch arbeitende Sozialforschung sind weiterhin noch die methodisch-praktischen Aspekte der immanenten Kritik von großer Bedeutung. Auch hier stellen sich einige Fragen: Wie können immanente Normen erkannt und sichtbar gemacht werden (Immanenz als Methode)? Welchen Einfluss hat Kritik auf die Subjekte und welchen Einfluss haben die Subjekte auf die kritisierten Verhältnisse (Wirkungsweise der Kritik)? Wie können *SozialforscherInnen* aus immanenten Normen transzendierende Aspekte gewinnen (Forschendes Subjekt)?

Die Thesen, die ich hier vertreten möchte, lauten: Der Begriff der immanenten Kritik, wie er sich hauptsächlich in post-hegelianischen Theorieangeboten, allen voran in der marxistischen und Kritischen Theorie, finden lässt, ist nicht in der Lage, die methodisch-praktischen Fragen hinreichend

zu beantworten. Erschwerend kommt eine Auflösung dialektischer Momente im Begriff der immanenten Kritik hinzu. Gerade bei dem aktuellsten Theorieangebot, der Anerkennungstheorie Axel Honneths (1992), wird die dialektische Idee der Systemnotwendigkeit von Widersprüchen nicht herausgearbeitet und droht somit zu verschwinden. Antworten auf die methodischen Fragen finden wir mittels der Rückgewinnung des Konzepts der *notwendigen* Widersprüche sowie in verschiedenen Ansätzen der sich auf Foucault berufenden neueren Diskursforschung. Allerdings vertreten diskursanalytische Ansätze in der Regel nicht die Idee der immanenten Kritik bzw. besitzen ein grundlegend anderes Verständnis von immanenter Kritik. Eine Zusammenführung von Ansätzen der immanenten Kritik und der Diskursforschung könnte helfen, das methodische Defizit (oder auch soziologische Defizit) der aktuellen Kritischen Theorie zu überwinden. Auf der anderen Seite ist das Konzept der immanenten Kritik seinerseits geeignet, theoretische Defizite der Diskurstheorie zu beheben.

Um diese Thesen zu belegen, werde ich zunächst einmal den Begriff der immanenten Kritik, so wie er aktuell bei Axel Honneth verwendet wird, aufzeigen und das soziologische bzw. methodische Defizit dieses Ansatzes herausarbeiten. Obwohl sich Honneth an prominenter Stelle mit Foucault auseinandersetzt (u.a. Honneth 1982), kann dieses Defizit darauf zurückgeführt werden, dass grundlegende Einsichten, vor allem des späten Foucault, nicht im Werk Honneths berücksichtigt wurden. Mit Hilfe der auf Foucault aufbauenden neueren soziologischen Diskursforschung und im Rückgriff auf das Konzept der Dialektik wird der Unterschied von korrigierender und transzendierender immanenter Kritik herausgearbeitet. Ferner werden die Möglichkeiten einer Zusammenführung von Anerkennungstheorie und Diskursforschung diskutiert. Immanente Kritik soll somit für die empirische Sozialforschung methodologisierbar gemacht werden.

I. IMMANENTE KRITIK IN DER ANERKENNUNGSTHEORIE AXEL HONNETHS

Das Kritikverständnis Axel Honneths kann beschrieben werden als „kontextgebundener Universalismus“ (*universalismo contextualista* - Sauerwald 2008), als „innerweltliche Transzendenz“ (Fink-Eitel 1993) oder als „immanente Transzendenz“ (Honneth 2000). Immanenz, Innerweltlichkeit und

Kontextgebundenheit zielt auf den Versuch, „den Maßstäben der Kritik einen objektiven Halt in der vorwissenschaftlichen Praxis zu geben.“ (Honneth 2000: 92).¹ Die Begriffe des Universalismus oder der Transzendenz weisen auf die Möglichkeit der emanzipatorischen Veränderung - im Sinne einer Selbstbefreiung - bestehender Verhältnisse hin.

Diese Grundidee der immanenten Kritik ist für Honneth eine der wesentlichen Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Generationen der Frankfurter Schule (Honneth 2000). Immanente Kritik so verstanden besagt, dass wir, um über die bestehenden Verhältnisse hinauszudeuten (normative Transzendenz) und damit praktisch-emanzipatorisch wirksam werden zu können (praktische Transzendenz), auf empirisch nachvollziehbare, vorwissenschaftliche, moralische Erfahrungen (normative Immanenz) der real existierenden Gesellschaft zurückgreifen müssen. Um diese normative Position allerdings aufweisen zu können, ist eine Analyse eben dieser moralischen Erfahrungen notwendig (methodische Immanenz). Das Kritikverständnis, welches hier mit innerweltlicher Transzendenz umschrieben wird, bezieht sich also auf eine Verbindung von praktisch wirksamer, normativer Transzendenz, die aus normativer Immanenz entspringt und mit Hilfe methodischer Immanenz aufgedeckt werden kann.

Uneinigkeit herrscht darüber, welche moralischen Erfahrungen in welchen sozialen Bereichen gemacht werden und über deren jeweilige Relevanz. Für Marx und in den Anfängen der Kritischen Theorie waren es die spezifischen Erfahrungen, die das Proletariat bei der täglichen Arbeit macht. Dadurch sei das Proletariat dazu prädestiniert, die bestehenden Verhältnisse zu durchschauen und schließlich umzuwälzen in Richtung einer anderen, nach vernünftigeren Kriterien organisierten Form des Zusammenlebens. Als nach dem Nationalsozialismus das Vertrauen in das Proletariat zerbrochen war, versuchte Habermas, das Prinzip der immanenten Kritik zu retten. Der Autor sah nunmehr verschiedene Geltungsansprüche, über die kompetente Sprecher intuitiv verfügen, welche zu einer emanzipatorisch zu verstehende Verständigung führen können. Honneth wiederum fokussiert auf spezifische Erfahrungen der Missachtung, welche wie ein „immanentes Negativ“ (Browne) auf intuitive Normen der Anerkennung hinweisen.

Dieser Dissens über Bedeutung und Relevanz moralischer Erfahrungen gibt bereits einen ersten Hinweis auf das Problem der Methodologisierung

1 Marx nannte das die „Diesseitigkeit des Denkens“ (Marx 1978: 533).

von immanenter Kritik, auf welches Bereits Horkheimer hinweist: „Die kritische Theorie der Gesellschaft in Soziologie zu verwandeln, ist überhaupt ein problematisches Unternehmen“ (Horkheimer 1970a: 256). Die Kritische Theorie habe keine „spezifische Instanz“ für sich als das „mit ihr selbst verknüpfte Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts“ (ebd.: 259)² und ziele „auf die Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen“ (Horkheimer 1970b: 263). Ein Interesse und ein Ziel besagen aber noch nichts über das methodische Vorgehen.

Für die erste Generation der Kritischen Theorie wurden diese methodischen Schwierigkeiten spätestens nach dem zweiten Weltkrieg evident. Die Erfahrung, dass in Deutschland die Arbeiterklasse, statt sich für eine vernünftige Welt einzusetzen, sich maßgeblich an der Zerstörung Europas beteiligte, lässt die Vermutung Horkheimers von 1937, dass das Ziel einer vernünftigen Welt „in jedem Menschen wirklich angelegt“ (Horkheimer 1970b: 268) sei, als naiven Optimismus erscheinen. So ist dann auch für Horkheimer und Adorno schon bald in der „total verwalteten Welt“ kein Ankerpunkt mehr vorhanden, der im Sinne einer innerweltlichen Transzendenz über die Verhältnisse hinausweisen könnte. Damit schwindet die Möglichkeit einer empirisch-soziologischen Analyse der sozialen Realität, die in der Lage wäre, transzendierende immanente Normen herauszuarbeiten. Habermas bezeichnete diese faktische Unmöglichkeit, mittels der empirischen Sozialforschung Standpunkt und Kriterien der Kritik auszuweisen, später als *soziologisches Defizit* (Habermas 1981). Überhaupt fiel es ihm schwer, von einer zusammenhängenden Theorie der Frankfurter Schule der 60er Jahre zu sprechen: „Für mich gab es keine Kritische Theorie, keine irgendwie zusammenhängende Lehre. Adorno schrieb kulturkritische Essays und machte im übrigen Hegel-Seminare. Er vergegenwärtigte einen bestimmten marxistischen Hintergrund – das war es.“ (Habermas 1981: 171)

Habermas selbst meint, dieses Defizit überwinden und trotzdem die Grundform der innerweltlichen Transzendenz beibehalten zu können. Mit seiner zentralen Vermutung, der menschlichen Sprache sei Verständigung als Telos inhärent (Habermas 2005: 387), wendet er sich dem normativen Potential der Sprache zu. Die Existenz und die Verwendung von Sprache

2 In der Originalfassung von 1937 ist von der Aufhebung „der Klassenherrschaft“ die Rede.

werden als eben jene vorwissenschaftliche Instanz präsentiert, die auf eine universalisierbare Rationalität hinweist. Das kommunikative Handeln, welches die Klärung strittiger Geltungsansprüche umfasst und so Verständigung ermöglicht, übernimmt dabei die Rolle des normativen Kompasses. Institutionalisierte Formen kommunikativen Handelns bezeichnet Habermas auch als Diskurse (was mitunter zu Verwechslungen mit den französisch inspirierten diskursanalytischen Diskursbegriffen geführt hat). Der Habermasschen Diskursbegriffes stellt u.a. einen Versuch dar, das Kritikmodell der innerweltlichen Transzendenz zu retten und in der Sprache eben jenen Ankerpunkt zu finden, der über die bestehenden Ungerechtigkeiten hinausweist. Konkrete Sprechhandlungen können nun empirisch auf ihr normatives Potential hin untersucht werden: Ferner können diejenigen systemischen Mächte herausgearbeitet werden, welche die Rationalität des kommunikativen Handelns einschränken oder gar konterkarieren.

Doch dieser Versuch einer Rettung der Grundannahmen der Frankfurter Schule stößt schon bald auf denselben Vorwurf des soziologischen Defizits, den Habermas früher gegen Horkheimer und Adorno erhoben hatte. Noch bevor Axel Honneth seine Doktorarbeit verteidigt, vermutet er, „dass die Habermassche Gesellschaftstheorie so beschaffen ist, dass sie all jene Formen existierender Gesellschaftskritik systematisch übergehen muss, die von der politisch-hegemonialen Öffentlichkeit nicht anerkannt werden“ (Honneth 1990: 112). Das soziologische Defizit bei Habermas zeigt sich für Honneth in zwei zusammenhängenden Momenten. Es ist eine Kritik an einer einseitigen, letztlich undemokratischen Ausrichtung auf lediglich jene Akteure, die mit entsprechendem kulturellem Kapital ausgestattet sind, welches ihnen ermöglicht, in öffentlichen Auseinandersetzungen Verständigung einzuklagen. Darüber hinaus leistet Honneth hier eine Kritik des öffentlichen Raums. Dieser sei bereits in einer Weise vorstrukturiert, welche die Möglichkeit der freien Verständigung stark einschränke. Mit dieser Kritik greift Honneth auf die Einsichten Foucaults zurück, mit dessen Frühwerk er sich ja für seine Dissertation eingehend auseinandersetzte. Nach Foucault ist nicht nur die öffentliche Diskussion vorstrukturiert, sondern auch die in ihr benutzten Kategorien wie z.B. die für Habermas zentralen Kategorien „Wahrheit“ oder „Wahrhaftigkeit“. Für den an Foucault geschulten Blick Honneths schien klar, dass die Verständigung störende Machteffekte konstitutives Element aller sozialer Beziehungen sind und

nicht als externes Moment begriffen werden können, welches die Lebenswelt lediglich „kolonisieren“.

Honneth möchte nun an die Kritische Theorie der Frankfurter Schule anschließen und steht damit vor einer komplexen Aufgabe: Er muss versuchen, die für ihn zentrale Idee der immanenten Kritik und der damit verbundenen innerweltlichen Transzendenz zu retten. Das bedeutet, dass er moralische Erfahrungen aufzeigen muss, welche sowohl in der Gesellschaft bereits verankert sind als auch über diese emanzipatorisch hinausweisen. Da Honneth, Foucault hier folgend, die soziale Realität als konstitutiv konflikthafte Verflechtung verschiedener Machtmechanismen versteht, muss seine Analyse auch moralische Erfahrungen einschließen, die im öffentlichen Raum kein Gehör finden.

Honneth will diesen Anforderungen mit seiner Theorie vom „Kampf um Anerkennung“ (Honneth 1992) Genüge tun. Bekannterweise geht Honneth für die bürgerliche Gesellschaft von drei Sphären und damit verbunden drei Formen der Anerkennung aus. Anerkennung von Bedürfnissen in der Familie, von rechtlicher Gleichheit im Staat und von individuellen Leistungen und Fähigkeiten in der Gesellschaft. Für die hier vorgetragene Argumentation ist es nun wichtig festzuhalten, dass jeder Sphäre auch verschiedene Missachtungserfahrungen zugeordnet werden können. Alle Individuen besitzen eine Intuition oder ein Gespür für verschiedene Formen der Missachtung bzw. der Verweigerung von Anerkennung. Im Falle von Missachtungserfahrungen erleben die Individuen eine normativ gehaltvolle affektive Reaktion. Das bedeutet allerdings nicht, dass sie diese Erfahrungen in einer positiven Theorie der Anerkennung artikulieren können. Es bedeutet für Honneth nicht einmal, dass die betroffenen Akteure in der Lage sein müssen, ihre Missachtungserfahrung verbal zum Ausdruck zu bringen. Aber dennoch können diese moralischen Erfahrungen als Negativ einer Anerkennungstheorie dienen, um Missachtung emanzipatorisch zu überwinden.

Für die empirische Forschung heißt das nun, dass konkrete, empirisch beobachtbare Missachtungserfahrungen analysiert werden sollen, um daran anschließende Anerkennungsforderungen zu stellen. Wie an anderer Stelle gezeigt, verweist diese Vorgehensweise auf eine „Soziologie der Missachtung“ (Herzog/Hernández 2012, Hernández/Herzog 2013). Der Übergang von subjektiven Missachtungserfahrungen zu allgemeinen Anerkennungs-

regeln wirft allerdings für die Sozialforschung eine Reihe von Problemen auf:

1. Das erste Problem für SozialwissenschaftlerInnen besteht in der Operationalisierung der Konzepte der Anerkennungstheorie für die empirische Sozialforschung. Die affektiven Reaktionen der Beteiligten zu verfolgen, ist nicht so leicht wie es auf den ersten Blick scheinen mag. So wie die Theorie des Kommunikativen Handelns Probleme hat, auch jene Forderungen zu berücksichtigen, die nicht im öffentlichen Raum argumentativ vorgetragen werden, so offenbart auch die Anerkennungstheorie ein soziologisches Defizit. Es ist nicht klar, wie SozialforscherInnen nicht verbalisierte Missachtungserfahrungen wahrnehmen und dokumentieren können. In der Anerkennungstheorie wird davon ausgegangen, dass wir die Missachtungserfahrungen anderer empathisch nachvollziehen können, dass es sich also um eine non-verbale Art der Kommunikation von Missachtungserfahrungen handelt. Doch können wir jede Art des Leidens oder zumindest jede Art des für die Ausarbeitung eines transzendierenden Standpunktes notwendigen Leidens empathisch verstehen?

2. Ein weiteres, ebenso wichtiges Problem für die empirische Sozialforschung betrifft die Frage nach der privilegierten Position der SozialforscherInnen. Wie ist es möglich, dem nicht artikulierten stillen Leiden eine Stimme zu geben? Sind es hier nicht wieder erneut jene Privilegierten und mit hohem sozialen Kapital Ausgestatteten, die es erreichen, dass „ihre“ Interpretation der Leiden und „ihre“ Vorschläge zu deren Aufhebung im Sinne einer Anerkennung in den öffentlichen Raum gelangen? Das Problem des soziologischen Defizits, wie es Honneth bei Habermas kritisiert, erscheint hier erneut; diesmal als Problem zweiter Ordnung. Auch diesmal ist es wieder nur eine kleine Gruppe von Personen, deren Anerkennungsfordernungen (auch wenn sie im Namen anderer erhoben wurden) im öffentlichen Raum Gehör finden.

3. Das dritte Problem ist mit den bereits erwähnten affektiven Reaktionen verbunden. Honneth gewährt nicht allen Missachtungserfahrungen denselben epistemologischen Status (Honneth 2004) und spricht sogar von einer „Ideologie der Anerkennung“. Als Beispiel benennt er die „Anerkennung“, welche ein junger Neonazi in der Gruppe Gleichgesinnter erhält. Damit stellt sich die Frage: wenn nicht alles Leiden auf eine emanzipatorische Entwicklung hinweist, wie können dann ideologische von nicht-ideologischen Anerkennungsfordernungen und Anerkennungsformen unter-

schieden werden (siehe zu dieser Fragen auch Hernández/Herzog 2011, Herzog/Hernández 2012).

4. Damit ist aber ein nächstes Problem verbunden. Wenn zur Unterscheidung von gerechtfertigten und nicht gerechtfertigten Anerkennungs-forderung auf die bereits etablierten Prinzipien einer Gesellschaft verwiesen wird, läuft man dann nicht Gefahr den transzendierenden Charakter dieser Forderungen zu verlieren?

All diese Probleme betreffen methodische Fragen, mit denen sich Sozi-alforscherInnen auseinandersetzen müssen. In seinem jüngsten Buch *Das Recht der Freiheit* gibt Honneth (2011) implizit Antwort auf einige dieser Fragen. Honneth begreift darin das normative Potential einer Gesellschaft gleichsam als „normativen Überschuss“. Damit ist gemeint, dass das Potent-ial bereits existierender Normen noch nicht vollständig ausgeschöpft ist und noch beispielsweise Generalisierungen oder Individualisierungen aus- stehen. Honneth benutzt in seiner Analyse die Methode der „normativen Rekonstruktion“ (ebd. 23), bereits existierender Institutionen, d.h., er fragt danach, welche Normen bereits als Versprechen in den real existierenden Institutionen verankert sind. So stößt er in seiner Analyse der Institutionen der drei Sphären, persönlichen Beziehungen, Markt und Staat auf eine Rei- che von Anerkennungsversprechen, die teilweise in unserer Gesellschaft (noch) nicht eingelöst sind. Mit anderen Worten, er präsentiert vor allem die in Institutionen und institutionalisierten Praktiken vorhandenen Normen als eben jene immanenten Normen, welche über die bestehenden Verhält- nisse hinausweisen können. Mit dieser Auslegung der normativen Rekon- struktion erspart sich Honneth die aufgezeigten forschungspraktischen Probleme bei der Analyse affektiver Reaktionen. Ebenfalls umgeht er das Problem, wie das Leid der sprachlos Leidenden in Worte gefasst werden kann. Und auch das Ideologieproblem scheint gelöst, da nun lediglich sol- che Anerkennungsformen gerechtfertigt sind, die bereits in den Institutio- nen enthalten sind.

Man könnte meinen, dieser Versuch der normativen Rekonstruktion von Institutionen und institutionalisierten Praktiken stelle ein Zurückfallen hinter die Positionen der Theorie der Anerkennung und der darin angedeu- teten „Soziologie der Missachtung“ dar. Erstens wird das Problem des Ver- hältnisses von Immanenz zu Transzendenz nun weiter verschärft. Wie Ro- mero (2013) aufzeigt, wird es nun schwierig, die in den real existierenden Institutionen immanenten Normen für eine transzendierende Kritik zu ver-

wenden. Und zweitens kann nun eine ähnliche Kritik vorgetragen werden, wie sie Honneth mit Foucaults Hilfe gegenüber Habermas formulierte, nämlich dass sie all jene Formen nicht institutionalisierter, existierender Gesellschaftskritik systematisch übergehen muss. Die in der Theorie der Anerkennung enthaltene Ausrichtung auf die Missachtungserfahrungen einzelner, nicht notwendigerweise sprachlich kompetenter Akteure stellt eine Erweiterung und Demokratisierung gegenüber der Habermasschen Theorie des Kommunikativen Handelns dar. Die Hinwendung auf Institutionen im Recht der Freiheit könnte allerdings ein Rückschritt hinter seine eigenen Positionen sein, sind doch soziale Institutionen ähnlich wie die Habermasschen Diskurse bereits in einer Weise gegeben, dass sie als vorläufige Kristallisierungen permanenter gesellschaftlicher Konflikte gelten können und somit wirkungsmächtig (moralische Missachtungs-) Erfahrungen vorstrukturieren.

Gegen zu halten ist, dass bei Honneth die Analyse von Institutionen und institutionalisierten Praktiken den Weg über eben jene Missachtungserfahrungen macht, die er seit dem *Kampf um Anerkennung* als normativ gehaltvoll deutet. Methodisch greift Honneth bei seiner Analyse des unausgeschöpften normativen Potentials der Gesellschaft, also der vorhandenen, aber noch teilweise uneingelösten Versprechen, immer wieder auf Ergebnisse der interpretierenden Sozialforschung zurück. Vor allem aber verwendet er ästhetische Produkte, d.h. insbesondere Romane und Filme, zur Analyse von Sozialpathologien. Obgleich Romane und Filme zweifellos vom Medium der Sprache geprägt sind, geht es in Honneths Analysen nicht um verbalisierte Anerkennungsforderungen, sondern um erlebte, aber nicht verbalisierte Missachtungserfahrungen. Wenn Honneth zum Beispiel das Scheidungs-drama *Kramer vs. Kramer* als „Pathologie der rechtlichen Freiheit“ beschreibt (Honneth 2011: 164), so bezieht er sich nicht in erster Linie auf die (verbalisierten) rechtlichen Anerkennungsforderungen der beiden Protagonisten. Nicht Scheidung oder Streit stellen für Honneth Pathologien dar und werden somit auch nicht zum Thema seiner Reflexion. Vielmehr zielt Honneth auf die nicht verbalisierten Missachtungserfahrungen, die entstehen, wenn menschliches Handeln allein von rechtlichen Erwägungen geleitet wird. Honneth kehrt somit in gewisser Weise wieder zu den Anfängen der Frankfurter Schule zurück, für welche ja ebenfalls die Beschäftigung mit kulturellen Erzeugnissen einen Zugang zur Wirklichkeit darstellte. Will man also tiefer in gesellschaftliche Zusammenhänge vor-

dringen, muss man, so wäre dann mit Honneth (wie schon mit Adorno) zu sagen, über das textbasierte, sprachliche Medium hinaus und hin zu anderen, indirekteren Ausdrucksformen.

II. MIT FOUCAULT ZUR DIALEKTIK?

Es scheint so, als habe Honneth bisher noch keine endgültige Antwort auf die Fragen nach der systematischen Ausarbeitung einer Analyse immanenter Normativität, nach der Position der SozialforscherInnen und nach dem transzendierenden Charakter immanenter Normen. Lediglich das Ideologiekritikproblem scheint mit dem Verweis auf „höhere“ institutionalisierte Normen gelöst. Bezüglich der anderen Fragen könnte er einer Antwort näher sein, als er selbst gedacht hat. Während fast aller Etappen seines Werkes kommt er – teils offen, teils nur in Fußnoten – mit dem Werk Foucaults in Kontakt. Aus dem Werk Michel Foucaults können eine Reihe von Einsichten gewonnen werden, die helfen, die Probleme des Honnethschen Kritikverständnisses zu beheben (für eine Detailanalyse dieser Einsichten siehe Herzog/Hernández 2014).

Gerade in der jüngsten Vergangenheit konnten einige viel versprechende Ansätze entwickelt, die versuchen, mit dem Foucaultschen Werkzeugkasten die Analyse von sprachlichen und nicht sprachlichen Elementen zu ermöglichen. So versuchen sowohl die Diskursanalyse „nach dem Strukturalismus“ (Angermüller 2007) als auch die Dispositivanalyse (Bührmann/Schneider 2005) und die Wissenssoziologische Diskursanalyse (Keller 2005) eine systematische Verbindung von Text, symbolischer Realität und materieller Realität. Damit wird die Grundlage geschaffen, eben nicht nur Textimmanent zu kritisieren, sondern immanente Kritik auch auf materielle Verhältnisse anzuwenden.³ Nun kann tatsächlich analysiert werden, wo Diskrepanzen in Anspruch und Wirklichkeit existieren und welche materiellen Folgen diese haben. Doch bedeutet dies noch nicht, dass die Diskursanalyse die Methodologisierung der Kritischen Theorie und der immanenten Kritik darstellt. Um beide Stränge zusammenzuführen, ist es not-

3 Bezüglich eines Vergleiches der drei genannten Ansätze auch in Hinblick auf die Frage nach der systematischen Analysefähigkeit von symbolischer und materieller Ordnung siehe Herzog (2013).

wendig auf drei Punkte hinzuweisen, die sowohl in Honneths Theorieangebot als auch in der Diskursanalyse zu kurz kommen. Alle drei haben mit einem Verschwinden (im Fall von Honneth) bzw. direkt mit einem Fehlen von Dialektik zu tun. Im Folgenden werde ich aufzeigen, was dieses dialektische Verständnis bedeutet und wie Diskursanalyse und Kritische Theorie jeweils zusammengeführt werden können.

1. Im Gegensatz zur (diskursanalytischen) Lesart, wonach immanente Kritik das Aufzeigen von Widersprüchen zwischen Anspruch und Realität ist, sind für die ursprüngliche Kritische Theorie die aufgezeigten Diskrepanzen *notwendige* Widersprüche (Browne 2008). Mit notwendig sind hier Widersprüche gemeint, welche aus der Gesellschaftsordnung selbst zwangsläufig erwachsen. Es geht also nicht einfach darum, den Kritisierten einen Spiegel vorzuhalten und ihnen ihre eigene Widersprüchlichkeit vorzuführen, damit diese nun aus Einsicht und freiem Willen ihr Verhalten ändern. Kritik, die so verführe hätte, zwar eine verändernde Wirkung, ihr transzendierender Charakter wäre aber deutlich beschränkt. Ein Beispiel für eine solche Kritik findet sich bei Honneth, wenn er von dem Generalisierungspotential bestimmter bereits akzeptierter Normen spricht. So ließe sich beispielsweise die rechtliche und soziale Gleichstellung von Frauen als Konsequenz aus dem sozial akzeptierten Gleichheitsideal ableiten. Nun ist die Diskrepanz zwischen dem Anspruch auf Gleichbehandlung und dem Verweigern z.B. der rechtlichen Gleichstellung beim Wahlrecht aber kein *notwendiger* Widerspruch, wie die Erfahrung des letzten Jahrhunderts gezeigt haben.

Immanente Kritik soll aber eben auch heißen aufzuzeigen, dass es nicht mit einer willentlichen Entscheidung einzelner, kollektiver oder institutioneller Akteure getan ist. Vielmehr existieren strukturelle oder systemische Bedingungen, welche eben diese Aufhebung der Widersprüche verhindern oder gar verunmöglichen. Aufgabe einer empirischen Sozialforschung, welche sich den Gedanken der immanenten Kritik zu eigen macht, ist es demnach nicht nur, Anspruch und Wirklichkeit (symbolisch wie materiell) zu vergleichen, sondern eben auch auf die (symbolischen und materiellen) Hindernisse zur Angleichung von Anspruch und Wirklichkeit hinzuweisen. Die soziologische Diskursanalyse hat dabei mit ihrer klaren Erweiterung auf materielle Ressourcen den Weg bereitet für eine solche Zusammenführung von immanenter Kritik, wie sie der Kritischen Theorie vorschwebt

und zu deren forschungspraktischer Umsetzung. Mit dieser Zusammenführung wäre zum einen die Kritische Theorie in der Lage, über solche Diskrepanzen hinauszugehen, wie sie von Honneth am Beispiel der Gleichstellung von Mann und Frau aufgezeigt wurden. Sie fände dazu in der soziologischen Diskursanalyse die passenden Werkzeuge. Auf der anderen Seite wäre für die Diskursanalyse eine klare Fragestellung gegeben. Welche Unterschiede zwischen Anspruch und Wirklichkeit existieren, und handelt es sich dabei um notwendige, d.h. strukturell, bzw. systemisch bedingte Unterschiede? Wenn es sich aber nicht um Widersprüche handelt, die durch einen individuellen, kollektiven oder institutionalen Willensakt zu beeinflussende sind, dann wird dialektische immanente Kritik *immer* Gesellschaftskritik. Nie bleibt sie bei der Kritik an einzelnen Akteuren stehen, immer verweist sie auf systemische Unzulänglichkeiten.

Mit dieser Überlegung zur Notwendigkeit der Widersprüche zwischen Anspruch und Wirklichkeit kommen wir auch der Frage des Verhältnisses zwischen Immanenz und Transzendenz einen Schritt näher. Wenn die Differenzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit notwendigerweise und systematisch aus der gesellschaftlichen Realität hervorgehen, dann hätte immanente Kritik tatsächlich einen transzendierenden Charakter. Es wäre nun möglich, eine korrigierende immanente Kritik von einer transzendierenden immanenten Kritik zu unterscheiden. Korrigierende immanente Kritik, interne Kritik oder affirmative Kritik (Romero 2013: 65) wäre dann jede Kritik, die sich auf die in den bürgerlichen Institutionen kristallisierten normativen Konzepte bezieht, ohne die Institutionen selbst grundlegend in Frage zu stellen. Ein Beispiel hierfür wäre die Debatte zur Ehe von gleichgeschlechtlichen Partnern. Ein Hauptargument der Befürworter einer solchen Möglichkeit besteht in dem Verweis auf das Gleichheitsideal, welches nicht nur implizit, sondern in vielen nationalen und internationalen Gesetzestexten ganz explizit formuliert wird. Der Verweis auf den bisher nicht genügend abgegoltenen Anspruch auf Gleichheit ist nun in der öffentlichen Debatte (und teilweise auch in Gerichtsurteilen) hinreichend, um auch für Homosexuelle das Recht zur Eheschließung und der damit verbundenen Rechte wie Besuchsrechte, steuerliche Vorteile, Erbschaftsrechte, Adoptionsrecht, etc. zu gewährleisten. Die Tatsache, dass das Recht zur Eheschließung gleichgeschlechtlicher Partner seit der Jahrtausendwende in über einem Dutzend Staaten und einer Reihe substaatlicher Einheiten ohne größere Probleme eingeführt wurde, verweist dabei ja schon auf den nicht

systemrelevanten Charakter der Diskriminierung Homosexueller. Wir können diese Art der Kritik also als korrigierende immanente Kritik bezeichnen. Es spielt bei dieser Überlegung keine Rolle, wie nahe eine Gesellschaft der Überwindung der Widersprüche ist. Stellen wir uns vor, jemand hätte in den 50er und 60er Jahren die rechtliche Gleichstellung von gleichgeschlechtlicher Partnerschaften gefordert. Obwohl es sich um eine Zeit gehandelt hat, in der Homosexualität sowohl kriminalisiert als auch pathologisiert wurde, bestand dennoch keine systemische Notwendigkeit zu dieser Ausgrenzung.

Von der korrigierenden Kritik unterscheidet sich die transzendierende immanente Kritik grundlegend durch die Tatsache, dass die angestrebte Korrektur auf systemischen Widerstand stößt. Ein Beispiel hierfür wäre die Norm der Anerkennung individueller Leistung auf dem (Arbeits-)Markt. Auch das Leistungsprinzip wird in modernen bürgerlichen Gesellschaften weitgehend implizit und teilweise auch explizit akzeptiert. So soll sich das Einkommen beispielsweise nach der Leistung der Arbeitenden richten, für gleiche Leistung soll auch gleicher Lohn gezahlt werden und sogenannte Leistungsträger sollen auch höher bezahlt werden (Stichwort: Leistung soll sich lohnen). Bis hierhin können wir von einer weitgehenden sozialen Akzeptanz ausgehen. Problematisch wird es aber, wenn wir überlegen, was denn nun als individuelle Leistung zählen soll, bzw. darauf hinweisen dass vieles von dem, was wir für eine individuelle Leistung halten, in Wirklichkeit das Ergebnis eines über das Einzelindividuum hinausgehenden Reichtums ist. So verweist beispielsweise Honneth in seiner Debatte mit Sloterdijk auf die Tatsache, dass ein Grossteil des aktuell existierenden Reichtums nicht Ergebnis individueller Leistung, sondern das Ergebnis von Erbschaften ist. Weiter lässt sich ohne große Mühe soziologisch nachweisen, dass zu diesen Erbschaften von materiellem Kapital auch noch das kulturelle und materielle Kapital des Elternhauses kommt. So täuscht der scheinbar objektive Blick auf einen aktuellen Leistungsnachweis, sagen wir die Note im Staatsexamen eines angehenden Mediziners, über die tatsächliche individuell erbrachte Lebens- und Lernleistung hinweg. Der Sohn eines Medizinprofessors und einer Rechtsanwältin, der stets über genügend kulturelles und materielles Kapital verfügt hat und unter hervorragenden Bedingungen studieren konnte, wird hier mittels der Gleichbewertung von Noten als Leistungsnachweis einer Studierenden aus einer Arbeiterfamilie mit Migrationshintergrund, welche zunächst einmal die Sprache lernen und sich dann

das Studium durch eigene Arbeit finanzieren musste, gleichgesetzt. Marx paraphrasierend könnte man sagen: Indem die Menschen ihre verschiedenen Leistungsnachweise in der Anerkennung von individueller Leistung einander gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Lebens- und Lernleistungen einander gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es.

Will man nun den „normativen Überschuss“, welcher im Leistungsideal enthalten ist, konsequent zur Geltung bringen, so stößt man auf zwei Herausforderungen: zum einen müssten biographische Ungleichheiten in die Leistungsbemessung mit einfließen. Teilweise geschieht dies ja bereits mit institutionalisierten Maßnahmen, die unter den Stichworten *affirmative action* oder positive Diskriminierung zusammengefasst werden. Soweit dies in den aktuellen Gesellschaften praktiziert wird, handelt es sich hier allerdings wieder um lediglich korrigierende Vorschläge, also um die korrigierende Version von immanenter Kritik. Auf der anderen Seite müssten Geburtsprivilegien konsequent beseitigt oder ausgeglichen werden. Das betrifft so verschieden Aspekte wie das Erbrecht oder den Ausbau von Fördermöglichkeiten unterprivilegierter Kinder und Jugendlicher. Auch dies wird in Ansätzen gerade in sozialdemokratischen Varianten des Kapitalismus bereits praktiziert, ohne die bestehende Gesellschaft und ihre Institutionen grundlegend in Frage zu stellen. Es handelt sich hier also ebenfalls um lediglich korrigierende immanente Kritik. Zur transzendierenden Kritik wird die Einlösung des normativen Überschusses des Leistungsideals aber dann, wenn man die hier angestellten Überlegungen konsequent zu Ende denkt. Dann würde es nämlich auf die Unmöglichkeit hinauslaufen, Kapital – sowohl materiell als auch immateriell (z.B. kulturelles Kapital) – anzuhäufen und als eben solches Kapital zu nutzen. Wohl könnten einige Benachteiligungen, z.B. von ethnischen Minderheiten, beseitigt werden, da deren Benachteiligung nicht systemrelevant ist. Meine Hypothese aber lautet, dass eine konsequente Ausgleicheung der Unterschiede von angehäuften kulturellen und materiellem Kapital tatsächlich an den Grundfesten unseres real existierenden Gesellschaftssystems rütteln würde, da dieses auf die Möglichkeit der Kapitalbildung angewiesen ist (daher ja auch der Name *Kapitalismus*). Bei dieser Art von Kritik, die zwar auch bei dem Widerspruch von Anspruch und Wirklichkeit ansetzt, dann aber durch das Aufzeigen systemischer Schwierigkeiten bei der Erfüllung der Ansprüche über eine rein korrigierende Kritik hinausgeht, handelt es sich um tatsächlich transzendierende immanente Kritik.

Romeros (2013) Vorschlag zur Lösung des Problems des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz läuft darauf hinaus, immanente normative Konzepte wie Gerechtigkeit oder Gleichheit zwar zu verwenden, aber nicht in ihrer institutionalisierten Version, da damit die Gefahr der affirmativen Kritik bestünde. Vielmehr schlägt er vor, reinterpretierende emanzipatorische Versionen dieser Konzepte aufzugreifen, damit eine transzendierende Wirkung erzielt werden kann. Damit stellt sich natürlich wieder erneut das Problem, wie immanent Normen sind, die vielleicht nur von einer kleinen, sich emanzipatorisch verstehenden sozialen Bewegung getragen werden. Wenn die Versionen der Normen, die Romero vorschweben, eben nicht vom Grossteil der Gesellschaft, sondern von einer kleinen Minderheit vertreten werden, dann stellt sich wiederum die Frage der tatsächlichen Immanenz dieser Normen. Der hier unterbreitete Vorschlag hingegen läuft nicht auf eine emanzipatorische Reinterpretation, sondern auf ein konsequentes Zu Ende denken der bereits weitgehend akzeptierten Normen hinaus.

Aufgabe der empirischen Sozialforschung ist es nun einmal, die normative Basis einer Gesellschaft zu rekonstruieren. Das kann sich sowohl auf die normative Rekonstruktion von Institutionen und institutionalisierten Praktiken beziehen als auch auf die normative Rekonstruktion von Missachtungserfahrungen. Und genau hier können die Vorschläge der neueren soziologischen Diskursforschung helfen, nicht nur verbalisierte, sondern auch still erlittene affektive Reaktionen (vgl. Guitierrez-Rodríguez 2008) zu analysieren. Ebenfalls kann diese Art der Diskursforschung die Materialität von institutionalisierter oder individueller Missachtung bzw. das Verhältnis von symbolischer und materieller Missachtung aufzeigen. Und schließlich muss die empirische Sozialforschung die Widerstände prüfen, auf die eine konsequente Einlösung der Anerkennungsforderungen stoßen würde. Dabei muss sie klären, ob es sich bei dem bisher nicht eingelösten lediglich um historische Besonderheiten oder um aktuelle systemische Probleme handelt.

Wenn wir Anerkennungsforderungen als Diskurse bzw. den Konflikt um die Einlösung von Anerkennungsversprechen als Konflikte zwischen Diskursen verstehen, dann können wir zur Unterscheidung zwischen Besonderheiten und systemischen Problemen wieder die soziologische Diskursanalyse heranziehen. Gerade der Verweis auf die Diskursive Infrastruk-

tur sowohl in Institutionen als auch in Praktiken⁴ scheint geeignet, die systemische Verankerung von Anerkennungsforderungen bzw. deren Verweigerung aufzuzeigen.

2. Mit dem Verweis auf die Dialektik des Begriffes der immanenten Kritik kann auch das Problem des transzendierenden normativen Standpunktes bearbeitet werden. Foucault scheint seinen Standpunkt als Verweigerungshaltung von außen zu setzen, wenn er beispielsweise Kritik definiert als „die Kunst nicht regiert zu werden bzw. die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden“ (Foucault 1992: 12). Auf der anderen Seite verharrt Honneth so sehr bei der Immanenz der Institutionen, dass ein eine transzendierende Position verloren zu gehen drohte. Wie Zamora schreibt, bedeutet aber dialektische immanente Kritik auch „dass die totale Immanenz des Systems – auch durch die Vermittlung hindurch – als zwanghaft dem Einzelnen letztendlich extern bleibt“ (Zamora 2011). Das heißt, dass selbst in einer total verwalteten Welt einen Punkt des Außen angegeben werden kann. Dieses Außen können wir mit Honneth (aber auch mit Adorno 1970: 203) als Leiden verstehen. Individuelles und kollektives, durch soziale Missachtung hervorgebrachtes Leiden wäre damit der Motor für den von Honneth beschriebenen „Kampf um Anerkennung“ (Honneth 1992). Gerade die Tatsache, dass Menschen unter gesellschaftlichen Verhältnissen leiden können, bezeugt die Existenz dieses letztendlich normativen Bezugspunktes.

Wenn nun Anerkennungs- und Diskurstheorie zusammengeführt werden sollen, dann könnte man die Hypothese aufstellen, dass es genau dieses individuelle Leiden ist, welches Foucault zu seiner Haltung der Verweigerung führt. Mit anderen Worten: der Grund von Foucaults Verweigerung „so und nicht anders regiert zu werden“ liegt in den von Honneth beschriebenen Missachtungserfahrungen, welche Foucault teilweise selbst macht, teilweise empathisch nachvollzieht. Die Leidensfähigkeit als Nachweis der Existenz eines Außerhalb des Systems könnte demnach eben jener gesell-

4 So unterscheidet Keller (2005) z.B. diskursive Praktiken der Diskursreproduktion (z.B. eine Vorlesung halten), nicht-diskursive Praktiken der Diskursreproduktion (z.B. sich Bekreuzigen im Gottesdienst), diskursgenerierte Modellpraktiken (z.B. Müll trennen als Modellpraxis des Mülldiskurses) oder diskursexterne Praktiken (z.B. Kochen als dem Mülldiskurs externe Praxis).

schaftsimmanente Anker sein, der transzendierend auf das Außen verweist. Als oberste gesellschaftlich akzeptierte Norm könnte dann gelten, dass menschlich verursachtes Leiden zu vermeiden sei.

Eine theoretisch informierte empirische Analyse müsste nun Leiden aufdecken und aufzeigen, inwieweit dieses von Menschen selbst gemacht ist. Mit Honneth hatten wir gesehen, dass Leiden nicht notwendigerweise verbal artikuliert sein muss, sondern dass affektive Reaktionen oft still und averbal zum Ausdruck kommen. Hier hilft uns gerade der methodologische Werkzeugkasten der soziologischen Diskursanalyse, welche eben nicht nur Wort und Text analysiert, sondern auch in der Lage ist, nicht sprachliche Praktiken bis hin zu Affekten zu analysieren (vgl. u.a. Renout 2012; Gutiérrez-Rodríguez 2007). Auch hier bedeutet eine Zusammenführung von Kritischer Theorie und Diskursanalyse unter dem Nenner der immanenten Kritik ein methodisches Angebot für die Kritische Theorie und eine Bereitstellung von theoretisch informierten Forschungsfragen für die Diskursanalyse.

3. Für die Kritische Theorie kommt bei der Formulierung von immanenter Kritik noch ein weiterer Aspekt hinzu, welcher dem Poststrukturalismus nicht nur fremd, sondern ausdrücklich suspekt ist. Wie in dem Ausdruck von Sauerwald des „kontextgebundenen Universalismus“ zu erkennen ist, verweist die Idee der normativen Transzendenz der immanenten Kritik auf ein Universal. Gerade diese Idee der universellen Normen wird von Foucault und andern Poststrukturalisten scharf kritisiert. So zeigt beispielsweise Foucault immer wieder auf, dass es sich bei scheinbar universellen Normen um historisch kontingente und höchst partikuläre Gebilde handelt (z.B. Foucault 1991). Auch hier kann die soziologische Diskursanalyse helfen, die Partikularität von scheinbar universellen Normen nachzuweisen.

Meine Hypothese ist, dass letztlich nur eine Norm universellen Charakter hat: dass (menschlich gemachtes) Leiden vermieden werden sollte. Diese Norm kann als übergeordnete Norm zur Prüfung aller anderen Normen herangezogen werden. Damit ließe sich auch das Problem der ideologischen Anerkennungsformen lösen. Ist eine Norm (z.B. die gesonderte Anerkennung weißer Identitäten) nicht mit der übergeordneten Norm des Aufhebens von menschlich erzeugtem Leiden vereinbar, so muss sie verworfen werden. Umgekehrt zeigt sich auch, dass die von Honneth implizit oder ex-

plizit vorgeschlagenen Möglichkeiten der Freiheit, Gleichheit, Solidarität oder Autonomie prinzipiell mit der übergeordneten Norm vereinbar sind.

Erneut bedeutet diese Zusammenführung für die Kritische Theorie einen Methodologisierungsvorschlag und für die Diskursanalyse die Bereitstellung von theoretisch informierten Forschungsfragen. Mittels diskursanalytischen Vorgehensweisen kann die Kritische Theorie nun danach fragen, welche Normen einer Gesellschaft immanent sind und wieweit diese mit der (übergeordneten / universellen) Norm des Vermeidens von Leiden vereinbar sind.

AUSBLICK / SCHLUSS

Trotz grundlegender Differenzen können Anerkennungstheorie und Diskursforschung in einen fruchtbaren Dialog miteinander gebracht werden. Während die Diskursforschung helfen kann, soziologische Defizite der Anerkennungstheorie zu beheben, kann die Anerkennungstheorie dazu beitragen, relevante Forschungsfragen zu erarbeiten und diskursanalytische Kritik theoretisch zu fundamentieren. Wie Jäger (nach Fegter/Langer 2008) beklagt, steht die Diskussion um die Maßstäbe immanenter Kritik in der Diskursforschung noch am Anfang. Die hier präsentierten Überlegungen sollen helfen, immanente Kritik für die empirische Sozialforschung zu begründen und forschungspraktisch umsetzbar zu machen. Die Applikation der hier vorgeschlagenen Zusammenführung steht allerdings noch aus. Bezüglich der Nutzbarmachung des Begriffes der immanenten Kritik für die empirische Sozialforschung, so wurde gezeigt, ist es vordem notwendig, die Dialektik im Begriff der immanenten Kritik wieder zurückzugewinnen und einige Rückschritte in Honneths Theorie der „normativen Rekonstruktion“ bezüglich der „Soziologie der Missachtung“ zu korrigieren. Nur solche Widersprüche zwischen Anspruch und Wirklichkeit, die als notwendige Widersprüche aufgefasst werden können, sind dazu geeignet, tatsächlich emanzipatorisch transzendierende normative Positionen zu begründen.

Wie wir Eingangs gesehen haben, verweisen Immanenz und Kritik sowohl auf normative Positionen als auch auf methodische Aspekte. Bei der hier vorgestellten Zusammenführung übernimmt die soziologische Diskursanalyse die Aufgabe, immanente Normen sowohl in Institutionen als auch in Praktiken oder affektiven Reaktionen der Missachtung aufzuspüren und

auf den korrigierenden oder transzendierenden Charakter hin zu hinterfragen. Im Falle eines transzendierenden Charakters von Anerkennungsforderungen wären diese immanent begründet und somit die Umsetzung dieser Forderungen von den Beteiligten leichter einsichtig und einklagbar. Es könnte also sowohl der Zusammenhang von normativen und methodischen Aspekten von Immanenz und Transzendenz aufgezeigt werden als auch darauf hingewiesen werden, wie immanente Normen transzendierende Eigenschaften haben können.

Allerdings zeigt gerade die systemische Verankerung des Widerspruchs zwischen dem Anspruch und der Realität solcher Normen die Schwierigkeiten bei der Umsetzung. Es ist also trotz der potentiellen Einsicht der Individuen nicht mit einem reinen Willensakt getan. Immanente Kritik ist immer (auch) Sozialkritik. Sie kann dabei helfen, über die Möglichkeit der Überwindung systemischer Widersprüche Auskunft zu geben.

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1970): *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Angermüller, Johannes (2007): *Nach dem Strukturalismus. Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich*, Bielefeld: Transcript.
- Browne, Craig (2008): „The End of Immanent Critique?“. In: *European Journal of Social Theory* 11(1), S. 5-24.
- Bührmann, Andrea/Schneider, Werner (2008): *Vom Diskurs zum Dispositiv - Eine Einführung in die Dispositivanalyse*, Bielefeld: Transcript.
- Fegter, Susann/Langer, Antje (2008). „Diskursforschung im Prozess ihrer Etablierung“. In: *Forum Qualitative Sozialforschung* 9(2), <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0802181> [30.06.2013].
- Fink-Eitel, Hinrich (1993): „Innerweltliche Transzendenz“. In: *Merkur* 47(3), S. 237-245.
- Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?*, Berlin: Merve.
- Gutiérrez-Rodríguez, Encarnación (2007): „Reading Affect—On the Heterotopian Spaces of Care and Domestic Work in Private Households“. In: *Forum Qualitative Sozialforschung* 8(2). <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0702118> [30.06.2013].

- Habermas, Jürgen (1981): „Ein Interview mit der ‚New Left Review‘“. In: ders.: *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 167-202.
- Habermas, Jürgen (2005): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt: Main.
- Hernández, Francesc/Herzog, Benno (2011): „Axel Honneth: Estaciones hacia una Teoría Crítica de la sociedad del desprecio“. In: Honneth, A., *La sociedad del desprecio*, Madrid: Trotta, S. 9-52.
- Hernández, Francesc/Herzog, Benno (2013). „Un ejemplo de sociología del desprecio y exclusión discursiva: la metamorfosis de la familia según Kafka“. In: *RIMCIS* 2(2).
- Herzog, Benno (2011): „Exclusión Discursiva - hacia un nuevo concepto de la exclusión social“. In: *Revista Internacional de Sociología* 69(3) <http://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/view/405/414> [30.06.2013].
- Herzog, Benno (2013): „Ausschluss im (?) Diskurs. Diskursive Exklusion und die neuere soziologische Diskursforschung“. In: *Forum Qualitative Sozialforschung* 14(2). <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1302199> [22.05.2013].
- Herzog, Benno/Hernández, Francesc (2012): „La noción de «lucha» en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth. Sobre la posibilidad de subsanar el «déficit sociológico» de la Teoría Crítica con la ayuda del Análisis del Discurso“. In: *Política & Sociedad* 49(3), S. 609-623.
- Herzog, Benno/Hernández, Francesc (2014): „Diskursanalyse und Kritische Theorie“. In: Langer, A./Nonhoff, M./Reisigl, M. (Hg.), *Diskursanalyse und Kritik*, Wiesbaden: VS – im Erscheinen.
- Honneth, Axel (1984): *Kritik der Macht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1990): „Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale.“ In: ders.: *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 110-129.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2000): *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2004): „Anerkennung als Ideologie“. In: *WestEnd Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 1, S. 51-70.

- Honneth, Axel (2009): „Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus“. In: *WestEnd Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 6(2), S. 3-22.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1970a): „Traditionelle und kritische Theorie“. In: ders.: *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 205-259.
- Horkheimer, Max (1970b): „Nachtrag.“ In: ders.: *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 261-269.
- Keller, Reiner (2005): *Wissenssoziologische Diskursanalyse – Grundlegung eines Forschungsprogrammes*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Marx, Karl (1978): *Marx/Engels Werke* Bd. 3, Berlin: Dietz.
- Renout, Gilles (2012): „Wissen in Arbeit und in Bewegung? Wissenssoziologische Diskursanalyse aktueller Strategien von LebenskünstlerInnen“. In: *Kreativarbeit und zeitgenössischem Tanz*, Wiesbaden: VS.
- Romero, José M. (2013): „Sobre la pretensión de trascendencia de la crítica immanente“. In: *Diálogo Filosófico* 85, S. 55-75.
- Sauerwald, Gregor (2008): *Reconocimiento y Liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte*, Berlin: Lit Verlag.
- Stahl, Titus (2013): *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Zamora, José A. (2011): „Lässt sich der Kapitalismus immanent kritisieren? Reflexionen mit und über Theodor W. Adorno“. Beitrag auf der Internationalen Tagung *Immanente Kritik*, Institut für Sozialforschung, Frankfurt a.M. (in diesem Band).

Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer immanenten Kritik der globalen Moderne¹

OLIVER KOZLAREK

KRITISCHE THEORIE UND EUROZENTRISMUS

Spätestens seit den beiden Büchern *Die Einbeziehung des Anderen* (1996) und *Die postnationale Konstellation* (1998), die Jürgen Habermas in den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts veröffentlichte, scheint festzu stehen, dass die Kritische Theorie² in der Globalisierungsdebatte angekommen ist. Habermas' Überlegungen zum Thema lassen sich vielleicht am besten als Versuche verstehen, normative Dimensionen für eine postnationale politische Theorie auszuloten. Dabei verfährt Habermas in bekannter Manier. Als „Spätaufklärer“ möchte er die normative Orientierung der globalen und sich weiter globalisierenden Moderne aus dem normativen Fundus der Aufklärung herleiten. Vor allem Immanuel Kant ist einer seiner wichtigsten Bürger.

Auch wenn dieses Festhalten an der europäischen Tradition nachzuvollziehen ist, ist es doch auch Gegenstand der Kritik geworden. Bereits auf frühere Schriften Habermas' reagierend, schrieb die venezolanische Philo-

-
- 1 Ich möchte mich beim mexikanischen CONACyT für die Unterstützung meines Projektes „Modernidad, crítica y humanismo“ (CB 103958) bedanken, in dessen Rahmen auch dieser Aufsatz entstanden ist.
 - 2 „Kritische Theorie“ mit großem „K“ meint hier jenen Traditionszusammenhang, der heute auch unter dem Namen der Frankfurter Schule bekannt ist.

sophin Luz Marina Barreto: „Für Habermas gilt nicht, daß das primitive Denken prä-logisch sei, um das Urteil von Lévy-Bruhl zu gebrauchen, sondern, daß wir lediglich in den modernen Gesellschaften über Kriterien verfügen, die es uns erlauben, in einem objektiven und transkulturellen Sinne [...] zu urteilen“ (Barreto 1994: 21).

Dieses Zitat zeigt meiner Meinung nach sehr deutlich, wie Habermas in Lateinamerika gelesen und verstanden wird, nämlich als Vertreter einer okzidentalischen Moderne und mit Verlaub einer okzidentalischen Vernunft, die in Lateinamerika häufig auch als Herrschaftsdiskurs wahrgenommen wurde und wird.

Ähnliche Verdachtsmomente müssen auch dem aus Argentinien stammenden und heute in Mexiko lebenden Philosophen Enrique Dussel unterstellt werden, der sich in seiner Befreiungsphilosophie – vor allem in jener Phase, in der es ihm um die Entwicklung ihrer ethischen Grundlagen ging – immer wieder von Habermas' Vorschlag für eine diskursive Ethik abzusetzen versucht hat. Er kommt dabei zu folgendem Schluss: „Für Habermas verschwindet der ‚Inhalt‘ der praktischen ‚Wahrheit‘ wegen seiner Identifikation von Wahrheit und Geltung“ (Dussel 2000: 50).

Gegen Habermas erinnert Dussel an die Vertreter der sogenannten „ersten Generation“ der Kritischen Theorie. Er glaubt, in der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno eine „materielle Vernunft“ zu erkennen, „die mit dem menschlichen Leben zu tun hat“ und die, nach Dussel, „von [Karl-Otto] Apel und Habermas vergessen wurde“ (Dussel 1998: 338).

Dussel zufolge sollte aber eine materielle Vernunft besonders in Lateinamerika die Grundlage für eine Ethik bilden, denn diese müsse letztendlich das menschliche Leben über alle anderen Werte setzen. Dussels Entscheidung speist sich nicht zuletzt aus der Erfahrung, dass gerade dieser fundamentale Wert in vielen lateinamerikanischen Ländern noch immer nicht selbstverständlich ist.³ Dass Habermas diese materielle Dimension der Vernunft nicht erkenne, habe damit zu tun, dass er seine Ideen auf der Grundlage europäischer Erfahrungen konstruiere – dass er eurozentrisch denke.

3 Die britische Lateinamerikanistin Jean Franco hat in ihrem jüngsten Buch daran erinnert, dass brutalste Gewalt, „the deliberate intention to hurt and damage another“, das gesellschaftliche Leben in vielen lateinamerikanischen Ländern auch heute noch prägt (Franco 2013).

Nun ist dieser Teil der Kritik Dussels zwar nachzuvollziehen. Ich möchte aber noch einmal auf den zweiten Aspekt von Dussels Kritik zurückkommen und fragen, ob Adorno und Horkheimer tatsächlich die Verbündeten sind, die sich Dussel, aus einer lateinamerikanischen Perspektive argumentierend, zu wünschen scheint.

Besonders wenn man die Kritik am Eurozentrismus zum Maßstab nimmt, scheint dies keine abgemachte Sache zu sein. Vor allem Adorno ist sein kultureller Hochmut bereits oft und zu Recht attestiert worden. So glaubte er zum Beispiel, dass Kritik außerhalb des europäischen Kulturkreises kaum zu erwarten sei: „Manchmal ist zu befürchten, es werde die Einbeziehung der nichtokzidentalen Völker in die Auseinandersetzung der Industriegesellschaft, an sich längst an der Zeit, weniger der befreiten zugute kommen als der rationalen Steigerung von Produktion und Verkehr und der bescheidenen Hebung des Lebensstandards. Anstatt von den vorkapitalistischen Völkern sich Wunder zu erwarten, sollten die reifen vor deren Nüchternheit, ihrem faulen Sinn fürs Bewährte und für die Erfolge des Abendlandes auf der Hut sein“ (Adorno 1997: 59).

Freilich stammen diese Zeilen aus einer Zeit, in der Kritik am Eurozentrismus noch nicht salonfähig war. Damals glaubte nicht nur Adorno noch viel unbeirrter daran, dass es nur *eine* Kritik der *einen* kapitalistischen Welt geben könne.

Ich denke deshalb, dass eine Beurteilung der Kritischen Theorie, und zwar ihrer unterschiedlichen Generationen, vor dem Hintergrund der aktuellen Globalisierung und der theoretischen und begrifflichen Notwendigkeiten, die sich aus ihr ergeben, nicht fair ist, wenn sie sich auf das Kriterium des Eurozentrismus allein beruft. Auch wenn ich mit Dussel und anderen die Befürchtung teile, dass viele Vertreter der Kritischen Theorie eurozentrisch dachten und denken, glaube ich doch, dass Kritische Theorie durch grundsätzliche, theoretische und methodologische Entscheidungen einer pluralistischen Kritik unserer aktuellen Gesellschaften den Weg ebnet, die gerade angesichts der globalen Moderne wegweisend sein könnte. Vor allem mit der immanenten Kritik hat sie sich auf ein methodologisches und normatives Instrumentarium eingestellt, mit dem wir dem aktuellen Pluralitäts- und Differenzbewusstsein in sehr vielversprechender Weise gerecht werden können. Ich werde versuchen zu zeigen, wie sich die Idee der immanenten Kritik mit einem revidierten Kosmopolitismus vereinbaren lässt, den ich hier „Weltbewusstsein“ nennen möchte.

IMMANENTE KRITIK ODER IMMANENTE TRANSCENDENZ?

Was verbirgt sich hinter dem Begriff der immanenten Kritik? Ich möchte mich hier auf eine Minimaldefinition beschränken, wie sie vor ein paar Jahren der australische Soziologe Craig Browne artikuliert hat. Für Browne bedeutet immanente Kritik vor allem ein Verfahren, in dem die für die Kritik notwendigen normativen Orientierungen aus dem Bestand der jeweils kritisierten gesellschaftlichen Realitäten herausdestilliert werden. Browne drückt dies wie folgt aus: „The values immanent critique employs belong to the reality it criticizes; they should never be imposed nor arbitrary“ (Browne 2008: 8).

Nun lässt sich natürlich fragen, ob der Anspruch der immanenten Kritik der Notwendigkeit übergreifender, eben *globaler* normativer Orientierung, wie sie die aktuelle Phase der Globalisierung erfordert, gerecht werden kann. Anders gesagt: Fordert nicht gerade das Bewusstsein der aktuellen Phase der Globalisierung einen normativen Horizont, der sich von den jeweils unterschiedlichen und lokal begrenzten Realitäten abhebt und der eben *globale* Handlungs- und Denkformen privilegiert, welche die lokal verwurzelten Realitäten schon *transzendiert* haben?

Scheinbar von einer ähnlichen Fragestellung ausgehend, hat Gerard Delanty einen interessanten Vorschlag entwickelt. Er versucht den Begriff des Kosmopolitismus im Sinne der kritischen Theorie und vor dem Hintergrund der Einsichten der aktuellen Globalisierungsdebatte zu rehabilitieren (Delanty 2009). Dabei kommt er für unseren Zusammenhang zu einer bemerkenswerten Einsicht: „[...] cosmopolitanism, viewed from a critical perspective, is a condition of *immanent transcendence* through world openness and self-transformation“ (ebd.: 77; kursiv O.K.). Was genau mit „immanenter Transzendenz“ gemeint sein soll, die Delanty der „Tradition der kritischen Theorie“ zuschreibt, erklärt er in vier Schritten: 1. An erster Stelle steht die Notwendigkeit der Fähigkeit, die eigene Kultur und Identität zu relativieren und sich der Möglichkeit zu stellen, den Anderen zu verstehen. Delanty verweist hier auf Gadammers Idee der „Horizontverschmelzung“. 2. Des weiteren stellt Delanty die Möglichkeit der Anerkennung des Anderen als zusätzliche Voraussetzung der von ihm anvisierten kosmopolitischen, immanenten Transzendenz vor. Er erklärt: „It is possible to situate this capacity in many forms of multiculturalism and forms of alterity based on

hospitality“ (ebd.: 87). In diesem Zusammenhang zitiert Delanty vor allem Axel Honneths Theorie der Anerkennung als wichtige Inspirationsquelle. 3. Als dritten Schritt fordert Delanty dann die Notwendigkeit, dass sich unterschiedliche Kulturen in einem kritischen Dialog gegenseitig bewerten und beurteilen. „In this case there is the possibility of inter-cultural dialogue extending beyond learning from the Other to a transformation of cultures and standpoints“ (ebd.: 88). Hier orientiert sich Delanty vor allem an Habermas' Diskurstheorie. 4. Schließlich soll aus den vorangehenden Schritten die Fähigkeit resultieren, eine gemeinsame normative Kultur zu entwickeln. „It can be understood as a more developed third culture in which a translation of perspectives occurs“ (ebd.).

Delantys Vorschlag für eine Erneuerung der kritischen Theorie steht also im Namen eines ebenso erneuerten Kosmopolitismus. Das heißt, dass die Frage im Vordergrund stehen muss, wie es heute gelingen kann, die Restriktionen des jeweils Eigenen – der eigenen Kultur, Nation, Religion oder Ethnie – zu überwinden. Berechtigterweise besteht Delanty darauf, dass es vor allem darum gehen müsse, der Gefahr zu widerstehen, das jeweils Eigene als absoluten Selbstzweck zu begreifen.

Was der neue Kosmopolitismus aber mit seinen Vorläufern teilt, ist der Anspruch, eine Kultur zu etablieren, die sich als „dritte Kultur“ von den jeweils partikularen und lokal verwurzelten Kulturen unterscheidet. In diesem Sinne liegt die Betonung des Doppelbegriffs „immanente Transzendenz“ bei Delanty auf der Bedeutung der „Transzendenz“ – also auf der Fähigkeit über das Eigene und das Gegebene hinauszugehen.

Der Begriff der immanenten Kritik bringt meiner Meinung nach aber eine andere Tendenz zum Ausdruck. Dabei geht es nicht nur um eine Relativierung des Eigenen, wobei ein wie auch immer motivierter Anspruch, sich dem „Anderen“ hin zu öffnen, vorausgesetzt wird. Vielmehr bedeutet immanente Kritik vor allem das Abgleichen der jeweils *eigenen* Wirklichkeiten mit den normativen Ansprüchen, die in diesen Wirklichkeiten schon angelegt sind. Deshalb fordert zum Beispiel Adorno, dass eine immanente Kritik – als solche kann man seine *Minima Moralia* wohl verstehen – einer durch und durch „unversöhnlichen Gesinnung“ dem Eigenen gegenüber bedarf. Und diese, so dachte Adorno, lässt sich vom „Anderen“ dabei nicht erwarten:

„[Unversöhnliche Gesinnung] setzt Erfahrung, historisches Gedächtnis, Nervosität des Gedankens und vor allem ein gründliches Maß an Überdruß voraus. [...] Man muß diese in sich selber haben, um sie recht zu hassen. Daß für avantgardistische Bewegungen in der Kunst die Snobs mehr Sinn zeigen als die Proletarier, wirft Licht auch auf die Politik. [...] Es wäre schlechte Psychologie, die annähme, das, wovon man ausgeschlossen ist, erwecke nur Haß und Ressentiment; es erweckt auch eine beschlagnehmende, unduldsame Art von Liebe, und jene, welche die repressive Kultur nicht an sich heranließ, werden leicht genug zu deren borniertester Schutztruppe“ (Adorno 1997: 59).

An erster Stelle steht für Adorno also, so könnten wir wohl festhalten, die gnadenlose Kritik des Eigenen, die sich, wie er es in *Minima Moralia* durchexerziert, rastlos in „dichten Beschreibungen“ (Geertz) aufzehrt, wodurch der Eindruck entsteht, dass dabei die „Transzendenz“ völlig aus dem Blick gerät. Wenn aber doch noch so etwas wie Transzendenz – oder vielleicht sollten wir im Sinne Adornos eher von Emanzipation reden – angestrebt werden soll, so scheint sie vor allem in der Praxis der Kritik selbst zu liegen.

Wie dem auch sei, wenn wir Adornos immanente Kritik mit Delantys immanenter Transzendenz vergleichen, fällt auf, dass die Gewichtung sehr unterschiedlich ausfällt. Während Adorno sich am Material der bestehenden Realitäten aufreißt, projiziert Delanty seine Ideen trotz aller Vorsicht auf die Vorstellung eines teleologisch anmutenden kosmopolitischen Zustands. Ich glaube, dass der idealistische Überschuss bei Delanty aus seinem Festhalten an dem Begriff des Kosmopolitismus resultiert. Im Folgenden möchte ich diesem eine Alternative gegenüberstellen, die ich „Weltbewusstsein“ nenne.

KOSMOPOLITISMUS VERSUS WELTBEWUSSTSEIN

„Kosmopolitismus“ stellt in den aktuellen Debatten in nahezu allen Disziplinen der Kulturwissenschaften einen wichtigen Orientierungspunkt dar. Einige gehen daher bereits von einem *cosmopolitan turn* aus. Für die Soziologie fasste Robert Fine sehr prägnant in drei Punkten zusammen, worum es dabei gehen soll (vgl. Fine 2006). 1. Im Vordergrund solle dabei die

Überwindung des „methodologischen Nationalismus“ stehen, der Vorstellung also, dass sich die Welt des Sozialen angemessen beschreiben, erklären und kritisieren ließe, wenn sie als durch die Grenzen des Nationalstaates strukturiert betrachtet wird. 2. Die aktuelle Epoche des Kosmopolitismus soll einen Bruch zu vorherigen Epochen darstellen, in denen Menschen Identität aus nationaler, religiöser, kultureller oder ethnischer Zugehörigkeit schöpften. 3. Kosmopolitismus wird als normativer Horizont verstanden, wonach sich Menschen immer mehr als „Weltbürger“ verstehen sollen.

Fine ist sich durchaus der Probleme bewusst, die der Rehabilitation des Kosmopolitismus inhärent sind. Er sieht ein, dass Kosmopolitismus sich nicht in eine neue Doktrin verwandeln dürfe, die beansprucht, alle anderen Orientierungsmöglichkeiten des menschlichen Lebens zu ersetzen, und warnt vor der Gewalt im Namen höherer, weil kosmopolitischer Werte.

Dennoch lässt sich eine gewisse, zunächst epistemische Gewalt in der Tradition des Kosmopolitismus nicht übersehen. Wie die drei oben erwähnten Punkte deutlich gemacht haben, präsentiert sich auch der *cosmopolitan turn* vor allem als Negation: Negation vorheriger Zugehörigkeitsformen, Negation vergangener Epochen und schließlich Negation nicht-kosmopolitischer Werte. Das Resultat ist dann ein Denken, das abstrakt und kontextlos wirkt. Pheng Cheah erklärt mit folgenden Worten, was dies bedeutet: „since one cannot see the universe, the world, or humanity, the cosmopolitan optic is not one of perceptual experience but of the imagination“ (Cheah 2008: 26).

Nun soll die Notwendigkeit der *Vorstellung (imagination)* von der Welt und der Menschheit in ihrer Gesamtheit nicht bestritten werden. In der Tat bedarf es heute mehr denn je der Vorstellungen darüber, wie ein Zusammenleben aller Menschen aussehen könnte. Diese Vorstellungen müssen aber gerade aus den jeweiligen *historischen Erfahrungen* in und mit der sich globalisierenden Welt entwickelt werden, die von einem bestimmten Ort aus gemacht werden.⁴ Und das bedeutet dann meiner Ansicht nach auch, dass der Begriff des Kosmopolitismus – der in seinem Traditionsgehalt ja vor allem den Imperativ des über die jeweils eigenen Erfahrungen hinausgehenden meint – die Notwendigkeiten unserer aktuellen Welt nicht unbedingt zu treffen scheint, ja diese vielleicht nicht einmal wahrzunehmen

4 Was das bedeuten könnte habe ich an anderem Ort versucht darzustellen (vgl. Kozlarek 2014).

vermag. Ein alternativer Begriff wäre der Begriff des Weltbewusstseins (vgl. auch Kozlarek 2011).

Er stammt von Alexander von Humboldt (1769-1859)⁵ und reflektiert genuin moderne *Erfahrungen*, vor allem das immer deutlicher werdende Zusammenwachsen der Welt. Zwar dachte Humboldt, dass die vormoderne mediterrane Kultur die Fundamente für das moderne Weltbewusstsein legte. Er verstand aber gleichzeitig, wie Ottmar Ette schreibt, dass die erste „Phase beschleunigter Globalisierung der Neuzeit“, für die ein „transatlantisches Kolonialsystem“ emblematisch wurde, eine radikal neue Situation geschaffen hatte (Ette 2004: 36). Erst von diesem Moment an sei es überhaupt möglich, von einem globalen Netz menschlicher Beziehungen zu reden. Schon hier wird deutlich, dass sich das Verständnis der Moderne aus Humboldts Sicht von demjenigen, das die Sozialtheorie nach 1945 geprägt hat, unterscheidet. Anstatt in ihr einen Prozess zu sehen, der sich unaufhaltsam auf ein abstraktes *Telos* hinbewegt, scheint, wenn wir Humboldts Verständnis zugrunde legen, die größere Herausforderung in der Herstellung eines planetarischen Netzwerkes von *Beziehungen* zu liegen.

Humboldts Ideen unterscheiden sich aber nicht nur von der Modernitätstheorie der Nachkriegszeit, sondern auch von einem konventionellen Begriff des Kosmopolitismus, den ich oben versucht habe nachzuzeichnen. Weltbewusstsein scheint gerade die implizierte Negativität, die den Kosmopolitismus auszeichnet, durch eine weltbejahende Einstellung zu ergänzen. Es geht nicht um die Negation vorheriger Zugehörigkeitsformen, vergangener Epochen oder nicht-moderner Werte, die allesamt einer neuen, eben kosmopolitischen Kultur Platz machen sollen. Es ging Humboldt vielmehr um das Feststellen, Sammeln und Verbinden von Differenzen, das Zusammentragen von so viel „Material“ wie möglich, um dann nach den

5 Darauf hat Ottmar Ette hingewiesen, der auch deutlich gemacht hat, wie wichtig einige Gedanken des jüngeren der beiden Humboldt-Brüder heute noch sind (Ette 2004: 33-34). Unter Humboldts Schriften müsste hier vor allem sein Kosmos erwähnt werden (vgl. Humboldt 2004). Ich werde mich hier aber nicht mit den Schriften Humboldts selbst beschäftigen, sondern im Wesentlichen mit Ettes Rekonstruktion der Gedanken Humboldts. Ette ist es in beneidenswerter Schärfe gelungen, die Ideen des preußischen Gelehrten für unsere aktuellen Diskussionen gerade auch in den Sozialwissenschaften aufzuarbeiten.

komplexen Beziehungsstrukturen zu fragen, die immer schon alles mit allem verbinden.

In seinem Porträt lässt Ette keinen Zweifel daran, dass auch Humboldts Moderne noch eine europäische Moderne war. Vielleicht lässt sich in diesem Zusammenhang auch dem Preußen noch ein „imperialistischer Blick“ unterstellen (vgl. Pratt 1992). Aber Ette gelingt es auch, deutlich zu machen, dass bei Humboldt in nahezu vorbildlicher Weise die Erkenntnis durchbricht, dass die europäische eben *nicht* die einzige Moderne ist.

Humboldts Weltbewusstsein manifestiert nach Ette auch einen Protest gegen den im 19. Jahrhundert immer stärker werdenden Nationalismus. Der Nationalismus erkenne die globale Ausdehnung menschlicher Angelegenheiten, versuche sie aber in kleinere, nach außen hin vermeintlich kulturell und politisch abschließbare Einheiten zu kompartimentalisieren. Ette glaubt, dass Humboldt sehr scharf den fatalen Irrtum durchschaute, der sich im Nationalismus verschanzt und erkannte, dass die Begrenzung auf das Eigene immer nur als „Zeichen des Mangels“ verstanden werden könne.

Das bedeute aber nicht, dass sich die lokalen Kulturen in einer globalen, kosmopolitischen „Zivilisation“ auflösen müssten. Diese Einsicht überschneidet sich mit einer Charakteristik, die Ottmar Ette in Humboldts Weltbewusstsein zu entdecken glaubt: nämlich einer deutlichen Affirmation von *Interkulturalität*.

Würden wir nun versuchen, aus diesen beiden hier dargestellten Grundeinstellungen der Globalisierung gegenüber – dem Kosmopolitismus einerseits und dem Weltbewusstsein andererseits – eine kritische Theorie zu entwickeln, würden wir zwei unterschiedliche Resultate erhalten. Eine kritische Theorie, die sich am Kosmopolitismus orientiert, wird die „immanente *Transzendenz*“, für die sich Delanty interessiert, in den Vordergrund stellen. Dabei wird die Betonung wie angedeutet auf der Transzendenz liegen, das heißt: in ihr schwingt noch deutlich das Echo der kosmopolitischen Negativität mit.

Dies zeigt sich bei Delanty dort, wo er immer wieder auf die Notwendigkeit der Transformation verweist: „Cosmopolitanism concerns processes of self-transformation in which new cultural forms take shape and where new spaces of discourse open up, leading to a transformation in the social world“ (Delanty 2009: 88). Und für unseren Zusammenhang ebenfalls erwähnenswert scheint mir die Art wie Delanty seinen Kosmopolitismus an die Notwendigkeiten für eine erneuerte kritische Theorie bindet.

„The cosmopolitan imagination from the perspective of a critical social theory of modernity tries to capture the transformative moment, interactive relations between societies and modernities, the developmental and dialogic. In this sense it goes beyond the internal history of cosmopolitan political thought [...] to address the immanent potential within social reality for self-transcendence“ (ebd.).

Ich möchte hier aber nicht weiter gegen Delanty polemisieren, denn ich bin davon überzeugt, dass seine Kritik am konventionellen Kosmopolitismus den Ideen, die ich hier unter dem Begriff des Weltbewusstseins zu bündeln versuche, sehr nahe kommt. Wenn Delanty zum Beispiel betont, „[Cosmopolitanism] is both an ethical and political orientation in the world and at the same time it is an analysis and interpretation of the world“ (Delanty 2009: 88), wird schon deutlich, dass er sich von einer abstrakten, inhaltslosen und in die Zukunft projizierten Form des Kosmopolitismus distanzieren, und dass für ihn die kritische Bestandsaufnahme der *gegebenen* Zustände ebenso wichtig ist wie ihre Transzendenz.

Dennoch glaube ich, dass ein semantischer Neubeginn oftmals besser gegen die Altlasten, die sich in den tieferen Bedeutungssedimenten konventioneller Begriffe eingelagert haben, gewappnet ist. Daher könnte es sein, dass das Verständnis einer kritischen Theorie unter der Prämisse des Weltbewusstseins ein dezidierteres Verständnis für die unterschiedlichen Erfahrungen in und mit der modernen Welt, die an bestimmten Orten gemacht werden, verspricht. Selbstverständlich wird dabei nicht der übergreifende Rahmen einer Kritik an der globalen Moderne allgemein demontiert. Das heißt, es geht keineswegs darum nur je einzelne, lokal unterschiedliche Wirklichkeiten zu thematisieren. Jedoch kann dieser übergreifende Rahmen nicht in Form einer transzendenten Reflektion vorausgesetzt werden, sondern er müsste aus den unterschiedlichen lokalen Erfahrungen heraus konstruiert werden. Es geht also darum genau das, was der Imperativ der immanenten Kritik vorschreibt, zu praktizieren. Eine kritische Theorie der globalen Moderne, die sich an einer Art Weltbewusstsein orientiert, wie ich es hier skizziert habe, bekennt sich ganz entschieden zur Praxis immanenter Kritik.

VON DER IMMANENTEN KRITIK ZUR VERGLEICHENDEN KRITIK

Eine weitere Herausforderung, die sich an die neuvermessene kritische Theorie und vor allem kritische Praxis stellt, ist dass sie die vielen unterschiedlichen immanenten Kritiken in ein dialogisches Verhältnis stellen müsste. Auch diese Vorstellung scheint sich eher mit dem humboldtschen Weltbewusstsein zu decken, als mit der Tradition des modernen Kosmopolitismus. Gleichzeitig antwortet sie auf Herausforderungen, welche die Globalisierung in ihrer aktuellen Ausprägung mit sich bringt. Vor diesem aktuellen Hintergrund lässt sich Moderne eben auch als das „Entstehen weltumspannender Kommunikation“ (Ette 2002: 54; vgl. auch Mattelart 1992) begreifen. Humboldts Weltbewusstsein antizipiert ein Weltbild, das sich eigentlich erst in einem sehr ehrgeizigen Forschungsprogramm realisieren lässt, für das ein weltumspannendes Netz des Informationsaustausches notwendig ist.

Ette schlägt vor, dass sich die beiden grundsätzlichen Orientierungen dieser polylogischen Weltwissenschaft in unsere heutige Sprache übersetzt eben als interkulturell und transdisziplinär beschreiben ließen. Dabei erinnert der „transdisziplinäre“ Charakter durchaus an den Anspruch, den Max Horkheimer ab 1931 im von ihm geleiteten Institut für Sozialforschung einlösen wollte. Was den interkulturellen Charakter des humboldtschen Forschungsprogramms anbelangt, blieb die Kritische Theorie, die aus dem Institut für Sozialforschung herauswuchs, aber hinter ihren Möglichkeiten zurück. Es interessierten immer vor allem die Erfahrungen mit und in der globalen Moderne, die die deutschen Forscher, die vom Institut zusammengehalten wurden, gemacht hatten. Daran änderte auch das Exil, zu dem viele von ihnen gezwungen wurden, wenig.

Genau hier liegt meiner Ansicht nach nun eine der größten Herausforderungen einer aktuellen kritischen Theorie: Sie sollte sich als Unternehmen verstehen, in dem die verschiedenen Erfahrungen mit und in der globalen Moderne ausgetauscht, ergänzt und verglichen werden. Ein solches Unternehmen würde ich „vergleichende Kritik der globalen Moderne“ nennen. Dabei sollen die jeweiligen lokalen Erfahrungen eben nicht in einer neuen kosmopolitischen Orientierung transzendiert werden, sondern sie sollen aufgespürt, aber gerade im Vergleich mit anderen lokalen Erfahrungen auch „provinzialisiert“ (Chakrabarty) werden. Die unterschiedlichen Erfahrun-

gen, die die Menschen dabei an verschiedenen Orten mit der Moderne machen, gingen nicht verloren, sondern sie würden vielmehr zu ähnlichen Erfahrungen in Beziehung gesetzt. Der Grundsatz, mit dem der mexikanische Dichter und Essayist, Octavio Paz, die Herausforderungen der Moderne zu synthetisieren versuchte, ist auch (oder vielleicht gerade!) für eine aktuelle Form der kritischen Theorie gültig: „Wir leben – wie der ganze Planet – in einer entscheidenden, lebensgefährlichen Konjunktur: durch die Vergangenheit sind wir verwaist, und die Zukunft bleibt uns noch zu schaffen. Die Weltgeschichte ist bereits eine gemeinsame Aufgabe und unser Labyrinth das aller Menschen“ (Paz 1998: 169). Ich möchte in einem abschließenden Schritt versuchen zu zeigen, wie ein Landsmann Paz', nämlich der mexikanische Philosoph Luis Villoro, zeigt, dass lokale Erfahrungen weder in universelle normative Begriffe transzendiert werden müssen, noch dazu verurteilt sind, rein lokale Besonderheiten zu bleiben.

LUIS VILLOROS: GERECHTIGKEIT UND IMMANENTE KRITIK

Luis Villoro wurde am 3. November 1922 geboren und ist einer der bedeutendsten mexikanischen Philosophen. Er gehörte zu den Gründern der von 1948 bis 1952 aktiven Gruppe damals junger Philosophen, die sich unter dem Namen *Hiperión* (Hyperion) darum bemühten, die mexikanische Philosophie zu professionalisieren und akademisch zu stärken. Dabei wollten die *Hiperiones* in einen produktiven Dialog mit der europäischen und nordamerikanischen Philosophie treten, ohne aber darauf verzichten zu wollen, die Philosophie auch dazu zu benutzen, der mexikanischen Wirklichkeit einen Sinn zu verleihen. Guillermo Hurtado erinnert daran, dass dieser Anspruch der Verbindung des Eigenen mit dem Universalen bereits im Namen der Gruppe zum Ausdruck kommt, denn Hyperion war der griechischen Mythologie nach der Sohn der Erde (Gaia) und des Himmels (Uranos) (Hurtado 2007: 95).

Wie dem auch sei, Villoros Arbeiten orientieren sich bis heute an diesen beiden Horizonten: den mexikanischen Erfahrungen einerseits und den universellen Erkenntnissen, die sich aus ihnen gewinnen lassen, andererseits. In einem neueren Text, der im Original 2007 veröffentlicht wurde und den

ich hier in der englischen Übersetzung zitiere (Villoro 2014), fragt er nach der Möglichkeit, westliche Gerechtigkeitstheorien auf Gesellschaften wie die mexikanische anzuwenden. Er kommt dabei zu der Einsicht, dass die maßgeblichen westlichen Theorien der Gerechtigkeit, allen voran die von John Rawls, von Voraussetzungen ausgingen, die im Falle Mexikos nicht selbstverständlich sind. Während Rawls' Kontraktualismus davon ausginge, dass es so etwas wie einen Konsens zwischen freien und gleichen Subjekten gebe, die in einer „well-ordered society“ lebten, müsste deutlich werden, dass lateinamerikanische Gesellschaften eher als „societies where democracy has not yet been so solidly implanted, where there reigns an inequality inconceivable for some developed countries, where the index of those excluded from the social and political benefits of the association to which they theoretically belong is high“ beschreiben ließen (ebd.: 159). Villoro folgert daraus: „Our perspective cannot be the same. In our social reality, consensual behaviors based on the norms and principles of a justice that embraces all subjects are hardly common; indeed, they are sadly lacking. What strikes us so strongly when we contemplate the reality that surrounds us is marginality and injustice“ (ebd.).

Diese Unterschiede bedeuten allerdings nicht, dass der „Wert“ der Gerechtigkeit in Lateinamerika unbekannt sei. Er ist aber nicht in den idealen Bestandsvoraussetzungen der jeweiligen Gesellschaft eingeschrieben, sondern manifestiert sich in der historischen Erfahrung als Mangel an Gerechtigkeit. Daraus folge: „the demonstration of an injustice leads to the intellectual projection of a more just social order“ (ebd.: 175). Die Forderung nach mehr Gerechtigkeit entspringt also nicht einem bereits festgelegten Konsens, sondern *persönlichen Erfahrungen*, die Menschen in konkreten historischen Situationen machen. In Villoros Worten: „it is justified in personal knowledge subjected to criticism of an injustice already suffered. But on the basis of this personal knowledge what comes to be projected is the possibility of a normative order in which that specific exclusion against which the dissenter rebelled will no longer exist“ (ebd.).

Dieser „negative Weg zur Gerechtigkeit“, den Villoro hier vorschlägt, entspricht also nicht einer Negation der bestehenden Situation indem man sich an höheren Werte orientiert. Vielmehr fordert er dazu auf, sich in kritischer Weise mit der gegebenen Situation auseinander zu setzen, und daraus entsprechende normative Konsequenzen zu ziehen. Villoro interessiert sich in diesem Text eher für die politische Konstruktion und philosophische Be-

gründung dieser normativen Horizonte, als für die „Transzendenz“ der bestehenden Verhältnisse oder für die „Befreiung“.⁶

In einer vergleichenden Kritik der Moderne könnte für diese moralischen Werte dann ein allgemeiner, universeller Anspruch erhoben werden, wenn sich feststellen lassen würde, dass ähnliche Werte auch in anderen historischen Situationen an anderen Orten ermittelt wurden. Entscheidend ist für Villoro aber die Tatsache, dass diese Werte niemals kontextlos existieren. In *Interpretation and Social Criticism* hat Michael Walzer in den 1980er Jahren versucht, die Praxis von Sozialkritik zu kategorisieren. Villoros „negative path to justice“ würde danach dem „path of interpretation“ entsprechen, den Walzer vorschlägt (vgl. Walzer 1987). Aber es geht Villoro nicht nur um Interpretation, sondern vor allem auch um die *erfahrene, gelebte* Ungerechtigkeit, die sich in die Körper derer, die sie erleiden, einbrennt. Theorien der Gerechtigkeit, die diese Dimension der – wie Dussel, den wir oben zitierten, sagen würde – *materiellen* Ethik nicht enthalten, wirken abstrakt und leblos. Und es ist schwierig sich vorzustellen, wie daraus die notwendigen Impulse hervorgebracht werden sollen, die Situationen der Ungerechtigkeit zu verändern.

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1997): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Barreto, Luz Marina (1994): *El lenguaje de la modernidad*, Caracas: Monte Ávila.
- Browne, Craig (2008): „The End of Immanent Critique?“. In: *European Journal of Social Theory* 11/1, S. 5-24.
- Cheah, Pheng (2008): „What is a World? On Worldliterature as World-Making Activity“. In: *Deadalus* Summer 2008, S. 26-38.
- Delanty, Gerard (2009): *The cosmopolitan imagination: the renewal of critical social theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

6 „Befreiung“ ist hingegen das deklarierte Ziel von Dussels „Befreiungsphilosophie“.

- Dussel, Enrique (1998): *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2000): *Kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik*, Aachen: Verlag Mainz.
- Ette, Ottmar (2002): *Weltbewusstsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*, Weilerswist: Velbrück.
- Ette, Ottmar (2004): *Überlebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*, Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Fine, Robert (2006): „Cosmopolitanism. A Social Science Research Agenda“. In: Delanty, G. (Hg.), *Handbook of European Social Theory*, London: Routledge, S. 242-252.
- Franco, Jean (2013): *Cruel Modernity*, Durham/London: Duke University Press.
- Habermas, Jürgen (1996): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1998): *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Humboldt, Alexander von (2004): *Kosmos. Entwurf einer Weltbeschreibung*, Frankfurt a.M.: Eichborn Verlag.
- Hurtado, Guillermo (2007): *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, Mexiko-Stadt: UNAM.
- Kozlarek, Oliver (2004): „Teoría y método para una crítica comparada de la modernidad“. In: *Nueva Sociedad* 194, S. 38-51.
- Kozlarek, Oliver (2011): *Moderne als Weltbewusstsein. Ideen für eine humanistische Sozialtheorie in der globalen Moderne*, Bielefeld: Transcript.
- Kozlarek, Oliver (2014): „Experiences of Modernity and the Modernity of Experiences“. In: Kozlarek, O. (Hg.), *Multiple Experiences of Modernity. Toward a Humanist Critique of Modernity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 9-41 (im Druck).
- Mattelart, Armand (1994): *L'invention de la communication*, Paris: La Découverte.
- Paz, Octavio (1998): *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Pratt, Mary Louise (1991): *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge.

- Villoro, Luis (2014): „A Negative Path towards Justice“. In: Kozlarek, O. (Hg.), (2014): *Multiple Experiences of Modernity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 159-178 (im Druck).
- Walzer, Michael (1994): *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Zu den Autoren

Volker M. Heins ist wissenschaftlicher Leiter des Forschungsschwerpunkts „Interkultur“ am Kulturwissenschaftlichen Institut Essen (KWI) und lehrt politische Theorie an der Ruhr-Universität Bochum. Jüngste Buchveröffentlichung: *Der Skandal der Vielfalt. Geschichte und Konzepte des Multikulturalismus* (Frankfurt a.M., 2013).

Benno Herzog ist Dozent für soziologische Theorie und Methoden der qualitativen Sozialforschung an der Universität Valencia (Spanien). Seine Arbeitsschwerpunkte sind: Migration und Rassismus, Diskursanalyse und Diskurstheorie sowie Kritische Theorie und Theorien der Anerkennung. Zuletzt erschien von ihm auf Deutsch „Ausschluss im (?) Diskurs: Diskursive Exklusion und die neuere soziologische Diskursforschung“, in: *Forum: Qualitative Social Research* (2013) und „Diskursanalyse und Kritische Theorie“ (zusammen mit Francesc Hernández), in: Antje Langer, Martin Nonhoff, Martin Reisigl (Hg.): *Diskursanalyse und Kritik* (Wiesbaden, 2014).

Oliver Kozlarek lehrt und forscht an der Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo in Morelia, Mexiko. Als Gastwissenschaftler war er u.a. am Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen, an der Stanford University, der New School for Social Research und der Freien Universität Berlin tätig. Seine Forschung beschäftigt sich mit Modernitäts- und Globalisierungstheorien, Kritischer Theorie, Humanismus und lateinamerikanischem Denken. Neuere Veröffentlichungen: *Moderne als Weltbewusstsein. Ideen für eine humanistische Sozialtheorie in der globalen Moderne* (Bielefeld, 2011), *Shaping a Humane World. Civilizations, Axial Times, Modernities, Humanisms* (Bielefeld, 2012) (mit Jörn Rüsen und Ernst Wolff) und *Multiple Experiences of Modernity* (Göttingen, 2014).

Jordi Maiso arbeitet am Institut für Philosophie des Spanish National Research Council (CSIC) in Madrid. 2010 Promotion in Philosophie mit einer Arbeit zur kritischen Theorie Theodor W. Adornos. Er ist Mitherausgeber der Zeitschrift *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. Arbeitsschwerpunkte: Aktualität der Kritischen Theorie, Veränderungen der Kulturindustrie, Gesellschaftstheorie und Psychoanalyse, politics of resentment, gesellschaftspolitische Auswirkungen der Biotechnologien.

José Manuel Romero ist Associate Professor an der Universidad de Alcalá (Madrid). Gastprofessor an Universitäten in El Salvador und Mexiko, sowie Fellow am Institut für Sozialforschung in Frankfurt a.M. Seine Forschungsschwerpunkte sind Sozialphilosophie, Hermeneutik und Kritische Theorie. Autor von *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th.W. Adorno y F. Jameson* (Madrid, 2005) und *Crítica e historicidad* (Barcelona, 2010). Übersetzer und Herausgeber der frühen Aufsätze von H. Marcuse: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (Madrid, 2010) und *H. Marcuse: Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931* (Barcelona, 2011).

Michele Salonia hat an der Goethe Universität Frankfurt a.M. in Philosophie promoviert. Er war wissenschaftlicher Mitarbeiter in Frankfurt und Lehrbeauftragter an der Universität-Luzern. Zur Zeit ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter in politischer Philosophie an der Università di Milano-Bicocca und bei Reset-Dialogues on Civilizations. Sein Schwerpunkt ist Sozial- und politische Philosophie. Er ist Autor mehrerer Aufsätze zur kritischen Gesellschaftstheorie und des Buches *Walter Benjamins Theorie der Kritik* (Berlin, 2011).

Titus Stahl ist Lecturer an der Universität Groningen (Niederlande). Zuvor war er Mitarbeiter an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt a.M. und am Institut für Sozialforschung Frankfurt a.M. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der kritischen Theorie, der politischen Philosophie und der Sozialontologie. Veröffentlichungen u.a.: *Immanente Kritik* (Frankfurt a.M., 2013) und *Einführung in die Metaethik* (Stuttgart, 2013).

Olivier Voirol ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Sozialforschung an der Goethe-Universität Frankfurt a.M. sowie Senior Lecturer an der Universität von Lausanne. Studium der Sozialwissenschaften und Philosophie in Lausanne, Frankfurt, Paris (EHESS). Forschungsaufenthalte in Frankreich, Brasilien, USA. Gastprofessur in Paris 8 (2012) sowie Sao Paulo (2013). Er leitet die Buchreihe „Kritische Theorie“ im Verlag La Découverte in Paris.

José Antonio Zamora arbeitet als Forscher am Institut für Philosophie im Spanish National Research Council - Madrid und leitet das Forschungsprojekt „Philosophie nach Auschwitz“. Mitherausgeber von *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* und Vorsitzender der Sociedad de Estudios de Teoría Crítica. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Kritischen Theorie; u.a. *Krise - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne* (Münster, 1995), *Th.W. Adorno: Pensar contra la barbarie* (Madrid, 2004, portu. Übersetzung 2008).

Edition Moderne Postmoderne



Steffi Hobuß, Nicola Tams (Hg.)

Lassen und Tun

Kulturphilosophische Debatten zum Verhältnis von Gabe und kulturellen Praktiken

September 2014, 264 Seiten, kart., 27,99 €,
ISBN 978-3-8376-2475-5



Miriam Mesquita Sampaio de Madureira

Kommunikative Gleichheit

Gleichheit und Intersubjektivität im Anschluss an Hegel

Februar 2014, 216 Seiten, kart., 26,99 €,
ISBN 978-3-8376-1069-7



Angelo Maiolino

Politische Kultur in Zeiten des Neoliberalismus

Eine Hegemonieanalyse

Oktober 2014, ca. 480 Seiten, kart., ca. 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-2760-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Edition Moderne Postmoderne



*Franziska Martinsen,
Oliver Flügel-Martinsen (Hg.)*
Gewaltbefragungen
Beiträge zur Theorie von Politik und Gewalt

2013, 234 Seiten, kart., 26,99 €,
ISBN 978-3-8376-2541-7



*Annika Schlitte, Thomas Hünefeldt,
Daniel Romić, Joost van Loon (Hg.)*
Philosophie des Ortes
Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial-
und Kulturwissenschaften

April 2014, 250 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2644-5



Sabine Till
**Die Stimme zwischen Immanenz und
Transzendenz**
Zu einer Denkfigur bei Emmanuel Lévinas,
Jacques Lacan, Jacques Derrida
und Gilles Deleuze

2013, 226 Seiten, kart., 27,99 €,
ISBN 978-3-8376-2430-4

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne

Daniel Bogner

Das Recht des Politischen

Ein neuer Begriff der Menschenrechte

Juli 2014, 336 Seiten, kart., 34,99 €,

ISBN 978-3-8376-2605-6

Filipe Campello

Die Natur der Sittlichkeit

Grundlagen einer Theorie
der Institutionen nach Hegel

Dezember 2014, ca. 230 Seiten,

kart., ca. 28,99 €,

ISBN 978-3-8376-2666-7

Mara-Daria Cojocaru

Die Geschichte von der guten Stadt

Politische Philosophie zwischen
urbaner Selbstverständigung und
Utopie

2012, 256 Seiten, kart., 29,80 €,

ISBN 978-3-8376-2021-4

*Stefan Deines, Daniel Martin Feige,
Martin Seel (Hg.)*

Formen kulturellen Wandels

2012, 278 Seiten, kart., 29,80 €,

ISBN 978-3-8376-1870-9

Christian Dries

Die Welt als Vernichtungslager

Eine kritische Theorie der Moderne
im Anschluss an Günther Anders,
Hannah Arendt und Hans Jonas

2012, 518 Seiten, kart., 39,80 €,

ISBN 978-3-8376-1949-2

Martin Eichler

Von der Vernunft zum Wert

Die Grundlagen der ökonomischen
Theorie von Karl Marx

Januar 2015, ca. 250 Seiten,

kart., ca. 29,99 €,

ISBN 978-3-8376-2803-6

Heike Guthoff

Kritik des Habitus

Zur Intersektion von Kollektivität
und Geschlecht in der akademischen
Philosophie

2013, 328 Seiten, kart., zahlr. Abb., 29,80 €,

ISBN 978-3-8376-2424-3

Maximilian Lakitsch

Unbehagen im modernen Staat

Über die Grundlagen staatlicher
Gewalt

2013, 244 Seiten, kart., 29,80 €,

ISBN 978-3-8376-2368-0

*Hilge Landweer, Catherine Newmark,
Christine Kley, Simone Müller (Hg.)*

Philosophie und die Potenziale der Gender Studies

Peripherie und Zentrum im Feld
der Theorie

2012, 346 Seiten, kart., 29,80 €,

ISBN 978-3-8376-2152-5

Christian Lavagno

Jenseits der Ordnung

Versuch einer philosophischen
Ataxiologie

2012, 228 Seiten, kart., 28,80 €,

ISBN 978-3-8376-1998-0

Paul Sörensen, Nikolai Münch (Hg.)

Politische Theorie und das Denken Heideggers

2013, 252 Seiten, kart., 29,80 €,

ISBN 978-3-8376-2389-5

Juliane Spitta

Gemeinschaft jenseits von Identität?

Über die paradoxe Renaissance
einer politischen Idee

2012, 356 Seiten, kart., 33,80 €,

ISBN 978-3-8376-2236-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**