

Kritik als Praxis

Hartmut Rosa

'Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als
Schlüsselbegriffe einer erneuerten Sozialkritik*

I Grundlagen und Maßstäbe kritischer Sozialphilosophie

1. Soziologie und Gesellschaftskritik

Soziologisches Denken entspringt per se einem kritischen Impuls. Soziologie beginnt mit der Wahrnehmung, dass in den sozialen Verhältnissen *etwas nicht stimmt*, dass die Dinge nicht so laufen, wie sie sollten – oder dass sie, wo sie (noch) in Ordnung scheinen, *gefährdet* sein könnten, dass *Pathologien* drohen. Es ist diese Wahrnehmung, die den Prozess der Reflexion über die sozialen Verhältnisse in Gang setzt – in der Entwicklung der Ideen ebenso wie in der individuellen Entwicklung eines werdenden Soziologen. »Man kann gehen, ohne die Anatomie seiner Beine zu kennen. Nur wenn etwas *nicht* in Ordnung ist, kommt diese für das Gehen praktisch in Betracht«, schreibt folgerichtig schon Max Weber über den Urgrund wissenschaftlicher Reflexion.¹ Umgekehrt weisen sowohl Michael Walzer als auch die französischen Sozialtheoretiker um Boltanski, Thévenot und Chiapello zurecht immer wieder darauf hin, dass die Disziplin der Gesellschaftskritik dem gleichsam anthropologischen Urimpuls der Klage über die je aktuellen sozialen Verhältnisse und dem damit verknüpften Zwang zur *Rechtfertigung* des sozialen Handelns zu folgen scheint.² Sozialkritik scheint in diesem Sinne eine unmittelbar konstitutive Funktion für jede Form menschlicher Vergesellschaftung zu besitzen.

Für wertvolle editorische Arbeit und hilfreiche inhaltliche Hinweise zu diesem Aufsatz danke ich André Stiegler.

¹ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen 1922, S. 139.

² »Social Criticism must be as old as society itself. [...] Complaint is one of the elementary forms of self-assertion, and the response to complaint is one of the elementary forms of mutual recognition. When what is at issue is not existence itself but social existence, being-for-others, then complaint is proof enough: I complain, therefore I am. We discuss the complaint, therefore we are. [...] In the course of social existence, the practice of complaining is steadily elaborated – in satire, polemic, exhortation, indictment, prophecy, and countless other common and specialized ways« (Michael Walzer, *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, London 1989, S. 3 [dt. *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1991, S.13; da die englische Ausgabe den Gedanken, auf den es hier ankommt, klarer auszudrücken scheint, wurde an dieser Stelle auf das Zitieren der deutschen Textpassage verzichtet, H. R.]; vgl. Luc Boltanski und Ève Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003, und Luc Boltanski und Laurent Thévenot, »The Sociology of Critical Capacity«, in: *The European Journal of Social Theory*, Jg. 2, 1999, S. 359-377).

Soziologie und Gesellschaftskritik gehören dabei insofern untrennbar zusammen, als ihr gemeinsamer Urgrund oder ›Humus‹ *in der Frage nach dem guten Leben* liegt, oder genauer: in der Frage nach den sozialen Bedingungen, unter denen gelingendes menschliches Leben möglich ist – oder vereitelt wird. *Deshalb* interessiert sich die Soziologie für Probleme der Arbeitswelt, für die Entwicklung der Familie, für Bildungsreformen oder für die politischen Verhältnisse. Explizit oder intuitiv geht sie dabei stets davon aus, dass Familienverhältnisse, Bildungsprozesse, Arbeit und politische Gestaltung relevant sind für die Möglichkeit gelingenden menschlichen Lebens; dass Veränderungen in ihrer Gestalt oder ihrem Vollzug sich auswirken auf die Lebensführung der Menschen. Phänomene, welche sich nicht zumindest im Prinzip auf diese Grundfrage beziehen lassen, werden auch nicht zum Gegenstand für die soziologische Forschung.³ Hier liegt der tiefere Kern der Weber'schen Erkenntnis, dass es die ›Kulturbedeutungen‹ der Phänomene sind, welche sie zu Forschungsgegenständen werden lassen, und dass diese Kulturbedeutungen dadurch bestimmt werden, dass sie den handelnden Subjekten im Horizont ihrer Lebensführung als positiv oder negativ relevant erscheinen.

Dieser Bezug ist in der je aktuellen Forschung natürlich häufig nicht mehr erkennbar: Wer untersucht, wie sich die Zahl der Singlehaushalte entwickelt, wie sich die Dauer von Beschäftigungsverhältnissen ändert oder Wählervolatilität und Bildungsmobilität verteilen, mag bestreiten, dass seine Analysen *irgend etwas* mit der Frage nach dem guten Leben zu tun haben. Und doch sind diese letztlich durch nichts anderes als jene Frage motiviert und legitimiert: nur deshalb erscheinen sie überhaupt als bedeutsam und berechtigt, während die Frage, wie viele Kieselsteine den durchschnittlichen Waldweg säumen, ohne zusätzliche Begründung keine Forschungsgelder einwerben wird.

Damit lässt sich der eingangs angedeutete soziologische Impuls zur gesellschaftstheoretischen Reflexion nun genauer spezifizieren als die Wahrnehmung, dass das ›Weltverhältnis‹ der Subjekte und damit die Möglichkeit einer gelingenden Lebensführung durch die Veränderung der sozialen Verhältnisse *berührt* oder sogar *bedroht* ist. Daher ist es kein Zufall, dass die Soziologie als wissenschaftliche Disziplin just dort entsteht, wo Modernisierungsprozesse spürbar die unmittelbaren Lebensbedingungen der Menschen ergreifen: Am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert, als im Zuge der Industrialisierung und Urbanisierung die modernen Grundtendenzen der Rationalisierung, Differenzierung, Domestizierung und

³ Vgl. hierzu ausführlich Charles Taylor, *Philosophical Papers*, 2 Bände, Cambridge/MA 1985, Band 2, und Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt/M., New York 1998, S. 240-303.

Individualisierung – oder kurz: der sozialen Beschleunigung – über die Diskursebene hinausgriffen und die moderne *Lebensform* als Ganze veränderten.⁴

Die Analysen der Klassiker von Marx bis Durkheim und von Weber zu Simmel oder Tönnies laufen darin zusammen, dass sie ihren Ausgang in der Beobachtung einer massiven *Veränderung der Lebensbedingungen* nehmen – was zu der Gegenüberstellung ›archaischer‹ und ›moderner‹ Gesellschaften geführt hat, die sich bei allen Gründervätern der Soziologie findet – und dass sie sich zutiefst beunruhigt zeigen über die tendenziellen Konsequenzen dieser Veränderungen für die menschliche Lebensführung: Entfremdung und Entzauberung bei Marx und Weber, Anomie, Gemeinschaftsverlust und das Verschwinden genuiner Individualität bei Durkheim, Tönnies und Simmel. Im Hintergrund dieser gesellschaftskritischen Dimension der Klassiker steht dabei stets die Furcht vor einem nahezu ›unsichtbaren‹ *Freiheitsverlust*, der sich hinter dem manifesten Liberalismus der Moderne, unter ihrem ›stahlharten Gehäuse‹ verbirgt, und vor einem schleichenden *Sinnverlust* als Kehrseite der Möglichkeit individueller Selbstbestimmung.

Wenngleich es offensichtlich ist, dass die klassischen Entwürfe der Soziologie nicht nur und nicht von vorneherein als Gesellschaftskritik angelegt waren, ist es doch ebenso unübersehbar, dass sie diese kritische Dimension stets *auch enthielten*, ja, dass es die Besorgnis über die Entwicklung der Lebensverhältnisse war, welche diese Entwürfe antrieben. Vielleicht liegt eben darin die nie versiegende Aktualität ebendieser Klassiker: Jede Soziologengeneration scheint immer wieder aufs Neue zu ihnen zurückzukehren und sie als Inspirations- und Motivationsquelle für die eigene Arbeit zu begreifen, während vieles von dem, was die Soziologie seither produzierte, einem raschen Vergessen anheimzufallen scheint.⁵ Tatsächlich lässt es sich kaum übersehen, dass soziologische Diagnosen immer dann an wissenschaftlicher ebenso wie breitenwirksamer Strahl- und Inspirationskraft gewinnen, wenn sie – implizit oder explizit – die Frage nach dem Gelingen oder Misslingen des Lebens behandeln: In Adornos Suche nach dem ›richtigen Leben im Falschen‹, in Marcuses ohnmächtigem Zorn über die Eindimensionalität des spätkapitalistischen Lebens, aber auch in Gerhard Schulzes Analyse der ›Erlebnisgesellschaft‹ oder in Axel Honneths ›Kampf um Anerkennung‹ wird ebendieser ›letzte Hintergrund‹ – oft schon im Titel – deutlich. Und offensichtlich liegt auch eben darin die anhaltende Attraktivität der *Kritischen Theorie* für den studentischen Nachwuchs der Soziologie: Sie verspricht ihrem Programm und ihrem Namen nach, jenen Grundimpuls der Soziologie aufzunehmen, während konkurrierende Schulen

⁴ Vgl. Hartmut Rosa, David Strecker und Andrea Kottmann, *Soziologische Theorien*, Konstanz 2007, Kapitel 1.

⁵ Vgl. Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt, »Die zeitlose Modernität der soziologischen Klassiker. Überlegungen zur Theoriekonstruktion von Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber und besonders Georg Simmel«, in: dies. (Hg.), *Georg Simmel und die Moderne*, Frankfurt/M. 1984, S. 449-478.

diesen motivationalen Ursprung und legitimatorischen Anker der Soziologie zu verleugnen versuchen, weil er ihnen mit dem Anspruch auf ›Wissenschaftlichkeit‹ und ›Neutralität‹ in Wertfragen zu kollidieren scheint.

Deshalb möchte ich hier umstandslos die These vertreten, dass Soziologie nur dann attraktiv und gerechtfertigt ist, wenn sie ihre Fragestellungen auf jenen Ausgangspunkt des gelingenden Lebens wenigstens indirekt zu beziehen weiß, und weiter, dass sie erst und nur dann sich über ihre Grundlagen überhaupt klar zu werden vermag, wenn sie sich in die Lage versetzt, über jene ›Kulturbedeutungen‹, welche ihre Forschung implizit antreiben, auch explizit Rechenschaft zu geben.

Soziologische Aufklärung – als eine Aufgabenbeschreibung, die auch noch den Theoriekonzeptionen eines Bourdieu oder Luhmann oder der Rational Choice Theorie gerecht zu werden vermag – kann daher selbst dort, wo sie nicht explizit Gesellschaftskritik sein will, nur bedeuten, Einsicht in diejenigen Verhältnisse und Prozesse zu gewinnen, welche – wie vermittelt auch immer – dem Gelingen menschlicher Lebensführung entgegenwirken oder umgekehrt, es befördern.

2. Immanente und transzendente Maßstäbe der Kritik

Allerdings ergibt sich hieraus unmittelbar ein gravierendes Problem: Woher weiß die Soziologie, welches die Maßstäbe und Kriterien gelingenden Lebens sind? Woran misst sie potentielle ›Pathologien‹, also soziale Zustände, die unvermeidlich menschliches Leiden zur Folge haben? Um die Antwort abzukürzen: die Geschichte der normativen Theorie der letzten 150 Jahre – oder, wenn man so will, seit der Antike – hat gezeigt, dass sie es *nicht* weiß; die Soziologie verfügt über keine ahistorischen, universellen oder transkulturellen Maßstäbe, die sie ihrer Arbeit einfach zugrunde legen könnte. Alle Versuche der kritischen Gesellschaftstheorie, ›wahre‹ Bedürfnisse von ›falschen‹ zu unterscheiden und ein objektiv ›falsches‹ Bewusstsein gegenüber einem ›richtigen‹ auszumachen, sind letztlich gescheitert. Und insofern etwa Entfremdungstheorien oder ideologiekritische Ansätze konzeptionell von der Definition einer ›essenziellen Natur‹ des Menschen oder einer ›idealen Existenzweise‹ abhängen, sind sie durch die Plastizität, das heißt die historisch-kulturelle Veränderbarkeit dieser Natur, und durch die unvermeidliche Kontingenz aller Wesens- oder Idealvorstellungen delegitimiert worden. Wie die soziologische Machtkritik und die poststrukturalistisch inspirierte Sprachkritik deutlich gemacht haben, gerät jede Soziologie, die solche ›menschlichen Kerngehalte‹ formuliert, rasch selbst unter Ideologie- und

Reifikationsverdacht; sie tendiert dazu, selbst paternalistisch zu werden, wenn sie sich den handelnden Subjekten gegenüber im Besitz der Kenntnis über die ›wahre Natur‹ oder die ›wahren Bedürfnisse‹ des Menschen wähnt.

Aus dieser Situation haben führende Sozialphilosophen – auch solche, die in der Tradition der Kritischen Theorie stehen⁶ – den Schluss gezogen, dass *nicht* das gute Leben, sondern die (Verteilungs-)Gerechtigkeit den leitenden Maßstab der Gesellschaftskritik bilden sollte. Ich halte diese Reaktion aus zwei Gründen für irregeleitet: Zum ersten verfehlt eine soziale Analyse, welche nur auf Rechte und Verteilungen zielt, systematisch einen großen Teil jener schon von den Klassikern anvisierten potentiellen Sozialpathologien. Eine Gesellschaft kann vollkommene Verteilungsgerechtigkeit wahren und dennoch von der Austrocknung ihrer Sinnressourcen und von überwältigenden, strukturell verursachten Entfremdungserfahrungen gezeichnet sein. Unter solchen Bedingungen verunmöglichen oder erschweren die sozialen Verhältnisse systematisch gelingendes menschliches Leben, ohne dass eine Ungerechtigkeit diagnostiziert werden könnte. Wie ich noch zeigen möchte, verursacht das neuzeitliche Beschleunigungsregime in der spätmodernen Phase ebensolche Pathologien (was nicht heißt, dass es nicht auch massive Ungerechtigkeiten erzeugte). Zum zweiten aber lassen sich nach meiner Überzeugung auch die Gerechtigkeitsmaßstäbe, wie immer sie im Einzelnen begründet sein mögen, ob substanziell oder prozedural, nicht als transhistorisch gültig erweisen. Schon ihre Letztverankerung im Individuum ist kulturell kontingent; die Argumente der kommunitaristischen Kritiker einerseits und der poststrukturalistischen Autoren andererseits scheinen mir hier stichhaltig.⁷

Ich verzichte darauf, die Auseinandersetzung um die Universalität von Gerechtigkeitsmaßstäben im Einzelnen nachzuzeichnen, denn der Sozialkritik steht ein viel näherliegender, einfacherer Weg offen, der zugleich das erstgenannte Problem zu überwinden hilft: Die geeigneten Maßstäbe der soziologischen Aufklärung, der Gesellschaftskritik, entstammen der untersuchten Gesellschaft selbst. Es sind die Leidenserfahrungen der betroffenen Subjekte, die – wenn und sofern sie systematisch aus den sozialen Verhältnissen resultieren – die Kriterien für die Diagnosen der Soziologen liefern können. Diese Verfahrensweise liegt im Übrigen auch durchaus ganz in der Traditionslinie der Kritischen Theorie selbst, die von Marx bis Honneth stets die geschichtliche Bedingtheit aller sozialwissenschaftlichen Erkenntnis herausstellte.⁸

⁶ Gemeint sind etwa Jürgen Habermas, Rainer Forst oder auch Nancy Fraser.

⁷ Vgl. dazu ausführlich Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, a.a.O., S. 284ff.

⁸ Vgl. dazu jetzt auch Lars Gertenbach und Hartmut Rosa, »Kritische Theorie«, in: N. Degele und C. Dries (Hg.), *Gesellschaftstheorie. Basiswissen Soziologie. Eine Einführungsreihe in die Soziologie und verwandte Fächer*, München (im Erscheinen).

Die Grundfigur valider soziologischer Gesellschaftskritik sieht damit folgendermaßen aus: In einer ›ideen-logischen‹ Analyse rekonstruiert die Soziologie die Konzeptionen gelingenden Lebens, welchen die Subjekte explizit oder – viel öfter und in viel höherem Maße – implizit, in ihrem Alltagshandeln, in ihren (biographischen und alltäglichen) Entscheidungen und in ihren routinisierten Praktiken folgen. Zugleich legt soziologische Aufklärung die ›konstitutiven Wertideen‹ offen, welche den zentralen gesellschaftlichen Institutionen implizit (und in vielen legitimatorischen Texten *explizit*) zugrunde liegen: Die Institutionen der Marktwirtschaft, der Bildungsanstalten oder der Demokratie beispielsweise beruhen auf spezifischen Wertvorstellungen, auf (impliziten) Konzeptionen gelingenden Lebens, auf Vorstellungen des Guten, ohne die sie ihre legitimatorischen Bindungskräfte nicht entfalten könnten.⁹ Die eigentliche Gesellschaftskritik besteht dann in einer Analyse der (strukturellen) Ursachen für das *kollektive* (oder auch gruppenspezifische) *Verfehlen eines guten Lebens* nach den sozial wirkmächtigen und für die Subjekte handlungsleitenden Konzeptionen gelingenden Lebens.¹⁰

Freilich kann soziologische Aufklärung dabei auch heißen, die Inkompatibilität jener sozial wirkmächtigen Ideale und Konzeptionen nachzuweisen: Inkompatibilität kann einerseits bedeuten, dass die institutionellen ›Leitideen‹ (etwa *Effizienz und Gleichheit* oder *Freiheit und Solidarität*) nicht miteinander zu vereinbaren sind und daher zu unvermeidlichen Leidenserfahrungen an den Reibungsflächen führen; sie kann aber andererseits auch erst dadurch zutage gefördert werden, dass in einem dekonstruktivistischen oder genealogischen Verfahren die historische Fragwürdigkeit leitender Ideale deutlich wird und die Subjekte sich des Zwangs oder der Gewalt, die eben jene Ideale auf sie ausüben, bewusst werden. Jene Ideale können dann selbst als Ursachen dafür identifiziert werden, dass Subjekte sich unfrei, entfremdet oder anderweitig außerstande fühlen, ein gutes Leben zu führen.¹¹

⁹ Vgl. Taylor, *Philosophical Papers*, a.a.O, Band 2, oder Hartmut Rosa, »Four Levels of Interpretation. A Paradigm for Social Philosophy and Political Criticism«, in: *Philosophy and Social Criticism*, Jg. 30, 2004, S. 691-720.

¹⁰ Dies wiederum entspricht offensichtlich weitgehend einer ›kommunitaristischen‹ Konzeption von Sozialkritik, wie sie insbesondere von Michael Walzer immer wieder formuliert wurde.

¹¹ In diesem Sinne ist es hoch interessant, das von Taylor als motivierende Leitidee der Moderne rekonstruierte Ideal der ›Authentizität‹ dem von Foucault identifizierten ›Authentizitätszwang‹ gegenüberzustellen. Taylors ›weiße‹ Genealogie des Authentizitätsideals unterscheidet sich von Foucaults ›schwarzer Genealogie‹ desselben Ideals in der Art der (narrativen) Rekonstruktion: Taylors Rekonstruktion erzählt die Geschichte der Authentizität als Teil des menschlichen *Strebens nach dem Guten*, während Foucault diese Geschichte als Ergebnis von Machtkämpfen präsentiert. Infolgedessen wirkt die ›weiße Genealogie‹ in der Tat so, wie Taylor dies erwartet: Sie motiviert und legitimiert das Authentizitätsstreben als Bedingung oder Bestandteil eines guten Lebens, während die ›schwarze Genealogie‹ im Sinne Foucaults dieses Streben als manifestes Hindernis für gelingende Lebensführung entmutigt und delegitimiert. Beide resultierende Formen von Sozialkritik – die Kritik der sozialen Verhältnisse *im Namen jenes Ideals* und die Kritik jenes Ideals als *Effekt und Ursache kritikwürdiger sozialer Verhältnisse* – erscheinen mir gleichermaßen legitim und notwendig. Die Herausforderung besteht daher meines Erachtens darin, eine Form der Sozialkritik zu finden, welche die ›weiße‹ und die ›schwarze‹ Variante in sich aufzuheben oder zu vereinigen vermag, ohne zu einem relativierenden und

Wie ich im zweiten Teil dieses Aufsatzes darlegen möchte, kann Gesellschaftskritik heute dort eine überzeugende argumentatorische Kraft entfalten, wo sie das ›Grundversprechen der Moderne‹, ihr *kulturelles und politisches Projekt der Autonomie*,¹² gegen die sich verselbständigenden 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*. Soziologische Gesellschaftskritik hat also letztlich stets eine ›Wenn-Dann‹-Form. Das hier zu entfaltende Kernargument lautet: *Wenn wir an den für das moderne Selbstverständnis und die moderne Demokratie grundlegenden Maßstäben der Autonomie (und der Authentizität) festhalten, dann verursacht das spätmoderne Steigerungs- und Beschleunigungsregime schwerwiegende Pathologien wachsenden Ausmaßes*.

3. Entfremdung und die Kritik der Weltbeziehung

Wie ich noch zeigen werde, sind *Beschleunigung* und *Entfremdung* Schlüsselkategorien für eine zeitdiagnostisch gewendete Sozialkritik der Gegenwart. In verkürzter Form lautet das Argument, dass die sich verselbständigenden Beschleunigungskräfte der Modernisierung das Grundversprechen der Moderne auf ein nach eigenen Maßstäben *selbstbestimmtes* Leben jenseits der Zwänge der Natur, der materiellen Knappheit, der Tradition und Konvention und jenseits des ökonomischen Existenzkampfes in stetig sich verschärfender Weise untergraben – und dass dieses Missverhältnis zwischen dem normativen Projekt der Moderne und dem spätmodernen Stadium der Modernisierung zu wachsenden Entfremdungserfahrungen führt. Individuell und kollektiv machen die Akteure die Erfahrung, dass sie ihr Leben und die sozialen Verhältnisse weder gestalten noch sich anverwandeln können und dass sie den von ihnen selbst geschaffenen Steigerungszwängen ohnmächtig gegenüberstehen. Dabei werden ihnen die *Orte*, an denen sie sich aufhalten, die *Menschen*, mit denen sie zu tun haben, die *Dinge*, mit denen sie sich umgeben, die *Werkzeuge*, mit denen sie arbeiten, und schließlich ihre eigenen *Bedürfnisse*, *Empfindungen* und identitätsstiftenden *Geschichten* zunehmend

nivellierenden ›grau in grau‹ zu werden. Vgl. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge/MA, London 1991, und Michel Foucault, »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, hg. von W. Seitter, Frankfurt/M. 1987. S. 69-90.

¹² Die These, dass der Autonomiegedanke im normativen und kulturellen Zentrum der Moderne steht, vertritt – im Anschluss an Castoriades – jetzt auch Johann Arnason, »Autonomy and Axiality«, in: ders. und P. Murphy (Hg.), *Agon, Logos, Polis: The Greek Achievement and its Aftermath*, Stuttgart 2001, S. 155-206; vgl. ferner auch Peter Wagner, *Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin*, Frankfurt/M., New York 1995.

fremd. Beschleunigung und Entfremdung bilden somit die kategoriale Basis einer rein ›immanent‹ verfahrenen Sozialkritik, wie ich sie bisher skizziert habe.

Bevor ich diese substanzielle Zeitkritik aber entfalte, möchte ich zuerst die Möglichkeit einer zweiten, anderen Form der Gesellschaftskritik ausloten, welche ihren Maßstab nicht kulturimmanent – im modernen Autonomiegedanken – findet, sondern allen bereits skizzierten Schwierigkeiten und Einwänden zum Trotz noch einmal eine tendenziell transkulturelle Begründungsfigur anvisiert.

Die Motivation zu diesem schwierigen, ja scheinbar hoffnungslosen Unterfangen (das ich gleichsam wider bessere Einsicht verfolge) ist eine dreifache: Zum ersten scheint es mir – wie ich im Schlusskapitel meines Beschleunigungsbuches bereits angedeutet habe –, dass das neuzeitliche Autonomieideal und das moderne Beschleunigungsprinzip inhärent verknüpft sind. Der Autonomiegedanke entspringt dem Dynamisierungsprinzip oder ist zumindest intrinsisch mit ihm verknüpft; möglicherweise ist eine bestimmte Form der Autonomie sogar ein funktionales Erfordernis für die Dynamisierung sozialer Verhältnisse. Autonomie ohne Beschleunigung bzw. Beschleunigungskritik ohne Autonomiekritik könnten sich daher als konzeptuell irregeleitet erweisen. Wenn dem so wäre stellte sich die Frage nach einer Beschleunigungskritik, welche die Frage nach einem gelingenden Leben unabhängig vom Autonomieideal in Anschlag bringen könnte.

Zum zweiten aber scheint es mir wichtig, die Suche nach einem Maßstab für Lebensqualität fortzusetzen, der sich einerseits nicht in materiellem Wohlstand und sozialer Optionenvielfalt erschöpft¹³ – denn es ist meine feste Überzeugung, dass soziale Verhältnisse auch dann gelingendes Leben vereiteln können, wenn Wohlstand und Optionenvielfalt steigen –, andererseits aber auch nicht einfach eine Liste universeller oder ›essenzieller‹ menschlicher Bedürfnisse postuliert, wie das am prominentesten Martha Nussbaum vorschlägt.¹⁴

Zum dritten schließlich fühle ich mich zu einem solchen Versuch durch die Frage genötigt, worin denn die Alternative zum modernen Beschleunigungsregime bestehen könnte. In nahezu jeder Diskussion, die ich in den vergangenen fünf Jahren zu meiner Zeitkritik geführt habe, tauchte diese Frage früher oder später als bohrende Zentralfrage gerade dann auf, wenn es mir gelang, die Zuhörer und Gesprächspartner von meiner Diagnose zu überzeugen.¹⁵ Sie

¹³ Es ist bemerkenswert, wie sehr liberale politische Theorien – man denke etwa an die beiden Gerechtigkeitsprinzipien von John Rawls oder an den Capability-Approach von Amartya Sen – immer wieder auf diese beiden Indikatoren gelingenden Lebens rekurrieren.

¹⁴ Vgl. zum Beispiel Martha Nussbaum, »Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus«, in: M. Brumlik und H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993, S. 323-361.

¹⁵ Vgl. dazu schon die Schlusspassagen der einflussreichen Rezension meines Buches von Thomas Assheuer in der *ZEIT* vom 26. Januar 2006, S. 55.

stürzte mich indessen regelmäßig in Verzweiflung. Denn wenn diese Diagnose richtig ist, dass nämlich Beschleunigung (ebenso wie Autonomie) das Wesen der Moderne und (mehr noch als die Autonomie) den Modernisierungsprozess als Ganzen charakterisiert, dann kann eine politische oder ökonomische Reform niemals die Lösung sein. Die Frage nach einer Alternative zum Beschleunigungsregime ist dann die Frage nach einer Alternative zur Moderne. Und wer könnte sich anmaßen, sie zu beantworten?! Jede Antwort müsste dem Horizont ebendieser Moderne selbst entstammen und wäre schlicht hybrisch. Ebendeshalb schien mir in den Schlusspassagen des Beschleunigungsbuches der Benjamin'sche ›Griff zur Notbremse‹ noch der plausibelste Ausweg zu sein.

Ich möchte hier also nicht die Suche nach einer wirtschaftlich, politisch oder (besser noch: *und*) kulturell anderen Gesellschaftsform aufnehmen, sondern stattdessen den Versuch unternehmen, so basal wie möglich danach zu fragen, wie die soziale Beschleunigung unser *Weltverhältnis* verändert – und welche Grundformen der Beziehung zwischen Subjekt und Welt überhaupt denkbar sind. Mein Ziel ist also die temporalspezifische Identifikation gelingender und pathologischer Weltverhältnisse oder Weltbeziehungen von Subjekten; mithin also eine Form der kulturunabhängigen Sozialkritik, die ohne die Definition transkultureller Gerechtigkeitsmaßstäbe oder substanzieller Bedürfnisse auskommt.

Natürlich kann ich eine solche Kritik der sozialbedingten, subjektiven ›Weltverhältnisse‹ zum jetzigen Zeitpunkt nicht vorlegen. Ich will nur andeuten, in welcher Richtung sie sich möglicherweise entfalten ließe.

Meine phänomenologisch inspirierte Ausgangsidee lautet, dass Subjekte sich stets *in-die Welt-gestellt* fühlen. ›Die Welt‹ besteht dabei – ganz im Sinne Habermas' – aus einer *objektiven Welt* der Dinge (einschließlich der Zeit und des Raumes), aus einer *sozialen Welt* der (konkreten und generalisierten) anderen Menschen und aus einer *subjektiven Welt* des eigenen Körpers und der Gefühle, Begehungen und Bedürfnisse. Diese Welten können ihnen als kontingent oder schlechthin gegeben erscheinen, sie können sie als grundlegend bejahens- oder verneinenswert empfinden, und sie können sich ihnen gegenüber als (passiv leidende) Opfer oder als (aktiv handelnde) Täter erleben. Differenzen der Weltbeziehung scheinen dabei vor allem in Art und Grad der Selbstwirksamkeitsüberzeugungen zu bestehen, und diese wiederum scheinen verknüpft zu sein mit dem Ausmaß, indem die Welt als ›responsiv‹ erfahren wird: Responsiv tritt uns die Welt dann und dort gegenüber, wo sie mit uns gleichsam ›organisch‹ verbunden scheint, wo sie auf unsere Gedanken und Gefühle zu reagieren oder zu antworten scheint, wo ›Ich‹ und ›Welt‹ als in einer positiven Austauschbeziehung stehend erfahren werden. Umgekehrt kann die Welt auch als

›indifferent‹ oder sogar ›repulsiv‹ erfahren werden: Sie scheint dann aus kalten, starren, harten Oberflächen zu bestehen, die dem Subjekt gleichgültig oder ablehnend gegenüberstehen. In der ›responsiven‹ Welt fühlen Subjekte sich tendenziell eher ›getragen‹, während sie sich in die indifferente oder ›repulsive‹ Welt eher hinein ›geworfen‹ fühlen. Die Literatur der Moderne (insbesondere die romantisch inspirierte Lyrik) bietet ein derart überbordendes Reservoir für das Studium des Verhältnisses und der Differenz zwischen diesen beiden Elementarformen der Weltbeziehung, dass sich der Verdacht aufdrängt, das Changieren zwischen responsiven und repulsiven Welterfahrungen sei geradezu ihr Hauptgegenstand. Sie spannt ein Feld auf zwischen dem »bleichen«, sich verflucht fühlenden Winterwanderer Nietzsches, dem die Welt »ein Tor zu tausend Wüsten, stumm und kalt« geworden ist,¹⁶ und dem Winterwanderer Eichendorffs, der in ganz ähnlich stummer, kalter, einsamer Winterlandschaft die Erfahrung eines responsiven Weltverhältnisses macht, wenn es »aus des Schnees Einsamkeit« plötzlich »wie wunderbares Singen« emporzusteigen scheint.¹⁷ Entsprechend macht sich die Romantik denn auch auf die Suche nach jener ›Wünschelrute‹, welche die stumme oder repulsive Welt zum ›Singen‹ bringt.¹⁸

Interessant scheint mir dabei zu sein, dass die an sich höchst unterschiedlichen Pathologiediagnosen der Soziologie just darin zusammenlaufen, dass sie die Furcht der Moderne vor dem ›Verstummen‹ der Welt, vor dem Verlust der *Antwort- oder Resonanzbeziehung*, vor dem Indifferent-Werden der Dinge zum Ausdruck bringen: Diese Furcht motiviert Webers Entzauberungsdiagnose ebenso wie die Entfremdungs- oder Verdinglichungskonzeptionen in der marxistischen Tradition oder Simmels Sorge um eine welt- und sozialaverse ›Blasiertheit‹, und sie verleiht auch der Kritik an der Dominanz der instrumentellen Vernunft in der *Dialektik der Aufklärung* und Adornos Suche nach einem mimetischen Naturverhältnis ihre Plausibilität. Nicht zufällig entsteht, wie jüngst Charles Taylor noch einmal betont hat, darüber hinaus auch die Idee des ›Absurden‹ bei Albert Camus aus dem *Schweigen der Welt* angesichts des menschlichen ›Rufens‹ bzw. des

¹⁶ Friedrich Nietzsche, »Vereinsamt« (1884), in: ders., *Sämtliche Gedichte*, hg. v. R.-R. Wuthenow, Zürich 1999, S. 133. Eine ähnliche Entfremdungserfahrung findet sich in Rainer Maria Rilkes Stundenbuch: »Nach jedem Sonnenuntergange bin ich verwundet und verwaist, ein Blasser, allem Abgelöster, und ein Verschmähter jeder Schar, und alle Dinge stehn wie Klöster, in denen ich gefangen war« (Rainer Maria Rilke, »Das Buch von der Pilgerschaft«, in: ders., *Sämtliche Werke*, Band 1, hg. vom Rilke-Archiv in Verbindung mit R. Sieber-Rilke, besorgt von E. Zinn, Wiesbaden, Frankfurt/M. 1962, S. 305-341, hier: S. 309).

¹⁷ Joseph Freiherr v. Eichendorff, »Weihnachten« (1837), in: ders., *Werke*, Band 1, nach den Ausgaben letzter Hand unter Hinzuziehung der Erstdrucke hg. von A. Hillach, München 1981, S. 284.

¹⁸ Interessanterweise könnte die jüngst in den Neurowissenschaften entwickelte Theorie der ›Spiegelneuronen‹ einen Hinweis darauf liefern, dass das Resonanzverlangen der Subjekte möglicherweise sogar neuronal verankert ist (für eine populärwissenschaftliche Entfaltung dieses Gedankens vgl. Joachim Bauer, *Warum ich fühle, was Du fühlst: Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, München 2005).

anthropologischen Verlangens nach *Resonanz*.¹⁹ Möglicherweise, so lässt sich dieser Analyseversuch fortsetzen, stellt die soziologisch völlig unzureichend reflektierte ›Musikalisierung‹ der globalisierten Gesellschaft, die bekanntlich selbst in Fahrstühlen, Supermärkten und telefonischen Warteschleifen keine Stille mehr erträgt und überall künstliche Resonanzräume zu erzeugen versucht, den verzweifelten Versuch dar, dem sozial erzeugten Verlust der resonierenden Weltbeziehung entgegenzuwirken. Wenn Subjekte ihre wechselseitige Gegenwart und die äußere Welt indessen nur noch dadurch bewältigen können, dass sie sich mit Kopf- oder Ohrhörern gegen sie isolieren und sich gewissermaßen in Eigenresonanz versetzen, drängt sich eine entsprechende Pathologiediagnose geradezu auf.²⁰ Aber selbst wenn sich solche Konzeptualisierungsversuche als unzureichend oder irreführend erweisen sollten, scheint mir doch offensichtlich zu sein, dass die Art der möglichen und der vorherrschenden Weltbeziehungen in hohem Maße von den sozialen Verhältnissen bestimmt wird – und dass die Prozesse der sozialen Beschleunigung die Art unseres *In-die-Welt-Gestelltseins* massiv verändern. Soziale Beschleunigung, so lässt sich leicht zeigen, verändert die Art und Weise, wie Menschen *Raum* und *Zeit* erfahren und besiedeln, sie berührt die Natur der *Beziehungen*, die wir *mit anderen Menschen* eingehen, sie verändert die Art, wie uns die *Dingwelt* gegenübertritt und wie wir mit dieser umgehen, und sie transformiert auch die Natur unserer *Selbstbeziehungen* und *Identitätsmuster*.²¹ All dies habe ich in meinem Buch über soziale Beschleunigung hinlänglich demonstriert. Die der Sozialkritik die Richtung weisende Frage muss nun aber lauten: Verbessert oder vermindert sie die Möglichkeit einer gelingenden Weltbeziehung – und damit gelingender Lebensführung? Diese Art der Frage bietet gegenüber ›herkömmlichen‹ oder gängigen Formen der Gesellschaftskritik große Vorteile: Sie macht offensichtlich, dass die Maßstäbe der Verteilungsgerechtigkeit, des materiellen Wohlstandes, der Optionenvielfalt nicht ausreichen – ja, dass alle diese Maßstäbe allenfalls Hilfskonzepte sein können. Allein, sie überwindet nicht das oben bereits dargelegte Dilemma, dass wir nämlich nicht in der Lage sind anzugeben, worin eine gelingende Weltbeziehung besteht.

¹⁹ Vgl. Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge/MA 2007, S. 582ff.

²⁰ Interessanterweise beklagen Musikwissenschaftler trotz oder hinter dieser totalen Musikalisierung der Welt einen dramatisch voranschreitender ›Dynamikverlust‹: Insbesondere populärmusikalische Tonträger verzichten auf jede Form dynamischer Variation in den Aufnahmepegeln, weil jedes Zurückdrehen einen Aufmerksamkeitsverlust und einen Spannungsabfall befürchten lässt. Es liegt nahe, auch diesen Umstand als Symptom eines problematisch gewordenen Selbst-Welt-Resonanzverhältnisses zu interpretieren.

²¹ Die Beschleunigung der Subjekt-Welt-Interaktion, so lässt sich vermutlich zeigen, vermindert oder gefährdet die Chance auf Responsivitäts- oder Resonanz Erfahrungen: Das Entstehen von ›Resonanzen‹ zwischen Menschen, oder zwischen Menschen und Dingen, erfordert Prozesse der Anverwandlung oder des wechselseitigen ›Einschwingens‹, die sich kaum oder jedenfalls nicht beliebig beschleunigen lassen, während instrumentelle Interaktionen nahezu unbegrenzt akzelerationsfähig erscheinen.

Doch eben hier scheint mir nun das von vorneherein als sozialkritisch intendierte Konzept der *Entfremdung* wegweisend zu sein. Zwar hat Richard Schacht plausibel dargelegt, dass der Entfremdungsbegriff in Sozialphilosophie und Soziologie hoffnungslos polyvalent und widersprüchlich ist und die Entfremdungskritik auf nahezu alle sozialen Objekte und Bedingungen zielen kann.²² Was er dabei nicht gesehen hat, ist aber, dass der solide und einheitliche Kern des Entfremdungsbegriffs darin besteht, dass er eine Störung in der Beziehung zwischen Subjekt und (einem Teil der) Welt indiziert:²³ Ein Subjekt ist von der *Sozialwelt* entfremdet, wenn die Beziehung zwischen ihm und den Mitmenschen ›gestört‹ ist, das heißt, wenn keine ›responsiven‹ Bindungen bestehen. Ein Subjekt ist von der *Dingwelt* entfremdet, wenn die Beziehung zwischen ihm und den Dingen, mit denen es arbeitet und sich umgibt, ›gestört‹ ist, wenn keine Anverwandlung stattfindet. Und ein Subjekt fühlt sich *selbst-entfremdet*, wenn es seinen eigenen Körper oder seine Bedürfnisse, Begehungen oder Überzeugungen als fremd, uneigentlich, indifferent oder ›repulsiv‹ erfährt. Ein Zustand genuiner Entfremdung mag dann natürlich in der Tat dadurch gekennzeichnet sein, dass die Weltbeziehung *insgesamt*, das heißt in allen diesen Dimensionen, fragil geworden oder gescheitert ist. Ohne konstitutive, gelingende ›Weltbeziehung‹ aber kann – darin liegt eine Grundeinsicht der abendländischen Sozialphilosophie von Aristoteles über Hegel und Marx bis zu Simmel, Plessner, Habermas, Taylor oder Sennett²⁴ – auch die Selbstbeziehung eines Subjekts nicht gelingen, kann sich ein Selbst nicht entfalten, ist ein ›gutes Leben‹ nicht möglich.²⁵ Auf diese Weise lässt sich ›Entfremdung‹ möglicherweise in der Tat als Schlüsselbegriff einer Sozialkritik etablieren, die nicht auf den Autonomiegedanken zu rekurrieren und sich damit auf den Horizont der Moderne zu beschränken braucht: Entfremdung drückt eine pathologische, Leid verursachende Störung in der Beziehung zwischen Subjekt und Welt aus; und wo diese Störung soziale Ursachen hat, tritt die Gesellschaftskritikerin in Aktion. Ob Weltbeziehungen ge- oder misslingen, hängt dabei nicht a priori von spezifischen Gerechtigkeitsmaßstäben, Wohlstandsniveaus, Bedürfnisdefinitionen

²² Vgl. Richard Schacht, *Alienation*, Garden City 1971; dazu jetzt aber auch Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Phänomens*, Frankfurt/M., New York 2005, für den Versuch einer Wiedergewinnung des Konzepts für die kritische Theorie.

²³ Ganz ähnlich schlägt auch Rahel Jaeggi in ihrem bahnbrechenden Entwurf zur sozialphilosophischen Rehabilitation des Entfremdungsbegriffs vor, Entfremdung im Kern als ›Beziehung der Beziehungslosigkeit‹, mithin also als gestörte (Indifferenz-)Beziehung, als mangelnde Anverwandlung, zu interpretieren (vgl. Jaeggi, *Entfremdung*, a.a.O.).

²⁴ Ebendiese Grundeinsicht manifestiert sich auch in der (deutschen) Tradition des Bildungs- und Entwicklungsromans: Ihm liegt die Vorstellung zugrunde, dass sich ein Subjekt durch tätige Auseinandersetzung in und mit der Welt selbst entwickelt, entfaltet und bildet – und dass, wie sich von *Franz Sternbalds Wanderungen* bis zum *Grünen Heinrich* und von *Wilhelm Meister* bis *Anton Reiser* in mannigfachen Varianten erweist, gelingende bzw. misslingende Selbst- und Weltaneignung unauflösbar miteinander verknüpft sind, ja, dass Selbstaneignung Weltaneignung ist – und umgekehrt.

²⁵ Vgl. dazu auch ausführlich Jaeggi, *Entfremdung*, a.a.O., S. 243ff.

oder kulturellen Wertvorstellungen ab. Diese können aber bei der Definition historisch-konkreter Missstände kulturabhängig eine entscheidende Rolle spielen. Insofern sich nun aber die These erhärten lässt, dass die spätmoderne Beschleunigungsdynamik die Oberflächen der drei Welten für die Subjekte *hart*, *indifferent* oder *repulsiv* werden lässt und daher auf allen Ebenen *Entfremdungserfahrungen* – und das heißt: misslingende Weltbeziehungen – zur Folge hat, stellen Beschleunigung und Entfremdung auch die Schlüsselkategorien einer so verfahrenen, gleichsam ›transkulturellen‹ Gesellschaftskritik der Gegenwart dar, die nicht mehr auf den Moderne-immanten Maßstab der Autonomie angewiesen ist.²⁶ In der Analyse der Beschleunigungskräfte und Entfremdungserfahrungen konvergieren mithin die gesellschaftsimmanente und die gesellschaftstranszendente Form der Sozialkritik, die ich hier als gangbar zu skizzieren versucht habe.

II Eine substanzielle zeitgenössische Gesellschaftskritik

1. Autonomieverlust: Ethische Freiheit und totale Steuerung

Das Grundversprechen der Moderne, ihr motivationaler und legitimatorischer Kern, liegt in der Idee der Autonomie: der (individuellen und kollektiven) Selbstbestimmung des Menschen. In diesem Punkt scheinen die großen philosophischen und soziologischen Moderne-Diagnosen, so unterschiedlich sie sonst auch sein mögen, zu konvergieren.²⁷ Wenn es ein normatives ›Projekt‹ der Moderne gibt, so besteht es in dem Versprechen und der Vorstellung einer bestimmten Form von Freiheit, die ebendarin besteht, dass *wir selbst* darüber bestimmen dürfen und können, *wer wir sein* und *wie wir leben möchten*. Die moderne Gesellschaftsformation verspricht den Subjekten, dass sie in ihrer Definition des guten Lebens und in ihrer damit verknüpften Lebensführung so weit wie möglich *frei* sein sollen von den Zwängen der Tradition und Konvention, von (ungerechtfertigter) politischer oder religiöser Herrschaft, von den Zwängen der Knappheit, von den Limitationen der Unwissenheit, vom ökonomischen Existenzkampf und sogar von den limitierenden Vorgaben der Natur: Wir

²⁶ Hier unterscheiden sich meine Überlegungen möglicherweise deutlich von Jaeggis Ansatz, weil diese darauf beharrt, dass nichtentfremdete Beziehungen oder Handlungen ›selbstbestimmt‹ sein müssen (Jaeggi, *Entfremdung*, a.a.O., S. 244), mithin also den unbedingten Autonomieanspruch aufrechterhält.

²⁷ Vgl. stellvertretend hierfür etwa Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1994; Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. 1985; Arnason, »Autonomy and Axiality«, a.a.O.; oder Wagner, *Soziologie der Moderne*, a.a.O.

selbst sollen etwa darüber bestimmen können, ob es in dem Raum, in dem wir uns bewegen *hell* oder *dunkel*, *heiß* oder *kalt* ist. An den gegenwärtigen Grenzen dieses Autonomiestrebens gegenüber der Natur sind wir inzwischen tendenziell sogar dazu in der Lage, selbst zu bestimmen, ob wir im Körper einer Frau oder eines Mannes leben wollen. Diese Konzeption eines *guten* als eines *selbstbestimmten* Lebens hat zwei gleichsam ›natürliche‹ Korrelate. Zum einen ist es offensichtlich, dass die Lebensform als Ganze, die Strukturen unseres Handlungs- und Lebensraumes, nicht dem Willen eines einzelnen Akteurs unterworfen sein können, sondern kollektiv gestaltet werden müssen: Individuelle Autonomie bedarf daher notwendig der Ergänzung durch die Konzeption kollektiver, politischer Autonomie. Das politische Projekt der Moderne ist (wie schon Rousseau und heute etwa Habermas überzeugend dargelegt haben) notwendig ein demokratisches, insofern die Strukturbedingungen, unter denen wir unsere Lebensentwürfe verfolgen, nur dann ›unsere eigenen‹ sein können, wenn wir sie gemeinsam selbst gestalten. Zum anderen findet der Autonomiegedanke der Moderne eine natürliche Entsprechung in ihrem Authentizitätsgedanken: Danach kommt es nicht nur darauf an, dass wir selbst bestimmen, wie wir leben und handeln wollen, sondern auch darauf, dass wir uns dabei selbst ›gerecht‹ werden, dass wir ein Leben führen, das unseren Anlagen, Wünschen und Bedürfnissen, unseren Fähigkeiten, Neigungen und Begrenzungen ›gemäß‹ ist. Dazu ist es wichtig zu erkennen, wer man ›wirklich‹ ist und sein will. Grundlegend hierfür ist die charakteristische moderne Vorstellung, dass wir ›Wesen mit innerer Tiefe‹ sind, dass wir ›in uns hineinhorchen‹ müssen, um herauszufinden, *was für uns richtig ist*.²⁸ Fehlt uns diese Einsicht, missverstehen wir uns selbst, laufen wir Gefahr, ein (selbst-)entfremdetes Leben führen zu müssen.

Dieses Autonomieversprechen liegt ganz offensichtlich sowohl dem Verlangen nach politischer, rechtlicher und sozialer *Freiheit* als auch dem modernen (ökonomischen und technologischen) Effizienzstreben und schließlich auch der rastlosen Suche nach Optionenvermehrung zugrunde. Die Befreiung von rechtlichen, politischen oder sozialen Zwängen erscheint nahezu unmittelbar als Autonomiesteigerung; der materielle Wohlstand vermehrt unsere (individuellen und politischen) Handlungs- und damit unsere Selbstbestimmungsoptionen und reduziert unsere Abhängigkeit von materiellen Zwängen; und die (technische und soziale) Vermehrung von Optionen in allen Bereichen des Handelns vergrößert unsere Selbstbestimmungsspielräume. Ökonomischer Wohlstand, politische Freiheit und soziokulturelle Optionenvielfalt erscheinen so zunächst als die Einlösung des

²⁸ Vgl. dazu ausführlich Taylor, *The Ethics of Authenticity*, a.a.O.; ebenso Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, a.a.O., S. 195-211.

modernen Autonomieversprechens, als die Gewährleistung dafür, dass Subjekte auch wirklich zu den (Ko-)Autoren ihres eigenen Lebens werden können.

Und in der Tat zeichnen sich moderne Gesellschaften westlichen Typs durch einen hohen Grad an individueller ethischer Autonomie, durch einen ›minimal-restriktiven‹ ethischen Code, sowie durch historisch beispiellose Optionenvielfalt und Wohlstandsniveaus aus: Wir sind für unsere Aufenthaltsorte, Beziehungen, Tätigkeiten, Werkzeuge, Kleidungsstücke, Nahrungsweisen, Glaubensinhalte, Wertvorstellungen, ja Lebensentwürfe, selbst verantwortlich – es gibt kaum rechtliche und immer weniger öffentlich-verbindliche moralische Sanktionen, die mit der einen oder anderen Entscheidung jeweils verbunden sind. Die Individuen westlicher Gesellschaft sind also in der Tat in ethischer Hinsicht in historisch beispiellosem Maße ›frei‹. Bedeutet dies nun nach den oben dargelegten ›immanenten‹ Maßstäben der Sozialkritik, dass es für den Gesellschaftskritiker wenig zu tun gibt, weil die Subjekte ein nach ihren eigenen Maßstäben gutes Leben führen können, weil es keine strukturellen Hinderungsgründe für ein gelingendes Leben gibt? Nach meiner Überzeugung ist das Gegenteil der Fall, und die Sozialkritikerin ist hier vor allem deshalb gefordert, weil diese Hinderungsgründe von den Subjekten zwar empfunden, aber kaum artikuliert werden können: Was sie daran hindert, ein selbstbestimmtes Leben zu führen, einen selbst gewählten Lebensentwurf zu entwickeln und zu verfolgen, sind nicht ethische oder politische Zwänge oder materielle Knappheit, sondern ›unsichtbare‹ Zeit- und Steigerungsnormen. Gegen die Auffassung, dass liberalkapitalistische Gesellschaften individuelle Autonomie realisiert hätten, lassen sich zunächst ein soziologischer Zweifel und sodann ein ›phänomenologischer‹ Befund artikulieren.

Soziologisch auffällig ist zunächst, dass der minimal-restriktive ethische Code der Moderne, ihr ethischer Steuerungsverzicht und Pluralismus, mit einem historisch beispiellosen Koordinierungs-, Regulierungs- und Synchronisierungsbedarf einhergeht. Wie aber gelingt es der modernen Gesellschaft, ihre Bürger ganz frei zu stellen und ihnen so gut wie keine Vorschriften im Hinblick auf die Lebensführung zu machen, während gleichzeitig die Reichweite und Zahl der Handlungsverflechtungen und damit die Koordinationserfordernisse der Gesellschaft höher sind als jemals zuvor? Eine derart komplexe Gesellschaftsordnung, deren Handlungs- und Prozessketten ebenso feinmaschig sind wie ihre räumliche Ausdehnung enorm ist, scheint eine extreme Steuerung, ja Gängelung ihrer Mitglieder zu erfordern und nicht ihre Freistellung von allen ethischen Sollensvorschriften.

Phänomenologisch auffällig ist sodann, dass trotz jener enormen Freiheitsspielräume, die von den Subjekten auch durchaus als Freiheiten erfahren werden, in ebendiesen Gesellschaften die

Semantik und Rhetorik *des Müssens* individuell und kollektiv dominiert: In historisch vermutlich ebenso beispiellosem Ausmaß begründen spätmoderne Subjekte ihre Handlungen vor sich selbst und vor anderen fast immer damit, dass sie sie tun ›müssen‹. Sie müssen dringend ihr Emailkonto abarbeiten, ihre Hard- und Software erneuern, Nachrichten sehen, ihre Fitness verbessern, die Kleidung pflegen, etwas für ihr Englisch tun, ihre Freunde anrufen, sich um die kranken Eltern kümmern und sich mit ihrer Rentenversicherung beschäftigen – ja, sie müssen dringen einmal wieder in den Urlaub fahren, sich erholen, einen Entspannungskurs machen etc. Die empirische Sozialforschung zeigt, dass die Liste der als unerlässlich erfahrenen Verpflichtungen *von Jahr zu Jahr länger wird*,²⁹ dass die Subjekte das Gefühl haben, einen immer aussichtsloseren Kampf zu führen, jedes Jahr schneller laufen zu müssen, nur um ihren Platz zu halten usw. Im Ergebnis führt dies zu einer Gesellschaft der *schuldigen Subjekte*: Wir fühlen uns alle unentwegt schuldig. Wir hätten uns besser informieren sollen über die Pflegeversicherung, die Kleidung ist nicht genügend gepflegt, wir haben Freunde und Verwandte vernachlässigt, wir hätten längst die Gebrausanweisung lesen müssen, wir haben nichts für unsere Fitness, unsere Rente und unser Englisch getan, wir benutzen immer noch den falschen Tarif, und wir haben sogar den Schlaf, den Urlaub und die Entspannungsübungen verkürzt – von den nicht oder schlecht erfüllten Verpflichtungen am Arbeitsplatz ganz zu schweigen.³⁰ Diese Form der niemals zu beseitigenden Schuldgefühle ist nun in zweierlei Hinsicht höchst bemerkenswert: Zum einen erzeugt die Spätmoderne unentwegt schuldige Subjekte, ohne ihnen die geringsten Entlastungsinstitutionen anzubieten. Der schuldige Katholik konnte sich, woran Max Weber uns höchst instruktiv erinnert, durch die *Beichte* entlasten – wir haben keine Möglichkeit, uns von den Konsequenzen unseres Dauerversagens zu befreien. Zugleich hat sich die Natur der Schuld fundamental gewandelt: Es sind nicht mehr substantielle ethische Normen, denen wir gehorchen oder gegen die wir verstoßen, es sind nicht die Gesetzmäßigkeiten des ›Guten‹, die uns einerseits zwingen, andererseits aber auch zu motivieren vermögen, sondern es sind abstrakte, ziel- und substanzlose Wettbewerbs- und Steigerungszwänge, die keinerlei ethischer Rechtfertigung bedürfen, damit aber auch nicht ethisch kritisier- und revidierbar sind. Sie sind ›immun‹ gegenüber den konkurrierenden Konzeptionen gelingenden Lebens; sie liegen den Entscheidungen über unsere Lebensführung immer schon voraus. Wenn wir schuldig werden, dann nicht deshalb, weil wir eine falsche Konzeption des guten Lebens

²⁹ Vgl. etwa John Robinson und Geoffrey Godbey, *Time of Life. The Surprising Ways Americans Use Their Time*, 2. aktualisierte Aufl., University Park 1999, S. 305.

³⁰ Vgl. dazu jetzt auch das instruktive Buch meines Kollegen Stephan Lessenich über den unablässigen ›Aktivierungsdiskurs und -zwang‹ der spätmodernen Gesellschaft: ders., *Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus*, Bielefeld 2008.

verfolgen, sondern weil wir schon die Voraussetzungen, ein autonomes Leben zu beginnen, nicht erfüllt haben. Damit sind jene Zwänge, zum zweiten, aber auch weit ›totalitärer‹ als ein ethisch-politisches Regime es jemals zu sein vermöchte. Ethischen und politischen Vorgaben kann man sich widersetzen – man muss sie nicht akzeptieren, und wer sich innerlich von ihnen befreit, gewinnt immerhin Spielräume für (private und kollektive) Praktiken des *Widerstandes*, weil sie materieller Zwangsmaßnahmen bedürfen. Sittenwächter können niemals überall zugleich sein. Wenn sich ein totalitäres Regime etwa dadurch auszeichnet, dass seine Untertanen nachts schweißgebadet, mit rasendem Puls und dem Gefühl einer unerträglichen Last auf der Brust, ja: mit existentieller Angst, aufwachen, dann leben wir unter einem totalitären Steigerungsregime: Vermutlich kennen die Bürger spätmoderner, liberalkapitalistischer Gesellschaften dieses Gefühl in weit höherer Zahl und in größerem Maße als die Untertanen fast aller politischer Diktaturen. Ihre Angst gilt nicht dem Geheimdienst oder den Schergen eines Tyrannen. Sie wachen auf aus Sorge, nicht mehr mitzukommen, nicht mehr auf dem Laufenden zu sein, die Aufgabenlast nicht mehr bewältigen zu können, abgehängt zu werden – oder in der erdrückenden Gewissheit (etwa als Arbeitslose oder Ausbildungsabbrecher), bereits abgehängt zu sein. Solche Verhältnisse aber spotten dem Autonomieversprechen der Moderne Hohn. Wer so lebt, führt bestimmt kein gutes Leben nach Maßgabe der Selbstbestimmung.

Damit scheint nun aber offensichtlich zu sein, dass der soziologische Zweifel – der Regulierungsbedarf der modernen Gesellschaft – und der phänomenologische Zweifel – das wachsende Gefühl der Ohnmacht und ›Fernsteuerung‹ der Subjekte – an der Autonomiefähigkeit der spätmodernen Gesellschaft auf denselben Zusammenhang verweisen: Auf eine stumme, das heißt nicht reflektierte oder diskutierte und damit auch nicht legitimierte ›normative Gewalt‹ der modernen Gesellschaft, welche diese ›hinter dem Rücken der Akteure‹ zwar effektiv zu steuern vermag, dabei aber in wachsendem Maße die Autonomieverheißung der Moderne untergräbt und somit ›gelingendes Leben‹ nach deren eigenem Maßstab vereitelt. Ethische Privatisierung, Wohlstandssteigerung und Optionenvermehrung, die uns bisher als Garanten der Autonomiesteigerung galten, erweisen sich dabei nicht mehr als Antworten, sondern vielmehr als Mitverursacher der Pathologie.

2. Beschleunigung: Die stumme Gewalt der Zeitnormen

Die sich aus der Logik des ›Projektes der Moderne‹ ergebende individuelle ethische Autonomie hat zur Folge, dass Individuen sich mit Blick auf die ethischen Gehalte, auf die

substanziellen Ziele ihrer Lebensführung in der Tat frei fühlen: In Fragen der Konfession oder der sexuellen Orientierung beispielsweise kann das Faktum des Pluralismus als weithin akzeptiert gelten. Dennoch fühlen sich die Subjekte unter permanentem Druck: Auf ihnen lasten nicht ethische Normen, welche politisch und moralisch hinterfragt, kritisiert und diskutiert werden könnten, sondern unhinterfragbare, als ›naturhaft‹ erfahrene, ›stumme‹ Zeitnormen. Kaum ist ein Kind geboren, fürchten die Eltern nichts so sehr, als dass es ›zurückgeblieben‹ sein, dass es im Wettrennen um die Entwicklung von Fähigkeiten und die Sicherung von Wettbewerbschancen ins Hintertreffen geraten könnte. Kinderärzte berichten von der epidemieartig grassierenden Furcht unter besorgten Eltern, ihr Kind sei zu spät im visuellen Fixieren, Krabbeln, Sitzen oder Sprechen; Politiker reden uns ein, wir könnten es uns ›nicht länger leisten‹, mit der Früherziehung erst im dritten Lebensjahr zu beginnen, die Kinder erst mit sechs in die Schule zu schicken oder sie 13 Jahre dort zu lassen, sie zehn Semester studieren oder drei Jahre promovieren zu heißen. Und sie lassen den Worten Taten folgen: Progressive Absenkung des Einschulungsalters, G8- statt G9-Abitur, sechs-semesterige Bachelor-Abschlüsse etc. Die erzieherische Gewalt der Schulen und Universitäten konzentriert sich nicht mehr auf (diskutierbare) ethische Vorschriften und teleologische Bestimmungen, sondern auf die Habitualisierung unerbittlicher Zeitnormen. Die moderne Gesellschaft steuert sich über Fristen, Termine und Deadlines. ›Zeit‹ erscheint dabei aber nicht als ein soziales Konstrukt, sondern als eine simple Naturtatsache: *Sie ist da, und sie ist knapp*. Konsequenterweise besteht auch die härteste kollektiv verhängte Strafe im Entzug dessen, was in der modernen Gesellschaft am Wertvollsten ist: Menschen einzusperren bedeutet, ihnen disponierbare Zeit zu entziehen; neben und weit über der Geldstrafe ist dies nicht zufällig die wirkungsvollste Sanktionsmöglichkeit der Moderne, die den Delinquenten nicht die Substanz – das Leben – sondern die selbstbestimmte Zeit nimmt.

In der Arbeitswelt ist die Logik der Beschleunigung unmittelbar verankert im Zwang zur Produktivitätssteigerung: Produktivitätssteigerung bedeutet, den *Output pro Zeiteinheit* zu erhöhen, und im Hinblick auf die Arbeitskraft bedeutet dies, *mehr in weniger Zeit zu erledigen*.³¹ Wenn in den westlichen Industriestaaten fast alle Branchen durch die Verringerung der Beschäftigtenzahlen bei steigendem Output gekennzeichnet sind, so bedeutet dies, dass die Arbeitsbelastung der verbliebenen Beschäftigten ebenso steigt wie ihre Angst, im sich verschärfenden Kampf um den Erhalt oder die Steigerung der Wettbewerbsfähigkeit zurückzufallen – während die Beschäftigungslosen sich eingestehen müssen, bereits ›abgehängt‹ zu sein.

³¹ *Mehr in weniger Zeit erledigen* lässt sich dann wiederum übersetzen in schnelleres Produzieren, Zirkulieren und Konsumieren.

Ist die Beschleunigungslogik der Moderne auf vielfältige kulturelle und strukturelle Weise ›eingeschrieben‹,³² hat sie in der Wettbewerbslogik doch einen zentralen, vielleicht *den* zentralen Antriebsmotor. Moderne Gesellschaften sind dadurch gekennzeichnet, dass sie die Allokation von Gütern, Positionen, Privilegien und Lebenschancen nicht durch (ständische) Zuteilung, durch Konsens, Kampf oder hierarchische Planung, sondern durch ›freie Konkurrenz‹ vornehmen: Wer regieren darf, entscheidet die Parteienkonkurrenz, wer reich, Professor oder professioneller Künstler werden kann, entscheidet sich auf dem Markt, der entweder ›frei‹ oder professionell reguliert ist und auch Status und Anerkennung verteilt und damit insgesamt die Lebenschancen bestimmt. Bürger moderner Gesellschaften konkurrieren sodann auch um Lebenspartner, Freunde, Bildungsabschlüsse, Potenz, Aussehen, Gesundheit usw.

Dabei lässt sich der soziologisch umstrittene Übergang von der Moderne zur Spätmoderne mehr oder minder präzise bestimmen durch zwei miteinander verknüpfte Umstellungen; die erste betrifft das Verhältnis von Wettbewerb und Autonomie, die zweite die *Art* des Allokationswettbewerbs.

Das Grundversprechen des konkurrenzbasierten ›freien Marktes‹ ist seine unbestreitbare Effizienz: Die Umstellung der Allokationsmechanismen von ständischer Zuteilung auf Wettbewerb hat, wie sich mit guten Gründen behaupten lässt, nicht nur die ökonomische Leistungsfähigkeit und den Wohlstand, sondern auch die wissenschaftlichen, politischen und künstlerischen Möglichkeiten geradezu explodieren lassen und vermutlich mehr zur Kultivierung und Zivilisierung der Bürger beigetragen als jedes normative Erziehungsprogramm.³³ Diese Effizienz wurde und wird aber von nahezu allen Propagandisten des freien Marktes – von Adam Smith bis zu Ludwig Ehrhard, Milton Friedman und Guido Westerwelle – dadurch legitimiert, dass sie die Autonomiespielräume der Individuen und der Politik erhöhe: Die ökonomische Leistungsfähigkeit und der wissenschaftlich-technologische Fortschritt ermöglichen es den Menschen erst, die Grenzen der Knappheit und des Existenzkampfes sowie der natürlichen oder sozialen Limitierungen zu überwinden und ›frei‹ zu entscheiden, wie sie jenseits der Zwänge leben möchten; und sie schaffen der Politik überhaupt erst die Ressourcen zur Gestaltung und Umverteilung. *Der Wettbewerb bildet also das Mittel und die Basis für selbstbestimmte Lebensführung und zur*

³² Zu den sich verschränkenden Ursachen, den mannigfaltigen Erscheinungsformen und den kulturellen wie strukturellen Konsequenzen der sozialen Beschleunigung vgl. ausführlich Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M. 2005.

³³ Zu Funktion und Konsequenzen der wettbewerbsförmigen Organisation nahezu aller Sozialsphären vgl. Hartmut Rosa, »Wettbewerb als Interaktionismus. Kulturelle und sozialstrukturelle Konsequenzen der Konkurrenzgesellschaft«, in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, Jg. 34, 2006, S. 82-104.

politischen Gestaltung sozialer Verhältnisse. Indessen ist es der Logik des Wettbewerbs eingeschrieben, dass er keinerlei Limitierung kennt, wie in dem Sprichwort, »Die Konkurrenz schläft nie«, sogar der Volksmund weiß. Individuell und kollektiv sind in einer Gesellschaft, welche die Konkurrenz zum dominanten Allokationsmodus bestimmt hat, die Akteure dazu gezwungen, ihre *Wettbewerbsfähigkeit* aufrechtzuerhalten; aber *Aufrechterhaltung* der Wettbewerbsfähigkeit bedeutet in einem Konkurrenzsystem notwendig *Steigerung* der Fähigkeiten und des Einsatzes. Stillstehen und Ausruhen bedeuten, wie schon Marx und Weber bemerkten, unaufhaltsam Zurückfallen und Niedergehen. Und dies führt dazu, dass sich das Verhältnis von normativem Zweck und funktionalem Mittel nach und nach verkehrt: In der (»globalisierten«) Spätmoderne wird politische Gestaltung zum Mittel der *Aufrechterhaltung der Konkurrenzfähigkeit* und die *Lebensführung* wird zum Hauptinstrument im Kampf um die Steigerung individueller Wettbewerbschancen. »Subjektivierung der Arbeit« bedeutet nichts anderes, als die Elemente der Lebensführung – Gesundheit, Fitness, Beziehungswahl, Freizeitbeschäftigung, kulturelle Aktivitäten und schließlich überhaupt: Zielsetzungen – als Mittel zur Steigerung seiner Optionen und Anschlusschancen im Wettbewerbssystem zu begreifen.³⁴

Überall dort, wo der Wettbewerb in der Perspektive der Akteure nicht mehr als Mittel zu einem (substanziell bestimmbar) Ziel, sondern als Telos schlechthin erscheint, dem sich die Lebensführung unterzuordnen hat, ist die Moderne in die Spätmoderne eingetreten, in der das Autonomieversprechen der Moderne verblasst. Dieser Übergang ist eng verknüpft mit dem Wechsel von einem *positionalen* zu einem *performativen* Wettbewerb: Moderne Gesellschaften sind durch den Konkurrenzkampf um Positionen und positionale Niveaus gekennzeichnet. Am offensichtlichsten ist dies in der Berufssphäre: Individuen konkurrieren am oberen Ende des Sozialspektrums um Positionen wie die des Chefredakteurs, des Professors, des Konzernmanagers usw., am unteren Ende um die Stelle des Pfortners oder der Reinigungskraft in einer Firma. Haben sie diese Positionen oder Stellen erst einmal erobert, können sie von einem als sicher zugeteilten Quantum an Anerkennung, Status, Einkommen etc. ausgehen. Für ihre gesellschaftliche Positionsbestimmung genügt es, dass sie Professor, Chefredakteur oder auch Pfortner *sind*. In der Spätmoderne dagegen wird der Allokationskampf nicht mehr positional, sondern performativ entschieden: Der Chefredakteur wird jährlich, halbjährlich oder sogar wöchentlich an Einschaltquoten oder Auflagenzahlen gemessen, der Professor an Publikationen, eingeworbenen Drittmitteln oder abgeschlossenen

³⁴ Ablesen lässt sich diese Entwicklung etwa daran, dass Studierende in aller Regel ihre strategischen Entscheidungen – für ein Praktikum, einen Auslandsaufenthalt, ein Wahlfach – nicht mehr mit einem substanziellen Lebensziel, sondern mit der Aussicht auf die dadurch sich eröffnenden Kontakte und Möglichkeiten begründen.

Promotionen in den letzten fünf (oder drei) Jahren, wenn nicht in den letzten *zwölf Monaten*, und der Manager an den Jahres-, Halbjahres- oder Quartalsbilanzen. Und auch Reinigungskräfte und Pförtner oder Sicherheitsbedienstete werden nicht mehr fest eingestellt, sondern per Vertrag mit beschränkter Laufzeit über Subunternehmen, die dann wiederum an ihren performativen Leistungen (und vor allem: ihren Preisen) gemessen werden. Positionen, Anerkennung und Einkommen werden ›performativ‹ immer wieder neu ausgehandelt bzw. festgesetzt. Die Erosion von Nischen, Plateaus und Sicherheiten wird dadurch um ein Vielfaches beschleunigt, der multidimensionale performative Kampf kann niemals gewonnen werden, der Dauerlauf im Hamsterrad wird immer schneller.

Interessanterweise erstreckt sich dabei diese Umstellung von Position auf Performanz nicht nur auf die Arbeitssphäre: Auch Tageszeitungen, Geldanlagen, Handytarife und Krankenversicherungen werden nicht mehr selbstverständlich auf lebenslange Laufdauer hin angelegt und dann ›in Ruhe gelassen‹, sondern immer wieder aufs Neue nach ›Performanzkriterien‹ überprüft. Die Umstellung von ›Position‹ zu ›Performanz‹ hat darüber hinaus jedoch auch eine unübersehbare ideelle Komponente: Subjekte beziehen nicht mehr ›Position‹ in der Kulturlandschaft einer Gesellschaft, sondern sie bleiben in dynamischer Bewegung. Gehörte es geradezu zum konstitutiven Bildungsauftrag des Subjekts in der ›klassischen‹ Moderne, eine religiöse und politische Position zu gewinnen – das heißt etwa, sich für eine Konfession und eine politische Haltung (als Konservativer, Liberaler oder Linker) zu entscheiden –, so vermeiden spätmoderne Subjekte ebendies: Sie haben *das letzte Mal* vielleicht *links* oder *konservativ* gewählt, sie engagieren sich *im Moment* in dieser oder jener kirchlichen Vereinigung, aber diese Affiliationen unterliegen der beständigen Performanzüberwachung: *Das nächste Mal* wählen sie womöglich ganz anders (die Wählervolatilität nimmt unaufhaltsam zu), wenn der Pfarrer geht, gehen auch sie aus der Kirche usw. Dass ideelle, religiöse, kulturelle und politische ›Positionen‹ dergestalt unter Dauerrevision und Performanzbeobachtung gestellt sind, ist eine logische Folge der Dynamisierung der Welt und der Allokationsmuster – und eine Notwendigkeit für die Aufrechterhaltung der performativen Wettbewerbsfähigkeit.

Die im Blick auf die Logik des Wettbewerbs beobachtete Verkehrung von Zweck und Mittel wiederholt sich dabei interessanterweise in der Logik der Optionensteigerung. Die Vermehrung von Möglichkeiten wird im Selbstverständnis der Moderne und in der Rhetorik des (Neo-)Liberalismus bis heute als Voraussetzung dafür verstanden, selbstbestimmt leben zu können: Erst wenn ich die *Wahl* habe, Bäcker oder Philosoph zu werden, katholisch oder evangelisch zu sein, homo- oder heterosexuelle Beziehungen einzugehen, kann ich meinen

eigenen Anlagen, Fähigkeiten, Plänen und Zielen gemäß leben. *Optionensteigerung bildet also das Mittel und die Basis für selbstbestimmte Lebensführung und zur politischen Gestaltung sozialer Verhältnisse.* Aufgrund der enormen Beschleunigung des sozialen Wandels, der Verschärfung des allokativen Wettbewerbs und der damit verknüpften Verringerung von Berechenbarkeitshorizonten hat sich der *kategorische Imperative der Spätmoderne* – handle jederzeit so, dass die Zahl Deiner Optionen und Anschlusschancen größer wird oder sich zumindest nicht verringert³⁵ – inzwischen aber derart radikal durchgesetzt, dass die Erschließung und Sicherung von Optionen zum *dominanten Telos* individueller Lebensführung und politischer Entscheidung geworden ist. Menschen kaufen Computer, machen Abschlüsse und Praktika, erwerben Techniken, Fertigkeiten und Beziehungen, weil sie ihnen *Möglichkeiten eröffnen*, die substantiell gar nicht mehr bestimmt werden; und Politiker verabschieden Gesetze, welche vorrangig sicherstellen sollen, dass sie *auch zukünftig noch Entscheidungsmöglichkeiten haben.*³⁶ Eine kollektive Verständigung auf substantielle Werte und eine individuelle Entscheidung für oder gegen ein ethisches Telos der Lebensführung sind dabei weder möglich noch nötig: Autonomie im Sinne *kritisier- und begründbarer, auch gegen Widerstände verfolgter und zeitstabiler Zielsetzungen* kann unter spätmodernen Beschleunigungsbedingungen nicht länger ein Leitwert sein. Damit aber ist offensichtlich, dass ein gelingendes Leben im Sinne des Grundversprechens und des normativen Projekts der Moderne, also: im Sinne des Autonomieideals, in der Spätmoderne nicht möglich ist.

3. Entfremdung als spätmoderne Grunderfahrung

Zumindest in der modernen, normativ und ethisch auf das Ideal der Autonomie hin orientierten Gesellschaft signalisiert *Entfremdung* die Abwesenheit oder mehr noch: den Verlust von Autonomie. Verhältnisse werden dann und dort als ›entfremdend‹ erfahren, wo sie die Selbstwirksamkeitsüberzeugungen der Subjekte untergraben und diese sich – individuell und/oder kollektiv – als ›ohnmächtig‹ gegenüber den Sachzwängen erleben. Ganz in diesem Sinne ist der behauptete Übergang von der Moderne zur ›Postmoderne‹ in der sozialdiagnostischen Literatur auch immer wieder an der Rückkehr des ›Fatalismus‹, an der Preisgabe der Gestaltungsperspektive und an der wachsenden Ohnmachtserfahrung der

³⁵ Vgl. Heinz von Förster, *Sicht und Einsicht*, Wiesbaden 1985.

³⁶ Vgl. dazu ausführlich Rosa, *Beschleunigung*, a.a.O., S. 402ff., und ders., »The Speed of Global Flows and the Pace of Democratic Politics«, in: *New Social Science*, Jg. 27, 2005, S. 445-459.

Subjekte gegenüber den sich verselbständigenden ›Sachzwängen‹ festgemacht worden.³⁷ Und nicht zufällig korrelieren die Symptome der ›Politikverdrossenheit‹ bzw. der Unzufriedenheit mit dem Operieren demokratischer politischer Systeme mit einem deutlichen Rückgang der kollektiven Selbstwirksamkeitserwartungen: Die Entfremdung von den politischen Verhältnissen drückt sich in der Wahrnehmung aus, die Politiker ›kümmerten‹ sich entweder nicht mehr um die Belange der Bürger und seien für ihre Sorgen unzugänglich, oder sie vermöchten selbst nichts mehr gegen die (ökonomischen) Sachzwänge auszurichten. Erfahrungen des Kontroll- und Gestaltungsverlustes prägen aber nicht nur die kollektive, sondern ebenso die individuelle Lebenswirklichkeit in der Spätmoderne: Dass das eigene Leben biographisch nicht mehr planbar, nicht mehr als ›Lebensprojekt‹ zu verfolgen ist, postulieren nicht nur die Sozialphilosophen, sondern bestätigen auch die empirischen Sozialforscher. Erfolgreiche Daseinsbewältigung in hochdynamischen Gesellschaften, in denen sich die Optionenfelder ständig und in unvorhersehbaren Richtungen verschieben, erfordert die Fähigkeiten des ›Wellenreiters‹, der neue Optionen ergreift und seinem Leben eine neue Richtung zu geben vermag, wann und wo immer sich günstige Gelegenheiten bieten. Wer dagegen an der Idee autonomer Lebensgestaltung oder an der Verfolgung eines ›Lebensprojektes‹ festhält, riskiert sein Scheitern. Ich habe in meiner Analyse der Beschleunigungsverhältnisse dargelegt, auf welche Weise die den spätmodernen Zeitverhältnissen angemessene Lebensform der ›Drift‹, des ›Spiels‹ oder des ›Wellenreitens‹ nicht nur zur Preisgabe des neuzeitlichen Autonomieideals zwingt, sondern zugleich die Wahrscheinlichkeit überwältigender Entfremdungserfahrungen erhöht: Der ›Wellenreiter‹ läuft Gefahr, sich von den Orten, an denen er lebt, von den Menschen, mit denen er lebt, von den Dingen, mit denen er sich umgibt und mit denen er arbeitet, und schließlich von den von ihm selbst verfolgten Zielen zu entfremden, weil die Kurzfristigkeit und Austauschbarkeit der jeweiligen Bindungen ihre ›Anverwandlung‹ verhindert.³⁸ Das Fehlen konstitutiver Bindungen aber signalisiert als das zentrale Signum der Entfremdung eine tiefgreifende Störung der ›Weltbeziehung‹. Diese Störung tritt insbesondere in der Form einer fundamentalen *Indifferenzerfahrung* zutage, in der nichts mehr wirkliche, tiefe, konstitutive Bedeutung für die Subjekte zu haben scheint. Von Anfang an begleitet die Furcht vor einem solchen ›Indifferent-Werden‹ und ›Verblässen‹ der Welt die Modernediagnosen der Soziologie – am eindrücklichsten vielleicht bei Georg Simmel, aber sie ist auch in Webers Entzauberungsthese oder in Tönnies Differenzierung von Kür- und Wesenwillen präsent. Die

³⁷ Vgl. etwa Wolfgang Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltex-te der Postmoderne-Diskussion*, 2. Aufl., Berlin 1994, Einleitung, oder Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt/M. 1989, S. 112 und 126.

³⁸ Rosa, *Beschleunigung*, a.a.O., S. 362-390.

Angst vor der ›flachen‹ Welt hat inzwischen aber auch die (pop-)kulturelle Selbstbeobachtung der Gesellschaft ergriffen, etwa in den Romanen von Douglas Coupland oder auch in Rainald Grebes bestürzend-bestechender literarischer Zeitdiagnose *Global Fish*, in welcher der hochbegabte jugendliche Icherzähler angesichts seiner Unfähigkeit, ein für ihn relevantes Reiseziel (!) zu bestimmen, zusammenbricht: »In meiner Verzweiflung riss ich die Fenster auf und schrie in die Reihenhaussiedlung: Wer hat den runden Globus plattgehauen, warum gibt es keine Täler und Tiefseen mehr, wer hat die Alpen entknittert und glatt gestrichen, warum sticht auf dieser Erde nichts heraus? Keine Antwort. Die Reiseziele der ganzen Welt lagen gleichgültig vor mir.«³⁹ Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass mit dem Verlust des Autonomieanspruchs auch das Verblassen der modernen Authentizitätsidee einhergeht: Die Vorstellung, einen ›inneren Kern‹⁴⁰ zu besitzen, der im Lebensvollzug entfaltet und entwickelt werden kann, verliert in dem Maße an Überzeugungskraft, in dem die Flexibilitätsanforderungen steigen. Hier ist indessen nicht der Ort, die Entfremdungssymptome und -erfahrungen im Einzelnen auszubreiten. Es genügt zu konstatieren, dass die fortgesetzte Beschleunigung des sozialen Lebens beträchtliche Pathologiepotentiale in Form wachsender Entfremdungserfahrungen birgt. Die in diesem Aufsatz angedeutete zentrale Pathologiediagnose lautet mithin, dass die unkontrollierbaren, entfesselten Beschleunigungskräfte der Moderne in ihrer spätmodernen Phase zu Formen der Entfremdung führen, die sich sowohl nach den immanenten Maßstäben dieser Gesellschaftsformation selbst als kritikwürdig erweisen – sie signalisieren den Bruch ihres konstitutiven Autonomieversprechens – als auch aus der Perspektive einer noch zu entwickelnden ›Soziologie der Weltbeziehung‹: Sie indizieren das ›Verstummen‹ der Welt, einen ›Resonanzverlust‹, den die Subjekte tendenziell erleiden, so dass sie sich in diese Welt weit eher ›geworfen‹ als in ihr ›getragen‹ fühlen – allen Wohlstandssteigerungen und Optionenvermehrungen zum Trotz.

4. Schluss: Die Kritik der Zeitverhältnisse

Im ersten Teil dieses Beitrages habe ich versucht, die Sozialkritik als legitime, ja unverzichtbare Aufgabe der Soziologie zu verteidigen und sodann die Grundzüge einer angemessenen soziologischen Gesellschaftskritik zu entwickeln. Mein Vorschlag hierfür

³⁹ Rainald Grebe, *Global Fish*, Frankfurt/M. 2006, S. 13.

⁴⁰ Nach Schulze kennzeichnet die Vorstellung, dass ein gelingendes Leben darin besteht, dass das Subjekt seinen ›inneren Kern‹ zur Entfaltung bringt, insbesondere das ›Selbstverwirklichungsmilieu‹ (vgl. ders., *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart*, 7. Aufl., Frankfurt/M., New York 1997). Mit Taylor lässt sich indessen vermuten, dass diese Vorstellung für die Kultur der Moderne insgesamt konstitutiv ist.

lautet, dass die Gesellschaftskritikerin zunächst die kulturell wirksamen Leitvorstellungen eines gelingenden Lebens identifizieren muss, um daraus einen immanenten, aber tragfähigen Maßstab zu gewinnen. Im zweiten Schritt können dann die herrschenden sozialen Verhältnisse daraufhin untersucht werden, inwiefern sie es den Subjekten erlauben oder sie daran hindern, ein gutes Leben nach jenen Leitvorstellungen zu führen. Die kritische Analyse schließt dabei die Möglichkeit ein, dass jene normativen Vorstellungen in sich selbst widersprüchlich sind. Im zweiten Teil habe ich sodann versucht, eine entsprechende Form der Sozialkritik für die westliche Gegenwartsgesellschaft zu leisten: Wenn Autonomie als individuelle und kollektive Selbstbestimmung der Lebensführung das normative Leitideal dieser Gesellschaft ist, welches die Konzeptionen gelingenden Lebens dominiert, so wird seine Verwirklichung durch die spätmodernen Zeitverhältnisse verhindert oder gefährdet; so lautet im Kern die Diagnose. An die Stelle der Selbstbestimmung tritt eine zunehmende Erfahrung der Fremdbestimmung bzw. der Entfremdung. Weil aber Autonomie und Beschleunigung inhärent verknüpft scheinen, sodass eine umfassende Beschleunigungskritik letztlich auch eine Kritik des Autonomieideals erfordern könnte, habe ich daneben noch eine alternative Möglichkeit der Sozialkritik auszuloten versucht, die auf der Idee einer noch unausgeführten ›Soziologie der Weltbeziehung‹ beruht: Entfremdung lässt sich möglicherweise nicht nur am Autonomieideal der Moderne messen, sondern auch unabhängig davon als eine misslingende Form des Weltverhältnisses beschreiben. Diese besteht im Kern im Verlust der ›Resonanz Erfahrung‹ bzw. der ›Responsivität‹ der Welt: Subjekte fühlen sich entfremdet, wenn sie sich einer ›stummen‹, ›kalten‹, ›starren‹, ›gleichgültigen‹, kurz: nichtresponsiven oder repulsiven Welt gegenübergestellt fühlen, so lautet die Grundthese, die in den höchst unterschiedlichen Entfremdungsdiaagnosen der Sozialtheorie nahezu invariant entfaltet wird. Entfremdung ist die Erfahrung der Unfähigkeit, konstitutive Bindungen oder Beziehungen zur Welt (in ihren subjektiven, objektiven oder sozialen Dimensionen) zu entwickeln. *Entfremdung als Responsivitätsverlust durch Beschleunigung* könnte demnach die Krisendiagnose auch aus dieser Perspektive lauten, die zwar ihren normativen Maßstab nicht mehr der Moderne selbst entnimmt, gleichwohl aber ohne eine transkulturelle substanzielle Bestimmung des guten Lebens auszukommen vermag. Beide Formen der Gesellschaftskritik aber konvergieren in den Begriffen der *Beschleunigung* als *analytisch-zeitdiagnostischer* und der *Entfremdung* als *normativ-diagnostischer* Zentralkategorie.

Den Anspruch auf eine normativ gehaltvolle, empirisch gesättigte und politisch wirksame Kritik der westlichen Gegenwartsgesellschaften vermag daher meines Erachtens derzeit am ehesten eine Kritik der Zeitverhältnisse einzulösen: Die Zwangswirkungen des

Beschleunigungstotalitarismus sind nicht nur unmittelbar sichtbar und subjektiv erfahrbar, sie zeigen sich auch in der Veränderung der *Anerkennungsverhältnisse*⁴¹ und in der Verzerrung der *Verständigungsverhältnisse*⁴²: Im Hinblick auf die ersteren ist die oben skizzierte Verschiebung vom positionalen zum performativen Kampf um Anerkennung ebenso bedeutsam wie im Hinblick auf die letzteren die Beobachtung, dass Argumente oder genauer: die demokratisch-deliberative Klärung von Geltungsansprüchen unter spätmodernen Akzelerationsbedingungen zu zeitaufwändig bzw. zu langsam geworden sein könnten, so dass der Anspruch auf demokratische Selbststeuerung angesichts des hohen Tempos technischer Entwicklungen, ökonomischer Transaktionen und kultureller Veränderungen zunehmend an Überzeugungskraft verliert.⁴³ Insofern aber der Zwang zur Profitsteigerung bzw. die Kapitalverwertungslogik als eine, wenn nicht *die* Hauptantriebsquelle der Beschleunigungsdynamik identifiziert werden kann, schließt die hier vorgeschlagene Kritik der Zeitverhältnisse unweigerlich auch die in der älteren Kritischen Theorie nahegelegte Kritik der *Produktionsverhältnisse* mit ein: Sie vermag auf diese Weise, die Intuitionen und Intentionen der anderen Varianten Kritischer Gesellschaftstheorie zu bewahren und zu integrieren.

⁴¹ Diese bilden das Zentrum der Gesellschaftskritik Axel Honneths.

⁴² Letztere stehen im Mittelpunkt der von Habermas nahegelegten Gesellschaftskritik.

⁴³ Für eine ausführliche Begründung dieser Befürchtung vgl. Rosa, *Beschleunigung*, a.a.O., S. 391-426.

Ruth Sonderegger

Wie diszipliniert ist (Ideologie-)Kritik? Zwischen Philosophie, Soziologie und Kunst

I Zustandsbeschreibung

Kritik wird derzeit vor allem verabschiedet: durch Trivialisierung oder Überhöhung, aber auch mit dem Vorwurf des Humanismus. Insbesondere Posthumanisten und zeitgenössische Verteidiger vorkritischer Ontologien⁴⁴ sehen das Projekt der kritischen Aufklärung von Kant über Marx bis zu Habermas als Ausdruck eines überholten Humanismus.

Trivialisert wird Kritik, wenn – meist mit Verweis auf das »Unterscheiden« in der griechischen Wurzel des Begriffs – behauptet wird, *alles* Sprechen und Wahrnehmen sei kritisch, weil es Unterscheidungen mache und Urteile fälle. Demnach wäre die Philosophie wie jede Theorie – und letztlich alles Urteilen – kritisch und die Forderung nach einer kritischen Haltung, Theorie oder Philosophie Ausdruck einer pleonastischen Begriffsverwirrung.

Auf der anderen Seite wird mit so hoch gesteckten Kritikansprüchen operiert, dass ihnen – angeblich gerade heute – nichts mehr entsprechen kann. Kritische Theorien scheinen aus dieser Perspektive an ihr subjektives und objektives Ende gekommen zu sein. Das Ende des Subjekts und seiner Kritikvermögen ist dieser Kritik der Kritik zufolge insbesondere vom Poststrukturalismus und der Diskursanalyse hervorgehoben worden. Dass Kritik kein identifizierbares, das heißt begrenzbares Objekt mehr hat und nicht mehr weiß, worauf sie sich beziehen soll, wird meist mit dem globalisierten Zustand aller Verhältnisse in Zusammenhang gebracht: Alles, so lautet die Schlussfolgerung, hängt heute auf undurchsichtige Weise mit allem so sehr zusammen, dass Kritik kein klares Gegenüber und damit angeblich keine Angriffsfläche mehr hat.⁴⁵

II Fundamente der Kritik

⁴⁴ Vgl. zu vorkantischen, sich vor allem auf Badiou berufenden Ontologien zum Beispiel Graham Harman, *Guerilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago, La Salle 2005, insbesondere das Kapitel »Not Critique«, S. 237ff. Ähnlich argumentiert auch Bruno Latour in »Has Critique Run Out of Steam«, in: *Critical Inquiry* 30, 2004, S. 225-248.

⁴⁵ Die These von einer derart undurchdringbaren Totalität findet sich unter dem Stichwort »Verblendungszusammenhang« allerdings auch schon in der 1944 von Adorno und Horkheimer fertig gestellten *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. 1986.

Gegen den eingangs genannten, inflationären und darin kritikfeindlichen Kritikbegriff könnte man auf den umgangssprachlichen Gebrauch von »Kritik« verweisen, der das negative Beurteilen hervorhebt. Doch gerade dieses Begriffsverständnis war der Philosophie seit Kant bekanntlich nicht mehr kritisch genug. Denn es setzt kritische Vermögen und Maßstäbe bereits voraus. Kant zeichnet deshalb jene selbstbezogene Vernunft als kritisch aus, die sich Rechenschaft über die eigenen Voraussetzungen, Grenzen und Vermögen ablegt, sich um objektbezogene Kritik wie zum Beispiel Religions- oder Herrschaftskritik aber gerade nicht kümmert – zumindest nicht in erster Linie. Kritisch ist Philosophie demnach, wenn sie »Grenzpolizei«⁴⁶ ist und innerhalb der Grenzen der Vernunft das rekonstruiert, was von niemandem sinnvoll bestritten werden kann. Negation und Opposition sind hier nicht möglich. Es ist geradezu der Prüfstein eines transzendental-kritischen Fundaments, dass sein Gegenteil nicht vorstellbar ist. Nicht um das Neinsagen geht es, sondern um das, wozu man immer schon Ja gesagt hat.

Man kann schon in Bezug auf Kant bezweifeln, ob die strikte Trennung zwischen einem Fundament und dem, was es tragen soll, intendiert oder gar geglückt ist. Etwa indem man die Spannungen und Überschneidungen zwischen dem transzendentalen Kritikbegriff der ersten *Kritik* und der objektbereichsspezifischen Kritik in Kants politischen Schriften analysiert. So stehen in Kants Manifest »Was ist Aufklärung« Regierungs- und Religionskritik im Zentrum, welche interessanterweise auch in der »Kritik-Fußnote« der Einleitung zur ersten *Kritik* die Hauptrolle spielen.⁴⁷ In der Abhandlung »Was heißt: sich im Denken orientieren« hebt Kant überdies hervor, dass das Kritisieren im Sinn des vernünftigen Urteilens, welches das Objekt der transzendentalen Kritik ist, auf bestimmte politische Bedingungen angewiesen ist, nämlich auf die Freiheit, »seine Gedanken öffentlich mitzuteilen«.⁴⁸ Die transzendente Vernunftkritik, welche von unveränderlichen Voraussetzungen des Kritisierens handelt, wäre dann nicht mehr zu trennen von einer Kritik an veränderbaren politischen Verhältnissen, wo diese dem öffentlichen Vernunftgebrauch abträglich sind.

In diesem Sinn haben später Foucault⁴⁹ und – in direktem Bezug auf Foucaults Kantlektüre – Butler⁵⁰ explizit dafür plädiert, dass man die Reflexion auf die Grundlagen des eigenen

⁴⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/M. 1974, S. B XXV.

⁴⁷ »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung, durch ihre Majestät, wollen sich gemeinlich derselben entziehen.« Ebd., S. A XII.

⁴⁸ Immanuel Kant, »Was heißt: sich im Denken orientieren?«, in: ders., *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg 1999, S. 45-61, hier: S. 58.

⁴⁹ Michel Foucault, *Was ist Kritik?*, Berlin 1992.

⁵⁰ Judith Butler, »Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend«, in diesem Band, S. ■■-■■.

Denkens nicht so sehr mit Blick auf das Unveränderbare durchführen soll; dass vielmehr alle Aufmerksamkeit darauf zu richten ist, was und wie viel von dem scheinbar Notwendigen unvermeidlich nur in bestimmten Kontexten ist. Mit anderen Worten: Foucault und Butler wollen an den ermöglichenden Fundamenten und Grenzen der Vernunft ihr Brüchiges und Verunmöglichendes hervorkehren. Folgt man diesem Verständnis von transzendentaler Reflexion, dann unterläuft man die Trennung zwischen alternativlosem Fundament und seiner Anwendung im Reich der Alternativen. Das immer schon realisierte Notwendige ist mit dem notwendig erst zu Realisierenden auf das Intimste verbunden.

III Habermas zum Beispiel

Eben diese relativierende Einsicht scheint den unablässigen Begründungsdiskursen zugrunde zu liegen, in denen insbesondere jene kritischen Philosophien oft erstarren, die sich der Kritischen Theorie und ihrem ideologiekritischen Projekt verbunden fühlen.⁵¹ Exemplarisch hierfür ist Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*,⁵² die sich von Anfang an dem Problem stellt, das jede Ideologiekritik grundiert: Je grundsätzlicher man anderen den ideologiekritischen Vorwurf macht, strukturell falschen Überzeugungen und Praktiken zu folgen, desto wichtiger werden die normativen Fundamente solcher Kritik, um sich vor dem Verdacht zu schützen, selbst ideologisch zu sein.

Angesichts dieser Problemlage ist es eine geradezu geniale Strategie, die normativen Grundlagen von Kritik im Allgemeinen und von Gesellschaftskritik im Besonderen aus einer Analyse des Gebrauchs natürlicher Sprachen zu gewinnen, wie Habermas das in seiner Sprechaktanalyse, dem normative Gravitationszentrum der TKH, tut.⁵³ Objekt dieser Analyse ist bekanntlich nicht das faktische Kommunikationsverhalten von Sprechern, sondern die Regeln, die ihm zugrunde liegen und die, wie Habermas etwas später ausgeführt hat,⁵⁴ am besten in jenen Diskursen zum Ausdruck kommen, mit denen Sprecher versuchen, fehlgeschlagene oder ausweglose kommunikative Handlungssituationen zu thematisieren und *idealiter* einer konsensualen Lösung zuzuführen. Diese Regeln sind, wie insbesondere

⁵¹ Auch Raymond Geuss lokalisiert den Kern der Kritischen Theorie im Allgemeinen und Habermas' Philosophie im Besonderen in der Ideologiekritik. Vgl. ders., *Die Idee einer Kritischen Theorie*, Bodenheim 1988.

⁵² Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt/M. 1981; im Folgenden TKH.

⁵³ Vgl. ebd., insbesondere die »Erste Zwischenbetrachtung«, S. 369-452.

⁵⁴ Vgl. Jürgen Habermas, »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: ders., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, S. 53-125, insbesondere S. 97ff.

Habermas' Schriften zur Diskursethik deutlich machen, von unterschiedlicher Reichweite und Grundsätzlichkeit.

In der TKH geht es vor allem um die Regel der Aufrichtigkeit, wonach Sprecher einander nicht systematisch über ihre Überzeugungen und Absichten täuschen können, wenn sie den Zweck des Sprachhandelns, die Koordination von Handlungen, und damit letztlich sich selbst nicht unmöglich machen wollen. Dabei bleibt unklar, inwiefern das Problematische unaufrichtiger Äußerungen sich sowohl auf logisch-rationalitätstheoretische als auch auf weitergehend moralische Dimensionen bezieht. In seinen moralphilosophischen Überlegungen hat Habermas zwischen diesen Aspekten explizit unterschieden: »Es empfiehlt sich [...], drei Ebenen von Argumentationsvoraussetzungen zu unterscheiden:

Voraussetzungen auf der logischen Ebene der Produkte, der dialektischen Ebene der Prozeduren und der rhetorischen Ebene der Prozesse.«⁵⁵ Diese Unterscheidung ist insofern bedeutsam, als die logischen Regeln der ersten Ebene sowie die rationalitätstheoretischen Voraussetzungen der zweiten alternativlos zu sein scheinen, während die Regeln der dritten Ebene, nämlich die Gleichbehandlungsforderung in Bezug auf alle »sprach- und handlungsfähigen Subjekte« sowie das Gebot, »[k]ein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwangs daran gehindert werden, seine [...] Rechte wahrzunehmen«⁵⁶, deutungsbedürftig und wohl nie vollends zu erfüllen sind.

Nicht nur die Frage, ob in manchen Belangen die Argumente von Experten eine andere Rolle spielen müssen als die der Laien; auch das Ziel der Gleichbehandlung und die damit einhergehende Frage, wer zum Kreis der Sprach- und Handlungsfähigen gehört, ist nicht ein für alle Mal entscheidbar. Hinzu kommt das beunruhigende Problem, wie sehr jene, die ihre Stimme nicht erheben (können), besondere Unterstützung brauchen, ob also die an einem Diskurs (zufälligerweise) Beteiligten geradezu auf die Suche nach ungehörten oder unerhörten Argumenten gehen müssen. Während die logisch-semantischen sowie die prozessualen Regeln mehr oder weniger unhintergebar sind, sind die von Habermas so genannten Prozessregeln normativ gehaltvoll und nicht immer, überall und automatisch schon erfüllt, wenn Subjekte kommunizieren. Zu Recht ist auf dieser dritten Ebene auch von »Idealisierungen« die Rede, von denen auf der Ebene logisch-semantischer Regeln und Rationalitätsforderungen gerade nicht gesprochen werden kann.

Letztlich traut Habermas, wo es um die Ideologiekritik jener systemischen gesellschaftlichen Tendenzen geht, die das kommunikative Handeln beschneiden oder sogar unmöglich machen, in der TKH nur den logischen und rationalitätstheoretischen Fundamenten des Sprechens, die

⁵⁵ Ebd., S. 97.

⁵⁶ Ebd., S. 99.

immer schon realisiert sind, und gerade nicht den unbestimmten moralischen.⁵⁷ »Systemisch« verweist dabei auf jene für moderne Gesellschaften unerlässlichen Institutionen des Marktes sowie der Bürokratie, welche den Gesetzen des Geldes bzw. der Macht folgen und von den Verpflichtungen enthoben sind, die für das kommunikative Handeln gelten. Habermas setzt diese Institutionen unter dem Titel »System« der »Lebenswelt« gegenüber,⁵⁸ seinem Sammelbegriff für alle Bereiche des kommunikativen Handelns.

In Anknüpfung an seine Sprechaktanalyse, die zu dem Resultat gekommen war, dass sprachliches Handeln der Wahrheit den Vorrang vor Lüge und Täuschung geben muss, behauptet Habermas in seiner Gesellschaftstheorie, dass das System letztlich den Vorrang der Lebenswelt anerkennen muss. Nur die Lebenswelt kann nämlich für die Bildung von Persönlichkeiten, soziale Integration und kulturelle Reproduktion bzw. Innovation sorgen, ohne welche die Systeme keine Systeme sein könnten. Damit ist zwar durchaus eine Art Knockout-Argument gegen total ausufernde Systeme gefunden, für eine kritische Theorie der Gesellschaft ist dieses Resultat allerdings so erstaunlich wie desaströs.

Da Habermas sich auf jene transzendental-minimalen Voraussetzungen des Sprechens beschränkt, die immer schon realisiert sind, kann er zu der Frage, wo systemische Übergriffe problematisch werden, nichts sagen.⁵⁹ Damit meine ich nicht nur, dass Sprechen dem Einsatz physischer Gewalt nichts entgegensetzen kann – das ist so trivial wie im Einzelfall brutal. Ich meine vielmehr auch, dass Interesse an der Wahrheit und Minimalrespekt für die anderen auch im strategischsten Reden vorausgesetzt sind. Anders gesagt, und das ist das Paradox aller transzendentalen Begründungsdiskurse im Namen einer kritischen Theorie: Wer sich auf das beschränkt, was aus begrifflichen Gründen von niemandem bestritten werden kann, ist damit jedem gesellschaftlichen Konflikt aus dem Weg gegangen und allenfalls noch für alternative (Anti-)Begründungsunternehmen eine Herausforderung. Es ist offensichtlich schwieriger, die Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was (nicht) sein soll, zu bestimmen, als jene quasi-anthropologischen Grundlagen zu rekonstruieren, die niemand

⁵⁷ Zur Kritik an Habermas' Übergang von den rationalitätstheoretischen zu den moralisch gehaltvollen Voraussetzungen des Sprechens vgl. Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt/M. 1986.

⁵⁸ Ich kann hier nicht auf das bei Habermas offene Problem eingehen, ob diese Begriffe ontologisch, das heißt als Verweis auf zwei irreduzibel verschiedene Welten, oder im Sinn von zwei Handlungstypen zu verstehen sind, die überall – wenngleich in verschiedenen Mischformen – vorkommen können. Nur letzteres kann man meines Erachtens verteidigen. Denn aller zugestandenen Eigendynamik des Systems zum Trotz wohnen auch in den Verwaltungsetagen der Märkte und Bürokratien sprachliche Wesen, die einander an bestimmten Punkten ins Vertrauen ziehen (müssen), sich über das Wetter oder Krankheiten unterhalten oder sich sogar in einander verlieben. Umgekehrt ist Kommunikation, sowohl was ihren technologischen Unterbau als auch was ihren sozialen, über alle Aufstiegschancen entscheidenden Vernetzungsmehrwert betrifft, derzeit wohl eine der begehrtesten Waren.

⁵⁹ Vgl. auch Honneths Kritik an Habermas, in: ders., *Verdinglichung*, Frankfurt/M. 2005, S. 67.

sinnvollerweise bestreiten kann.⁶⁰ Das gilt nicht nur in Bezug auf die eher rationalistischen Unternehmungen von Kant bis Habermas, die den erkennenden bzw. sprechenden Menschen ins Zentrum stellen, sondern auch für alternative Sozialontologien und Anthropologien, die von Heidegger bis Honneth von einem emotional und körperlich bedürftigen Wesen ausgehen.⁶¹

Habermas' Strategie ist eine extrem defensive und auf absolute Sicherheit bedachte. Denn er begnügt sich mit einem winzigen Rest kommunikativer Rationalität. Am Ende steht eine fast Beckett'sche Situation. Ich meine die Szene im *Endspiel*, in der den Mülltonnenmenschen nur ein Stückchen Zwieback gegeben wird, das aber genau das Stückchen zu viel ist, um sterben zu können. Die letzten zwei Sätze der TKH, im Übrigen auch die letzten des Kapitels mit dem Titel »Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie«, klingen in gleicher Weise erschreckend und stehen darin dem Pessimismus der *Dialektik der Aufklärung*, deren gesellschaftskritisches Anliegen in der TKH ein besseres Fundament bekommen sollte, in nichts nach: Die TKH zieht sich dort, in ihrem eigenen Endspiel sozusagen, auf das Erklären zurück, wie es zur fortschreitenden Kolonialisierung der Lebenswelt gekommen ist:

Gleichzeitig dringen die Imperative verselbständigter Subsysteme in die Lebenswelt ein und erzwingen auf dem Wege der Monetarisierung und Bürokratisierung eine Angleichung des kommunikativen Handelns an formal organisierte Handlungsbereiche auch dort, wo der handlungskordinierende Mechanismus der Verständigung funktional notwendig ist. Vielleicht kann diese provokative Bedrohung, eine Herausforderung, die die symbolischen Strukturen der Lebenswelt *im ganzen* in Frage stellt, plausibel machen, warum diese *für uns* zugänglich geworden sind.⁶²

Demnach gehört es zu ein und derselben Rationalisierung, dass einerseits das System immer mächtiger und eigenmächtiger wird und dass andererseits die lebensweltlichen Diskurse, mit denen wir Handlungsprobleme thematisieren und therapieren, die eigene Bedrohung durch systemische Zwänge immer besser begreifen können. So steht bei Habermas am Ende, was sich in der *Dialektik der Aufklärung* schon in der Vorrede findet: »Was wir uns vorgesetzt hatten, war tatsächlich nicht weniger als die Erkenntnis, warum die Menschheit, anstatt in

⁶⁰ Dann ist es vielleicht weniger eine Kritik als aufschlussreich, wenn Honneth über Lukács schreibt, er habe in Bezug auf die Fundamente der Gesellschaftskritik versagt, sei aber trotzdem eine unentbehrliche Lichtquelle, um das Leiden an der Verdinglichung und die starken Wertungen, die damit vorausgesetzt sind, sichtbar zu machen (ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt/M. 1999, S. 21f.).

⁶¹ Während die sozialontologische Tradition monistisch von einem einzigen normativen Zentrum ausgeht und infolge dessen auch seine totale Realisierung und Aufhebung aller Entfremdung zum Ziel hat, sind die Theorie von Habermas, aber auch diejenige Foucaults, unaufhebbar dualistisch: keine Lebenswelt ohne System und keine Freiheit ohne Macht. Dem System und der Macht werden dabei auch positive Eigenschaften zugeschrieben.

⁶² Habermas, TKH, a.a.O., S. 593.

einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt.«⁶³
Wie Adorno und Horkheimer hält Habermas trotzdem am Projekt der Ideologiekritik fest.

IV Ideologiekritik

Der Ideologiekritik geht es nicht um individuelle und lokale Fehler, sondern um strukturell notwendige, also kollektive Irrtümer.⁶⁴ Sie ist eine Kritik, die das Notwendige mit dem Falschen dieses scheinbar Notwendigen konfrontiert und so das Notwendige ebenso relativiert, wie sie den Irrtum näherbringt, sogar verständlich macht und deshalb alles andere als nur negativ ist.⁶⁵ Dafür scheint es zwei einander geradezu diametral entgegen gesetzte Wege zu geben: Den ersten könnte man den der Zersetzung von Allgemeinheit nennen, der zweite besteht im Einklagen von mehr Allgemeinheit. Der ersten, eher destruktiven Sorte der Ideologiekritik geht es um den Nachweis, dass die Allgemeinheit – oder besser: Dominanz – von Denk- und Handlungsmustern nicht auf guten Gründen beruht, sondern auf Zufällen oder auf der Durchsetzung partikulärer Interessen. Naheliegende Strategien solcher Ideologiekritik sind interkulturelle Vergleiche oder die genealogische Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von Ideologien. Die zweite, konstruktivere Form der Ideologiekritik zeigt, dass die vermeintliche Allgemeinheit einer Praxis gar nicht so allgemein ist, wie sie vorgibt bzw. in den Augen der Kritikerin sein sollte, sondern vermeidbare Ausschlüsse impliziert oder sogar auf ihnen basiert.

Das bedeutet, dass das in Habermas' Sinn Unhintergehbare, ideologiekritisch gesehen, nicht in jeder Hinsicht trivial ist oder dass moralische Minimalforderungen, die von dort her plausibilisiert werden, grundsätzlich falsch oder gar ideologisch wären. Ideologiekritik will vielmehr herausfinden, wie viel Maximales man auf der Grundlage des Alternativlosen verteidigen kann und wo derart Plausibilisiertes zu Hegemonie oder Widersprüchen führt; wo – gerade unter dem Eindruck oder mitunter auch dem Vorwand der Alternativlosigkeit – Alternativen übersehen oder verschwiegen werden. Ideologiekritik muss also universalistische Minimalforderungen, wie sie paradigmatisch in den Menschenrechten artikuliert sind, nicht grundsätzlich verdächtigen. Ebenso wenig aber darf man sie auf Phänomene des prinzipiell nichtuniversalisierbaren Guten des individuellen oder kollektiven Lebens einschränken.

⁶³ Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., S. 1.

⁶⁴ Geuss unterscheidet drei Arten von ideologischen Irrtümern: epistemische, funktionale und genetische (ders., *Die Idee einer Kritischen Theorie*, a.a.O.).

⁶⁵ Diesen affirmativen Zug der Ideologiekritik hebt auch Michael Freeden hervor: ders., *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*, Oxford 1996.

Rechtsverständnisse können ebenso ideologische Formen annehmen wie Vorstellungen des guten Lebens.

Auch Habermas verabschiedet sich, wie gesagt, von der Ideologiekritik nicht gänzlich. Statthalter dieser Kritik sind in der TKH die Begriffe »Pathologie«, »Kolonialisierung« (der Lebenswelt) oder eben auch »Ideologie«. Mit diesen Konzepten stellt Habermas sich im vollen Wissen um die Probleme des autoritären Paternalismus der Ideologiekritik in deren Tradition. So geht es Habermas in der TKH einerseits um den Nachweis, dass sich sprachliche Wesen, wie beschädigt sie auch immer sein mögen, grundsätzlich selbst und wechselseitig ausreichend kritisieren können und dass sie dafür keine wissenschaftlichen, philosophischen oder sonstigen Experten brauchen.⁶⁶ Mit jeder sprachlichen Äußerung nämlich ist in dem Sinn eine auf mögliche Kritik bezogene Handlung vollzogen, als damit ein Anspruch erhoben wird, den man gegen Kritik verteidigen zu können meint. Andererseits fordert Habermas dort, wo er ideologiekritische Eingriffe von außen in Erwägung zieht, zu Recht ihre sozialwissenschaftliche Objektivierung. Nichts ist schlimmer als das Geheul von Kulturkritikern über beispielsweise das Verschwinden des Lesens oder die Gefahren des Internet für Kinder, mit dem sie im Wesentlichen nur die eigenen Kulturpraktiken zum allgemeinen Gebot machen wollen.

Nur wo generelle Verzerrungen auftreten, so lautet Habermas' These in der TKH, wo strukturell die falsche Art von Gründen genannt oder Gegenstände eines ganzen Feldes großflächig falsch identifiziert werden (zum Beispiel als Ware statt als kulturelles Gut), kann man zu fragen beginnen, ob ein (Experten-)Eingriff von außen nötig ist. Nur dort ist möglicherweise eine Kritik angebracht, die die betroffenen Akteure nicht selbst äußern (können), weil sie zu sehr mit den zur Debatte stehenden Verhältnissen identifiziert oder von ihnen abhängig sind. Und genau an diesem Punkt wird die Theorie vom Verhältnis zwischen System und Lebenswelt virulent. Habermas zufolge sind es nämlich die für moderne Gesellschaften sowohl notwendigen als auch bisweilen desaströsen Eigendynamiken des Systems, welche für Bedingungen sorgen, unter denen – nicht grundsätzlich, aber an gewissen Punkten – von Ideologie, von ebenso notwendigen wie falschen Überzeugungen und Handlungen gesprochen werden muss. Aber das heißt auch: Einzig und allein auf derartig

⁶⁶ In diesem Punkt trifft sich Habermas mit Vertreterinnen der *cultural* und *postcolonial studies*, die nicht nur der Kritischen Theorie vorgeworfen haben, den Kritisierten jede Handlungsmöglichkeit abzusprechen (vgl. zum Beispiel Gayatri Chakravorty Spivak, »Can the Subaltern Speak?«, in: C. Nelson und L. Grossberg [Hg.], *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke 1988, S. 271-313), aber auch mit der Soziologie der Kritik (vgl. Fn. 24) sowie Rancières Theorie des Unvernehmens: Jacques Rancières, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002.

paradoxalen Feldern des ebenso Notwendigen wie Verunmöglichenden kann Ideologiekritik eine legitime Option sein.

Mit dieser Begrenzung, letztlich aber Rehabilitierung der Ideologiekritik im Licht des Paternalismusvorwurfs geht ein Problem einher, das nicht weniger gravierend ist als die erwähnten Einwände gegen den Paternalismus. Habermas will nämlich nicht nur den Vorrang der Lebenswelt vor dem System ein für allemal begründen, sondern – und das ist vermutlich seiner Vorsicht gegenüber vorschneller ideologiekritischer Bevormundung geschuldet – auch die möglichen Terrains der Ideologiekritik transzendental festlegen. Das hat einerseits zur Konsequenz, dass er dem Markt und der Bürokratie eine negative Sonderstellung zuschreiben und damit zum Beispiel auch rassistische Ideologien von ihnen her erklären muss; es impliziert andererseits, dass Habermas geradezu deterministisch an die unerbittliche Expansion des Kapitalismus ebenso glauben muss wie die Verfechter dieses Systems.

Das größte Problem ist meines Erachtens aber folgendes: Trotz der sozusagen transzendentalen Begründung der Ideologiekritik und ihrer systemischen Objekte kommt Habermas zu einem inkohärent zurückhaltenden bis skeptischen Schluss in Bezug auf die konkreten Möglichkeiten von (philosophischer) Ideologiekritik, und überlässt ihre Reste meistens den empirischen Sozialwissenschaften. Gerade diese Einschränkung ist schwer zu begründen. Zwar sind Soziologen sicher besser vertraut mit dem Zugang zur quantitativen Dimension bestimmter, möglicherweise notwendig irreführender Überzeugungen oder Handlungsmuster; doch wenn es darum geht, diese nicht nur festzustellen, zu prognostizieren oder zu erklären, sondern zu kritisieren, muss auch die Soziologie auf Gründe zurückgreifen, die sich von denen der Philosophie nicht grundsätzlich unterscheiden.

So erstaunt es nicht, dass Habermas an vielen Stellen nahelegt, dass die einzelnen Akteure auch in ideologiekritischen Fragen allein entscheiden müssen und können. Damit wird nicht nur unklar, wie eine Philosophie, welche minimale Bedingungen des Menschseins rekonstruiert, und Sozialwissenschaften, die Daten über kollektive Denk- und Handlungsmuster ermitteln, sich zu diesen individuellen Akten der Kritik verhalten, das heißt, wie die Subjekte der alltäglichen Kritik an derartigem Expertenwissen partizipieren können, ob es ihnen nützt und was die Experten dafür tun (müssten), ihr Wissen der alltäglichen Kritik zur Verfügung zu stellen. Damit verabschiedet Habermas die Ideologiekritik, in deren Dienst er die TKH stellen wollte, grundsätzlich – sowohl als philosophisches als auch als soziologisches Projekt.⁶⁷ Dabei liegt nichts näher als der Versuch, im Namen der

⁶⁷ Zur Kritik an der Ideologiekritik im Namen der einzelnen, kritikfähigen Akteure vgl. auch Luc Boltanski und Laurent Thévenot, »The Sociology of Critical Capacity«, in: *European Journal of Social Theory* 2, 1999, S. 359-377; dies., *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*, Hamburg 2007; Robin Celikates, »From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique. On the Critique of Ideology after the

Ideologiekritik die Perspektive der einzelnen, wie auch immer autonom bis heteronom urteilenden Akteure mit Formen des distanzierten Beobachtens zu kombinieren. Wie ich schon anzudeuten versucht habe, können diese beiden Zugänge durchaus so zu einem gesellschaftlichen Bild gefügt werden, dass eine als natürlich und legitim auftretende Allgemeinheit als eine entweder zu exzessive oder zu beschränkte sichtbar wird.

V Arbeit an Ideologien – zwei rezente Beispiele

Zur Verteidigung der Ideologiekritik⁶⁸ und zur Verdeutlichung, wie eine ideologiekritische »Konstruktion« im oben genannten Sinn aussehen könnte, will ich auf die Habermas scheinbar diametral entgegen gesetzte Soziologie Pierre Bourdieus eingehen und abschließend auch auf eine filmische Form der Ideologiekritik. Nicht zuletzt soll mit dem Verweis auf zwei so verschiedene Formen der Ideologiekritik deutlich werden, dass es hier nicht nur *einen* Weg und also keine Masterkonstellation geben kann, was auch der Philosophie eine neue Perspektive eröffnet.

a. Bourdieu

Vom frühen Bourdieu der Praxistheorie wird oft behauptet, er begehe den in Bezug auf Habermas spiegelverkehrten Fehler. Er analysiere zwar konkrete (gegenwärtige) gesellschaftliche Praktiken und die spezifischen Normen, deren Ausdruck sie sind. Für eine kritische Distanz zu diesen Normen – für Kritik also – gebe es weder auf der Ebene der Analysierten noch auf jener der unbeteiligten Beobachter einen Raum. Wo Habermas sich in den unhintergehbaren Gründen der Normativität verfange, bleibe Bourdieus Soziologie der Praxis in einer den *Status quo* affirmierenden Deskription gefangen, die den Analysierten allenfalls klar macht, warum Widerstand zwecklos ist.⁶⁹ Von daher erkläre sich auch Bourdieus Feindschaft gegenüber der kritischen Philosophie, die sich entweder auf die Rekonstruktion transzendentaler und vermeintlich inhaltsfreier Vorbedingungen zurückzieht

Pragmatic Turn«, in: *Constellations* 13, 2006, S. 21-40.

⁶⁸ Zur Verteidigung der Ideologiekritik nach ihrem angeblichen Ende vgl. auch James Bohman, »When Water Chokes: Ideology, Communication, and Practical Rationality«, in: *Constellations* 7, 2000, S. 382-392; Maeve Cooke, »Resurrecting the Rationality of Ideology Critique: Reflections on Laclau on Ideology«, in: *Constellations* 13, 2006, S. 4-20; Freeden, *Ideologies and Political Theory*, a.a.O.; Aletta J. Norval, »The Things We Do with Words – Contemporary Approaches to the Analysis of Ideology«, in: *British Journal of Political Science* 30, 2000, S. 313-346.

⁶⁹ Vgl. zum Beispiel Jacques Rancières Kritik in: *Le philosophe et ses pauvres*, Paris 2007 (1983).

oder schlecht ideologiekritisch den Entfremdeten Normen vorschreibt. Auch dem späten, aktivistischen und normativistischen Bourdieu, der die Praxistheorie insbesondere in *Das Elend der Welt*⁷⁰ für die Sozialkritik nutzbar machen wollte, wurde elitäre Ideologiekritik vorgeworfen. Er spiele sich zum Sprachrohr derjenigen auf, die ganz gut für sich selbst sprechen könnten, und plädiere implizit für ein völlig überholtes Konzept des paternalistischen Sozialstaats.

Zusammengenommen scheinen diese Vorwürfe Habermas' Zurückhaltung in Bezug auf die Ideologiekritik nur zu bestätigen. Ich halte es jedoch für vielversprechender, Bourdieus philosophische Soziologie – insbesondere seine späte Untersuchung zum *Elend der Welt* – als Antwort auf Habermas' paradoxal negativistische Kritische Theorie zu lesen statt als Beweis ihrer Ausweglosigkeit. Das gilt schon für Bourdieu (frühe) um die Begriffe »Feld« und »Habitus« zentrierte Praxistheorie. Sie weist viele Übereinstimmungen mit Habermas' an Wittgenstein orientierter Theorie der Lebenswelt auf. Allerdings geht sie signifikant weiter und bietet deshalb auch Auswege aus den meisten der oben erwähnten Sackgassen der TKH. Bourdieus Theorie vom *sens pratique*, welcher – leicht missverständlich – als »sozialer Sinn« Eingang in die deutschsprachige Diskussion gefunden hat,⁷¹ erklärt, wie wir auch dort mitspielen, aber auch Situationen kritisch aushandeln können, wo es unmöglich ist, die Regeln einer Praxis zu explizieren oder gar zu verteidigen. Gegen die Kategorien des Handelns und des Akteurs protestiert Bourdieu schon auf der begrifflichen Ebene, indem er statt »Akteur« oder »Subjekt« konsequent das Wort »agent« verwendet. Damit ist auf Handelnde verwiesen, die immer auch Abgesandte, Handelnde im Namen anderer sind. Dabei bedeutet das Infragestellen individueller Wahlmöglichkeiten Bourdieu zufolge nicht, dass alles dem Zufall anheimgestellt wird oder das Zeitalter der Zwecklosigkeit ausgebrochen wäre. Die Zentralbegriffe seiner Praxistheorie, »Feld« und »Habitus«,⁷² stellen vielmehr ein ingenüoses Begriffsinstrumentarium bereit, um menschliches Handeln auch dort als keineswegs zufällig, aber auch nicht absolut determiniert, begreifen zu können, wo Handelnde sich die Regeln weder in jeder Hinsicht aussuchen, noch sie begründen können.

⁷⁰ Pierre Bourdieu u.a., *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz 1997 (frz. 1993).

⁷¹ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris 1980; dt. *Sozialer Sinn*, Frankfurt/M. 1987.

⁷² Unter »Habitus« sind nicht geschlossene Regelsysteme zu verstehen, sondern vielmehr Schemata, die bestimmte Möglichkeiten zur Verfügung stellen, und zwar in unendlicher, nicht antizipierbarer Vielfalt. Zum Verhältnis zwischen Habitus und Feld vgl. auch Pierre Bourdieu und Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago 1992, S.126ff., sowie Beate Kraus und Gunter Gebauer, *Habitus*, Bielefeld 2002. Omar Lizardo hat gezeigt, inwiefern der Einwand, Bourdieus Konzept des Habitus lasse Veränderungen von Praxis allenfalls hinter dem Rücken der Handelnden zu, nicht zutrifft, ders., »The Cognitive Origins of Bourdieu's Habitus«, in: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 34, 2004, S. 375-401.

Als Antwort auf Habermas gelesen, macht Bourdieus Praxistheorie zunächst einmal eine Ambivalenz der Lebenswelt deutlich; nämlich dass dieser Begriff bei Habermas einerseits auf die unproblematischen, nicht oder schwer objektivierbaren Praktiken (*know how*) verweist, auf denen sowohl das kommunikative als auch das strategische intentionale Handeln (*know that*) basieren, und andererseits auf den Bereich des kommunikativen Handels. Des Weiteren lässt Bourdieu im Unterschied zu Habermas keinen Zweifel daran, dass die Bereiche des strategischen und des kommunikativen Handelns nicht ontologisch, im Sinn von zwei verschiedenen Welten aufgefasst werden dürfen, sondern vielmehr auf zwei kaum entwirrbare Aspekte allen Handelns verweisen. Damit einher geht Bourdieus im Vergleich mit Habermas viel weiterer Machtbegriff. Bourdieus Ausweitung des Kapitalbegriffs auf symbolische und kulturelle Strukturen macht nämlich unter anderem deutlich, dass Macht nicht auf kapitalistische Märkte und deren Bürokratien begrenzt werden kann, dass man diese im engen Sinn kapitalistischen Strukturen viel zu sehr affirmiert, wenn man ihnen die Habermasianische Vormachtstellung einräumt. Darüber hinaus sind die beiden intentionalen Handlungstypen des Kommunikativen und Strategischen Bourdieu zufolge auch so eng verbunden mit dem nichtintentionalen Agieren in selbstverständlichen, lebensweltlichen Praktiken, dass Habermas' Kritikszenario zu kurz greift. Wo Habermas davon ausgeht, dass Akteure sich jenseits prekärer Ausbreitungen von Markt- und Bürokratiestrukturen selbst kritisieren können, betont Bourdieu das für die Kritik Undurchdringliche von habituellen Praktiken – gerade auch in der Lebenswelt; zum einen, weil sie schwer diskursivierbar sind, und zum anderen, weil sie so sehr mit unserer Identität zusammenhängen, dass Kritik eine oft nicht einmal denkbare Option ist. Eingriffe von außen – auch wenn noch unklar ist, wo dieses Außen sich befindet – scheinen dann sinnvoller und auch nötiger, als Habermas nahelegt. Nicht zuletzt ist darauf hinzuweisen, dass es Bourdieu im Unterschied zu Habermas nicht grundsätzlich um die Differenz zwischen *know that* und *know how*, das heißt zwischen explizitem und kritisierbarem Wissen einerseits und den ihm zugrunde liegenden kollektiven Praktiken als der Basis jenes Wissens andererseits zu tun ist. Für Bourdieu ist diese Trivialität in ihrer Allgemeinheit nur der Ausgangspunkt für das Erforschen gruppen- und klassenspezifischer einnormalisierter Regeln.⁷³ Dabei kommt die Tatsache, dass Bourdieu bestimmte Praxisfelder untersucht, einem ideologiekritischen zeitdiagnostischen Urteil gleich, das nur von der Empirie, das heißt von den Agenten selbst, bestätigt werden kann: dass nämlich an diesen Stellen das Explizieren der Spielregeln besonders notwendig ist, weil der

⁷³ Bourdieu hat sich – selbstreflexiv wie kein anderer Praxistheoretiker – auch Gedanken über den klassenspezifischen Umgang mit der Differenz zwischen *know how* und *know that* gemacht. Vgl. Pierre Bourdieu, *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt/M. 2001.

Schein des Natürlichen sich hier hartnäckig und mit struktureller Gewalt einquartiert hat. Eine solche inhaltliche Stellungnahme sucht man in der TKH vergeblich.

Doch auch Bourdieus Praxistheorie ist nicht ohne Probleme. Die Theorie von den halbgeusst beherrschten Regeln birgt die Gefahr eines Wittgenstein'schen Quietismus ebenso in sich wie die der elitär strukturalistischen Ideologiekritik. Das weiß auch Bourdieu. Er hat sich mit Grund von seinem anfänglichen Strukturalismus zugunsten einer Praxeologie verabschiedet, der es um die Vermittlung der Teilnehmer- mit der Beobachterperspektive zu tun ist. Zu diesem Resultat kommt Bourdieu nicht aus Gutmenschigkeit, sondern weil er selbstkritisch genug war, um zu sehen, welche Dimensionen von Praktiken er mit einem zu eng strukturalistischen Programm nicht erklären konnte.⁷⁴

An die Stelle des sozialwissenschaftlichen Magiers, der geheime Handlungsgesetze enträtseln kann, sollte der selbstreflexive Soziologe treten. Er legt Rechenschaft ab über das eigene Eingebettetsein in alltägliche, aber auch theoretische Praktiken des Analysierens. Und er ist bestrebt, den Bruch mit der sozialen Welt hinterher mit den Beschränkungen seiner unhintergehbaren Teilnehmerschaft zu vermitteln, das heißt, sich auf eine Ebene mit den analysierten Agenten zu begeben. Die Frage ist allerdings, ob Bourdieu eine befriedigende Lösung für die Vermittlung der Teilnehmer- mit der Beobachterperspektive, von Distanz und Engagement, gefunden hat und inwiefern das auch der Weg zu einer plausiblen Form der Ideologiekritik ist, der über Habermas' letztlich aporetische Forderungen hinaus führt. Erst einmal scheint es, als ob entweder der Soziologe zum distanzlosen Teilnehmer werden muss oder die Reflexion auf die Beobachterperspektive diese nur verdoppelt. Beides würde die jeweils andere Perspektive auslöschen.⁷⁵

Meines Erachtens hat Bourdieu sich insbesondere im *Elend der Welt* auf das Terrain involvierter ideologiekritischer Analysepraktiken begeben. Diese Untersuchung zum alltäglichen Leid und den kleinen Nöten hat Bourdieu mit zahlreichen Mitarbeitern durchgeführt, und sie widmet sich – abgesehen von einem Exkurs über die USA – der sozialen Situation der Mittel- und Unterschicht Frankreichs. Sie ist mehr als nur die Veröffentlichung von umfangreichem Interviewmaterial rund um die Frage, woran es im Leben der Befragten »hapert«⁷⁶, wie es auch für die früheren Studien von Bourdieu existiert und veröffentlicht hätte werden können. Als an prominenter Stelle in ungewöhnlichem

⁷⁴ Der strukturalistische Soziologe missversteht Bourdieu zufolge insbesondere die Zeitstruktur der beobachteten Praktiken, weil er zu sehr auf das *opus operatum*, das Produkt der Praxis, fixiert ist, statt auf ihren Verlauf zu achten.

⁷⁵ Das ist auch David Streckers Kritik an Bourdieu, den er im Übrigen auch als Korrektur an Habermas' Ideologiekritik in Stellung bringt. Vgl. ders., *Logik der Macht. Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis*, Dissertation, Freie Universität Berlin 2006, S. 125ff.

⁷⁶ Bourdieu u.a., *Das Elend der Welt*, a.a.O., S. 788.

Umfang veröffentlichtes und insbesondere aufgrund der seriellen Komposition ohne Konklusion – damit komme ich auf die ästhetisch-rhetorische Dimension ideologiekritischer Konstruktionen zu sprechen – hat dieses Interviewmaterial einen ideologiekritischen Mehrwert. Es macht ein alltägliches Leiden, das für gewöhnlich sowohl von den Betroffenen als auch vom öffentlichen Diskurs als »allgemeines Elend« bagatellisiert wird, der sozialen und politischen Kritik zugänglich.

Für die Interviewten besteht der kritische Mehrwert der Interviews darin, dass die Gespräche ihnen ungewöhnlich viel Aufmerksamkeit schenken, und zwar so, dass genau dort keineswegs inexistenten Hoffnungen, Wünsche und Alternativen in Erscheinung treten, wo auch die Befragten selbst eine Neigung haben, nur mehr unveränderbares, vernachlässigenswertes kleines Elend zu sehen, das für gewöhnlich nur dann sichtbar wird, wenn es spektakuläre Ausmaße annimmt. In vielen Fällen haben die Interviews für die Gefragten offensichtlich auch den Charakter einer Selbstklärung und Selbstdarstellung. Gerade dort, wo die Gespräche symmetrisch werden und die Interviewten mit den Fragen den distanzierten soziologischen Blick übernehmen (lernen), führt das nicht selten zu einer neuen Einschätzung der erlebten Probleme als gar nicht so eigene.

Im Unterschied zum kritischen Nutzen für die Interviewten, der sich in erster Linie Bourdieus Reflexion und Kritik bestehender Interviewmethoden verdankt, profitieren die Leser der Interviews von der quasi-ästhetischen Konstruktion des Buches. Während nämlich für die Interviewten das soziale Geflecht, dessen Teil sie sind, und damit die Allgemeinheit ihrer Wünsche und Nöte nur sporadisch thematisch werden – was gerade dem Anspruch der Ideologiekritik nicht genügt –, steht diese offene Totalität für die Leser des Buches im Vordergrund. Sie lässt sich weder auf einen statistischen Durchschnitt bringen, noch als Plädoyer für die singuläre Erfahrung verstehen. Die Serialisierung der Antworten fördert das Strukturelle der Nöte zutage. Die Konstellationen von Interviews mit Menschen, die in einem geteilten Sozialraum verschiedene Positionen einnehmen, hebt die Variabilität und Veränderbarkeit des alltäglichen Leids hervor.

Im Vergleich mit anderen Studien Bourdieus heißt das: Zu den (zweifelsohne aufschlussreichen) Aussagen und Prognosen darüber, mit welcher Wahrscheinlichkeit man an einem bestimmten sozialen Ort welche Wünsche und Interessen hat, tritt im *Elend der Welt* die Bearbeitung der nach wie vor aktuellen ideologiekritischen Frage hinzu, und zwar nicht nur als methodisches Problem des Soziologen, sondern als Herausforderung für alle Interviewten: Wann sind Wünsche wirklich die eigenen, und (wie) kann man sie von Zwängen unterscheiden? Nicht ohne Grund ist der Raum zwischen faktischen Regeln und

Regelmäßigkeiten einerseits und bewussten wie halbbewussten Abweichungen andererseits in der Interviewsammlung *Elend der Welt* größer als in Bourdieus Büchern zur Praxistheorie und zum symbolischen Kapital.

Damit will ich die Probleme des Interviewprojekts von Bourdieu und seiner Mitarbeiter nicht beschönigen. *Das Elend der Welt* ist nicht ohne Grund auch aus sympathetischer Position kritisiert worden. Bemängelt wurde insbesondere die Auswahl der Befragten (welche häufig Bekannte der Interviewer waren) und der Mangel an Informationen über den sozialen Kontext der Befragten, der mitunter eine merkwürdige Auratisierung des Individuums zufolge hat.⁷⁷

Was trotz aller Kritik an dieser Interviewkompilation wichtig ist und für sie spricht, macht sie auch für die Fragen der Ideologiekritik bedeutsam: Einfach darauf zu vertrauen, dass die gesellschaftlich strukturell Benachteiligten ihre Verhältnisse selbst kritisieren können, wenn sie es nur wollen, ist eine ebenso zweifelhafte Haltung wie, ihnen Vorschriften zu machen oder ihr Unbehagen zu quantifizieren. Gegenüber all diesen (theoretischen) Verhaltensweisen lenkt das *Elend der Welt* die Aufmerksamkeit auf jene gesellschaftlichen Randgruppen, deren Leiden zu unspektakulär ist, um von den Betroffenen selbst oder von öffentlichen Diskursen aufgegriffen zu werden. Es ist ein Elend, das ohne Konstruktion und Veröffentlichung im Bereich individuellen Unbehagens verbleibt und welches sich – auch das macht Bourdieus Interviewsammlung überdeutlich – oft stammtischartig und mit allen dazu gehörigen Klischees artikuliert. Die Ideologiekritik, die Bourdieu und seine Mitarbeiter betreiben, besteht also im Wesentlichen darin, weit verbreitetes, alltägliches Unbehagen als kollektives und von den Leidenden selbst ansprechbares sichtbar und damit der Kritik zugänglich zu machen.

Das erfordert offenbar andere Formen der Forschung und vor allem Formate der Darstellung als Bourdieu sie bei seinen früheren Arbeiten zugrunde gelegt hatte. Und es ist wohl kein Zufall, dass Bourdieu gleichzeitig an seinem Buch über Flaubert⁷⁸ und an den Interviews für *Das Elend der Welt* gearbeitet hat. Es ist sicher ebenso wenig zufällig, dass er in dieser Zeit immer häufiger auf die soziologische Analysekraft des französischen Gesellschaftsromans, aber auch von Karl Kraus, Thomas Bernhard und Elfriede Jelinek⁷⁹ verweist. Immer wieder

⁷⁷ Vgl. die konstruktive Kritik von Angela McRobbie, »A Mixed Bag of Misfortune? Bourdieu's *Weight of the World*«, in: dies., *The Uses of Cultural Studies*, London, Thousand Oaks, New Delhi 2005, S. 175-184.

Allerdings legt Bourdieu die Gründe für die Auswahl der mit den Interviewenden bekannten Befragten in seinem Nachwort ebenso offen, wie er dort die Autonomie der Interviews gegenüber Kommentaren und Kontextualisierungen seitens der befragenden Wissenschaft verteidigt. Vgl. Pierre Bourdieu, »Verstehen«, in: ders. u.a., *Das Elend der Welt*, a.a.O., S. 779-822. Zur Verteidigung des Engagements des späten Bourdieu vgl. Lothar Peter, »Das Ärgernis Bourdieu: Anmerkungen zu einer Kontroverse«, in: *Das Argument* 231, 1999, S. 545-560.

⁷⁸ Pierre Bourdieu, *Die Regeln der Kunst*, Frankfurt/M. 1999.

⁷⁹ Zum Beispiel in dem Interview »Die Welt entfatalisieren«, in: J. Jurt (Hg.), *absoulte. Pierre Bourdieu*, Freiburg 2003, S. 7-20, hier: S. 13; aber auch in den Vor- und Nachworten zum *Elend der Welt*, a.a.O., zum

hebt er Flauberts gerade für die Sozialwissenschaft wichtiges Diktum hervor, in der Kunst müsse das Alltägliche, Banale, Mittelmäßige und Unbedeutende so ernst genommen werden wie das in Rang und Würden Anerkannte.⁸⁰ Genau in dieser literarischen Strategie, die nicht nur ein Plädoyer für den Bruch mit der Teilnehmerperspektive ist, sondern mindestens ebenso das Gegenteil, kommen Distanz und Engagement auf eine Weise zusammen, die in den üblichen Veröffentlichungsarten soziologischer Untersuchungen nicht oder kaum möglich ist: Die Flaubert'sche Strategie gibt jedem Einzelfall gleichermaßen viel Raum, *und* depotenziert ihn in seiner Einzigartigkeit, zumal in Kombination mit der Serialisierungstechnik, wie sie auch im *Elend der Welt* zum Einsatz kommt. Zur Ideologiekritik wird ein solches Engagement allerdings erst dort, wo das Funktionieren eines sozialen Feldes auf quasi-literarische Weise nicht nur kohärenter erklärt werden kann als mit den bekannten sozialwissenschaftlichen Methoden, sondern wo dieses Funktionieren auch als ein ideologisches ausgewiesen wird: wo, wie im *Elend der Welt*, allgemeines Leiden als nicht so notwendig aufgezeigt wird, wie auch die davon Betroffenen am Beginn der Interviews oft glaubten.

b. Ideologiekritik im Film – Rosetta von Jean-Pierre und Luc Dardenne

Fast alle Filme der belgischen Filmemacher Jean-Pierre und Luc Dardenne handeln in ihrer belgischen Heimatstadt Seraing bei Liège, die bis ca. 1960 eine Hochburg der Schwerindustrie war. Seit den späten 1970er-Jahren dokumentieren die Dardennes die Auswirkungen des Niedergangs und Endes der Stahlerzeugung. Am Anfang stehen auf Band und dann filmisch aufgezeichnete Interviews für den Dokumentarfilmer und Theaterregisseur Armand Gatti, die man als eine dokumentarische Form der Sozialforschung bezeichnen kann. Später produzieren die Dardennes selbst dokumentarisch-konzeptionelle Filme, in denen wiederum Interviews die Hauptrolle spielen und die formal an den frühen Godard erinnern. Kennzeichnend für diese Interviewfilme ist, dass es keine Frage-Antwort-Spiele sind, sondern Porträts der Handlungen und fast nicht intentional zu nennenden Verrichtungen der Personen, mit denen die Gespräche geführt werden. Die Filme konzentrieren sich also auf das, was die Protagonisten während des Sprechens tun, wohingegen das Gesprochene häufig die Funktion eines Soundtracks bekommt. Seit den frühen 1990er-Jahren experimentieren die Dardennes mit semidokumentarischen Spielfilmen, denen weiterhin umfangreiche Interviewrecherchen

Beispiel S. 17, 791, 799.

⁸⁰Ebd., S. 801.

zugrunde liegen. Sie gehen dabei von der These aus, dass die Realität nur als Spielfilm vermittelt werden kann.

Der Film *Rosetta* (1999) ist die – auf den ersten Blick lineare – Geschichte einer jungen, arbeitslosen Frau und ihrer verbissenen Suche nach Arbeit und einem abgesicherten Durchschnittsleben. Sie verliert gleich am Beginn des Films einen Job und ist dann fortwährend auf der Suche nach Arbeit und einem normalen Leben jenseits der Wohnwagensiedlung, in der sie mit ihrer Mutter lebt. Für dieses Ziel ist sie unter anderem auch bereit, die einzige Person, die an ihr Interesse nimmt, den Verkäufer in einer Waffelbude, zu verraten, um kurzzeitig seinen Job zu bekommen. Rosettas – scheiterndes – Streben nach der Utopie in Gestalt einer Lohnarbeit ist das einzig Lineare in diesem Film. Ansonsten ist ihr Leben eine Kette von Wiederholungen, ein permanentes Auf-der-Stelle-Treten im Modus eines extremen Gehetztseins. Formal ist das dadurch realisiert, dass der immer Hastenden eine unruhige Handkamera im Nacken sitzt. Der Film verweigert damit eine größere Perspektive nach vorne oder überhaupt in ein Voraus und unterläuft zugleich eine falsche Nähe zur Hauptperson. Es gibt nur die immer gleichen Fragen, ob sie hier oder dort arbeiten kann, die fast immer abschlägigen Antworten, die sich täglich wiederholenden Wege von der Wohnwagensiedlung am Stadtrand in die Stadt, dieselben Handgriffe und Bewegungen, die das Überleben erzwingt – vollzogen von einem Körper, der für jede Kleinigkeit viel zu lang braucht, zumindest für die Zuschauer und deren filmische Seh- bzw. Lebensgewohnheiten. Dabei sind die Verrichtungen einfach nur konsequent bis zu ihrem jeweiligen Ende so gefilmt, dass das Allernarrativste zum unterbrechenden Störfaktor wird. Der Film ist ein schwerfälliges, repetitives und – wäre da nicht die unabweisbare dokumentarische Substanz – fast formalistisches Unternehmen. Indem die Zuschauer Rosettas Realität eher als übertrieben und nervig denn als wirklich erfahren, wird erkennbar, welche Wirklichkeit den gängigen realistischen Spielfilmen entgeht: das Schwerfällige der viel zu lang dauernden alltäglichen Ereignisse, die man nicht Handlungen nennen mag. Indem der Film dieser materialistischen Schwerfälligkeit Raum gibt und die von der Protagonistin als wichtig erachteten Kleinigkeiten ernst nimmt und ihnen aufmerksam überall hin folgt, macht die Kamera auch Widerstand, Autonomie und Würde sichtbar. Nicht zuletzt, weil der Körper, genauer gesagt, der Rücken der Akteurin dem Zuschauer oft im Weg ist und sich nicht ins Bild fügt. Er stört in seiner eigenwilligen Präsenz den ungehinderten Zugriff auf den Film. Man kann Rosetta nicht über die Schultern schauen und damit auch nicht an ihr vorbeisehen. Ausgeschlossen ist diese Protagonistin wie auch die wenigen anderen Bewohner der Wohnwagensiedlung, die am Rand auftauchen, vom Arbeitsleben und damit auch von dem,

was ihr als utopische Normalität vorschwebt. Ihr Kampf zur Überwindung dieser beiden Ausschlüsse ist – zumindest aus der Distanz der Zuschauer – mit hohen Kosten verbunden: Neben den fast leitmotivisch auftretenden Magenschmerzen fällt der aufgezwungene Rhythmus einer nie zur Ruhe kommenden Gehetztheit auf. Rosetta versucht, alle Hindernisse auf dem Weg zur Arbeit mit einer solchen Beharrlichkeit zu überwinden, dass man am Ende nicht mehr weiß, ob man sie extrem stark oder extrem beschädigt finden soll. So zeigt der Film sowohl die gesuchte Arbeit als auch die Normalität, welche Rosetta damit verbindet, als zweischneidig. Die Notwendigkeit und das Berechtigte des Wunsches nach Arbeit und Normalität halten sich die Waage mit der Gewalt, die diese Ziele gegen die Protagonistin entfalten.

Aufgrund dieser paradoxen Ambivalenz stellt der Film *Rosetta* zwei Fragen ins Zentrum: Zunächst einmal die Frage nach der Legitimität von Normalität samt aller dazugehörigen problematischen Normalisierung; das heißt von Normalität im Sinn des sozialversicherten Lohnarbeiterinnendaseins, und zwar zu einer Zeit, in der diese schwerfällige, auf Kontinuität angelegte Arbeits- und Lebensform als veraltet, unrealisierbar und nicht wünschenswert ad acta gelegt werden soll. Rosettas einziger Freund und Feind von der Waffelbude ist das Gegenmodell: Er versucht, sich mit kleinen Deals und Betrügereien gegenüber seinem Chef selbst zum gewitzten und flexiblen Unternehmer zu machen. Rosettas größter Wunsch hingegen lautet: »Je veux une vie normale«. Es gibt nur einen einzigen Moment, wo sie ein solches Leben erreicht, sich ihn aber nur mühsam aneignen kann, indem sie abends im Bett monologisiert: »Du heißt Rosetta; ich heiße Rosetta. Du hast Arbeit gefunden; ich habe Arbeit gefunden. Du hast einen Freund; ich habe einen Freund. Du wirst nicht abstürzen; ich werde nicht abstürzen. Gute Nacht; gute Nacht.«

Eine zweite Frage, die *Rosetta* als eine zeitdiagnostisch relevante aufwirft, ist die, wie stark Leben durch Arbeit definiert ist bzw. sein soll, und zwar aufgrund einer paradoxen Übertreibung: Die Arbeitslose im Film kämpft wie eine Kriegerin für einen Job; und zwar so radikal, dass alles andere in ihrem Leben keine Bedeutung und Rosetta überhaupt keine sozialen Kontakte mehr hat. Damit führt sie die Logik einer asozialen Gestresstheit vor Augen, die man nur Arbeitenden, aber nicht Arbeitslosen zugesteht. Insofern bringt die vom Arbeitsprozess Ausgeschlossene die Stresslogik von Arbeitsverhältnissen pointierter und reiner zum Ausdruck, als sie an jenen auffällt, die dieser Logik in den akzeptierten Kontexten folgen. Bis auf die allerletzte Szene schaut Rosetta keinen einzigen Menschen wirklich an, blickt sie auch nie in die Kamera, sondern bleibt radikal für sich. Sie hat keine mit anderen geteilte Welt, weil sie keine Arbeit hat. Ihr einziges Gegenüber ist die abwesende Arbeit.

Darum ist der zitierte Dialog-Monolog auch so konsequent. Rosetta muss sich selbst gute Nacht sagen, auch wenn es die einzige Nacht ist, die sie bei einem Bekannten verbringt, der versucht, sie zu lieben.

Schon die einzelnen Filme der Dardennes zeigen nicht so sehr erratische oder spektakuläre, aus der Gesellschaft herausgefallene Einzelfälle als vielmehr erschreckend gewöhnliche Individuen in ihrer körperlich-praktischen Auseinandersetzung mit gesellschaftlich bedingten Ausschlüssen. Eine Synopsis der Filme macht das noch deutlicher. Nicht nur, was den Schauplatz – es ist immer Liège –, sondern auch, was den immer gleich gehetzten Rhythmus sowohl der Darstellung als auch des Dargestellten betrifft, gehen die Spielfilme in einander über. Dabei ist gerade die Datierung ebenso wichtig wie die lokale Beschränkung auf den belgischen Drehort Seraing. Denn damit schützen sich die Filme vor schlecht anthropologischen Thesen und fatalistischen Suggestionen. Nicht, dass das Arbeiten zum Menschen gehört, wird behauptet, aber dass in einer zentraleuropäischen Gesellschaft seit etwa 15 Jahren beinahe das ganze Leben an der Integration in einen viele entmündigenden Arbeitsmarkt hängt. Damit ist auch die Frage beantwortet, warum und in welchem Sinn die Dardenne-Filme Ideologiekritik sind, also mehr als nur Berichte von Individuen darstellen, die vom so genannten rechten Weg abgekommen sind oder einfach Pech hatten.

Die Protagonisten ihrer Filme, für die Bourdieus Begriff »agents« viel adäquater wäre, leiden an zwei Dingen: daran, dass sie keine oder nur verquere soziale Beziehungen haben; und am Ausgeliefertsein an die Zeit, und zwar in der Form eines unerbittlich brutalen Gehetztseins. Während in *Je pense a vous* (1992) das Herumhängen und die Langeweile noch als zeitliche Modi der Arbeitslosigkeit porträtiert wurden, ist in allen späteren Filmen ein immer junkiehafteres Hetzen die durchgängige Zeiterfahrung. Im Modus der Ideologiekritik diagnostizieren die Filme der Dardennes somit, dass sich die sozialen Folgen der Ausschlüsse vom Arbeitsmarkt heute wesentlich in Einsamkeit und Zeitstrukturen verbarrikadieren. Dort können Probleme des Kontrollausschlusses auf etwas Individuelles und Natürliches reduziert werden, für das niemand verantwortlich ist. Denn die Zeit, so scheint es, gibt es nun einmal und ist niemandes Schuld.

VI Schlussfolgerungen für die Philosophie

Damit ist nicht viel Neues gesagt. Letztlich läuft der hier gemachte Vorschlag auf die Definition von Marx hinaus, der in dem bekannten Brief an Ruge (September 1843)

geschrieben hat, kritische Philosophie sei die Selbstverständigung der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche.⁸¹ In genau diesem Sinn habe ich gefordert, dass Ideologiekritik sich als Teil der immer schon stattfindenden gesellschaftlichen Selbstverständigungen verstehen sollte, die teilweise auch für die »agents« nicht wahrnehmbar sind, zumal wenn sie sich körperlich-praktisch artikulieren. Dass das hier zugrunde gelegte Filmmaterial und auch Bourdieus Interviews die soziale Frage unserer Gegenwart als eine ökonomische erschließen, hat aber weniger mit Marx' Vorgaben als vielmehr mit den Kämpfen und Wünschen *unserer Zeit* zu tun. Wenn die Verhältnisse sich wiederholen, wie etwa Robert Castel in seiner Studie über die *Metamorphosen der Lohnarbeit* nahe legt⁸² – und *Rosetta* ist in vielem eine visuelle Verdichtung dieser Studie –, dann muss sich auch der Einsatz der kritischen Philosophie wiederholen – dabei stets mitbedenkend, dass es sich um eine Wiederholung handelt. Nun könnte man jedoch Folgendes einwenden: Selbst wenn es plausible Formen der Ideologiekritik gibt, welche die von Habermas analysierten Entmündigungen vermeiden, so bleibt zumindest für die Philosophie nichts übrig, wenn diese Kritik sich in die Kunst oder eine ihr verwandte Form von Soziologie verflüchtigt hat. Gerade mein Exkurs in ästhetische Konstruktionen der Kritik bestätigt, so könnte man meinen, Habermas' Vermutung, dass der Philosophie nur die transzendente Kritik bleibt, die nicht wertet, sondern rekonstruiert, was im Wertes vorausgesetzt ist. Meine Rekonstruktion und Verteidigung der Dardenne-Filme und des *Elends der Welt* als maßgebliche Instanzen der Ideologiekritik impliziert allerdings in keiner Weise, dass sie die einzigen sind.⁸³ Es bedeutet noch viel weniger, dass alle Kunst oder nur sie Ideologiekritik ist. Vielmehr sind es sehr spezifische ästhetische, die teilnehmende mit der beobachtenden Perspektive kombinierende Konstruktionen von problematischen Allgemeinheiten, welche für die Ideologiekritik relevant sind. Das allerdings impliziert, dass der philosophische Impuls, letzte Begründungen zu suchen, auch von der Ideologiekritik nicht einfach ignoriert werden kann. Denn letztlich ist es immer scheinbar Letztbegründetes, Naturnotwendiges und allgemein Anerkanntes, welches das Objekt der Ideologiekritik ist. Ihr Thema ist der immer wieder neu auszulotende Spannungsraum zwischen unveränderbaren Unbestreitbarkeiten und solchen, die keineswegs ein für allemal feststehen. Offensichtlicherweise sind es nicht krasse, offen zutage liegende Ungerechtigkeiten, denen Ideologiekritik sich widmet, sondern solche, von denen wir noch nicht wissen, wie krass, notwendig und ungerecht sie sind. Deshalb ist es

⁸¹ Karl Marx, *Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, in: *Marx Engels Werke* (MEW), Band 1, Berlin 1974, S. 346. Darauf beruft sich auch Nancy Fraser in ihrer Kritik an Habermas: »What's Critical about Critical Theory?«, in: J. Meehan (Hg.), *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, New York, London 1995, S. 21-55.

⁸² Vgl. Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz 2000; ders., *Die Stärkung des Sozialen. Leben im neuen Wohlfahrtsstaat*, Hamburg 2005.

⁸³ Auch meine Auswahl von *Das Elend der Welt* und *Rosetta* bedürfte einer Begründung durch den Vergleich mit alternativen Projekten ideologiekritischer Sozialforschung bzw. Filmen, den ich hier schuldig bleiben muss.

gerade die transzendente Aufgabenstellung der Kritik, welche Ideologiekritik mit der konkretesten zusammenspannt.

Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass es neben Künstlern und Soziologen auch Philosophen gibt, die auf die hier vorgeschlagene ideologiekritische Weise vorgehen und dabei dem konkreten Objekt und nicht der transzendentalen Fragestellung den Vorrang des Ausgangspunkts geben. Bourdieu kommt mit seiner These über die Nähe zwischen Literatur und qualitativen Interviews keineswegs zufällig in die Nähe Adornos. Dasselbe gilt für Bourdieus Auffassung, dass sich Kritik nicht selbst ermächtigen darf, sondern sich auf ein Feld begeben muss, auf dem die zu konstruierende Kritik (vereinzelt) schon existiert; dass nur von den diesem Feld immanenten Spannungen aus gefragt werden darf, welche der vorgeblichen Notwendigkeiten tatsächlich notwendig sind. In seinem methodologisch zentralen Essay-Aufsatz⁸⁴ nennt Adorno solches Denken essayistisch. »Er [der Essay, R. S.] ist, was er von Beginn war, die kritische Form *par excellence*. Und zwar, als immanente Kritik geistiger Gebilde, [...] Ideologiekritik.«⁸⁵ In diesem Text macht Adorno auch deutlich, dass Kunstwerken unter den möglichen konkreten Objekten der Ideologiekritik nur – aber eben auch – deshalb eine besondere Rolle zukommt, weil in ihnen die Spannung, welche Ideologiekritik konstruiert und diskursiviert, schon vor-artikulierte ist.⁸⁶

⁸⁴ Theodor W. Adorno, »Der Essay als Form«, in: ders., *Noten zur Literatur*, Frankfurt/M. 1981, S. 9-33.

⁸⁵ Ebd. S. 27.

⁸⁶ Folgt man diesem Vorschlag Adornos, dann liegt es nahe, zwischen mehr oder weniger diskursiven Formen der Ideologiekritik zu unterscheiden. Während die diskursivsten in ihrer tendenziell lückenlosen Argumentation den Rezipienten nur wenig Raum lassen, hätten die ästhetischeren, die den Lesern mehr Freiheit geben, den Vor- und Nachteil der Ambiguität.

Luc Boltanski und Axel Honneth

Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates

*Die Soziologie der Kritik, wie sie Luc Boltanski in Abgrenzung von Pierre Bourdieu und in enger Zusammenarbeit mit anderen Mitgliedern der Groupe de Sociologie Politique et Morale ausgearbeitet hat, und die Kritische Theorie, wie sie Axel Honneth in Anknüpfung an die Tradition der Frankfurter Schule in Form einer Theorie der Anerkennung weiterentwickelt hat, gehen mit unterschiedlichen Perspektiven auf das Phänomen der Kritik einher. Ist Kritik primär eine Leistung der ›gewöhnlichen‹ Akteure oder eine Aufgabe der Theorie? In welchem Verhältnis steht die Theorie zur Praxis? Wie kann die Theorie kritisch sein und zugleich an die Erfahrungen und Selbstdeutungen der Akteure anschließen? Diese Fragen und die teils komplementären, teils alternativen Antworten dieser beiden für die gegenwärtigen sozialphilosophischen Diskussionen zentralen Ansätze stehen im Zentrum des folgenden Gesprächs.**

I

Robin Celikates: Beginnen wir mit der Frage nach der Genese der beiden Theorien. Wie haben sich die Soziologie der Kritik und die Theorie der Anerkennung als distinkte Paradigmen entwickelt? Welche Rolle haben dabei unterschiedliche Denktraditionen, empirische Problemstellungen und spezifische intellektuelle Konstellationen gespielt? Im einen Fall gibt ja die Tradition der Kritischen Theorie und insbesondere deren Neuausrichtung durch Jürgen Habermas sowie eine gewisse Unzufriedenheit mit der formal-pragmatischen Herangehensweise und der durch sie bedingten Entsubstantialisierung und Entsoziologisierung den Hintergrund ab; im anderen Pierre Bourdieus kritische Soziologie und die Konfrontation mit empirischen Problemen, die zur Entwicklung eines neuen theoretischen Vokabulars geführt haben, das die Beschreibung bestimmter sozialer Phänomene überhaupt erst ermöglichen soll.

Luc Boltanski: Mit der Konstruktion großer theoretischer Entwicklungslinien tue ich mich momentan besonders schwer, weil ich mich, um mit Albert Hirschman zu sprechen, in einer Phase der Selbstsubversion befinde. Dennoch lässt sich als theoretischer Horizont meiner

* Das Gespräch fand am 3. Juli 2008 in Frankfurt/M. statt.

Arbeiten ein Projekt angeben, das ich wahrscheinlich nie werde realisieren können, nämlich die Entwicklung eines theoretischen Rahmens, der die französische kritische Soziologie, die für mich – als langjährigen Assistenten Bourdieus – äußerst prägend gewesen ist, und die so genannte pragmatistische Soziologie der Kritik, die ich gemeinsam mit einigen Kollegen seit den 1980er-Jahren entwickelt habe, integriert. Dabei muss jede Dogmatisierung der Theorie gerade in den Sozialwissenschaften vermieden werden – wozu das führt, habe ich im Zirkel um Bourdieu erfahren. Bourdieu selbst wollte eine Art geschlossenes Theoriegebäude vorlegen – das ist aber keine gute Idee, denn eine Theorie muss immer offen, ungeschlossen und unterbestimmt sein.

Bourdieu's Werk ist die Last, an der wir zu tragen haben, genauso wie die Frankfurter Schule die Last der Frankfurter ist – wir können nicht einfach den vorgezeichneten Weg weitergehen, aber genauso wenig können wir diese Denktraditionen einfach beiseiteschieben. Dabei sollten wir niemals vergessen, dass es in der Soziologie nie bloß um Theorie, sondern immer auch um Politik geht – das gilt gerade für diese beiden Traditionen. Dennoch ist meine Kritik an Bourdieu eine theoretische, keine politische. Insbesondere zielt die Soziologie der Kritik nicht auf eine Zurückweisung der Kritik, wie sie etwa Bruno Latour fordert, der mit dem postmarxistischen Projekt gänzlich brechen möchte.⁸⁷ Meines Erachtens geht es eher um eine Art Umweg, den wir einschlagen müssen, um die Praxis der Kritik zu verstehen, um zu verstehen, warum es so schwierig ist zu kritisieren.

RC: Worin genau besteht Ihre Kritik an Bourdieus Ansatz?

LB: Bourdieus Herangehensweise ist gekennzeichnet durch die Spannung zwischen seinem positivistischen Glauben an die Wissenschaft und seiner genuinen Empörung angesichts sozialer Ungerechtigkeit. Wie im Marxismus finden wir auch bei ihm einen Widerstreit zwischen dem Positivismus des 19. und dem Emanzipationsstreben des 18. Jahrhunderts. Und bei Bourdieu gibt es noch nicht einmal die Möglichkeit der Bewusstwerdung und der Revolution. Dagegen betont er stets die Rolle des Unbewussten der Akteure. Wie so viele andere Theoretiker der 1960er-Jahre, die eine Mischung aus Marxismus und Durkheimianismus vertreten, ist Bourdieu der Ansicht, dass die Akteure niemals bewusst handeln. Zugleich verfügen sie ihm zufolge aber über eine Art inneren Computer, der strategische Kalkulationen durchführt und ihnen bestimmte Handlungsoptionen nahelegt. Diese beiden Annahmen führen zu einer Theorie des gespaltenen Akteurs: auf der einen Seite

⁸⁷ Vgl. etwa Bruno Latour, *Das Elend der Kritik*, Berlin 2007 (engl. 2004).

ein vollkommen unbewusster Akteur, dessen Motive, insbesondere wenn sie moralischer Natur sind, nichts mit der Wirklichkeit zu tun haben; auf der anderen Seite eine Art innerer Mensch (wie Adam Smith das genannt hat), der wie ein Computer funktioniert und ständig Berechnungen anstellt. Diese Sichtweise etabliert – wie in der Theorie der Avantgarde – eine enorme Diskrepanz zwischen den unbewussten, verblendeten Akteuren auf der einen und den Soziologen auf der anderen Seite, die dank ihrer Wissenschaft und ihrer Methoden dazu in der Lage sind, die Wahrheit zu enthüllen und die Akteure aufzuklären. Die dieser Sichtweise entsprechende und etwa unter Mönchen geläufige Praxis der wechselseitigen Ermahnung und Korrektur gab es auch im Kreis um Bourdieu: Nach einem Treffen konnte es passieren, dass ein anderer Mitarbeiter ankam und sagte: »Du sprichst von Adorno, aber in Wirklichkeit hast Du keine Ahnung davon; was Du sagst ist das Produkt Deines proletarischen Klassenhabitus und ich – als Sozialwissenschaftler – muss Dir helfen, das zu kontrollieren.« Der Sozialwissenschaftler ist im Besitz der Wahrheit, und das sichert ihm die Position der Avantgarde.

Es gibt noch ein weiteres Problem, das sich der Mischung von Marx und Max Weber verdankt, die wir im Werk Bourdieus finden. Vom Nietzscheaner und Pessimisten Weber hat Bourdieu gelernt, dass die ganze Gesellschaft von Herrschaft durchzogen ist. Eine solche Diagnose stellt das Projekt einer kritischen Theorie aber vor große Schwierigkeiten. Natürlich kann man die verdeckten Herrschaftsstrukturen an einem Ort aufdecken und die Akteure aufklären, aber sehr schnell werden neue und andere Herrschaftsstrukturen entstehen, die von den Akteuren nicht durchschaut werden. Das Verhältnis zwischen soziologischer Beschreibung und Kritik ist also äußerst problematisch, vor allem weil Bourdieu der Moral überhaupt keine Rolle zuzugestehen bereit ist. Anders als der Marxismus verfügt Bourdieu aber auch nicht über eine Geschichtsphilosophie, die der Beschreibung immanenter Widersprüche zugrunde liegen könnte – solche Widersprüche gibt es bei ihm einfach nicht. Er beschreibt eine von Herrschaft durchzogene Welt, die in einer unbewussten, aber strategischen Weise reproduziert wird. Warum aber überhaupt kritisieren, wenn die Welt von Natur aus so ist, wenn auch die beste revolutionäre und moralische Absicht nur der Effekt eines falschen Bewusstseins ist und sowieso scheitern wird?

RC: Neben dieser Spannung verweist Ihre Kritik an Bourdieu vor allem auch auf eine Unterschätzung der Akteure und ihrer reflexiven Fähigkeiten.

LB: In der durkheimianischen Tradition gibt es eine strikte Trennung zwischen den Akteuren, die bloße Agenten der sozialen Strukturen sind und wie die Wilden auf einer fremden Insel untersucht werden können, und den Sozialwissenschaftlern. Der Wissenschaftler ist eine Art Sherlock Holmes: Man gibt ihm einen Hinweis oder eine Information, und schon weiß er ganz genau, um was es geht, und kann etwa seine klassentheoretische Analyse in Gang setzen. Das ist keine gute Feldforschung! Gute Feldforschung setzt die Akzeptanz von Unsicherheiten voraus, davon, dass man eben nicht weiß, um was es geht.

Den Glauben an die strikte Unterscheidung zwischen Akteuren und Wissenschaftlern hätte man eigentlich spätestens in den 1970er- und 1980er-Jahren verlieren müssen. Die soziale Wirklichkeit wurde in dieser Zeit von sozialwissenschaftlichen Denkschemata geradezu überschwemmt; und die Gesellschaft wurde in diesem Sinne reflexiv. Als ich mit meinen Feldforschungen für *Die Führungskräfte*⁸⁸ begann, ging ich zu den verschiedenen Assoziationen und fragte nach den jeweiligen Definitionen von Führungskraft; die Antwort lautete: »Was, Sie haben Bourdieu und Touraine nicht gelesen? Gehen Sie zu denen und fragen Sie die!« Die Arbeiten der Soziologen wurden also von den Akteuren selbst als Ressourcen zur Konstruktion ihrer eigenen Gruppe verwendet.

RC: Welchen Einfluss hatte diese ›Entdeckung‹ auf Ihre Theoriebildung und empirische Forschung?

LB: Die Wechselwirkung zwischen den ›gewöhnlichen‹ Akteuren und den von ihnen in alltäglichen Situationen verwendeten kognitiven ›Werkzeugen‹ auf der einen und den soziologischen Denkschemata auf der anderen Seite wurde zum Gegenstand der mit Laurent Thévenot durchgeführten soziologischen Forschungen. Wir stießen dabei auf die ausgeprägten sozialen Kompetenzen der Akteure, die sie auch zur Kritik, zur Teilnahme an Disputen und zum Austausch von Argumenten befähigen. Mich interessierte insbesondere die soziale Form der Affäre, in der es etwa um die Klage über Ungerechtigkeit geht. Dabei kommt der Paranoia eine Schlüsselrolle zu. Wenn ich meine Tochter bitte, die Post aus dem Briefkasten zu holen, folge ich ihr normalerweise nicht, um zu überprüfen, ob sie Briefe unterschlägt – aber warum eigentlich nicht? Die Frage, ob es sich hier um berechnete Unsicherheit oder eine Pathologie handelt, ist nicht so einfach zu entscheiden. Das gilt auch für Klagen über Ungerechtigkeit. Um hier weiterzukommen, habe ich Tausende von Briefen an die Zeitung *Le Monde* untersucht, in denen sich die Menschen über die verschiedensten

⁸⁸ Vgl. Luc Boltanski, *Die Führungskräfte. Die Entstehung einer sozialen Gruppe*, Frankfurt/M. 1990 (frz. 1982).

Dinge beschweren.⁸⁹ Danach habe ich eine Gruppe von Personen gebeten, diese Briefe auf einer Skala von ›normal‹ bis ›verrückt‹ einzuordnen. Dabei hat sich herausgestellt, dass es in Situationen, in denen es um Gerechtigkeit geht, eine Art Grammatik der Normalität gibt – eine Grammatik, die von den Urteilenden genauso wie von den Autoren der Briefe verwendet wird. Im alltäglichen Sozialleben, insbesondere wenn es um Ansprüche auf Anerkennung, Gerechtigkeit etc. geht, spielt die Frage der Normalität eine zentrale Rolle. Man kann sich kaum vorstellen, wie stark die auf diese Weise ausgeübte Verhaltenskontrolle selbst an einem Ort ist, der wie die Universität dem freien Austausch gewidmet sein soll. Die effektivste Art, einen Anspruch zurückzuweisen, ist nicht, gegen ihn zu argumentieren, sondern ihn in den Bereich des Anormalen zu verweisen. Radikalere Ansprüche stehen immer in Gefahr, als verrückt angesehen zu werden, weil sie nicht in die vorhandene soziale Realität passen, sondern sich auf etwas anderes, etwa die persönliche Erfahrung beziehen. Wenn man diese nicht mit anderen Personen teilen kann, gilt man schnell als verrückt, pervers oder paranoid. Die Frage der sozialen Ungerechtigkeit und der Kritik muss also wieder mit der Frage der Psychiatrie verbunden werden, wie das in der ersten Generation der Frankfurter Schule geschehen ist. Das ist heute, angesichts der Kognitionswissenschaften, noch dringlicher. Unsere Theorie versucht jedoch nicht nur den Sinn der Normalität, sondern auch den Sinn der Gerechtigkeit zu modellieren. In *Über die Rechtfertigung* zeigen wir deshalb, dass die Akteure nicht wie bei Bourdieu verblendet, sondern ganz im Gegenteil dazu in der Lage sind, soziologische Argumente zu verwenden, an Praktiken der Rechtfertigung und der Kritik teilzunehmen sowie ein Bewusstsein der sozialen Realität auszubilden.⁹⁰

II

RC: Die Kritische Theorie ist mit Problemen konfrontiert, die den von Luc Boltanski für die Soziologie Bourdieus geschilderten ähneln. Auch hier besteht eine gewisse Spannung zwischen der Diagnose eines totalen Herrschaftszusammenhangs und dem Ziel der Emanzipation. Diese Spannung kann schnell die Gefahr des Paternalismus heraufbeschwören. Welche Rolle spielt diese Problemlage für die Weiterentwicklung der Kritischen Theorie, insbesondere durch Habermas?

⁸⁹ Vgl. Luc Boltanski, *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris 1990, Teil I.

⁹⁰ Vgl. Luc Boltanski und Laurent Thévenot, *Über die Rechtfertigung*, Hamburg 2007 (frz. 1991).

Axel Honneth: Mir wird immer klarer, dass Luc Boltanskis Beschreibung seines Verhältnisses zu Bourdieu sich eher homolog zu Habermas' Verhältnis zur frühen Kritischen Theorie verhält als zu meinem Verhältnis zu Habermas. Einer der Gründe für Habermas' Abwendung vom Ansatz Adornos und Horkheimers besteht in deren Abwertung der Kompetenzen der gewöhnlichen Akteure. Ihr Begriff der Herrschaft und der instrumentellen Vernunft zwingt sie dazu, das Alltagswissen der Teilnehmer zu ignorieren. Das hat zur Folge, dass die von der Theorie geübte Kritik kaum mehr gerechtfertigt werden kann. Wenn man sich nicht auf das Wissen und die Perspektive der Akteure beziehen kann, kann man die eigene Kritik nicht in immanenter Weise begründen, sondern ist zur Einnahme einer externen Perspektive gezwungen. Habermas hatte immer den Verdacht, dass die frühe Kritische Theorie ihre Kritik nicht als immanente Kritik ausweisen kann, da sie sich selbst in eine externe Perspektive manövriert. Totale Kritik, der zufolge alles Herrschaft ist und die Akteure unbewussten Kräften unterliegen, wirft die Frage der Rechtfertigung der Kritik auf und macht einen anderen Ansatzpunkt notwendig. Das ist eines der Motive für Habermas' Paradigmenwechsel, und deshalb hat er sich auf die Suche nach anderen theoretischen Ressourcen begeben, die eine andere Sichtweise der Struktur des gesellschaftlichen Lebens und der sozialen Reproduktion ermöglichen. Die Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus, insbesondere John Dewey, und mit Hannah Arendt hat es ihm erlaubt, nicht bloß instrumentelle und strategische Vernunft sowie die unbewusste Reproduktion von Herrschaft zu analysieren, sondern kommunikative Formen des Handelns und einen anderen Typus der Vernunft auszumachen, der in sprachlich vermittelten Praktiken verankert ist. Sprache erscheint dann nicht mehr primär als Herrschaftsinstrument (wie etwa in Herbert Marcuses *Der eindimensionale Mensch*)⁹¹, sondern als Medium der Kommunikation und damit als spezifisch nichtgewaltsame Weise der Handlungskoordination.

RC: Und wie hat diese Konfiguration die Ausbildung Ihres Ansatzes geprägt?

AH: Für mich war dieser habermasianische Ansatz schon in meinen Studienjahren so prägend, dass mir die frühe Frankfurter Schule nur als theoretische Sackgasse erschien. Hinter die kommunikative Wende gab es kein Zurück. Der Weg zu einem eigenständigen Ansatz stellt sich mir im Nachhinein als Intensivierung des habermasianischen Ansatzes dar, nicht als Bruch mit ihm. Vielleicht könnte man sagen, dass ich in einem Verhältnis zu Habermas stehe, das dem der Linkshegelianer zu Hegel entspricht. Das ist ein wichtiger Unterschied zum

⁹¹ Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, 4. Aufl., München 2004 (engl. 1964).

Verhältnis zwischen Boltanski und Bourdieu. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass meine theoretische Entwicklung nicht durch empirische Forschungen bedingt gewesen ist. Die Verengungen des habermasianischen Ansatzes versuchte ich allein durch theoretische Überlegungen zu überwinden.

Meine Unzufriedenheit mit Habermas wurde mir erst bewusst, als ich selbst versuchte, die Defizite der frühen Kritischen Theorie zu bestimmen. In gewisser Hinsicht diagnostiziert Habermas als größtes Problem der frühen Frankfurter Schule ein soziologisches Defizit: Weil Adorno und Horkheimer nicht verstehen, dass die Akteure kommunikativ handeln und an einer Praxis der Rechtfertigung teilnehmen, entwerfen sie ein völlig verzerrtes Bild der Gesellschaft. Mir wurde erst nach und nach klar, dass diese Kritik auch gegen Habermas selbst gewendet werden kann. Die Konzentration auf die linguistische Struktur der Kommunikation und die darin eingelassene Vernunft führt zu einer Ausblendung der damit verschränkten sozialen Erfahrungen. Die alltäglichen Erfahrungen der Akteure im sozialen Leben finden in Habermas' Theorie keinen Platz. In *Kritik der Macht* geht es genau um den Aufweis dieses Defizits bei der frühen Frankfurter Schule, bei Foucault und eben auch bei Habermas.⁹²

RC: Wie haben Sie dann versucht, den Erfahrungen der Akteure in Ihrer Reformulierung der Kritischen Theorie eine zentralere Rolle zuzuweisen? Wie lässt sich die Entkopplung von Kommunikation und alltäglichen Erfahrungen vermeiden, die mit der Universalpragmatik einhergeht?

AH: In der Formalisierung geht die moralische Dimension kommunikativer Prozesse verloren. Moralische Erfahrungen sind aber zentral für ein adäquates Verständnis kommunikativen Handelns und des gesellschaftlichen Lebens insgesamt. Neben Hegel waren für meine theoretische Entwicklung dabei vor allem sozialtheoretische und historische Analysen wie Barrington Moores *Ungerechtigkeit* und Richard Sennetts und Jonathan Cobbs *Hidden Injuries of Class* zentral.⁹³ Damals habe ich sogar eine kleine empirische Studie im Geist des symbolischen Interaktionismus durchgeführt. Es ging um die junge Arbeitergeneration in Berlin, und wir fragten uns, wie sie sich selbst in der Gesellschaftsstruktur situieren. Es stellte sich schnell heraus, dass die soziale Scham für die Jugendlichen eines der wichtigsten Motive ist. Es war ihnen nicht ohne Weiteres möglich,

⁹² Vgl. Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1985.

⁹³ Vgl. Barrington Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt/M. 1982 (engl. 1978); Richard Sennett und Jonathan Cobb, *Hidden Injuries of Class*, New York 1972.

offen über den eigenen Platz in der Gesellschaft zu sprechen. Daran wird deutlich, dass soziale Hierarchie und Anerkennungsbeziehungen aufs Engste verschränkt sind – und dass die Sozialtheorie deshalb an den Erfahrungen der Ungerechtigkeit und dem Streben nach Anerkennung interessiert sein muss.

Damit soll die linguistische Wende natürlich nicht rückgängig gemacht, aber doch anders ausbuchstabiert werden. Als Schlüssel zum Verständnis kommunikativer Verhältnisse hat sich für mich dabei Hegels Idee eines Kampfes um Anerkennung erwiesen, die ich beim frühen Habermas gefunden habe.⁹⁴ Insofern dient mir eine Idee, die Habermas selbst aufgegeben hat, zur Radikalisierung seines Ansatzes. Mit Hegel lässt sich nicht nur die zentrale Rolle moralischer Erfahrungen der Anerkennung ausweisen; zudem kann man so zeigen, dass Konflikt, nicht Koordination das wesentliche Merkmal kommunikativen Handelns ist. Kommunikation ist eine Form des moralischen Konflikts. Anerkennung tritt dann tendenziell an die Stelle von Kommunikation und eröffnet ein anders gelagertes Assoziationsfeld: Es geht um die wechselseitige Zuschreibung eines normativen Status, darum, dass ich dem anderen eine bestimmte normative Autorität zubillige, wenn ich ihn anerkenne. Anerkennung ist also ein Prozess, der, anders als der Prozess der Kommunikation, moralische Erfahrungen von vorneherein schon einschließt.

RC: Welche Rolle spielt der Konflikt in diesem theoretischen Bild? Man könnte ja denken, dass es eine Spannung gibt zwischen einer Perspektive, die den Konflikt, und einer solchen, die moralische Erfahrungen ins Zentrum stellt.

AH: Mit der Idee eines Kampfes um Anerkennung ist auch eine Revision des klassischen Konfliktbegriffs verbunden, denn hier kommt es gerade zu einer Verbindung des Konflikthaften und des Friedlichen. Im Zentrum des sozialen Lebens stehen Konflikte um Soziabilität. In diesen Konflikten geht es nicht um Distanz zu anderen oder um Herrschaft über andere, sondern um den Wunsch, dazu zu gehören, gleichberechtigtes Mitglied zu sein. Damit bekommt der Konflikt eine ganz andere Bedeutung, als das in der Konflikttheorie häufig der Fall ist. Da dem Konflikt das Interesse, respektiert zu werden und Teil der Gemeinschaft zu sein, zugrunde liegt, handelt es sich um Konflikte um Inklusion, nicht um Exklusion.

Hier kann man neben Hegel durchaus auch an Bourdieu anknüpfen, für den der Konflikt um symbolische Ordnungen – trotz seiner Annahme von so etwas wie einem

⁹⁴ Vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. 1992 (Neuauf. 2003).

Verblendungszusammenhang – ja zentral ist. Bei ihm finden wir auch die weiterführende Intuition, dass diese Konflikte sich eher um normativen Status als um ökonomische Interessen drehen, auch wenn er die Konflikte selbst dann wieder ökonomisch analysiert und sie dabei utilitaristisch verkürzt. Diese Verkürzung blendet aus, dass es eigentlich um moralische Konflikte geht, in denen Scham, Anerkennung etc. die treibenden Kräfte sind. Die Theorie der Anerkennung soll also sowohl gewisse Abstraktionen in Habermas' Theorie überwinden als auch ein alternatives Verständnis der kommunikativen Infrastruktur des Soziallebens ermöglichen. Diese Revisionen bewegen sich aber alle innerhalb des habermasianischen Paradigmas – sie sind eine Art interne Radikalisierung.

RC: Welche Konsequenzen hat diese Radikalisierung für das Unternehmen der Gesellschaftskritik und die Frage nach den normativen Grundlagen der Kritik?

AH: Für Habermas ist Kritik nur als immanente Kritik möglich. Die Gesellschaft als Objekt der Kritik muss also schon jene Vernunft beinhalten, die dann als Standard der Kritik existierender gesellschaftlicher Verhältnisse dienen kann. Die kommunikative Vernunft realisiert sich in historisch sich entwickelnden Formen der Kommunikation, denen wir als Theoretiker die Maßstäbe der Kritik entnehmen können. In diesem Sinne rekonstruiert die *Theorie des kommunikativen Handelns*⁹⁵ rationale Formen der Kommunikation als Standard für die Kritik existierender sozialer Pathologien. Das ist zwar eine Variante immanenter Kritik; immanent heißt dann aber nicht, dass die Kritik sich auf die tatsächlichen Erfahrungen der Akteure bezieht, sondern auf institutionalisierte Prinzipien. Immanenz bedeutet hier nicht mehr, was damit einmal in der Frankfurter Schule gemeint war: dass man sich nämlich auf tatsächliche Erfahrungen beziehen muss, um die Kritik ausweisen zu können. Ein weniger abstraktes und formales Verständnis von Immanenz erfordert also den Bezug auf die Kompetenzen und Erfahrungen der Akteure. Gesellschaftskritik kann nicht in kommunikativen Mechanismen der Handlungskoordination, sondern muss in Erfahrungen begründet sein, die mit bestimmten Formen der Kommunikation, nämlich solchen der Anerkennung verbunden sind.

RC: Betrachtet man Habermas' theoretische Entwicklung nach der *Theorie des kommunikativen Handelns*, so scheint die immer stärker kantianische Ausrichtung das Interesse an Phänomenen wie Ideologie, sozialen Pathologien, Paradoxien und Widersprüchen

⁹⁵ Jürgen Habermas, *Die Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt/M. 1981.

in den Hintergrund treten zu lassen. Wenn ich richtig sehe, ist mit Ihrer Radikalisierung doch auch ein Zurück zum frühen Habermas und zu bestimmten Ideen und Intuitionen der frühen Frankfurter Schule verbunden. Das betrifft nicht nur das Interesse an den eben genannten Phänomenen, sondern auch die stärkere Bindung der Theorie an die sozialen Kämpfe um Anerkennung, die Verankerung der vom Standpunkt der Theorie geübten Kritik in konkreten sozialen Bewegungen. Heute gehen Sie und Habermas doch sehr unterschiedliche Wege.

AH: Ja, das ist sicher richtig. In der genaueren Ausbuchstabierung des Modells des Kampfes um Anerkennung hat sich der Bezug auf andere Disziplinen – insbesondere die Psychoanalyse, Moralpsychologie und Moralsoziologie – als äußerst wichtig erwiesen. Damit einher geht eine Verteidigung des frühen hegelianischen gegen den späten kantianischen Habermas sowie ein neues Interesse an der frühen Frankfurter Schule. Es lassen sich zwei Formen der frühen Kritischen Theorie unterscheiden: die funktionalistische Variante (wie sie insbesondere von Horkheimer in den 1930er-Jahren entwickelt worden ist) und die anti-funktionalistische, normativistische Variante (wie sie von den Theoretikern der Peripherie, insbesondere von Erich Fromm und Walter Benjamin vertreten wurde). Der zweiten Variante zufolge kann die existierende Gesellschaft nicht als totaler Verblendungszusammenhang verstanden werden; sie ist vielmehr von vielfältigen Brüchen durchzogen. Die Akteure sind nicht vollkommen beherrscht, sondern dazu in der Lage, andere, nicht integrierbare Erfahrungen zu machen. Bei Fromm sind das interaktive, bei Benjamin revolutionäre Erfahrungen. Und selbst bei Adorno finden sich ja widerständige Formen der subjektiven Erfahrung. An diese Intuitionen kann man anknüpfen.

Habermas und ich haben uns in dieser Hinsicht in entgegengesetzten Richtungen entwickelt: Bei ihm geraten die Quellen der eigenen Theorie immer stärker in Vergessenheit, Kant und John Rawls rücken ins Zentrum, und die Theorie wird immer stärker normativ und immer weniger soziologisch, während ich versuche, einen konsequent hegelianischen und das heißt: nicht nur normativen, sondern eben durch und durch sozialtheoretischen Ansatz auszubuchstabieren.

III

RC: Worin liegen die Gemeinsamkeiten und die wichtigsten Unterschiede zwischen der Soziologie der Kritik und der Theorie der Anerkennung?

LB: Die Idee der Regime oder Ordnungen der Rechtfertigung aus *Über die Rechtfertigung* ist sicher mit der Unterscheidung verschiedener Sphären der Anerkennung vergleichbar.

Allerdings interessiert uns primär das Problem der Ordnung und der Hierarchie sowie ihrer Rechtfertigung. Angesichts der vielfältigen Ansprüche auf Anerkennung stellt sich die Frage, *wie* man anerkannt werden soll. Man kann als bedeutend oder unbedeutend, als groß oder klein anerkannt werden; und auch als Kleiner hat man einen Platz in der Gesellschaft, mit dem man aber unzufrieden sein kann. Es geht also nicht nur um Anerkennung in einer bestimmten Welt, sondern um das Problem des Rangs, der Hierarchie, der Ordnung, in der man in dieser Welt situiert ist. Auch die Anerkennung ist also nicht das Ende des Konflikts, sondern führt zu neuen Unsicherheiten, zu Disputen und Streitigkeiten. Wenn man die Akteure, ihre Ansprüche und Argumente ernst nimmt, kommen in Disputen Unsicherheiten zutage. Es wird etwa um die Frage gestritten, ob der gefeuerte Angestellte tatsächlich verrückt oder der einzustellende Arbeiter wirklich kompetent ist. Wir wissen es nicht. Deshalb bedarf es sozial institutionalisierter Prüfungen: Sie sollen Unsicherheit für die Akteure reduzieren und im besten Fall einen Disput schließen.

RC: Welche Rolle spielt der Common Sense für eine Theorie, die die reflexiven Fähigkeiten der Akteure ins Zentrum stellt?

LB: Wittgenstein, der Pragmatismus und die Ethnomethodologie gestehen dem Common Sense eine wichtige Rolle zu, und ich bin stark von ihnen beeinflusst. Letztlich bin ich aber Durkheimianer geblieben: Ich glaube immer weniger an den Common Sense. In den Sozialwissenschaften – etwa in der Sozialisationstheorie, den Kulturtheorien, aber auch der Spieltheorie – wird der spontanen Fähigkeit der Akteure zu konvergieren, sich zu verstehen und einen Common Sense auszubilden, viel zu viel Bedeutung beigemessen. Auch Habermas setzt zuviel Hoffnung in die Sprache und die mit ihr angeblich verbundenen Möglichkeiten der Koordination.

Die von uns in *Über die Rechtfertigung* analysierten Rechtfertigungsordnungen (*cités*) sind eine Weise, den Common Sense zu beschränken: Im Rahmen einer *cité* sind bestimmte Argumente erlaubt und relevant, andere nicht. Dabei handelt es sich um historische Konstruktionen, in denen die Sprache auf sehr unterschiedliche Weise Verwendung findet und dasselbe Wort – etwa »gerecht« – sehr unterschiedliche Bedeutungen haben kann. In dieser Hinsicht ist unser Ansatz auch strukturalistisch, nicht nur pragmatisch. Die

Rechtfertigungsordnungen sind zudem keine rein kognitiven Gebilde, sondern immer auch in den mit ihnen verbundenen Objekten verankert. So stellt sich auch das Mikro-Makro-Problem neu: Werden die Akteure in eine schon fertige Welt geworfen, in der ihre Handlungsmöglichkeiten äußerst begrenzt sind (wie im Strukturalismus), oder muss man von den Akteuren und ihren situativen weltkonstituierenden Praktiken ausgehen (wie im Pragmatismus und der Ethnomethodologie)? Beide Beschreibungen sind richtig. Natürlich sind die Akteure in konkreten Situationen nicht nur den Kräften der schon fertigen Welt ausgesetzt, sondern verändern diese auch. Eine Vereinigung beider Beschreibungen steht allerdings noch aus.

RC: Man kann den Eindruck gewinnen, dass die Soziologie der Kritik in gewisser Hinsicht positivistisch verfährt und damit bewusst den Anspruch aufgibt, selbst kritisch zu sein.

LB: Die Abgrenzung von Bourdieu hat tatsächlich zu einer stärker positivistischen Position geführt: Wir wollten zunächst einmal die bestmögliche Beschreibung eines bestimmten sozialen Situationstyps liefern. Dafür haben wir Anleihen beim linguistischen Modell Noam Chomskys gemacht: Über das eigentliche soziologische Wissen, über die Kompetenzen, sich innerhalb der sozialen Welt zu bewegen, verfügen die Akteure, nicht die Soziologen. Dieses Wissen ist aber implizit. Wie man weiß, kann man nicht zugleich sprechen und über die Regeln der Grammatik nachdenken – und das Gleiche gilt für das soziale Handeln. Wie der Grammatiker hat der Soziologe diesem Bild zufolge bloß die Aufgabe, diese teils kognitiven, teils durch das Alltagsleben geprägten Kompetenzen zu modellieren und zu formalisieren. Das Modell muss aus der Feldforschung entwickelt und an ihr überprüft werden. Mit Kritik, Politik oder auch nur Praxis hat ein solches Verständnis von Theorie wenig zu tun. Unser Modell wurde von anderen jedoch schnell praktisch gewendet und etwa zur Disqualifizierung von Kritik oder zur Valorisierung der Demokratie benutzt. Aus diesem, aber auch aus moralischen und politischen Gründen, die mit der Vorherrschaft des Neoliberalismus und der sozialen Krise in Frankreich zu tun haben, war ich mit dieser positivistischen Selbstbeschränkung der Theorie jedoch nicht lange zufrieden. Die Arbeit am gemeinsam mit Eve Chiapello verfassten Buch *Der neue Geist des Kapitalismus* sollte neben der theoretischen Erweiterung des Modells – von einem statischen zu einem historischen, dynamischen Modell, das auch die Rolle von Herrschaftsverhältnissen berücksichtigt – auch dem praktischen Ziel einer Erneuerung der Kritik des Kapitalismus dienen.⁹⁶ Damit haben wir

⁹⁶ Vgl. Luc Boltanski und Ève Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003 (frz. 1999).

eine bloß positivistisch-deskriptive Position verlassen und wieder eine Verbindung zwischen Soziologie und Kritik hergestellt, ohne dabei den theoretischen Rahmen von *Über die Rechtfertigung* gänzlich aufzugeben.

RC: Inwiefern lässt sich diese Revision als Wende zu einer kritischen Soziologie beschreiben?

LB: Um Soziologie zu betreiben, muss man eine Außenposition einnehmen; bleibt man im Inneren der sozialen Welt, ist man ein Experte (und kann etwa Krankenhäuser beraten, wie sie besser mit ihren Patienten umgehen sollen). Soziologie ist ein schwieriges Unterfangen: Man muss so tun, als sei die soziale Welt völlig kontingent, als könnte sie auch ganz anders sein. Und von dieser Position aus kann man dann rekonstruieren, was ihre innere Kohärenz und Robustheit ausmacht. Kritik – genauer: die Metakritik, die von soziologischen Theoretikern geübt wird – setzt voraus, dass man eine Beschreibung hat, sonst gibt es nichts zu kritisieren. Das setzt eine Außenposition, eine Exteriorität erster Ordnung voraus. Die Verschränkung von Beschreibung und Kritik erfordert nun eine komplexe Exteriorität, die es erst ermöglicht, einen Sachverhalt zu beurteilen, also eine normative Position einzunehmen.

Wirkliche Soziologie muss immer kritisch sein. Was würde eine rein deskriptive Theorie nützen? Die Menschen erwarten von der Soziologie, dass sie Kritik ermöglicht und damit zu einer Verbesserung der Gesellschaft beiträgt. Die normative Grundlage dieser Kritik kann dabei nicht in einer lokalen kulturellen, religiösen oder moralischen Sichtweise bestehen (was in der alltäglichen Kritik oft der Fall ist), denn die Soziologie erhebt ja den Anspruch, universell zu sein. Die Grundlage muss also präzise genug sein, um Kritik zu ermöglichen, und zugleich allgemein genug, um nicht einer bestimmten Moral zugeschlagen zu werden. Ergibt sich nun aus der Soziologie der Kritik und ihrer Modellierung der Kritik, die von den Akteuren vorgebracht wird, eine normative und kritische Position? Zumindest kann man die Kritik faktischer Rechtfertigungsordnungen und Prüfungen unterstützen, etwa der Wahl in einem Dorf, in der alle Kandidaten zu derselben Familie gehören. Das ist eine reformistische Kritik – eine solche Kritik ist aber nicht besonders spannend, und Soziologie soll doch spannend sein!

Im Alltagsleben sind die Menschen Realisten und haben realistische Erwartungen. Ein Kellner in einem Café kann vollkommen vor den Kopf gestoßen sein, weil sein Kollege länger frei hat als er, und doch mag er der Tatsache gleichgültig gegenüber stehen, dass er ein Kellner ist und nicht Professor an einer Universität – »C'est la vie«. Die soziale Realität kann

stärker oder schwächer, rigider oder offener sein. Die entscheidende Erfahrung von 1968 ist die Schwächung der sozialen Realität, ihre Öffnung. Damals hatten die Menschen Träume, nicht nur Erwartungen, und ihre Träume veränderten ihre Erwartungen. Das ist heute eher nicht mehr der Fall, und hier müsste die kritische Soziologie ansetzen und sich gegen den herrschenden Realismus wenden.

IV

RC: Die Anerkennungstheorie verfolgt von vorneherein einen kritischen Anspruch. Wie beantwortet sie die Frage nach den normativen Maßstäben der Kritik? Kann sie dabei über die oft allzu realistischen Erwartungen der Akteure hinausgehen?

AH: Die Ersetzung von Kommunikation durch Anerkennung soll ja den Zugang zu immanenten Standards der Gesellschaftskritik eröffnen, weil es dann in der sozialen Realität Erfahrungen der Ungerechtigkeit und der Missachtung gibt, an die die Theorie anschließen kann. Damit ist allerdings ein zweifaches Problem verbunden: Zum einen ist die Vorstellung eines Kampfes um Anerkennung mit einem gesellschaftstheoretischen Defizit behaftet. Die Unterscheidung der verschiedenen Erwartungen und Formen der Anerkennung kann nicht, wie ich früher angenommen habe, allein mit Bezug auf eine anthropologische Vorstellung der Person und ihres Bedürfnisses, eine integrale Identität auszubilden, gedacht werden. Dieser Ansatz ist zu psychologisch und zu wenig soziologisch. Zum anderen gibt es eine Art normatives Defizit: Insbesondere in der Debatte mit Nancy Fraser hat sich mir gezeigt, dass die Verankerung der Standards der Kritik in den Erfahrungen der Missachtung mit dem Risiko einhergeht, alle Erwartungen als gerechtfertigt zu akzeptieren.⁹⁷ Diese Konsequenz wäre natürlich absurd; es gibt genügend seltsame, verrückte und idiosynkratische Erwartungen, die nicht gerechtfertigt sind. Deshalb benötigen wir theoretische Ressourcen zur Unterscheidung gerechtfertigter von ungerechtfertigten Erwartungen und Bedürfnissen der Anerkennung. Dafür reichen die von mir unterschiedenen drei Dimensionen der Anerkennung – rechtliche Gleichheit, Liebe, individuelle Leistung – nicht aus, obwohl schon aus ihnen folgt, dass nur jene Erwartungen gerechtfertigt sind, die auf die mit ihnen verbundenen Prinzipien zurückführbar sind. Das ist vor allem in der französischen Rezeption meines

⁹⁷ Vgl. Nancy Fraser und Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt/M. 2003.

Ansatzes verkannt worden. Ein Gefühl der Ungerechtigkeit ist an sich noch keine Grundlage für Kritik.

Die Tendenz zur Überpsychologisierung und das normative Defizit haben zu internen Korrekturen und Verbesserungen des Ansatzes in der Debatte mit Fraser geführt. Dabei sind in einer Art sozialtheoretischen Wende die institutionellen Ordnungen der Anerkennung in den Fokus gerückt: Die von mir unterschiedenen Dimensionen der Anerkennung realisieren sich nämlich in historisch gegebenen und sich entwickelnden Anerkennungsordnungen und sind nicht in einer ahistorischen Konzeption der Person verankert. Die Ordnungen sind Institutionalisierungen dessen, was die Menschen legitimerweise an Anerkennung erwarten können. Der normative Status, nicht die Identität ist zentral, und die jeweiligen Ordnungen definieren den normativen Status von Personen. Anerkennungserwartungen sind vor diesem Hintergrund nur dann gerechtfertigt, wenn es sich um Artikulationen der Ordnungen handelt, in die sie eingelassen sind. Dieses Bild ist eine Art Kombination von Hegel und Durkheim: Im Rahmen ihrer Sozialisierung lernen die Individuen die verschiedenen Ordnungen und Vokabulare der Anerkennung; sie lernen, die Sprache der Liebe, der individuellen Rechte und der Leistung zu sprechen und ihre normativen Ansprüche mit Bezug auf diese Prinzipien zu rechtfertigen. Die Einzelnen werden in eine Grammatik der Anerkennung und ihre institutionellen Realisierungen hinein sozialisiert. Das ist nur in modernen Gesellschaften der Fall.

RC: Worin besteht Ihres Erachtens dann der Hauptunterschied zwischen den Anerkennungsordnungen, die Sie eben beschrieben haben, und den Rechtfertigungsordnungen, wie sie Boltanski und Thévenot untersuchen?

AH: Meines Erachtens existieren zwei Hauptdifferenzen. Erstens sind die Rechtfertigungsordnungen hauptsächlich meritokratisch organisiert. Es scheint dann so, als sei unsere normative Welt primär an Leistung orientiert, aber unsere soziale Realität hat eine viel reichhaltigere normative Struktur. Die *cités* sind verschiedene Artikulationen des Prinzips der sozialen Wertschätzung. Die Prinzipien der Liebe und des Respekts sind aber ganz anders konstruiert und sprechen eine andere normative Sprache. Zweitens unterscheidet sich auch die Einführung der normativen Ordnungen: In *Über die Rechtfertigung* wird davon ausgegangen, dass alle möglichen Prinzipien der Rechtfertigung in den Klassikern der Politischen Philosophie schon vorformuliert sind und daher einfach aufgegriffen werden können. Es handelt sich also eher um eine hermeneutische als um eine sozialtheoretische Einführung. In

meinem Fall folgt die Einführung hingegen einem bestimmten Verständnis historischer Soziologie: Es geht um die Rekonstruktion der Ausdifferenzierung verschiedener normativer Ordnungen der Rechtfertigung. Das ist eine Art Hegelianismus ohne Geschichtsphilosophie. Die drei Sphären der Anerkennung sind Elemente unseres Begriffs der Moderne; sie dienen der Beschreibung der normativen Struktur moderner Gesellschaften, die sich allerdings in den klassischen Texten der modernen Gesellschaftstheorie und politischen Philosophie widerspiegelt.

RC: Wie würden Sie vor diesem Hintergrund die Aufgaben der Gesellschaftskritik bestimmen? Und wie verhält sich die Theorie in dieser Hinsicht zum Selbstverständnis der Akteure?

AH: Es lassen sich verschiedene Aufgaben der Gesellschaftskritik unterscheiden: *Erstens* rekonstruiert die Theorie ein bestimmtes historisches Narrativ und Bild der Moderne, das über die Artikulation des impliziten Wissens der Akteure hinausgeht. Die Rekonstruktion muss sich jedoch zumindest teilweise in der Sichtweise der Akteure widerspiegeln, weil diese schließlich in die moderne Welt hineinsozialisiert werden und zumindest implizit dazu in der Lage sind, zwischen den verschiedenen normativen Ordnungen zu unterscheiden, die ich als Theoretiker rekonstruiere. *Zweitens* muss die Theorie als Unternehmen verstanden werden, das mit Bezug auf die entsprechenden normativen Prinzipien die gerechtfertigten Erwartungen der Akteure zu reartikulieren vermag. Anerkennungserwartungen, die gerechtfertigt sind, weil sie innerhalb dieser Anerkennungsordnungen formuliert werden, müssen von der Theorie adressiert werden können. Das alles findet noch auf der Ebene der Neubeschreibung und nicht der expliziten Kritik statt. Die Neubeschreibung hat den Aufweis der moralischen Seite der sozialen Konflikte zum Ziel. Da in unseren Gesellschaften aber eine Tendenz zu falschen und einseitigen Selbstbeschreibungen zu beobachten ist – und da der herrschende Positivismus diese technokratischen und utilitaristischen Selbstmissverständnisse noch befördert –, ist diese von der Theorie vorgebrachte alternative Beschreibung an sich schon kritisch, auch wenn sie nur die implizite Bedeutung sozialer Phänomene artikuliert. So werden etwa die Forderungen der Gewerkschaften heute primär in der Sprache des Interesses, der Lohnsteigerung etc. artikuliert. Die Theorie muss hier eine andere Beschreibung der Erwartungen der Arbeiter liefern, da diese in der Sprache der Gewerkschaften keinen Ausdruck mehr finden. Wir haben es also mit falschen Artikulationen der normativen Seite sozialer Konflikte zu tun. Und je stärker unsere soziale Welt von Positivismus und

Utilitarismus geprägt ist, desto eher tendiert sie dazu, sich selbst und ihre Konflikte und Praktiken auf diese verkürzende Weise zu beschreiben. *Drittens* ist es die Aufgabe der Theorie, den moralischen Charakter der artikulierten Erwartungen so klar wie möglich herauszustellen. Das heißt nicht, dass alle diese Erwartungen gerechtfertigt sind, aber die impliziten moralischen Bezugspunkte der Erwartungen und Artikulationen müssen verdeutlicht werden. In dieser Hinsicht leistet die Kritische Theorie nicht mehr als einen Beitrag zur öffentlichen Diskussion. Diesem Selbstverständnis der Theorie zufolge, das an Dewey anschließt, geht es der Theorie um die Unterstützung der Akteure als Teilnehmer an der öffentlichen Debatte, um Hilfe bei der Artikulationen ihrer (oft impliziten) normativen Erwartungen und Ansprüche. Die Aufgabe der Rechtfertigung ist in der Demokratie immer eine Aufgabe der Öffentlichkeit, nicht der Theorie; und deshalb kann die Theorie ihrer kritischen Aufgabe hier nur im Rahmen der Öffentlichkeit gerecht werden. *Viertens* besteht die im engeren Sinne kritische Aufgabe der Theorie im Insistieren darauf, dass die Prinzipien der Anerkennung stets weitergehenden und radikaleren Interpretationen offen stehen. Den Prinzipien kommt im Verhältnis zur existierenden Ordnung immer eine Art Mehrwert zu. Die im Namen eines dieser Prinzipien institutionalisierte Ordnung ist immer defizient, denn was Liebe, Gerechtigkeit etc. bedeuten, ist nicht abschließbar – es können stets neue Aspekte ins Spiel gebracht werden, die noch nicht berücksichtigt worden sind. Die Theorie muss auf diesen Mehrwert, das nicht ausgeschöpfte normative Potential, aufmerksam machen, und zwar auf eine visionäre Weise. Das führt natürlich zu weiteren Problemen, etwa zur Frage, ob die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Sphären der Anerkennung einfach gegeben ist und die Theorie sich nur innerhalb dieses Rahmens kritisch verhalten kann oder ob es eine weitergehende, transzendierende Kritik gibt.

LB: Zunächst möchte ich festhalten, dass ich der genannten Kritik an *Über die Rechtfertigung* zustimme. Ich selbst habe direkt danach ein Buch über die Liebe geschrieben, um zu verhindern, dass *Über die Rechtfertigung* als vollständige Beschreibung der sozialen Welt missverstanden wird.⁹⁸ Gegenwärtig bin ich mit einem primär soziologischen Projekt beschäftigt, das an *Über die Rechtfertigung* anschließt, zugleich aber entscheidend darüber hinausgeht, insofern es selbst eine Art Metakritik darstellen soll.⁹⁹

Wenn es um die Klärung berechtigter Ansprüche geht – zu der ja auch die Kritische Theorie beizutragen hat –, befinden wir uns in Situationen radikaler Ungewissheit, die eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Hobbes'schen Naturzustand aufweisen, zumindest mit dessen

⁹⁸ Vgl. Boltanski, *L'Amour et la justice comme compétences*, a.a.O.

⁹⁹ Vgl. hierzu die in *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, Heft 2, 2008, versammelten Beiträge.

semantischer Dimension. Niemand weiß, was genau der Fall ist. Ist das hier etwa ein Treffen dreier Freunde oder ein Seminar? Wir haben es immer mit einem Problem der Qualifikation und des Urteilens zu tun: Um was für Wesen oder Entitäten handelt es sich, und was ist ihr jeweiliger Wert? Ich unterscheide zwei Arten von Situationen: Situationen der praktischen Interaktion, die sich sehr gut mit Bourdieus Theorie der Praxis analysieren lassen. Was ich als Regime der Liebe bezeichne, ist eine Radikalisierung des Regimes der Praxis. In solchen Situationen kooperieren die Akteure, um die Situation zu interpretieren und sich wechselseitig zu tolerieren, um keine Prüfung machen zu müssen und keinen Disput zu beginnen. Nehmen wir das Beispiel des Abwaschens nach einem Essen unter Freunden: Einer spricht einfach weiter über soziologische Fragen, eine Frau küsst ihren Freund, und ein Dritter räumt schon ab, aber alle tun so, als sei alles in bester Ordnung. Äquivalenzen werden hier beiseite gelegt und die Kalkulation suspendiert. Die Beteiligten arbeiten daran, dass sie nicht kalkulieren müssen. Dies ist ein Zustand des Friedens, wie er in kleinen Gruppen häufig herrscht. Das Problem entsteht erst, wenn sich die Sichtweisen auf die Situation zu stark voneinander unterscheiden und/oder wenn die Menschen sich in einer größeren Entfernung voneinander befinden. Dann wird eine andere Art von Regime notwendig, das ich metapragmatisch nenne, weil es sich die metasprachlichen Potentiale der natürlichen Sprache zunutze macht, also die Möglichkeit, in der Sprache über die Sprache zu sprechen. Vor diesem Hintergrund existieren zwei Möglichkeiten: zum einen die der Kritik: »Sie nennen das ein Gespräch?« – zum anderen die der Bestätigung: »Dies ist ein Gespräch im eigentlichen Sinne des Wortes.« Meine Argumentation ist hier antihabermasianisch: Sprache ist nie dazu in der Lage, die verschiedenen Perspektiven der Akteure konvergieren zu lassen, denn diese haben einen Körper und sind damit räumlich und zeitlich situiert, sie haben Interessen, unterschiedliche Begierden etc. Deshalb gibt es keinen Grund anzunehmen, dass eine Person für eine andere sagen kann, dass dies eine Flasche und nicht nur ein blödes Stück Plastik ist. Das ist ein allgemeines Problem, vor allem, wenn man das Regime der Praxis verlässt, sich in einem Dissens befindet und nach einer Definition dessen suchen muss, was der Fall ist. Die von den Gesellschaftsmitgliedern erfundene Lösung dieses Problems besteht nun darin, die Aufgabe festzustellen, was der Fall ist (»Dies ist eine Flasche«; »Dies ist ein Seminar«), an ein Wesen ohne Körper zu delegieren – und dieses Wesen nennen wir eine Institution. Deshalb halte ich folgende analytische Unterscheidung für zentral: Organisationen adressieren das Problem der Koordination durch Regeln; Verwaltungen kümmern sich um das Problem der Polizei, sorgen also dafür, dass die Regeln befolgt werden; und Institutionen erfüllen eine primär semantische Funktion, sie sagen uns nämlich, was der Fall ist, und produzieren die dafür notwendigen

Qualifikationen (»Er ist Professor in Frankfurt«, »Sie ist Kellnerin in einem Cafe«, »Das ist wirklicher Fetakäse«). Die semantische Funktion von Institutionen besteht also darin, kontinuierlich zu bestätigen, was in der Welt der Fall ist, und damit darin, die Welt zu stabilisieren. Dies ist unverzichtbar, denn ansonsten wäre alles ungewiss und im permanenten Wandel.

RC: In welchem Verhältnis steht die Kritik zu den Institutionen und ihrer stabilisierenden, also konservativen Funktion?

LB: Institutionen stellen immer auch Antworten auf die geäußerte Kritik bereit. Institutionen und Kritik befinden sich deshalb in einer permanenten Dialektik. Das Problem ist nämlich, dass ein Wesen ohne Körper nichts tun kann, auch nicht sprechen. Deshalb brauchen Institutionen Sprecher mit einem Körper bzw. genauer mit zwei Körpern. Wir können beobachten, wie die Sprecher ihre Stimme und ihre Gewohnheiten ändern, wenn sie im Namen der Institution sprechen. Das eröffnet die Möglichkeit des Verdachts, ob es wirklich das Wesen ohne Körper ist, das spricht und sagt, was der Fall ist, oder ob es sich doch bloß um die Privatmeinung des Sprechers handelt. Auch aus diesem Grund bin ich von Habermas nicht überzeugt, denn ein Perspektivenwechsel macht zwar Kompromisse und praktische Einigungen möglich, aber auf diese Weise ließe sich niemals stabilisieren, was der Fall ist. Nehmen wir folgendes Beispiel, das ein Student von mir untersucht hat: Eine Frau gerät unter den Einfluss einer Sekte, und ihre Freunde wollen ihr helfen – schon bald machen sich beide Seiten wechselseitig den Vorwurf der Manipulation. Aber niemand weiß eigentlich, was eine Sekte ist und wer hier wen manipuliert. Das nenne ich den hermeneutischen Widerspruch, und dieser Widerspruch ist die Bedingung der Möglichkeit von Kritik. Bestünde unsere Welt nur aus Institutionen, die bestätigen, was der Fall ist, gäbe es keine Kritik.

In diesem Zusammenhang lassen sich drei verschiedene Arten von Prüfungen unterscheiden. *Erstens* gibt es Wahrheitsprüfungen, die von den Institutionen entwickelt werden, um zu bestätigen, was der Fall ist. Hier haben wir es, um mit Bourdieu zu sprechen, mit der symbolischen Ordnung zu tun, deren Aufgabe die Stabilisierung der Realität ist, oft in Form von Tautologien wie, »Gott ist groß«. Von der Realität in diesem spezifischen Sinne ist die Welt zu unterscheiden. Ob die von den Institutionen deklarierte Realität mit der Welt zusammenfällt, ist eine offene Frage. *Zweitens* gibt es Realitätsprüfungen, in deren Rahmen sich überprüfen lässt, welche Ansprüche begründet sind. Wenn ich etwa behauptete, ich sei dazu in der Lage, einen Computer zu bedienen, können wir das sofort überprüfen. Die Realität

ist konstruiert, wie uns alle Soziologen der letzten Jahrzehnte vor Augen geführt haben, aber die Realität ist nicht die Welt. Für die Metakritik ist die Unterscheidung von Realität und Welt also zentral. Wie Wittgenstein sagt, ist die Welt alles, was der Fall ist. Aber wir wissen natürlich nicht, was die Welt ist, und doch ist sie immer da, und wir können uns stets auf sie beziehen. Die *dritte* Art von Prüfung – im Sinne der doppelten Bedeutung von *épreuve*: Prüfung und Herausforderung zugleich – nenne ich existentielle Prüfungen: In ihnen wird die Erfahrung gegen die etablierten Wahrheiten gerichtet.

Eine reformistische Kritik setzt nur die beiden Ebenen der institutionellen Wahrheitsprüfungen und der Realitätsprüfungen voraus. Sie kann etwa darauf hinweisen, dass die Realität – denken Sie an das obige Beispiel der manipulierten Wahl – nicht mit dem eigentlich vorgeschriebenen Format übereinstimmt. Die radikalere Kritik muss sich darüber hinaus auf die existenziellen Prüfungen beziehen. Und hier spielen Kunst und Literatur eine wichtige Rolle, da sie nicht an Rechtfertigungs- und Kohärenzanforderungen gebunden sind. Sie können Dinge aus der Welt in die Realität stoßen, indem sie Beispiele produzieren, die nicht mit den Definitionen zusammenpassen, die der Realität zugrunde liegen. Dann müssen allerdings noch Verbindungen zu anderen Personen hergestellt werden, denn wenn man auf sich allein gestellt bleibt, ist man einfach nur verrückt, ein Spinner, paranoid. Diese Kritik im Namen der Welt funktioniert also nur, wenn sie sich auf geteilte Erfahrungen beziehen kann.

RC: Was genau kann die Kritik an Institutionen aussetzen? Sind Institutionen nicht einfach notwendig?

LB: In den 1960er- und 1970er-Jahren wurde nur die Herrschaftsfunktion von Institutionen in den Mittelpunkt gestellt, also dass sie die symbolische Ordnung etablieren und stabilisieren – es wurde nicht beachtet, dass es ohne Institutionen keine Gesellschaft gibt. Die stabilisierende Funktion der Institutionen ist unverzichtbar. Zugleich sind die Ansprüche der Institutionen aber immer überzogen, vor allem wenn sie mit dem Staat als großem Herrschaftssystem (Polizei, Verwaltung etc.) verbunden sind sowie mit dem Kapitalismus. Das führt uns zu einem praktisch-politischen Problem: Man kann die Institutionen nicht einfach abschaffen wollen (wie Bourdieu, Foucault und andere), sondern muss sie anders verstehen, nämlich als fragile Einrichtungen, die näher an den Menschen sein können, die verändert, kritisiert etc. werden können. Aber wie lässt sich das umsetzen?

RC: Gibt es demnach bessere und schlechtere Institutionen?

LB: Ja, starke Institutionen sind schlechte Institutionen. Institutionen, die die Verbindung zur Realität verloren haben, sind die schlimmsten. Denken wir nur an die katholische Kirche unter Papst Benedikt und an die Sowjetunion. Institutionen können nur durch die reformistische Kritik etwas über die Wirklichkeit lernen. Ohne Kritik verlieren sie einfach die Verbindung zur Wirklichkeit. Etwas weniger schlecht – aber immer noch schlecht – sind solche Institutionen, die denken, dass Realität und Welt zusammenfallen. Nehmen wir die Ökonomie: Zusammen mit der Soziologie ist diese Wissenschaft für den Aufbau unserer Realität zuständig. Hier wird entschieden, was der Fall ist. Für viele ökonomische oder von Ökonomen beeinflusste Institutionen gibt es schlichtweg nichts, was über die von ihnen definierte Realität hinausgeht. Solche Institutionen sind schlecht. Eine gute Institution hingegen ist nicht eine Institution, die uns keinen Halt in der Welt gäbe – das wäre keine Institution mehr, sondern nur ein Durcheinander –, sondern eine Institution, die um ihre Grenzen weiß und diese anerkennt, die offen ist für die Welt und das Neue, das aus ihr kommt. Ob wir das, was aus der Welt kommt, in der Realität akzeptieren, ist ein offenes Problem, denn aus der Welt kommt etwa auch der Terrorismus. Dennoch muss sich eine radikale Theorie zur Advokatin der Welt machen. Die neue Form der Herrschaft – und in diesem Sinne hatte die frühe Frankfurter Schule eine richtige Intuition – ist keine Herrschaft auf der symbolischen Ebene mehr. Die Zeit der Ideologien und der großen Zeremonien ist vorbei. Heute haben wir es mit einer Herrschaft über die Realität zu tun. Und deshalb geht es heute um einen Kampf gegen die Realität bzw. darum, die Realität fragiler zu machen.

V

AH: Ich möchte diese Neuausrichtung der Soziologie der Kritik gerne noch besser verstehen. Das frühere Programm der Soziologie der Kritik gründete in einer radikalen Skepsis gegenüber der Möglichkeit, eine Kritik der Gesellschaft aus theoretischer Perspektive zu formulieren, die den kritischen Praktiken der Teilnehmer überlegen wäre. Daraus folgte, dass die Soziologie primär deskriptiv verfahren muss, nicht kritisch. Diese Selbstbeschränkung führte zu einer gewissen Enttäuschung, weil sie keinen Raum für eine radikalere Konzeption der Soziologie lässt. Darauf reagiert nun die neue Konzeption der Metakritik. Hier scheint es nun aber zwei theoretische Optionen zu geben, die sich grundsätzlich unterscheiden. Der *ersten* zufolge sind die Chancen der Akteure, ihre kritischen Fähigkeiten zu nutzen, ungleich

verteilt und unterliegen sozialen Beschränkungen. Die Metakritik hätte diesem Verständnis zufolge die Aufgabe, diese Beschränkungen zu analysieren. Das würde die Soziologie der Kritik zu einer kritischen Soziologie machen, die aus einer metakritischen Perspektive die gesellschaftliche Realität und die Institutionen dahingehend analysiert, ob sie die Kompetenzen der Akteure einschränken oder fördern. Die Überschneidungen mit der Kritischen Theorie wären in diesem Fall offensichtlich. Die *zweite* Option bezieht sich nicht so sehr auf Beschränkungen, denen individuelle Akteure unterliegen, sondern auf tieferliegende sozialontologische Bedingungen. In Situationen der Krise und der Kritik gibt es zwei metapragmatische Reaktionsmöglichkeiten: *Entweder* das Transzendieren der faktischen sozialen Interaktion und die Einnahme einer Außenperspektive (genau das nennt Habermas Diskurs: die Unterbrechung der normalen Praxis und die Einnahme einer reflexiven Einstellung) *oder* die Delegation an eine institutionelle Autorität und das Sich-Verlassen auf deren Realitätsdefinition (dies gehört bei Habermas zur gegebenen Lebenswelt). Institutionen bieten immer schon Lösungen der praktischen Probleme an, indem sie Definitionen, Beschreibungen und Qualifikationen der Realität zur Verfügung stellen. Aus dieser Perspektive bestünde die Aufgabe der kritischen Soziologie darin zu überprüfen, ob diese Institutionen flexibel genug sind, ob sie nicht abgeschlossen und erstarrt sind. Die metakritische Perspektive hat ein Interesse am Fluss und der Entwicklung des sozialen Lebens und wendet sich gegen über die Maßen rigide institutionelle Einschränkungen. Das Kriterium ist also: Lassen die Institutionen die Welt hinein, oder schließen sie diese aus? Dieser zweite Weg stellt keine im engeren Sinne normative Kritik dar; es geht hier nicht um Ungerechtigkeiten, sondern um soziale Pathologien, die mit dem Funktionieren oder Nichtfunktionieren von Institutionen zu tun haben, also damit, dass sich die soziale Realität gegen die Welt abschließt, dass sie eindimensional und überinstitutionalisiert wird. Es lassen sich dann zwei Formen der Kritik unterscheiden: Eine *reformistische* Kritik erfolgt innerhalb des gegebenen institutionellen Horizonts und zielt auf eine Verbesserung des Funktionierens der existierenden Institutionen. Eine *radikale* Kritik würde die soziale und existenzielle bzw. ethische Qualität dieser Institutionen befragen. Der Bezugspunkt einer solchen Kritik sind nicht soziale Ungerechtigkeiten, sondern soziale Pathologien, die das Verhältnis von sozialer Realität und Welt betreffen. Damit bewegt man sich aber weg von der ersten Alternative, die sich auf die Soziologie der Kritik bezieht und dieser eine kritische Wendung gibt, indem sie die sozialen Bedingungen und Einschränkungen der kritischen Fähigkeiten analysiert.

LB: Das Problem der Ungleichheit der Akteure und des ungleichen Zugangs zur Kritik ist natürlich ein ernst zu nehmendes Problem. Das ist aber nicht der Punkt, der mich momentan interessiert. Vielleicht kann ich meine momentane Frage wie folgt erläutern: In einem Labor passieren viele Dinge, die keinen Sinn ergeben; erst, wenn das zu oft passiert, muss man sie ernst nehmen und berücksichtigen. Wir wissen in solchen Fällen nicht, was in der Realität und was in der Welt existiert, und nur wenn die Diskrepanz zwischen beiden zu groß wird, entsteht ein wirkliches Problem. Das gilt auch für die soziologische Perspektive. Meine Frau hat mir einmal erzählt, wie sie Feministin wurde: Sie war Mitglied einer maoistischen Gruppe, in der immer die Frauen die unerfreuliche Arbeit verrichten mussten, also Kochen, Plakatieren etc. Einmal haben sich die Frauen dann zusammengesetzt und über diese Situation gesprochen. Danach konnten sie sagen, »Als Frau...«, davor gab es nur, »Als Maoistin...«. Das Problem existierte in der Welt, aber nicht in der Realität der Maoisten. Und das hatte sich durch das Gespräch geändert.

AH: Das ist doch ein Problem der Beschreibung, die man wählt. Sie beschreiben das so, als habe Ihre Frau eine neue Sprache für etwas in der Welt gefunden, die die Welt in der sozialen Realität zur Erscheinung bringt. Man könnte doch auch sagen, dass sie eine implizite Erfahrung, die selbst normativ ist, artikuliert und sich dabei auf genau diejenigen normativen Prinzipien bezieht, die in der Gruppe schon anerkannt sind. Die Sprache der Rechtfertigungspraxis ist eine Alternative zum Welt/Realität-Vokabular. Mein eigenes Verständnis der metakritischen Rolle der Kritischen Theorie steht dem ersten, normativen Vokabular viel näher als an der zweiten, eher nichtnormativen, sondern sozialontologischen Beschreibung.

LB: Marx ist vielleicht der einzige, der versucht hat, Kritik wirklich zu fundieren, nicht in einer bestimmten Moral, sondern in den immanenten Widersprüchen der Gesellschaft. Ich will nicht zu anmaßend klingen, aber ich suche nach einem immanenten Widerspruch, der eine mit einem pragmatischen und interpretativen Ansatz vereinbare Fundierung der Kritik erlaubt. Deshalb spreche ich von einem hermeneutischen Widerspruch: einem immanenten Widerspruch zwischen der Notwendigkeit von Institutionen und ihren Grenzen. Das ist ein der sozialen Realität immanenter Widerspruch. Natürlich kann er moralische Implikationen haben, er ist aber nicht selbst in der Moral begründet. Und deshalb ist die darauf aufbauende Kritik keine im engeren Sinne normative Kritik. Sie bezieht sich auf die Welt als etwas, das immer über die Realität hinausgeht.

AH: Ich frage mich aber, ob man so nicht das Interesse an moralsoziologischen Fragen aus dem Blick verliert. Es steht dann ja die semantische Leistung von Institutionen, nicht ihre moralische und normative Funktion im Zentrum. Man könnte Institutionen aber auch anders beschreiben und den Fokus nicht auf die semantische Aufgabe der Etablierung und Stabilisierung der Realität, sondern auf die normative Rolle von Institutionen lenken: Institutionen fixieren normative Status von Personen und verbinden diese mit Sanktionen. Dieser Funktion sollte sich auch die Kritik zuwenden.

LB: Warum ist die Differenz von Welt und Realität meines Erachtens so zentral? In *Über die Rechtfertigung* haben wir tendenziell jene Erwartungen und Ansprüche der Menschen ausgeblendet, die nicht schon mit der sozialen Realität und den etablierten Rechtfertigungsordnungen in Übereinstimmung stehen. Das habe ich in meinen Feldforschungen gelernt, die ich für mein letztes Buch über die *Soziologie der Abtreibung* durchgeführt habe.¹⁰⁰ Ich glaube nicht an Ideologien, denen die Leute unterworfen sind; nur die Herrschenden brauchen Ideologien, denn es ist sehr schwer zu herrschen. Die Menschen machen aber viele Erfahrungen, für die es keine Sprache gibt und über die sie deshalb nicht reden können. Meine Großmutter etwa lebte in einer äußerst armen Realität, aber in einer sehr reichen Welt, die sie nur nicht zum Ausdruck bringen konnte; nicht einmal im Rahmen der Familie, nur mit den Kindern konnte sie ihre Welt teilen. Eine mit mir befreundete Ethnologin hat mir einmal gesagt, dass die von uns ausgearbeitete Soziologie der Kritik nur innerhalb der Pariser Stadtautobahn funktioniere – ich denke, sie hat ein Stück weit Recht. Nur weil wir etwas nicht verstehen, dürfen wir es nicht als normativ irrelevant ausschließen. Die Kritik muss gerade die Welt – auch wenn sie schwer zu greifen ist – gegen die Realität stärken.

RC: Sie haben eben Marx als wichtigen Bezugspunkt für diese Neuausrichtung genannt. Inwiefern spielt der Begriff der Klasse für Ihre Gesellschaftsanalyse eine Rolle?

LB: Mit dem Begriff der Klasse ist einer der wichtigsten Begriffe der Soziologie innerhalb eines Jahrzehnts völlig verschwunden. Die Kritik an diesem Begriff ist teilweise sicher berechtigt. So ist die Annahme völlig verfehlt, es gebe einen Raum – die Gesellschaft –, der in homogene Strata unterteilt ist – die Klassen. Nur ein pragmatistischer Ansatz kann die Klassenanalyse wiederbeleben. Klassen sind immer praktische Phänomene. Die grundlegende

¹⁰⁰ Vgl. Luc Boltanski, *Soziologie der Abtreibung. Zur Lage des fötalen Lebens*, Frankfurt/M. 2007 (frz. 2004).

Frage ist doch: Wie ist es möglich, dass eine kleine Gruppe die große Mehrheit ausbeuten kann? Die einzige Antwort darauf lautet, dass die kleine Gruppe integriert und die große Mehrheit fragmentiert ist. Will die Mehrheit gegen die Fragmentierung kämpfen, um stärker zu werden, muss sie explizite Verbindungen stiften, sich disziplinieren, eine Partei bilden etc. Natürlich verstehen sich die herrschenden Klassen nicht selbst als herrschende Klassen, sondern als Elite – ich nenne sie »die Verantwortlichen«, und die Doppeldeutigkeit ist dabei absichtlich.

Wie gelingt es nun »den Verantwortlichen«, die entsprechenden Verbindungen untereinander herzustellen, die ihre Macht absichern? Es gibt unter ihnen eine Art heimliches Einverständnis, das auch im Verhältnis zu sozialen Regeln zum Ausdruck kommt. Wenn man etwa mit einem »Verantwortlichen« spricht, der des Betrugs bezichtigt wird, wird er sagen, dass er nichts von dem hätte erreichen können, was er erreicht hat, wenn er den Regeln streng gefolgt wäre; aber natürlich denkt er, dass es der Regeln bedarf. Das impliziert eine Asymmetrie zwischen denen, die der Regel zu folgen haben, und jenen, die über eine Art Geheimwissen verfügen, dem zufolge die Regel nicht in allen Situationen eingehalten werden kann; und natürlich haben letztere auch die Macht, sich entsprechend zu verhalten. Dabei handelt es sich um eine normativ sehr fragwürdige Weise, institutionelle Macht zu gebrauchen. Im Unterschied dazu – also zu einer sozialen Wirklichkeit, die durch solche Asymmetrien gekennzeichnet ist, auf die man auch den Begriff der Klasse anwenden kann – verweist meine normative Vision auf eine Gesellschaft, in der alle initiiert wären, in der also alle wüssten, dass Regeln natürlich notwendig sind, dass sie aber genauso natürlich nicht bedingungslos gelten können. Das wäre eine Gesellschaft, in der Freiheit und nicht Differenz herrschen würde.

RC: Welchen Status haben die oben angesprochenen immanenten Widersprüche? Es stellt sich ja die Frage, die sich auch mit Bezug auf Marx nicht so einfach beantworten lässt, ob sich diese Widersprüche objektiv als Teil der gesellschaftlichen Struktur identifizieren lassen oder ob es sich um eine Interpretation der sozialen Wirklichkeit handelt, die der Theoretiker vorschlägt und die nicht per se vor anderen Versuchen der gesellschaftlichen Selbstverständigung privilegiert ist.

LB: Ich ärgere mich immer wieder über meine unzureichende Kenntnis der Anthropologie. Die Anthropologen sind sich in sehr viel stärkerem Maße als die Soziologen der Tatsache bewusst, dass die soziale Welt ein großes Durcheinander und kein geordnetes Ganzes ist. Ein

Kollektiv zu produzieren ist unter diesen Umständen so gut wie unmöglich; es handelt sich schlicht um ein Wunder, selbst wenn man ein optimistisches Menschenbild zugrunde legt. Und das liegt an den zahlreichen und nicht auflösbaren immanenten Widersprüchen, denen sich deshalb auch die Soziologie zuwenden sollte. Selbst Marx hat dies nicht in ausreichendem Maße getan; zu oft nimmt er soziale Verhältnisse als etwas Gegebenes an und nicht als etwas, das sehr schwierig zu etablieren ist. Soziale Verhältnisse sind aber immer eine sehr fragile Konstruktion. So unterschätzt Marx etwa die enorme symbolische Leistung, die zur Etablierung der Produktionsverhältnisse notwendig ist.

RC: Aus der Perspektive der Kritischen Theorie ließe sich doch etwas Ähnliches wie folgt formulieren: Die metakritische Aufgabe der Theorie ist es, die immanenten Widersprüche aufzudecken, die von den Institutionen verdeckt werden, die so tun, als gäbe es keine Widersprüche. Eine Art der Verdinglichung verdeckt die tatsächliche Fragilität der sozialen Wirklichkeit. Oder sollte man die normative Grundlage der eben beschriebenen Form der Kritik anders erläutern?

LB: Die normative Grundlage besteht zunächst einmal in der moralischen Überzeugung, dass es eine Gesellschaft ohne Exklusion geben soll, ohne einen ausgeschlossenen Rest, der keinen Platz in der sozialen Ordnung findet. Die liberalen Gesellschaften der Moderne haben immer sehr viele Menschen ausgeschlossen. Vielleicht reicht diese moralische Forderung schon: Es soll keinen Rest geben, keine Menschen zweiten Rangs. Der Bezug auf die immanenten Widersprüche ist hingegen gerade nicht normativ im engeren Sinn.

RC: Können wir also jede Form der Exklusion kritisieren, indem wir uns auf eine inklusivere Ordnung beziehen? Wie hängt das mit der These zusammen, dass die Welt immer mehr ist als die Realität? Würde das nicht bedeuten, dass es gar keine vollkommene Inklusion geben kann, dass es immer einen Rest gibt?

LB: Die Aufmerksamkeit der Kritiker sollte stets auf die Welt gerichtet sein, denn in der Welt gibt es immer Menschen, die an die Türen der sozialen Realität klopfen, aber nicht hineingelassen werden. Selbst die Linke sagt heute, dass unsere Gesellschaften nicht alle Immigranten aufnehmen können. Dadurch aber werden gerade Letztere zur revolutionären, realitätsverändernden Kraft.

AH: Ich würde auch sagen, dass die normative Intuition einer Gesellschaft fundamental ist, die niemanden ausschließt, einer Gemeinschaft also, in der alle Mitglieder sind. Was ich als Anerkennung bezeichne und was Nancy Fraser Teilhabe nennt, soll genau das beschreiben. Zugleich steht hinter der von Luc Boltanski eben angedeuteten Idee einer transzendierenden Kritik jedoch noch eine andere Intuition: nämlich über die Existenz von Gesellschaften im Verhältnis zum Rest der Welt. Der auf dieser Intuition aufbauenden Kritik geht es gar nicht um die Menschen in der Gesellschaft, sondern darum, wie die Welt in der Realität zur Geltung gebracht werden kann.

RC: Und das sind doch zwei konkurrierende Intuitionen, von denen die eine normativ bzw. moralisch und die andere sozialontologisch vielleicht im Sinne von Cornelius Castoriadis oder Bruno Latour ist.

LB: Diese Frage führt zurück zur Verbindung von Soziologie und Metakritik. Die erste Intuition macht die Metakritik zugleich notwendig und möglich, die zweite die Soziologie. Wir müssen also beide zu vereinen versuchen. In der Welt gibt es ja nicht nur das Soziale, sondern auch viele Wesen, die nicht sozial sind, etwa Götter, Katastrophen etc., die aber dennoch für unsere soziale Wirklichkeit von ganz grundlegender Bedeutung sind. Um die Gesellschaft richtig beschreiben zu können, muss man sich deshalb auch auf die Welt beziehen, die nicht in der sozialen Realität aufgeht.

AH: Ich möchte das Gesagte nochmals auf den Begriff der Kritik beziehen und eine Arbeitsteilung zwischen zwei Formen der Kritik vorschlagen: zwischen der Kritik sozialer Ungerechtigkeiten (die immer auf eine moralische Intuition zurückgeht) einerseits und der Kritik sozialer Pathologien (die eher mit Intuitionen des guten Lebens zusammenhängt) andererseits. Intuitionen bezüglich der Funktionsweise von Institutionen haben eher mit der Ermöglichung eines guten Lebens als mit Gerechtigkeit im Verhältnis zwischen Personen zu tun. Die ontologischen Intuitionen – die Institutionen sollten nicht zu rigide und abgeschlossen sein – beziehen sich letztlich auf die ethischen Intuitionen über das gute Leben. Das sind aber zwei sehr unterschiedliche Perspektiven auf die Gesellschaft und auch zwei sehr verschiedene Formen der Gesellschaftskritik.

RC: Luc Boltanski muss aber doch eine dritte Form der Kritik im Sinn haben, denn selbst die Kritik sozialer Pathologien, die das gute Leben verhindern, die zu Identitätsverlust,

Sinnlosigkeit etc. führen, erfolgt doch immer im Namen derer, die darunter leiden. Die ontologische Kritik soll aber im Namen der Welt sprechen – einer Welt, die eben noch nicht aus Menschen, Tieren etc. besteht, sondern erst einmal ganz unbestimmt bleiben muss. Alles andere sind schon Klassifikationen, die Teil der sozialen Realität sind, institutionelle Effekte, und gerade nicht mehr Welt. Diese dritte Form der Kritik schließt an Latour an und klingt fast schon heideggerianisch: Die Welt soll sich entbergen und zeigen, und die Aufgabe der Kritik ist es, das zu ermöglichen.

AH: Aber man könnte doch sagen, dass wir als Subjekte, die von der Welt und der Art und Weise ihrer Artikulation in der sozialen Realität affiziert werden, an dieser Art von ontologischer Kritik einer Überinstitutionalisierung ein Interesse haben. Indirekt leiden Menschen an zu rigiden Institutionen, weil sie keinen Zugang zur Welt haben und auch diejenigen Dimensionen ihres eigenen Selbst nicht adäquat artikulieren können, die Effekt dieser Welt sind. Insofern geht es auch hier um soziale Pathologien. Aber es ist sicher richtig, dass der Bezugspunkt einer solchen Kritik etwas sein müsste, was dem »Magma« bei Castoriadis entspricht: die unbestimmbare Welt da draußen, jenseits der sozialen Konstruktionen, aus denen unsere Gesellschaft besteht.

Um es noch einmal ganz klar zu sagen: Eine solche Kritik an der Rigidität von Institutionen, daran, dass sie die Funktion der normativen Realitätsfestlegung bloß stets wiederholen, ohne der Welt oder dem Nichtidentischen im Sinne von Adorno einen Resonanzboden zu geben, erfolgt nicht im Namen einer sozialen Gruppe oder Klasse, die in ungerechtfertigter Weise benachteiligt oder ausgeschlossen wäre – wir alle »leiden«, wenn sich so sprechen lässt, an der Verschließung von Institutionen gegenüber Begehrlichkeiten, Impulsen oder Wunschvorstellungen, für die wir aufgrund semantischer Fixierungen noch gar keine angemessene Sprache gefunden haben. Vielleicht lässt sich in diesem Fall von einer erschließenden Kritik sprechen, deren Aufgabe es ist, uns auf Lebensformen, Beziehungsweisen und Selbstverhältnisse aufmerksam zu machen, die durch die Realitätsfestlegungen der existierenden Institutionen ausgeschlossen werden. Davon aber muss man doch eine Form der Sozialkritik unterscheiden, die im Namen bestimmter Gruppen soziale Tatbestände kritisiert, die als ungerechtfertigt und damit ungerecht gelten können, weil sie institutionell etablierte Prinzipien verletzen; was hier kritisiert wird, sind institutionelle Praktiken oder staatliche Maßnahmen, von denen wir nicht alle gleichermaßen betroffen sind, sondern die einige Gruppen stärker benachteiligen als andere. Eine solche Kritik muss sich, soll sie nicht von abstrakten, bloß gesollten Normen her erfolgen, auf bereits

institutionalisierte und daher weitgehend akzeptierte Prinzipien berufen können; sie muss daher zunächst rekonstruktiv verfahren, indem sie am historisch-sozialen Prozess die Normen offenlegt, die aufgrund ihrer Institutionalisierung schon einen bestimmten Grad an sozialer Zustimmung vermuten lassen. Und von diesen Prinzipien aus lässt sich die Sozialkritik dann in zwei Richtungen betreiben: Entweder können wir die bereits eingespielten Deutungen dieser Prinzipien heranziehen, um zu sagen, dass sie auf bestimmte Gruppen nicht angemessen angewendet werden, oder aber wir können auf einen gewissen normativen Überschuss, einen Geltungsüberhang dieser Prinzipien aufmerksam machen, um zu zeigen, dass mehr an sozialer Gerechtigkeit gefordert wäre, als was in den gegebenen Praktiken und Institutionen bereits etabliert ist.

LB: Der Bezug auf die Welt muss nicht emanzipatorisch sein. Die so genannten herrschenden Klassen verändern die Realität und rechtfertigen das, indem sie auf Veränderungen in der Welt verweisen. So soll man Arbeiter zum Beispiel nicht mehr »Arbeiter« nennen, weil sich die Arbeitsprozesse so radikal verändert haben sollen. Hier sieht man, dass die Welt – leider – nicht nur eine Ressource für die Linke, sondern auch für die Rechte ist. Es kommt also schon darauf an, auf welche Aspekte der Welt sich die Kritik bezieht und wie sie diese in der Realität zur Geltung bringt. Die deskriptive bzw. ontologische und die normative Seite der Kritik lassen sich also nicht ohne Weiteres trennen. Das Kerngeschäft der Kritik bleibt aber die Sichtbarmachung der von der herrschenden Ordnung verdeckten immanenten Widersprüche.

II

Normative Grundlagen der Kritik

Maeve Cooke

Zur Rationalität der Gesellschaftskritik

Wenn ich im Folgenden von Gesellschaftskritik rede, meine ich die Kritik, wie sie im Rahmen einer kritischen Gesellschaftstheorie ausgeübt wird. Den Terminus ›Kritische Gesellschaftstheorie‹ verwende ich, um eine Art von Theorie zu bezeichnen, die sich mit den gesellschaftlichen Bedingungen eines gelingenden Menschenlebens beschäftigt bzw. damit, was es heißt, sich mit dieser Frage zu beschäftigen. Theorien dieser Art teilen nicht nur die These, dass das Gelingen eines menschlichen Lebens gesellschaftlich bedingt ist, sondern auch die Ansicht, dass in der jeweils gegenwärtigen Gesellschaft ein gelingendes Leben durch bestimmte Verhältnisse, Institutionen, Praktiken usw. verhindert wird. Eine weitere Gemeinsamkeit ist die Unterstellung, dass diese Hindernisse nicht durch irgendeine übermenschliche Macht wie etwa Gott oder die Natur, sondern durch menschliches Handeln zustande kommen; folglich sollen sie durch menschliches Handeln auch beseitigt werden können. Das ist die Praxiskomponente der kritischen Gesellschaftstheorie. Aus diesen Bemerkungen geht hervor, dass ich den Begriff der kritischen Gesellschaftstheorie in einem ziemlich breiten Sinne verwende: Für meine Begriffe beschränkt sie sich nicht auf die empirisch ausgerichtete, linkshegelianische Strömung, die von Feuerbach und Marx über Lukács zur Frankfurter Schule und deren heutigen Nachfolgern verläuft,¹ sondern sie umfasst auch andere Denktraditionen wie etwa die poststrukturalistische Gesellschaftskritik von Judith Butler und von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, sowie metatheoretische Reflexionen zur Gesellschaftstheorie, wie etwa diejenigen, die im Werk von Charles Taylor zu finden sind. Bei aller Verschiedenheit ist diesen Ansätzen gemeinsam, dass sie sich mit Fragen beschäftigen, die die als kontingent aufgefassten, gesellschaftlichen Bedingungen eines gelingenden Menschenlebens betreffen. Ein weiteres wichtiges Merkmal ist, dass sie davon ausgehen, dass die bestehende Sicht der Dinge falsch sein könnte. In der kritischen Gesellschaftstheorie wird immer mit der Möglichkeit gerechnet, dass sich die Adressaten der Theorie über die gesellschaftlichen Gründe ihres Leids täuschen; etwa, weil sie nicht wahrnehmen, dass ihr Leid gesellschaftlich bedingt ist, oder weil sie die bedingenden gesellschaftlichen Faktoren falsch wahrnehmen. Diese Möglichkeit einer falschen Wahrnehmung bedeutet, dass Theorien dieser Art immer damit rechnen, dass zuerst eine kognitive Transformation erforderlich wäre, bevor die institutionellen und anderen

¹ Zur linkshegelianischen Erbschaft der kritischen Theorie vgl. Axel Honneth, »Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie«, in: C. Halbig und M. Quante (Hg.), *Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster, Hamburg u.a. 2003, S. 9-31.

strukturellen Hindernisse beseitigt werden könnten, die ein gelingendes Menschenleben verhindern.

Das Motiv des Leids deutet auf ein drittes Merkmal der kritischen Gesellschaftstheorie hin. In der Regel verfahren kritische Gesellschaftstheorien negativ: Sie malen keine Utopien aus, sondern machen auf die gesellschaftlichen Faktoren aufmerksam, die das Gelingen des menschlichen Lebens beeinträchtigen. Es wäre jedoch falsch anzunehmen, dass diese negative Ausrichtung sie von utopischen Theorien im herkömmlichen Sinn kategorisch trennt. Denn auch in ihrer negativsten Fassung – wie etwa derjenigen Adornos – haben kritische Gesellschaftstheorien eine utopische Komponente. Sie rufen immer die Vorstellung einer guten Gesellschaft hervor, das heißt einer alternativen, besseren Gesellschaft, in der die einschlägigen Hindernisse nicht mehr vorhanden sein würden. Bei den meisten kritischen Gesellschaftstheorien bleibt diese Vorstellung implizit und muss anhand der Analysen dessen, was in der kritisierten Gesellschaftsform misslich ist, ausgemalt werden. Bei manchen ist sie so abstrakt, dass es schwierig ist, sich eine entsprechende Gesellschaftsform bildlich vor Augen zu führen. (Dies ist der Fall bei Adorno.) Dennoch: Ohne irgendeine mehr oder weniger bestimmte Vorstellung von der guten Gesellschaft wären kritische Gesellschaftstheorien undenkbar. Ihre Analysen gesellschaftlicher Missstände würden ihren ethischen Sinn verlieren; folglich würden sie ihre Adressaten nicht aus normativen Gründen motivieren können, durch gesellschaftsverändernde Praxis eine menschenwürdige Gesellschaftsform anzustreben.

Allerdings kann die utopische Komponente der kritischen Gesellschaftstheorie auf verschiedene Weisen gedeutet werden. Bei manchen Theorien ist die Kluft zwischen der leitenden Vorstellung von der guten Gesellschaft und den tatsächlichen normativen Erwartungen ihrer Adressaten so groß, dass ihre gesellschaftsverändernde Motivationskraft zu verschwinden droht. Eine solche Diskrepanz wird Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* unterstellt.² In solchen Fällen lässt sich von einem ›schlechten Utopismus‹ sprechen. Bei anderen Theorien wird die leitende Vorstellung der guten Gesellschaft als rational zu verwirklichender Plan dargestellt mit dem Erfolg, dass die Offenheit der menschlichen Geschichte und die Kreativität und Freiheit des menschlichen Willens verleugnet werden. Dies ist der Vorwurf, den Isaiah Berlin gegen das utopische Denken überhaupt vorbringt.³ In solchen Fällen lässt sich von ›Finalismus‹ sprechen. Um die Gefahren des schlechten Utopismus und des Finalismus zu vermeiden, plädiere ich einerseits

² Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 3, Frankfurt/M. 1997.

³ Vgl. Isaiah Berlin, »Georges Sorel«, in: ders., *Against the Current*, Oxford 1989, S. 296-332.

für ein utopisches Denken, in dem die jeweilige Vorstellung von der guten Gesellschaft an die tatsächlichen normativen Erwartungen der Adressaten anknüpft; andererseits für ein utopisches Denken, das die Utopie nicht als einen in die Tat umzusetzenden Entwurf einer konkreten Gesellschaftsform versteht, sondern als eine imaginative Projektion, die eher mit einer literarischen Fiktion als mit einem Bauplan zu vergleichen ist; als imaginative Projektionen bieten Utopien keine konkreten Anweisungen für ein gelingendes Leben, sondern übernehmen Funktionen der Welterschließung und der ethischen Orientierung.⁴ Darauf komme ich später noch einmal zurück.

Daran wird evident, dass in meinem Konzept der kritischen Gesellschaftstheorie die Imagination eine zentrale Rolle spielt. Ich vertrete die Ansicht, dass die motivierende Kraft der Theorie in wesentlichem Maße von der jeweils leitenden Vorstellung von der guten Gesellschaft abhängt, die als eine Art Mythos oder Fiktion zu verstehen ist. Wie alle Mythen und literarische Fiktionen strahlen solche Vorstellungen eine affektive Kraft aus, die auch motivierend ist. Wichtig ist jedoch, dass die Fähigkeit der Theorie, durch Affekt gesellschaftsveränderndes Handeln zu bewirken, mit einem Anspruch auf rationale Begründung einhergeht. Dieser Anspruch bedeutet, dass Vorstellungen von der guten Gesellschaft der rationalen Kritik ausgesetzt werden können. Mit anderen Worten: Ich verstehe die motivierende Kraft der kritischen Gesellschaftstheorie als ein *Zusammenspiel* von Vernunft und Affekt. Damit unterscheidet sich meine Position von Ansätzen, die die motivierende Kraft der Theorie als eine rein rationale begreifen. Habermas' kritische Gesellschaftstheorie wäre hier vielleicht ein Beispiel.⁵ Sie unterscheidet sich jedoch auch von denjenigen Ansätzen, die die motivierende Kraft der Theorie als eine rein affektive verstehen und ihren Anspruch auf rationale Begründung verleugnen. Die kulturelle Soziologie von Jeffrey Alexander tendiert gegenwärtig in diese Richtung;⁶ damit steht er, wie weiter unten klar werden wird, in der Tradition von Georges Sorel.

Angesichts meiner Betonung des mythischen, fiktiven Aspekts von Vorstellungen von der guten Gesellschaft ist die Gefahr, dass mein Ansatz fälschlicherweise als ein irrationalistischer verstanden werden könnte, besonders groß. Deswegen will ich im Folgenden die Rationalität der kritischen Gesellschaftstheorie hervorheben. Zunächst werde ich klarstellen, warum Vorstellungen von der guten Gesellschaft der rationalen Kritik ausgesetzt werden müssen. Nicht alle Auffassungen von Rationalität passen jedoch zum Selbstverständnis der gegenwärtigen kritischen Gesellschaftstheorie. Daher will ich in einem

⁴ Mein Plädoyer für einen alternativen Modus des utopischen Denkens wird in Maeve Cooke, *Re-Presenting the Good Society*, Cambridge/MA 2006 ausführlich dargestellt.

⁵ Vgl. Jürgen Habermas, *Die Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt/M. 1981.

⁶ Jeffrey Alexander, *The Meanings of Social Life: a Cultural Sociology*, Oxford 2003.

zweiten Schritt denjenigen Begriff der Rationalität darstellen, der sich meines Erachtens am besten für die gegenwärtige kritische Gesellschaftstheorie eignet.

Der Hauptgrund, warum ich trotz meiner Unterstreichung der imaginativen Komponente der kritischen Gesellschaftstheorie dennoch auf ihre rationale Komponente insistiere, ist, dass sie sonst Gefahr läuft, den Wert der ethischen Autonomie zu missachten, der zum Komplex der Wertvorstellungen gehört, der ihr heutiges Selbstverständnis bildet.⁷ Diese Gefahr lässt sich am Beispiel des Denkens Georges Sorels veranschaulichen. In seinen Schriften zur Gewalt und zur Revolution besteht Sorel auf der Notwendigkeit imaginativer Konstruktionen, die er Mythen nennt.⁸ Diese Mythen sollen eine inspirierende Kraft ausüben und die Menschen so zum Kampf gegen die bestehende gesellschaftliche Ordnung aufrufen. Sorel vertritt die Meinung, dass sich in der Geschichte sozialer Protestbewegungen und Aufstände ein grundlegendes psychologisches Gesetz erkennen lässt: dass Menschen ohne anschauliche, lebendige Bilder, die sie in ihren Bann ziehen, nichts Großes zustande bringen. Als Beispiele führt er den Mythos des Generalstreiks und den Mythos der proletarischen Revolution an. Im Gegensatz zu den rationalen Entwürfen einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung, die laut Sorel das utopische Denken kennzeichnen, können Mythen nicht rational analysiert werden, sondern müssen als Ganzes akzeptiert werden. Darüber hinaus können sie nicht rational widerlegt werden, denn sie sind keine wissenschaftlichen Programme. Wie man sehen kann, geht Sorels Hervorhebung des affektiven Charakters von Mythen mit einer Verleugnung ihres rationalen Charakters einher. Diese Verleugnung hat Konsequenzen, die für die gegenwärtige kritische Gesellschaftstheorie bedenklich sind.

Bei Sorel soll das revolutionäre Handeln durch anschauliche Bilder eines erwünschten gesellschaftlichen Zustands motiviert werden. Der Wert dieser Bilder lässt sich jedoch nicht rational beurteilen, sondern ist nur affektiv zu erfassen: Der Wert der revolutionären Mythen liegt in ihrer Anziehungskraft. Die Menschen, die sie in ihren Bann ziehen, können daher keine Gründe angeben, warum sie das jeweilige Bild gut finden. Da Sorel keinen Unterschied zwischen Bild und projiziertem sozialen Zustand macht, bedeutet dies, dass die vom Bild verzauberten Menschen auch keine Gründe angeben können, warum sie den projizierten Zustand gut finden. Dadurch wird ihre rationale Zurechnungsfähigkeit unterminiert: ihre Fähigkeit und Bereitschaft ihre eigenen Ansichten und Handlungen mit guten Gründen zu rechtfertigen. Wie ich anderswo zeige, ist die rationale Zurechnungsfähigkeit ein unverzichtbarer Bestandteil der ethischen Autonomie.⁹ Mit ›ethischer Autonomie‹ meine ich

⁷ Vgl. Maeve Cooke, »Avoiding Authoritarianism: On the Problem of Justification in Contemporary Critical Social Theory«, in: *International Journal of Philosophy*, 13/3, 2005, S. 379-404.

⁸ Vgl. Georges Sorel, *Über die Gewalt*, übers. von L. Oppenheimer, Frankfurt/M. 1969.

⁹ Cooke, *Re-Presenting the Good Society*, a.a.O., S. 138-142.

die Freiheit der Menschen, Lebenspläne zu entwerfen bzw. zu verfolgen, für die sie Gründe angeben können, die sie als ihre eigenen Gründe betrachten können. Insofern läuft Sorels Verleugnung des rationalen Charakters von Mythen auf eine Untergrabung der ethischen Autonomie hinaus. Da der Gedanke, dass die ethische Autonomie des Menschen beachtet werden muss, von der gegenwärtigen kritischen Gesellschaftstheorie weitgehend, wenn auch oft nur implizit, geteilt wird, passt Sorels irrationalistischer Ansatz nicht zum Komplex der normativen Unterstellungen, die ihr Selbstverständnis ausmacht.¹⁰

Im Werk Sorels werden die unerfreulichen Konsequenzen dieses irrationalistischen Ansatzes offensichtlich. Es wird zunehmend deutlich, dass in seiner Auffassung der Revolution Handlungsabsichten und Ergebnisse unwichtig sind: Nicht auf die *Ziele* der proletarischen Revolution scheint es anzukommen, sondern darauf, dass die Arbeiterklasse revolutionär – das heißt gewaltsam, heroisch – *handelt*. Es ist daher kein Wunder, dass Sorel in seinen späteren Schriften über keine theoretischen Mittel verfügt, den Kommunismus vom Faschismus zu unterscheiden.¹¹

Ich vertrete die These, dass die gegenwärtige kritische Gesellschaftstheorie durch einen antiautoritären Impuls gekennzeichnet ist.¹² Kommunismus und Faschismus werden meistens eines *politischen* Autoritarismus beschuldigt. Dieser ist jedoch mit einem *theoretischen* Autoritarismus verschwistert, der aus der Sicht der gegenwärtigen kritischen Gesellschaftstheorie ebenfalls verwerflich ist. Im Folgenden werde ich mich auf diesen theoretischen Aspekt beschränken. Der theoretische Autoritarismus bzw. Antiautoritarismus hat sowohl eine praktische wie auch eine epistemologische Komponente. Ich nenne Theorien autoritär in *praktischer* Hinsicht, wenn sie den ethischen Wert einer Anschauung bzw. Handlung von der subjektiven Einsicht der Menschen entkoppeln, für die sie wertvoll sein soll. Zumindest ansatzweise ist der Begriff der Revolution, wie er bei Hardt und Negri in ihrem Buch *Empire* zu finden ist, autoritär in diesem Sinn: Die Revolution, die die gute Gesellschaft herbeiführen soll, wird als spontanes Geschehen angepriesen, das von den Intentionen der Massen (der »multitude«) grundsätzlich unabhängig ist.¹³ Ich nenne Theorien autoritär in epistemologischer Hinsicht, wenn sie die Erkenntnis der Wahrheit auf eine epistemisch privilegierte Kategorie von Menschen beschränken. Ein Beispiel hierfür wäre Lukács' Begriff der Erkenntnis. Bekanntlich billigt Lukács nur einer bestimmten Klasse (dem

¹⁰ Vgl. Cooke, »Avoiding Authoritarianism«, a.a.O.

¹¹ Vgl. Ernesto Laclau, »The Death and Resurrection of the Theory of Ideology«, in: *Journal of Political Ideologies*, 1/3, 1996, S. 201-220, hier: S. 216.

¹² Cooke, *Re-Presenting the Good Society*, a.a.O.; Cooke, »Avoiding Authoritarianism«, a.a.O.

¹³ Micheal Hardt und Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/M. 2003.

Proletariat) eine Erkenntnis der Missstände der kapitalistischen Gesellschaft zu.¹⁴ Darüber hinaus geht der epistemologische Autoritarismus meistens mit einem finalen – ahistorischen, absoluten – Begriff von Erkenntnis einher. Ein Beispiel hierfür wäre der Begriff der Erkenntnis, der beim frühen Marx zu finden ist. Nicht nur wird den Anhängern der so genannten kritischen Philosophie eine privilegierte Einsicht in die Missstände der kapitalistischen Gesellschaft zugesprochen; darüber hinaus wird ihren Erkenntnissen eine absolute Gültigkeit zugeschrieben, die der historische Prozess selbst verbürgt; folglich handelt es sich dabei nicht um Geltungsansprüche, die durch öffentliche Kritik infrage gestellt werden können, sondern um Aussagen, die ein für allemal Gültigkeit besitzen sollen.¹⁵

Dem praktischen und dem epistemologischen Autoritarismus ist ein Begriff der Geltung gemeinsam, der keine interne Verbindung mit der öffentlichen, inklusiven und offenen Kritik von Geltungsansprüchen hat. Wenn die gegenwärtige kritische Gesellschaftstheorie durch einen antiautoritären Zug gekennzeichnet ist, dann benötigt sie einen Begriff der Geltung, bei dem eine solche interne Verbindung besteht. Man könnte auch sagen: Sie benötigt einen Begriff der nichtautoritären Kritik. Die Forderung nach einem Begriff der nichtautoritären Kritik sagt jedoch noch nichts aus über den Ort der diskursiven Rationalität in einer solchen Kritik. Denn die nichtautoritäre Kritik von Geltungsansprüchen muss nicht unbedingt die Form eines argumentativen Vorgangs annehmen. Exemplarisch für diese Position ist die Theorie von Judith Butler. Diese ist zwar von einem antiautoritären Impuls geleitet, gleichzeitig aber der diskursiven Kritik gegenüber eher feindlich eingestellt. In ihrem Werk werden performative, körperliche Kritikformen dem Austausch von Gründen vorgezogen.¹⁶ Wer dagegen auf den Austausch von Gründen in öffentlichen, inklusiven und offenen Argumentationen beharren will, muss sich nicht nur dem theoretischen Antiautoritarismus verpflichten, sondern auch einen Begriff der ethischen Autonomie befürworten, für den die rationale Zurechnungsfähigkeit einen Kernbestandteil bildet. Die Befürwortung eines solchen Begriffs schließt natürlich körperliche oder andere nichtargumentativen Kritikformen nicht aus. Das ist der Grund für die zentrale Stellung, die ich dem Begriff der ethischen Autonomie einräume. Es wäre jedoch falsch anzunehmen, dass sich die gegenwärtige kritische Gesellschaftstheorie einfach für oder gegen diesen Begriff entscheiden könne. Ihr antiautoritärer Impuls entspringt demselben Komplex von Wertvorstellungen, aus dem der Begriff der ethischen Autonomie hervorgeht: Das Bündel normativer Unterstellungen, das den

¹⁴ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied 1983.

¹⁵ Vgl. Cooke, *Re-Presenting the Good Society*, a.a.O., S. 195-196.

¹⁶ Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt/M. 1995; vgl. dies., »Competing Universalities«, in: J. Butler, E. Laclau und S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, London 2000, S. 136-181, hier: S. 177-178.

theoretischen Antiautoritarismus plausibel macht, überlappt sich mit dem Bündel normativer Unterstellungen, das die ethische Autonomie zu einem Wert macht sowie die rationale Zurechnungsfähigkeit zu einem ihrer zentralen Bestandteile. Aufgrund dieses Ineinandergreifens von normativen Unterstellungen liegt es meines Erachtens nahe zu behaupten, dass die kritische Gesellschaftstheorie einen Begriff der Kritik benötigt, der auf den Austausch von Gründen in öffentlichen, inklusiven und offenen Argumentationen angewiesen ist.

Bis jetzt habe ich lediglich erklären wollen, warum die kritische Gesellschaftstheorie einen Begriff der rationalen Kritik braucht. Welcher Begriff der Rationalität ist hier aber angebracht? Meine Überlegungen zum theoretischen Autoritarismus legen die Vermutung nahe, dass nicht alle Auffassungen von Rationalität zu ihrem heutigen Selbstverständnis passen. Wie weiter oben angedeutet, setzen sich Auffassungen, die die Rationalität einer Anschauung bzw. Handlung von der subjektiven Einsicht der Menschen entkoppeln, für die sie gültig sein soll, dem Vorwurf aus, dass sie in praktischer Hinsicht autoritär seien. Auffassungen, die die Erkenntnis der Rationalität zu einem Privileg machen und ihr darüber hinaus einen finalen Status einräumen, können eines epistemologischen Autoritarismus beschuldigt werden. So wie die kritische Gesellschaftstheorie einen Begriff der Geltung benötigt, der eine interne Verbindung zu öffentlichen, inklusiven und offenen Kritikformen unterhält, braucht sie auch den Begriff einer Rationalität, die sich im Austausch von Gründen in öffentlichen, inklusiven und offenen Argumentationen vollzieht. Diese Überlegungen betreffen jedoch nur die prozessuale Seite der Rationalität: Sie sagen nur etwas über den Vorgang der Argumentation aus, nichts über deren Ziele. Die prozessuale Seite umfasst normative Unterstellungen wie etwa, dass alle Betroffenen an der Argumentation teilnehmen dürfen, dass der Austausch von Gründen auf eine faire Weise durchgeführt wird und dass der einzige Zwang der des besseren Arguments ist. Sie sagt jedoch nichts darüber aus, wie man innerhalb des argumentativen Prozesses die Geltung von mit einander wettstreitenden Ansichten und Aussagen beurteilen soll. Man könnte auch sagen: Sie sagt nichts darüber aus, wie die normative Unterstellung zu deuten ist, dass die Argumentationsteilnehmer gemeinsam die richtige Antwort auf ein praktisches Problem bzw. die richtige Ansicht der Dinge suchen. Wenn man die Suche nach der richtigen Antwort bzw. Ansicht in einem kontexttranszendierenden Sinn versteht, wird klar, dass ein prozessualer Begriff der Rationalität nur *einen* Aspekt des benötigten Begriffs darstellt. Mit ›kontexttranszendierend‹ meine ich einen Begriff von Geltung, der über den jeweils bestehenden Geltungskontext

hinausweist.¹⁷ Der kontexttranszendierende Sinn von Geltungsansprüchen geht aus der These hervor, dass die bestehende Sicht der Dinge falsch sein könnte. Wie oben bereits erwähnt, muss in der kritischen Gesellschaftstheorie immer mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass eine Wahrnehmungsveränderung nötig ist, bevor die Adressaten der Theorie die Gültigkeit der einschlägigen Analysen von gesellschaftlichen Missständen einsehen. Bei manchen Theorien wird diese These zu einer Theorie des falschen Bewusstseins ausgebaut, die von einem Konzept der Ideologiekritik begleitet wird.¹⁸ Aber auch die schwächere Version dieser These macht einen kontexttranszendierenden Begriff von Geltung erforderlich, denn auch sie impliziert, dass die für die jeweiligen Analysen behauptete Gültigkeit niemals auf den schon bestehenden gesellschaftlichen Zusammenhang von Erkenntnissen und Werten reduziert werden darf. In der linkshegelianischen Tradition der kritischen Theorie wurde diese Kontexttranszendenz meistens in einer universalistischen Weise gedeutet: Die Gültigkeit ihrer normativen Aussagen sollte in dem universalen Sinn kontexttranszendierend sein, dass sie für alle Menschen zu allen Zeiten gelten sollte. Trotz aller Schwierigkeiten, die mit dieser universalistischen Deutung zusammenhängen, halte ich es für notwendig, den universalen Sinn von Kontexttranszendenz zu retten, ohne dabei in einen theoretischen Autoritarismus zu verfallen, der ihn in der linkshegelianischen Tradition nur allzu oft begleitet. Eine universalistische Deutung ist vor allem dort wichtig, wo es darum geht, Aussagen, die verschiedenen Werthorizonten bzw. Paradigmen der Erkenntnis entstammen, miteinander ins Gespräch zu bringen. Ein Beispiel hierfür wäre der interkulturelle Dialog. Ohne Bezugnahme auf einen universal verstandenen, kontexttranszendierenden Begriff der Geltung würde den Teilnehmern am Dialog die Motivation fehlen, sich in Geltungsfragen miteinander auseinanderzusetzen, weil die Möglichkeit von vorneherein ausgeschlossen wäre, dass sie ihre Wertungen und Erkenntnisse durch eine im Gespräch stattfindende Wahrnehmungsveränderung revidieren würden. Mit anderen Worten: Ein universal gedeuteter, kontexttranszendierender Begriff der Geltung ist nötig, um das Phänomen des gegenseitigen Lernens dann zu erklären, wenn die beteiligten Parteien verschiedene Werthorizonte besitzen bzw. verschiedenen Erkenntnisparadigmen verpflichtet sind. Das Gleiche gilt natürlich auch für das historische Lernen: Ohne einen universal gedeuteten, kontexttranszendierenden Begriff der Geltung könnte man Übergänge zu neuen Werthorizonten oder zu neuen Paradigmen der Erkenntnis nicht als *Fortschritte* beschreiben. Wie lässt sich der von der kritischen Gesellschaftstheorie benötigte Begriff der Geltung auf eine Weise denken, die mit ihrem heutigen Selbstverständnis im Einklang steht? Denn ein

¹⁷ Cooke, *Re-Presenting the Good Society*, a.a.O., S. 13-24.

¹⁸ Exemplarisch für diese Strömung siehe Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, a.a.O.

universal verstandener, kontexttranszendierender Begriff der Geltung läuft Gefahr, die Richtigkeit einer Antwort bzw. Ansicht von der subjektiven Einsicht in ihre Richtigkeit zu entkoppeln und sich dadurch eines praktischen Autoritarismus schuldig zu machen. In dem Modell der Rationalität, das ich vorschlage, wird dieses Risiko vermindert, indem die Richtigkeit einer Antwort von der Wahrheitssuche im Argumentationsprozess abhängig gemacht wird. Mit dieser Strategie droht jedoch weiterhin die Gefahr eines epistemologischen Autoritarismus, da die Erkenntnis der Wahrheit – damit meine ich die argumentativ erzielte Einsicht in das, was richtig ist – in einem finalen – ahistorischen, absoluten – Sinn verstanden werden könnte. Dies ist meines Erachtens in Habermas' Modell der praktischen Argumentation in einer Hinsicht der Fall.¹⁹ In seinem Modell wird bekanntlich die Richtigkeit der gesuchten Antwort als ein im idealen Diskurs erzieltes Einverständnis über die Verallgemeinerbarkeit von Interessen bestimmt. Diese Konzeption der Geltung ist final in dem Sinn, dass sie keine Möglichkeit zulässt, eine Vorstellung von Richtigkeit (Gerechtigkeit) zu erlangen, die nicht in Begriffen der Verallgemeinerbarkeit von Interessen aufgefasst wird. Denn in Habermas' Modell der praktischen Vernunft wird die Revidierbarkeit von argumentativ erzielten Einsichten hinsichtlich des Begriffs der Gerechtigkeit selbst eingeschränkt. Der argumentative Prozess steht nämlich nicht in jeder Hinsicht zur Revision: Die Argumentationsteilnehmer können sich darüber täuschen, dass eine für gültig gehaltene Norm die Interessen aller Betroffenen tatsächlich gleichermaßen berücksichtigt; sie können sich jedoch nicht darüber täuschen, dass Gerechtigkeit die gleichmäßige Berücksichtigung aller Interessen bedeutet. Mit anderen Worten: In Habermas' Konzept ist die Möglichkeit eines moralischen Lernprozesses ausgeschlossen, der den Begriff der Gerechtigkeit selbst betrifft. Was bei ihm zu kurz kommt, ist der *dynamische* Aspekt der argumentativen Wahrheitssuche: Der Begriff der Gerechtigkeit wird letzten Endes mit einer bestimmten *Deutung* von Gerechtigkeit gleichgesetzt, die sich im Laufe der Geschichte der westlichen Moderne gegenüber anderen Deutungen behauptet hat. Daher lässt sich sagen, dass der Habermas'sche Begriff der Richtigkeit zu statisch ist: Er ist zwar kontexttranszendent, aber nicht *kontexttranszendierend*.

In *Re-Presenting the Good Society* hatte ich mir zum Ziel gesetzt, einen Begriff der praktischen Geltung in einem kontexttranszendierenden, das heißt dynamischen Sinn herauszuarbeiten.²⁰ Mein in diesem Buch im Detail ausgeführter Vorschlag besteht aus einigen Schritten, die ich an dieser Stelle nur knapp umreißen kann. Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist, dass sich unsere Begriffe der praktischen Geltung – Begriffe wie

¹⁹ Vgl. Cooke, *Re-Presenting the Good Society*, a.a.O., S. 177-187.

²⁰ Siehe oben, Fußnote 4.

Gerechtigkeit, Legitimität, Universalität und Glück – auf ein ›Objekt‹ beziehen, das einen ahistorischen, absoluten Charakter hat. Mit ›Objekt‹ meine ich das, worauf sich unsere Geltungsansprüche richten: das angestrebte Ziel unserer jeweiligen Wahrheitssuche. Im Unterschied zum ahistorischen, absoluten Charakter des angestrebten Objekts sind unsere Begriffe der praktischen Geltung immer historisch bedingt in dem Sinn, dass sie unvermeidlich durch den historischen Kontext vermittelt sind, in dem wir uns jeweils befinden. Diese Vermittlung ist gleichzeitig eine (Re-)Präsentation: Unsere Begriffe der praktischen Wahrheit sind Vorstellungen, die das Objekt auf immer wieder andere Weise in der Geschichte präsent machen. Da es jedoch immer seine historischen Repräsentationen transzendiert, stehen diese der Reartikulation durch Kritik grundsätzlich offen. Die Reartikulation wird infolge neuer Einsichten erforderlich, die auf unterschiedliche Weise zustande kommen können, in der Regel durch technologische, ökologische und gesellschaftliche Entwicklungen, aber gelegentlich auch durch den Austausch von Gründen in einem Argumentationsprozess. Vor allem zwei Kernelemente meines Konzepts der praktischen Geltung sind an dieser Stelle wichtig. Erstens die These einer unüberwindbaren Kluft zwischen Wahrheit und Vorstellung: Die Wahrheit wird als Objekt gedacht, das immer über unsere Repräsentationen dessen hinauschießt, was gültig ist. Daher die Rede von einem *transzendierenden* Objekt. Zu dieser ersten These kommt eine zweite hinzu: Die These, dass die Kluft zwischen Repräsentation und transzendierendem Objekt variieren kann – bei manchen Repräsentationen ist sie schmaler als bei anderen. Mit anderen Worten: Nicht alle Vorstellungen des transzendierenden Objekts sind gleich gut; die neuen Vorstellungen, die durch neue Einsichten zustande kommen, können grundsätzlich als besser oder schlechter beurteilt werden. Diese zweite These ist nötig, um die Möglichkeit des historischen Lernens zuzulassen. Sie lässt sich natürlich auch auf die verschiedenen Repräsentationen der guten Gesellschaft anwenden, die zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt miteinander konkurrieren. Somit erlaubt sie mir gegen Sorel zu behaupten, dass nicht alle Mythen, die die Menschen zum Kampf gegen die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse anspornen, gleich wünschenswert sind. Die These, dass manche Repräsentationen das transzendierende Objekt besser wiedergeben als andere, wirft allerdings die Frage auf, was in diesem Zusammenhang ›besser‹ bedeutet: Was heißt es, eine bestimmte Vorstellung der praktischen Wahrheit für besser als eine andere zu halten? Um diese Frage zu beantworten, muss man die spezifische Art von Geltung untersuchen, die für die jeweilige Vorstellung beansprucht wird. Im Folgenden werde ich mich auf die Geltungsansprüche beschränken, die für Vorstellungen von der guten Gesellschaft in Anschlag gebracht werden.

Damit komme ich zum nächsten wichtigen Schritt meiner Überlegungen. Ich stelle die weitere These auf, dass Repräsentationen der guten Gesellschaft den Anspruch erheben, eine Orientierungshilfe für das auf die gesellschaftlichen Verhältnisse bezogene, ethische Handeln zu bieten, die besser ist als die Orientierungshilfe, die von konkurrierenden Repräsentationen der guten Gesellschaft angeboten wird.

Meiner Ansicht nach ist die Pointe von Repräsentationen der guten Gesellschaft, uns beim kritischen Umgang mit den bestehenden sozialen Verhältnissen ethische Orientierungspunkte zu bieten. Die Kraft einer bestimmten Repräsentation der guten Gesellschaft zu spüren, heißt, sie als ethisch wegweisend zu erleben: Sie soll uns die Richtung zeigen, in die wir gehen müssen, wenn wir unser gesellschaftliches Leben so gestalten wollen, dass das Gelingen des menschlichen Lebens möglichst gefördert wird. Diese orientierende Kraft hängt eng mit einer erschließenden zusammen. Ohne dieses erschließende Vermögen ließe sich der kontexttranszendierende Charakter der Geltungsansprüche nicht erklären, die für bestimmte Vorstellungen der guten Gesellschaft erhoben werden: nämlich ihr Anspruch, durch Bezugnahme auf ein transzendierendes, ethisches Objekt den jeweils herrschenden Werthorizont zu überschreiten. Was soll dadurch erschlossen werden? Wie wir gesehen haben, muss die kritische Gesellschaftstheorie, wenn sie den theoretischen Autoritarismus vermeiden will, davon ausgehen, dass es keinen unmittelbaren Zugang zur Wahrheit gibt; und ferner, dass unsere Vorstellungen der Wahrheit es nie vermögen, sie vollständig einzufangen. Wenn daher durch die imaginativen Projektionen der kritischen Gesellschaftstheorie etwas erschlossen wird, kann es nicht der Inhalt der Wahrheit in ihrer Fülle und Ganzheit sein, sondern bestenfalls die ›Geistererscheinung‹ eines transzendierenden Objekts, welche uns als die Erfahrung von Vollkommenheit, Vollständigkeit, Erlösung, usw. flüchtig präsent wird. In diesem Sinn spricht Derrida vom Geistercharakter des Absoluten sowie vom Schwindelgefühl, das uns überkommt, wenn wir versuchen, einen direkten Zugang dazu zu finden, unvermittelt durch die mannigfaltigen Vorstellungen, die es uns vergegenwärtigen sollen.²¹ Auf ähnliche Weise macht Adorno auf die Undurchsichtigkeit dessen aufmerksam, was im Augenblick der Erschließung erblickt wird, indem er das Absolute als ‘schwarz verhüllt’ bezeichnet.²²

Obwohl ich solche flüchtigen Augenblicke der Erhellung als paradigmatisch für die erschließende Funktion von Repräsentationen der guten Gesellschaft betrachte, will ich nicht behaupten, dass sich die als erhellend erlebten Analysen der Gesellschaftstheorie immer einer

²¹ Jacques Derrida, »Force of Law: The Mystical Foundation of Authority«, in: D. Cornell, M. Rosenfeld und D. G. Carlson (Hg.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York 1992, S. 3-67, hier: S. 25-26.

²² Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt/M. 1973; zitiert in: Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt/M. 1986, S. 93.

Art Epiphanie verdanken, in der die Welt auf einmal in einem neuen Licht erscheint. Die eher dramatischen Formulierungen, die ich verwendet habe, sollten bloß dazu dienen, einen Kernaspekt der erschließenden Funktion von Vorstellungen der guten Gesellschaft herauszustellen: nämlich ihre Beziehung zu einem transzendierenden Objekt, die durch die Erschließung vergegenwärtigt wird. Es versteht sich natürlich, dass die erschließende Kraft von Vorstellungen der guten Gesellschaft mehr oder weniger flüchtig erlebt und als mehr oder weniger erhellend empfunden wird.

Meine These ist nun, dass Repräsentationen der guten Gesellschaft eine erschließende Kraft zugeschrieben werden muss, um den kontexttranszendierenden Aspekt der von ihnen gebotenen, ethischen Orientierung zu erklären. Auf den ersten Blick scheint jedoch die These von der erschließenden Kraft die These von der Notwendigkeit der rationalen Kritik an Geltungsansprüchen zu unterminieren. Ich habe schließlich behauptet, dass die imaginativen Projektionen der kritischen Gesellschaftstheorie einen Anspruch auf ethische Orientierungshilfe erheben, der der Kritik anhand des argumentativen Austauschs von Gründen grundsätzlich offen steht. Nun habe ich hinzugefügt, dass sich die Qualität der gebotenen Orientierungshilfe ohne Bezugnahme auf die erschließende Kraft der einschlägigen Projektion nicht beurteilen lässt; ferner habe ich diese erschließende Kraft in Begriffen einer flüchtigen Erfahrung eines geisterhaften, verhüllten, transzendierenden Objekts beschrieben, das unsere Repräsentationen niemals einfangen können. Zwei Schwierigkeiten scheinen auf der Hand zu liegen. Die erste Schwierigkeit betrifft die grundsätzliche Unzulänglichkeit unserer Repräsentationen des transzendierenden Objekts, da sie die rationale Kritik ihrer ethischen Orientierungskraft auszuschließen scheinen. Wenn unsere Repräsentationen des transzendierenden Objekts grundsätzlich verfehlt sind, dann scheint es keinen Sinn zu machen, die von ihnen gebotene Orientierungshilfe unter dem Aspekt ihrer Beziehung zum transzendierenden, ethischen Objekt kritisch zu erörtern. Diese Schwierigkeit entsteht jedoch nur, wenn die Kluft zwischen Wahrheit und Repräsentation als unüberbrückbar gedacht wird; gemäß meinem Vorschlag muss jedoch die kritische Gesellschaftstheorie unterstellen, dass ethisches Lernen möglich ist – dass gewisse Repräsentationen der guten Gesellschaft dem transzendierenden Objekt näher kommen als andere. Insofern können wir diese Schwierigkeit beiseite lassen. Die zweite Schwierigkeit betrifft den erschließenden Aspekt des Anspruchs auf ethische Orientierungshilfe. Wie sollen wir die Qualität der Orientierungshilfe von Repräsentationen der guten Gesellschaft beurteilen können, wenn sie sich im Wesentlichen auf eine Erfahrung stützen, die sich paradigmatisch in flüchtigen Augenblicken der Erleuchtung vollzieht, in denen das transzendierende Objekt seinen schwarzen Schleier für

einen Moment ablegt? In meinem Buch beantworte ich diese Frage mit Hilfe eines Begriffs der Artikulation, der sich Charles Taylors Überlegungen zu diesem Thema verdankt.²³ Besonders hilfreich finde ich Taylors Gedanken, dass die Kraft des Artikulierten teils einer transzendenten moralischen Quelle entstammt, teils jedoch auch auf die Tätigkeit des Artikulierens selbst zurückzuführen ist. Das heißt, dass Taylor den Akt des Artikulierens, sei es in bildlicher oder sprachlicher Form, als eine Vergegenwärtigung begreift, der eine eigene Kraft innewohnt. In meinen Begriffen lässt sich Taylors Gedanke wie folgt formulieren: Das, was im Akt des Artikulierens präsent wird, ist ein transzendierendes Objekt, dem eine ethische Kraft zugeschrieben wird; gleichzeitig bedeutet seine Artikulation in Form einer bestimmten Vorstellung der guten Gesellschaft eine Vergegenwärtigung, die eine eigene erschließende Kraft besitzt. Für unsere derzeitigen Zwecke ist vor allem der *materielle* Aspekt dieser Vergegenwärtigung wichtig: Ein flüchtig erlebtes, transzendierendes Objekt wird durch die Artikulation *leiblich* präsent gemacht. Hier finde ich die Terminologie von Ernesto Laclau erhellend;²⁴ Laclau beschreibt Vorstellungen der Universalität, der guten Gesellschaft usw. als *Inkarnationen* eines abwesenden ethischen Objekts. Weder Laclau noch Taylor ziehen jedoch hieraus die Konsequenz, auf die es mir ankommt: Der leibliche Charakter von Vorstellungen der guten Gesellschaft bedeutet, dass sie einen Gehalt haben, der sich prinzipiell in propositionaler Form formulieren lässt und folglich zum Gegenstand einer rationalen Erörterung gemacht werden kann. An dieser Stelle wird auch der Unterschied zwischen meinem Ansatz und demjenigen von Derrida und Adorno deutlich: Im Gegensatz zu den beiden, die auf eine rein negative Konzeption des transzendierenden Objekts insistieren, beharre ich auf die Vergegenwärtigung des Objekts in leiblichen – anschaulichen, lebendigen, mehr oder weniger konkreten – Repräsentationen. Denn nur dank dieses materiellen Gehalts können die Ansprüche auf Geltung, die solche Vorstellungen erheben, in öffentlichen, inklusiven und offenen Prozessen der Argumentation diskutiert werden.

Damit komme ich zum Titel und Hauptanliegen meines Aufsatzes zurück. Mir ging es darum zu zeigen, dass die gegenwärtige kritische Gesellschaftstheorie trotz der stark affektiven Kraft, die sie ausstrahlt, einen Anspruch auf *Rationalität* ihre Kritik erhebt. Diese rationale Komponente zu verleugnen würde zu einer Unterminierung des Werts der ethischen Autonomie führen, dem sie sich, wenn auch oft nur implizit, verpflichtet. Nicht alle Auffassungen von Rationalität passen jedoch zum heutigen Selbstverständnis der kritischen Gesellschaftstheorie. Deswegen wollte ich diejenige Auffassung zumindest umreißen, die

²³ Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt /M. 1994, S. 175-187; vgl. Cooke, *Re-Presenting the Good Society*, a. a. O., S. 152-160.

²⁴ Ernesto Laclau, »Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics«, in: J. Butler, E. Laclau und S. Žižek, a. a. O., S. 44-89, hier: S. 80-81.

meines Erachtens mit ihrem Selbstverständnis am besten in Einklang steht. Diese Auffassung hat einige wichtige Merkmale. Zunächst ist sie *prozessual*: Die Rationalität vollzieht sich im Prozess der Deliberation. Dann ist sie *argumentativ*: Die Rationalität vollzieht sich im Prozess der argumentativen Deliberation. Schließlich ist sie *kontexttranszendierend*: Sie überschreitet jeden Wert- bzw. Erkenntnishorizont. Meine These lautet, dass sich dieser kontexttranszendierende Aspekt nur erklären lässt, wenn man Wahrheit als transzendierendes Objekt begreift, dem sich unsere Erkenntnisse annähern, das jedoch nie ganz eingefangen werden kann, und man die Geltungsansprüche der kritischen Gesellschaftstheorie als den Anspruch darauf versteht, eine welterschließende, ethische Orientierungshilfe zu sein.

Rüdiger Bittner

Kritik, und wie es besser wäre

Auf drei Fragen möchte ich im Folgenden antworten:

1. Was ist Kritik?
2. Was ist kritisch an der Kritischen Theorie?
3. Muss ein Kritiker auch sagen können, durch welche Eigenschaften der betreffende Gegenstand seiner Kritik entginge?

Mit der letzten Frage ist nicht gefragt, ob ein Kritiker auch sagen können muss, wie man eine Verbesserung anzugehen hätte, oder gar, ob ein Kritiker selbst im Stande sein muss, die Sache besser zu machen. Diese Fragen sind chancenlos, das heißt, die Antwort ist in beiden Fällen offensichtlich »Nein«. Die Antwort auf die angegebene Frage ist nicht offensichtlich.

Ich schicke eine grobe Übersicht über die Herkunft von »Kritik«, »kritisch« und ähnlichen Wörtern in vielen europäischen Sprachen voraus. Dabei lasse ich aber innersprachliche Unterschiede, wie etwa zwischen »Kritiker« und »kritisch«, und zwischensprachliche Unterschiede, wie etwa zwischen »Kritik« und dem englischen »critique«, außer Acht und rede summarisch von der Herkunft des Wortes »Kritik«.

I

»Kritik« leitet sich, direkt oder auf dem Umweg über das Französische, von dem lateinischen Wort »criticus« ab. Dieses Wort ist die latinisierte Fassung des griechischen Wortes »kritikḗj« (*kritikos*), das seinerseits von dem Verb »kr...nw« (*krino*) stammt. Die Grundbedeutung von »kr...nw« ist »trennen, auseinander setzen oder stellen«.²⁵ Das ist die Grundbedeutung, nicht, weil sie als früheste nachweisbar ist, sondern, weil sich die anderen aus ihr herleiten lassen.

So bedeutet »kr...nw« auch:

– »auswählen«²⁶. Das ist eine Teilmenge dessen, was das Wort in seiner Grundbedeutung bezeichnet: Menschen oder Dinge auswählen heißt, sie für einen bestimmten Zweck getrennt hinstellen.

²⁵ Siehe etwa *Ilias* 5, 501. Ich stütze mich hier und im Folgenden auf die einschlägigen Artikel in Henry George Liddell und Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1977.

²⁶ Siehe etwa *Ilias* 1, 309.

– »einen Streit, vor Gericht oder anderswo, entscheiden«²⁷. Das ist wieder ein Spezialfall der vorigen Bedeutung: Einen Streit entscheiden heißt, den Sieger unter den Streitenden auswählen.

– »denken oder sagen, dass etwas oder jemand so und so ist, urteilen«²⁸. Auch das lässt sich als Spezialfall der vorigen Bedeutung verstehen: Denken oder sagen, dass etwas oder jemand die und die Eigenschaft hat, kann man als die Entscheidung eines Streits darüber nehmen, sei dieser auch bloß vorgestellt, ob das Ding oder der Mensch diese Eigenschaft hat. Das lateinische »iudicare« und ihm folgend »juger« im Französischen, »to judge« im Englischen und »urteilen« im Deutschen zeigen alle diesen Übergang von »eine Streitsache entscheiden« zu »denken oder sagen, etwas sei so und so«.

»kr...sij« (*krisis*) ist einesteils das Verbalsubstantiv zu »kr...nw«. Andernteils erhielt das Wort schon in den Hippokratischen Schriften eine medizinische Spezialbedeutung:

– »der Wendepunkt einer Krankheit, ob zum Besseren oder Schlechteren«. Auch diese Bedeutung leitet sich von »kr...nw« im Sinne von »einen Streit entscheiden« ab: »kr...sij« ist der Punkt, an dem die Krankheit gleichsam entscheidet, wohin sie geht. Das Wort ist in den modernen Sprachen in diesem Sinne immer noch gebräuchlich, in einem medizinischen Zusammenhang (»sein Zustand ist immer noch kritisch«) oder übertragen (»die Kuba-Krise von 1962«).

»kritikOj« bezeichnet allgemein jemanden, der Urteilskraft oder ein besonders gutes Urteil besitzt, aber gewann daneben auch eine Spezialbedeutung:

– »gelehrt, insbesondere in der Grammatik kundig«. Diese Redeweise kann man sich vielleicht so erklären. Urteilen, dass etwas so und so ist, wird dann zu einer besonderen Leistung, wenn die fragliche Eigenschaft strukturell oder verborgen ist. Denn man muss sich mit Strukturen und Eigenschaften dieser Art auskennen, um darüber richtig zu urteilen. Das ist nun der Fall bei Leuten, die Grammatik und Verslehre beherrschen, also bei den Philologen. Dank ihres Wissens sind sie besonders gut darin, bestimmte Eigenschaften an Texten zu erkennen, und so geben sie einen herausragenden Fall von Urteilsvermögen ab. In unseren Sprachen gibt es noch einige Ausdrücke, die auf diese Bedeutung zurückgreifen, so etwa wenn wir von einer »kritischen Ausgabe« oder vom »kritischen Apparat« sprechen oder wenn man im Englischen »criticism« nennt, was bei uns einfach »Literaturwissenschaft« hieße. Ich dachte immer, eine kritische Ausgabe werde so genannt, weil sie dem überlieferten Text nicht traut, sondern ihn kritisiert und gelegentlich verwirft aufgrund anderer Zeugnisse

²⁷ Siehe etwa *Odyssee* 12, 440; 18, 264; Platon, *Staat* 360 e.

²⁸ Siehe etwa Sophokles, *König Ödipus* 34; Platon *Staat* 578 b.

oder um des besseren Sinns willen. Ich sehe jetzt, dass das Volksetymologie war: Eine Ausgabe ist kritisch, einfach weil sie sich auf philologische Gelehrsamkeit stützt.

II

In den modernen Sprachen bezeichnet »Kritik« ein Reden oder Schreiben, bei dem etwas in seinem Wert beurteilt wird. Oft legt der Gebrauch des Wortes »Kritik« die Vermutung nahe, das Urteil sei ungünstig (»sie äußerte sich sehr kritisch über den Vortrag«), manchmal wird das Wort auch neutral gebraucht (»er macht die Filmkritik für die Lokalzeitung«). Der Gebrauch von »Kritik« als »Urteil über den Wert einer Sache« leitet sich von »kr...nw« im Sinne von »sagen, dass etwas so und so ist«, nicht im Sinne von »auswählen« ab. Wohl beschränkt sich »kr...nw« im Sinne von »sagen, dass etwas so und so ist«, im Griechischen nicht auf Urteile über den Wert einer Sache wie bei uns.²⁹ Aber dieser Übergang ist leicht zu verstehen. Wertungen sind eben wegen ihres praktischen Nutzens und auch wegen des Ärgers, den sie manchmal auslösen, eine besonders wichtige Klasse von Urteilen. Dass unser Wort »Kritik« von »urteilen« kommt, nicht von »auswählen«, sieht man an der eben notierten negativen Tendenz des Wortes, wohingegen »kr...nw« im Sinne von »auswählen« eine deutlich positive Tendenz hat,³⁰ entsprechend der in unserem Wort »auslesen«.

Das, was in einer Kritik, wie man das Wort heute gebraucht, beurteilt wird, sind Menschen und Werke von Menschen, aber keine anderen Naturdinge als Menschen. Es gibt keine Kritik von Sonnenuntergängen oder von Mücken, auch wenn wir die ersten großartig, die zweiten ärgerlich finden mögen. Wir sprechen von Kritik nur, wo es um Menschen, ihr Tun und die Produkte dieses Tuns geht. Dabei ist »Produkte« allerdings weit zu fassen. Man kann Religionen kritisieren, ja auch die Religion überhaupt, sowie Wirtschaftssysteme und Kulturen, und solche Dinge gehen zwar aus dem Tun von Menschen hervor, aber es handelt sich bei ihnen in der Regel um nicht beabsichtigte Resultate dieses Tuns.

Also: »Kritik«, so wie das Wort heute gebraucht wird, bezeichnet Urteile, insbesondere ungünstige Urteile, über den Wert von Menschen und menschlichen Dingen.

Kant gebraucht das Wort »Kritik« an wichtigen Stellen nicht in dieser Weise. Was er eine »Kritik der reinen Vernunft« nennt, soll nicht ein Urteil darüber ergeben, eine wie gute oder

²⁹ Siehe etwa Platon, *Theätet* 170 d. Aristoteles nennt einmal (2. *Analytiken* 99 b 35) die Wahrnehmung ein »kritisches« Vermögen.

³⁰ Siehe etwa Pindar, 4. *Pyth.* 50.

schlechte Sache reine Vernunft oder der Gebrauch reiner Vernunft sind.³¹ Sie soll vielmehr »eine Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen« derjenigen Erkenntnisse liefern, die unabhängig von Erfahrung gewonnen werden können.³² Eine Kritik der reinen Vernunft in Kants Sinne ist ein deskriptives, nicht ein bewertendes Unternehmen. Es soll darin aufgedeckt werden, woraus reine Erkenntnisse gewonnen werden (»Quellen«) und wie viel reine Erkenntnis aus diesen Quellen sich erwarten lässt (»Umfang und Grenzen«). Die buchhalterische Metaphorik, die Kant in der zweiten Vorrede gebraucht,³³ trifft darum besonders gut: Die Kritik der reinen Vernunft soll die Höhe unseres nichtempirischen kognitiven Einkommens bestimmen und damit das Ausmaß von reiner Erkenntnis, das wir uns damit leisten können. Gewiss, nach Prüfung der Bücher einer Firma kann man diese dann auch bewerten, etwa als solide oder wackelig, also man kann sie kritisieren in dem uns geläufigen Sinne des Worts. Aber für Kant ist Kritik schon die Prüfung oder auch, nach der bekannten Zweideutigkeit von Vorgang und Ergebnis, deren Resultat, der Prüfungsbericht. In dem Buch genannt »Kritik der reinen Vernunft« fährt Kant gleichsam die reine Vernunft durch den TÜV.

Daneben gebraucht Kant das Wort »Kritik« auch manchmal in der heute geläufigen Bedeutung. So beginnt er den eben angeführten Satz aus der Vorrede zur ersten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« mit dem Hinweis, er verstehe unter einer solchen nicht »eine Kritik der Bücher und Systeme«³⁴. Hier ist Kritik offenbar ein bewertendes Urteil über etwas, wie heute gebräuchlich. Aber wenn er fortfährt, es handle sich vielmehr um die Kritik »des Vernunftvermögens überhaupt«, so gebraucht er »Kritik« in einem andern Sinne, nämlich dem der »Prüfung«, und er führt in die Irre, wenn er den Eindruck erweckt, nur der Gegenstand der Kritik sei ein anderer.

III

In welchem Sinn ist dann die Kritische Theorie kritisch? In dem Aufsatz »Traditionelle und Kritische Theorie« von 1937 schrieb Max Horkheimer:

³¹ Herders Missverständnis ist erhellend, wenn er sich durch Kants Titel »befremdet« fühlt: »Ein Vermögen der menschlichen Natur kritisiert man nicht; sondern man untersucht, bestimmt, begrenzt es« – ganz richtig, und das eben ist es, was Kant mit »Kritik« meint! (Johann Gottfried Herder, *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* [1799], in: ders., *Sämtliche Werke*, Band 21, hg. von B. Suphan, Berlin 1881, S. 17.)

³² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/M. 1974, A XII. Siehe die Erläuterung bei Hans Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Band 1, 2. Aufl., Stuttgart 1922, S. 116-123.

³³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B X, XXIV.

³⁴ Ebd., A XII.

Das Ziel, das es [das kritische Denken] erreichen will, der vernünftige Zustand, gründet zwar in der Not der Gegenwart. Mit dieser Not ist jedoch das Bild ihrer Beseitigung nicht schon gegeben. Die Theorie, die es entwirft, arbeitet nicht im Dienst einer schon vorhandenen Realität; sie spricht nur ihr Geheimnis aus.³⁵

Zwei Zustände stehen hier einander gegenüber, ein Zustand der Not in der Gegenwart und der vernünftige Zustand, der vielleicht in der Zukunft eintritt. Die Theorie, und das ist hier sicher die Kritische Theorie, entwirft das Bild des vernünftigen Zustands. Sie entwirft es nur, sie erkennt es nicht im gegenwärtigen Zustand als etwas, wohin dieser Zustand im Begriff steht, sich zu verändern, oder wohin er wahrscheinlich sich verändern wird, wie bei einer Wettervorhersage. Aber die Theorie entwirft das Bild des vernünftigen Zustands, sie ist nicht darauf beschränkt, seine Abwesenheit zu beklagen oder, wie die traditionelle Theorie, die Tatsachen zu registrieren, die den beklagenswerten gegenwärtigen Zustand ausmachen. Die Theorie hat den vernünftigen Zustand im Blick.³⁶

Wenn diese Theorie »kritisch« genannt wird, so heißt das, sie bewertet den gegenwärtigen Zustand, und sie bewertet ihn negativ, genau nämlich, weil er hinter dem vernünftigen Zustand zurückbleibt, auf den die Theorie den Blick richtet. Das Wort »kritisch« hat also hier die heute geläufige Bedeutung. Wohl unterscheidet sich die Kritik, welche die Kritische Theorie übt, von anderer Gesellschaftskritik: »Es [das kritische Verhalten] ist nicht nur darauf gerichtet, irgendwelche Mißstände abzustellen, diese erscheinen ihm vielmehr als notwendig mit der ganzen Einrichtung des Gesellschaftsbaus verknüpft.«³⁷ Eine Kritik, die irgendwelche Missstände abzustellen sucht, ist Kritik unter den Vorzeichen traditioneller Theorie, traditionelle Kritik, wie man sie nennen könnte. Sie macht geltend, dass dies oder jenes mangelhaft eingerichtet ist, mangelhaft im Hinblick darauf, wie man die Dinge besser, nützlicher, zweckmäßiger oder produktiver einrichten könnte.³⁸ Von diesen Gesichtspunkten der Beurteilung kann man sagen, sie seien intern, nämlich in dem Sinne, dass der Gesellschaftsbau selbst, wie er gegenwärtig eingerichtet ist, sie dem Kritiker an die Hand gibt. Im Gegensatz dazu urteilt die Kritik der Kritischen Theorie über diesen Gesellschaftsbau selbst, und zwar mit Bezug auf den vernünftigen Zustand, den sie im Blick hat. Traditionelle Kritik und Kritik der Kritischen Theorie sind also Kritik im selben Sinne des Wortes, sie

³⁵ Max Horkheimer, »Traditionelle und Kritische Theorie«, in: ders., *Kritische Theorie*, hg. von A. Schmidt, Frankfurt/M. 1977, S. 549.

³⁶ Ähnlich spricht Walter Benjamin in dem Aufsatz »Das Leben der Studenten« von 1915: Kritik diene dazu, »das Künftige aus seiner verbildeten Form im Gegenwärtigen erkennend zu befreien«. In: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 2.1, hg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1977, S.75-87, hier: S. 75.

³⁷ Horkheimer, »Traditionelle und Kritische Theorie«, S. 539f.

³⁸ Diese Gesichtspunkte erwähnt Horkheimer ebd., S. 540.

bestehen beide aus wertenden Urteilen. Sie unterscheiden sich aber in dem, was sie beurteilen. Traditionelle Kritik urteilt über diese oder jene Handlung, Praxis oder Institution, die Kritik der Kritischen Theorie urteilt über den gesamten Bau der Gesellschaft. Entsprechend unterscheiden sie sich auch darin, mit Bezug worauf sie urteilen. Traditionelle Kritik urteilt mit Bezug auf Maßstäbe, die im gegenwärtigen Bau der Gesellschaft ihre Stelle haben, die Kritik der Kritischen Theorie urteilt mit Bezug auf einen vernünftigen Zustand der Gesellschaft, der vielleicht in der Zukunft liegt.

Woher bezieht die Kritische Theorie ihr Bild des vernünftigen Zustands?³⁹ Nicht aus der Untersuchung des gegenwärtigen Zustands. Wie Horkheimer betont, die Not der Gegenwart liefert nicht schon das Bild ihrer Beseitigung. Doch wie gewinnt man ein Bild von etwas radikal Ungegenwärtigem, also von etwas, das weder gegenwärtig ist noch nur eben um die Ecke liegt, wie etwa das Wetter morgen? An einer Stelle nennt Horkheimer das, was die Kritische Theorie im Blick hat, eine »Idee«⁴⁰, und vielleicht ist der vernünftige Zustand, die Gemeinschaft freier Menschen, wie es an der Stelle heißt, wirklich eine Idee in Platons Sinn. Aber von platonischen Ideen haben wir, die wir in dieser Welt leben und uns durchkämpfen, keine Kenntnis. Sicher stellt sich Horkheimer selbst derlei Idealismus entgegen. Zwar leugnet er, dass das Vernünftige im gegenwärtigen Zustand zu finden sei, doch will er es auch nicht zu etwas machen, das in einem Reich jenseits dieser Welt zu erblicken ist. Gemäß den zuerst zitierten Sätzen »gründet« der vernünftige Zustand in der Not der Gegenwart, er ist ihr Geheimnis. Doch zusammen geben diese Sätze keinen kohärenten Sinn. Wenn der vernünftige Zustand in der Not der Gegenwart gründet, dann kann derjenige, der die Not der Gegenwart begreift, auch einsehen, welcher Zustand vernünftig wäre, und das heißt, mit der Not der Gegenwart ist das Bild ihrer Beseitigung doch gegeben. Also entweder: das Vernünftige gründet im Gegenwärtigen, oder: das Vernünftige ist mit dem Gegenwärtigen nicht gegeben. Nicht beides. Mit dem Ersten aber bleibt kein Unterschied zwischen traditioneller Kritik und Kritik der Kritischen Theorie übrig, mit dem Zweiten ist der Platonismus unterschrieben. Horkheimer erscheint naiv in seiner Unbesorgtheit darum, wie er ein Bild des vernünftigen Zustands erreichen will.

Autoren, die ihm folgten, waren nicht so unbekümmert. Zwei Argumentationen wurden vorgetragen. Die erste benutzt Kant zur Entplatonisierung. Wenn man zeigen kann, dass jeder Sprachteilnehmer stillschweigend bestimmten Prinzipien des Verhaltens zustimmt oder dass freie und gleiche Menschen unter bestimmten idealen Bedingungen solche Prinzipien zur

³⁹ Michael Theunissen (*Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*, Berlin 1981, S 37) hält der Kritischen Theorie diese Frage entgegen.

⁴⁰ Horkheimer, »Traditionelle und Kritische Theorie«, S. 550.

Regelung ihres gesellschaftlichen Lebens auswählen würden, dann ist der vernünftige gesellschaftliche Zustand nicht mehr nur eine bloße Vorstellung, sondern etwas, auf das die Menschen sich bereits festgelegt haben, ob sie es wissen oder nicht. Oder im zweiten Fall ist es etwas, worauf sich die Menschen festgelegt hätten, wären sie nur vernünftig. Jürgen Habermas in seiner späteren Zeit bediente sich dieser Argumentation, teilweise gestützt auf Überlegungen von Karl-Otto Apel, und er brachte damit zentrale Motive der Frankfurter Schule in enge Verbindung mit den Theorien von John Rawls und seinen Schülern. So vorzugehen ist inzwischen weit verbreitet, aber sachlich aussichtsreich ist es trotzdem nicht. Was die stillschweigende Zustimmung der Sprachteilnehmer zu bestimmten Prinzipien des Verhaltens angeht, so ist es einfach nicht wahr, dass sie einer solchen Vereinbarung zugestimmt haben. Was die idealen Wahlsituationen betrifft, die verschiedene Autoren beschrieben haben, so ist die Aussage, dass Freie und Gleiche unter idealen Bedingungen die und die Prinzipien zur Regelung ihres gemeinsamen Lebens wählen würden, nur ein umständlicher Ausdruck für die Behauptung, dass diese Prinzipien vernünftig sind, und damit sind wir wieder bei Horkheimers naivem Vertrauen in seine Fähigkeit, das Vernünftige zu erkennen, wenn es sich denn zeigt.

Die zweite Argumentation ist schwieriger. Sie besteht in der Weigerung, das zu benennen, mit Bezug auf das die Kritische Theorie den gesamten Gesellschaftsbau beurteilt. Horkheimer und Adornos *Dialektik der Aufklärung* von 1947 behauptet: »Es gibt nur einen Ausdruck für die Wahrheit: den Gedanken, der das Unrecht verneint.«⁴¹ Das Unrecht verneinen heißt gewiss nicht leugnen, dass es Unrecht gibt. Es heißt denken oder sagen, dass das Unrecht, das geschehen ist, etwas Schlechtes ist, dass es nicht hätte geschehen sollen. Das Unrecht verneinen ist also eine Art Kritik am Unrechtszustand. Die Wahrheit aber, auf die der erste Halbsatz sich bezieht, ist nicht dieser oder jener wahre Satz und auch nicht die Gesamtheit der wahren Sätze. Es ist vielmehr das richtige Leben, nicht allein dieses oder jenes Menschen oder sogar der Menschheit, sondern der ganzen Welt. Es ist die richtige Art für alle Dinge zu sein. Es ist damit das, was Horkheimer den vernünftigen Zustand der Dinge nannte. So »Wahrheit« in dem zitierten Satz zu verstehen wird dadurch gestützt, dass mit einer Lesart von »Wahrheit« als »wahrer Satz« oder auch »Konjunktion wahrer Sätze« der zweite Halbsatz keinen Sinn ergibt. Der Witz des ganzen Satzes liegt in der Entgegensetzung von Wahrheit und Unrecht, und da »Unrecht« nicht etwas bedeutet, was falsch ist im Sinne von »unzutreffend«, sondern etwas, was nicht sein sollte, so muss »Wahrheit« das bedeuten, was

⁴¹ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 3, Frankfurt/M. 1986, »Aufzeichnungen und Entwürfe: Für Voltaire«, S. 247.

in Ordnung ist, was sein soll. Adornos berühmter Satz, es gebe kein richtiges Leben im falschen,⁴² gebraucht das Wort »falsch« entsprechend nicht mit Bezug auf den Wahrheitswert eines Satzes, sondern mit Bezug darauf, ob ein Zustand oder Vorgang recht oder in Ordnung ist. Somit sagt der zitierte Satz, dass man vom vernünftigen Zustand nicht anders als durch die Kritik des unvernünftigen sprechen kann. Da aber diese Kritik genau eine Kritik im Hinblick auf den vernünftigen Zustand ist, ist der zitierte Satz effektiv die Weigerung, das zu benennen, im Hinblick worauf die Kritik geführt wird.

Die Weigerung widerspricht der zuvor betrachteten Aussage in »Traditionelle und Kritische Theorie«, nach der die Kritische Theorie ein Bild des vernünftigen Zustands entwirft. Diese Diskrepanz mag daran liegen, dass Horkheimer zwischen 1937 und 1947 seine Meinung geändert hat. Wahrscheinlicher ist aber, dass die genannte Weigerung, formal von ihm und Adorno zusammen autorisiert, in Wirklichkeit Adornos besondere Sicht der Dinge wiedergibt und dass Adorno in die Irre führt, ob bewusst oder nicht, wenn er die Einigkeit mit Horkheimer herausstreicht.⁴³ Nehmen wir ohne weiteres Argument an, es sei so, schreiben wir also Horkheimer allein die Behauptung von 1937 zu, dass die Kritische Theorie ein Bild des vernünftigen Zustands entwirft, und Adorno allein die Weigerung von 1947, die Maßstäbe zu benennen, an denen die Kritische Theorie misst, so entsteht die Frage, welche Gründe Adorno für seine Weigerung hat, außer der Tatsache, dass er auf diese Weise die Schwierigkeit umgehen kann, in die Horkheimers optimistische Position von 1937 diesen brachte.

IV

Aus religiösen Gründen weigert sich Adorno, den vernünftigen Zustand zu beschreiben, im Vergleich zu dem der gegenwärtige Zustand der Gesellschaft sich als mangelhaft zeigt. Im letzten Aphorismus von *Minima Moralia* (1951) heißt es: »Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik.« Der zweite Teil dieses Satzes wiederholt mit anderen Worten Horkheimers Gegensatz von traditioneller und Kritischer Theorie. Traditionelle Theorie, die nach allgemeiner Meinung das Monopol der Erkenntnis besitzt, liefert nach Horkheimers wie nach Adornos Meinung nichts, was den Namen »Erkenntnis« verdient. Traditionelle Theorie vergegenwärtigt nur Strukturen des Vorhandenen (»Nachkonstruktion«) und dient nur technischen Zwecken (»ein Stück Technik«). Dagegen schaut die Kritische Theorie auf die

⁴² Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt/M. 1951, I 18.

⁴³ Ebd., Zueignung.

Welt nicht aus dem Blickwinkel irgendeines besonderen Zwecks, den es mit geeigneten Mitteln zu erreichen gilt, sondern sie schaut auf die Welt als ein Ganzes;⁴⁴ und das kann sie nur von einem Blickpunkt her, der außerhalb der Welt liegt.⁴⁵

Hier noch einmal ein Stück neu gewonnener Einsicht: Ich dachte immer, Adornos berühmter Satz, »Das Ganze ist das Unwahre«⁴⁶, will sagen, dass die Rede von Ganzheiten von vorneherein in die Irre geht, im genauen Gegensatz zu Hegels Behauptung, »Das Wahre ist das Ganze«⁴⁷, die bedeutet, dass nichts als eine Totalität von Sätzen, also ein System, als wahr gelten kann. Jetzt sehe ich, dass Adornos Satz nicht das sagen kann, was ich glaubte, dass er sagt. Denn ohne den Gedanken einer Ganzheit vermag Adorno keinen Unterschied zu ziehen zwischen der Kritik der Kritischen Theorie und einer Kritik bloß im Dienst besonderer Interessen. Adornos Satz verwirft also nicht die Rede von Ganzheiten. Er sagt vielmehr, dass die Ganzheit, in der wir leben, eine falsche ist. Wohl widerspricht der Satz, so verstanden, nicht mehr Hegels Behauptung, denn die hat mit der Richtigkeit oder Falschheit des gegenwärtigen Zustands nichts zu tun. Andererseits passt der Satz, so verstanden, genau mit Adornos eben erwähnter These zusammen, dass unser ganzes Leben falsch ist, und er passt zum Motto des ersten Teils der *Minima Moralia*, »Das Leben lebt nicht«, das, wörtlich genommen, trivial wäre.

Wie dem auch sei, bis hierher, also bis zu der Unterscheidung von traditioneller, an partikulären Gesichtspunkten orientierter Theorie und Kritik und Kritischer Theorie, die das Ganze des gesellschaftlichen Zustands ins Auge fasst, sind die beiden Autoren sich einig. Sie trennen sich jetzt, sofern für Adorno, aber nicht für Horkheimer, oder jedenfalls nicht für den Horkheimer der 1930er- und 1940er-Jahre, der Punkt, von dem aus die Welt in der Kritischen Theorie gesehen wird, die Erlösung ist. Nun ist es aber für Adorno nur vom Blickwinkel der Erlösung her, mit der Erlösung im Rücken, dass eine wahre Erkenntnis die Welt sieht. Er gebraucht das Bild, dass die Welt in diesem Licht »ihre Risse und Schründe« offenbart⁴⁸, wie die Alpen von einem Flugzeug aus gesehen oder eben vom Himmel aus. Ein ähnliches Bild gebraucht Adorno schon 1934 in einem Brief an Benjamin: Kafka sei »eine Photographie des irdischen Lebens aus der Perspektive des Erlösten, von dem nichts darauf vorkommt als ein Zipfel des schwarzen Tuchs«.⁴⁹ Adorno greift hier, wie er sagt, auf einen neun Jahre älteren

⁴⁴ Martin Jay (*Marxism and Totality*, Berkeley 1984) liefert eine detaillierte Geschichte des Totalitätsgedankens im Denken der Linken im 20. Jahrhundert.

⁴⁵ Siehe hierzu noch einmal Theunissen, *Kritische Theorie der Gesellschaft*, a.a.O., S. 9.

⁴⁶ Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O., Aphorismus 29.

⁴⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Wissenschaft. Erster Teil. Die Phänomenologie des Geistes* (1807), hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 21.

⁴⁸ Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O., letzter Aphorismus.

⁴⁹ Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, hg. von H. Lonitz, Frankfurt/M. 1994, Brief vom 17. Dezember 1934, S. 90.

Deutungsversuch zu Kafka zurück,⁵⁰ so dass es sich hier um eine Vorstellung handelt, die Adorno lange begleitet hat und die ihm offenbar am Herzen lag.

Dass das Erkennen eines Lichtes bedarf, das von oben kommt, also von jenseits der empirischen Welt, behauptete schon Platon.⁵¹ Aber während bei Platon die Idee des Guten, die dem Denken das Licht gibt, wie die Sonne es dem Sehen gibt, selbst höchster Gegenstand des Erkennens ist,⁵² gewährt bei Adorno Erlösung wohl die Sicht auf die Welt, wird aber nicht selbst gesehen. Sie wird nicht gesehen, denn sie ist als Erlösung Gottes Erscheinen in der Welt, und davon darf nicht gesprochen werden: »Die jüdische Religion duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährt. Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit.«⁵³ An der jüdischen Religion geht diese Charakterisierung wohl vorbei. Das alte Israel behauptet nicht die Verzweiflung alles Sterblichen, und die Mannigfaltigkeit des Gesetzes, wie es etwa in Deuteronomium erscheint, auf das Bilderverbot von Exodus 20, 4 zu reduzieren ist abwegig. Wie auch immer, für den gegenwärtigen Zusammenhang ist wichtig, dass Adorno jenes Verbot nicht nur auf Bilder, sondern auch auf Reden bezogen verstand, wie das letzte Begriffspaar, Lüge und Wahrheit, zeigt, und also insbesondere auch auf philosophisches Reden. Darüber hinaus sah er sich tatsächlich jenem Verbot unterworfen und gehorchte ihm. Denn der gerade zitierte Satz ist nicht ein Stück religionswissenschaftliche Information über das Judentum, sondern eine programmatische Äußerung Adornos selbst. Da er also meinte, über Erlösung nicht sprechen zu dürfen, sagte er nicht, im Vergleich wozu der gegenwärtige Zustand sich als mangelhaft zeigt, und das macht seine Kritische Theorie zu einer Kritik »von nirgendwo her«.⁵⁴

Tatsächlich ist Adornos Anspruch, auf die Welt zu blicken in einem Licht, das von einer selbst nicht benennbaren Erlösung auf sie scheint, philosophisch nicht nachvollziehbar. Erlösung hat er nie gesehen, woher will er dann wissen, dass es wirklich ihr Licht ist, das seine Kritik leitet, und nicht bloß seine persönlichen Vorlieben und Abneigungen, ein Verdacht, der oft gegen die kritischen Urteile in *Minima Moralia* und in den *Schriften zur Musik* erhoben worden ist? Adornos Haltung ist die eines Priesters: »Ich verstehe zwar von diesen Dingen so wenig wie jeder andere, doch verkünde ich euch gleichwohl, wie der Messias die Welt ansehen wird.« Erstaunlicherweise ist er sich der Schwierigkeit bewusst.

⁵⁰ Nach Auskunft des Herausgebers ist dieser frühere Text Adornos »nicht zu ermitteln«; vgl. Adorno/Benjamin, *Briefwechsel*, a.a.O., S. 96.

⁵¹ Platon, *Staat* 508 e.

⁵² Platon, *Staat* 532 a.

⁵³ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., »Begriff der Aufklärung«, Absatz 13.

⁵⁴ Das greift auf Thomas Nagels Titel *The View from Nowhere* zurück (Oxford 1986).

Der Blick auf die Welt, unter dem sie ihre Risse und Schründe offenbart, ist, wie es im letzten Aphorismus der *Minima Moralia* weiter heißt, »das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist.« Also, Kritische Theorie müsste die Welt von oben sehen, sonst unterscheidet sie sich nicht von traditioneller Theorie. Aber für einen solchen Blick gibt es keine Theoretiker, denn sie sind alle gebunden an den »Bannkreis des Daseins«. Somit ist Adornos kritisches Unternehmen erklärtermaßen unmöglich, eine Tatsache, die ihn nicht davon abhielt, es zu verfolgen.

V

Beide Zweige der Kritischen Theorie, der kantianische bei Habermas und seinen Schülern und der dem Bilderverbot der jüdischen Religion folgende bei Adorno, erweisen sich als unhaltbar. Der Ausdruck »Kritische Theorie« hat bibliographische, nicht philosophische Bedeutung. Er bezeichnet eine Reihe von Büchern und Aufsätzen, aber eine Theorie dieses Namens gibt es nicht.⁵⁵

Bleibt jedoch die Frage, ob Adornos Gedanke einer Kritik, die nicht das benennt, mit Bezug worauf sie kritisiert, brauchbar ist auch ohne Bilderverbot, aus dem Gehorsam gegen das dieser Gedanke bei Adorno ja zunächst entsprang. Denn dafür, sich dem Bilderverbot zu unterwerfen, gibt es keinen Grund. Nehmen wir also an, die Kritische Theorie ist dahin, es gibt nur traditionelle Theorie und mit ihr traditionelle Kritik, also Kritik, die auf partikuläre Mängel hinweist, die daran hindern partikuläre Ziele zu erreichen: Darf eine solche Kritik sich des Verfahrens von Adorno bedienen und nichts darüber sagen, wohinter zurückzubleiben sie ihrem Gegenstand vorwirft?

Ein Beispiel: Auf dem Weg ins Büro komme ich an einem Haus vorbei, das wirklich eine abscheuliche Farbe hat, ein zartes Himbeerrot, das an die Reklamen für kosmetische Produkte erinnert. Es mag nun leicht geschehen, dass ich dies Urteil ausspreche, ohne die Farbe anzugeben, die das Haus haben sollte, und auch ohne eine Farbe zu nennen, im Vergleich zu der die Farbe, die das Haus wirklich hat, schlechter dasteht. Niemand fände eine solche bloße Kritik unzulässig. Wohl wird mancher mit mir nicht einig gehen und die Farbe des Hauses loben oder wenigstens annehmbar finden. Aber niemand wird, was ich sagte, für indiskutabel

⁵⁵ Vgl. aber die erheblich günstigere Einschätzung bei Raymond Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, Bodenheim 1988.

halten, weil ich mich auf das kritische Urteil allein beschränkt habe. So zu reden ist vielmehr durchaus üblich.

Oder muss ich zumindest bereit und in der Lage sein, auf Verlangen Informationen über besser gefärbte Häuser beizubringen, da ich andernfalls keine Kritik, sondern nur ein Missbehagen ausgedrückt habe? Nein, eine solche Forderung besteht nicht. Wenn ich das Aussehen jenes Hauses bewerte und dann einfach weggehe, mag das unhöflich oder enttäuschend sein, enttäuschend, weil da vielleicht jemand darauf wartete, dass ich die Maßstäbe angeben würde, an denen man die Anstriche von Häusern misst. Aber wenn es so ist, dann ist das sein Problem, nicht meines. Bin ich einmal fertig mit meiner kritischen Äußerung, so bin ich zu weiter nichts verpflichtet. So in Begriffen von Anrecht und Verpflichtung geredet, muss also Kritik nicht konstruktiv sein, und insoweit überlebt der Gedanke Adornos den Verlust seiner religiösen Stützung. Nicht dass man, wie Adorno meinte, nicht benennen darf, im Hinblick worauf man einen Gegenstand kritisch bewertet. Man braucht es nur nicht zu tun.

Wichtig an diesem Punkt ist aber nur, dass er unwichtig ist. Im Rahmen von Adornos Kritischer Theorie wäre er wichtig. Diese Theorie will die Welt ins messianische Licht halten und ihre Mängel gegenüber einem Zustand der Erlösung herausstellen, der eben um seines messianischen Charakters willen nicht benannt werden darf. Hier ist es entscheidend, von dem nicht zu reden, im Hinblick worauf Kritik geübt wird: Ist einmal dies Schweigen gebrochen, verliert die Kritik ihr allen innerweltlichen Interessen überlegenes Recht. Nun besteht aber Kritische Theorie nicht mehr, es gibt nur noch traditionelle Kritik. Die urteilt über eine Sache im Hinblick auf diese oder jene andere Sache und hat, weil es allesamt Dinge in der Welt sind, keinen Grund, über irgendetwas davon Schweigen zu bewahren. Gewiss, sie braucht nicht anzugeben, womit sie etwas vergleicht, aber es hängt auch nichts davon ab, dass sie es nicht tut. Es spart bloß Zeit, es nicht zu tun.

Denn anzugeben, mit Bezug worauf etwas ungünstig bewertet wird, mag eine lange Geschichte sein. Werde ich gefragt, im Vergleich wozu ich jenes Haus als abscheulich beurteile, so zeige ich nicht einfach auf Das Haus mit der richtigen Farbe. Ich zeige auf verschiedene Häuser, verschiedene Gebäude, verschiedene andere Dinge, bei denen mehr oder weniger befriedigende Lösungen des Problems der Farbe gefunden worden sind, und weiter zeige ich auf verschiedene Fehlschläge, die, weil von anderer Art, das Charakteristische an diesem herauszuheben helfen. Gegenstände der Kritik liegen in einem Feld vergleichbarer Dinge, mit Bezug auf die wir sie beurteilen, und das ist eben oft ein sehr weites Feld, weshalb wir uns meist die Mühe sparen, es in den Einzelheiten durchzugehen.

Handelt es sich nicht um die Farbe von Häusern, sondern um die Einrichtung von Gesellschaften, das Stammland der Kritischen Theorie, werden die Geschichten noch viel länger. Es ist praktisch die gesamte Erfahrung eines Lebens, darin eingeschlossen die Erfahrungen anderer, von denen wir Kenntnis bekamen, im Hinblick auf die wir politische Urteile ausbilden. Deshalb ist es praktisch, diese langen Geschichten kurz zu schneiden und die bloßen Urteile auszusprechen, die im Hinblick auf das ganze Feld von Dingen gebildet worden sind, die einer durchgemacht hat. Aber es ist nichts weiter als praktisch. In jedem realistischen Fall von Kritik gibt es eine Menge darüber zu sagen, mag es gesagt werden oder nicht, wohinter der Gegenstand der Kritik in der einen oder anderen Weise zurückbleibt. Muss Kritik konstruktiv sein? Wenn mit »Kritik« bewertende Aussagen gemeint sind, nein. Eine bewertende Aussage ist vollständig, wie sie ist, sie bezieht sich nicht implizit auf Gegenstände, die besser sind als der vorliegende. Wenn mit »Kritik« der Vorgang gemeint ist, in dem wir eine bewertende Aussage zu erreichen suchen, ja. Zu der Bewertung von etwas gelangen wir, indem wir auf andere Dinge schauen, die besser oder schlechter sind als dieses, und zwar besser oder schlechter in verschiedenen Dimensionen, des Angenehmen, des Nützlichen, des Ehrenvollen und so weiter. Kritik als Vorgang bewegt sich in einem Feld solcher Dimensionen. So erweist sich am Ende die Metaphorik, die schon im Wort »Kritik« steckt, als passend. Zu einer Bewertung gelangen heißt, im Einklang mit der Grundbedeutung von »kr...nw«, die Dinge gesondert hinstellen, die guten gegenüber den schlechten. Kritik als Vorgang ist das, was im Märchen die Tauben tun:

Die guten ins Töpfchen,
Die schlechten ins Kröpfchen.⁵⁶

⁵⁶ Jakob und Wilhelm Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, hg. von H.-J. Uther, Darmstadt 1996, Nr. 21, »Aschenputtel«.

Rainer Forst

Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen

1. Auf besonders nachdrückliche Weise hat Ernst Bloch darauf hingewiesen, dass der Begriff der Würde in historischen Kämpfen gegen verschiedene Formen ungerechtfertigter Herrschaft einen zentralen Stellenwert hatte und, so ist hinzuzufügen, auch in der Gegenwart nach wie vor hat. Der »aufrechte Gang«, das Ende von Erniedrigung und Beleidigung – das ist die politisch wie auch rhetorisch stärkste Forderung, die einen »menschenrechtlichen« Anspruch zur Geltung bringt. Mit ihr taucht in der Immanenz gesellschaftlicher Konflikte ein radikaler, kontexttranszendierender Bezugspunkt auf, der die übliche Entgegensetzung von immanenter und transzendierender Kritik fundamental infrage stellt. Denn in dem Idiom, das die Respektierung der Menschenwürde einfordert, wird »hier und jetzt« in einer bestimmten, kontextgebundenen Form ein Recht geltend gemacht, dass in seinem Kern jedem Menschen als Person zusteht. So stellt Bloch in einer Hinsicht zu Recht fest, dass Menschenrechte nicht naturhaft »angeboren«, sondern erkämpft sind;⁵⁷ in einer anderen Hinsicht aber kann dieser Kampf seine Macht nur dadurch entfalten, dass er einen normativen Anker hat, der als schlechterdings nicht verrückbar gilt. Versteht man diese sozialen Auseinandersetzungen auf die richtige Weise, so zeigt sich, dass sie immer »zwei Welten« betreffen: die gesellschaftliche Realität einerseits, die im Lichte einer idealen normativen Dimension andererseits teilweise oder radikal kritisiert wird. Nur besteht für diejenigen, die diese Kritik betreiben, kein Zweifel daran, dass die normative Dimension nicht weniger real ist als die Wirklichkeit, mit der sie sich nicht abfinden wollen. Wer die Wirklichkeit kritisch transzendiert, lebt immer auch woanders.⁵⁸

Sozialphilosophisch gesehen, gibt es eine Asymmetrie zwischen dem Aufzeigen vielfältiger Phänomene der »Entwürdigung«⁵⁹ und dem philosophischen Problem zu begründen, worin der wesentliche Würdeanspruch verankert ist. Menschen sind in ihrer Würde »unantastbar«, so heißt es, aber was bedeutet dies, und woher rührt diese besondere Stellung? Entgegen der Überzeugung, ohne eine wahrhaft transzendente, religiöse Begründung könne darauf keine

⁵⁷ Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt/M. 1977, S. 215.

⁵⁸ Zum Thema der Utopie, das hier eine Rolle spielt, vgl. Rainer Forst, »Utopie und Ironie. Zur Normativität der politischen Philosophie des »Nirgendwo««, in: G. Abel (Hg.), *Kreativität*, 20. Deutscher Kongress für Philosophie, Hamburg 2006.

⁵⁹ Vgl. Avishai Margalit, *Politik der Würde*, Berlin 1997; Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M. 1992; ders., *Unsichtbarkeit*, Frankfurt/M. 2003.

Antwort gegeben werden,⁶⁰ plädiere ich in den folgenden kurzen Bemerkungen für ein historisch rekonstruiertes⁶¹ und doch kontextübergreifendes normatives Verständnis der Person als Grundlage basaler moralischer Ansprüche und als »Grund der Kritik« an gesellschaftlichen Normen überhaupt – ein Verständnis der Person als begründendes, rechtfertigendes Wesen, das heißt als Wesen, das Rechtfertigungen »braucht«, also gebraucht und benötigt, um unter seinesgleichen ein »menschenwürdiges« Leben führen zu können. Diese Würde anzuerkennen bedeutet, Personen als Wesen mit einem *Recht auf Rechtfertigung* all jener Handlungen zu sehen, die sie in moralisch relevanter Hinsicht betreffen – und zu sehen, dass jede moralische Person zu solcher Rechtfertigung verpflichtet ist. In einer reflexiven Überlegung wird dieses Recht als Grund-Recht begriffen, da es die Voraussetzung dafür ist, im sozialen Raum als »Raum von Gründen« zu existieren und sich orientieren zu können. Diese soziale Existenz bedeutet, Rechtfertigungen liefern und einfordern und somit in den zwei bzw. drei Welten zugleich leben zu können: der Welt gegebener und der Welt als richtig(er) anzusehender normativer Rechtfertigungen (ohne dass diese dort in einem platonischen Sinne bereitliegen), und die Welt der Kritik und der Auseinandersetzung verbindet diese beiden. Gesellschaften in diesem Sinne als *Rechtfertigungsordnungen* zu verstehen bedeutet nicht zu sagen, dass sie nicht komplexe und plurale Rechtfertigungskontexte und -narrative enthalten, es bedeutet aber, dass es Grundansprüche gibt, die durch diese Kontexte hindurchgreifen und eine Neuordnung verlangen. Uns im normativen Raum der Gründe selbst normativ als eigenständig zu begreifen, macht uns zu »kritischen« Wesen, die nie nur einer gegebenen Rechtfertigungsordnung gehorchen.⁶²

2. Einige Bemerkungen zur Phänomenologie der Würde seien vorausgeschickt.⁶³ Im Unterschied zur Würde eines Handwerkers, der es als »unter seiner Würde« ansieht,

⁶⁰ Etwa Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality*, Cambridge 2002; Tine Stein, *Himmlische Quellen und irdisches Recht*, Frankfurt/M. 2007.

⁶¹ Die verschlungenen Pfade, auf denen der Begriff der Person und ihrer Würde sich im Zusammenhang der Frage der Toleranz – in historischen und normativen Konflikten – herausgeschält hat, rekonstruiere ich in meiner Abhandlung *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt/M. 2003, erster Teil. Den historischen Kontext der Entstehung solcher Begriffe aufzuzeigen ist für das Verständnis ihrer Konflikthaftigkeit ebenso notwendig, wie zu sehen, dass sie dabei nicht zu historisch relativen Begriffen werden.

⁶² Ich kann an dieser Stelle nicht eigens darauf eingehen, wie sich ein solches Verständnis einer Rechtfertigungsordnung (das in den Frankfurter Forschungen zur »Herausbildung normativer Ordnungen« – www.normativeorders.net) – verwendet wird) zu dem Begriff verhält, der (anstelle von »Polis«) in der deutschen Übersetzung des Begriffs der »cité« bei Luc Boltanski und Laurent Thévenot in *Über die Rechtfertigung*, Hamburg 2007, gebraucht wird. Zur Analyse von »Rechtfertigungskontexten« siehe Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1994.

⁶³ Die folgenden Abschnitte folgen in Grundzügen Rainer Forst, »Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 4, 2005, S. 589-596.

unvollkommene Arbeit zu verrichten bzw. verrichten zu sollen, bezeichnet »Menschenwürde« einen *Status*, der Menschen als Menschen, unabhängig von ihrer spezifischen Identität, zukommt. Was nun stellt, gehen wir negativ vor, die schwerste Kränkung dieser Würde dar? Hier gehen die Intuitionen auseinander, und es werden genannt: in Armut leben zu müssen, sozial ausgeschlossen zu sein oder, schlimmer noch, in seiner körperlichen Integrität verletzt zu werden. Und dann liegt die Idee nahe, die menschliche Würde erfordere es, die Mittel zu haben, die ein Leben in Armut, der Exklusion, des Gequältwerdens vermeiden helfen. Man denkt von Grundbedürfnissen her und schließt daraus auf einen substanziellen sozialen Zustand, einen »humanitären Sockel«,⁶⁴ der ein »menschenwürdiges Dasein« ermöglichen soll. Bei dieser Konzentration auf die passive gegenüber der aktiven Menschenwürdekomponente wird jedoch eines übersehen: In Armut zu leben verletzt nicht in jedem Fall die Würde eines Menschen, sagen wir etwa nach einer Naturkatastrophe, die eine Gemeinschaft unvermittelt in eine Notlage stürzte; was die Würde von Menschen in erster Linie verletzt, ist, dass sie in Armut leben *müssen*, das heißt dazu *gezwungen* sind, und zwar durch andere Menschen, die diesen Zustand verursacht haben bzw. zumindest beheben könnten und dies nicht tun – indem sie die Ansprüche der Betroffenen schlichtweg übergehen oder darauf unzureichend antworten. Das ist die Würdeverletzung: das Übergangenwerden, das Nicht-Zählen, das legitimatorische »Luftsein«. Bei Fragen der Menschenwürde ist somit nicht vom Ende, von (objektiven oder subjektiven) *Zuständen* her zu denken, sondern von gesellschaftlichen *Verhältnissen* her, von Prozessen, Interaktionen und Strukturen, die Zustände herbeiführen, und von dem Status, den Einzelne darin haben. So lässt sich auch erklären, wieso bestimmte Formen der *Abhilfe* von Armut, etwa durch die bloße Mildtätigkeit derer, die die Armen bislang ignoriert haben, oder durch eine Bürokratie, die die »Niedereren« herablassend behandelt, nicht minder entwürdigend sind als die Armut selbst.⁶⁵ Das zentrale Phänomen der Würdeverletzung ist daher nicht der Mangel an Mitteln zu einem »menschenwürdigen Dasein«, sondern die bewusste Verletzung des moralischen Status, ein Wesen zu sein, dem man Rechtfertigungen für bestehende Verhältnisse bzw. Einzelhandlungen schuldet; es ist das Phänomen der legitimatorischen »Unsichtbarkeit«,⁶⁶ des Beherrschtwerdens ohne zureichende Begründung. Dies kann mehr oder weniger drastische Formen annehmen, von Formen des sozialen Ausschlusses bis zur körperlichen Quälerei, doch strukturell bleibt der Kern derselbe: dass mein *Recht* auf Rechtfertigung, genauer: auf *reziproke* Rechtfertigung auf gleicher Augenhöhe verneint wird. In meiner Würde als Mensch

⁶⁴ So Angelika Krebs, *Arbeit und Liebe*, Frankfurt/M. 2002, S. 133.

⁶⁵ Siehe dazu Margalit, *Politik der Würde*, a.a.O., Kap. 13 u. 14.

⁶⁶ Literarisch dargestellt in Ralph Ellison, *Invisible Man*, New York 1994.

anerkannt zu sein heißt schlichtweg, in Fragen, die mich wesentlich betreffen, nicht übergangen zu werden.

3. Diese Bedeutung des Begriffs zeigt sich auch an seiner Geschichte. Der Mensch, dem Würde zugesprochen wird, ist stets, sei es mit Verweis auf die innerliche Stärke wie in der Stoa⁶⁷ oder mit Verweis auf den Status als freier Bürger in der Stadt wie im Republikanismus, derjenige gewesen, der nicht durch fremde bzw. dazu nicht autorisierte Kräfte beherrscht wird: der sich selbst bestimmende Mensch, ob persönlich oder politisch – bei Cicero paradigmatisch beides.⁶⁸ »Freiheit von Willkür«, als Handelnder wie als Behandelter, ist die ursprüngliche Konnotation der Würde, und sie bedeutet das Handelnkönnen bzw. Anerkanntwerden als Wesen mit gleichen Pflichten und Rechten auf Rechtfertigung. Die christliche Betonung eines besonderen Beachtungsstatus für alle Menschen, die Gott »zu seinem Bilde« schuf, erhielt ihre menschenrechtliche Bedeutung erst in einem *politischen* Kontext: in den Konflikten, in denen die Menschen ihre »von Gott gegebenen« Rechte gegen tyrannische Herrschaftsformen einklagten.⁶⁹ Die Auffassung, das Christentum sei historisch (und auch normativ) gesehen die Grundlage der Würdekonzepion, auf der die Menschenrechte basieren, ist somit zu korrigieren; zuvor bedurfte es erheblicher Reinterpretationen (nicht zuletzt im Rückgriff auf die Antike), bevor der »Mensch« als irdisches Eigenwesen und unbedingt zu respektierende Person hervortreten konnte, denn traditionell galt die zentrale christliche Fürsorge allein seiner Seele, nicht seiner Würde als freies Wesen: Augustinus wie auch Thomas ließen keinen Zweifel daran, dass der irdische gegenüber dem seelischen Tod das weitaus geringere Übel darstelle. Es musste erst ein neues Individualitätsverständnis ausgebildet werden, bevor der irdische Mensch »an sich« als moralisch autonom und respektabel erscheinen konnte. »Selbstbestimmung ohne theoleogische Bestimmung« als normativ zentrale Idee ist eine Errungenschaft, die nicht dem Christentum zugeschrieben werden kann, auch wenn der Protestantismus (und die Idee der individuellen Verantwortung vor Gott) dabei eine gewisse (wiederum ambivalente) Rolle

⁶⁷ Vgl. Seneca über den »wahren Adel« und das Verhalten gegenüber Sklaven in *Briefe an Lucilius*, in: ders., *Philosophische Schriften III*, hg. von O. Apelt, Wiesbaden 2004, 44. u. 47. Brief.

⁶⁸ Cicero, *De officiis – Vom pflichtgemäßen Handeln*, hg. von H. Gunermann, Stuttgart 2003, I, 106 (S. 95); ders., *De re publica – Vom Gemeinwesen*, hg. von K. Büchner, Stuttgart 1979, II, 29 (S. 217). Philip Pettit greift diese dem Republikanismus zugrunde liegende Idee als emanzipatorische Anklage der Herrschaft auf: »The grievance I have in mind is that of having to live at the mercy of another, having to live in a manner that leaves you vulnerable to some ill that the other is in a position arbitrarily to impose; and this, in particular, when each of you is in a position to see that you are dominated by the other, in a position to see that you each see this, and so on.« Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford 1997, S. 4f. Freilich kann der hierbei leitende Begriff der Freiheit ohne den der Würde als Rechtfertigungswesen nicht hinreichend verstanden werden, da es um die Freiheit von *willkürlich* ausgeübter Herrschaft geht.

⁶⁹ Vgl. zum Folgenden Forst, *Toleranz im Konflikt*, a.a.O., besonders Kap. 3-6.

gespielt hat. Nicht zuletzt ist zu bedenken, dass die Konflikte, in denen sich der naturrechtliche Freiheits- und Würdeanspruch durchgesetzt hat, zu einem nicht geringen Teil solche waren, in denen gegen traditionell legitimierte Formen der politisch-religiösen Herrschaft und Dominanz gekämpft wurde; die »Ketzer« haben in der Regel die Freiheit entdeckt.

Systematisch gesehen, krankt eine religiöse Begründung des Menschenrespekts daran, dass sie sich einerseits im vollen Sinne nur an die richten kann, die die Gottesebenbildlichkeit im Anderen erkennen, also nur an die Gläubigen, so dass insbesondere Atheisten gar nicht verstehen könnten, weshalb Menschenrechte wahrhaft gelten;⁷⁰ und neben dieser Einschränkung der aktiven Respektgemeinschaft schränkt eine solche Begründung potenziell auch die Gemeinschaft der zu Respektierenden ein, denn es erscheint offen, ob und weshalb beispielsweise die fortwährende atheistische Leugnung und Untergrabung dieser Sitten- und Rechtsgrundlage geduldet werden soll. Eine religiöse Fundierung der Zuschreibung von Menschenwürde kann daher, auch wenn sie selbst mit universalistischen Begriffen operiert, den universalistischen Anspruch derselben auf strikte Verbindlichkeit über religiöse Grenzen hinweg nicht einlösen; sie stellt eine unzureichende Form der Kontexttranszendenz dar. Untrennbar verbunden ist der Begriff der Menschenwürde hingegen, wie erwähnt, mit dem der Selbstbestimmung⁷¹ in einer kreativen und zugleich moralischen Bedeutung, die bereits eine politische Komponente enthält: Es geht um das Nichtbeherrschtwerden durch fremde, dazu nicht legitimierte Kräfte, darum, in seiner Autonomie als eigenständiges Wesen respektiert zu werden.⁷² Kant hat dies mit der »Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein«,⁷³ auf den Begriff gebracht. Ein solches gesetzgebendes Glied zu sein heißt, nicht legitimatorisch übergangen zu werden und zu wissen, dass man andere nicht übergehen soll: dass man dem Gesetz selbst unterworfen ist.

⁷⁰ Deutlich dazu Robert Spaemann, »Über den Begriff der Menschenwürde«, in: E.-W. Böckenförde und R. Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart 1987, S. 295-313, hier: S. 313, der die These vertritt, dass »der Atheismus dem Gedanken der Menschenwürde definitiv seine Begründung« entzieht.

⁷¹ So lässt Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen* (1486), hg. von A. Buck, Hamburg 1990, S. 7, Gott zu den Menschen sprechen: »Du sollst dir deine [Natur] ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen.«

⁷² Zur politischen Komponente siehe insbesondere Samuel von Pufendorf, *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur* (1673), Frankfurt/M. 1994, S. 78: »Der Mensch ist nicht nur ein auf Selbsterhaltung bedachtes Lebewesen. Ihm ist auch ein feines Gefühl der Selbstachtung eingegeben, dessen Verletzung ihn nicht weniger tief trifft als ein Schaden an Körper oder Vermögen. In dem Wort Mensch selbst scheint sogar eine gewisse Würde zum Ausdruck zu kommen, so daß das äußerste und wirksamste Argument zur Zurückweisung einer dreisten Verhöhnung der Hinweis ist: Immerhin bin ich kein Hund, sondern ein Mensch gleich dir.« Daraus folgert Pufendorf Prinzipien des gleichen Respekts und der reziproken Rechtfertigbarkeit von Gerechtigkeitsansprüchen: »Daher gehört es zu den grundlegenden Pflichten des Naturrechts, daß niemand, der nicht ein besonderes Recht erworben hat, für sich mehr beansprucht als die anderen, sondern zuläßt, daß die anderen gleiches Recht genießen wie er selbst.« (S. 79).

⁷³ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Band IV, Berlin 1968, S. 439.

Diese Konzeption von Würde – und entsprechend der Achtung anderer als »Zwecke an sich selbst« – bedeutet, Menschen als Wesen mit einem unbedingt zu achtenden Recht auf Rechtfertigung anzusehen – einem Grund-Recht, das die Basis für alle weiteren Grundrechte ist. Menschliche Würde zu *besitzen* heißt, gleichberechtigtes Mitglied im Reich der Rechtfertigungswesen zu sein; mit Würde zu *handeln* heißt, dementsprechend sich anderen gegenüber rechtfertigen zu können; entsprechend dieser Würde *behandelt* zu werden heißt, als ein solches Mitglied respektiert zu werden; seine Würde *aufzugeben* hieße, sich nicht länger als ein solches Mitglied, sondern als minderwertig anzusehen; andere entwürdigend zu *behandeln* heißt, in ihnen keine Rechtfertigungsautorität zu sehen.

4. Einige Erklärungen zum Begriff der Rechtfertigung sind an dieser Stelle angebracht.⁷⁴

Sofern es in einem sozialen Kontext um die Rechtfertigung moralisch relevanter Handlungen geht, sind die Kriterien von *Reziprozität* und *Allgemeinheit* entscheidend, da solche Handlungen mit Normen gerechtfertigt werden müssen, die – so die Grammatik der Moral – wechselseitige und allgemeine Geltung beanspruchen können. Fragt man von dem Geltungsanspruch solcher Normen rekursiv zurück nach den Bedingungen seiner Einlösung, verwandeln sich die Geltungskriterien von Reziprozität und Allgemeinheit in Kriterien der diskursiven Rechtfertigung. Dann gilt, dass bei der Begründung bzw. Infragestellung einer moralischen Norm (bzw. einer Handlungsweise) niemand bestimmte Ansprüche erheben darf, die er anderen verweigert (Reziprozität der Inhalte), und dass niemand anderen die eigene Perspektive, eigene Wertsetzungen, Überzeugungen, Interessen oder Bedürfnisse einfachhin unterstellen darf (Reziprozität der Gründe), so dass man etwa beanspruchte, im »eigentlichen« Interesse der Anderen zu sprechen oder im Namen einer schlechthin nicht bezweifelbaren Wahrheit, die jenseits der Rechtfertigung stünde. Und schließlich gilt, dass die Einwände von keiner betroffenen Person ausgeschlossen werden dürfen, und dass die Gründe, die eine Norm legitimieren sollen, von allen Personen geteilt werden können müssen (Allgemeinheit).

In Kontexten, in denen es um die Sicherung und Anerkennung des Grundstatus rechtfertigender Wesen in der politischen Welt geht, müssen folglich alle basalen Ansprüche an andere mit eben jenen Kriterien wechselseitig begründet werden. Es ergibt sich damit die Möglichkeit einer »moralischen Konstruktion« bestimmter Menschenrechte, von denen schlechterdings nicht erkennbar wäre, wie man sie anderen verweigern könnte, ohne Reziprozität und Allgemeinheit zu verletzen. Solche Konstruktionen zeichnen einen Kernbestand an Rechten aus – Persönlichkeitsschutz, politische Teilnahme und materielle

⁷⁴ Vgl. dazu ausführlicher Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Frankfurt/M. 2007, bes. Teil I.

Sicherheit –, doch *vor* diesen steht das Recht darauf, an keiner Stelle, an der es um die Zusicherung solcher Rechte geht, übergangen zu werden. Wieder zeigt sich, dass der moralische Kern der Menschenwürde ein politisch relevanter ist: das basale Grund-Recht auf Rechtfertigung führt nicht nur zu inhaltlichen Grundrechten, sondern zunächst einmal zur Sicherstellung der Teilnahme an den Prozessen, in denen solche Grundrechte formuliert und begründet werden. Es ist insofern ein Begründungsrecht, das paternalistische Rechtfestlegungen und -verweigerungen ausschließt.

So ist auf einer zweiten Ebene neben dem moralischen Konstruktivismus, der abstrakter Natur ist, ein stärker kontextualisierter, diskursiver »politischer Konstruktivismus« zu denken, der darüber befindet, welche Grundrechte und Ansprüche in einer konkreten Rechtsgemeinschaft gelten sollten – stets unter dem Vorbehalt eines reziproken Vetorechts all derer, die Gefahr laufen, benachteiligt zu werden. Auf diese Weise lässt sich die abstrakte Liste von Menschenrechten zu Grundrechten politisch-rechtlich substantialisieren, ohne dass ihr Kerngehalt verlorenght, denn das Einspruchsrecht – welches freilich selbst, politisch gesprochen, institutionalisiert werden muss – sorgt dafür, dass dieser Kern bestehen bleibt. Der politisch-moralische Impuls dieser Würdekonzption ist ein machtkritischer, und dies ist auch der ursprüngliche Impuls der Rede von »Menschenwürde« und »Menschenrechten«.

5. Macht muss vor diesem Hintergrund primär als ein diskursives, ja – paradoxerweise – intelligibles Phänomen angesehen werden. Sie besteht insbesondere darin, den Raum der Gründe ordnen und beeinflussen, besetzen und gegebenenfalls – im Extremfall – beherrschen zu können, das heißt, die Grenzen des Sag- und Denkbaren und vor allem des Akzeptierten und Akzeptierbaren, Gerechtfertigten zu bestimmen. Macht über andere auszuüben – das heißt, sehr allgemein gesprochen, sie zu Gedanken bzw. Handlungen zu bewegen, die sie anders nicht gehabt bzw. vollzogen hätten – ist somit nicht primär eine Frage der Stärke und der Willenskonkurrenz, sondern eine der Überzeugungen, die Personen oder Gruppen in eine bestimmte Stellung bringen und dort verankern. In einem allgemeinen Sinne ist Macht daher nicht negativ konnotiert, denn ein jeder Raum der Gründe ist ein Raum der »Macht von Rechtfertigungen«. Macht muss immer wieder diskursiv regeneriert werden und bedarf daher steter Erneuerung; degeneriert sie zur Herrschaft ohne ausreichende Gründe, so kann sie nur noch durch Zwang oder Gewalt herrschen. Eine Kritik der Macht ist somit im Grunde ein Infragestellen des bestehenden Raums der Gründe und Rechtfertigungen; sie besteht im Aufbrechen verfestigter, verkrusteter Rechtfertigungsnarrative und reziprok nicht haltbarer Gründekomplexe.

Dabei ist zu beachten, dass Machtverhältnisse nicht einsinnig sind, da sie auf pluralistischen und spannungsreichen Rechtfertigungen beruhen, die Widerspruch (und »Gegenmacht«) zulassen und gegebenenfalls herausfordern. Die Macht steht in einem dynamischen Feld von Rechtfertigungen; die Übergänge zu Formen der Herrschaft – um eine heuristische Typologie anzudeuten – liegen dort, wo (religiöse, traditionelle, metaphysische, ökonomische, politische etc.) Rechtfertigungen sich zu hierarchischen Handlungsordnungen stabilisieren (wobei offen ist, ob es sich um legitime oder illegitime Herrschaft handelt), Beherrschung liegt dort vor, wo die Versiegelung des Rechtfertigungsraumes kaum noch Alternativen zulässt (sei es durch diskursive Hegemonie oder Drohungen, die Wirkung erzielen) und das Recht auf Rechtfertigung verneint wird; der Übergang zur Gewalt liegt dort, wo Rechtfertigungsansprüche verweigert werden und durch andere Mittel der Handlungssteuerung ersetzt werden. In dem Maße, wie dies als »nackte Gewalt« erlebt wird, schwindet freilich die auf Anerkennung beruhende Macht des Handelnden und reduziert sich auf reine Faktizität. Macht ist Ausdruck einer Bindung über Gründe; sie zerbricht ebenso wie die Autorität, die sie begründet, wenn sie nicht mehr auf Akzeptanz beruht; ob dies ein Ende der Unterwerfung bedeutet, steht auf einem anderen Blatt.

Vor diesem Hintergrund kann der Begriff der Ideologie reformuliert werden. Ideologien sind Komplexe der Rechtfertigung von Herrschaftsbeziehungen, die sich vor kritischer Infragestellung abschotten, indem sie den Raum der Gründe verstellen und Verhältnisse der Beherrschung als »natürlich« (unveränderlich), »gottgegeben« oder anders fälschlicherweise als hinreichend gerechtfertigt ausgeben. Sie entlasten damit von der Rechtfertigungsarbeit und bieten macht-volle Erklärungen an, die Kritik verhindern. Zur Analyse »ideologischer Verblendung« bedarf es daher keines problematischen Begriffs »wahrer Interessen«, sondern eines Verständnisses des Grundanspruchs auf reziproke Rechtfertigung, dessen Einlösung verhindert wird.

6. Mit dem Gedanken der Würde des Menschen als Wesen mit einem Recht auf Rechtfertigung lässt sich der Einwand berücksichtigen und zurückweisen, die dabei zentrale Auffassung moralischer Autonomie sei eine rein »westliche«, nicht verallgemeinerbare Vorstellung – eine spezifische Problematik von kultureller Immanenz und Transzendenz. Erstens ist die Differenz von ethischer und moralischer Autonomie zu beachten. Dass Menschenwürde zu respektieren bedeutet, niemandem sein moralisches Recht auf Rechtfertigung abzuspochen, impliziert nicht die Auffassung, dass nur das »autonom gewählte« (was immer dies konkret heißen mag) Leben das »gute« Leben ist. Ein Leben ohne

entwürdigende Bevormundung ist eines, das gute Leben ist etwas anderes, rein begrifflich gesprochen. Die bisherige Argumentation enthält somit keine bestimmte Vorstellung ethischer Lebensformen und keine Aussage über das gute Leben. Ideologische Narrative etwa entfalten ihre Macht durchaus vermittels bestimmter Vorstellungen und Realisierungen dessen, was als »gutes Leben« gilt. Sie zu kritisieren kann die Form ethischer Kritik annehmen, im Kern aber sind sie in ihrer Eigenschaft, die Rechtfertigungsautorität einzelner oder bestimmter Gruppen einzuschränken, zu kritisieren.

Zweitens kann neben die oben sehr kurz erwähnte formalpragmatische Begründung des Rechts auf Rechtfertigung eine immanente treten.⁷⁵ Denn angenommen, jemand würde die Integrität seiner eigenen, (sagen wir grob) »nichtwestlichen« Kultur gegen solche »fremden« Moralkonzeptionen verteidigen, was würde er sagen? Er würde auf die Integrität seiner Kultur als integrierte kulturelle Einheit verweisen, und ein solches Verständnis von Integrität und Integriertheit würde einschließen, dass diese Integration nicht durch Zwang aufrechterhalten wird; sie implizierte interne Akzeptanz. Dies wiederum setzte voraus, dass niemandem systematisch die Möglichkeit genommen würde, sich kritisch zu dieser Kultur zu verhalten und ein Recht auf Rechtfertigung und Teilnahme einzufordern. Diese Einforderung appellierte somit an das eigene Selbstverständnis einer solchen Gesellschaft, sie wäre eine Form immanenter Kritik. So zeigt sich, dass es durchaus sehr verschiedene Formen gerechtfertigter sozialer und politischer Strukturen geben kann und dass es das Projekt des Politischen ist, solche Formen herauszufinden, aber es zeigt sich auch, dass bei all diesem Formenreichtum das Grundrecht auf Rechtfertigung und damit ein Kern an Grundrechten unabdingbare Voraussetzungen dafür sind, von Integration, Einheit etc. zu sprechen und von Gerechtigkeit ohnehin.

7. Bislang wurde das Recht auf Rechtfertigung vorwiegend in moralphilosophischer und politisch-historischer Hinsicht diskutiert; für eine kritische Theorie sozialer Verhältnisse ist es allerdings notwendig, die Rechtfertigungspraktiken einer Gesellschaft systematisch analysieren zu können. In verschiedenen Hinsichten sind Gesellschaften als Rechtfertigungsordnungen zu sehen: Historisch gesehen ruhen soziale Institutionen bestimmten Rechtfertigungsnarrativen auf, die selbst pluraler Natur sein können und Raum für immanente Kritik bieten; soziologisch gesehen, findet sich in einer Gesellschaft eine Pluralität normativer Sphären, in denen bestimmte Werte oder Rechtfertigungserwartungen gelten – die Sphäre des Marktes etwa, der Familie, der Bildung, der Politik –, Sphären, die als

⁷⁵ Vgl. ausführlicher Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, a.a.O., Kap. 9.

Gütersphären, Anerkennungs- oder Rechtfertigungskontexte analysiert werden können.⁷⁶ Kritik ist dann so möglich, dass Grenzüberschreitungen festgestellt und angeprangert werden; aber auch intern sind diese Sphären weit entfernt von normativer Homogenität: Darüber, welche Funktionen der Markt oder die Familie haben und welche Werte sie verkörpern sollen, gehen die Meinungen in einer Gesellschaft auseinander.

Politiktheoretisch gesehen, gibt es freilich einen institutionellen Rahmen, der reflexiver Natur ist und die Aufgabe hat, solche Konflikte zu kanalisieren und Lösungen zu ermöglichen: das politische System als System der Generierung bindender Entscheidungen, das demokratische Praktiken der Rechtfertigung hinreichend institutionalisiert hat, in Kombination mit einer diskursiven Öffentlichkeit. Dort kann sich Kritik nicht nur in Bezug auf verschiedene soziale Sphären äußern, sondern auf die Bedingungen der politischen Rechtfertigung selbst beziehen: Dann manifestiert sie sich als Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse.⁷⁷ Dies betrifft allerdings nicht nur die politischen Verhältnisse im engeren Sinne, denn die umfassenderen sozialen Beziehungen und Strukturen machen Rechtfertigungspartizipation nicht nur in einem relevanten Sinne möglich oder unmöglich; sie sind selbst auch eigenständige Rechtfertigungskontexte, in denen über ihre Ausgestaltung gestritten wird. Wie bereits bemerkt, muss sich in gesellschaftlich-politischen Diskursen diskursive Macht⁷⁸ bilden, um gegebene Rechtfertigungen und bestehende Rechtfertigungsstrukturen herauszufordern; dann enthüllt sich der soziale Raum als Raum der Gründe und auch als Raum des Kampfes um »Rechtfertigungshegemonie« (um an Gramsci anzuknüpfen).

Mit »Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse« ist somit Verschiedenes gemeint. Erstens die kritische Analyse nicht zu rechtfertigender politischer und sozialer Beziehungen, einschließlich der ökonomischen und der kulturellen Dimension – Beziehungen der Diskriminierung, der Exklusion, der fehlenden Gleichberechtigung bzw. Chancengleichheit. Dies sind Verhältnisse, die nicht reziprok und allgemein zu legitimieren sind. Zweitens ist damit die Kritik »falscher« Rechtfertigungen solcher Verhältnisse gemeint, die sie gegen Infragestellungen abschotten und als legitim darstellen – von metaphysischen Weltbildern bis

⁷⁶ Zu Letzterem vgl. Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1992; in anderer Weise Boltanski und Thévenot, *Über die Rechtfertigung*, a.a.O., David Miller, *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2008, Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a.a.O., sowie Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, a.a.O.

⁷⁷ Vgl. dazu Rainer Forst, »First Things First: Redistribution, Recognition and Justification«, in: *European Journal of Political Theory* 6, 2007, S. 291-304.

⁷⁸ Im Unterschied zu dem an Hannah Arendt angelehnten kommunikativen Verständnis von Macht bei Jürgen Habermas, »Hannah Arendts Begriff der Macht«, in: ders., *Philosophisch-Politische Profile*, Frankfurt/M. 1987, S. 228-248, mit dem ich teilweise übereinstimme, enthält das oben skizzierte Verständnis diskursiver Macht einerseits eine stärker polemische Komponente – wenn man so will, den Zwang »zum« besseren Argument. Andererseits ist dieses Verständnis von Macht zunächst weder positiv noch negativ konnotiert; es bezeichnet lediglich die Verhältnisse im sozialen Raum der Rechtfertigungen.

hin zu Sachzwangargumenten.⁷⁹ Drittens ist damit – reflexiv gesprochen – eine Kritik fehlender Strukturen und Institutionen der Rechtfertigung selbst gemeint, die notwendig wären, um Kritiken der ersten beiden Kategorien zu ermöglichen und ihnen zur Effektivität zu verhelfen. Hier geht es darum, die ungleiche Verteilung politischer »Rechtfertigungsmacht« aufzudecken und zu korrigieren – in institutionellen und informellen politischen Räumen. Der Grundanspruch politischer und sozialer Gerechtigkeit, der sich darauf bezieht, ist der der Etablierung einer »Grundstruktur der Rechtfertigung«.

8. Rechtfertigungsherausforderungen – spezifische »Formen der Gesellschaftskritik« – können sich verschiedener normativer Sprachen bedienen. »Ethische« Kritik etwa bezieht sich auf die Qualität der bestehenden Lebensverhältnisse in mehr oder minder umfassender Form; sie operiert mit Wertvorstellungen des gelingenden Lebens, die – so sehr sie sich von eingewöhnten Lebensformvorstellungen entfernen und deren Verkehrung aufdecken – letztlich an die Rechtfertigung unter den Betroffenen rückgebunden werden müssen, denn in einem gesellschaftlichen Rechtfertigungsuniversum gibt es keinen Ort jenseits dieser diskursiven Einlösung; es gibt in einem Aufklärungsprozess, um mit Habermas zu sprechen, »nur Beteiligte«.⁸⁰ Das zwingt die Kritik nicht zu dürren und formalen Begriffen, wohl aber dazu, sich selbst derselben hinsichtlich allgemeiner Geltung zu unterziehen. Damit bleibt die moralische Form der Kritik prioritär; letztlich geht es darum, welche sozialen Strukturen reziprok forderbar sind. Die eigentliche Überwindung von »Entfremdung« etwa, die im Zentrum vieler ethischer Kritikformen steht, ist letztlich die »Aneignung« der sozialen Grundstruktur durch die Betroffenen selbst – als einer, die ihren Ansprüchen gegenüber responsiv ist und von ihnen demokratisch bestimmt werden kann.⁸¹

Eine jede Kritik wird, um effektiv zu sein, »immanente« und »transzendierende« Motive verbinden. Wenn etwa die Levellers zu Zeiten des englischen Bürgerkriegs ein birthright auf politische und religiöse Freiheit einforderten und dabei ihre Rechte als freie englische Bürger und ihre »natürlichen« Rechte meinten, wenn sie zudem den Herrschaftsvertrag als kündbaren Arbeitsvertrag bürgerlich reinterpretierten, wenn sie das Eigentum an sich selbst als Gottes Wille einklagten, so verbanden sie traditionelle, revolutionär neue, vernunftrechtliche und

⁷⁹ Sowohl diese als auch die nächste Dimension der Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse verhindern es, dass »etablierte Prinzipien« öffentlicher Rechtfertigung enge Bahnen des Kritisierbaren vorgeben. Dies begegnet einem Einwand von Axel Honneth, »Umverteilung als Anerkennung«, in: N. Fraser und ders., *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt/M. 2003, S. 129-224, hier: S. 152f.

⁸⁰ Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M. 1971, S. 45.

⁸¹ Hierin liegt meines Erachtens keine große Differenz zum Kern der Argumentation von Rahel Jaeggi, »Kein Einzelner vermag etwas dagegen: Adornos Minima Moralia als Kritik von Lebensformen«, in: A. Honneth (Hg.), *Dialektik der Freiheit*, Frankfurt/M. 2005, S. 115-141.

religiöse Argumente und bildeten aus dem Gewebe existierender Rechtfertigungen ein neues Narrativ, das sie als mächtig genug ansahen, den Umsturz einer Herrschaftsordnung zu legitimieren.⁸² Die Alternative »Immanenz oder Transzendenz« ist, wie bereits erwähnt, in solchen historischen Zusammenhängen falsch gestellt; in die emanzipatorischen Forderungen der Zeit gehen notwendigerweise beide Momente ein.

Bei all diesen Sprachen der Kritik gibt es, so fasse ich zusammen, strukturell gesehen ein zentrales, reflexives Idiom: das der Würde, ein autonomes Wesen zu sein, das Rechtfertigungen einfordern und liefern kann; dieses Idiom ist das der Gerechtigkeit, die nicht primär die eine oder andere Institution oder Verteilung kritisiert, sondern in radikalerer Form die Gesamtstruktur einer Rechtfertigungsordnung. »Das ist der allgemeine Inhalt des Gerechtigkeitsbegriffs«, um Max Horkheimer zu zitieren, »nach ihm bedarf die jeweils herrschende soziale Ungleichheit rationaler Begründung. Sie hört auf, als Gut zu gelten, und wird etwas, das überwunden werden soll.«⁸³ Der Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Rechtfertigung ist ein immanenter: Ungerecht sind Verhältnisse, die nicht hinreichend reziprok-allgemein gerechtfertigt sind, und zutiefst ungerecht diejenigen, die die Praxis der Rechtfertigung selbst systematisch unterbinden. Solche Verhältnisse zu beenden stellt das stärkste Motiv historischer Kämpfe dar; in ihnen taucht das Wort »Würde« an zentraler Stelle auf. Ihr Ziel besteht in einer Struktur der Gesellschaft, in der sich die Einzelnen als autonome Wesen erkennen können – und zwar in einem politischen Sinne als Mitgestalter der für sie bindenden Institutionen.

⁸² Näher dazu Forst, *Toleranz im Konflikt*, a.a.O., § 15.

⁸³ Max Horkheimer, »Materialismus und Moral«, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 2, 1933, S. 162-197, hier: S. 187f.

Raymond Geuss

Bürgerliche Philosophie und der Begriff der »Kritik«*

Irgendwann im Jahr 1931 notierte Ludwig Wittgenstein eine Bemerkung über seinen Kollegen Frank Ramsey, der im vorangegangenen Jahr im Alter von 27 Jahren gestorben war. Die Bemerkung lautet wie folgt:

Ramsey war ein bürgerlicher Denker. D.h. seine Gedanken hatten den Zweck, die Dinge in einer gegebenen Gemeinde zu ordnen. Er dachte nicht über das Wesen des Staates nach – oder doch nicht gern –, sondern darüber, wie man *diesen* Staat vernünftig einrichten könne. Der Gedanke, dass dieser Staat nicht der einzig mögliche sei, beunruhigte ihn teils, teils langweilte er ihn. Er wollte so geschwind als möglich dahin kommen, über die Grundlagen – *dieses* Staates – nachzudenken. Hier lag seine Fähigkeit und sein eigentliches Interesse; während die eigentlich philosophische Überlegung ihn beunruhigte, bis er ihr Resultat (wenn sie eins hatte) als trivial zur Seite schob.⁸⁴

Diese Bemerkung ist aus verschiedenen Gründen sehr interessant, nicht zuletzt aufgrund der Verwendung des Ausdrucks »bürgerlich« für die Beschreibung der grundlegenden philosophischen Haltung Ramseys. Ramsey einen »bürgerlichen« Denker zu nennen scheint für Wittgenstein unter anderem zu bedeuten, dass Ramsey in keinsten Weise an der Idee von *radikaler* Kritik an unserem Staat und vermutlich auch an unserer Gesellschaft, so wie sie sich jetzt darstellt, interessiert ist, ja, dass er ihr vielleicht sogar feindlich gegenüber steht. In der Tat dachte Ramsey: »Geschichte und Politik sind nicht für die Diskussion geeignet, es sei denn von Experten. Die anderen brauchen einfach mehr Informationen; und bis sie nicht alle verfügbaren Informationen gesammelt haben, können sie nichts weiter tun, als aufgrund von deren Autorität die Meinung der besser Qualifizierten zu akzeptieren«.⁸⁵ Dies stimmt mit Ramsey allgemeiner Sicht überein, die besagt: »Die Philosophie ist im Wesentlichen ein System von Definitionen«.⁸⁶ »In der Philosophie nehmen wir die Aussagen, die wir in der

Für die ausführliche Diskussion einer früheren Version dieses Essays bin ich meinen Kollegen aus dem »Cambridger Philosophischen Forschungskolloquium« Manuel Dries, Fabian Freyenhagen, Richard Raatzsch, Jörg Schaub und Christian Skirke sehr dankbar, auch wenn ich schließlich ihrem gut gemeinten und gut begründeten Rat, von einer Veröffentlichung dieses Papiers bis zu einer weiteren Überarbeitung abzusehen, nicht gefolgt bin.

⁸⁴ Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt/M. 1977, S. 40. Richard Raatzsch bin ich für die zahlreichen Unterhaltungen über die Philosophie Wittgensteins zu besonderem Dank verpflichtet, aus denen ich viel gelernt habe.

⁸⁵ Frank P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics*, London 1960, S. 287-288. [Die Zitate von Ramsey wurden für diese Übersetzung aus dem Englischen übertragen – A.d.Ü.]

⁸⁶ Ebd., S. 263.

Wissenschaft und im alltäglichen Leben machen, und stellen sie in einem logischen System mit primitiven Ausdrücken, Definitionen usw. dar.«⁸⁷ Jenseits des Austauschs von Informationen und der Anordnung dieser Informationen gibt es keine weitere, geistige Aufgabe von Bedeutung; die Diskussion der »alten allgemeinen Fragen [wird] entweder technisch oder lächerlich«⁸⁸.

Anders als Ramsey könnte man sich vielleicht fragen, ob es nicht möglich wäre zu glauben, dass zwar die Sammlung von korrekten Informationen und gut begründeten allgemeinen Theorien von aller größter Wichtigkeit für das Studium von Politik und menschlicher Gesellschaft ist, und dennoch von der Schlussfolgerung Abstand zu nehmen, dass die einzige Aufgabe darin besteht, das, was wir haben, im Rahmen eines kohärenten Systems anzuordnen. Wenn man mit Ramsey – ob aus Langeweile oder aus Angst – die Vorstellung zurückweist, es könne irgendeine (grundlegend) *andere* Art von Staat geben, dann muss sicherlich jeder Versuch, unseren Staat oder unsere Gesellschaft »radikal«, das heißt bis hin zu ihren Wurzeln, zu kritisieren, zwecklos erscheinen: Die einzige dem Denker verbleibende Aufgabe bestünde dann darin zu erkennen, welche Ordnung tatsächlich existierende soziale Institutionen und Praktiken besitzen, und vielleicht Vorschläge zu machen, wie sie innerhalb des grundlegenden sozialen Rahmens, der nicht infrage gestellt wird und als unveränderlich vorausgesetzt wird, in geringem Ausmaß umorganisiert werden könnten. Das Prinzip einer solchen Umorganisation würde in den »Gefühlen«⁸⁹ der Leute liegen; denn tatsächlich, auf was sonst könnte man sich in einem so geschlossenen Universum wie dem hier vorgestellten schon berufen? Ob Wittgenstein nun mit seiner historischen Analyse der Struktur und Motivation von Ramseys Denken Recht gehabt haben mag oder nicht: Man könnte sich in jedem Fall fragen, ob es angemessen gewesen ist, diese Art des Philosophieren als »bürgerlich« zu beschreiben.

Vielleicht ist der beste Weg, dies zu tun, darüber nachzudenken, welchen Ausdrücken »bürgerlich« gewöhnlich begrifflich gegenübergestellt wird. Es gibt ihrer mindestens drei, die eine besondere philosophische Wichtigkeit besitzen:⁹⁰ erstens »bürgerlich« im Gegensatz zu »aristokratisch« oder »feudal«; zweitens »bürgerlich« im Gegensatz zu »Bohème« (oder »künstlerisch«);⁹¹ und drittens »bürgerlich« im Gegensatz zu »radikal« (oder »revolutionär«).

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd., S. 290.

⁸⁹ Ebd., S. 291.

⁹⁰ Natürlich gibt es noch mindestens zwei weitere Unterscheidungen, und zwar »bürgerlich / bäuerlich« und »bürgerlich / proletarisch«, die eine wichtige Rolle in der Philosophie gespielt haben, die durch Lenins *Materialismus und Empirokritizismus* (ders., *Werke*, Band 14, Berlin 1962) beeinflusst wurde, aber ich werde an dieser Stelle diese vierte Unterscheidung nicht untersuchen.

⁹¹ Vgl. besonders Thomas Mann, *Tonio Kröger*, Frankfurt/M. 2003.

Der für unsere Zwecke fundamentale Sinn, der allen drei Verwendungen zugrunde liegt stammt aus der historischen Analyse der Gegebenheiten und Ideologien des *Ancien Regime*. In der Zeit vor der Französischen Revolution war das »Bürgertum« eine bestimmte juristische, politische und soziale Gruppe, ein Stand oder eine Schicht, die von den zwei anderen Ständen unterschieden wurde: der feudalen Aristokratie und dem Klerus.⁹² »Bürgerlich« würde sich dann also auf diejenigen charakteristischen Eigenschaften der Mitglieder des Dritten Standes beziehen, von denen man nicht annahm, dass sie von der Aristokratie und dem Klerus geteilt wurden.⁹³ Die grundlegende Intuition hinter dem Unterschied zwischen »feudal« und »bürgerlich« war, dass der feudalen Aristokratie eine gewisse Legitimation ihres Status aus dem traditionellen Ansehen ihrer dynastischen Abstammung zuwuchs und dass sie ihr Leben dem Streben nach »Ehre«, vor allem militärischer Ehre, widmeten als einer besonderen, sozial begründeten, nichtutilitaristischen Tugend. Der Klerus hatte ebenfalls eine privilegierte soziale Stellung, die durch Bezugnahme auf eine nicht utilitaristische Form des Bewusstseins gerechtfertigt wurde, auf den religiösen Glauben. Ein solcher Glaube verlieh Zugang zu »Wahrheiten«, von denen man annahm, dass sie potentiell jenseits aller Grundregeln alltäglicher Rationalität angesiedelt seien oder diese vielleicht sogar verletzen würden. In Übereinstimmung mit der christlichen Lehre wurden die Formen der Interaktion in unserer alltäglichen sozialen Welt als an sich unbeständig betrachtet, so dass es keinen Sinn machte, ihrer Bewältigung mehr als das absolute Minimum an notwendiger Energie zu widmen; jeder, der in ihnen nach einer grundlegenden existentiellen Befriedung suchte, galt als stark fehlgeleitet. Die richtige Haltung lag in einer Abkehr von dieser Welt in Selbstverleugnung und Gebet.⁹⁴

Das Bürgertum war im Gegensatz zu den beiden anderen Ständen funktionell gesehen nicht der Stand der militärisch-politischen Macht oder der Religion, sondern derjenige des weltlichen, alltäglichen Lebens, des Handwerks und des Handels. Charakteristischerweise dürften die Mitglieder des Bürgertums an ihrer »(Kredit-)Würdigkeit« und vielleicht auch an ihrem Ruf im Sinne von Ehrbarkeit interessiert gewesen sein, aber nicht an ihrer »Ehre« in

⁹² Es dürfte kaum notwendig sein zu erwähnen, dass die historischen Behauptungen in diesem Teil des Textes im besten Fall nur grobe erste Annäherungen sind. So beinhaltete zum Beispiel in der letzten Phase des *Ancien Regime* die Aristokratie sowohl Mitglieder der alten, landbesitzenden, militärischen feudalen Kaste als auch Inhaber bestimmter königlicher Ämter (*noblesse de robe*).

⁹³ Es ist wichtig zu beachten, dass es hier um die Bedeutung des Begriffs und *nicht* um eine angemessene Darstellung der Realität geht, auf die sich der Begriff bezieht. Es ist daher nicht wichtig, ob der Klerus und die feudale Aristokratie *tatsächlich* mehr oder weniger »nüchtern berechnend« waren als das Bürgertum oder nicht, da die Geschichte des *Begriffs*, die hier wichtig ist, in dem besteht, was die verbreitete *Meinung* über die Charakteristiken jedes Standes war.

⁹⁴ Augustinus bietet das beste Modell hierfür; vgl. ders., *Confessiones*, hg. von M. Skutella, Stuttgart 1996; dt. / lat. Ausgabe: *Confessiones / Bekenntnisse*, eingel., übers. und erl. von J. Bernhart, Frankfurt/M. 1987.

dem Sinne, wie die Aristokratie diesen Ausdruck verwendete. Oder, besser gesagt, ob sie nun als Individuen an so etwas interessiert waren, was *sie* ihre »Ehre« nannten, oder auch nicht, es gab jedenfalls keinen sozial wirksamen Mechanismus, mit dessen Hilfe die Mitglieder dieses Standes dieses Interesse in derselben Weise hätten verfolgen können wie die Adligen. Die Mitglieder des Bürgertums waren letzten Endes »nicht satisfaktionsfähig«⁹⁵, was so viel bedeutete wie, dass sie keine Duelle mit den feudalen Aristokraten austragen konnten. Weil Adlige sich nicht dazu herablassen wollten, mit Bürgerlichen zu kämpfen, waren diese aus dem existierenden System der »Ehre« ausgeschlossen. Gleichzeitig hatte das Bürgertum auch kein besonders ausgeprägtes Interesse an Wundern, der Züchtigung des Fleisches oder der Entwertung der Befriedigungen, die in dieser Welt erlangt werden können. Wie Max Weber herausgestellt hat,⁹⁶ benötigt ein Stand wie das Bürgertum, der sich dem friedlichen, systematisch organisierten Handel widmet, eine Welt, die stabil, »entzaubert«, sicher, in ihrer grundlegenden Struktur beständig, überprüfbar und analysierbar ist und über die man verlässliche Voraussagen treffen kann. Im Gegensatz zum sprunghaften Temperament des Aristokraten, der bereit ist, alles auf den Ausgang einer einzigen Schlacht oder eine einzige Karte zu setzen, und zum jenseitigen Glauben des Klerus ist das Bürgertum nüchtern, ordentlich, gemäßigt, berechnend, utilitaristisch. Der Bürger hat einen eigentümlich entstellten Zeithorizont, da er sich, relativ unbekümmert um die entfernte Vergangenheit, den augenblicklichen Genuss oder eine in Aussicht gestellte eschatologische kommende Welt, stur auf den eigenen kurz- und mittelfristigen Vorteil konzentriert. Im starken Gegensatz zur offiziellen Ideologie der klerikalen Führungsschicht ist das Bürgertum in einer Art und Weise rege und intensiv mit weltlichen Vorgängen beschäftigt, die in der Praxis allermindestens keinen grundsätzlichen Abscheu vor diesen Tätigkeiten zeigt, so als würde die Teilnahme an ihnen besonderer Rechtfertigung bedürfen. Die charakteristische Haltung des Bürgertums gegenüber dieser Welt und ihren Gegenständen ist stark *affirmativ*.

Die Welt des Bürgertums ist selbstverständlich nicht eine der vollständigen eleatischen Unbeweglichkeit oder Laplace'scher Vorhersehbarkeit: Ohne Wandel, kein Handel, aber der fragliche Wandel muss moderat und durch einen überprüfbaren Rahmen reguliert sein. Wenn die gesamte Ökonomie tatsächlich durch Gosplan⁹⁷ reguliert werden könnte, würde die Funktion des Bürgertums durch verschiedene Beamte ersetzt werden, deren Aufgaben schlicht

⁹⁵ [Die kursivierten, in Anführungsstriche gesetzten deutschsprachigen Ausdrücke im Text stehen auch im englischen Original in deutscher Sprache. – A.d.Ü.]

⁹⁶ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, S. 502-503. Der klassische Ort hierfür ist: ders., »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Teil I, Tübingen 1963, S. 1-236.

⁹⁷ [Komitee für Wirtschaftsplanung der Sowjetunion – A.d.Ü.]

in routinemäßiger Verwaltung bestehen würden. »Bürger« / »Beamter« ist natürlich ein weiterer möglicher Gegensatz. Auf der anderen Seite kann die bürgerliche Welt nicht überleben, wenn es zu viel unvorhersehbaren Wandel gibt: Wenn Hyperinflation Anlagewerte über Nacht wertlos macht, die plötzliche Erschöpfung von Ressourcen bestimmte Branchen vollständig zum Erliegen bringt, der Aktienmarkt aufgrund politischer Ereignisse abgeschafft wird oder religiös begründete Endzeiterwartungen so ernst genommen werden, dass die Menschen all ihre weltlichen Güter aufgeben usw., dann werden nur wenige charakteristische Überzeugungen, Gewohnheiten und Anschauungen des Bürgertums ihre Bedeutung bewahren.

Die Dreiteilung »bürgerlich, feudal, klerikal« bezieht sich ursprünglich auf die Struktur einer Gesellschaft, in der sich klar umrissene Gruppen mit verschiedenen Aufgaben, Verpflichtungen und Rechten gegenüberstehen; erst in zweiter Linie werden die drei Begriffe auf entsprechende Lebensformen, Einstellungen und Denkstile übertragen. Die allgemeine Verwendungsweise des zweiten Gegensatzes – desjenigen zwischen »bürgerlich« und »Bohème« – bezieht sich weniger auf eine bestimmte soziale Konfiguration oder einen rechtlichen Stand als auf einen Lebens- und Denkstil. »La Bohème« bezeichnet einen abstrakt definierten Gesellschaftssektor, der sich außerhalb des geschützten Bereichs vorhersehbaren Handels befindet und Kunst, Wissen, Unterhaltung, Muße und anderen unproduktiven Formen sozialer Aktivitäten gewidmet ist. Im späten 18. und 19. Jahrhundert umfasste diese Gruppe Künstler, Prostituierte, fahrende Musikanten, deklassierte Intellektuelle wie Protojournalisten; im 20. Jahrhundert die Beatniks, Hippies, bestimmte Arten von Künstlern, Mitglieder bestimmter »alternativer Szenen« und durch Treuhandfonds finanzierte Kinder reicher Eltern, die bestimmte modische Stadtviertel und den Halbschatten bestimmter Universitäten befallen. Allerdings handelt es sich nicht um eine ebenso klar umrissene soziale, rechtliche oder ökonomische Gruppe wie »der Klerus« oder »die Aristokratie«. Die hauptsächliche Betonung liegt auf den Haltungen oder psychologischen Merkmalen, individuellen Lebensweisen und nicht auf dem formal-rechtlichen oder wirklichen ökonomischen Status einer tatsächlichen sozialen Gruppe. Ein »Bohemien« ist jemand, der sich nicht in utilitaristischer Manier auf beständige Werte und die mittelfristige Zukunft ausrichtet, sondern sich stattdessen stark dem schönen Schein oder der direkten Befriedigung seiner Bedürfnisse und Wünsche widmet. Dies geht gewöhnlich mit der fehlenden Würdigung der »Ehrbarkeit« einher, die in der Anpassung an die Einzelheiten des vorherrschenden Stils, der Mode und der Moral liegt und die das Rückgrat des Ethos des Bürgertums darstellt, das

gute Gründe dafür hat, beständig um seine Kreditwürdigkeit besorgt zu sein.⁹⁸ Der Bohemien gehört zu denjenigen Charaktertypen, die Baudelaire in seinem *Peintre de la vie moderne*⁹⁹ als archetypische »moderne« (städtische) Männer beschreibt: die Flaneure und Dandies. Auch wenn es ganz anders scheinen könnte, geht man beim Königreich Bohemia oft davon aus, dass es eben nicht der Ort ist, von dem irgendeine ernsthafte Gesellschaftskritik ihren Ursprung nehmen kann, weil es sich parasitär zu den »wirklichen« Vorgängen der Gesellschaft verhält. Der Künstler oder Bohemien kann über den Bürgerlichen die Nase rümpfen, weil er sich auf die Tatsache verlassen kann, dass jener letztlich die Beschaffung von Nahrungsmitteln und anderen Gütern und Dienstleistungen organisiert, ohne die der Bohemien nicht existieren könnte.

Die dritte Verwendung von »bürgerlich« identifiziert den Begriff mit einer Seite der Gegenüberstellung: »reformistisch« / »radikal«. Wie die Etymologie des Ausdrucks nahe legt, wäre »radikal« ein Zugang zu einem Phänomen zu nennen, der bis zu dessen Wurzel vordringt, und »radikale Kritik« bedeutet demnach die Forderung nach einer grundsätzlichen Veränderung des Status quo. »Reformistisch« dagegen bezieht sich auf die oberflächliche Form gewisser, infrage stehender Probleme oder Schwierigkeiten. Um eine medizinische Metapher zu verwenden, könnte man auch sagen, dass der Reformist eher die Symptome als die Ursachen bekämpft. Daher kann »radikal« im *Gegensatz* zu »bürgerlich« verwendet werden – andere Verwendungsweisen sind natürlich möglich –, denn der Bürgerliche interessiert sich nicht für die »Wurzeln« der sozialen Phänomene, sondern eher zum Beispiel für die Weisen, in denen die bestehenden Strukturen in geringfügiger Weise verändert werden können, um den Profit zu steigern oder sichtbare Fälle von besonders auffällender Ungerechtigkeit oder Formen fest verankerter Unsittlichkeit zu verringern, die als besonders übermäßig oder auf andere Weise skandalös betrachtet werden. Wie oben bereits angedeutet, benötigt der Bürgerliche die Stabilität eines Bezugsrahmens und ist im Allgemeinen durch eine stark affirmative Haltung gegenüber der Welt, wie wir sie kennen, charakterisiert. Philosophisch äußert sich das durch den Hang zu der Annahme, dass eine begriffliche Rechtfertigung der Rationalität und des positiven Wertes der Welt, wie wir sie kennen, gegeben werden kann.

Die Bindung des Bürgertums an die Festigkeit des grundlegenden sozialen und ökonomischen Bezugsrahmens impliziert nicht Unbeweglichkeit, ebenso wie die affirmative Natur des bürgerlichen Denkens nicht das vollständige Fehlen von Kritik impliziert. Bürgerliche

⁹⁸ Max Weber, »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, a.a.O.

⁹⁹ Charles Baudelaire, »Le Peintre de la vie moderne«, in: ders., *Oeuvres Complètes*, Band 2, hg. von C. Pichois, Paris 1976, S. 683-724; dt. »Der Maler des modernen Lebens«, in: ders., *Sämtliche Werke / Briefe*, Band 5, hg. von F. Kemp, C. Pichois, in Zusammenarbeit mit W. Drost, München, Wien 1989, S. 213-258.

Philosophie beginnt mit der Behauptung, dass die Welt *wesentlich* oder *grundlegend* in Ordnung ist. Das bedeutet allerdings nicht, dass jede Einzelheit genau so ist, wie sie sein sollte; man muss weder naiv noch einfältig sein, um das bürgerliche Projekt zu vertreten. Die Welt ist voll von *individuellen* Problemen, »Aufgaben« (wie die Leute jetzt sagen), Schmerz, schweren Entscheidungen, und da kann nicht einfach *bestritten* oder so behandelt werden, als würde es nicht existieren. Nicht einmal das selbstzufriedenste Mitglied des von Balzac so plastisch beschriebenen traditionellen Bürgertums war *so* töricht zu meinen, seine gesellschaftliche Umwelt sei bis ins letzte Detail vollkommen in Ordnung. Zu sagen, dass die Welt *wesentlich* in Ordnung ist, bedeutet nicht, die Möglichkeit auszuschließen, dass es möglicherweise *lokaler* Kritik und Reform bedarf. So dachte Hegel, als »moderne« protestantische (potentielle) konstitutionelle Monarchie sei Preußen »wesentlich« rational akzeptabel, dennoch bedürfe es *einiger* geringfügiger Reformen: einer Verfassung, allgemeiner Schwurgerichtsverfahren und weniger weiterer institutioneller Kleinigkeiten, die Hegel notfalls selbst spezifizieren könne. Die Kritik muss selbstverständlich reformistisch und nicht revolutionär sein, was bedeutet, dass sie die grundlegende Struktur der Gesellschaft als gegeben akzeptiert und sie in einigen Hinsichten sogar unterstützt, aber darauf hinweist, dass bestimmte nachrangige Merkmale und Strukturen – aus dem einen oder anderen Grund – verändert werden müssen. Eine weitere Annahme »reformistischer« Kritik besteht darin, dass solch eine Veränderung eines nachrangigen Merkmals innerhalb der bestehenden umfassenden Struktur möglich ist. Diese »urbürgerliche« Haltung vertritt Tancredi in Lampedusas Roman *Der Leopard*: »Wenn wir wollen, daß alles bleibt wie es ist, dann ist nötig, daß alles sich verändert«. ¹⁰⁰ Die Reformen müssen also so beschaffen sein, dass im Grunde alles so bleibt, wie es ist. Hegels Logik ist zum Teil ein Versuch zu beschreiben, wie »dieselbe« grundlegende Struktur sich selbst durch reformistischen Wandel hindurch erhalten kann (aber auch, obwohl unklar ist, inwieweit dies beabsichtigt ist, unter welchen Umständen die grundlegende Struktur nicht in der Lage sein wird, sich selbst zu erhalten). ¹⁰¹

Um es etwas anders auszudrücken: Die Idee, eine eingeschränkte Form von »Kritik« ins Zentrum der menschlichen Aufmerksamkeit zu rücken, war selbst integraler Bestandteil des

¹⁰⁰ Das ist ein kompliziertes Beispiel, weil Tancredi selbst Mitglied des sizilianischen Adels ist, und er macht diese Bemerkung im Kontext der Erklärung, warum er losgehen wird, um sich der Rebellion gegen den König anzuschließen. Wie er es selbst in derselben Passage ausdrückt: »Sind nicht auch wir [das heißt Angehörige des Adels, R. G.] dabei, so denken die Kerle noch die Republik aus«. Dennoch ist der entscheidende Punkt hier, dass Tancredi eine neue bürgerliche Haltung einnimmt, die sein Onkel, der Prinz, ein wahrer Vertreter der älteren feudalen Aristokratie, nicht versteht. (Tomasi de Lampedusa, *Der Leopard*, übers. von C. Birnbaum, München 1962, S. 33.)

¹⁰¹ Die Unterscheidung zwischen »reformistischer« und »revolutionärer« Kritik ist nicht dieselbe wie die Unterscheidung zwischen »interner« und »externer« Kritik. »Intern / extern« bezieht sich sozusagen auf die Struktur der Kritik und vielleicht auf die *Quelle* der kritischen Energie; »Reform / Revolution« bezieht sich auf das Ausmaß an Veränderung, das nötig ist, um Kritik zu vermeiden.

bürgerlichen Projekts. Ein Feudaladliger oder ein hoher Kleriker »kritisierte« nicht: Der Adlige benutzte seine Faust oder sein Schwert oder, später dann, berief sich auf die Tradition oder auf das angeborene Taktgefühl und Urteil des Edelmannes, der in jeder Situation weiß, was angemessen ist, sogar ohne unbedingt vorher schon sagen zu können, was genau das wäre; der Kleriker berief sich auf seinen Glauben, die Übereinkunft der Kirchenväter oder die Entscheidung des Papstes. Die Verpflichtung auf »Kritik« (einer eher unbestimmten Art) war daher nicht für sich genommen bereits in irgendeiner Weise eine Verpflichtung darauf, die behagliche Welt zu verlassen, die das Bürgertum für sich selbst errichtet hatte. Schließlich war »Kritik« die Parole und das Hauptinstrument jener archetypisch-bürgerlichen Figur: des Enzyklopädisten.

In erster Linie bezeichnet »Bürgerliche Philosophie« ebenso wie das Christentum, der Liberalismus oder der Feudalismus ein bestimmtes historisches Gefüge, innerhalb dessen sich im Verlauf der Zeit viele verschiedene Elemente herausbilden, die unterschiedlich bedeutsam und wichtig sind. In Hinblick auf ein solches Phänomen wäre die Erwartung unangebracht, man könne eine formale Definition finden, die sämtliche Formen des bürgerlichen Philosophierens abdecken würde.¹⁰² Man könnte versucht sein zu sagen, dass eine bestimmte Art des Philosophierens »bürgerlich« zu nennen bedeutet, auf eine *holistische* Eigenschaft zu verweisen und nicht auf irgendeine individuelle Eigenschaft oder eine Sammlung individueller Eigenschaften, die auf einer Liste abgehakt werden können. Innerhalb des »bürgerlichen« Denkansatzes gibt es aber historisch gesehen *tiefer* verwurzelte Elemente und *weniger tief* verwurzelte Elemente. Zwei der am tiefsten verwurzelten Elemente bestehen in einer Reihe von Annahmen über die Natur des Wissens und in einer bestimmten Art des theoretischen und praktischen Optimismus.

So unterstelle ich dem traditionellen bürgerlichen Denken eine systematische Mehrdeutigkeit im Gebrauch des Sinnbegriffs. Einerseits wird »Sinn« in verschiedenen theoretischen (bzw. erkenntnistheoretischen) Zusammenhängen verwendet. Man spricht hier von einem »sinnvollen« Satz oder von einer »sinnvollen« Handlung. Im ersten Fall meint man einen Satz, den man, zunächst einmal rein sprachlich, verstehen kann, und im zweiten Fall eine Handlung, die man nachvollziehen oder zumindest »erklären« kann. Andererseits wird »Sinn« in eher existentiell-praktischen Kontexten als positiver Wertbegriff verwendet. Junge Menschen etwa sind auf der Suche nach einer »sinnvollen Beschäftigung« oder fragen nach

¹⁰² Vgl. Friedrich Nietzsche, »Zur Genealogie der Moral«, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Band 5, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1976, S. 245-412. Ich habe die methodologischen Probleme dieser Art von Untersuchung bereits an anderer Stelle diskutiert, vgl. Raymond Geuss, *History and Illusion in Politics*, Cambridge 2001, S. 6-10, 51f., 69-73; *Public goods, private goods*, Princeton/NJ 2001, S. vii-xxiii; *Glück und Politik*, Berlin 2004, S. 106-121.

dem »Sinn des Lebens«. Dass es sich hierbei um einen positiven Wertbegriff handelt, erhellt die Entrüstung, die aller Wahrscheinlichkeit nach die folgende Erläuterung des »Sinnes des Lebens« auslösen würde: »Du wirst ab jetzt, wenn Du Glück hast und nicht arbeitslos wirst, 40 Jahre lang schufteten, um den Profit irgendeines Großunternehmers zu steigern, und am Ende wirst du dann an irgendeiner umweltbedingten Krankheit, wahrscheinlich an Krebs, verrecken.« Das bürgerliche Denken beruht insofern auf der systematischen Vermengung dieser zwei Sinnbegriffe, als die Aufgabe des bürgerlichen Philosophen darin besteht, die Welt als »sinnvoll« (das heißt »verständlich«) darzustellen – etwa durch die Erklärung scheinbar »unverständlicher« Erscheinungen –, um *hierdurch* die Möglichkeit eines »sinnvollen« (das heißt wertvollen) menschlichen Lebens in dieser Welt zu demonstrieren. Die bürgerliche Philosophie verfügt, anders ausgedrückt, über eine auf das Problem der »Theodizee« ausgerichtete Doppelstruktur, in der sich die grundlegende Zweideutigkeit ihres Sinnbegriffs widerspiegelt. Das bedeutet, dass eine archetypische »bürgerliche« Form der Philosophie konstituiert wird durch:

I. eine Festlegung auf die Existenz einer klaren, gut begründeten, sichereren oder gewissen, instrumentell nützlichen Art von Wissen, die die grundlegende Art und Weise darstellt, in der wir unserer Welt Sinn verleihen, und die mir in verlässlicher Weise dabei helfen kann, mit der tatsächlich existierenden natürlichen (und sozialen) Umwelt zurecht zu kommen und mit ihr umzugehen. Es wird davon ausgegangen, dass dieses Wissen von großer Wichtigkeit für das menschliche Leben ist, und darüber hinaus wird stillschweigend angenommen, dass wir es eifrig kultivieren und seinen Herrschaftsbereich und seine Reichweite so weit wie möglich ausweiten sollten.

Sowie durch:

II. eine Festlegung auf eine positive Lösung des Problems der »Theodizee« in einem etwa so weiten Sinn, wie Hegel diesen Begriff verwendet, das heißt eine Festlegung auf die Annahme, dass es möglich ist, diskursiv zu zeigen, dass die Welt im Ganzen rational, gut und wesentlich den menschlichen Interessen, Bedürfnissen und Bestrebungen angemessen ist, so dass wir sie »herzlich umarmen« und affirmieren sollten.¹⁰³

Im ersten Teil des obigen Schemas (I) handelt es sich um den theoretischen »Sinn«, im zweiten (II) um den eher praktisch orientierten Sinnbegriff. Es wird hier letzten Endes stillschweigend ein durch instrumentell verwertbares Wissen dokumentiertes Sinnverstehen der Naturphänomene und der gegebenen gesellschaftlichen Strukturen als Beweis für die

¹⁰³ Ich habe diese Themen bereits in folgenden Texten besprochen: »Art and theodicy«, in: ders., *Morality, Culture, and History*, Cambridge 1999, S. 78-115, und »Outside Ethics«, in: ders., *Outside Ethics*, Princeton/NJ 2001, S. 40-66.

positive Werthhaftigkeit des menschlichen Lebens genommen. Die innere Struktur einer idealtypischen bürgerlichen Philosophie lässt sich daher in vier Schritten rekonstruieren:

- 1) Die Welt, wie sie uns entgegentritt, ist *wirklich* in Ordnung.
- 2) Deshalb kann ich die Welt (im Prinzip) verstehen (das heißt, als sinnvoll darstellen).
- 3) Die angemessene Darstellung der Welt als sinnvoll hat die Form eines systematischen Wissens um die Welt, das
 - a. instrumentell verwendbar ist und
 - b. »gerechtfertigt« werden kann.
- 4) Ich sollte die Welt herzlich umarmen / ihr von Herzen zustimmen.

Das Ergebnis ist ein theoretisch begründeter praktischer Optimismus.

Um noch einmal auf etwas bereits Gesagtes zurückzukommen: »Bürgerlich« bezeichnet eine historisch sich verändernde Konstellation verschiedener spezifischer Elemente. Tatsächlich kann man viele »bürgerliche« Philosophien so betrachten, dass sie das eine oder andere oben aufgelistete Element als grundlegend oder als besonders wichtig betrachten:

Rationalität mit einem beständigen Bezugsrahmen (Priorität von 1, 2, 4: Leibniz);

Klarheit (3 ist von besonderem Belang: gegenwärtige analytische Philosophie);

Gewissheit (Priorität von 3.b: Descartes);

Nützlichkeit (Priorität von 3.a: Pragmatismus, Utilitarismus);

Radikale Affirmation trotz tragischer Spaltung (2 und 4: Hegel).

Die Tatsache, dass der holistische Kontext bei der Bestimmung dessen, was als »bürgerlich« gilt, so wichtig ist, bedeutet, dass die konstituierenden Elemente, *wenn sie einzeln oder in einem anderen Zusammenhang betrachtet werden*, vielleicht eine andere Bedeutung haben.

Das heißt zum Beispiel: Das Interesse der Philosophen an einer bestimmten Form der Klarheit geht mindestens bis auf die Sophisten der Antike zurück, und das Vorhandensein dieses Elements allein reicht nicht aus, um eine philosophische Position im Ganzen bürgerlich zu machen. Das bedeutet auch, dass in einer möglichen nachbürgerlichen Ära einige dieser Elemente überleben könnten, wenn auch in einer etwas abgewandelten Form und in einem anderen Kontext. Marx hat beispielsweise eine geschichtliche Entwicklung in Aussicht gestellt, in der bestimmte Ausprägungen menschlicher Kräfte, die in der heutigen Gesellschaft eine »bürgerliche Form« haben, diese Form abstreifen werden, um eine darunter liegende universelle menschliche Bedeutung zu enthüllen, und etwas Ähnliches könnte ebenso auf Methoden der Begriffsbildung und Formen der Theoriebildung zutreffen:

So erscheint die alte Anschauung, wo der Mensch in welcher bornierten nationalen, religiösen, politischen Bestimmung auch immer als Zweck der Produktion erscheint, sehr erhaben zu sein gegen die moderne Welt, wo die Produktion als Zweck des Menschen und der Reichtum als Zweck der Produktion erscheint. In fact aber, wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift ist, was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sogenannten Natur sowohl, wie seiner Natur? Das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andre Voraussetzung als die vorhergegangene historische Entwicklung, die diese Totalität der Entwicklung, d.h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem *vorgegebenen* Maßstab, zum Selbstzwecke macht? ¹⁰⁴

Es zeigen sich sofort einige Schwierigkeiten in Bezug auf die weiter oben hergestellte bürgerliche Synthese. Adorno und Horkheimer haben beispielsweise darauf bestanden, dass es eine grundlegende Inkonsistenz zwischen der ungebändigten Entwicklung des instrumentellen Wissens (Punkt I. oben) und dem Ziel der Theodizee (Punkt II. oben) der »bürgerlichen« Philosophie gibt, und sie haben die geschichtliche Wirksamkeit dieses Widerspruchs als Teil der »Dialektik der Aufklärung« untersucht. Dem historisch entstandenen »nützlichen Wissen« kann es aufgrund seiner eigenen Natur niemals gelingen, uns zu zeigen, dass die Welt grundsätzlich gut und zustimmungswürdig ist. Hierfür gibt es mehrere Gründe. Erstens gibt es enge Grenzen für die Art von Behauptung, die durch die Berufung auf »instrumentelle« Formen der Erkenntnis gerechtfertigt werden können. Es gibt keinen legitimatorischen Weg von irgendeiner Form »nützlichen Wissens« zu der Schlussfolgerung, dass die Welt gut ist und es verdient, von uns affirmiert zu werden. Eine solche Behauptung aufzustellen würde bedeuten, einem Paralogismus zum Opfer zu fallen. Darüber hinaus gilt: Je mehr der Erwerb, die Prüfung und die Anwendung von instrumentellem Wissen als Modell für alle Rationalität betrachtet wird, desto weniger haben die Menschen ein Gespür für die Art des Denkens, die für die Entwicklung einer wahrhaftigen Theodizee notwendig wäre. Schließlich haben die reale Entwicklung und Entfaltung von Formen instrumentellen Wissens in gewissem Sinn tatsächlich eine Welt entstehen lassen, die es *weniger* verdient, herzlich und eindeutig umarmt zu werden, als früher – wenn eines der Ergebnisse des wissenschaftlichen Fortschrittes darin besteht, dass wir jetzt beispielsweise das Problem des Hungers in Afrika lösen *könnten* (es aber nicht tun), dann ist unsere »Welt« eine, die es *weniger* verdient, dass man ihr eindeutig und von Herzen zustimmt, als die Welt von vor 100 Jahren, in der diese Möglichkeit noch nicht einmal im Prinzip greifbar war.

¹⁰⁴ Karl Marx, *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, S. 387.

Wenn man nun für einen Moment denjenigen Teil des bürgerlichen Projekts beiseite lässt, der sich mit der Analyse und der Kultivierung (nützlichen) Wissens beschäftigt, und sich auf das Problem der Theodizee konzentriert, dann kann man eine Reihe verschiedener Ansichten unterscheiden, aber die hauptsächliche Entwicklungslinie scheint diejenige zu sein, die zumindest bis auf Aristoteles zurückgeht und ihren Höhepunkt mit Hegel erreicht. Es gibt eine offensichtlich intelligible Ordnung in der Welt, die man nur aufzudecken braucht. Sie gutzuheißen, wenn man sie einmal entdeckt hat, ist gewissermaßen ein automatischer Prozess; welche Alternative sollte man auch schließlich haben? Natürlich repräsentieren Aristoteles und Hegel geringfügig voneinander abweichende Varianten dieses allgemeinen Ansatzes. Der erste geht davon aus, dass die Erscheinungen der Welt, in der wir leben, so, wie sie sind, mehr oder weniger Sinn machen für uns; Letzterer nimmt an, dass die intelligible Struktur der Welt durch einige Reformen (wie zum Beispiel die Einführung von Schwurgerichtsverfahren in Preußen), die ohnehin bereits in den bestehenden sozialen Institutionen präfiguriert sind, klar und eindeutig zum Vorschein treten wird.

Mit Blick auf das, was früher in diesem Text über das Wort »bürgerlich« gesagt wurde, nämlich dass der Ausdruck einen *Zusammenhang* und nicht ein isoliertes Element oder eine Reihe von Elementen bezeichnet, wäre es nicht richtig, Aristoteles einen »bürgerlichen« Denker zu nennen. Im Grunde schient er ein dandyhafter **Freund und Berater verschiedener Tyrannen** (wie zum Beispiel des Hermeias von Atarneus) und der schmeichlerische, grinsende Lakai des blutrünstigen Mazedonischen Regimes gewesen zu sein, das dem hellenistischen Experiment der Selbstregierung endgültig ein Ende setzte. Es ist schwer zu sehen, wie dieser Zusammenhang in irgendeinem interessanten Sinn als »bürgerlich« bezeichnet werden könnte. Dennoch ist Aristoteles ein wichtiger Vorläufer einer charakteristischen Eigenschaft bürgerlicher Philosophie, und zwar indem er die Formel »die Phänomene retten« aufgestellt hat und sich nach ihr zu richten versucht.¹⁰⁵ Denn zu sagen, dass die Aufgabe des Philosophen darin bestehe, von den gängigen Meinungen auszugehen und dann damit fortzufahren zu versuchen, »die Phänomene zu retten«, impliziert, dass die Phänomene, das heißt das, was wir um uns herum sehen, die Welt, wie sie erscheint, es *erlaubt*, in eine intelligible Ordnung gebracht zu werden, und dass es sinnvoll ist, bei der Suche nach dieser Ordnung mit »allgemein akzeptierten« Anschauungen zu beginnen.

Hegel hat vielleicht eine etwas anspruchsvollere Auffassung von dem, was es heißt, dass etwas »intelligibel« ist. Man könnte es so betrachten, dass er unterscheidet zwischen:

a) Das Phänomen X kann als »sinnvoll« gelten, weil ich es verstehen kann;

¹⁰⁵ Aristotelis, *Nikomachische Ethik* 1145 a 15-1145 b 7.

und

b) das Phänomen X kann als »sinnvoll« gelten, weil ich es erklären kann.

Besonders interessant sind Fälle, in denen ich das Phänomen X zwar einerseits nicht unmittelbar verstehen kann, in denen ich jedoch andererseits erklären kann, warum ich X nicht unmittelbar verstehen kann. Wenn X für mich keinen Sinn ergibt, ich aber eine kohärente Erklärung, wenn auch vielleicht eine komplexe, dafür geben kann, warum dieses bestimmte Versagen von »Vernünftigkeit« oder »Intelligibilität« besteht, dann kann ich das Auffinden dieser höherstufigen »Erklärung« als einen philosophischen Fortschritt verbuchen. Ich werde hier von einem »(rationalen) Regress« sprechen. Wenn ich also X nicht intelligibel finde, so kann ich »einen Schritt zurück treten«, mich »auf eine höhere Stufe« begeben oder »eine höhere Betrachtungsebene« erreichen, und auf dieser »höheren Ebene« verstehe ich schließlich, warum X für mich (zunächst) sinnlos zu sein schien.¹⁰⁶

Hegel legt besonderes Gewicht auf den Prozess des »rationalen Regresses«. Er nimmt an, dass ein solcher Regress im Prinzip, *wenn er gelingt*, unendlich fortgesetzt werden kann. Es gibt keinen Punkt, an dem Intelligibilität einfach abbricht oder aufhört. Zu sagen, dass einige Phänomene philosophisch »intelligibel« oder »bedeutungsvoll« sind, ist keine Zuschreibung einer statischen Eigenschaft. Intelligibel zu sein bedeutet eher, das Objekt eines angemessenen Prozesses oder einer angemessenen »Bewegung« zu sein, die das fragliche Phänomen philosophisch intelligibel macht. Dennoch ist es für einen Philosophen möglich, die Phänomene dieser Welt so vollständig zu begreifen, dass er sich alles, was ihm begegnet, intelligibel machen kann (einschließlich des Prozesses, über den er diese endgültige Sicht der Welt erreicht hat). Ich kann zwar nicht verstehen, warum Hans Heike heiratet (anstatt Monika), aber ich kann mir erklären, warum die »Ehe« eine Institution sein muss, durch die sich die in gewisser Weise kontingenten Partner »irrationaler Weise« verbinden. Hegel analysiert systematisch den semantischen Wandel des Begriffs des »Sinnvollen«, der sich darüber vollzieht, dass sich die angehende Philosophie auf eine »höhere Stufe« erhebt. Als sinnvoll galt ursprünglich, was ich unmittelbar verstehen konnte, doch jetzt, auf der »höheren Stufe«, stellt der Philosoph ganz andere Sinnforderungen. Ein bestimmtes Phänomen kann sich nun als »sinnvoll« erweisen, sofern es sich *erklären* lässt, auch wenn die Erklärung komplex und indirekt ist und die Bedingungen unmittelbarer Verständlichkeit nicht erfüllt. Wer den Prozess des rationalen Regresses bis zu seinem Ende durchlaufen hat, wird im Rückblick die Sinnhaftigkeit dieses Prozesses selbst erkennen können, auch wenn er nicht in

¹⁰⁶ Diese Struktur hat Dieter Henrich in seinem Text »Hegels Theorie über den Zufall« sehr klar untersucht; siehe ders., *Hegel im Kontext*, Frankfurt/M. 1971, S. 157-186.

der Lage sein wird, einem Außenstehenden das Eingesehene unmittelbar verständlich zu machen.

In unserer nachmetaphysischen Epoche scheint die im Theodizeeprogramm enthaltene Forderung, man müsse zeigen, dass die Welt als Ganze *wirklich* in Ordnung ist, höchst unzeitgemäß zu sein. Das glaubte zumindest Kant: Wir wissen nicht und können auch gar nicht wissen, ob die Welt als Ganze »wirklich« in Ordnung ist oder nicht, also ist das gesamte Vorhaben, unsere subjektive Haltung ihr gegenüber – ob auf die eine oder andere Weise, das heißt optimistisch oder pessimistisch – durch rechtfertigbare Überzeugungen zu *begründen*, sinnlos.¹⁰⁷ Oder genauer gesagt, die Schwierigkeit liegt für Kant nicht primär in der *Wirklichkeit* der Welt in einem metaphysischen Sinne, sondern in unserer Unfähigkeit, ein begründetes theoretisches Urteil über die Welt der Erscheinungen *als Ganze* abzugeben. Es stellt sich allerdings schnell heraus, dass es sich bei Kants Abweichung vom etablierten bürgerlichen Modell bestenfalls um eine Oberflächenerscheinung handelt; denn die alten optimistischen Einstellungen und Vorurteile des Bürgertums werden von ihm nicht etwa außer Kraft gesetzt, sondern lediglich neu interpretiert: Sie gelten nicht mehr als ontologisch begründete Aussagen über die Wirklichkeit, sondern als unvermeidliche »Postulate der reinen praktischen Vernunft«. Grob gesagt, wird es als ein Erfordernis der »praktischen Vernunft« ausgelegt, dass wir uns so verhalten müssen, als sei es mit der Welt zum Besten bestellt. »Bürgerlicher Optimismus« behält seine Macht bis ins 20. Jahrhundert hinein, wie zwei Argumentationsstränge bezeugen, die jeweils von den Philosophen Johnathan Lear und Frank Ramsey entwickelt wurden, die wiederum beide auf jegliche Metaphysik verzichteten. In seinem Buch *Love and its place in nature* erörtert Jonathan Lear eine Sichtweise der frühkindlichen Entwicklung, wie sie von Psychologen wie Winnicott und Spitz untersucht wurde. In dem Maße wie sich ein individuelles menschliches Wesen überhaupt zu einer reifen, mit normalen Sprach- und Handlungsfähigkeiten ausgestatteten Person entwickelt hat, zeigt dies, dass das Umfeld, in dem er oder sie aufgewachsen ist, »gut genug« gewesen ist, um diesen Reifungsprozess zu ermöglichen. »Das Umfeld« meint hier nicht bloß die physischen und biologischen Umstände, sondern auch die emotionalen Voraussetzungen. Daraus folgt, dass jede Person, der es tatsächlich gelungen ist, den Zustand vernünftiger Reife zu erreichen, Gründe für eine Art kontingenten, nichtmetaphysischen Optimismus in Bezug auf ihre Umgebung hat; wenn sie *zu* schlecht gewesen wäre, wäre sie nicht in der Lage, dies zu begreifen.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Immanuel Kant, »Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee«, in: ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, hg. von W. Weischedel, Frankfurt/M. 1977, S. 105-124.

¹⁰⁸ Jonathan Lear, *Love and its Place in Nature*, New York 1990.

Ein ebenso »postmetaphysisches« Argument findet man in den 1930er-Jahren bei Ramsey.¹⁰⁹ Wenn die Welt keine objektiv vorgegebene, metaphysische Struktur hat, dann ist die bloße Vorstellung einer möglichen Wirklichkeitstreue unserer Gefühle und Einstellungen inhaltsleer; in einem solchen Fall könnte man kaum behaupten, mit Blick auf die Welt seien die einen Gefühle »angemessener« als die anderen. Dennoch könne man, so Ramsey, vermuten, die Gefühle *selbst* lieferten uns ein reflexives Beurteilungskriterium: Es ist »angenehmer« (und »besser für alle meine Betätigungen«)¹¹⁰ eine Menge von Gefühlen zu haben, die es mir erlaubt, von der Welt »begeistert« zu sein, als eine Menge von Gefühlen zu haben, die mich dazu bringt, von ihr »deprimiert« zu sein. Hieraus scheint er den Schluss zu ziehen, dass es zumindest nicht irrational ist, eine optimistische Haltung gegenüber der Welt als Ganzer einzunehmen.¹¹¹

Lears geistreiches und erhellendes Argument liefert zwar eine Erklärung für den natürlichen Hang zum Optimismus, der vielleicht charakteristisch ist für Menschen, die einen Zustand normaler Reife erlangt haben, aber man könnte wie die Spartaner, als man ihnen die dem Gott Asklepius geweihten Statuen von denjenigen zeigte, die er geheilt hatte, fragen: »Wo sind die Statuen von denjenigen, die gestorben sind?« Außerdem lässt das Argument die Frage offen, ob wir gegen diesen natürlichen Hang ankämpfen können oder sollten. Vielleicht haben wir einen Grund zu denken, dass unsere Welt, wenn schon nicht die beste aller möglichen, dann doch zumindest »gut genug« für uns *war*. Wer aber versteht, warum das der Fall war – Kinder haben Eltern oder andere Personen, die sich um sie kümmern –, sieht auch, dass wir eben keinen besonderen Grund haben, wenn auch vielleicht einen starken *Hang* dazu, davon auszugehen, dass sie auch *weiterhin* gut genug sein wird. Und das war doch die Frage, die uns eigentlich interessierte. Um irgendetwas darüber Hinausgehendes zu zeigen, bräuchte man ein Argument, das den Schluss von der Fürsorglichkeit meiner Eltern in der Vergangenheit auf die zukünftige allgemeine Freundlichkeit der Welt zulässt. Mir ist kein solches Argument bekannt.

Wer sich für Politik und Gesellschaft interessiert, wird Ramseys Auffassung des Problems vollkommen inadäquat finden, kehrt er doch letzten Endes zu den vorsintflutlichen Ansichten von Leibniz zurück.¹¹² »Die Welt« scheint für Ramsey nur das astronomische Objekt zu meinen,¹¹³ und wenn es das ist, worum es geht, dann könnte es vielleicht als vernünftig

¹⁰⁹ Frank P. Ramsey, *The Foundation of Mathematics*, a.a.O., S. 290-291.

¹¹⁰ Ebd., S. 292.

¹¹¹ Ebd., S. 287-292.

¹¹² Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Band 20, hg. von E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 1971, S. 247ff.

¹¹³ Frank P. Ramsey, *The Foundation of Mathematics*, a.a.O., S. 291.

erscheinen, das Problem der angemessenen menschlichen Haltung gegenüber der Welt bloß im Hinblick auf irgendwelche gegebenen individuellen und zu ihm oder ihr gehörenden »Gefühle« zu betrachten – im Hinblick auf das, was »ich angenehm und aufregend finde«.¹¹⁴ Meine Gefühle und Einstellungen beeinflussen schließlich in keinster Weise die Gegebenheiten der astronomischen Objekte. Nicht so eindeutig ist, dass sich dies ebenso mit Blick auf die soziale und politische Welt verhält. Eine optimistische, kritische oder neutrale Haltung gegenüber der Welt einzunehmen bringt diese Welt zum Teil dazu, eine ganz bestimmte Welt zu sein. Je nach den Umständen kann mich meine Haltung gegenüber der Welt in eine tiefe Mitschuld an sozialen Missständen verwickeln. »Was ich angenehm und aufregend finde«, ist hier kein verlässliches Kriterium. Es ist möglicherweise angenehmer und aufregender, günstige, elegante und gut geschnittene als teure, aber plumpe Kleider zu tragen. Dies ist allerdings noch nicht das letzte Wort, wenn die gut geschnittenen Kleider in der Dritten Welt von Kindern oder in Sklavenarbeit produziert wurden. Es ist vorstellbar, dass ich nur in der Lage bin, aus dieser Komplizenschaft auszubrechen, indem ich mir den munteren Optimismus zumindest in einigen Hinsichten versage. Was immer man vielleicht letztlich von der Plausibilität dieser Position halten mag, die, wie ich meine, von Adorno eingenommen wird, es handelt sich um eine prima facie mögliche Position, aber um eine, die durch die Weise, in der Ramsey das Problem darstellt, willkürlich von der Betrachtung ausgeschlossen wird.

Es gibt viele unterschiedliche Wege, auf denen Philosophen versucht haben, von diesem engen Pfad der Tugend (der »Heerstraße«, wie Kant sie nennt) abzuweichen, den der bürgerliche Optimismus vorschreibt. Lukács, oder vielmehr der Lukács von *Geschichte und Klassenbewusstsein*, versucht die Strategie der *Flucht nach vorn* anzuwenden: Wir können uns die Welt, so wie sie ist, nicht vollständig erklären und als menschlich sinnvoll darstellen, weil sie durch die kapitalistische Produktionsweise beherrscht wird, und als solche wird sie von *wirklichen* Konflikten und Widersprüchen zerrissen, die keine noch so lange Reihe von verwickelten intellektuellen Manövern auflösen wird. Dennoch könnten wir unser soziales und ökonomisches System verändern, indem wir den Kapitalismus abschaffen – dies war für Lukács eine wirklich praktikable Möglichkeit –, und die dadurch entstehende Welt würde frei sein von unlöslichen Widersprüchen, denen wir jetzt begegnen, und sie würde transparent, kohärent und überprüfbar werden. Diese neue Welt würde von ihren Bewohnern als sinnvoll eingesehen werden können, aber sie herbeizuführen benötigt eine radikale politische Entscheidung. Hier kommt bei Lukács eine Kombination von marxistischen und

¹¹⁴ Ebd.

kierkegaardianischen Elementen zur Geltung. Adorno repräsentiert eine Art *abwartender* Version dieses Lukács'schen Motivs: Nur eine radikal veränderte Welt wäre vollständig sinnvoll, aber man kann nicht, und zwar aus tiefsitzenden Gründen, erkennen, wie eine angemessene Transformation durchgeführt werden könnte (weil die instrumentelle Vernunft der Dialektik der Aufklärung unterworfen ist), deshalb kann man nur warten und hoffen. Schließlich gibt es die Abweichung von der bürgerlichen Rechtschaffenheit, die von Nietzsche und (dem späten) Wittgenstein zum Ausdruck gebracht wird, die sich beide (auf je unterschiedliche Weise) die kantische Sichtweise der vollständigen Zurückweisung des Projekts einer erkenntnismäßig begründeten Theodizee zum Vorbild nehmen, ohne dabei jedoch wie er die Nerven zu verlieren und einen anderen Weg zurück zum orthodoxen Optimismus zu nehmen, und zwar über die »Postulate der praktischen Vernunft«. Weder Nietzsche noch Wittgenstein glauben, dass alles in der Welt »sinnvoll« sei und folglich von Menschen verstanden werden könne, noch dass man sich durch komplizierte Argumente »erklären« könne, warum vieles keinen Sinn ergibt. Ab einem bestimmten Punkt innerhalb bedeutsamer Kontexte menschlichen Denkens und Handelns hört die Befragung einfach auf, und das bedeutet nicht (wie Hegel meint), dass sie in einem »beweglichen«, aber umfassenden, zirkulären, selbstbegründeten, selbsttransparenten System der Vernunft einmündet. Es bedeutet eher, dass man ab einem bestimmten Punkt schlicht auf *facta bruta* trifft, entweder auf Ausdrücke menschlichen Willens, natürliche Phänomene oder auf in historisch kontingenten Institutionen verankerte menschliche Praktiken. Sie mögen als Fakten wahrgenommen werden, aber dadurch sind sie noch nicht rationalisiert. Es könnte sein, dass es keinen *bestimmten* Punkt gibt, an dem die Befragung endet: Vielleicht versickert sie einfach, verliert langsam ihren Fokus und ihre Bestimmtheit. Man kann sich das vielleicht in etwa so vorstellen, dass etwas immer weiter auf meine rechte Seite bewegt wird und dadurch irgendwann aus meinem Blickfeld verschwindet, ohne dass sich ein eindeutiger, vorbestimmter, genau beschreibbarer Punkt nennen ließe, an dem das passieren wird. Selbst wenn man annehmen könnte, dass die Geschichte es uns erlaubt, die Behauptungen des bürgerlichen Optimismus zu durchschauen, bleiben zwei sehr ernst zu nehmende Fragen unbeantwortet. Ersten, wie würde eine zeitgemäße nichtbürgerliche Form des Philosophierens aussehen? Zweitens, welche Auswirkungen hätte die Preisgabe des bürgerlichen philosophischen Projekts auf die Möglichkeiten radikaler Gesellschaftskritik? Ich habe auf keine dieser beiden Fragen eine Antwort, aber es gibt eine bestimmte Art von Vorschlag für den weiteren Weg, der in der letzten Zeit überraschend häufig aufzutauchen beginnt, mir aber ernsthaft fehlgeleitet erscheint. Es handelt sich um den Vorschlag, man

könne den christlichen Begriff des »Bösen« rehabilitieren und ihn als zentralen Begriff bei dem Versuch verwenden, einen nachbürgerlichen Weg bei der Begründung oder zumindest bei der Strukturierung einer radikalen Form der Kritik einzuschlagen.

Paradoxerweise behaupte ich, dass die Faszination für das »Böse«, die sich heute im Allgemeinen als besonders tiefgründig präsentiert, normalerweise ein billiger Weg ist, um vorzutäuschen, die eigenen moralischen Intuitionen seien grundsätzlich in Ordnung.

Der beinahe obsessive Diskurs über das »Böse« kann eine Weise sein, in der sich eine bestimmte Art des bürgerlichen Optimismus ausdrückt, eine Weise, der Notwendigkeit zu entgehen, der Wirklichkeit unvoreingenommen ins Auge zu blicken, und eine Weise, in der das bürgerliche Subjekt sich behaglich in der Welt einrichtet. Die derzeitige Verwendung, die ich kritisieren, unterscheidet scharf zwischen »schlecht« und »böse«. Irgendetwas, eine Handlung, eine Gewohnheit, eine Praktik, eine Institution oder eine Entscheidung ist nicht nur schlecht, sondern »böse«, wenn: a) sie unfassbar ist, und zwar in dem doppelten Sinn, dass sie sich nicht ohne Weiteres in die erklärenden Kategorien einfügt, die ich besitze, und dass ich in gewisser Weise auch gar nicht will, dass sie sich einfügt; ich möchte meine Aufmerksamkeit von ihr abziehen; b) wenn sie als eine individuelle Abweichung betrachtet werden kann, für die irgendein bestimmtes Subjekt verantwortlich gemacht werden kann; und c) wenn sie eine bestimmte Form des Ressentiments, der Empörung und der Angst hervorruft, die über die gewöhnliche Abneigung hinausgeht, die wir gegenüber etwas empfinden, das schlecht, schädlich, nachteilig usw. ist. Die zweite dieser drei Eigenschaften (b) ist mit der Tendenz verbunden, das Böse zu personalisieren, die erste und die dritte (a und c) mit der Tendenz, sich zu unüberlegten und überzogenen Reaktionen hinreißen zu lassen.

Die jüngste Vergangenheit hat uns sehr eindringliche Beispiele für die Rolle geliefert, die die Berufung auf das Böse häufig in der gegenwärtigen Politik spielt. Die Behauptung, »Das ist einfach böse«, stellt eine unangemessene Personalisierung von Politik dar und drückt die Weigerung aus, kognitiv und moralisch auf die tatsächliche politische Situation einzugehen. Im November 2002 versuchte eine Gruppe von akademischen Experten des Nahen Ostens Tony Blair auf die Komplexität der tatsächlichen Situation aufmerksam zu machen, der die Britischen Truppen auf irakischem Boden nach der Invasion begegnen würden:

[Die sechs akademischen Experten, die in die Downing Street eingeladen worden waren,] wurden gebeten, schriftliche Memos zu verfassen. Vor dem Treffen entschieden sie, nicht zu riskieren, Blair durch die Aussage gegen sich aufzubringen, eine Invasion sei unklug, sie dachten, dass sie mehr bewirken könnten, wenn sie sich auf die Art der Konsequenzen konzentrieren würden.

[Ein Experte der Arabistik mit dem Namen] Joffe erinnerte sich: »Wir alle sagten in etwa dasselbe: Der Irak ist ein kompliziertes Land, es gibt gewaltige innergemeinschaftliche Ressentiments, und Sie sollten nicht davon ausgehen, dass Sie [das heißt die Britischen Truppen] willkommen geheißen werden.

[...] Blair reagierte [indem er Joffe ansah und sagte:] »Aber der Mann ist einmalig böse, oder etwa nicht?« Ich [Joffe] war ein wenig verblüfft. Das schien nicht sonderlich relevant zu sein.« Nachdem er sich wieder gefasst hatte, fuhr Joffe fort zu argumentieren, dass Saddam durch verschiedenste Faktoren eingeschränkt sei, worauf Blair lediglich seinen ersten Punkt wiederholte: »Er kann sich entscheiden, oder nicht?« Wie Joffe es ausdrückt: »Er meinte, er kann sich entscheiden, gut oder böse zu sein, glaube ich.« Die sechs Männer verließen die Downing Street nach anderthalb Stunden [...]. Joffe hatte den Eindruck von »jemandem mit einem sehr oberflächlichen Gemüt, der an keinen anderen Problemen interessiert ist als an den Persönlichkeiten der obersten Leute, ohne Interesse an sozialen Kräften, politischen Trends usw.«¹¹⁵

Hier ist die Berufung auf das Böse ziemlich eindeutig Teil einer defensiven Strategie. Tony Blair wollte unbedingt eine auf Erkenntnis beruhende und auf Verständnis abzielende Beschäftigung mit der Situation im Irak vermeiden, weil sie wohl sein recht einfältiges politisches Weltbild erschüttert und die Umsetzung seiner bereits aus anderen Gründen getroffenen Entscheidung, nämlich sich an der bevorstehenden Invasion zu beteiligen, erschwert hätte. Darüber hinaus erlaubte ihm die Berufung auf »das Böse«, sich als Träger angeblich hoher ethischer Werte aufzuspielen und die zu Selbstgerechtigkeit neigenden Teile der britischen Bevölkerung zu mobilisieren und auf seine Seite zu bringen. Den Begriff des »Bösen« auf diese moralisierende Weise einzusetzen, sollte eher als eine Verstärkung des Status quo verstanden werden, anstatt als Beitrag zu einer radikalen Veränderung.

Sich von der Herrschaft, die der Begriff des »Bösen« auf unser Denken ausübt, zu befreien, impliziert auch, dass wir uns um einen verstehenden Zugang zu dem bemühen, was zutiefst fremdartig, unangenehm und abstoßend ist. Dieses Verständnis strahlt möglicherweise auf uns selbst zurück: Wir können erkennen, wie es hätte dazu kommen können, dass wir das, was böse Leute als »gut« bewerten, ebenso als solches empfinden. Ironischerweise ist es der stolze, selbsterklärte, obwohl innerlich zerrissene *Bürger* Thomas Mann,¹¹⁶ der ein Modell liefert, und zwar in seinem Text »Bruder Hitler«¹¹⁷. Es gibt keine besondere Methode, um das gesuchte Verständnis zu erreichen. Wir fahren hier wie in zahlreichen ähnlichen Situationen fort, indem wir jeweils, so gut wir können, geschichtliches Wissen, Einfühlung, Fantasie einsetzen und miteinander in Verbindung bringen, um im konkreten Fall eine Einsicht zu erzeugen. Einer der Vorzüge des Essays von Mann besteht darin, dass er uns daran erinnert –

¹¹⁵ Jonathan Steele, *Defeat: Why they lost Iraq*, London 2008, S. 18-19 [eigene Übersetzung – A.d.Ü.].

¹¹⁶ Siehe seine »Bürgerlichkeit« in *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Frankfurt/M. 2001), allerdings war Mann notorisch gespalten.

¹¹⁷ Thoma Mann, *Schriften zur Politik*, Frankfurt/M. 1970. Der besagte Text von Mann erschien 1939.

falls wir eine solche Erinnerung nötig haben –, dass es mehr als einen Weg gibt, antibürgerlich zu sein, und dass nicht alle von ihnen gleich gut sind.

Die »kritische« Denkweise über die menschliche Gesellschaft, die sich in Europa im Verlauf des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts entwickelt hat, besaß die Eigenart, dass sie auf die Entwicklung einer Form von Kritik ausgerichtet war, die zugleich radikal sein sollte als auch die Berufung auf abgedroschene Überbleibsel archaischer Religion, das heißt unter anderem auf Begriffe wie »das Böse«, vermeiden wollte. Im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts haben die Rufe nach einem solchen Radikalismus viel an Attraktivität und Kraft eingebüßt. Es scheint dafür zwei Gründe zu geben. Zum einen hat die kurzfristige Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen der europäischen Bevölkerung einige der schärfsten Dringlichkeiten abgeschwächt, die zuvor ein konstantes gesellschaftskritisches Antriebspotential bildeten. Zum anderen hat der Zusammenbruch der nach sowjetischem Muster eingerichteten Volksdemokratien in Mittel- und Osteuropa zu einer pauschalen Abwertung einer ganzen Reihe von positiven sozialen Idealen geführt, die mit diesen Regimen in Zusammenhang gebracht wurden, sogar von solchen, für die diese Regime lediglich Lippenbekenntnisse abgelegt hatten. Diese beiden Faktoren haben dazu geführt, dass die Leute weniger bereit sind, Vorschläge für drastische Veränderungen in Bezug auf das sozioökonomische System in Betracht zu ziehen.

Es ist unwahrscheinlich, dass diese Situation anhalten wird. Realistisch gesprochen, scheint die bequeme bürgerliche Welt Westeuropas kurz vor einem Zusammenbruch zu stehen, allerdings nicht als Folge irgendeiner Form von Kritik, sondern verursacht durch das Gewicht von Ereignissen, die sich jeglicher Kontrolle westlicher Parlamente entziehen: die gestiegene Weltbevölkerung, die irreversible Umweltzerstörung, die fortschreitende Spaltung der Menschheit in ökonomisch und politisch miteinander konkurrierende Blöcke und die militärischen Auseinandersetzungen um knappe Ressourcen, von denen die Golfkriege erst den Auftakt bilden und die sich in Zukunft wohl noch weiter intensivieren werden, bis schließlich der Zusammenbruch des ökonomischen Systems die Beschaffung und Organisation großer Mengen von Menschen oder Maschinen – sogar für Kriegszwecke – unmöglich machen wird.

»Kritik« und besonders »radikale Kritik« ist selbst eine Tochter des bürgerlichen Zeitalters, und es ist unwahrscheinlich, dass sie es überdauern wird. Verschiedene Formen dessen, was man im 18. Jahrhundert für gewöhnlich (häufig geringschätzig) »Enthusiasmus« nannte, mag vielleicht überleben – religiöse Doktrinen, emotional aufgeheizte Formen ethnischer Identifikation, fundamentalistische Bindung an verschiedene traditionelle Gebräuche,

Institutionen oder Bruchstücke archaischer Überlieferung –, und sie mögen vielleicht auch weiterhin in der Lage sein, dem menschlichen Leben so etwas wie eine Richtung zu geben, aber dies waren ja genau die Dinge, die die »Kritik« ursprünglich einmal zum Verschwinden bringen sollte. Die Kritik hatte ihren Moment, wie Hegel deutlich gesehen hat, als es dringliche Probleme zu lösen gab und Verwirrung darüber herrschte, wie man vorgehen sollte, aber als es auch genug Muße gab, darüber zu reflektieren, und man annahm, dass systematisches, logisches Denken zur erfolgreichen Beseitigung von systemischen Schwierigkeiten beitragen könnte. Im Falle akuter Dringlichkeiten und der Notwendigkeit unmittelbarer Handlung – angesichts von Gruppen von verzweifelten Leuten, die darum ringen, genügend Wasser zu finden, um zu überleben – hat das kritische Denken keinen Raum. Dann sind die Aussichten für Gesellschaftskritik mager. Sie ist ein äußerst kostspieliges Luxusgut.¹¹⁸ Außerdem handelt es sich dabei um ein Luxusgut, das sich in der Praxis als beinahe vollständig ineffektiv erwiesen hat. Welche durch Theorie angeleitete Revolution des 19. oder 20. Jahrhunderts kann als überzeugender Erfolg gelten? Jeder Versuch, die kritische Tradition wieder zu rehabilitieren, muss mit der Verpflichtung auf eine nüchterne Reflexion dieser Tatsachen beginnen.

Aus dem Englischen übersetzt von Nora Sieverding

¹¹⁸ Bertold Brecht, *Flüchtlingsgespräche*, Frankfurt/M. 1961, S. 83: »Eine halbwegs komplette Kenntnis des Marxismus kostet heute, wie mir ein Kollege versichert hat, zwanzigtausend bis fünfzigtausend Goldmark und das ist dann ohne die Schikanen. Drunter kriegen Sie nichts Richtiges, höchstens so einen minderwertigen Marxismus ohne Hegel oder einen, wo der Ricardo fehlt, usw. Mein Kollege rechnet übrigens nur die Kosten für die Bücher, die Hochschulgebühren und die Arbeitsstunden und nicht was Ihnen entgeht durch Schwierigkeiten in Ihrer Karriere oder gelegentliche Inhaftierung, und er läßt weg, daß die Leistungen in den bürgerlichen Berufen bedenklich sinken nach einer gründlichen Marxlektüre; in bestimmten Fächern wie Geschichte oder Philosophie werden nie wieder wirklich gut sein, wenns durch den Marx hindurchgegangen sind.«

III

Innen und Außen: Konstellationen der Kritik

Tilo Wesche

Reflexion, Therapie, Darstellung. Formen der Kritik

Für Richard Klein

Wie und als wer wir uns verstehen wollen, hängt nicht zuletzt von unserem Vermögen der Kritik ab. Kritik zu üben und zugänglich für sie zu sein ist für unsere Selbstverständigung von zentraler Bedeutung. Gleichwohl sind unserem Kritikvermögen enge Grenzen gezogen. Die Reichweite und Grenze der Kritik bemisst sich daran, ob sie ihren Adressaten erreicht oder unzugänglich für ihn bleibt. Die unverwechselbare Eigenschaft der Kritik liegt in einer Rechtfertigungspraxis, die sich gegen Widerstände vollzieht. Sie versucht im Medium der Gründe, Denkgewohnheiten zu verflüssigen, Verstelltheiten eines Anderseinskönnens abzutragen, Immunisierungen gegen Argumente abzubauen oder Abwehrmechanismen zu unterlaufen – ohne dabei die Schwelle zum Autoritären zu übertreten. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen Irrtümern, Zwangsvorstellungen und Simplifikationen werden im Folgenden drei Formen der Kritik – Reflexion, Therapie und Darstellung – nachgezeichnet. Ein besonderes Interesse gilt dabei der Einheit von Kritik und Darstellung, der darstellenden Kritik, die hinsichtlich Methode, Phänomenbereich und Wirkkraft eine eigenständige Rechtfertigungspraxis ausübt.

I Aufklärungskritik

Trotz ihrer Unterschiede ist der Aufklärungskritik von Hegel über Kierkegaard und Nietzsche bis zur *Dialektik der Aufklärung* gemeinsam, die Moderne von der Figur des Rückfalls her zu begreifen. An einer Moderne, die hinter ihren Möglichkeiten zurückbleibt, übt sie Kritik in zweifacher Weise; als Realkritik und als Vernunftkritik. Jene zielt auf eine Realität, in der die Freiheits- und Glücksversprechen der Moderne uneingelöst bleiben. Sie hebt dabei auf den Widerspruch zwischen schlechter Realität und jener emanzipatorischen Kraft ab, die vom Fortschritt der Naturwissenschaften, politischen Institutionen und kulturellen Selbstvergewisserungen in der Moderne freigesetzt wird. Die Vernunftkritik wiederum zielt auf eine Rationalität, die in Täuschung und Schein zurückfällt. Sie übt Kritik eben an einer Aufklärung, die umschlägt in ihr Gegenteil, in Verblendung.

Sinnbild einer Moderne, die im Widerspruch zu ihren Glücks- und Freiheitsmöglichkeiten steht, ist das Schicksal, welches schuldhaft widerfährt.¹ Leiden ist stets eine negativwertige Erfahrung, die nicht sein soll und von der man letztlich nicht wollen kann, dass sie ist. Zwar kann das Leiden des anderen wie auch das eigene als Mittel zur Verfolgung eines Ziels dienen, nicht aber das letztlich Wünschenswerte sein, das Aristoteles als das Gute bestimmt. Auch können wir uns über ein Gut täuschen und dasjenige für ein letztes Ziel halten, was sich in Wahrheit als Leiden erweist. Wir können eigenes Leiden aber niemals *als* Leiden zum Ziel eines zwanglosen und überlegten Wollens erheben. Als ein Negatives, das wir letzten Endes nicht bejahen können, widerfährt Leiden stets gegen unsere Intentionen, stößt es als Schicksal zu.

Gleichwohl lösen sich die Pathologien der Moderne in reines Erleiden nicht auf. Ein Rest von Schuld, die für sie mitverantwortlich macht, steht im Kontrast zu den Homerischen Schicksalsmächten, denen Odysseus schuldlos ausgeliefert ist und bestenfalls durch List zu entkommen vermag. Aber auch von tragischer Schuld ist die der Moderne verschieden dadurch, dass sie keine unentrinnbare Schuld ist. Von episch-mythischer Schuldlosigkeit unterscheidet moderne Pathologien ihr Verschulden, von tragischer Schuld ihre Vermeidbarkeit. Verkörpert wird die moderne Gestalt des Leidens von der Figur des Don Quijote. An die Stelle des Epos und der Tragödie tritt auf der Schwelle zur Neuzeit der Roman, und nach Odysseus, Antigone und Ödipus drückt sich in den Abenteuern des Don Quijote das Leiden einer neuen Zeit aus. Mit dem Wegfall autoritativer Deutungshoheiten der Religion oder traditionalistischer Ethiken kündigen sich auf der Schwelle zur Renaissance ein Verlust sicherer Weltbilder und ein zunehmender Legitimationsdruck an. Das Leiden, welches Cervantes zur Geschichte des Ritters von der traurigen Gestalt inszeniert, geht weniger aus der Unübersichtlichkeit der Welt als aus der Simplifikation – der Restauration vereinfachter Weltbilder – hervor, mit der Don Quijote auf die wachsende Komplexität reagiert und sich vom Legitimationsdruck entlastet. Diese Simplifikation ist als Selbsttäuschung beschreibbar und bildet das Scharnier, welches Schicksal und Schuld verbindet und zu erklären erlaubt, warum wir ein Leiden, das wir nicht wollen können, dennoch nicht zu beheben suchen.

Dass Donald Davidson seine vierte Abhandlung über die Selbsttäuschung mit Handlungsbeispielen der Präsidenten Ronald Reagan und George Bush senior beginnt, ist

¹ Ich beziehe mich mit dem Begriff des schuldhaften Schicksals auf Ausführungen von Michael Theunissen in: ders., *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, München 2000; ders., *Schicksal in Antike und Moderne*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung (Reihe »Themen«, Band 79), München 2004.

kein Zufall.² Die Neigung, Meinungen (zuma die eigenen) für begründeter zu halten, als sie sind, trifft im besonders hartnäckigen Maß auf politische Urteile zu. Diese Form der Befangenheit führt uns Cervantes mit der Täuschung Don Quijotes vor Augen, sich für einen fahrenden Ritter zu halten. Fahrende Ritter sind seit dem Ersten Kreuzzug im Jahr 1095 überliefert und verbinden Vorstellungen vom Heidenkampf, vor allem gegen Muslime, mit der christlichen Ethik von Gehorsam, Armut und Keuschheit. Sie stellen jedoch in der Renaissance, zu deren Zeit der Roman spielt, einen Anachronismus aus dem Mittelalter dar, das drei Jahrhunderte zurückliegt.

Gleich zu Beginn ihrer zweiten Reise treffen er und sein improvisierter Knappe Sancho Pansa auf eine Ansammlung von Windmühlen, die der Ritter unverzüglich als böswillige Riesen identifiziert.³ Das Komische an Don Quijotes Windmühlenkampf lebt vom Fehlen jeglicher Ursache für die Verwechslung, die eher auf »Windmühlen im Kopf« des Ritters zurückgeht. Nichts liegt vor, was ihn hindert, zur Welt ein offenes und freies Verhältnis einzunehmen, also die Dinge so zu sehen, wie sie allem Anschein nach sind. Die Diskrepanz zwischen Don Quijotes Fürwahrhalten und dem, was wirklich ist, tut sich erstens im Hinblick darauf auf, Windmühlen überhaupt mit Riesen verwechseln zu können, und zweitens in Bezug auf den Hochmut, als Einzelner im Kampf mit »dreißig Riesen oder noch etliche[n] mehr« bestehen zu können. Die Freiheit, auf der Don Quijotes Täuschung beruht, tritt im Verhältnis zu Sancho Pansa umso deutlicher hervor. Wenn selbst seinem unterbelichteten Knappen eine richtige Einschätzung der Lage möglich ist, dann ist die Verwechslung von Windmühlen mit Riesen keine Frage des intellektuellen Vermögens, sondern des Willens. Don Quijote hätte anders urteilen können und *will* insofern sein Urteil für begründeter halten, als es ist. Hinsichtlich dieser Freiheit unterscheidet sich Selbsttäuschung vom Irrtum, der in Odysseus' unwillentlicher Irrfahrt und Ödipus' unfreiwilliger Unwissenheit zum Ausdruck kommt. Don Quijotes Verschlossenheit gegenüber Gründen ist selbst gewählt und kommt zum einen als Kommunikationsverweigerung zum Ausdruck. Für Reden wie die seines Knappen, die ihm Anlass zur Überprüfung seines Urteils hätten sein können, zeigt er sich unzugänglich, bis er sie, ihrer überdrüssig, schließlich abbricht. Nicht nur, dass er Sanchos Bedenken kein Gehör schenkt. In ironischer Verkehrung ist es vielmehr nun Sancho, dem Unredlichkeit unterstellt wird, da er aus Furcht vor dem drohenden Kampf die Riesen für Mühlen halten wolle. Zeugnis von der Befangenheit gibt zum anderen Don Quijotes Realitätsleugnung, zumal die Leugnung eigenen Leidens. So hält er auch dann an seiner Meinung festhält, wenn

² Donald Davidson, »Wer wird zum Narren gehalten?«, in: ders., *Probleme der Rationalität*, Frankfurt/M. 2006, S. 354-381.

³ Miguel de Cervantes, *Der sinnreiche Junker Don Quijote von der Mancha*, übers. von L. Braunfels und durchg. von A. Spemann, München 1997, S. 67-69. Die folgenden Zitate stammen aus dieser Passage.

sein eigenes Leiden ihn hätte eines Besseren belehren müssen. Spätestens der Schlag, mit dem der erste Windmühlenflügel ihn zu Boden streckt, böte Don Quijote die Möglichkeit zur Revision seiner Meinung. Stattdessen zeigt er sich uneinsichtig und deutet sein Missgeschick als Intervention seines Erzfeindes, des Zauberers Fristón, der die Riesen in Windmühlen verwandelt habe, um ihm den Ruhm ihrer Besiegung vorzuenthalten.

Freilich handelt es sich bei Don Quijotes Mühlenkampf nicht um eine wortwörtliche Verwechslung von Mühlen und Ungeheuern. Vielmehr ist in ihm eine politische Metapher zu sehen. Nahezu jede Episode des Renaissanceromans ist in ein politisches Bedeutungsumfeld eingebettet. So wirft die Geschichte von Don Quijotes Raub einer Barbierschüssel, die er – sich mit ihr schmückend – für eine Krone hält, auf die Herrschaftslegitimation des spanischen Adels zur Zeit des Habsburgerkönigs Philipp II. kein gutes Licht. Willkürherrschaft prangern die zahlreichen Geschichten an, in denen üble Galeerensträflinge von Don Quijote freigelassen, unschuldige Personen dagegen verfolgt und geprügelt werden. Unüberhörbar ist Cervantes Kritik an einem Militarismus, der in jeder noch so vagen Mutmaßung einen Kriegsvorwand findet; im Übrigen ist das Waffengeschäft das Einzige, wo sich Don Quijote bei klarem Verstande zeigt. Auf die unheilvolle Allianz von Machterhalt und Eroberungskriegen verweisen die Belohnungen für Sanchos Gefolgschaft. Nirgends aber wird die politische Bedeutungsebene der Selbsttäuschung deutlicher als in Don Quijotes Rechtfertigung des *gerechten Krieges*.⁴ Sein Kampf sei »ein redlicher Krieg [span. buena guerra], und es geschieht Gott ein großer Dienst damit, so böses Gezücht vom Angesicht der Erde wegzufegen«. Cervantes bedient sich hier des Kunstgriffs der Inversion, um Don Quijotes wahre Geistesverfassung zutage treten zu lassen, die das Gegenteil dessen ist, was seine Worte sagen. Was als »redlicher Krieg« gegen das Böse propagiert wird, ist in Wahrheit selbst Ausdruck von Bosheit, die in der Unredlichkeit dieses Urteils liegt.

Man mag einwenden, Don Quijotes Windmühlenkampf gebe ein recht simpel gestricktes Beispiel für Selbsttäuschung ab. Wer wird schon im Ernst Gebäude mit Riesen verwechseln? Reicht die Beschreibungskraft des Don Quijote-Modells auch aus, um Urteile als Selbsttäuschung zu enthüllen, die sich auf eine weitaus komplexere Welt beziehen? Aber dieser Einwand rennt offene Türen ein: Ist es doch die Verstrickung von Selbsttäuschung und

⁴ Der Begriff des gerechten Krieges umfasst den gerechtfertigten Kriegsgrund (*ius ad bellum*), das Gerechtfertigtsein einzelner Kriegshandlungen (*ius in bello*) und den Übergang vom Besatzungsrecht zum Selbstbestimmungsrecht der Besiegten (*ius post bellum*). Aus den Abhandlungen zum Begriff des gerechten Krieges, in denen das *ius ad bellum* und das *ius in bello* im Mittelpunkt stehen, stechen die Beiträge von Michael Walzer heraus: ders., *Gibt es den gerechten Krieg?*, Stuttgart 1982; ders., *Erklärte Kriege – Kriegserklärungen. Essays*, Hamburg 2003. Einen guten Überblick aus historischer, rechtswissenschaftlicher, politikwissenschaftlicher und moralphilosophischer Sicht geben die Beiträge des von Georg Kreis herausgegebenen Bands *Der »gerechte Krieg«. Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur*, Basel 2006.

Simplifikation, was mit Don Quijote vorgeführt wird. In der Erzählung wird häufig darauf zurückgekommen, dass »sein Gehirn zur Grütze« wurde durch die unzähligen Ritterromane, in denen sich die Welt unterteilt in einerseits Feen, ehrenhafte Prinzen und Prinzessinnen und andererseits Drachen, Zauberer und Tyrannen. Aus dieser Simplifikation rührt sein Realitätsverlust her. Wirklichkeit schnürt sich für Don Quijote auf den binären Code von Jungfer oder Ungeheuer zusammen; wo dieses Schema nicht greift, sieht er die Dinge nicht als das, was sie sind. Da er nur das wahrzunehmen vermag, was sich in den groben Maschen von Gut und Böse verfängt, sieht er das tatsächliche Leiden jener nicht, denen sein Feldzug gilt. Ebenso wenig erkennt er seine Schuld für deren Leiden. Was ihn aber vor allem anderen zum Prototyp des Selbsttäuschers macht, ist, dass er die Schuld zumal des eigenen Leidens nicht sehen will. Jedes Abenteuer endet für ihn mit gebrochenen Gliedern und Ächtung, ohne dass er deshalb der wirklichen Ursache dafür auf den Grund gehen wollte. Statt den Windmühlenschlag, der ihn zu Boden streckt, auf seine Täuschung zurückzuführen, erklärt er ihn, wahrhaft magisch, mit einer fremden Schicksalsmacht, den Zauberkraften Fristóns. Simplifikationen, die Sachkomplexe in den starren Dualismus von Gut und Böse pressen, sind auf Freiheit zurückführbar und unterscheiden sich darin von Irrtümern und Zwangsvorstellungen. Irrtümer machen sich unwillkürlich und stets gegen ein Erkenntnisinteresse geltend aufgrund der verkannten Überkomplexität eines Sachverhalts. In Zwangsvorstellungen dagegen werden Überzeugungen fälschlich für begründet gehalten aufgrund eines inneren Zwangs, unter dem solche Vorstellungen abgewehrt werden, die ein verletztes Selbst bedrohen. Simplifikationen wiederum gehen vom Betroffenen selbst aus, lassen sich aber nicht auf eine intentionale Absicht zurückführen. Sie sind eher als eine Neigung zu beschreiben, sich mit der Bekanntschaft eines Sachverhalts zufrieden zu geben und sich von einer näheren Erkenntnis zu entlasten. Diese kognitive Entlastung hat ihren Ort zwischen der Intentionalität absichtlichen Täuschens (etwa der Lüge) und dem unwillentlichen Unterlaufen von Irrtümern. Simplifikationen kennzeichnet eine aktive Passivität, mit der wir sie geschehen machen.

Don Quijotes Kriegsrechtfertigung geht auf die Haltung zurück, beunruhigende Unübersichtlichkeiten kraft eines (vermeintlich) gesicherten Welt- und Lebensverständnisses zu bannen. Statt Ambivalenzen der modernen Welt anzuerkennen, werden Realwidersprüche mit abstrakten Vorstellungen einer Welt, in der das simple Entweder-Oder regiert, kurzerhand durchgeschlagen. Die Bezeichnung des Ritters als von »trauriger Gestalt« verweist auf eine Trauer über den die Moderne prägenden Verlust von Einfachheit und Unschuld. Gleichwohl nimmt Don Quijote diesen Verlust nicht hin. Er begehrt gegen die Unübersichtlichkeit der

Welt durch deren Simplifikation auf. Mit der Wahl aber, vermeintliche Gründe wirklichen vorzuziehen, trägt er Schuld an einem Leiden, das als Schicksal zu widerfahren scheint. Die Simplifikation steht nicht schlechterdings im Gegensatz zur Rationalität. Zunächst ist sie keine bloße Unwissenheit, sondern durchaus eine gerechtfertigte Meinung, wengleich sie für begründeter gehalten wird, als sie ist. Vor allem aber ist sie nicht Ausdruck eines verwerflichen Wunsches. Sie fällt mit einem Drang zur Täuschung, einem Täuschen um der Täuschung willen keineswegs zusammen. Sie ist vielmehr Ausdruck eines Wunsches nach Gewissheit, der von vorneherein kein unvernünftiges Interesse ist. Die Figur des Don Quijote führt indes vor Augen, dass dieses Bedürfnis nach gesichertem Wissen voreilig erfüllt werden kann. Mit dem Wegfall traditionalistischer Deutungshoheiten wächst nicht nur das emanzipatorische Potential, durch Rechtfertigungen sich der Lebens- und Weltdeutungen zu vergewissern. Mit dem Legitimationsdruck wächst auch die Neigung, sich von ihm zu entlasten. Zudem sind mit dem Rechtfertigungsvermögen auch die Mittel gegeben, dieser Neigung Befriedigung zu verschaffen. Wenn die Gewissheit unserer Selbst- und Weltdeutungen von deren Rechtfertigung abhängt und wenn es gelingt, vermeintliche Gründe für wirkliche zu halten, dann können sich hinter Deutungen, die gerechtfertigt erscheinen, gegebenenfalls Simplifikationen verbergen.

II Kritik als Rechtfertigungspraxis

Der Ausdruck Kritik gehört zu jenen Begriffen, deren Geläufigkeit leicht ihren unverwechselbaren Gehalt verstellt. Ausgehend vom ursprünglichen Wortsinn von κρινειν bedeutet Kritik »unterscheiden«. Je nachdem, ob sich die Kritik auf unser Erkennen oder Handeln bezieht, wird darunter das Scheiden von Wahrem und Falschem oder von Gutem und Schlechtem verstanden. Nun ist diese Bedeutung zu schwach, um die Differenz zwischen Kritik und Urteil festzuhalten. Sofern das Unterscheiden zwischen Wahrem und Falschem, zwischen Gutem und Schlechtem vom Begriff des Urteils abgedeckt wird, wird eine Zusatzbestimmung für das erforderlich, was Kritik in Abgrenzung zum Urteil heißt. Die *differencia specifica* der Kritik liegt in dem, was ihr Innen und Außen, ihre Immanenz und Transzendenz genannt werden kann.

Zunächst zur immanenten Kritik: Kritik zeichnet aus, dass ihre Rechtfertigung *für den Kritisierten* möglich sein muss. Nicht ein Zweiter oder Dritter, sondern der von der Kritik Betroffene muss nachvollziehen und entscheiden können, ob und, falls ja, warum die Kritik

gerechtfertigt ist. Kritik hat es auf seine Rechtfertigung für das scheinhafte Wissen und damit auf dessen *Selbstwiderlegung* abgesehen. Auf die immanente Rechtfertigungsform hebt schon der Kritikbegriff Kants ab. Der doppelte Genitiv in der Rede von einer Kritik der Vernunft – Vernunft als Gegenstand der Kritik und zugleich Agens dieser Kritik – verweist darauf, dass die Rechtfertigung der Kritik vom Kritisierten selbst zu leisten ist. Das Wissen muss, wie Hegel diese Immanenz beschreibt, den Maßstab, an dem es beurteilt wird, ›anerkennen‹ können.⁵

Betrachten wir als Beispiel, das den Unterschied zwischen Urteil und Kritik veranschaulicht, den so genannten gerechten Krieg. Das moralische Urteil diesbezüglich beansprucht eine verbindliche Begründung darüber, dass ein bzw. Kriege überhaupt gerecht oder ungerecht sind. Von Kritik aber sprechen wir, wenn diese Begründung gegen die Partei in Anschlag gebracht wird, die den Krieg als einen gerechten zu führen glaubt. In der Kritik wird eine Gerechtigkeitsvorstellung als verbindlich und zugleich derart begründet, dass sich die Rechtfertigung an den Vertreter einer vermeintlichen Gerechtigkeitsvorstellung richtet. Im Hinblick auf die immanente Rechtfertigungspraxis unterscheidet sich Kritik also von Urteilen. Ebenso ist sie von Handlungen zu unterscheiden. Politischer Widerstand, ziviler Ungehorsam, aber auch gegebenenfalls staatlich sanktionierte Gewalt können im Zeichen von Kritik erfolgen, *sind* aber nicht Kritik, und zwar deshalb nicht, weil sie keine Formen der Rechtfertigung sind. Zwar wird ihre eventuelle Legitimation durch die Möglichkeit ihrer Rechtfertigung abgedeckt. Sie haben aber einen unmittelbar praktischen Nutzen und nicht das Ziel, sie für diejenigen, gegen die sie sich richten, zu rechtfertigen.

Die Rechtfertigungspraxis betrifft drei Aspekte. Gründe werden gegeben für eine Diagnose (1.), eine Analyse (2.) und eine Korrektur (3.) – für den Ausgangspunkt, den Gegenstand und das Ziel der Kritik.

1. Den *Ausgangspunkt* jeder Kritik bildet die Diagnose einer Wirklichkeit, die nicht sein soll: eines Leidens, an dem Anstoß genommen wird; eines Unrechts, an dem sich Widerspruch entzündet; eines Elends, das empört. Dieser diagnostische Zug ist für Urteile keine Voraussetzung. Die Frage, ob ein Krieg gerecht ist oder nicht, ist für ein moralisches Urteil entscheidbar auch unabhängig von einem konkreten Anlass. Dagegen hat es wenig Sinn, von Kritik zu sprechen, wenn keine aktuelle Situation vorliegt, gegen die sie Einspruch erhebt. Auch wenn der Zusammenhang von Diagnose und Kritik keineswegs zum ausdrücklichen Selbstverständnis ›kritischer‹ Philosophie gehört, bildet er gleichwohl den impliziten Kontext, in dem sich selbst vermeintlich ›reine‹ Philosophie wie diejenige Kants bewegt. Auch die

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, S. 64.

Kritik der reinen Vernunft nimmt schließlich ihren Ausgang von einem erstarkten Dogmatismus mitsamt den Folgen von Heteronomie und Unmündigkeit.⁶ Hegel führt in der *Phänomenologie des Geistes* geradezu modellhaft die Verknüpfung von Vernunftkritik und Zeitdiagnose vor, indem die Bewusstseinsgestalten als Gestalten historischer Krisenerfahrungen einer Kritik unterzogen werden.

2. Der *Gegenstand* der Kritik bezieht sich auf die Ursache des bestehenden Schlechten. Kritisiert wird nicht die schlechte Realität, sondern die Vorstellungen und Überzeugungen, welche sie ermöglicht. So ist Gegenstand der Kritik am gerechten Krieg weniger das Leiden, das aus ihm folgt, als das Gerechtigkeitsverständnis, das ihm zugrunde liegt. Aufgabe der analytischen Arbeit der Kritik ist es, den Zusammenhang zwischen dem Negativen und seiner Ursache zu rekonstruieren. Der analytische Bedeutungsaspekt von Kritik tritt zutage etwa an den Verzweiflungs- und Angstanalysen Kierkegaards, in denen Leiden bis hin zu einem verkürzten Verständnis von Autonomie zurück verfolgt wird;⁷ an dem psychoanalytischen Verfahren, seelisches Leiden auf mögliche »Urszenen« zurückzuführen;⁸ und nicht zuletzt an den Kapitalanalysen bei Marx⁹ und dem Programm der Kritischen Theorie, die Ursachen für die Entfremdung und Deformation sozialen Lebens zu erforschen.¹⁰

3. Das *Ziel* der Kritik ist die Korrektur des Falschen und Schlechten. Wer kritisiert, will nicht nur interpretieren, sondern verändern.¹¹ Das Falsche und Schlechte soll nicht bloß diagnostiziert und analysiert, sondern durch Kritik überwunden werden. Mit dem korrektiven Ethos rückt das Problem ins Zentrum, wie Kritik ihren Adressaten auch tatsächlich erreicht: das Problem des Praktischenwerdens der Kritik. Der Zugänglichkeit für Kritik wird durch ihr immanentes Verfahren Rechnung getragen, insbesondere dem scheinhaften Wissen die Rechtfertigung seiner Kritik zu ermöglichen. Zumal derjenige, der eine haltlose Gerechtigkeitsvorstellung vertritt, beurteilen können muss, ob und, falls ja, warum sein Gerechtigkeitsverständnis zu überdenken und schließlich zu korrigieren ist. Kierkegaard, der sein Wirken als Korrektur an seiner Zeit verstanden wissen wollte, übt deshalb Kritik in Form

⁶ Adorno hat zu Recht auf diesen zeitdiagnostischen Hintergrund der Hauptschriften Kants hingewiesen; vgl. ders., »Kritik«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 10.2, Frankfurt/M. 1977, S. 785-793, hier: S. 785f. Adorno hätte sich beziehen können auf den Anfang der Vorrede zur ersten und das Ende der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant (A IX bzw. B XXXIV).

⁷ Vgl. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Stuttgart 1997; ders., *Der Begriff Angst*, Stuttgart 1992.

⁸ Allerdings bleibt der Kritikbegriff in Freuds Schriften unscharf. Siehe zum Verhältnis von Kritik und Psychoanalyse den Beitrag von Joachim Küchenhoff in diesem Band.

⁹ Siehe zur Konzeption der Kritik bei Marx: Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt/M. 1991.

¹⁰ Max Horkheimer, »Traditionelle und kritische Theorie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 4, Frankfurt/M. 1988, S. 162-225.

¹¹ Auf das Ethos der elften Feuerbach-These spitzt Horkheimer das Attribut des Kritischen gegenüber der traditionellen Theorie zu; vgl. Horkheimer, »Traditionelle und kritische Theorie«, a.a.O., S. 192.

einer auf Aneignung zielenden indirekten Mitteilung.¹² Für Marx und Horkheimer ist es (auf nicht unproblematische Weise) die kritische Wissenschaft, von der – in der Wechselwirkung von Wissenschaftler und Proletarier – ein korrektiver Impuls auf das verzerrte Bewusstsein ausgehen soll.¹³ Mit dem Sinn der Korrektur verbindet auch ein der Gesellschaftstheorie so unverdächtiger Denker wie Schleiermacher den Kritikbegriff: Unter Textkritik wird nicht nur Interpretation und Beurteilung von Korruptelen, Druck- und Schreibfehlern verstanden, sondern deren Revision.¹⁴

III Immanente und transzendente Kritik

Das Kernproblem bei der Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem, zwischen Sein und Schein besteht in der natürlichen Opazität des Scheins: Innerhalb seiner gibt sich der Schein nicht als Schein zu erkennen. Wer etwa in einem Irrtum befangen ist, weiß um seine Täuschung und Befangenheit gerade nicht. Die Entdeckung des Falschen ist deshalb allein von einem externen Standpunkt aus möglich. Ob beispielsweise ein Gerechtigkeitsverständnis korrekturbedürftig ist, lässt sich nur von einem Standpunkt aus entscheiden, der nicht mit der infrage stehenden Gerechtigkeitsvorstellung verstrickt ist. Mit diesem externen Standpunkt treten Kritik und ihr Gegenstand als zwei unterschiedliche Wissensgestalten auseinander. Der Standpunkt der Kritik hat das scheinhafte Wissen je schon überschritten. Als ein solches Überschreiten ihres Gegenstands wird Kritik aus einer transzendenten Einstellung geübt. Kritik erfordert demzufolge eine Form, in der sich der immanente mit einem transzendenten Standpunkt verschränkt.¹⁵

¹² Siehe dazu Tilo Wesche, *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2003, S. 165ff.

¹³ Vgl. »Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen.« Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *Marx Engels Werke* (MEW), Band 1, Berlin 1974, S. 391. »Wird [...] der Theoretiker und seine ihm spezifische Aktivität mit der beherrschten Klasse als dynamische Einheit gesehen, so dass seine Darstellung der gesellschaftlichen Widersprüche nicht allein als ein Ausdruck der konkreten historischen Situation, sondern ebenso sehr als stimulierender, verändernder Faktor in ihr erscheint, dann tritt seine Funktion hervor.« Horkheimer, »Traditionelle und kritische Theorie«, a.a.O., S. 189.

¹⁴ »Die Aufgabe besteht [...] aus zwei Momenten, dem Erkennen des Fehlers und der Wiederherstellung des Ursprünglichen.« Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hg. und eingel. von M. Frank, Frankfurt/M. 1977, S. 257.

¹⁵ Siehe zur Figur der immanenten und transzendenten Kritik unter anderem: Raymond Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, Bodenheim 1988; Hinrich Fink-Eitel, »Innerweltliche Transzendenz. Zum gegenwärtigen Stand kritischer Gesellschaftstheorie«, in: *Merkur* 528, Heft 3, 47. Jg., 1993, S. 237-245; Axel Honneth, »Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung«, in: N. Fraser und ders., *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M. 2003, S. 271-305, besonders S. 274-285; ders., »Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischen Vorbehalt. Zur Idee der ›Kritik‹ in der Frankfurter Schule«, in: ders., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M. 2007, S. 57-69; Richard Klein, »Überschreitungen, immanente und transzendente Kritik. Die

Ein Rechtfertigungsproblem entsteht nach beiden Seiten hin. Eine rein immanente Kritik verliert ihren Biss. Denn innerhalb eines fragwürdigen Werthorizonts bleiben eigene Täuschungen undurchsichtbar, mit der Folge, dass deren Kritik nicht rückhaltlos zustande kommt. Einer äußerlichen Kritik wiederum fehlt die normative Grundlage. Maßstäbe, an denen ein Wissen äußerlich gemessen wird, bleiben für dasselbe uneinsichtig, unzugänglich. Kritik muss sich also von einem immanenten Standpunkt aus rechtfertigen, der in den Schein fällt, und zugleich von einem transzendenten Standpunkt, der außerhalb des Scheins liegt. Der Maßstab der Kritik liegt im Kritisierten und führt über dasselbe hinaus. Für diesen normativen Überhang steht die Konzeption der immanenten *und* transzendenten Kritik ein.

Soll Kritik nicht in einem autoritären Appell verpuffen, dann muss dem Kritisierten selbst ihre Rechtfertigung möglich sein. Allerdings ist dem Kritisierten solche Rechtfertigung umstandslos nicht einsichtig, weil sich die Revisionsbedürftigkeit seines Wissens nur von einem Standpunkt außerhalb seiner zeigt. Kritik darf einerseits ihren Forderungscharakter nicht preisgeben und andererseits keine paternalistischen, dogmatischen oder elitistischen Züge annehmen. Wie also kann ein Wissen für Kritik durchlässig und jemand *gegen* sein Selbstverständnis zur Wissensrevision bewegt werden, ohne dass dabei die Schwelle zum Autoritären übertreten wird?

Im Folgenden werden drei Formen der Kritik unterschieden, die je eine triftige Antwort auf diese Frage geben: die reflexive (IV), die therapeutische (V) und die darstellende Kritik (VI). Bei der Reflexion, Therapie und Darstellung haben wir es also nicht mit entweder immanenter oder transzendenter Kritik zu tun, sondern mit unterschiedlichen Konstellationen von Innen und Außen. Die Unterschiede in der Konstellation von Innen und Außen leiten sich aus der jeweiligen Gestalt der Täuschung her, gegen die sich die Kritik richtet und die drei Formen annehmen kann: die Formen des Irrtums, der Zwangsvorstellung und der Simplifikation. Zwar behält das Innen die invariante Rolle der Rechtfertigung für das scheinhafte Wissen. Das Außen dagegen variiert in seiner Figur. Entsprechend wirkt, ob es sich bei der Täuschung um Irrtum, um eine Zwangsvorstellung oder um Simplifikation handelt, das Außen entweder als Alterität, als therapeutische Intervention oder als Sinnüberschuss. Dennoch stehen die drei Formen der Kritik nicht in ausschließender, sondern in komplementärer Beziehung zu einander. Weil sie je einen Ausschnitt aus dem Spektrum möglicher Täuschungen abdecken, bietet erst ihre wechselseitige Ergänzung einen vollständigen Begriff von Kritik.

schwierige Gegenwart von Adornos Musikphilosophie«, in: W. Ette, G. Figal, R. Klein und G. Peters (Hg.), *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Freiburg, München 2004, S. 155-183; Marc Rölli, »Immanenz und Transzendenz. Kant – Heidegger – Deleuze«, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1, 2005, S. 79-96; Robin Celikates, *Gesellschaftskritik als soziale Praxis. Kritische Theorie nach der pragmatischen Wende*, Dissertation, Bremen 2008.

IV Die kritische Dimension der Reflexion

Die Reichweite kritischer Reflexion umfasst alles, was unter die Endlichkeit menschlichen Wissens fällt. Solche Täuschungen, die aus der natürlichen Grenze unseres Wissens resultieren, nennen wir Irrtümer. Reflexion dient der Irrtumsvermeidung und erfüllt damit diejenige Aufgabe, auf welche Kant den Begriff der Kritik festlegt. Die Fehlbarkeit unseres Wissens beruht auf der Möglichkeit, Erkenntnisziele ebenso treffen wie auch verfehlen zu können. Verfehlen wir sie, dann geschieht dies gegen unsere Erkenntnisabsicht. Irrtümer untergraben stets ein Erkenntnisinteresse. Dies macht ihre pathische Eigenschaft aus: Irrtümer unterlaufen, widerfahren, stoßen zu in dem Sinne, dass sie trotz eines Erkenntnisinteresses die Oberhand gewinnen.

Die endliche Natur unseres Wissens bietet eine Erklärungsgrundlage in zwei Hinsichten. Sie erklärt erstens die Möglichkeit von Irrtümern, die Fehlbarkeit oder Fallibilität des Wissens. Unser Wissen ist fallibel, weil es von endlich vielen Hintergrundüberzeugungen abhängt. Zwar ist das begrenzte Gefüge von sozial, historisch und kulturell geprägten Hintergrundüberzeugungen die Voraussetzung dafür, dass unsere Selbst- und Weltdeutung angesichts unendlicher Deutungsmöglichkeiten überhaupt Bestimmtheit gewinnt. Zugleich aber ist sie auch dafür verantwortlich, dass unsere Deutungen ihr Ziel verfehlen und Täuschungen unterliegen können. Der Blick, den die Hintergrundüberzeugungen zulassen, mag zu eng, einseitig, unvollständig oder beschränkt sein, um einen Sachverhalt zu erfassen. Die Endlichkeit des Wissens erklärt zweitens, warum Irrtümer für uns reale Täuschungen darstellen. Voraussetzung der Wirklichkeit von Irrtümern ist, dass sie uns verborgen bleiben. Auf dem Verdecktsein der Irrtümer beruht ihre Macht, uns gefangen und befangen zu halten. Wir verharren ja nur deshalb in Irrtümern, weil wir sie nicht als solche zu erkennen vermögen. Diese Blindheit für Irrtümer beruht auf dem Holismus des Wissens. Jede Reflexion auf ein Wissen ist derselben Gesamtheit von Überzeugungen entnommen, zu denen auch das Wissen gehört. Die Kritik kann deshalb nicht die Voraussetzungen abstreifen, die sie mit dem Kritisierten teilt. Sofern also eine Reflexion letztlich von denselben Hintergrundüberzeugungen wie das scheinhafte Wissen ausgehen muss, entzieht sich ihr die Einsicht, ob es sich mit dessen Kohärenz nicht tatsächlich anders verhält, als es (irrtümlich) scheint.

Um Irrtümer zu vermeiden, ist es demnach nötig, dass in die Reflexion ein Blick von außen oder, mit Hegel gesprochen, eine äußere Reflexion integriert wird. Die kontextgebundene Sicht muss sich mit einer kontexttranszendenten Perspektive verschränken. Das Außen kommt in der reflexiven Kritik als *Alterität* zur Geltung und besteht darin, das Wissen für einen anderen Blick zu öffnen. Alterität steht für die Andersheit oder das Neue einer Perspektive ein, die dennoch nicht außerhalb einer Gesamtheit von Überzeugungen steht, sondern zu diesem Ganzen gehört. Sie wirkt als Sprengkraft, Überzeugungen von innen heraus infrage zu stellen, etwa durch Darstellungsvariationen, die Blickwinkel verschieben und neue Zugänge eröffnen.

Je nach ihrer Eingespieltheit variieren Überzeugungen in ihrem Grad, undurchlässig für Kritik zu sein und beharrlich Einwänden zu widerstehen. Wie hartnäckig sich auch Irrtümer eingenistet haben mögen, niemals ist dem Wissen die Möglichkeit ihrer Entdeckung und Revision von vorneherein verschlossen. Die grundsätzliche Zugänglichkeit für eine Kritik von Irrtümern beruht darauf, dass fallibles Wissen immer auch Wissen um die eigene Fehlbarkeit und Kritikbedürftigkeit ist. Im Fall der Irrtumsvermeidung teilen sich die Kritik und der Kritisierte ein gemeinsames Erkenntnisinteresse. Das Interesse, Irrtümer zu vermeiden, muss von der Kritik nicht erst geweckt werden. Denn es ist ja gerade dieses Erkenntnisstreben, dessen Ziel im Irrtum verfehlt wird und das sich im Irrtum negativ als ein wirksames, wengleich unerfülltes Interesse manifestiert. Die Verschränkung von Innen und Außen hat in der Reflexion demnach die Gestalt der Konvergenz. In ihr konvergiert ein einheitliches Erkenntnisinteresse, das sowohl die Kritik als auch ihr Gegenstand, das scheinhafte Wissen verfolgen. Auf eine solche gemeinsame Voraussetzung können sich die zwei weiteren Kritikformen nicht stützen.

V Therapeutische Kritik

Das psychotherapeutische Gespräch bildet das Modell für Kritik als Therapie. In ihm spielt der Therapeut die Rolle eines Kritikers, der normativ das Verstehen von Handlungen einfordert, deren Sinn dem Handelnden verstellt bleibt. Die Ursache für das Verkennen liegt indes hier nicht in der Natur des Wissens, sondern in der schützenden Abwehr einer psychischen Realität, die ein intaktes Persönlichkeitsbild bedroht. Handlungsursachen bleiben verstellt, weil ihre Bewusstheit ein stabiles Seelenleben gefährdet und zum »Schutz des Ichs«

verdrängt wird.¹⁶ Täuschungen treten hier als Zwangsvorstellungen auf, sofern ihre Motivlage im Schutz vor seelischem Leiden besteht. Vom Leiden und dessen Abwehr solcherart beherrscht, dass die eigenen Bedürfnisse, Wünsche und Motive undurchsichtig bleiben, ist das Ich »nicht einmal Herr im eigenen Hause«.¹⁷

Ziel des therapeutischen Gesprächs ist eine Interaktion von externem Beobachterstandpunkt und hermeneutischer Selbstdeutung. In seiner zunächst privilegierten Beobachterrolle versucht der Therapeut, den Aussagen des Patienten eine Bedeutung zuzumessen, die über das bewusste Selbstverständnis des Patienten hinausgeht. Dies ist ihm bedingt möglich, weil er nicht in den Abwehrprozess involviert ist und diesen von außen zu deuten vermag. Zwar ist der Therapeut kein unbeteiligter Zuschauer, sondern Mitspieler von gemeinsam gestalteten Szenen, die auch einiges von seinem biographischen Hintergrund beinhalten.¹⁸ Die Bedingung der Möglichkeit des therapeutischen Gesprächs aber ist, dass der Therapeut außerhalb der zu behandelnden Neurose steht. Dennoch liegt die Deutungshoheit nicht beim Arzt. Dessen Interventionskraft beschränkt sich auf die Schaffung einer »interaktiven Kommunikation«, die dem Patienten die Möglichkeit bietet, jenen Prozess der Deutung selbst zu vollführen.¹⁹ Dabei ist es seine Aufgabe, Wege, die durch psychische Realitäten versperrt werden, nicht als Sackgassen erscheinen zu lassen. Wo die Deutungsbemühungen des Analysanden durch Hindernisse erschwert werden, wo sie den Deutungsprozess auf eingespielte Vorstellungen zurückzubiegen oder ihn gar abubrechen drohen, wird die Intervention des Analytikers erforderlich, damit der Prozess der Deutung fortgeführt werden kann. Dass die Forderung nach einem Fortführen der Deutung *gegen* den Patienten, wenn der Deutungsprozess abubrechen droht, geltend gemacht wird, rechtfertigt die Bezeichnung der therapeutischen Intervention überhaupt als Kritik. Voraussetzung der Gesprächssituation allerdings ist, dass Arzt und Patient als Beteiligte eines gemeinsamen Erkenntnisinteresses agieren. Dieses ist aber eben im Fall von Verdrängungen nicht von vorneherein gegeben. In der prekären Balance zwischen Abwehr und Kritik muss ein gemeinsames Erkenntnisinteresse in der Gesprächssituation gefestigt und vertieft werden. Ziel der therapeutischen Kritik ist es letztlich, die Deutung als ein gemeinsames Interesse aufrechtzuerhalten. Die Kritik stößt dabei

¹⁶ Sigmund Freud, »Hemmung, Symptom und Angst«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Band 14, Frankfurt/M. 1999, S. 111-205, hier: S. 197.

¹⁷ Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Band 11, a.a.O., S. 295.

¹⁸ Siehe Georges Devereux, *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*, Frankfurt/M., Berlin u.a. 1976; Stephen A. Mitchell, *Psychoanalyse als Dialog. Einfluss und Autonomie in der analytischen Beziehung*, Gießen 2005; Joachim Küchenhoff, »Selbstinterpretation, Beziehung, Deutung. Zum Interpretationsbegriff in der Psychoanalyse«, in: ders., *Die Achtung vor dem Anderen*, Weilerswist 2005, S. 249-260.

¹⁹ Reimut Reiche, »Von innen nach außen? Sackgassen im Diskurs über Psychoanalyse und Gesellschaft«, in: *Psyche* 3, 1995, S. 227-258.

an ihre Grenze, wenn sich das Erkenntnisinteresse des Patienten deshalb in Abwehr verkehrt, weil die Bedrohung des Persönlichkeitsbildes Überhand nimmt und die Voraussetzungen für eine Konfrontation mit dem Verdrängten noch nicht gegeben sind. Setzt sich dagegen die Kritik über die Möglichkeiten einer Selbstkonfrontation des Patienten hinweg, übertritt sie die Schwelle zum Autoritären.

VI Kritik als Darstellung

Darstellende Kritik geht nicht von einer Wahrheitsorientierung dessen, den die Kritik treffen soll, aus. Weder ist – wie bei der kritischen Reflexion – ein geteiltes Erkenntnisinteresse schon gegeben, noch wird es – wie von der therapeutischen Kritik – je aufs Neue stabilisiert. Der Gegenstandsbereich darstellender Kritik definiert sich vielmehr durch Täuschungen, in denen eine Wahrheitsorientierung gekappt ist. Das Rechtfertigungsproblem der Kritik stellt sich hier als die Frage, wie jemand zur Revision einer Überzeugung bewegt werden kann, mit der er sich frühzeitig zufrieden gibt. Prototyp dieser Simplifikation ist die schuldhaft Verblendung von Don Quijote. Erst nachdem die Kunst – mit der Windmühlenepisode im *Don Quijote* – dem Phänomen der Simplifikation ein Bild lieh, erhielt es eine begriffliche Form. Abgesehen von Thomas von Aquins Überlegungen zur Schwermut (*acedia*)²⁰ sind einem Erklärungsversuch gewidmet Hegels Phänomenologie »des nicht wahrhaften Bewusstseins«,²¹ Kierkegaards Überlegungen zur Angst,²² Nietzsches Kulturkritik,²³ Heideggers Analyse der Uneigentlichkeit²⁴ und Sartres Theorie der »mauvaise foi«²⁵. Weil Simplifikation ein tätiges Entlasten ist – eine aktive Haltung, sich mit Antworten frühzeitig zufrieden zu geben –, greift kritische Reflexion bei ihr nicht. Gegen solche Kritik sind Simplifikationen resistent, zumal Alterität das ist, wogegen sie sich verschließen. Sachverhalte neu und anders zu beschreiben, entfaltet dort eine erschließende Kraft; hier aber

²⁰ Siehe dazu Michael Theunissen, *Vorentwürfe der Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, Berlin, New York 1996.

²¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 25, 62f.

²² Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, a.a.O. Siehe dazu: Michael Theunissen, *Der Begriff Verzweigung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt/M. 1993; Tilo Wesche, *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*, a.a.O., besonders S. 58-85.

²³ Friedrich Nietzsche, »Morgenröthe«, in: ders., *Kritische Studienausgabe (KSA)*, Band 3, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York 1988, S. 9-331, hier: S. 11-17; ders., »Die Fröhliche Wissenschaft«, in: ebd., S. 343-651, hier: S. 574-577.

²⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, S. 114-191.

²⁵ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1993, S. 119-160; siehe dazu Martin Löw-Beer, *Selbsttäuschung. Philosophische Analyse eines psychischen Phänomens*, Freiburg, München 1990; Allen W. Wood, »Self-Deception an Bad Faith«, in: B. P. McLaughlin und A. Oksenberg Rorty (Hg.), *Perspectives on Self-Deception*, Berkeley u.a. 1988, S. 207-227.

weckt sie die Angst, dass sich die Dinge wirklich anders verhalten könnten, als man sie sehen will. Andersheit verstärkt nur die Abwehr von Kritik und das Festhalten an Vereinfachungen. Damit sich Befangenheiten gegenüber Kritik nicht zusätzlich verhärten, darf sie dem Befangenen gegenüber nicht direkt, nicht *als* Kritik in Anschlag gebracht werden. Der Verzicht auf eine direkte Konfrontation mit Forderungen, ohne dabei ebendiese Forderungen preiszugeben, verleiht darstellender Kritik, die sich auf Deskription beschränkt, ihren antinormativistischen Zug.

Zentral für die darstellende Kritik ist der Selbstzweck ihrer Darstellung. Im Unterschied zur reflexiven und therapeutischen Kritik werden hier Täuschungen ohne das Ziel eines Überzeugens oder Therapierens dargestellt. Aber ebendieser Verzicht auf persuasive oder therapeutische Absichten ist es, was – scheinbar paradox – die Darstellung als Kritik wirksam werden lässt. Zwar beschränkt sich die Darstellung auf Deskription. Der Selbstzweck solcher Darstellung aber setzt einen Sinnüberschuss frei, der das Darstellen im Dargestellten nicht aufgehen lässt. Dieser normative Überhang selbstzweckmäßiger Darstellung vermag Befangenheiten zu lösen; wenngleich dies nicht erzwungen werden kann. Der Gegenstand wird förmlich durch seine Darstellung hindurch kritisiert und für ein befangenes Bewusstsein zugänglich. Das Außen hat in der darstellenden Kritik die Figur eines normativen Sinnüberschusses, der sich aus dem Selbstzweck von Darstellungen speist. Darstellende Kritik realisiert sich in drei Formen der Darstellung mit Selbstzweckcharakter: als Kunst, als Dialog und als Theorie.

Im Folgenden wird die Einheit von Darstellung und Kritik jeweils am – zwangsläufig schematischen – Leitfaden des Kunstwerks (VII), des Dialogs (VIII) und der Theorie (IX) erläutert. Diese üben dennoch kein Heimatrecht in der darstellenden Kritik aus. Darstellende Elemente können auch in der reflexiven und therapeutischen Kritik wirksam sein. Kunstwerke etwa spielen eine unersetzbare Rolle für Alteritäten. Ebenso bilden Narrationen, Kern darstellender Kritik, einen festen Bestandteil des psychoanalytischen Gesprächs. Kunst, Dialog und Theorie bergen gleichwohl ein Potential von Kritik, das in reflexiver und therapeutischer Kritik nicht ausgeschöpft wird.

VII Kritik als ästhetische Darstellung

Die Grundlage für einen *ästhetischen* Überschuss an Kritik bildet die Autonomie des Kunstwerks, frei von Intentionen politischer, theologischer oder ästhetizistischer Natur

Wirklichkeit darzustellen. Eine Ausgangsbasis, um das Ineinandergreifen von Darstellung und Kritik am Beispiel der Kunst darzulegen, haben wir uns bereits dadurch geschaffen, dass das bisherige Beispiel für Simplifikation der Literatur entnommen ist. Aufschlussreich ist die Romanfigur des Don Quijote nicht zuletzt aufgrund der Narrativität, deren Verzicht auf Mitteilungsgehalte die bleibende Erschließungskraft des Bildes gewährleistet. Über das Komische, die Wirklichkeit nicht so sehen zu wollen, wie sie ist, wird weder doziert noch einfach berichtet, sondern in Form einer Geschichte erzählt. Don Quijotes Simplifikation wird allenthalben ohne jenes moralische Pathos aufs Korn genommen, mit dem der Titelheld zwischen Gutem und Bösem trennt. Durch die Zurückhaltung narrativer Deskription rücken Don Quijotes Täuschungen und Vereinfachungen als mögliche eigene in den Blick des Rezipienten. Verhärtete Überzeugungen werden aus einer Betroffenenperspektive vom Betrachter selbst infrage gestellt. Dieser Selbstbezug wird als ein Überschuss des Kunstwerks wirksam, der in einem Rezeptionsziel oder einer Erkenntnisabsicht nicht aufgeht. Der Betrachter wird unabhängig vom Motiv, sich mit Täuschungen zu konfrontieren, in ein Hinterfragen gleichsam hineingezogen, ohne dass er es intendiert oder gesucht hätte. Dies gelingt dem Roman jedoch nicht aufgrund irgendeines kritischen Anspruchs, den es vor sich herträgt, sondern deshalb, weil Kritik in Narrativität zurückübersetzt wird.²⁶

Narrativität bildet freilich nicht die einzige, aber doch eine ausgezeichnete Weise, um die Autonomie des Kunstwerks und damit ästhetische Kritik einzulösen. Eine Erklärungsbasis für den Zusammenhang von Autonomie und Kritik bietet – unabhängig von Überlegungen zur Narrativität – die Ästhetik Adornos.²⁷ Adorno beschreibt den kritischen Überhang der Kunstwerke als deren Sprachcharakter. Autonomie setzt eine Beredtheit und Sprachähnlichkeit des Kunstwerks frei, das uns gleichsam anspricht, uns etwas sagt, das wir aus eigener Kraft nicht zu erschließen vermögen. Der kritische Gehalt solcher Sprachähnlichkeit besteht darin, dass sie »reale Erfahrungen« einer Wirklichkeit freisetzt, deren Zugang durch »Verhärtung« versperrt war.²⁸ Es sind jedoch nicht moralische, sozialkritische oder sonstige Aufklärungsabsichten, die Kunstwerke zur Wirklichkeitserhellung befähigen, sondern im Gegenteil die Beschränkung auf Deskription. Ausdruck dieses Verzichts auf Mitteilungsabsichten ist die Intentionlosigkeit, die das

²⁶ Die Frage nach dem Zusammenhang von Narrativität und Kritik findet in den aktuellen Erzähltheorien wenig Beachtung. Einen Vorschlag lege ich dar in: Tilo Wesche, »Wenn ein Bär heult, dann er erzählt er wirklich was«. Zur Narrativität bei Dylan und Cash«, in: A. Honneth, P. Kemper und R. Klein (Hg.), *Bob Dylan. Ein Kongress*, Frankfurt/M. 2007, S. 160-181.

²⁷ Siehe zum Zusammenhang von Kritik und Ästhetik bei Adorno: Richard Klein, »Ideologiekritik oder kritische Hermeneutik? Methodologische Aspekte einer Musikphilosophie nach Adorno«, in: O. Decker, T. Grave und F. Haberkorn (Hg.), *Kritische Theorie zur Zeit*, Springe 2008, S. 256-275; ders., »Überschreitungen, immanente und transzendente Kritik. Die schwierige Gegenwart von Adornos Musikphilosophie«, a.a.O.

²⁸ Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 7, Frankfurt/M. 1997, S. 401.

sprachähnliche Erscheinen auszeichnet. Mit der Rede von ästhetischer Autonomie und Intentionlosigkeit wird gleichwohl nicht der Attitüde das Wort geredet, ästhetische Darstellungen erfolgen vom neutralen Standpunkt aus und mit dem Blick von nirgendwo. Kunstwerke lassen durchaus eine existentielle, geschichtliche oder politische Wirklichkeit zur Darstellung kommen, wenngleich in einer *Form*, die frei von kommunikativen, normativen und kognitiven Intentionen ist. Adorno beschreibt die Beredtheit autonomer Kunstwerke deshalb als eine »intentionlose« Sprache.²⁹ Nicht Überzeugungsabsichten bringen eine Wirklichkeit ästhetisch zur Darstellung, sondern die innere Logik der Darstellung, in der etwas sich zeigt.³⁰ Sie ist die Logik weder des Satzes noch des Gedankens, sondern eines Darstellens, das etwas einen Ausdruck frei von Mitteilungsgelalten leiht. Wörter, Töne und Bilder fügen sich je zu einer Form, in der etwas gleichsam um seines Dargestelltseins willen zum Ausdruck gelangt.

Allerdings ist Autonomie kein Zustand der Darstellung, sondern die dynamische Ermöglichung ihrer Beredtheit. Kunstwerken gelingt es, Wirklichkeit sich zeigen zu lassen, indem sie einen Zugang zu ihr eröffnen *aufgrund* der Autonomie gegenüber persuasiven oder kommunikativen Intentionen. Ihre Darstellung dient keinem Zweck des Überzeugens oder Überredens und drängt sich deshalb nicht auf. Aber ebendiese selbstgenügsame Zurückhaltung ermöglicht es, Denkgewohnheiten zu unterlaufen und uns für das, was vor ihrer Schwelle verharret, zu öffnen. Es ist der ästhetische Verzicht auf Mitteilungsabsichten, der uns, eben nur scheinbar paradox, zugänglich macht für den Darstellungsgehalt. Man versteht nun besser, weshalb Kunstwerken das Argument fremd ist und sie dennoch mit einer Rechtfertigungspraxis verflochten sind: mit jenem Geben von Gründen, das ein Merkmal der Kritik ist. Zwar üben Kunstwerke keine Rechtfertigungspraxis aus, sofern sie Gründe für eine Diagnose, Analyse und Korrektur nicht geben. Nicht Kunstwerke, aber ihre Betrachter geben sie. Kunstwerke vermögen eine Rechtfertigungspraxis auf Seiten des Rezipienten anzustoßen unter der Bedingung, dass sie weder Antworten noch die Frage aussprechen. Gründe spielen erst im Prozess der Selbstbefragung eine Rolle. Der Hörer, Betrachter oder Leser eines Kunstwerks wird in eine Selbstbefragung hineingezogen, in der erst er selbst nach Gründen dafür fragt, warum er die Dinge anders als bisher betrachten sollte.

²⁹ Ebd., S. 274.

³⁰ Siehe dazu Martin Seel, *Ästhetik des Erscheinens*, Frankfurt/M. 2003; ders., *Die Macht des Erscheinens*, Frankfurt/M. 2007; Hans Ulrich Gumbrecht, »Epiphanien«, in: J. Küppers und C. Menke (Hg.), *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*, Frankfurt/M. 2003, S. 203-222; Günter Figal, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen 2006; Gottfried Boehm, *Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens*, Berlin 2007.

VIII Kritik als dialogische Darstellung

Das im Dialog liegende Potential von Kritik wird unterschätzt, wenn es allein auf die reflexive Funktion der Vermeidung und Revision von Irrtümern verkürzt wird. Es wird dagegen überschätzt, wenn der Kritik zugetraut wird, aus rigider Kommunikationsverweigerung handstreichartig herausführen und ein Miteinanderreden erzwingen zu können. Recht verstanden, heißt das Ziel von dialogischer Kritik, dass sich *innerhalb* des Diskurses eine Aufgeschlossenheit für Kritik einstellt. Sie wird von der Frage motiviert, wie sich eine Zugänglichkeit für Kritik *durch* den Dialog, *im* Gespräch erreichen lässt. Wenn sich jemand mit einfachen Antworten zufrieden gibt und gegenüber Einwänden verschließt, was können wir ihm dann *sagen*?

Die Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas ist für das Verhältnis von Kritik und Dialog aus drei Gründen aufschlussreich. Erstens wird die Rationalität vom Bereich des Mentalen in die kommunikative Praxis verlagert und sprechakttheoretisch im Handlungscharakter der Sprache verankert. Sie wird als eine Idealisierung von den Teilnehmern wechselseitig in der diskursiven Praxis faktisch je schon unterstellt.³¹ Zweitens umfasst die in der Alltagspraxis eingebettete Rationalität eine Vermeidung von Irrtümern ebenso wie »die Kraft zur Kritik von Selbsttäuschungen«.³² Selbsttäuschungen, Unaufrichtigkeit gegen sich selbst und Simplifikationen sind Namen für dasselbe Phänomen der kognitiven Entlastung, das im Kontrast zur (in Habermas' Worten) Wahrhaftigkeit und Unbefangenheit steht. Drittens kommt dem Diskurs das »kritische Potential der *Selbstüberschreitung*« zu.³³ Der Diskurs korrigiert die Abweichungen von seinen Geltungsansprüchen aus eigener Kraft.

Folgenden Einwand möchte ich in Bezug auf die transzendentalphilosophische Ausrichtung von Habermas' Ansatz zu bedenken geben. Die dezentrierende Rationalität der Diskurse trifft allein auf die pragmatischen Voraussetzungen der Öffentlichkeit, Gleichberechtigung und Zwanglosigkeit zu, nicht aber auf die Wahrhaftigkeit.³⁴ Sie ist Quelle der Kritik von

³¹ Siehe Jürgen Habermas, »Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität«, in: ders., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1999, S. 102-138.

³² Jürgen Habermas, »Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen«, in: ders., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, a.a.O., S. 319-333, hier: S. 311.

³³ Ebd., Hervorhebung von T. W.

³⁴ Siehe zu den vier pragmatischen Argumentationsvoraussetzungen: Jürgen Habermas, »Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft«, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, S. 27-83, hier: S. 54f. und 57.

Irrtümern, aber nicht der »Kraft zur Kritik von Selbsttäuschungen«. Der Rechtfertigungsdruck auf immer weiteren Foren, vor immer kompetenterer und größerer Öffentlichkeit und gegen immer neue Einwände treibt zwar den Prozess einer Irrtumsvermeidung voran, nicht aber den Abbau von Selbsttäuschungen. Wer sich von Argumenten nicht beeindruckt lässt, wird nicht umgestimmt werden können dadurch, dass der Druck, Argumente wichtig zu nehmen, erhöht wird. Dieses Rationalitätsverständnis unterschätzt die resistente Kraft der Simplifikationen sowie die Möglichkeit, einen Rechtfertigungsdruck durch Vereinfachungen kompensieren zu können.

Die Kraft zur Kritik von Simplifikationen lässt sich annäherungsweise umschreiben als das Phänomen eines Dialogs, dessen Selbstzweck einen Sinnüberschuss erzeugt. Der Sinnüberschuss schafft erst die Zugänglichkeit für Kritik und ermöglicht, dass Argumente beim Simplifikateur zu greifen vermögen. Wenn etwas denn vernagelte Überzeugungen überhaupt aufstoßen kann, dann ein Gespräch, das einen Wettstreit um das bessere Argument zurückstellt. Der überschüssige Sinn betrifft dasjenige Sichöffnen für Argumente, das der Aussage und kommunikativen Verständigung vorausgeht. Er wird erzeugt von der Form des Selbstzwecks, in der Argumente präsentiert, vertreten und ausgetauscht werden. In einem solchen Dialog wird nichts mitgeteilt, was sich unabhängig von der Art seiner Mitteilung – wie es gesagt wird –, sagen ließe. Ausgesprochen wird das Argument weder mit dem Ziel, sich einer Einsicht zu vergewissern, noch mit der Absicht, einen anderen von ihr zu überzeugen. Ein solcher Dialog sieht es auf kein Erkenntnisergebnis des Sprechers oder Interpreten ab. Strukturell kennzeichnet ihn die Inäquivalenz, ein Argument auszusprechen unabhängig vom Ziel des Tauschs und des kalkulierten Vorteils, der eben auch in einer Bestätigung oder Revision liegen kann. Dieser Selbstzweck des Aussprechens eines Arguments nun setzt das Sich-ansprechen-lassen erst frei. Der Sinnüberschuss des Dialogs steht für das Phänomen ein, sich für ein Argument zu öffnen, nicht weil es einen Rechtfertigungsdruck ausübt und sich als überzeugend aufdrängt, sondern deshalb, weil es ausgesprochen zu sein verdient. Etwas auszusprechen, weil es ausgesprochen zu werden verdient, ist ein selbstzweckmäßiges Darstellen eigenen Rechts, das weder in einem verständnisorientierten (Aufforderung, Ankündigung) noch einverständnisorientierten (normativ autorisierte Willensäußerungen wie Versprechen, Deklarationen, Befehle usw.) noch folgenorientierten oder expressiven Sprechakt aufgeht.³⁵

³⁵ Siehe hierzu Jürgen Habermas, »Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Vernunft«, in: ders., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, a.a.O., S. 102-137.

Ihr Selbstzweckcharakter ist das, was aus Argumenten und Rede anderes, Erfahrung macht. Die überschüssige Erschließungskraft, die weder in Rhetorik noch im reinen Argument aufgeht, wird wirksam als eine Erfahrung der Begegnung im Gespräch. Der Dialogvollzug des Sprechers vermag performativ, Befangenheiten ihm gegenüber aufzulösen und den Interpreten in einen Dialog auf Augenhöhe mit hineinzuziehen. Die einnehmende Kraft speist sich aus Dialoghaltungen der Unbestechlichkeit, mit der Argumente verteidigt werden, wie auch der Unbefangenheit, mit der eigene Argumente zur Disposition gestellt werden. Ebenso gehören dazu der Ernst, mit dem Einwände abgewogen werden, wie auch die Beharrlichkeit, mit der man zu verstehen sucht. Die Besonderheit solcher Gesprächshaltungen besteht in zweierlei. Zum einen setzen sie beim Gesprächspartner eine Offenheit für Kritik erst frei, anstatt sie – wie in einer Wettstreitsituation – vorauszusetzen; und dies gelingt deshalb, weil, zweitens, der Dialog auf persuasive Absichten und Strategien – ebenfalls im Gegensatz zum Wettstreitmodell – verzichtet. Die innere Dialogdynamik vermag derart Befangenheiten auszuhöhlen und zu einer Aufgeschlossenheit für Kritik zu bewegen, die nicht transzendental schon gegeben ist.

Zudem erlaubt die Konzeption der darstellenden Kritik, Habermas' Antagonismus von Kulturkritik und Transzendentalphilosophie zu unterlaufen.³⁶ Die Aporien des »totalen Scheins« und seiner Kritik treffen hier nicht zu, weil die Konzeption der darstellenden Kritik nicht Habermas' Grundgedanken eines kritischen Potentials der *Selbstüberschreitung* tangiert. Zwar wird in der Kritik an Simplifikationen den Diskursteilnehmern eine Wahrheitsorientierung nicht unterstellt, die schon gegeben ist. Dennoch greift sie auf einen normativen Überhang zurück, der in der Kommunikation selbst liegt. Gleichsam selbstkorrektiv schafft der Diskurs die Voraussetzungen für eine Kritik von sowohl Irrtümern als auch Simplifikationen. *Durch* den Diskurs – kraft des Überschusses von Kritik *im* Dialog – wird eben auch Simplifikationen die Stirn geboten, die seiner Rationalität entgegenstehen und sich ihr zunächst entziehen.

IX Kritik als theoretische Darstellung

Der ästhetischen Sprachähnlichkeit und dialogischen Begegnung entspricht auf dem Feld der Theorie die Erfahrung des Begriffs. Darunter ist laut Hegel die »Erfahrung« zu verstehen, in

³⁶ Siehe zu Habermas' Antagonismus von Kulturkritik und Transzendentalphilosophie: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. 1985, besonders S. 130-157; ders., »Kommunikative Freiheit und negative Theologie«, in: E. Angehrn, H. Fink-Eitel, C. Iber und G. Lohmann (Hg.), *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1992, S. 15-34.

der das befangene Bewusstsein kraft seines *Begriffs* über sich hinausgetrieben wird.³⁷ Ebenso wie Kritik dort eine dem Kunstwerk und Dialog innewohnende Kraft ist, kommt sie hier dem begrifflich Gedachten zu. Nicht die nackte Erfahrung der politischen Krisen und sozialen Konflikte, deren Geschichte und Logik Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* nachzeichnet, öffnet das Bewusstsein für Kritik. Die Erfahrung macht für Kritik zugänglich allein dann, wenn sie und ihre begriffliche »Darstellung« Hand in Hand gehen.³⁸ Mit dem so genannten absoluten Wissen, das um seiner selbst willen getätigt wird, wird am Schluss der *Phänomenologie des Geistes* die theoretische Betrachtung (des Negativen) als die Antriebsquelle ausdrücklich, welche die kollidierenden Bewusstseinsgestalten zur Kritik bewegt. Die Kraft der Kritik wird nicht durch Rechtfertigungsstrategien hergestellt, sondern »entspringt« aus einem Erkennen, das zum Selbstzweck erfolgt.³⁹

Hegel entwirft in seinem Programm der »Darstellung des nicht wahrhaften Bewusstseins« – der *Phänomenologie des Geistes* – eine geradezu emphatische Darstellungskonzeption.⁴⁰ »Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurteilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen.«⁴¹ Die Darstellung des simplifizierenden Bewusstseins beschränkt sich auf ein »reines Zusehen«, dessen Passivität im griechischen θεωρεῖν mitzudenken ist.⁴² Die theoretische Darstellung hat sich einer Beurteilung des dargestellten Bewusstseins zu enthalten, um ihm nicht als Steigbügelhalter zu dienen, das gänzlich aus seiner immanenten Einstellung Täuschungen aufzudecken hat. Das befangene Bewusstsein wird, wie Hegel sich ausdrückt, »hinter seinem Rücken« und »ohne zu wissen, wie ihm geschieht«, aus der Täuschung herausgeführt.⁴³ Die Notwendigkeit, mit der dieser Übergang erfolgt, bedeutet hier nicht (entgegen anders lautenden Legenden) Zwang, sondern die Unverzichtbarkeit einer notwendigen Voraussetzung: Wenn ein Bewusstsein seine Befangenheit überschreitet, dann gelingt ihm dies nur kraft des Geistes, der selbstzweckmäßigen Erkenntnis. Aber ein zwingender Übergang ist dies nicht. Ebenso wenig wie Kunstwerke und Dialoge zur Einsicht zwingen, muss Theorie, aber kann sie zur Offenheit für Kritik dort führen, wo Einwände ansonsten abprallen. Ihre Bewegkraft geht indes nicht von einem Erkenntnisprivileg des Theoretikers aus, als könne er mit tieferen und neuen Einsichten dem Befangenen die Augen öffnen. Theoretisch-begriffliche Darstellungen

³⁷ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 66 (im Original gesperrt), vgl. S. 63.

³⁸ Ebd., S. 48.

³⁹ Ebd., S. 66 (im Original gesperrt).

⁴⁰ Ebd., S. 62.

⁴¹ Ebd., S. 5. Anregungen zum Folgenden habe ich erhalten aus Michael Theunissens Erläuterungen zur »Hegelschen Einheit von Darstellung und Kritik«. Ders., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/M. 1980.

⁴² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 65.

⁴³ Ebd., S. 68.

machen für Kritik zugänglich vielmehr durch den Überschuss, der in ihrem Selbstzweck steckt. Die Bewegkraft, Befangenheiten aufzusprengen und über sie hinauszutreiben, kommt der Theorie dadurch zu, dass sie sich (nach Aristoteles) außerhalb eines Wirk- und Zweckzusammenhangs vollzieht.⁴⁴ In theoretischer Erkenntnis wird Wirklichkeit durch begriffliche Mittel ohne einen praktischen Nutzwert zur Darstellung gebracht. Das Widerstehen betriebswirtschaftlichen Effizienzdrucks verleiht der Theorie jene Beharrlichkeit, Insistenz und Unbeirrtheit, auf die Horkheimers und Adornos Gedanke von der »Unnachgiebigkeit der Theorie« ebenso verweist wie Hegels Rede von der »leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntnis«.⁴⁵ Ohne den praktischen Nutzwert von Überzeugungs- und Therapieabsichten erfüllt sich theoretische Wirklichkeitserschließung in begrifflicher Darstellung. Dass ihr Selbstzweck dabei einen Überschuss von Kritik freisetzt, hebt sie von freischwebender Kontemplation ab.

Damit wird deutlicher, in welchem bestimmten Sinne Kritik und Philosophie zusammenfallen. Die Annahme der Metaphysik und Transzendentalphilosophie, dass ein Erkenntnisinteresse von Natur aus gegeben ist oder als Spontaneität von sich aus anfängt, ist unvereinbar mit der Beobachtung von Simplifikationen, in denen man sich vom Interesse an Täuschungsvermeidung dispensiert. Ausgehend von einer Diagnose der Simplifikation bedarf es vielmehr einer Theorie der *Genese* der Vernunft, die erklärt, inwieweit eine rationale Wahrheitsorientierung überhaupt hervorgeht, erst einsetzt. Diese Erklärung wird unter anderem mit der Rekonstruktion einer Kritik gewonnen, die Simplifikationen auszuhebeln vermag. Der Übergang von Simplifikationen zur Offenheit für Kritik vollzieht sich als ein Entstehen der Vernunft – der Wahrheitsorientierung, des Vorranges wirklicher vor scheinbaren Gründen. Quelle einer solchen Genese der Vernunft ist die darstellende Kritik, die die Möglichkeit ihrer Zugänglichkeit mit erzeugt. Vernunft ist hier identisch mit darstellender Kritik, kraft derer sich Simplifikationen aufheben lassen. In dieser besonderen Hinsicht, mit Adorno gesprochen, übertreibt wenig, »wer den neuzeitlichen Begriff der Vernunft mit Kritik gleichsetzt.«⁴⁶

Darstellende Kritik kommt in der Philosophie vielfältig zur Anwendung. Gegenwartskritik erfolgt im Medium philosophischer Darstellung beispielsweise in Kierkegaards indirekter Mitteilung, in Nietzsches aphoristischer Darstellungsform und nicht zuletzt in Adornos

⁴⁴ Siehe Aristoteles, *Metaphysik*, 982 b 27f.

⁴⁵ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 3, Frankfurt/M. 1997, S. 59; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, Hamburg 1990, S. 23.

⁴⁶ Theodor W. Adorno, »Kritik«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 10.2, hg. von R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1997, S. 785-793, hier: S. 785f.

Programm der *Ästhetischen Theorie*, die weniger eine Theorie über Kunstwerke als der Versuch ist, deren Autonomie mit dem Selbstzweck der Theorie zu verknüpfen. In diese Linie reihen sich auch die philosophischen Deutungen großer Epik ein, wie sie in der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno stilbewusst zelebriert werden.⁴⁷ Textinterpretationen, zumal sie Homerische Epen – wie in der *Dialektik der Aufklärung* – oder lyrische Gebilde aus frühgriechischen Epochen⁴⁸ betreffen, sind freilich Extreme theoretischer Selbstgenügsamkeit, als die sich eine Zeitdiagnose und Gegenwartskritik chiffriert. Die Interpretation eines spanischen Ritterromans aus der frühen Neuzeit ist dies vielleicht auch. Die Phänomen- und Begriffsanalysen der von Don Quijote verkörperten Täuschung zeigten, inwiefern seine Rede vom gerechten Krieg Ausdruck einer Simplifikation ist. Insoweit ist das Verhältnis von Kritik und Theorie Thema nicht nur hier am Schluss, sondern von Anfang an.

⁴⁷ Siehe zur *Dialektik der Aufklärung*: »Es ist die Selbstbesinnung, welche Gewalt innehalten lässt im Augenblick der Erzählung. Rede selber, die Sprache in ihrem Gegensatz zum mythischen Gesang, die Möglichkeit, das geschehene Unheil erinnernd festzuhalten, ist das Gesetz des homerischen Entrinnens. Nicht umsonst wird der entrinnende Held als Erzählender immer wieder eingeführt.« Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., S. 98. In solchen Deutungen bringt sich unüberhörbar das philosophische Selbstverständnis der Autoren zum Ausdruck.

⁴⁸ Siehe oben, Fußnote 1.

Judith Butler

Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*

Was bedeutet es, Kritik zu üben? Ich würde behaupten, dass die meisten von uns dies in einem ganz gewöhnlichen Sinne verstehen. Die Irritation wächst jedoch, wenn wir zwischen einer Kritik an dieser oder jener Position und einer allgemeineren Kritik zu unterscheiden suchen, die ohne Bezug auf ein bestimmtes Objekt beschrieben werden kann. Können wir auch nur die Frage nach einem allgemeinen Charakter der Kritik stellen, ohne uns auf ein wie auch immer geartetes Wesen der Kritik zu beziehen? Und wenn wir so etwas wie das allgemeine Bild einer Philosophie der Kritik zustande bringen, würden wir dann nicht gerade die Unterscheidung zwischen Philosophie und Kritik einbüßen, die als Teil der Bestimmung von Kritik selbst fungiert? Kritik ist immer die Kritik *einer* institutionalisierten Praxis, eines Diskurses, einer Episteme, einer Institution, und sie verliert ihren Charakter in dem Augenblick, in dem von dieser Tätigkeit abgesehen wird und sie nur noch als rein verallgemeinerbare Praxis dasteht. Wenn dem jedoch so ist, heißt das nicht, dass keine Verallgemeinerungen möglich sind oder dass wir tatsächlich in Partikularismen stecken bleiben. Ganz im Gegenteil bewegen wir uns hier auf einem Gebiet beschränkter Allgemeinheit, welches die Frage des Philosophischen berührt, jedoch, um kritisch zu bleiben, Abstand von ihm zu halten hat.

Der vorliegende Essay befasst sich mit Foucault, aber lassen Sie mich zu Beginn auf eine interessante Parallele zwischen dem hinweisen, was Raymond Williams und Adorno in unterschiedlicher Weise unter dem Titel »Kritik« (*criticism*) zu verwirklichen suchten, und dem, was Foucault unter »Kritik« (*critique*) zu verstehen suchte. Etwas von Foucaults eigenem Beitrag und seiner Nähe zur progressiven politischen Philosophie wird im Laufe dieses Vergleichs deutlich werden.

Raymond Williams hegte die Befürchtung, dass der Begriff der Kritik zu Unrecht auf den Begriff der »Krittelei«⁴⁹ eingeschränkt wurde, und schlug vor, eine Sprache für unsere Aufnahme insbesondere kultureller Werke zu suchen, »die nicht die Gewohnheit (oder das

Dieser Essay wurde ursprünglich im Mai 2000 in einer kürzeren Fassung als *Raymond Williams Lecture* an der Universität Cambridge vorgetragen. Ich danke William Connolly und Wendy Brown für ihre sehr hilfreichen Anmerkungen zu früheren Fassungen. [Wir danken Judith Butler und dem Übersetzer Jürgen Brenner, dass sie uns freundlicherweise den Beitrag, der bereits 2002 in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie (DZfPh 2, Jg. 50, 2002, S. 249-265)* erschienen ist, für eine Veröffentlichung in diesem Band zur Verfügung gestellt haben. – Anm. der Herausgeber]

⁴⁹ Raymond Williams, *Keywords*, New York 1976, S. 75-76.

Recht oder die Pflicht) zu Urteilen annehmen«. Er schlug eine spezifischere Art der Reaktion auf kulturelle Werte vor, die nicht vorschnell verallgemeinert: »Was immer verstanden werden muss«, schreibt er, »ist die Besonderheit derjenigen Erwiderung, die kein Urteil, sondern eine Praxis ist.«⁵⁰ Ich glaube, diese Bemerkung kennzeichnet auch die Bahn von Foucaults Denken in diesem Zusammenhang, da »Kritik« für ihn nicht nur eine Praxis ist, die das Urteil aussetzt, sondern eine neue Praxis von Werten aufgrund genau dieser Suspension eröffnet.

Für Williams ist die Praxis der Kritik also nicht auf Urteile (und ihre Äußerung) zu reduzieren. Bezeichnenderweise behauptet Adorno etwas ganz Ähnliches, wenn er von der »Gefahr« spricht, »subsumierend, sachfremd und administrativ über geistige Gebilde zu befinden und sie blank in jene geltenden Machtkonstellationen einzugliedern, die zu durchschauen dem Geist obläge«.⁵¹ Die Aufgabe, diese »Machtkonstellationen« zu entlarven, wird also durch das übereilte Urteil als exemplarischer kritischer Akt durchkreuzt. Für Adorno trennt gerade dieses urteilende Verfahren den Kritiker von der gegebenen sozialen Welt, ein Schritt, der die Ergebnisse dieses urteilenden Verfahrens entwertet und eine »Enthaltung von der Praxis« bedeutet. Adorno schreibt vom Kritiker: »Gerade seine Souveränität, der Anspruch tieferen Wissens dem Objekt gegenüber, die Trennung des Begriffs von seiner Sache durch die Unabhängigkeit des Urteils, droht der dinghaften Gestalt der Sache zu verfallen, indem Kulturkritik auf eine Kollektion gleichsam ausgestellter Ideen sich beruft und isolierte Kategorien [...] fetischisiert.«⁵² Damit Kritik Teil der Praxis sein kann, muss sie für Adorno begreifen, wie Kategorien ihrerseits ins Spiel kommen, wie das Feld des Wissens geordnet ist und wie das, was die Kategorien unterdrücken, gleichsam als deren eigene konstitutive Okklusion wiederkehrt. Urteile fungieren für beide Denker als Art und Weise, ein Besonderes unter eine bereits konstituierte Kategorie zu subsumieren, während Kritik nach der verschließenden Konstitution des Feldes der Kategorien selbst fragt. Für Foucault wird es besonders wichtig werden, das Problem der Freiheit und in der Tat die Ethik im Allgemeinen jenseits des Urteils zu denken: Kritisches Denken stellt einen solchen Versuch dar.

1978 hielt Foucault einen Vortrag unter dem Titel *Was ist Kritik?*⁵³, eine Arbeit, die den Weg für seinen bekannteren Essay *Was ist Aufklärung?* (1984) bereitete. Er fragt nicht nur, was Kritik ist, sondern versucht die Art von Fragen zu verstehen, die die Kritik einführt, und versuchsweise ihre Tätigkeit zu umreißen. Die Frageform, in der der Sachverhalt behandelt

⁵⁰ Ebd., S. 76.

⁵¹ Theodor W. Adorno, »Kulturkritik und Gesellschaft«, in: ders., *Prismen*, Frankfurt/M. 1973, S. 23.

⁵² Ebd., S. 13.

⁵³ Michel Foucault, *Was ist Kritik?*, Berlin 1982.

wird, ist vielleicht das Wichtigste, was von diesem Vortrag und dem folgenden, weiterentwickelten Essay bleibt. Denn genau die Frage »Was ist Kritik?« ist ein Beispiel dieses kritischen Unternehmens, und also stellt die Frage nicht nur das Problem – was ist diese Kritik, die wir durchführen oder anstreben? –, sondern sie inszeniert auch eine gewisse Art des Fragens, die sich als zentral für den Vollzug der Kritik selbst erweisen wird. In der Tat bin ich der Meinung, dass Foucault mit dieser Frage etwas ganz anderes im Auge hat als das, was wir gewöhnlich unter Kritik verstehen. Habermas machte die Tätigkeit der Kritik ziemlich problematisch, als er die Meinung vertrat, dass ein Schritt über die Kritische Theorie hinaus erforderlich sei, wenn wir zum Fällen evaluativer Urteile über gesellschaftliche Bedingungen und Ziele auf Normen zurückgreifen können sollen. Die Perspektive der Kritik kann in seinen Augen Grundlagen infrage stellen, soziale und politische Hierarchien denaturalisieren und selbst Perspektiven einführen, mit denen eine gewisse Distanz zur selbstverständlich gewordenen Welt erreichbar ist. Aber keine dieser Handlungen kann uns zeigen, in welche Richtung wir zu gehen haben, noch können sie uns verdeutlichen, ob diese unsere Handlungen gewisse Arten normativ gerechtfertigter Ziele verwirklichen. Folglich hat Kritische Theorie in seiner Sicht einer stärker normativen Theorie wie der des kommunikativen Handelns zu weichen, um der kritischen Theorie allererst eine Grundlage zu geben, die starke normative Urteile ermöglicht,⁵⁴ dies hat auch den Sinn, der Politik eine Grundlage mit klarem Ziel und normativen Ansprüchen zu verschaffen und uns zu befähigen, gegebene Praktiken daraufhin einzuschätzen, ob sie zu diesen Zielen beitragen können. In dieser Art von Kritik der Kritik wird Habermas merkwürdig unkritisch gegenüber dem Sinn von Normativität, den er selbst entwickelte. Denn die Frage, was wir zu tun haben, setzt voraus, dass das »Wir« geformt wurde, und sie setzt weiter voraus, dass feststeht, dass die Handlung dieses »Wir« möglich ist und dass das Feld, in dem das »Wir« zu handeln vermag, eingegrenzt ist. Sollten alle diese Formationen und Abgrenzungen normative Konsequenzen haben, muss nach den Werten gefragt werden, die die Handlung vorbereiten, und das wird eine wichtige Dimension für eine jede kritische Untersuchung normativer Fragen sein.

Ogleich die Habermasianer eine Lösung diese Problems haben mögen, will ich auf diese Debatten hier nicht noch einmal eingehen. Vielmehr möchte ich den Abstand verdeutlichen zwischen einem Begriff von Kritik, der in gewisser Weise normativ unterbestimmt ist, und einem anderen Begriff, den ich anbieten möchte und der nicht nur komplexer ist, als es die

⁵⁴ Eine interessante Darstellung dieses Übergangs von der Kritischen Theorie zur Theorie des kommunikativen Handelns bietet Seyla Benhabib in: *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M. 1992.

gewöhnliche Kritik (*criticism*) annimmt, sondern der meines Erachtens starke normative Verpflichtungen in Formen mit sich führt, die sich in der gebräuchlichen Grammatik der Normativität nur schwer oder gar nicht entziffern lassen. Ich hoffe in der Tat, in diesem Essay zu zeigen, dass Foucault nicht nur einen wichtigen Beitrag zur normativen Theorie leistet, sondern dass sowohl seine Ästhetik als auch seine Begründung des Subjekts in integraler Weise mit seiner Ethik wie auch mit seiner Politik verbunden sind. Während manche ihn als Ästheten oder gar als Nihilisten abtun, hoffe ich, zeigen zu können, dass seine Beschäftigung mit der Frage der Herausbildung des Selbst und damit auch seine Beschäftigung mit der Poiesis selbst zentral für die von ihm vorgeschlagene Politik der Entunterwerfung (*desubjugation*) ist. Paradoxerweise ereignen sich die Herausbildung des Selbst und die Entunterwerfung gleichzeitig, sobald eine Existenzweise gewagt wird, die nicht von der Herrschaft der Wahrheit, wie er sagt, gestützt wird.

Foucault beginnt seine Diskussion mit der Bekräftigung, dass es verschiedene Grammatiken des Begriffs »Kritik« gibt, und er unterscheidet ein gleichfalls als Kritik bezeichnetes »ausgesprochen kantianisches Unternehmen« von den »kleinen polemischen Auseinandersetzungen, die Kritik genannt werden«. Folglich warnt er von vorneherein, dass Kritik nichts Einheitliches ist und dass wir sie nicht unabhängig von den verschiedenen Gegenständen definieren können, durch die sie ihrerseits definiert ist. Durch ihre Funktion scheint Kritik, so Foucault, zu Zerstreuung, Abhängigkeit und reiner Heteronomie verdammt. Sie existiert nur in Beziehung auf etwas anderes als sie selbst.

Daher sucht Foucault Kritik zu definieren, er stellt jedoch fest, dass nur eine Reihe von Annäherungen möglich ist. Kritik hängt von ihren Gegenständen ab, die ihrerseits jedoch die genaue Bedeutung von Kritik definieren. Zudem besteht die Hauptaufgabe der Kritik nicht darin zu bewerten, ob ihre Gegenstände – gesellschaftliche Bedingungen, Praktiken, Wissensformen, Macht und Diskurs – gut oder schlecht, hoch oder niedrig geschätzt sind; vielmehr soll die Kritik das System der Bewertung selbst herausarbeiten. Welches Verhältnis besteht zwischen Wissen und Macht, sodass sich unsere epistemologischen Gewissheiten als Unterstützung einer Strukturierungsweise der Welt herausstellen, die alternative Möglichkeiten des Ordens verwirft. Natürlich mögen wir annehmen, dass wir epistemologische Gewissheit brauchen, um sicher sagen zu können, dass die Welt in bestimmter Weise geordnet ist und geordnet sein sollte. Inwieweit jedoch ist diese Gewissheit von Formen des Wissens begleitet, eben um die Möglichkeit eines anderen Denkens auszuschließen? Nun mag man vernünftigerweise fragen: Wofür soll ein anderes Denken gut sein, wenn wir nicht im Voraus wissen, dass dieses andere Denken eine bessere Welt

hervorbringt, wenn wir keinen moralischen Rahmen haben, in welchem mit Gewissheit zu entscheiden ist, ob bestimmte neue Möglichkeiten oder Weisen anderen Denkens jene Welt hervorbringen, deren Verbesserung wir mit sicheren und schon etablierten Standards beurteilen können? Dies wird Foucault und seinen Anhängern inzwischen oft entgegengehalten. Und sollen wir annehmen, dass die stillschweigende Hinnahme dieser Foucault-Kritik ein Zeichen dafür ist, dass seine Theorie keine beruhigenden Antworten zu geben vermag? Ich denke, wir können davon ausgehen, dass die angebotenen Antworten nicht vorrangig auf Beruhigung zielen. Dies soll natürlich nicht heißen, dass das, was beunruhigt, *per definitionem* keine Antwort sei. Die einzige Erwiderung scheint mir in der Tat darin zu bestehen, zu einer fundamentaleren Bedeutung von »Kritik« zurückzukehren, um zu sehen, was mit der so gestellten Frage nicht in Ordnung sein könnte, und so die Frage erneut zu stellen, um eine produktivere Annäherung an den Stellenwert der Ethik in der Politik zu umreißen. Man mag in der Tat fragen, ob das, was ich hier mit »produktiv« meine, sich an Normen und Maßstäben messen lässt, die ich aufzudecken bereit bin oder die ich selbst in dem Moment, da ich diesen Anspruch stelle, voll erfasse. Hier möchte ich Sie jedoch um Geduld bitten, da sich zeigen wird, dass Kritik eine Praxis ist, die eine gewisse Geduld fordert, wie das Lesen nach Nietzsche von uns verlangt, ein wenig mehr wie Kühe als wie Menschen zu handeln und die Kunst des langsamen Wiederkäuens zu erlernen.

Foucaults Beitrag zu dem, was als eine Sackgasse innerhalb kritischer und postkritischer Theorie unserer Zeit erscheint, besteht genau in der Aufforderung, Kritik als Praxis zu überdenken, in der wir die Frage nach den Grenzen unserer sichersten Denkweisen stellen, was Williams als unsere »unkritischen Gewohnheiten des Geistes« bezeichnet und was Adorno als Ideologie beschreibt (wohingegen der »nichtideologische Gedanke« sich nicht auf »operationale Bezeichnungen« reduzieren lasse und stattdessen ausschließlich danach strebe, den Dingen selbst zu jener Artikulation zu verhelfen, von der sie sonst durch die vorherrschende Sprache abgeschnitten sind). Man geht nicht für eine erregende Erfahrung an die Grenzen oder weil Grenzen gefährlich und sexy sind oder weil uns das in prickelnde Nähe zum Bösen bringt. Man fragt nach den Grenzen von Erkenntnisweisen, weil man bereits innerhalb des epistemologischen Feldes in eine Krise des epistemologischen Feldes geraten ist, in dem man lebt. Die Kategorien, mit denen das soziale Leben geregelt ist, bringen eine gewisse Inkohärenz oder ganze Bereiche des Unaussprechlichen hervor. Und von dieser Bedingung, vom Riss im Gewebe unseres epistemologischen Netzes her, entsteht die Praxis der Kritik mit dem Bewusstsein, dass hier kein Diskurs angemessen ist oder dass unsere Diskurse in eine Sackgasse geführt haben. In der Tat kann genau jene Debatte, in welcher die

starke normative Sicht sich mit Kritischer Theorie anlegt, eben diese Form von diskursivem Stillstand produzieren, aus welcher die Notwendigkeit und Dringlichkeit von Kritik entsteht. Für Foucault ist Kritik »ein Mittel für eine Zukunft oder eine Wahrheit, die sie nicht wissen noch sein will, sie überblickt ein Gebiet, das sie nicht überwachen will und nicht reglementieren kann«. So wird Kritik diejenige Perspektive auf etablierte und geregelte Erkenntnisweisen sein, die nicht unmittelbar diesen regelnden Funktionen assimiliert ist. Bezeichnenderweise ist für Foucault diese Enthüllung der Grenzen des epistemologischen Feldes mit der Praxis der Tugend verbunden, als ob die Tugend der Reglementierung und der Ordnung entgegensteht, als ob die Tugend selbst sich darin findet, die etablierte Ordnung aufs Spiel zu setzen. Foucault äußert sich über dieses Verhältnis ganz unzweideutig. Er schreibt, »daß etwas an der Kritik der Tugend verwandt ist«. Und dann sagt er etwas vielleicht noch Überraschenderes: »Diese kritische Haltung ist Tugend im allgemeinen«.

Es gibt einige vorbereitende Schritte für das Verständnis von Foucaults Versuch, Kritik als Tugend darzustellen. Tugend wird meist entweder als Eigenschaft oder als Praxis eines Subjekts verstanden oder auch als Qualität, die gewisse Arten von Handlungen oder Praxis bedingt und kennzeichnet. Sie gehört einer Ethik an, die sich nicht im bloßen Befolgen objektiv formulierter Regeln oder Gesetze erfüllt. Und Tugend ist nicht nur eine Art und Weise, vorgegebenen Normen zu entsprechen oder sich ihnen anzupassen. Sie ist, radikaler, eine kritische Beziehung zu diesen Normen, die für Foucault als eine besondere Stilisierung von Moralität Gestalt annimmt.

Foucault gibt uns in der Einleitung des zweiten Bandes von *Sexualität und Wahrheit: Der Gebrauch der Lüste*⁵⁵ einen Hinweis darauf, was er unter Tugend versteht. An dieser Stelle macht er klar, dass er versucht, einen Schritt über den Begriff der ethischen Philosophie hinaus zu tun, die eine Reihe von Vorschriften erlässt. So wie sich die Kritik mit Philosophie kreuzt, ohne wirklich mit ihr zusammenzufallen, versucht Foucault in dieser Einführung, sein eigenes Denken zum Beispiel einer nichtpräskriptiven Form moralischer Erkundung zu machen. In gleicher Weise wird er später nach Formen moralischer Erfahrung fragen, die nicht durch ein juristisches Gesetz, eine Regel oder einen Befehl rigide definiert sind, unter welche dieses Selbst mechanisch oder gleichförmig zu unterwerfen wäre. Von dem Text, den er schreibt, sagt er uns, dass er selbst ein Beispiel der Praxis sei, »zu erkunden, was in seinem eigenen Denken verändert werden kann, indem er sich in einem ihm fremden Wissen versucht«⁵⁶. Moralische Erfahrung hat mit einer Selbst-Transformation zu tun, veranlasst durch eine Form des Wissens, die einem fremd ist. Und diese Form moralischer Erfahrung

⁵⁵ Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt/M. 1989.

⁵⁶ Foucault, *Was ist Kritik?*, a.a.O., S. 16.

unterscheidet sich von der Unterwerfung unter einen Befehl. Tatsächlich glaubt Foucault, soweit er hier und anderswo die moralische Erfahrung befragt, eine Untersuchung von moralischen Erfahrungen durchzuführen, die nicht in erster Linie oder grundsätzlich durch Untersagung und Verbot strukturiert sind.

Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit*⁵⁷ versuchte er zu zeigen, dass die ursprünglichen Untersagungen, die von der Psychoanalyse und den Strukturalisten zur Begründung kultureller Verbote angenommen wurden, nicht als historische Konstanten aufzufassen sind. Überdies kann die moralische Erfahrung, historiographisch betrachtet, nicht durch Rückgriff auf eine vorherrschende Reihe von Verboten innerhalb einer gegebenen historischen Zeit verstanden werden. Obgleich Regeln zu untersuchen sind, müssen diese immer in Beziehung auf die ihnen entsprechenden Verfahrensweisen der Unterwerfung/Subjektwerdung (*subjectivation*) untersucht werden. Er behauptet, dass die Verrechtlichung des Gesetzes im 13. Jahrhundert eine gewisse Dominanz erreichte, dass man aber in der klassischen Kultur der Griechen und Römer Praktiken oder »Existenzkünste«⁵⁸ findet, die mit einer kultivierten Beziehung des Selbst zu sich selbst zu tun haben.

Mit der Einführung des Begriffs »Existenzkünste« führt Foucault auch wieder »vorsätzliche und gewollte Praktiken« ein und hebt sie hervor, insbesondere »jene Praktiken, mit denen Menschen nicht nur Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber in ihrem besonderen Sein zu transformieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen«⁵⁹. Dieses Leben befolgt nicht einfach in der Weise moralische Vorschriften oder Normen, dass ein als schon geformt, als vorgefertigt betrachtetes Selbst sich in eine von der Regel vorgegebene Form einpasst. Vielmehr gestaltet sich das Selbst nach der Norm, bewohnt und verkörpert sie, aber *die Norm ist in diesem Sinne dem Prinzip der Selbstgestaltung nicht äußerlich*. Foucault geht es nicht um Verhaltensweisen oder Ideen, Gesellschaften oder »Ideologien«, sondern um »die Problematisierungen, in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muß, sowie die Praktiken, von denen aus sie sich bilden«⁶⁰.

Dieser Anspruch ist schwer zu durchschauen, aber er legt nahe, dass gewisse Verhaltensweisen für den Umgang mit bestimmten Problemen im Laufe der Zeit als ihre Folge eine feste Ontologie hervorbringen, und dieser ontologische Bereich beschränkt seinerseits unser Verständnis dessen, was möglich ist. Nur in Bezug auf diesen vorherrschenden ontologischen Horizont, der selbst durch eine Reihe von Praktiken instituiert wurde, können wir die Beziehungsarten zu schon ausgebildeten und erst noch auszubildenden

⁵⁷ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M. 1983.

⁵⁸ Foucault, *Was ist Kritik?*, a.a.O., S. 18.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd., S. 19.

moralischen Vorschriften verstehen. Foucault befasst sich beispielsweise ausführlich mit verschiedenen Praktiken der Enthaltbarkeit, und er verbindet sie mit der Produktion einer bestimmten Art von maskulinem Subjekt. Die Praktiken der Enthaltbarkeit bezeugen nicht bloß ein einziges und beständiges Verbot, sondern dienen der Gestaltung einer ganz bestimmten Art von Selbst. Genauer gesagt, erzeugt das Selbst, das die Verhaltensregeln verkörpert, die die Tugend der Enthaltbarkeit repräsentieren, sich selbst als eine ganz spezifische Art von Subjekt. Diese Selbst-Erzeugung ist »die Erarbeitung und Stilisierung einer Aktivität in der Äußerung ihrer Macht und der Ausübung ihrer Freiheit«⁶¹. Dies war keine Praxis, die sich der Lust per se entgegensezte, sondern eine bestimmte Praxis der Lust selbst, eine Praxis der Lust im Kontext der moralischen Erfahrung.

So macht Foucault im dritten Teil derselben Einführung klar, dass es mit einer chronologischen Geschichte der moralischen Codes nicht getan ist, denn eine solche Geschichte kann uns nicht sagen, wie diese Codes gelebt wurden, und insbesondere kann sie uns nicht sagen, welche Formen der Subjektbildung diese Codes verlangten und förderten. An dieser Stelle hört er sich wie ein Phänomenologe an. Aber wir finden hier über den Rekurs auf die Erfahrungsmittel zur Erfassung moralischer Kategorien hinaus auch eine kritische Bewegung, da die subjektiven Beziehungen zu diesen Normen weder berechenbar noch mechanisch sind. Die Beziehung ist »kritisch« in dem Sinn, dass sie keiner gegebenen Kategorie folgt, sondern vielmehr eine fragende Beziehung zum Feld der Kategorisierung selbst konstituiert und sich dabei zumindest implizit auf die Grenze des epistemologischen Horizontes bezieht, innerhalb dessen Praktiken geformt werden. Es geht nicht darum, Praxis auf einen vorgegebenen epistemologischen Kontext zu beziehen, sondern aus der Kritik genau jene Praxis zu machen, die die Grenzen dieses epistemologischen Horizontes selbst zutage bringt und gleichsam dessen Umrisse zum ersten Mal, wie wir sagen könnten, in Beziehung zu seiner eigenen Grenze erscheinen lässt.

Überdies stellt sich heraus, dass die fragliche kritische Praxis eine Selbst-Transformation in Beziehung auf die Verhaltensregeln zur Folge hat. Wie also führt die Selbst-Transformation zur Aufdeckung dieser Grenze? Wie wird Selbst-Transformation als eine »Praxis der Freiheit« verstanden, und wie ist diese Praxis als Teil von Foucaults Wortschatz der Tugend zu verstehen?

Versuchen wir zunächst, den hier infrage stehenden Begriff der Selbst-Transformation zu verstehen, und überlegen wir dann, wie er sich zu dem »Kritik« genannten Problem verhält, das im Mittelpunkt unserer Überlegungen steht. Selbstverständlich ist es eines, sich in

⁶¹ Ebd., S. 34.

Beziehung zu einem Verhaltenskodex zu verhalten, und etwas anderes ist es, sich selbst als ethisches Subjekt in Bezug auf einen Verhaltenskodex herauszubilden (und es ist noch einmal etwas anderes, sich selbst als das zu formen, was die Regelmäßigkeit des Kodex selbst gefährdet). Die Keuschheitsregeln liefern Foucault ein wichtiges Beispiel. So ist es jeweils etwas Unterschiedliches, auf der einen Seite nicht nach Begierden zu handeln, die eine Regel, an die man moralisch gebunden ist, verletzen würden, und auf der anderen gleichsam eine Praxis des Begehrens zu entwickeln, die von einem gewissen ethischen Projekt oder einer Aufgabe angeleitet ist. Das Modell, nach dem die Unterwerfung unter eine Regel des Gesetzes verlangt wird, würde uns von bestimmten Handlungsweisen abhalten, indem es ein wirksames Verbot gegen das Ausagieren gewisser Begierden erlässt. In dem Modell jedoch, das Foucault zu verstehen und in der Tat zu verkörpern und zu veranschaulichen sucht, werden moralische Vorschriften in die Ausbildung einer Handlungsweise selbst aufgenommen. Foucault scheint es hier darum zu gehen, dass Entsagung und Verbot nicht notwendigerweise zu einer passiven oder nichtaktiven Ethik zwingen, sondern vielmehr eine ethische Verhaltensweise und eine Art der Stilisierung der Handlung und der Lust ausbilden. Ich glaube, dass Foucaults Abgrenzung einer Ethik auf der Grundlage von Befehlen von derjenigen ethischen Praxis, die vorrangig mit der Herausbildung des Selbst befasst ist, auf bedeutende Weise den Unterschied zwischen Gehorsam und Tugend erhellt, den er in seinem Essay *Was ist Kritik?* darlegt. Foucault stellt dieses noch zu definierende Verständnis von »Tugend« dem Gehorsam gegenüber, indem er zeigt, wie die Möglichkeit dieser Form von Tugend in ihrer Abgrenzung zu einer unkritischen Unterwerfung unter die Autorität entsteht. Der Widerstand gegen die Autorität ist für Foucault natürlich das Kennzeichen der Aufklärung. Und er schlägt uns eine Lesart der Aufklärung vor, die nicht nur seinen eigenen Anschluss an deren Ziele vollzieht, sondern auch seine eigenen Dilemmata als schon in der Geschichte der Aufklärung selbst angelegt erkennbar macht. Er bietet uns eine Darstellung, die kein Denker der »Aufklärung« akzeptieren würde, aber dieser Widerstand würde seine Charakterisierung der Aufklärung nicht entwerten, denn in dieser Charakterisierung der Aufklärung sucht Foucault eben das, was in deren eigenen Begriffen »ungedacht« bleibt, und deshalb ist seine Geschichtsschreibung eine kritische. Seiner Ansicht nach beginnt Kritik mit der Infragestellung der Forderung nach absolutem Gehorsam und mit der rationalen und reflektierenden Bewertung aller Pflichten, die den Subjekten von Staats wegen auferlegt werden. Obgleich Foucault dieser Wende zur Vernunft nicht folgt, fragt er nach den Kriterien für mögliche Vernunftgründe des Gehorsams. Sein besonderes Interesse gilt dabei dem Problem, wie dieses abgegrenzte Feld das Subjekt formt und wie ein Subjekt umgekehrt dazu

kommt, diese Gründe aus- und umzubilden. Dieses Vermögen, Gründe zu formulieren, steht in einem wesentlichen Zusammenhang mit der schon erwähnten selbst-transformativen Beziehung. Um gegenüber einer als absolut auftretenden Autorität kritisch zu sein, bedarf es einer kritischen Praxis, die durch und durch selbst-transformativ ist.

Wie gelangen wir jedoch vom Verständnis unserer möglichen Gründe für die Befolgung einer Anweisung zur eigenen Formulierung dieser Gründe, zur Transformation unserer selbst im Zuge ihrer Formulierung (und schließlich sogar dazu, das Feld der Vernunft selbst aufs Spiel zu setzen)? Handelt es sich hier nicht um ganz unterschiedliche Arten von Problemen, oder führt eines unvermeidlich zum anderen? Ist die Autonomie bei der Formulierung von Gründen als Basis für die Annahme oder Ablehnung eines vorgegebenen Gesetzes gleichzusetzen mit der Transformation des Selbst bei der Aufnahme einer Regel ins Handeln dieses Subjektes selbst? Wie wir sehen werden, werden sowohl die Transformation des Selbst in Beziehung zu ethischen Vorschriften als auch die Praxis der Kritik als Formen der »Kunst«, als Stilisierungen und Wiederholungen begriffen, womit nahe gelegt wird, dass es keine Möglichkeit der Annahme oder Ablehnung einer Regel ohne ein Selbst gibt, das in seiner Reaktion auf die an es gerichtete ethische Forderung stilisiert wird.

In dem Kontext, in dem Gehorsam verlangt wird, lokalisiert Foucault das Begehren, das der Frage zugrunde liegt, »wie man denn nicht regiert wird«⁶². Dieses Begehren und das Staunen, das es hervorruft, bildet den zentralen Impetus der Kritik. Es ist natürlich unklar, wie das Begehren, nicht regiert zu werden, mit der Tugend zusammenhängt. Foucault stellt jedoch klar, dass er nicht die Möglichkeit radikaler Anarchie behauptet und dass es nicht um die Frage geht, wie man radikal unregierbar wird. Es handelt sich um eine spezifische Frage, die in Beziehung zu einer spezifischen Form des Regierens erscheint: »Wie ist es möglich, daß man nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren regiert wird – daß man nicht so und nicht dafür und nicht von denen da regiert wird?«⁶³

Dies wird die Signatur der »kritischen Haltung«⁶⁴ und ihrer besonderen Tugend sein. Die Frage eröffnet für Foucault zugleich eine moralische und eine politische Haltung, »die Kunst, nicht regiert zu werden, bzw. die Kunst, nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden«⁶⁵. Welche Tugend auch immer Foucault hier für uns umreißt, sie hat zu tun mit der Ablehnung dieser Auferlegung der Macht, ihres Preises, der Art und Weise ihrer Handhabung und mit der Ablehnung derer, die sie ausüben. Man könnte versucht sein zu glauben, dass

⁶² Ebd., S. 11.

⁶³ Ebd., S. 11f.

⁶⁴ Ebd., S. 12.

⁶⁵ Ebd.

Foucault einfach den Widerstand beschreibt, aber hier scheint »Tugend« an die Stelle dieses Begriffes getreten zu sein oder zum Mittel einer Neubeschreibung des Widerstands zu werden. Wir haben uns nach den Gründen dafür zu fragen. Überdies wird die Tugend auch als eine »Kunst« beschrieben, als die Kunst, nicht »ganz so viel« regiert zu werden. Welche Beziehung zwischen Ästhetik und Ethik ist also hier am Werk?

Foucault macht die Ursprünge der Kritik in der Beziehung von Widerstand und kirchlicher Autorität aus. In Bezug auf die Kirchendoktrin hieß »nicht regiert werden wollen, das kirchliche Lehramt verweigern, zurückweisen oder einschränken; es hieß, zur Heiligen Schrift zurückzukehren; es hieß sich fragen [...], welche Art von Wahrheit von der Schrift gesagt wird«⁶⁶. Und diese Verweigerung wurde zweifellos im Namen eines alternativen oder wenigstens gerade entstehenden Grundes von Wahrheit und Gerechtigkeit gewagt. Dies führte Foucault zur Formulierung einer zweiten Definition von »Kritik«: »Nicht regiert werden wollen [...], diese Gesetze da nicht mehr annehmen wollen, weil sie ungerecht sind, weil sie [...] eine wesenhafte Unrechtmäßigkeit bergen«⁶⁷.

Kritik ist das, was diese Illegitimität zutage bringt, dies aber nicht etwa durch Rekurs auf eine fundamentalere politische oder moralische Ordnung. Foucault schreibt, dass das kritische Projekt »der Regierung und dem von ihr verlangten Gehorsam universale und unverjähbare Rechte [entgegensetzt], denen sich jedwede Regierung, handle es sich um den Monarchen, um das Gericht, um den Erzieher, um den Familienvater, unterwerfen muß«⁶⁸. Die Praxis der Kritik entdeckt diese universalen Rechte jedoch nicht, wie die Theoretiker der Aufklärung behaupten, sondern »stellt sie heraus«. Allerdings werden sie nicht als positive Rechte herausgestellt. Dieses Herausstellen ist ein Akt, der die Macht des Gesetzes begrenzt, ein Akt, der sich den Vorgehensweisen der Macht im Moment ihrer Erneuerung entgegenstellt und sie herausfordert. Dies ist das Setzen der Grenze selbst, das die Form einer Frage annimmt und gerade im Vorbringen dieser Frage ein Recht zu fragen geltend macht. Seit dem 16. Jahrhundert wird die Frage, »wie nicht regiert werden?«, zu der Frage konkretisiert: »[W]elches sind die Grenzen des Rechts zu regieren?«⁶⁹ »Nicht regiert werden wollen« heißt schließlich auch: nicht als wahr annehmen, was eine Autorität als wahr hinstellt, oder jedenfalls nicht etwas als wahr annehmen, nur weil eine Autorität es als wahr ausgibt. Es heißt: etwas nur annehmen, wenn man die Gründe dafür selber für gut befindet.«⁷⁰ Diese Situation ist natürlich nicht frei von Ambiguität, denn welches kann der Geltungsgrund für die

⁶⁶ Ebd., S. 13.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd., S. 13f.

⁶⁹ Ebd., S. 14.

⁷⁰ Ebd.

Annahme einer Autorität sein? Verdankt sich die Geltung der Zustimmung, Autorität anzuerkennen? Wenn ja, verschafft die Zustimmung den vorgebrachten Gründen, ganz gleich welchen, Geltung? Oder gibt man vielmehr nur auf der Grundlage einer vorherigen und offenzulegenden Geltung seine Zustimmung? Und machen diese vorhergehenden Gründe in ihrer Gültigkeit die Zustimmung zu einer gültigen? Falls die erste Möglichkeit zutrifft, ist die Zustimmung das Beurteilungskriterium für die Gültigkeit, und Foucaults Position schiene sich dann auf eine Form von Voluntarismus zu reduzieren. Vielleicht jedoch bietet er uns über die »Kritik« einen Akt, ja eine Praxis der Freiheit, die sich nicht so leicht auf Voluntarismus reduzieren lässt. Denn die Praxis, durch die der absoluten Autorität Grenzen gesetzt sind, ist grundsätzlich abhängig vom Horizont der Wissenseffekte, in dem sie operiert. Die kritische Praxis entspringt nicht aus der angeborenen Freiheit der Seele, sondern wird vielmehr im Schmelztiegel eines bestimmten Austauschs zwischen einer Reihe (schon vorhandener) Regeln oder Vorschriften und einer Stilisierung von Akten geformt, die diese schon vorhandenen Regeln und Vorschriften erweitert und reformuliert. Diese Stilisierung des Selbst in Beziehung zu den Regeln gilt als eine »Praxis«.

In Foucaults in einem abgeschwächten Sinne an Kant anschließender Sicht ist der Akt der Zustimmung eine reflektierende Bewegung, in welcher der Autorität Geltung zu- oder abgesprochen wird. Diese Reflexivität findet jedoch nicht im Inneren eines Subjekts statt. Für Foucault bringt dieser Akt Risiken mit sich, denn es geht nicht nur darum, gegen diese oder jene staatliche Forderung Einspruch zu erheben, sondern darum, nach der Ordnung zu fragen, in der eine solche Forderung lesbar und möglich wird. Und wenn der Einspruch sich gegen die epistemologischen Anordnungen richtet, die die Regeln staatlicher Geltung eingeführt haben, verlangt das »Nein-Sagen« zu der Forderung die Abwendung von diesen etablierten Geltungsgründen, mit der ihre Grenze markiert wird; das ist etwas ganz anderes und weitaus Gewagteres, als eine gegebene Forderung für ungültig zu erachten. In diesem Unterschied, so könnten wir sagen, treten wir in eine kritische Beziehung zu diesen Anordnungen und den aus ihnen hervorgegangenen ethischen Grundsätzen ein. Das Problem der Gründe, die Foucault »illegitim« nennt, liegt nicht darin, dass sie bloß partiell oder selbstwidersprüchlich sind oder dass sie zu heuchlerischen moralischen Standpunkten führen. Das Problem ist vielmehr, dass sie die kritische Beziehung auszuschließen und ihre eigene Macht auszuweiten suchen, um das gesamte Feld des moralischen und politischen Urteils zu ordnen. Sie ordnen und erschöpfen das Feld der Gewissheit selbst. Wie stellt man den umfassenden Zugriff solcher Ordnungsregeln auf die Gewissheit infrage, ohne Ungewissheit zu riskieren, ohne auf jenen schwankenden Grund zu geraten, der uns der Anklage der Immoralität, des Bösen, des

Ästhetizismus aussetzt? Die kritische Haltung ist nach den Regeln, deren Grenzen sie gerade zu hinterfragen sucht, nicht moralisch. Aber wie kann Kritik anders verfahren, ohne die Denunziation durch jene zu riskieren, die naturalisieren und eben jene moralischen Begriffe als überlegen ausgeben, die von der Kritik selbst infrage gestellt werden?

Mit der Unterscheidung zwischen Regierung und Regierungsintensivierung versucht Foucault zu zeigen, dass der durch die Regierung bezeichnete Apparat in die Praktiken der Regierten, in ihre Wissensweisen, ja in ihre Seinsweisen eindringt. Regiert werden heißt nicht nur, dass unserer Existenz eine Form aufgezwungen wird, es heißt auch, dass uns die Bedingungen vorgeschrieben werden, unter welchen Existenz möglich oder nicht möglich ist. Ein Subjekt entsteht in Beziehung auf eine etablierte Ordnung der Wahrheit, aber es kann auch einen bestimmten Blickwinkel auf diese etablierte Ordnung einnehmen, um rückwirkend seinen eigenen ontologischen Grund zu suspendieren. »Wenn es sich bei der Regierungsintensivierung darum handelt, in einer sozialen Praxis die Individuen zu unterwerfen – und zwar durch Machtmechanismen, die sich auf Wahrheit berufen, dann würde ich sagen, *ist die Kritik die Bewegung, in welcher das Subjekt sich das Recht herausnimmt [le sujet se donne le droit], die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf diese Wahrheitsdiskurse hin.*«⁷¹

Man beachte, dass vom Subjekt gesagt wird, dass es »sich das Recht nimmt«, eine Art der Selbst-Allokation und Selbst-Autorisierung, mit der die Reflexivität des Anspruchs in den Vordergrund zu rücken scheint. Ist dies nun eine selbsterzeugte Bewegung, die das Subjekt gegenüber einer entgegenwirkenden Autorität stärkt? Und welchen Unterschied macht es, falls überhaupt einen, dass diese Selbst-Allokation und Selbst-Bezeichnung als »Kunst« auftritt? »Kritik«, sagt Foucault, ist »die Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügsamkeit (*l'indocilité réfléchie*).«⁷² Wenn sie in diesem Sinne eine »Kunst« ist, dann ist sie kein einfacher Akt, und dann gehört sie auch nicht ausschließlich einem subjektiven Bereich an, denn dann ist sie die stilisierte Beziehung auf die an sie gerichtete Forderung. Und kritisch ist der Stil in dem Maße, in dem er als Stil nicht im Voraus gänzlich festgelegt ist, soweit er über den Zeitverlauf eine Kontingenz beinhaltet, die die Grenze der Ordnungsfähigkeit des fraglichen Feldes markiert. Die Stilisierung dieses »Willens« bringt also ein Subjekt hervor, von dem sich unter den bestehenden Einordnungen der Wahrheit nicht ohne Weiteres etwas wissen lässt. Radikaler noch erklärt Foucault, dass die Kritik im Wesentlichen die Entunterwerfung (*désassujettissement*) des Subjekts im Kontext (*jeu*) der »Politik der Wahrheit« sicherstellt.

⁷¹ Ebd., S. 15 (Hervorhebung J. B.).

⁷² Ebd.

Die Politik der Wahrheit gehört zu jenen Machtbeziehungen, die von vorneherein eingrenzen, was als Wahrheit zu gelten hat und was nicht, als Wahrheit, die die Welt auf eine bestimmte Regelmäßigkeit und Regulierbarkeit hin ordnet und die wir dann als das gegebene Feld des Wissens hinnehmen. Wir können die Bedeutung dieses Punktes verstehen, wenn wir zu fragen beginnen: Wer gilt als Person? Was gilt als kohärente Geschlechterzugehörigkeit? Wer ist als Bürger qualifiziert? Wessen Welt ist als reale legitimiert? Subjektiv fragen wir: Wer kann ich in einer Welt werden, in der die Bedeutungen und Grenzen des Subjektseins für mich schon festgelegt sind? Welche Normen schränken mich ein, wenn ich zu fragen beginne, wer ich werden kann? Und was passiert, wenn ich etwas zu werden beginne, für das es im vorgegebenen System der Wahrheit keinen Platz gibt? Ist nicht genau das mit der »Entunterwerfung des Subjekts im Spiel der Politik der Wahrheit« gemeint?

Auf dem Spiel steht hier die Beziehung zwischen den Grenzen der Ontologie und der Epistemologie, der Zusammenhang zwischen den Grenzen dessen, was ich werden könnte, und den Grenzen des Wissens, das ich riskiere. Im Anschluss an einen kantischen Sinn von Kritik stellt Foucault diejenige Frage, die die Frage der Kritik selbst ist: »Weißt du, bis zu welchem Punkt du wissen kannst?« »Unsere Freiheit steht auf dem Spiel«. Freiheit entsteht so an den Grenzen des möglichen Wissens in eben dem Augenblick, in dem sich die Entunterwerfung des Subjekts innerhalb einer Politik der Wahrheit vollzieht, in jenem Moment, in dem eine gewisse Fragepraxis folgender Form beginnt: »Was bin denn nun eigentlich ich, der ich zu dieser Menschheit gehöre, zu dieser Franse, zu diesem Moment, zu diesem Augenblick von Menschheit, der der Macht der Wahrheit im allgemeinen und der Wahrheiten im besonderen unterworfen ist.«⁷³ Anders gefragt: »Was kann ich angesichts der gegenwärtigen Ordnung des Seins sein?« Wenn in dieser Frage die Freiheit auf dem Spiel steht, könnte dieser Spieleinsatz der Freiheit etwas mit dem zu tun haben, was Foucault Tugend nennt, mit einem gewissen Risiko, das durch das Denken und in der Tat durch die Sprache ins Spiel kommt, durch die die gegenwärtige Ordnung des Seins an ihre Grenze geführt wird.

Wie verstehen wir jedoch diese gegenwärtige Ordnung des Seins, in welcher ich mich selbst zum Spieleinsatz mache? Foucault kennzeichnet hier die historisch bedingte Ordnung des Seins auf eine Weise, die ihn mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule verbindet; er identifiziert die »Rationalität« als die regierungsintensivierende Auswirkung auf die Ontologie. Im Anschluss an eine postkantische, links-kritische Tradition schreibt Foucault: »Von der Hegelschen Linken bis zur Frankfurter Schule hat es eine ganze Kritik des

⁷³ Ebd., S. 27.

Positivismus, des Objektivismus, der Rationalisierung, der technè und der Technisierung gegeben, eine Kritik der Beziehungen zwischen dem Fundamentalprojekt der Wissenschaft und der Technik, die zeigen möchte, wie eine naive Anmaßung der Wissenschaft mit den eigentümlichen Herrschaftsformen der zeitgenössischen Gesellschaft verknüpft ist.«⁷⁴ Für Foucault nimmt die Rationalisierung eine neue Form an, wenn sie sich in den Dienst der Biomacht stellt. Und was für die meisten gesellschaftlichen Akteure und Kritiker in dieser Lage schwierig zu erkennen bleibt, ist das Verhältnis von »Rationalisierung und Macht«. Was als bloß epistemische Ordnung erscheint, als eine Weise des Ordnen der Welt, gibt nicht derart schlicht die Zwänge preis, unter denen dieses Ordnen geschieht. Und auch die Art und Weise ist nicht leicht zu erkennen, in der die Intensivierung und Totalisierung von Rationalisierungseffekten zu einer Intensivierung der Macht führt. Foucault fragt, wie die Rationalisierung zu diesem Furor der Macht führt. Das Übergreifen der Rationalisierungskapazitäten auf alle Lebenszuflüsse kennzeichnet eindeutig nicht nur Verfahren wissenschaftlicher Praxis, »sondern auch die gesellschaftlichen Beziehungen, die staatlichen Organisationen, die wirtschaftlichen Praktiken und sogar das Verhalten der Individuen«⁷⁵. Die Rationalisierungskapazität erreicht ihren »Furor« und ihre Grenzen, wo sie das Subjekt, das sie unterwirft, erfasst und durchdringt. Die Macht umgrenzt, was ein Subjekt »sein« kann, sie zieht die Grenzen, jenseits derer es nicht länger »ist« oder jenseits welcher es in einen Bereich suspendierter Ontologie gerät. Die Macht versucht jedoch, das Subjekt durch Zwang zu begrenzen, und der Widerstand gegen den Zwang besteht in der Stilisierung des Selbst an der Grenze des etablierten Seins.

Eine der ersten Aufgaben der Kritik besteht in der Erkenntnis des Verhältnisses »zwischen Zwangsmechanismen und Erkenntniselementen«⁷⁶. Auch hier scheinen wir mit den Grenzen des Wissbaren konfrontiert zu sein – Grenzen, die eine bestimmte Nötigung ausüben, ohne in irgendeiner Notwendigkeit begründet zu sein; Grenzen, die nur betreten und befragt werden können, wenn eine gewisse Sicherheit innerhalb einer vorhandenen Ontologie aufs Spiel gesetzt wird: »[N]ichts kann als Wissensselement auftreten, wenn es nicht mit einem System spezifischer Regeln und Zwänge konform geht – etwa mit dem System eines bestimmten wissenschaftlichen Diskurses in einer bestimmten Epoche, und wenn es nicht andererseits, gerade weil es wissenschaftlich oder rational oder einfach plausibel ist, zu Nötigungen oder Anreizungen fähig ist.«⁷⁷ Und Foucault zeigt dann weiter, dass Wissen und Macht letztlich nicht zu trennen sind, sondern bei der Aufstellung einer Reihe subtiler und expliziter Kriterien

⁷⁴ Ebd., S. 20f.

⁷⁵ Ebd., S. 15.

⁷⁶ Ebd., S. 31.

⁷⁷ Ebd., S. 33.

für das Denken der Welt zusammenarbeiten: »Es geht also nicht darum zu beschreiben, was Wissen ist und was Macht ist und wie das eine das andere unterdrückt oder mißbraucht, sondern es geht darum, einen Nexus von Macht-Wissen zu charakterisieren, mit dem sich die Akzeptabilität eines Systems [...] erfassen läßt.«⁷⁸

Der Kritiker hat also die doppelte Aufgabe zu zeigen, wie Wissen und Macht arbeiten, um eine mehr oder minder systematische Ordnungsweise der Welt mit ihren eigenen »Bedingungen der Akzeptabilität eines Systems« zu konstituieren, aber auch »den Bruchstellen zu folgen, die ihr Entstehen anzeigen«. Es muss also nicht nur der merkwürdige Knotenpunkt von Macht und Wissen isoliert und identifiziert werden, der das Feld intelligibler Dinge eröffnet, sondern es muss auch die Art und Weise rekonstruiert werden, in der dieses Feld den Punkt seines Aufbrechens erreicht, die Momente seiner Diskontinuität, die Stellen, an denen es an der Konstitution jener Intelligibilität scheitert, für die es steht. Das heißt, dass man sowohl nach den Konstitutionsbedingungen des Objektfeldes als auch nach den Grenzen dieser Bedingungen sucht, nach den Momenten, in denen sie ihre Kontingenz und ihre Transformationsfähigkeit preisgeben. In Foucaults Worten »handelt es sich also, schematisch ausgedrückt, um eine immerwährende Beweglichkeit, um eine wesenhafte Zerbrechlichkeit: um eine Verstrickung zwischen Prozeßerhaltung und Prozeßumformung«.⁷⁹ Anders lässt sich diese Dynamik innerhalb der Kritik in der Tat dahingehend auszudrücken, dass Rationalisierung ihre Grenzen in der Entunterwerfung findet. Entsteht die Entunterwerfung des Subjekts in dem Moment, in dem die durch Rationalisierung konstituierte Episteme ihre Grenze zeigt, dann markiert die Entunterwerfung genau die Zerbrechlichkeit und Transformationsfähigkeit der Episteme der Macht.

Kritik beginnt mit der Voraussetzung der Regierungsintensivierung und mit dem Scheitern der Totalisierung des Subjekts, das erkannt und unterworfen werden sollte. Das Mittel der Artikulation eben jenes Verhältnisses wird jedoch von Foucault in beunruhigender Weise als Fiktion beschrieben. Weshalb Fiktion? Und in welchem Sinne ist es Fiktion? Foucault bezieht sich auf eine »historisch-philosophische Praktik«, in der es darum geht, »sich seine eigene Geschichte zu machen: gleichsam fiktional die Geschichte zu fabrizieren [*de faire comme par fiction*], die von der Frage nach den Beziehungen zwischen den Rationalitätsstrukturen des wahren Diskurses und den daran geknüpften Unterwerfungsmechanismen durchzogen ist«.⁸⁰ Es gibt also eine Dimension der Methodologie selbst, die an der Fiktion teilhat, die fiktionale Linien zwischen Rationalisierung und Entunterwerfung, zwischen dem Nexus Wissen-Macht

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd., S. 39.

⁸⁰ Ebd., S. 26.

und seiner Zerbrechlichkeit und Grenze zieht. Wir erfahren nicht, welcher Art diese Fiktion ist, aber es scheint klar, dass Foucault auf Nietzsche zurückgreift, insbesondere auf die Art von Fiktion, die die Genealogie sein soll.

Sie erinnern sich vielleicht, dass Nietzsche – obgleich die Genealogie der Moral für ihn der Versuch zu sein scheint, die Ursprünge der Werte zu finden – tatsächlich herauszufinden sucht, wie gerade der Begriff des Ursprungs instituiert wurde. Und das Mittel, mit dem er den Ursprung zu erklären versucht, ist fiktional. Er erzählt eine Fabel von den Vornehmen, eine andere vom Gesellschaftsvertrag, eine weitere über den Sklavenaufstand in der Moral und noch eine andere über die Beziehungen von Gläubiger und Schuldner. Keine dieser Fabeln lässt sich in Raum und Zeit lokalisieren, und jeder Versuch, die historische Entsprechung zu Nietzsches Genealogien zu finden, ist notwendig zum Scheitern verurteilt. Tatsächlich bekommen wir an Stelle einer Darstellung, die den Ursprung der Werte oder gar den Ursprung des Ursprungs auffindet, fiktive Geschichten über die Art und Weise der Entstehung von Werten zu lesen. Ein Vornehmer behauptet, etwas sei der Fall, und es wird zur Tatsache: Der Sprechakt begründet den Wert und wird eine Art ort- und zeitloser Anlass für die Entstehung von Werten. Tatsächlich widerspiegelt Nietzsches eigene Erfindung von Fiktionen eben jene Gründungsakte, die er den Erzeugern von Werten zuschreibt. Er beschreibt also nicht nur diesen Prozess, sondern diese Beschreibung wird selber ein Beispiel der Werterzeugung, indem sie eben jenen Prozess inszeniert, den sie erzählt.

Wie könnte nun dieser bestimmte Gebrauch der Fiktion auf Foucaults Begriff der Kritik zu beziehen sein? Bedenken wir, dass Foucault die Möglichkeit der Entunterwerfung innerhalb der Rationalisierung zu verstehen sucht, ohne einen Ursprung des Widerstands im Subjekt oder in einem Gründungsmodus anzunehmen. Woher kommt der Widerstand? Lässt er sich als Aufwallung menschlicher Freiheit begreifen, die von den Mächten der Rationalisierung in Ketten gelegt wurde? Wenn Foucault von einem Willen spricht, nicht regiert zu werden, wie haben wir dann den Status dieses Willens zu verstehen?

In Erwiderung auf Nachfragen in dieser Richtung bemerkt er: »Ich denke nicht, daß der Wille, überhaupt nicht regiert zu werden, etwas ist, was man als eine ursprüngliche Aspiration betrachten kann [*je ne pense pas en effet que la volonté de n'être pas gouverné du tout soit quelque chose que l'on puisse considérer comme une aspiration originnaire*]. Vielmehr ist der Wille, nicht regiert zu werden, immer der Wille, nicht dermaßen, nicht von denen da, nicht um diesen Preis regiert zu werden.«⁸¹ Weiter warnt er vor der Verabsolutierung dieses Willens, zu der die Philosophie immer versucht ist. Er möchte vermeiden, was er den

⁸¹ Ebd., S. 52.

»philosophische[n] und theoretische[n] Paroxismus jenes Willens, nicht so oder so regiert zu werden«, nennt.⁸² Er macht klar, dass Erklärungen für diesen Willen ihn in ein Ursprungsproblem verwickeln, und beinahe ist er bereit, dieses Terrain aufzugeben, aber eine gewisse nietzscheanische Hartnäckigkeit behält doch die Oberhand. Foucault schreibt:

Ich bezog mich nicht auf eine Art fundamentalen Anarchismus, nicht auf eine ursprüngliche Freiheit [*qui serait comme la liberté originaire*], die sich schlechterdings und grundlegend [*absolument et en son fond*] jeder Regierungsentfaltung widersetzt. Ich habe davon nicht gesprochen – aber ich will es nicht absolut ausschließen [*Je ne l'ai pas dit, mais cela ne veut pas dire que je l'exclu absolument*]. Mein Exposé macht hier halt: weil es schon zu lang gedauert hat; aber auch, weil ich mich frage [*mais aussi parce que je me demande*] [...], wenn man diese Dimension der Kritik erkunden will, die mir so wichtig scheint, weil sie ein Teil der Philosophie und gleichzeitig kein Teil der Philosophie ist [...], müßte man sich dann nicht mit einem Sockel der kritischen Haltung beschäftigen, die entweder die historische Praktik der Revolte, das Nicht-Akzeptieren einer wirklichen Regierung oder die individuelle Erfahrung der Verweigerung der Regierungsrealität wäre?⁸³

Worauf immer man sich beim Widerstand gegen die Regierungsintensivierung stützt, es wird so etwas »wie eine ursprüngliche Freiheit« und »etwas der historischen Praxis der Revolte *Verwandtes* sein« (Hervorhebung J. B.). Etwas Ähnliches, aber offensichtlich nicht ganz dasselbe. Die »ursprüngliche Freiheit« bringt Foucault nur ins Spiel, um sie im gleichen Zuge wieder zurückzuziehen. »Ich habe nicht davon gesprochen«, bemerkt er, gleich nachdem er davon gesprochen hat, nachdem er gezeigt hat, wie er beinahe davon gesprochen hat, nachdem er sich gleichsam foppend in die Nähe dieser Rede begeben hat. Welcher Diskurs verführt ihn hier beinahe, unterwirft ihn beinahe seinen Begriffen? Und was gewinnt er aus diesen Begriffen, die er ablehnt? Was für eine Kunstform ist das, in der uns eine beinahe faltbare kritische Distanz vorgeführt wird? Und handelt es sich um dieselbe Distanz, die die Praxis des Staunens, des Fragens ausmacht? An welche Grenzen des Wissens wagt er sich, wenn er laut für uns fragt? Die Eröffnungsszene der Kritik beinhaltet »*die Kunst* der freiwilligen Widersetzlichkeit«, und die freiwillige oder tatsächlich »ursprüngliche Freiheit« ist hier gegeben, aber in Form einer Mutmaßung, in einer Form von Kunst, die die Ontologie suspendiert und uns in die Schwebelage des Zweifels versetzt.

Foucault findet einen Weg, von »ursprünglicher Freiheit« zu reden, und ich nehme an, dass er diese Worte mit großem Vergnügen ausspricht, mit Lust und Angst. Er spricht sie aus, aber wie in einer Inszenierung dieser Worte, bei der er sich von einer ontologischen Verpflichtung frei macht und zugleich diese Worte selbst für einen bestimmten Gebrauch freigibt. Bezieht er

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd., S. 52f.

sich hier auf ursprüngliche Freiheit? Sucht er Zuflucht bei Ihr? Hat er die Quelle ursprünglicher Freiheit gefunden und daraus getrunken? Oder setzt er sie, erwähnt er sie, verwendet er sie, ohne sie wirklich zu verwenden? Führt er sie an, damit wir ihre Resonanzen noch einmal durchleben und ihre Kraft erkennen? Die Inszenierung eines Wortes ist nicht dessen Aussage, aber wir könnten sagen, dass die Aussage, mit List inszeniert, einer ontologischen Suspension unterworfen wird, sodass sie ausgesprochen werden kann. Und wir könnten sagen, dass dieser Sprechakt den Ausdruck »ursprüngliche Freiheit« vorübergehend von der epistemischen Politik befreit, in der er lebt, und zugleich eine gewisse Entunterwerfung des Subjekts innerhalb der Politik der Wahrheit vollzieht. Denn wenn man so spricht, ist man zugleich erfasst und befreit von den Worten, die man nichtsdestoweniger spricht. Natürlich ist Politik nicht einfach eine Sache des Sprechens, und ich will sicher nicht Aristoteles in Foucault'scher Form rehabilitieren (obwohl ich zugebe, dass ich das verführerisch fände, und ich will diesen Schritt hier als Möglichkeit anführen, ohne mich selbst gleich darauf einzulassen). In dieser sprachlichen Geste gegen Schluss seines Vortrags kommt exemplarisch eine gewisse Freiheit zum Ausdruck, und zwar nicht durch den bloßen Hinweis auf den Begriff ohne weitere Begründung, sondern durch den kunstvollen Vollzug seiner Loslösung aus seinen gewöhnlichen diskursiven Zwängen, von der Einbildung, dass man ihn nur aussprechen sollte, wenn man schon weiß, wie er zu verankern ist. Ich würde Foucaults Geste für seltsam unerschrocken halten, da sie weiß, dass sie die Behauptung der ursprünglichen Freiheit nicht begründen kann. Dieses Nichtwissen ermöglicht ihren ganz bestimmten Gebrauch in seinem Diskurs. Jedenfalls geht er das Wagnis ein, und so wird die Erwähnung, sein Insistieren, zur Allegorie einer gewissen Risikobereitschaft an der Grenze des epistemologischen Feldes. Und vielleicht ist dies eine Praxis der Tugend und nicht, wie seine Kritiker meinen, ein Zeichen moralischer Verzweiflung, insoweit die Praxis dieser Art des Sprechens einen Wert setzt, den sie nicht begründen oder sichern kann, den sie aber dennoch setzt und durch dessen Setzung sie zeigt, dass eine bestimmte Intelligibilität die ihr vom Macht-Wissen gezogenen Grenzen überschreitet. Dies ist Tugend im minimalen Sinne, gerade weil sie dem Subjekt die Perspektive für eine kritische Distanz zur etablierten Autorität zeigt. Aber es ist auch ein mutiger Akt, der ohne Garantien handelt und das Subjekt an den Grenzen seiner Ordnung aufs Spiel setzt. Wer wäre Foucault, wenn er das aussprechen sollte? Welche Entunterwerfung vollzieht er mit dieser Äußerung für uns?

Zur etablierten Autorität eine kritische Distanz gewinnen heißt für Foucault nicht nur, die Funktionsweise der Zwangseffekte des Wissens in der Subjektbildung selbst zu erkennen,

sondern seine Selbstformierung als Subjekt aufs Spiel zu setzen. So behauptet Foucault in »Das Subjekt und die Macht«⁸⁴: »[D]iese Form der Macht, die sich selbst auf das unmittelbare, alltägliche Leben anwendet, die das Individuum kategorisiert und durch seine eigene Individualität zeichnet, es an seine eigene Identität bindet, erlegt ihm ein Gesetz der Wahrheit auf, das es anzuerkennen hat und das andere in ihm anzuerkennen haben.« Und wenn dieses Gesetz ins Schwanken gerät oder zerbricht, ist die Möglichkeit selbst der Anerkennung gefährdet. Wenn wir also fragen, wie wir »ursprüngliche Freiheit« sagen und wie wir es staunend sagen sollen, stellen wir auch das Subjekt, das in diesem Ausdruck wurzeln soll, infrage und befreien es paradoxerweise zu einem Wagnis, das dem Ausdruck wirklich neue Substanz und Möglichkeit geben könnte.

Zum Schluss möchte ich zur Einleitung von *Der Gebrauch der Lüste* zurückkehren, in der Foucault die Praktiken, die ihn interessieren, die »Künste der Existenz«⁸⁵, mit der kultivierten Beziehung des Selbst zu sich selbst in Verbindung bringt. Diese Formulierungsweise bringt uns näher an die seltsame Art von Tugend, die Foucaults Antifundamentalismus darstellt. Wie bereits gesagt, verweist Foucault mit der Einführung des Begriffs der »Künste der Existenz« auch darauf, dass diese Künste der Existenz Subjekte hervorbringen, die »sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen«⁸⁶. Man könnte nun denken, dies erhärte den Vorwurf, wonach Foucault die Existenz zu Lasten der Ethik ästhetisiert hat, aber ich glaube, er hat uns lediglich gezeigt, dass es keine Ethik und keine Politik ohne Rekurs auf diesen singulären Sinn von Poiesis geben kann. Das Subjekt, das von den Prinzipien des Diskurses der Wahrheit gebildet wird, ist noch nicht das Subjekt, das um seine Selbstformung bemüht ist. Mit »Künsten der Existenz« befasst, ist dieses Subjekt sowohl gefertigt als auch fertigend, und die Grenze zwischen seinem Geformtsein und seinem Formen ist, falls überhaupt, nicht leicht zu ziehen. Denn ein Subjekt ist nicht geformt und beginnt dann unvermittelt, sich selbst zu formen. Im Gegenteil instituiert die Bildung des Subjekts eben jene Reflexivität, die ununterscheidbar die Bürde der Formation auf sich nimmt. Die »Ununterscheidbarkeit« dieser Grenze ist genau die Stelle, an der sich soziale Normen und ethische Forderungen kreuzen und an der beide im Kontext einer Selbst-Bildung hervorgebracht werden, die niemals ganz vom Selbst ausgeht. Obgleich Foucault in diesem Text recht unumwunden auf Intention und Überlegung verweist, verdeutlicht er doch, wie schwer sich diese Selbst-Stilisierung in Begriffen herkömmlicher Auffassungen von Intention und Überlegung verstehen lässt. Zum Verständnis der Revision

⁸⁴ Michel Foucault, »The Subject and Power«, in: H. L. Dreyfus und P. Rabinow (Hg.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1982, S. 208-226, hier: S. 212.

⁸⁵ Foucault, *Was ist Kritik?*, a.a.O., S. 18.

⁸⁶ Ebd.

der Begriffe, wie sie seine Verwendung dieser Begriffe erfordert, führt Foucault die Ausdrücke »Weisen der Unterwerfung [*subjection*] oder der Unterwerfung/Subjektwerdung [*subjectivation*]« ein. Diese Begriffe geben nicht einfach wieder, wie ein Subjekt gebildet wird, sondern wie es selbst-bildend wird. Dieses Werden eines ethischen Subjekts ist nicht einfach eine Frage der Selbsterkenntnis oder der Aufmerksamkeit auf sich; es bezeichnet »einen Prozeß, in welchem das Individuum jenen Teil von sich abgrenzt, der Objekt seiner moralischen Praxis wird«. Das Selbst grenzt sich selbst ab und entscheidet über das Material seiner Selbst-Bildung, aber die Abgrenzung, die das Selbst vollzieht, vollzieht sich über Normen, die unbestreitbar schon vorliegen. Nehmen wir also an, dass diese ästhetische Weise der Selbst-Bildung in ethischen Praktiken kontextualisiert ist, so erinnert uns Foucault daran, dass diese ethische Arbeit nur in einem weiteren politischen Kontext, im Rahmen einer Politik der Normen stattfinden kann. Er macht klar, dass es keine Selbst-Bildung außerhalb einer Weise der Unterwerfung/Subjektwerdung gibt, was bedeutet, dass es keine Selbst-Bildung außerhalb der Normen gibt, die die mögliche Bildung des Subjekts ordnen.

Wir sind stillschweigend vom diskursiven Begriff des Subjekts zum mehr psychologisch angelegten Begriff des »Selbst« übergegangen, und für Foucault mag dieser letztere Begriff sehr wohl die größere Handlungsfähigkeit mit sich bringen. Das Selbst formt sich selbst, aber es formt sich selbst im Rahmen von Formierungspraktiken, die als Weisen der Unterwerfung/Subjektwerdung charakterisiert werden. Die Reichweite seiner möglichen Formen ist zwar von vorneherein durch solche Weisen der Unterwerfung/Subjektwerdung begrenzt, aber das heißt nicht, dass das Selbst an der Formierung seiner selbst scheitert oder nicht voll ausgebildet wird. Ganz im Gegenteil ist es gezwungen, sich zu formen, dies jedoch innerhalb von Formen, die schon mehr oder weniger vorgegeben sind oder sich abzeichnen. Man könnte auch sagen, das Subjekt ist gezwungen, sich in Praktiken zu formen, die mehr oder weniger schon da sind. Vollzieht sich diese Selbst-Bildung jedoch im Ungehorsam gegenüber den Prinzipien, von denen man geformt ist, wird Tugend jene Praxis, durch welche das Selbst sich in der Entunterwerfung bildet, was bedeutet, dass es seine Deformation als Subjekt riskiert und jene ontologisch unsichere Position einnimmt, die von Neuem die Frage aufwirft: Wer wird hier Subjekt sein, und was wird als Leben zählen? Ein Moment des ethischen Fragens, welcher erfordert, dass wir mit den Gewohnheiten des Urteilens zu Gunsten einer riskanteren Praxis brechen, die versucht, den Zwängen eine künstlerische Leistung abzurufen?

Martin Saar
Genealogische Kritik

Zur Beantwortung der allgemeinen Frage nach dem Wesen, dem Recht und den Möglichkeiten von Kritik ist es sinnvoll, sich verschiedene ihrer spezifischen Formen zu vergegenwärtigen. Denn die philosophische Theorie der Kritik muss der Tatsache gerecht werden, dass es eine Vielzahl von Varianten kritischer Praxis gibt, deren Zusammenhang sich nicht von selbst versteht. Von der konkreten Beschreibung singulärer Fälle kritischen Denkens und Schreibens aus lässt sich dann ermesen, mit welchem Erfolg und mit welchen Grenzen einzelne dieser Formen wertende Unterscheidungen vornehmen, das heißt Kritik leisten. Die philosophische Tradition lässt sich somit nicht nur daraufhin befragen, welche »kritischen« und »unkritischen« Formen des Denkens sie umfasst, sondern sie lässt sich auch als reiches Reservoir verschiedener Modelle von Kritik verstehen, deren Nützlichkeit für gegenwärtige Zwecke jeweils zu ermesen ist.

Friedrich Nietzsche und Michel Foucault haben jeweils in einer bestimmten Werkphase und in einigen ihrer Texte etwas praktiziert, das sie beide selbst »Genealogie« nennen und das auf den ersten Blick und in erster Linie eine bestimmte Weise ist, Geschichte zu schreiben. Zugleich sind aber ihre philosophisch-historischen Werke dieser Kategorie – wie Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* (1887) und Foucaults *Überwachen und Strafen* (1975) – offensichtlich mehr als bloß historiographische Unternehmungen; sie sind zugleich eminente Negationen und Zurückweisungen derjenigen sozialen Werte, Praktiken und Institutionen, deren Geschichte in diesen Werken erzählt wird. *Die Genealogie der Moral* übt offensichtlich radikale Moralkritik, *Überwachen und Strafen* ist offensichtlich ein gesellschafts- und institutionskritischer Text. Denn was diese Schriften leisten, ist eine provokative Neubeschreibung ihrer Gegenstände. Sie lösen einen Blick- und Perspektivwechsel aus, nach dem das, wovon sie handeln (die »moderne« Moral, das »moderne« Strafsystem), nicht mehr so gesehen werden kann wie zuvor. Diesen Effekt haben sie, obwohl sie der Form nach rein historische Darstellungen sind und Thesen und Spekulationen über Ursprünge, Genesen und Herkünfte von Werten und Institutionen enthalten.

Hinter dem Eindruck, dass genealogische Texte kritische Wirksamkeit entfalten, steht die Behauptung, dass diese in der Tat eine bestimmte Form von Kritik leisten. Von *Genealogie als Kritik* oder von *genealogischer Kritik* als einer Kritikform *sui generis* zu sprechen setzt voraus, dass ein kritischer Effekt ein wesentliches Merkmal dieser Texte ist und dass sein Zustandekommen wesentlich an ihren besonderen textuellen Eigenschaften und

philosophischen Argumenten liegt. Genealogische Kritik verfährt, so gesehen, anders, als es die übrigen, etwa immanente, interpretative oder rekonstruktive Kritikverfahren tun, und sie zeigt auch etwas anderes als diese.⁸⁷

Zur Einlösung dieser Behauptung ist zunächst eine Klärung und genaue Beschreibung dessen nötig, was diejenigen Texte »tun«, die von ihren Autoren »Genealogien« genannt wurden. Dies erfordert eine genaue und systematisierende Lektüre der Texte Nietzsches und Foucaults und eine Bestimmung derjenigen Motive, die als konstitutiv für genealogische Texte gelten können. Anschließend ist die Frage nach der Möglichkeit genealogischer Kritik im Allgemeinen und ihren methodischen, systematischen und formalen Implikationen zu stellen, das heißt die Frage nach der Wirksamkeit von Genealogie *als* Kritik. Dies ist die Frage, wie und mit welchem Recht die genealogischen Texte das tun, was sie offensichtlich tun, nämlich etwas durch Historisierung und Kontextualisierung in seiner Geltung erschüttern. Der Zusammenhang zwischen Historisierung und Kritik kann kein unmittelbarer sein, da Herkunft und Wert, Genesis und Geltung voneinander logisch unabhängig sind, und von der bloßen Gewordenheit einer Sache auf deren Wert oder Unwert zu schließen hieße, einen »genetischen Fehlschluss« zu begehen.

Im Folgenden soll ein Rekonstruktionsvorschlag gemacht werden, dem nach sich in genealogischen Texten genau ein solcher komplexer Zusammenhang zwischen Geschichtlichkeit und Werthaftigkeit ergibt, wodurch sie in der Tat zu Instanzen einer philosophischen Geschichtsschreibung mit kritischer Wirksamkeit werden. Dieser Interpretation zufolge ist »Genealogie« im engeren, von Nietzsche und Foucault praktizierten Sinn eine Form von kritischer Historisierung und damit ein höchst spezifisches kritisches Verfahren, das neben anderen steht und, wie deren Texte zeigen, für bestimmte Gegenstände die Funktion der Kritik auf besonders effektive Weise übernehmen kann. Zur Skizzierung dieses Rekonstruktions- und Interpretationsvorschlags sollen zunächst die konstitutiven Elemente genealogischer Texte bestimmt werden (I), bevor gezeigt wird, dass Nietzsches und Foucaults Texte dieser genealogischen Logik der kritischen Darstellung implizit folgen (II). Schließlich wird diskutiert, welche Eigenschaften genealogische Kritik zu einem effektiven Mittel auch für gegenwärtige gesellschaftstheoretische Fragestellungen machen (III).

⁸⁷ Zur Debatte um die verschiedenen Formen der Kritik vgl. Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, Berlin 1990, bes. S. 11-79, und Matthias Iser, *Empörung und Fortschritt. Zur Idee einer rekonstruktiven Gesellschaftskritik*, Frankfurt/M., New York 2008, Kap. 1; zur Frage nach der Spezifik genealogischer Kritik vgl. Rudi Visker, *Michel Foucault. Genealogie als Kritik*, München 1991, Axel Honneth, »Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der ›Kritik‹ in der Frankfurter Schule«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48:5, 2002, S. 729-737, und Martin Saar, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M., New York 2007, besonders S. 293-346.

I Elemente der Genealogie

Was ist und wie funktioniert Genealogie? In zahlreichen Bemerkungen macht Nietzsche, der sich schon in seiner frühen Kritik am historistischen Bildungsideal in *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1874) klar gegen den Eigenwert historischer Erkenntnis ausgesprochen hatte, deutlich, dass die genealogisch-historischen Narrative über den vermeintlichen »Ursprung« der moralischen Werte in seinem Werk eine bestimmte Funktion haben und nur von dieser her zu verstehen sind.⁸⁸ In der wichtigen programmatischen Vorrede von *Zur Genealogie der Moral* benennt er die Frage nach dem »Werth der Moral« als das eigentliche Ziel, das ihm »am Herzen« gelegen habe und das »etwas viel Wichtigeres« sei als »eignes oder fremdes Hypothesenwesen über den Ursprung der Moral«. »[G]enauer« gesagt, sei die Hypothesenbildung über historische Ursprünge »eins unter vielen Mitteln« genau um »eines Zweckes willen«, nämlich diese Frage nach dem Wert zu stellen.⁸⁹ Diese Fragerichtung läuft darauf hinaus, »*Moral als Problem*« zu behandeln.⁹⁰ Auf diese Frage kann aber eine rein empirisch-komparative Datensammlung darüber, welche Gesellschaften historisch welchen Regeln und Normen gefolgt sind, noch keine Antwort sein. Und auch die üblichen philosophischen Schlüsse von der faktischen Pluralität von Moralsystemen auf entweder deren impliziten universalen Kernbestand oder auf völlige Unverbindlichkeit und Relativität jeder Moral sind ungenügende und darüber hinaus philosophisch unzulässige Verallgemeinerungen, sie sind für Nietzsche »[b]eides gleich große Kindereien«.⁹¹ Die genealogisch-historische Untersuchung der Moral ist also kein Selbstzweck, aber auch kein Argument für die relativistische Diskreditierung oder universalisierende Begründung der Moral. Sie ist funktional – »eins unter vielen Mitteln« – für die ernsthafte Frage nach dem nichtselbstverständlichen Wert des Moralischen oder, anders gesagt, für die Problematisierung der Moral. Die Ursprungs- und Herkunftshypothesen können aber diesen Zweck nur erfüllen, wenn sie mehr sind als mehr oder weniger plausible und überprüfbare Geschichtsschreibung der Moral. Nicht zuletzt die halbaphoristische und polemische Form, in der sie von Nietzsche präsentiert werden, deutet an, dass der Frage nach dem »Werth der Moral« nur mit einem neuartigen Arsenal philosophischer und stilistischer Mittel

⁸⁸ Vgl. Alexander Nehamas, »The Genealogy of Genealogy: Interpretation in Nietzsche's *Second Untimely Meditation* and in *On the Genealogy of Morals*«, in: R. Schacht (Hg.), *Nietzsche, Genealogy, History: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, Berkeley 1994, S. 269-283.

⁸⁹ Friedrich Nietzsche, »Zur Genealogie der Moral« (1887), in: ders., *Kritische Studienausgabe* (KSA), Band 5, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York 1988, S. 245-412, hier: S. 251.

⁹⁰ Friedrich Nietzsche, »Die fröhliche Wissenschaft« (1887), in: KSA, Band 3, S. 343-651, hier: § 345, S. 579.

⁹¹ Ebd.

beizukommen ist. Auch wenn es sicher nicht möglich ist, die von Nietzsche projektierte und praktizierte genealogische Schreibweise eine »Methode« im strengen Sinn zu nennen, so lässt sich doch in einer ausführlichen Interpretation seiner Werke der 1880er-Jahre und vor allem von *Zur Genealogie der Moral* zeigen, dass zumindest diese Genealogien eine Spezifik besitzen, die sich dann in vielen von Foucaults Werken in relativer Analogie wiederfinden lässt.⁹²

Ganz allgemein gilt, dass die genealogischen Historisierungen grundsätzlich von der Gegenwart ausgehen und deren hypothetische, fiktive oder spekulative Vorgeschichte(n) schreiben. Das »Problem«, dem sie auf dem Umweg der Historisierung auf die Spur kommen sollen, ist also ein aktuelles; das Mittel zu seiner Formulierung ist die historische Distanzierung durch die Konstruktion von Ursprungs- und Herkunftsszenarien, an denen sich etwas Relevantes zeigt über das Problematische der Gegenwart. Um diesen Effekt erreichen zu können, setzen sie eine philosophisch und stilistisch hochstufige und voraussetzungsreiche Darstellungsmechanik in Gang, die sich in drei zentrale Elemente zerlegen lässt.

Genealogien setzen *erstens* eine bestimmte historische Ansicht des Selbst oder des Subjekts und damit eine These über die Historizität und Variabilität des Selbst voraus. Sie enthalten *zweitens* eine These über das konstitutive Verhältnis zwischen Subjektivität und Macht oder über die Machtbestimmtheit des Selbst. Diese Darstellungen und Thesen werden *drittens* in einer bestimmten narrativ-rhetorischen, drastischen Form präsentiert. Es scheint, als ob erst in dieser Form die Thesen über die genetisch nachvollziehbare machtvolle oder gewaltförmige Prägung von Subjektivitäten eine Eindringlichkeit erhalten, die zur Stellungnahme und zur Überprüfung derjenigen Überzeugungen herausfordert, die vom Nachweis der Machtdurchwirksamkeit der spezifischen Formen von Subjektivität berührt sind.

Am paradigmatischen Fall von Nietzsches *Genealogie der Moral* lässt sich sehen, wie im komplexen Zusammenspiel dieser Elemente des Darstellungsverfahrens ein kritischer Effekt generiert wird. Die genealogische Geschichtsschreibung der *Moral* ist also nicht einfach Geschichte *tout court*, sondern eine Geschichte des Selbst oder der selbstbildenden und selbstprägenden Verfahren, Werte und Institutionen mit dem Hinweis auf kontingente Effekte der Macht; sie ist eine Geschichte des Selbst in der Form einer *Machtgeschichte des Selbst*, die auf eine bestimmte hyperbolisch-dramatisierende Weise erzählt werden. So erweisen sich Nietzsches Genealogien als Fälle einer besonderen Textform, in der historische und genetische Szenarien mit komplexen subjekt- und machttheoretischen Implikationen auf eine besondere Weise präsentiert und an ein potentielles Publikum gerichtet werden, das diese

⁹² Vgl. Saar, *Genealogie als Kritik*, a.a.O., S. 97-157.

Thesen als mögliche Wahrheiten über sein eigenes Werden begreifen und durch eine Kunst der Übertreibung zur existenziellen Stellungnahme herausgefordert werden soll.

Dieser Rekonstruktion zufolge sind die genannten drei Elemente (Subjekttheorie, Machtanalytik, Darstellungsform) wesentliche und irreduzible Bestandteile genealogischer Texte: Ohne relativ hochstufige theoretische Prämissen über die Historizität des Subjekts und seine praktische Konstruiertheit im Feld der Macht bleiben die genealogischen Erzählungen über den Entstehungsgrund moralischer Werte und Einstellungen aus sozialen Dynamiken der Unterwerfung und Auseinandersetzung unplausibel und unmotiviert, aber ohne ihre spezifische performative und provokative Darstellungsform bleiben die abstrakten und historischen Thesen existenziell wirkungslos. Das Selbst oder das Subjekt ist auf allen drei Ebenen präsent: Es geht in Genealogien auf dreifache Weise um ein Selbst, von dem erstens behauptet wird, dass es auf spezifische Weise geworden ist, zweitens, dass es von Macht formiert und deformiert wurde, und das sich drittens selbst als der ausgezeichnete Adressat genealogischen Schreibens in den Texten wiederfinden soll. Damit umfassen die Genealogien Nietzsches eine mehrfache Problematisierung und kritische Darstellung von Subjektivität und Praktiken der Subjektivierung. Genealogie ist also als Historisierung des Selbst dessen *Gewordenheitskritik*, als Aufweis der kontingenten Machtwirkungen auf das Subjekt *Machtkritik*, aber sie ist in allen Fällen *Selbst-Kritik* oder Kritik eines Selbst, dem gezeigt oder vorgeführt wird, wie es geworden ist oder geworden sein könnte.

Wenn man von diesem Vorschlag, wie die Struktur oder der argumentativ-textuelle Mechanismus von Genealogien rekonstruiert werden könnte, ausgeht, kann formelhaft eine Konstruktionsanleitung für das Verfassen von effektiven Genealogien aus der Sicht der potentiellen Leserschaft, das heißt der Subjekte, an die sich die Erzählung richtet, formuliert werden. An den Autoren einer Genealogie wird von ihrem Publikum die Aufgabe gerichtet: ›Erzähle mir die Geschichte der Genese meines Selbstverständnisses und Selbstverhältnisses als eine Geschichte der Macht, und zwar auf eine solche Weise, dass ich beim Zuhören so, wie ich glaubte, unwiderruflich sein zu müssen, nicht mehr sein will, und so, dass ich beim Zuhören auch begreife, dass ich nicht so sein muss.‹ Die drei Elemente sind in dieser Formulierung der Aufgabe eines genealogischen Textes enthalten: Er soll eine Geschichte oder eine Erzählung sein, in der die Gewordenheit des Selbst explikativ auf das Wirken von Macht bezogen wird. Die so hergestellte Einsicht in die Kontingenz des So-Seins des Selbst führt zu einem destabilisierenden Zweifel an dessen Notwendigkeit. Daraus ergibt sich ein mit existenzieller Dringlichkeit versehener Appell zur reflexiven Selbstüberprüfung und zur

Selbsttransformation, deren Denkbarkeit und Möglichkeit vom genealogischen Text selbst eröffnet wird.⁹³

Dreht man die Perspektive um und formuliert den Appellcharakter, der von einer solchermaßen konstruierten genealogischen Erzählung an die in ihr thematisierten und von ihr betroffenen Subjekte ergeht, kann der in ihr enthaltene genealogische Test oder Imperativ als Aufruf zur Selbstüberprüfung formuliert werden. Der genealogische Text ist also an seine Leser adressiert und enthält eine nur schwer zu akzeptierende Botschaft: »Mache Dir diese mögliche Wahrheit über Dich, dass Du nur auf der Grundlage der aufgewiesenen Machtwirkungen geworden bist, wer Du bist, zu eigen und frage Dich, ob Du das erträgst oder ein anderer (oder eine andere) werden musst.« Das kritische Ziel der Genealogie ist also eine künstlich herbeigeführte Krise im Selbstverständnis, das mit einer von außen kommenden, schwer zu akzeptierenden Deutung konfrontiert wird.⁹⁴ Was sie im besten Fall auslösen kann, ist eine Überprüfung von Selbstverständnissen und Selbstverhältnissen auf ihre Vereinbarkeit mit einem Wissen über die Verwobenheit des eigenen Selbst mit einer Geschichte von Machtwirkungen.

Diese Erläuterung der Gerichtetheit von Genealogien und ihres imperativischen Charakters artikuliert die wesentliche Adressatenrelativität von Nietzsches genealogischen Narrativen. Sie sind für Subjekte geschrieben, die sich in ihnen als Objekte der Erzählung wiedererkennen sollen. Sie und nur sie (und keine externen Kriterien) bestimmen, welche genealogischen Hypothesen ihren Widerspruch oder ihr Zugeständnis herausfordern und welche sie zur Revision ihres Selbstbildes antreiben. Als »Imperative« oder »Appellative« fungieren genealogische Texte im Vergleich zu moralischen oder Klugheitsregeln in einem schwachen Sinn: Alles, was sie fordern, ist, dass sie in Betracht gezogen und als Auslöser einer Selbstreflexion begriffen werden. Was sie erzwingen oder befehlen, ist eine Auseinandersetzung, keine Befolgung einer Regel. Der Aufruf, der von den genealogischen Texten an seine Leser ergeht, ist gleichermaßen existenziell oder ethisch dringlich wie unterbestimmt. Er lässt offen, welche Handlungen oder Haltungsänderungen er genau motivieren könnte. Aus der Destabilisierung eines bestimmten moralischen Bewusstseins

⁹³ Zur näheren Erläuterung dieser tentativen Formeln vgl. Saar, *Genealogie als Kritik*, a.a.O., S. 127-130. Eine ähnliche Hervorhebung des Imperativcharakters von Nietzsches Texten und Gedankenspielen, allerdings bezogen auf den Topos der »ewigen Wiederkehr«, haben Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington 1978, und Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge 1985, vorgenommen. Der reflexive Modus des genealogischen »Tests« wurde am deutlichsten von Raymond Geuss, »Nietzsche and Genealogy«, in: ders., *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy*, Cambridge 1999, S. 1-28, und von Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton 2002, formuliert.

⁹⁴ Raymond Geuss spricht in einem analogen Zusammenhang, nämlich bei der Erläuterung des ideologiekritischen Verfahrens, treffend davon, dass überprüft wird, ob nicht bestimmte Überzeugungen nach der Problematisierung »reflectively unacceptable« sind (*The Idea of a Critical Theory*, Cambridge 1981, S. 62).

folgt ein allgemeiner Ausruf zur Transformation, kein konkreter Vorschlag einer neuen Form ethischer Orientierung.

Diesen existenziellen und ethischen Effekt erreicht der genealogische Text aber nur aufgrund von Motiven, die nicht nur seinen Inhalt, das heißt die Hypothesen und Spekulationen über Ursprünge und Herkünfte, sondern auch seine Präsentationsform betreffen. Der wichtigste rhetorische oder stilistische Zug von Genealogien neben den angeführten Implikations- und Ansprachestrukturen ist zweifellos ihr hyperbolischer Charakter. Das genealogische Schreiben als solches lässt sich generell als eine Kunst der Übertreibung verstehen, die von der Dramatisierung und Überzeichnung dessen lebt, wovon es handelt: den historischen Spuren der Macht im Subjekt. Nietzsche und Foucault setzen ein ganzes Arsenal von stilistischen Mitteln ein, die ihren Texten und Thesen eine unabweisbare Schärfe verleihen. Mit Hilfe von Verdichtungs- und Pointierungstechniken, Vereinheitlichungs- und Vereinfachungsmechanismen, der Evokation epochaler Geschehnisse und anonymer Machtblöcke werden die genealogischen Ursprungsszenarien auf eine drastische Weise ausgestaltet, die sie eher zu Denkbildern und Allegorien der Unterwerfung als zu nüchternen historischen Argumenten machen.⁹⁵

Dass sich im Fall genealogischen Schreibens Form und Inhalt, das Performative und Konstante der Texte auf besondere Weise verbinden, hat allerdings auch einen Grund in ihrem Gegenstand. Denn ihr eigentliches Objekt, die Narrative über das Entstehen des Subjekts und spezifischer Formen von Subjektivität im historischen Feld der Macht, beruhen selbst schon auf einer ungeheuren Abstraktion, Metaphorisierung und Verdichtung, da die Texte suggerieren, die Entstehung und Produktion von Subjektivität als *einen* erzählbaren Prozess überhaupt darstellen zu können. Aber wie außer durch rhetorische Mittel sollte sich dieses vielgestaltige, zeitlich und räumlich überdeterminierte Bündel von Einflussfaktoren und Transformationsphasen überhaupt als *ein* Werden oder gar als *ein* historisches Ereignis beschreiben lassen? Die genealogischen Narrative (von Nietzsches »Sklavenaufstand in der Moral« bis zu Foucaults »panoptischer Gesellschaft«) erläutern und analysieren also nicht nur »Geschichte«, sondern inszenieren und organisieren komplexe Prozesse in Allegorien des Sozialen, denen ein zugleich konkreter wie fiktiver historischer Ort zugewiesen wird.

⁹⁵ Zum genealogischen Stil Nietzsches vgl. Bernd Magnus, Jean-Pierre Mileur und Stanley Stewart, *Nietzsche's Case: Philosophy as/and Literature*, London 1992, und Saar, *Genealogie als Kritik*, a.a.O., S. 130-142; zur generellen Diskussion zum Verhältnis zwischen Philosophie, Kritik und Übertreibung vgl. Bert van den Brink, »Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst. Für eine neue Lesart der *Dialektik der Aufklärung*«, in: *Neue Rundschau* 108:1, 1997, S. 37-59, und Alexander Garcia Düttmann, »Denken als Geste. Übertreibung und Philosophie«, in: ders., *Philosophie der Übertreibung*, Frankfurt/M. 2004, S. 32-53.

Die Konstruktionen und fiktiv-hypothetischen Urszenen der Subjektivität, mit denen die Genealogie auf die vorherrschenden Selbstverständnisse von den heilen und unschuldigen Herkunftsn reagiert, überschreiten den Raum der historischen Tatsachen, weil sie weniger auf die Vergangenheit als auf die noch nicht historisch gewordene Gegenwart gerichtet sind. In genealogischer Perspektive zählt Geschichte nur als Vorgeschichte, das heißt insoweit sie unsere eigene ist, insoweit sie uns ausmacht und ermöglicht hat und uns in unserem Handeln und Selbstverstehen begrenzt oder befähigt. Da uns diese eigenen Gewordenheiten aber nicht vorliegen wie ein äußerer Gegenstand desinteressierter, neutraler Erkenntnis, bedarf es der Verfremdung und Distanzierung aus dieser Komplizität oder Verstricktheit in unsere eigene Geschichte, die, so die genealogische Hypothese, immer eine Geschichte der Macht sein wird. Zur Unterstützung und Verschärfung dieser Einsicht in die Macht im Selbst, die inhaltlich über die hypothetische und fiktive Historisierung erreicht werden soll, erzwingen auch die stilistisch-rhetorischen Techniken der Übertreibung und forcierten Zuspitzung diese Distanznahme und Loslösung; sie zwingen, *anders* zu sehen. Diesen anderen Bildern auf unsere Ursprünge haftet notwendigerweise etwas Gewalttames, ja Künstliches an. Denn diese Szenen sind künstlich zugeschnitten und grell ausleuchtet, um etwas zu zeigen, was bisher im Schatten der Gewohnheiten, Traditionen und Legitimationserzählungen lag. Genealogie, wie Nietzsche und Foucault sie betreiben, ist eine kritisch motivierte Kunst der drastischen Darstellung, die helfen soll, anders wahrnehmen zu können, indem sie etwas Unerwartetes und Schockierendes *zeigt* und nicht nur sagt.⁹⁶

II Genealogie in Aktion

Alle diese drei genannten Elemente genealogischen Schreibens, nämlich subjekttheoretische Überlegungen, machtanalytische Argumente und eine spezifische Darstellungsform, sind nun in vielen Werken Nietzsches und Foucaults auf mustergültige Weise entfaltet; dies legt nahe, dass sich tatsächlich von einem Genre genealogischer Texte sprechen lässt, dem eine spezifische Form der in ihm praktizierten Kritik korrespondiert. Dieser Kritikmodus wird allerdings in den entsprechenden Texten nicht (oder nur beiläufig) methodologisch expliziert; er liegt eher auf der Ebene dessen, was diese Texte »tun«, wenn sie historisch-genealogische

⁹⁶ Zum Zusammenhang von Kritik und Sehen vgl. John Rajchman, »Foucaults Kunst des Sehens«, in: T. Holert (Hg.), *Imagineering. Visuelle Kultur und Politik der Sichtbarkeit*, Köln 2000, S. 40-63, James Tully, »Political Philosophy as a Critical Activity«, in: *Political Theory* 30:4, 2002, S. 533-555, und David Owen, »Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie«, in: A. Honneth und M. Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M. 2003, S. 122-144.

Narrative kritisch einsetzen. Sie sind also keine Traktate über die Historizität und soziale Konstruiertheit von Subjektivität, sondern kritische Geschichtsschreibungen des Subjekts in einer besonderen Form. Dennoch nehmen sie relativ hochstufige theoretische Prämissen über Geschichte, Subjekt und Macht in Anspruch und operieren auch auf der Grundlage eines komplexen Modells der ethisch-existenziellen Wirksamkeit von Texten. Hinter den genealogischen Darstellungen liegt, mit anderen Worten, ein ganzes Ensemble philosophischer Voraussetzungen, die sich im Falle der beiden Gründerautoren dieses Verfahrens leicht bestimmen lassen.

1. Sowohl Nietzsche als auch Foucault entwerfen als Alternative zu metaphysischen oder transzendentalen Subjekttheorien eine praktische oder »praxeologische« *Konzeption der Subjektivität*, das heißt eine Theorie von historisch variablen, in Praktiken und Prozeduren entstehenden Formen von Subjektivität. Beide thematisieren das Subjekt von den komplexen Alltagspraktiken her, in denen sich Selbstverständnisse und Selbstverhältnisse erst bilden. Sprache, Wissen, Macht, Kunst und Körperpraktiken sind in einer solchen Perspektive keine Bereiche, in denen sich schon vollständig konstituierte Subjekte bewegen, sondern Arenen der Konstitution des Selbst. Nietzsches Zertrümmerung der Kernbestände des nachidealistischen Subjekt Denkens und Foucaults institutionskritische Historiographien der Verschlingung von Wissen und Macht laufen zumindest in diesem einen Punkt zusammen: dem Versuch, das Subjekt *praktisch*, von den Prozessen und Handlungen her zu denken, in denen es als reflexive Einheit geformt wird und sich selbst formt. Eine solche Perspektive muss von totaler »Subjektkritik« unterschieden werden, in der das Phänomen Subjektivität selbst geleugnet oder auf ihm heterogene Phänomene reduziert würde. Ein genealogisches Denken des Subjekts erfasst dieses dagegen als irreduzible Erfahrungsinstanz, die gleichwohl im Spannungsfeld von Praxis- und Machtformen steht, denen es seine spezifische Gestalt verdankt. Gerade die effektvolle Kontrastierung von verschiedenen historischen Subjektivitätsformen erlaubt den Genealogien die Einnahme einer Außenperspektive auf heutige Formen des Selbst-Seins.

Eine solche Absicht lässt sich auch und vor allem für Foucaults Spätwerk geltend machen, das lange Zeit als Symptom für eine postkritische »ethische Wende« gelesen wurde. Aber der systematische subjekttheoretische Ertrag von Foucaults Durchgang durch die Geschichte der antiken Ethiken ist keine Rehabilitierung der Lebenskunst oder individualistischer Selbstkultivierung, sondern die Einsicht, dass Ethiken (oder Moralen) Lebensformen sind, die der Ort und Kontext von Subjektformen sind, das heißt von Weisen, sich selbst zu verstehen

und sich zu sich selbst zu verhalten.⁹⁷ So wie die in Foucaults früheren Werken untersuchten Wissensordnungen und Machtregime dem historischen Wandel unterworfen sind, erscheinen in seinen letzten Werken auch die jeweiligen Formen des Selbstbezugs als historisch spezifische Gestalten. Waren die Geschichten der Wissens- und Machtgefüge schon Aspekte einer Genealogie des Subjekts, weil diese die jeweils herrschenden Rahmenordnungen und Kontexte für die Genese von Subjektivität darstellen, so ist die »Geschichte« oder »Genealogie der Ethik« und des Ethos, das heißt der ethischen Selbstthematizierungen und Selbstpraktiken, eine ebensolche Subjekt-Genealogie, erzählt aus einer komplementären Perspektive anhand der Praxisformen, in denen sich ethische Subjektivitäten bilden.⁹⁸ Damit liefert Foucault eine historiographische Konkretion von Nietzsches antisubstantialistischem Denken des Selbst als Prozess, das den philosophischen »Subjekt- und Ich-Aberglaube[n]« hinter sich lässt.⁹⁹ Dass sich Subjektivität auf je spezifische Weise in der Spannung zwischen Selbstbestimmung und Bestimmtwerden bildet, lässt sich nur mit Hilfe eines komplexen genealogischen Subjektbegriffs fassen, der den verschiedenen Dimensionen ihre Eigenständigkeit zugesteht und mit dem das Subjekt zugleich als Ort der Unterwerfung wie der Widerständigkeit begriffen werden kann.

2. Sowohl Nietzsche als auch Foucault entwerfen hochdifferenzierte *Konzeptualisierungen und Typologien von Macht und Machtwirkungen*. Bei Nietzsche kommt in der *Genealogie der Moral* das komplexe Theorem vom (oder von den) »Willen zur Macht« in der Form zur Anwendung, dass in den drei verschiedenen »Abhandlungen« des Buches die Wirkungsweise von Macht auf Subjekte in einer dreifachen Form präsentiert wird, die unterschiedlich tiefgreifende Effekte der Macht auf das Selbst des moralischen Akteurs exponiert: Die Spuren der Macht lassen sich zum einen als Wirkungen physischer, roher Gewalt verstehen, die im Zuge von sozialen Kämpfen und Unterwerfungen statthat, in denen eine Gruppe einer anderen ihre Werte aufzwingt; zum anderen lässt sich aber auch der subtilere prägende Einfluss von Indoktrination und Manipulation nachweisen; und schließlich beschreibt Nietzsche unter dem Titel des »asketischen Ideals« eine machtvolle Form eines kulturell-ethischen Werts, der die

⁹⁷ Dies gilt in besonderem Maße für die Analysen in *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2* (1984), Frankfurt/M. 1986, und *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3* (1984), Frankfurt/M. 1986; vgl. Martin Saar, »Nachwort: Die Form des Lebens. Künste und Techniken des Selbst beim späten Foucault«, in: Michel Foucault, *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt/M. 2007, S. 321-343.

⁹⁸ Michel Foucault, »Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit« (Interview mit H.L. Dreyfus und P. Rabinow, 1983), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Band IV, Nr. 344, Frankfurt/M. 2005, S. 747-776.

⁹⁹ Friedrich Nietzsche, »Jenseits von Gut und Böse« (1886), in: KSA, Band 5, S. 9-243, hier: S. 11.

Individuen an eine bestimmte Art der Selbstidentifikation bindet und somit Macht ins Innere des Selbst verlagert.¹⁰⁰

In Foucaults Werken besonders der 1970er-Jahre, die sich methodisch explizit auf Nietzsche beziehen, findet sich eine ähnlich motivierte, wenn auch ungleich differenziertere genealogische Machtkonzeption, in deren Kern eine komplexe These über die Konstitutionsleistung der Macht liegt. Trotz Foucaults berühmtem Diktum, er habe nur eine »Analytik«, keine »Theorie« der Macht vorgeschlagen, kann jede genauere Lektüre seiner genealogischen Schriften und der kleineren methodologischen Texte zeigen, dass er sehr wohl Versuche zur Generalisierung unternommen hat.¹⁰¹ Diese erfolgen zwar jeweils aus dem spezifischen Kontext historischer Analysen heraus, aber durchaus in der Absicht, allgemeine Aussagen über Machtphänomene zu treffen. Dem widerspricht die Tatsache nicht, dass der nominalistischen Überzeugung gemäß die Macht kein »Wesen« oder keine Substanz besitzt.¹⁰² Auf einer generellen Ebene kann der Macht Relationalität, Intentionalität und Produktivität zugeschrieben werden; dies wird um die zusätzlichen Thesen eines internen Zusammenhangs zwischen Macht und Wissen und Macht und Subjektivität ergänzt. Diese Fassung des Machtbegriffs lässt sich als Weiterführung und Spezifizierung, aber auch als historiographische Operationalisierung von Nietzsches Metaphysik der »Willen zur Macht« deuten.¹⁰³ Damit schreiben auch Foucaults Genealogien Machtgeschichten des Selbst, allerdings anders als im Fall Nietzsches anhand von historischen Detailstudien, die als Mittel zum Zweck einer Analyse der Subjektivierungen der Gegenwart zu betrachten sind. Seine machttheoretischen Überlegungen gipfeln in der radikalkonstruktivistischen, von Nietzsche schon vorbereiteten Einsicht in die »produktive« Funktion der Macht, das heißt in ihr Vermögen, »den Menschen zum Subjekt zu machen«.¹⁰⁴

3. Schließlich verwenden sowohl Nietzsche wie Foucault verwandte, wenn auch unterscheidbare *Darstellungsmittel und Schreibweisen*, die den intendierten Effekt der Destabilisierung von Selbstverständnissen und Selbstverhältnissen bei denjenigen erzielen sollen, denen die Machtgeschichte ihrer selbst oder ihres Selbst erzählt wird. Diese formale Eigenschaft der direkten Adressiertheit und Gerichtetheit, die auf Pathos und persönliche

¹⁰⁰ Diese drei heuristisch unterscheidbaren Formen oder Typen von Macht lassen sich nach einem bewährten Schema als »reale«, »symbolische« und »imaginäre Macht« bezeichnen; vgl. Saar, *Genealogie als Kritik*, a.a.O., S. 117-125.

¹⁰¹ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M. 1979, S. 102.

¹⁰² Ebd., S. 113-119; vgl. Paul Patton, »Foucault's Subject of Power«, in: J. Moss (Hg.), *The Later Foucault*, London 1998, S. 64-77, und Thomas Lemke, »Nachwort: Geschichte und Erfahrung. Michel Foucault und die Spuren der Macht«, in: Michel Foucault, *Analytik der Macht*, Frankfurt/M. 2005, S. 317-348.

¹⁰³ Vgl. Mark E. Warren, *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge 1988, S. 1-12; Michael Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*, Albany 1992.

¹⁰⁴ Michel Foucault, »Subjekt und Macht« (1982), in: ders., *Schriften*, Band IV, Nr. 306, a.a.O., S. 269-294, hier: S. 269.

Betroffenheit zielt, zeichnet die Texte beider aus. Bei Nietzsche nimmt dies sogar die explizite Form einer Leseransprache an, die durch zahlreiche Stilmittel wie direkte Rede, Exklamationen und Frageformen regelrecht in Szene gesetzt wird. Foucaults Texte präsentieren sich auf der Oberfläche sachlicher, aber auch sie sind so organisiert, dass sie treffsicher auf das Selbstverständnis genau einer bestimmten Leserschaft zielen. Das ostentativ fiktive oder hypothetische Moment von Nietzsches Genealogien tritt bei Foucault zurück zugunsten einer Geschichtsschreibung, die wie eine sozialwissenschaftliche Realgeschichte der Macht aussehen könnte. Aber auch sie ist kreativ, konstruktiv und inhärent hyperbolisch; ihr Zweck ist die machttheoretische Verfremdung gewohnter Bilder von eingespielten Werten und Idealen. Die Wirksamkeit von sowohl Nietzsches als auch von Foucaults genealogischen Schriften beruhen konstitutiv auf ihrer besonderen Textform, ohne welche die in ihnen artikulierten Thesen kraftlos blieben. Machtanalytik und Selbst-Kritik bedürfen einer besonderen Form und Präsentation, die unübersehbar macht, dass es in dem Maße, in dem es um die mögliche machtverstrickte historische Gewordenheit des Selbst geht, es um dessen gegenwärtiges Leben, sein Selbstbild und seine Identität geht. Der kritische Kern der Genealogie liegt in dieser affektiven Mobilisierung von Zweifeln und von zersetzender Reflexion auf das eigene Gewordensein durch Texte, die vom Werden des Selbst durch Macht erzählen.¹⁰⁵

III Die Eigenart genealogischer Kritik

Die hier skizzierte Rekonstruktion des genealogischen Programms hat in dieser abstrakten Form nur einen begrenzten Wert. Der erste, eher philologische Ertrag dieser Deutung ist aber immerhin, dass sich mit Hilfe der vorgeschlagenen Konstellation aus subjekttheoretischen, machtanalytischen und rhetorisch-formalen Motiven ein nützliches Raster zur Lektüre der Werke von Nietzsche und Foucault bereitstellen lässt, das sich in der konkreten Interpretation bewähren kann. So lässt sich zeigen, dass die Hauptwerke Nietzsches und Foucaults so interpretiert werden können, dass sie auf eine genealogische »Selbst-Kritik«, das heißt eine genetisch-historische Kritik von Subjektivierungsweisen zulaufen. Das zweite Ergebnis betrifft die systematische Frage nach der Form von Kritik. Nietzsches und Foucaults Texte lassen sich als kritische Modelle lesen, die eigenen Regeln folgen. Die von ihnen beiden praktizierte genealogische Kritik ist zwar kein universell einsetzbares Verfahren, aber eine

¹⁰⁵ Zum affektiv-rhetorischen Charakter der Genealogie vgl. Alexander Nehamas, *Nietzsche*, a.o.O., S. 18-24, und David Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity: A Critique of Liberal Reason*, London 1995, S. 47-52.

effiziente spezifische Form lokaler Kritik mit einem bestimmten Gegenstandsbereich, nämlich allen im weitesten Sinn selbstbildenden, subjektivierenden Praktiken, und einem bestimmten Ansatzpunkt, nämlich dem Selbst und seinem Verständnis von sich. Nur an diesen Gegenständen und mit diesem Ansatzpunkt ist die historisierende Beschreibung, die die Grundoperation der Genealogien ist, eine kritische, das heißt eine machttheoretische Historisierung mit einem Negations- oder Verwerfungseffekt. Nur an diesen Gegenständen, nämlich an Praktiken, die das Selbst wiederum zum Gegenstand haben, entfalten Genealogien ihre identitätskritische und subversive Kraft.

Der scheinbare Nachteil, dass genealogische Kritik immer thematisch auf eine Kritik des in Praxis und durch Praktiken entstehenden Selbst eingeschränkt ist, prädestiniert sie aber zur kritischen Durcharbeitung von Phänomenen, bei denen wegen der Verstricktheit der Subjekte in die aufweisbaren Machtstrukturen eindeutige und nichtprozessuale Bewertungen nicht möglich sind. Für diese Fälle stellen Genealogien mit ihren hypothetischen Szenarien Modelle der Distanznahme, des Widerstands und der Neubewertung bereit, die auf das künstlich herbeigeführte Brüchigwerden der Fundamente des Selbst setzen. In fünf Hinsichten kann kurz angedeutet werden, wieso ein solches genealogisches Kritikmodell, das wohl der bleibende Beitrag Nietzscheanischer Impulse für die Frage nach der Möglichkeit und der Form von Gesellschaftskritik ist, methodische Attraktivität auch für gegenwärtige sozialphilosophische und sozialkritische Fragestellungen besitzt.

1. Der genuin *historische* Charakter genealogischer Kritik unterscheidet sie strikt von präsentistischen und geschichtsvergessenen Formen der Gegenwartskritik, die die geschichtliche Tiefenschicht politischer und sozialer Kämpfe ausblenden. Da sie immer Hypothesenbildung über Herkunft und Kontext gegenwärtiger Problematiken und gegenwärtiger politischer und sozialer Identitäten betreibt, verschafft sie dem gesellschaftskritischen Blick eine Tiefenschärfe, die das erfasste Feld des Wirklichen und des Möglichen radikal erweitert. Denn ihr methodischer Ausgangspunkt ist die radikale Historisierung von Werten, Praktiken und Institutionen, was den Bereich des Fraglichen und des Problematischen nach hinten verlängert und damit andere Blicke auf Altbekanntes möglich macht. Dass die Geschichte nicht nur die Quelle von Selbstvergewisserung, sondern auch von Selbstverfremdung und Distanzierung werden kann, beweisen die überraschenden, wirklichkeitserschließenden Evidenzen, die sich durch die genealogisch hergestellten historiographische Konstellationen ergeben. Erst in diesem Licht zeigt sich die Verschlingung von Wissens- und Lebensformen mit Macht- und Herrschaftspraktiken.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Zum genealogischen Geschichtsdenken vgl. Ulrich Brieler, *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*, Köln 1998, und Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris 2004.

2. Der *konstruktivistische* Grundcharakter der Genealogie zielt auf Prozesse hinter den schon eingerichteten Institutionen und gelebten Identitäten. Denn sie beschreibt in hypothetischen Szenarien das Zustandekommen, Sich-Verändern, Sich-Durchsetzen und Vergehen von Praktiken, Institutionen und Identitäten. Dazu setzt sie ein konstitutionstheoretisches, das heißt ontologisches Vokabular ebenso ein, wie sie ein generell antagonistisches Bild sozialer Prozesse zeichnet. In der Perspektive der Genealogie ist die soziale Welt ein Raum, in dem ihre Elemente in Macht- und Kampfprozessen allererst entstehen. Genealogische Kritik ist in dem Sinn »tiefe« oder »radikale« Kritik, dass sie diese Konstitutionsleistung von Lebensformen und sozialer Praxis generell zum Gegenstand ihrer kritischen Beschreibungen macht. Damit ist sie weniger geneigt als andere Kritikformen, bloße Oberflächenveränderungen an einer Gegenwart zu fordern, deren gesamtes Fundament, deren Einrichtung sozialer Wirklichkeit der Kritik bedarf.¹⁰⁷

3. Der *subjektivitätstheoretische* und aus ontologischen Überlegungen gespeiste Kern genealogischen Denkens erlaubt dieser Kritikform einen deskriptiven und analytischen Zugriff auf Phänomene, die im Herzen jeder grundsätzlichen Kritik des Sozialen liegen sollten: unvollkommene Freiheit, Komplizität mit Herrschaft, unmerkliche Fremdbestimmung. Da Genealogie die Verschränkungen von Subjektivität und Macht, das heißt Macht *als* Subjektivierung sichtbar macht, durchleuchtet sie die Bedingungen der Möglichkeit von Lebensformen, in denen sich Heteronomie stabilisiert und in denen sich Herrschaft in Mentalitäten einschreibt. Solche Beschreibungen und Analysen sind unverzichtbar angesichts einer sozialen Realität in liberalen, westlichen Demokratien, die weniger von manifesten Interessenkonflikten und offensichtlichen sozialen Teilungen als von unmerklichen Praktiken der wertenden und abwertenden Identifikationen geprägt ist, also eher von – soziale Teilhabe regulierenden und kanalisierenden – Hegemonien als von offenen Kämpfen. Deshalb ist der genealogische Fokus auf Subjektivierungsweisen, das heißt auf die Frage nach dem Selbst (in) der politischen Ordnung und nach denjenigen Prozeduren, in denen und durch die politische Subjektivitäten entstehen, ein vordringlicher Ansatzpunkt für die Überprüfung und Revision gesellschaftlicher Einrichtungen.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Zum (sozial)konstruktivistischen Kern von Foucaults Methodologie vgl. Ian Hacking, »Historical Ontology«, in: ders., *Historical Ontology*, Cambridge 2002, S. 1-26, und Paul Veyne, »Michel Foucaults Denken«, in: A. Honneth und M. Saar (Hg.), *Michel Foucault*, a.a.O., S. 27-51.

¹⁰⁸ Zum Verhältnis von Politik und Subjekt(kritik) vgl. Tracy B. Strong, »Introduction«, in: ders. (Hg.), *The Self and the Political Order*, New York 1992, S. 1-21, Wendy Brown, »Politics without Banisters: Genealogical Politics in Nietzsche and Foucault«, in: dies., *Politics Out of History*, Princeton 2001, S. 91-120, und Martin Saar, »Subjekt«, in: G. Göhler, M. Iser und I. Kerner (Hg.), *Politische Theorie: 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden 2004, S. 332-349.

4. Gegenüber konstruktiven Kritikverfahren mit starken Begründungsprogrammen ist die Genealogie mit ihrem *lokalen* Charakter im Vorteil, auch wenn dieser (aus deren Perspektive) wie ein Nachteil erscheinen könnte. Sie ist normativ relativ sparsam, denn sie besitzt zwar hochstufige theoretische und deskriptive Prämissen, aber kein moraltheoretisches Geländer. Sie leistet keine Ableitung und keine freistehenden Rechtfertigungen der Maßstäbe ihrer Kritik, sondern erhebt den Parasitismus der kritischen Geste zum Prinzip: Sie begreift den Akt der Kritik als sekundär oder nachträglich gegenüber einer sozialen Wirklichkeit, in der die sozialen Ordnungen immer schon eingerichtet sind und die Normen immer schon gelten; darin liegt auch ihre methodische Nähe zur Dekonstruktion.¹⁰⁹ Kritik als Praxis ist so verstanden immer reaktiv, eine zweite Geste der Abwehr oder des Gegenangriffs oder eben: ein Wunsch, »nicht so regiert [zu] werden«. ¹¹⁰ Die Genealogie frönt keinem Traum vom machtfreien Raum, in dem man sich auf die Maßstäbe einigen könnte, an denen dann eine friedlich abwartende Realität gemessen würde und mit deren Hilfe dann ideale Einrichtungen entworfen würden.

5. Der experimentelle und *hyperbolische* Charakter der genealogischen Erzählungen befreit zumindest diese Form der Sozialkritik aus dem erdrückenden Anspruch, wissenschaftlich fundierte Gesellschaftsanalyse zu sein. Im Gegenteil: Die Kritik des Sozialen im Modus einer genealogischen Selbst-Kritik ist wesentlich dramatisch, dramatisierend, eine Zumutung.¹¹¹ Die von den Genealogien intendierte Kritik der Subjektivierung erzielt ihren Effekt der Kritik nur auf dem Weg der überzeichnenden, unrealisierenden grellen Darstellung. Genealogie ist intendiertermaßen verfremdende, negative Welterschließung. Die Empfehlung, Nietzsche und Foucault zu Ahnherren einer solchen kritischen Theorie oder kritischen Praxis zu erheben, ist nicht zuletzt ein Lob der methodischen Übertreibung, die auch ein Verfahren zahlreicher anderer heterodoxer Sozialkritiker (von Adorno/Horkheimer über Negt/Kluge bis Hardt/Negri) ist.

Aber die Übertreibung der Genealogie, ihre Dramatisierung von Subjektgeschichten und Machtanalysen ist das notwendige Gegengift gegen eine Realität, die so übermächtig und unbestreitbar erscheint, als könne es keine andere geben. Die von einem radikalen Denken der Kontingenz eingesetzte Rhetorik der retrospektiven Notwendigkeit (»so wurden wir, was wir sind«) ist nur ein erster Schritt hin zur Eröffnung anderer Möglichkeiten zu sein, mithin der futurischen Freiheit, anders sein zu können, als wir geworden sind. Genealogie dramatisiert

¹⁰⁹ Zu dieser Analogie und wichtigen Differenzen vgl. Christoph Menke, »Genealogie – Dekonstruktion – Kritik. Drei Formen der Moralbefragung«, in: ders., *Spiegelungen der Gleichheit*, Berlin 2001, S. 49-86.

¹¹⁰ Michel Foucault, *Was ist Kritik?* (1978), Berlin 1992, S. 12.

¹¹¹ Vgl. Judith Butler, »Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50:2, 2002, S. 249-265.

und inszeniert das Bestimmtwerden um der Möglichkeit anderer Bestimmungen willen. Die Rückseite der düsteren genealogischen Diagnosen des scheinbar unausweichlichen So-Seins unter dem Regime heutiger Macht ist die Prognose eines möglichen Anders-Seins. Die Hoffnung, dass nicht alles so bleiben muss, wie es geworden ist, ist der eigentliche Anstoß dieser Form von Kritik.

Rahel Jaeggi

Was ist Ideologiekritik?*

In diesem Aufsatz plädiere ich für die Revitalisierung der Ideologiekritik als einer Form der Sozialkritik, eines Konzeptes also, das, obwohl nicht ausschließlich dem Marxismus zuzuschreiben, doch mit Marx zu einer gewissen »Reife«¹¹² gelangt ist und sich vor allem in den verschiedenen Strömungen des »westlichen Marxismus« bis hin zur zeitgenössischen Kritischen Theorie großer Beliebtheit erfreut hat. Die Konjunktur hat sich gewendet. Gibt es aber keine Ideologien mehr – oder nur nicht mehr ihre Kritik? Mein Plädoyer für eine Rekonstruktion der Ideologiekritik geht von folgendem Befund aus: Einerseits glaube ich, dass es immer noch gesellschaftliche Verhältnisse, Formen gesellschaftlicher Herrschaft gibt, die der Ideologiekritik bedürfen. Andererseits bedarf es zum Wiederanschießen an das Konzept der Ideologiekritik nicht nur einer erneuten Beschäftigung damit, wie Ideologiekritik eigentlich funktioniert – das ist, wie häufig bei beliebten Theoremen, auch zu Zeiten ihrer größten Beliebtheit oft alles andere als klar gewesen –, sondern auch einer kritischen Rekonstruktion einiger ihrer Grundannahmen. Es geht also um die Vergegenwärtigung wie Neubestimmung von Ideologiekritik.

Wenn nun das Projekt des Wiederanschießens an die Ideologiekritik, anders als Richard Rorty meint,¹¹³ »worth the trouble« sein soll, so ist es das meiner Meinung nach auch deshalb so, weil sich damit einige sehr aktuelle Probleme der zeitgenössischen Diskussion über Formen der Sozialkritik in ein anderes Licht setzen lassen. Als eine spezifische Form immanenter Kritik führt Ideologiekritik nämlich, so werde ich behaupten, über die vieldiskutierte, aber unproduktive Alternative zwischen externer und interner Kritik hinaus. Sie steht also einerseits gegen den Versuch, Maßstäbe der Kritik »extern« zu konzipieren (und damit der Hegel'schen Kritik am Moralismus des »bloßen Sollens« zu verfallen), andererseits verlässt sie sich nicht auf die ethischen und moralischen Ressourcen einer gegebenen Gemeinschaft, sondern beinhaltet ein diesen gegenüber transgressives Moment. Damit hängt ein zweiter Aspekt zusammen: Ideologiekritik steht auf interessante Weise zwischen der Gegenüberstellung von »normativistischen« und »antinormativistischen« Positionen in der

· Dies ist eine veränderte Fassung meiner Überlegungen zur Ideologiekritik, die auch in C. Zürn und B. de Bruijn (Hg.), *New Waves in Political Philosophy*, Basingstoke/Hampshire erscheinen werden. Für hilfreiche Anregungen und Kommentare danke ich Robin Celikates, Stefan Gosepath, Axel Honneth, Martin Saar, Titus Stahl und dem Frankfurter Kolloquium zur Sozialphilosophie sowie Christopher Zürn und Boudewijn de Bruijn.

¹¹² So drückt Jorge Larraín es aus, vgl. ders., *The concept of Ideology*, London 1979, S. 34.

¹¹³ Vgl. Richard Rorty, »Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View«, in: Slavoj Žižek (Hg.), *Mapping Ideology*, London 1995, S. 227-235, hier: S. 232.

politischen Philosophie. Ist nun die heutige Situation gekennzeichnet von gewissen Ermüdungserscheinungen in diesem Konflikt, so lässt sich Ideologiekritik als eine Position rekonstruieren, die eine von beiden Alternativen unterschiedene, eigenständige Art von Normativität für sich in Anspruch nehmen kann. Das liegt, so meine These, daran, dass die Ideologiekritik (als immanente Kritik) von einem spezifischen Zusammenhang zwischen Analyse und Kritik lebt, der bei Normativisten wie Antinormativisten auseinandergerissen ist. Ich werde im Folgenden zunächst klären, was den spezifischen Charakter von Ideologiekritik ausmacht. Nach einleitenden Annäherungen an den Gehalt des Konzepts (I), orientiere ich mich dabei an der Auflösung von zwei Paradoxien, die für die Methode der Ideologiekritik kennzeichnend sind: Ideologien sind, wie Adorno sagt, »gleichzeitig wahr und falsch«, und sie scheinen gleichzeitig normativ und nichtnormativ zu sein (II). Beides lässt sich verstehen, wenn man Ideologiekritik konsequent auf das an Hegel angelehnte Vorgehen immanenter Kritik bezieht (III). Dabei zeigt sich sowohl die normative Eigenständigkeit des ideologiekritischen Vorgehens als auch seine Problematik (IV).

I Was ist Ideologiekritik?

Was also ist *Ideologiekritik*?¹¹⁴ Auf den ersten Blick ist es ganz einfach: Ideologiekritik kritisiert Ideologien. Was aber sind *Ideologien*? Auch hier fällt die allererste Antwort leicht: Ideologien sind Ideen, es handelt sich aber dabei nicht lediglich um unzusammenhängende Ideen, die jemand haben kann oder nicht, sondern um Ideen die (notwendig oder jedenfalls systematisch) in bestimmten Zusammenhängen stehen und entstehen. Ideologien sind also Überzeugungssysteme, die aber weitergehende praktische Konsequenzen haben. Sie wirken praktisch und sind ihrerseits Effekte einer bestimmten gesellschaftlichen Praxis.¹¹⁵ Darüber

¹¹⁴ Ich behandle hier Ideologiekritik in einem weiten Sinne als Methode kritischen Denkens. Eine knappe, aber sehr hilfreiche Einführung in die Ideologiekritik bietet Herbert Schnädelbach in seinem gleichnamigen Aufsatz »Was ist Ideologiekritik? Versuch einer Begriffsklärung«, in: *Das Argument* 50, 1969. Eine umfassende Darstellung und ein energisches Plädoyer für das Festhalten an der Ideologiekritik bietet Terry Eagleton, *Ideology*, London, New York 1994. Die klarste analytische Ausarbeitung des Ideologiekonzepts und ein hilfreiches Raster zur Einordnung verschiedener Ideologiebegriffe bzw. verschiedener Aspekte des Ideologiebegriffs hat Raymond Geuss vorgelegt in: *Die Idee einer kritischen Theorie*, Bodenheim 1988.

¹¹⁵ Deshalb verbergen sich Ideologien nicht nur in Ideensystemen, sondern auch in Praktiken und in Habitus-Formen. Es gibt dann also ideologisch wirkende Praktiken und umgekehrt praktische Ideologiekritik bzw. ideologiekritische Praktiken – von Guy Debord bis Judith Butler. Oder richtiger: Von den disruptiven Aktionen der Situationistischen Internationale bis zu den zeitgenössischen »queeren« Versuchen, die Geschlechterbinarität zu unterlaufen. Die Produktivität Althussers liegt nicht zuletzt darin, herausgearbeitet zu haben, dass Ideologien eine Frage »gelebter Verhältnisse« sind; und auch, dass Bourdieus Analyse von *habitus* und *doxa* sich der Sache nach als Beitrag zur Ideologiekritik verstehen lässt, selbst wenn Bourdieu sich von dem mit dem Ideologiebegriff verbundenen Vokabular distanziert, liegt dann auf der Hand. (Vgl. dazu das Interview mit Bourdieu in Žižek (Hg.), *Mapping Ideology*, a.a.O., S. 265-278.)

hinaus scheinen Ideologien einen seltsamen Status zu haben: Behauptet man von etwas, es sei »ideologisch«, so meint man damit nicht nur, es sei falsch oder ein Irrtum; andererseits aber gehört der Irrtumscharakter dennoch zur Ideologie dazu. Wer unter dem Einfluss einer Ideologie steht, ist nicht nur einem falschen Zustand ausgeliefert, sondern auch »im Griff« einer falschen Deutung dieses Zustands. Oder anders: Ideologien konstituieren unseren Weltbezug und damit den Deutungshorizont, in dem wir uns und die gesellschaftlichen Verhältnisse verstehen und die Art und Weise, in der wir uns in diesen bewegen. Sind Ideologien, dieser Auffassung zufolge, das Mittel, mit dem sich die herrschenden Verhältnisse »in den Köpfen und Herzen der Individuen« (so, etwas pathetisch, W.F. Haug¹¹⁶) einnisten, so enthüllt oder dechiffriert *Ideologiekritik* die Umstände, die es der Herrschaft erlauben, sich durchzusetzen.

Vier Aspekte der Ideologiekritik

Jedenfalls in *der* Tradition von Ideologiekritik, die ich hier näher beleuchten möchte und in *dem* Sinne, in dem ich ihr hier nachgehen möchte (nämlich: in dem Sinne, in dem Ideologie etwas Negatives bezeichnet, der Ausdruck also pejorativ verwendet wird und Ideologiekritik darum bemüht ist, diesen negativen Zustand zu überwinden¹¹⁷), bezeichnet Ideologiekritik einen ganz bestimmten Typus von Kritik.¹¹⁸ Vier Aspekte sind für diesen charakteristisch.

(1) Ideologiekritik ist *Herrschaftskritik*. Dabei setzt sie aber gewissermaßen »tief« an. Ideologiekritik ist in diesem Sinne ein Angriff auf das, was man als Mechanismen der »Verselbstverständlichung« oder »Selbstverständlichmachung« bezeichnen kann, Mechanismen also, die den Eindruck der Unhintergebarkeit von sozialen Verhältnissen wie Selbstverhältnissen herstellen. Dazu gehören Naturalisierungsphänomene – etwas gesellschaftlich »Gemachtes« wird als natürlich bzw. unhintergebar »Gegebenes« vorgestellt –, aber auch Vorgänge wie der der Universalisierung von Partikularem, der so prominent in der Marx'schen Analyse als Legitimationsmechanismus der bürgerlichen Gesellschaft fungiert. Ideologiekritik ist also Kritik von Herrschaft als Kritik solcher *Verselbstständlichungen bzw. Selbstverständlichmachungen* und umgekehrt die Dechiffrierung dieser Mechanismen *als Herrschaftsmechanismen*.

(2) Ideologiekritik geht von den *inneren Widersprüchen* oder Selbstwidersprüchen, den

¹¹⁶ Projekt Ideologietheorie (Hg.), *Die Camera Obscura der Ideologie*, Berlin 1984, S. 21.

¹¹⁷ Zu den neutralen oder sogar affirmativen Auffassungen von Ideologie vgl. die sehr hilfreiche Typologisierung in Raymond Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, a.a.O.

¹¹⁸ Die Frage, ob Ideologiekritik ein spezifischer Modus der Kritik ist oder ob sie einen spezifischen Gegenstand, nämlich Ideologien, hat, erübrigt sich dann. Ideologiekritik ist eine Form der Kritik, deren Eigenart es ist, ihren Gegenstand als Ideologie zu verstehen bzw. zu dechiffrieren. Dass etwas eine Ideologie, ideologisch ist, sieht man ihr, bevor Ideologiekritik auftritt, nicht an.

internen Inkonsistenzen einer gegebenen Situation aus. Ideologiekritik setzt damit dem Falschen nicht unmittelbar das »Richtige« entgegen, und sie arbeitet nicht mit einem externen Maßstab, den sie an das Gegebene anlegt, sondern (in einem komplizierten Sinn, den ich noch untersuchen werde) mit dessen eigenen Maßstäben.

(3) Ideologiekritik beruht (in der erwähnten Tradition) immer auf einer Art »Hermeneutik des Verdachts«, wie Paul Ricœur es nennt. Wo sie Verzerrungen im Selbst- und Weltverständnis von Individuen wie auch im Selbstverständnis von sozialen Entitäten aufdeckt, operiert sie mit einem Vorbehalt gegen die Selbstaussagen von sozialen Gebilden und Individuen und gegen die *prima facie* Interessen der Individuen.

(4) Charakteristisch für das Verfahren der Ideologiekritik ist weiterhin der Zusammenhang von *Analyse und Kritik*. Hier soll durch Analyse eines Sachverhalts dessen Kritik betrieben werden – in einem Sinne, in dem die Analyse nicht nur die instrumentelle Vorbedingung für Kritik, sondern Bestandteil des kritischen Prozesses ist.

Aktualität der Ideologiekritik

Nun spricht viel dafür, dass das »Ideologische« oder die »ideologische« Wirkungsweise von Herrschaft heute gesellschaftlich nicht weniger geworden ist. Die Vermutung, Herrschaft wirke heute direkt, also ohne ideologische Vermittlung, halte ich für unhaltbar.¹¹⁹ Wenn beispielsweise im europäischen Kontext über den Umbau der sozialen Sicherungssysteme diskutiert wird, so setzt sich die (von vielen als »neoliberal« kritisierte) Entsicherung und Prekarisierung von Lebensverhältnissen (auch) mittels der Anrufung von Idealen wie Autonomie und Kreativität durch, Idealen also, denen man sich kaum entziehen kann, selbst wenn es naheliegt, dass es gerade diese sind, mit denen heute Exklusionsprozesse gerechtfertigt werden. Und auch wenn einem eine Wortschöpfung wie »Ich-AG« (im Rahmen der in Deutschland unter dem Namen »Hartz IV« bekannten Arbeitsmarktreformen) nicht nur euphemistisch, sondern sogar offen zynisch vorkommen mag, führt man sich die zum Teil kläglichen und von Unsicherheit gezeichneten Existenzformen vor Augen, die damit öffentlich zum Leitbild erhoben werden, so ändert das nichts daran, dass auch diese ihre ideologische Kraft aus der Anknüpfung an Ideen von Unabhängigkeit, Selbstständigkeit und Initiative beziehen, die gesellschaftlich auch von denen geteilt werden, die von der Entsicherung der sozialen Systeme nichts Positives zu erwarten haben. Angesichts solcher und ähnlicher Phänomene ließe sich behaupten: Die Verhältnisse schreien nach Ideologiekritik.

¹¹⁹ Diese Vermutung hat schon Adorno angesichts der »Durchsichtigkeit« der Verhältnisse im organisierten Kapitalismus geäußert; vgl. ders. und Walter Dirks, *Soziologische Exkurse*, Frankfurt/M. 1956, S. 170.

Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik

In der Theorie dagegen herrschen aus unterschiedlichen Gründen die »Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik« vor. Ist uns nicht der Bezugspunkt des Wahren oder der unverstellten Realität verloren gegangen, den die Kritik braucht, um etwas als »bloße Ideologie« zu enthüllen? Und wenn Ideologiekritik Herrschaft durch die Auflösung falscher Selbst- und Weltbilder überwinden will – von welchem Standpunkt aus ist sie in der Lage, das zu tun?¹²⁰ Problematisch sind hier nicht nur die scheinbar unüberwindliche Asymmetrie, die zwischen Ideologiekritiker und »ideologisch Verblendeten« zu entstehen scheint,¹²¹ und die damit einhergehenden paternalistischen Konsequenzen; zur Debatte steht mit dem Verfahren der Ideologiekritik auch die Frage, ob Ideologiekritik überhaupt eine Kritik *sui generis* sein kann oder ob sie abhängig bleibt von normativen Standards, die unabhängig von ihr etabliert werden müssen.

II Die Paradoxien der Ideologiekritik

Zwei Thesen möchte ich zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen machen. *Erstens* die Feststellung Adornos, in Ideologien seien »das Wahre und das Unwahre immer miteinander verschränkt«. ¹²² *Zweitens* die (kritische) Bemerkung Anton Leists, es sei der »Mythos der Ideologiekritik«, dass diese beanspruche, eine »nicht moralisierende oder nichtnormative Kritik« zu sein, »die dennoch normativ bedeutsam ist«. ¹²³ Nun sind auf den ersten Blick beide Charakteristika, so sie denn zutreffen, dazu geeignet, das Problem der Ideologiekritik in nebulöses Dunkel zu hüllen: Dass etwas zugleich wahr und unwahr sein soll, ist ja, nach gängiger Auffassung, ebenso paradox wie die Behauptung einer Position, die kritisch sein

¹²⁰ Gerade die Logik einer Hermeneutik des Verdachts und die Rede vom falschen Bewusstsein geraten ja ihrerseits in den Verdacht, sich gegen Kritik zu immunisieren und sich vor gegenläufigen Evidenzen abzuschotten. Das schlagendste Beispiel für eine solche Abschottungsstrategie ist wohl die Passage der Freud'schen *Traumdeutung*, in der der »Meister des Verdachts« Sigmund Freud den Traum eines Patienten, der sich partout nicht in seine These vom Traum als Wunscherfüllung fügen wollte, als Erfüllung des Patientenwunsches, Freud möge im Unrecht sein, deutet; Vgl. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, in: ders., *Studienausgabe*, Band 2, Frankfurt/M. 1982, S. 167.

¹²¹ Zu einem Versuch der Reaktualisierung der Ideologiekritik in einer Weise, die ohne diesen Aspekt auskommt und die damit einhergehende Problematik der Asymmetrie zwischen der Innenperspektive der Betroffenen und der Außenperspektive des Ideologiekritikers zu überwinden versucht, siehe Robin Celikates, »From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn«, in: *Constellations* 13/1, 2006, S. 21-40.

¹²² Theodor W. Adorno, »Beitrag zur Ideologienlehre«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 8, Frankfurt/M. 1972, S. 457-477, hier: S. 465.

¹²³ Anton Leist, »Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik«, in: E. Angehrn und G. Lohmann (Hg.), *Ethik und Marx*, Stuttgart 1986, S. 58-81, hier: S. 59.

will, ohne dabei normativ zu sein. Genau in dieser scheinbar paradoxalen Struktur aber verstecken sich die Pointe und die Produktivität von Ideologiekritik.

a) Erste Paradoxie: Die Durchdringung von wahr und falsch

Wenden wir uns also der ersten Paradoxie zu, der Durchdringung von wahr und falsch. Wie kann eine Ideologie gleichzeitig wahr und falsch sein? Ist sie tatsächlich in ein und derselben Hinsicht wahr und falsch – und wie wäre das möglich? Und weiter: Wenn Ideologien *gleichzeitig* wahr und falsch sein sollen, lässt sich dann nicht ebenso gut (oder besser) behaupten, sie seien *weder* wahr noch falsch? Dann hätten wir es im Falle von Ideologien nicht nur mit einer eigentümlichen Durchdringung, sondern auch mit einer eigentümlichen Unangemessenheit des Wahrheitskriteriums zu tun. Sehen wir uns zunächst an, welche Sachverhalte Adorno mit seiner Behauptung im Blick hat.

Freiheit und Gleichheit als Ideologie

Nehmen wir ein berühmtes (wenn auch komplexes) Beispiel für Ideologiekritik,¹²⁴ nämlich den von Marx behaupteten ideologischen Charakter der Ideale von Freiheit und Gleichheit, wie sie in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft auftreten.¹²⁵ Die Ideologie von Freiheit und Gleichheit, wie Marx sie versteht, ist nämlich tatsächlich (auch der Marx'schen Deutung zufolge) »gleichzeitig wahr und falsch«. Die naturrechtliche Idee von Freiheit und Gleichheit, auf die sich die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft als auf ihr genuines Organisationsprinzip beruft, entspricht einerseits der Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft. Der kapitalistische Arbeitsvertrag wird geschlossen zwischen (formal, also rechtlich) Freien und Gleichen. Schließlich treten hier unabhängige Vertragspartner einander gegenüber, die in einem bestimmten Sinn als Freie und Gleiche agieren: Der Arbeitnehmer ist kein Leibeigener, und es gelten keine feudalrechtlichen Statusbeschränkungen. Auf der anderen Seite allerdings scheint die Wirklichkeit des kapitalistischen Arbeitsverhältnisses diese bürgerlichen Normen zu widerlegen. Nicht nur herrscht (um den Preis des Verhungerns) für die meisten Arbeitnehmer faktisch ein *Zwang* zum Eintritt in ein solches Verhältnis; auch ist die faktische materielle *Ungleichheit*, die sich zwischen den Vertragspartnern herstellt, Marx' Analyse zufolge nicht zufällig, sondern systematisch induziert.

¹²⁴ Ich behandle hier die Marx'sche Kapitalismuskritik insgesamt als Ideologiekritik, beziehe mich also nicht vorrangig auf die insgesamt unzureichenden Stellen, an denen er selbst die Rede von Ideologie methodisch expliziert.

¹²⁵ Es geht mir hier um eine Untersuchung der *Argumentationsfiguren* der Marx'schen Ideologiekritik, die ich lediglich als Beispiel benutze, nicht um den Wahrheitsgehalt ihrer substantziellen Behauptungen.

Nun könnte man sagen: Da sieht man es! Die Rede von »gleichzeitig wahr und falsch« ist allenfalls rhetorisch wirksam, ansonsten aber in ihrer Paradoxie leicht aufzulösen. Die Idee der Freiheit und Gleichheit ist eben in einer Hinsicht – der Hinsicht des rechtlichen und politischen Status der Beteiligten – »wahr«, das heißt, in dieser Hinsicht beschreibt sie die Realität, die sie beschreiben soll, angemessen. Davon lässt sich nun eine zweite Hinsicht unterscheiden, die man diejenige der materialen Verwirklichung nennen könnte. Und in dieser Hinsicht ist es klarerweise falsch zu behaupten, dass in der bürgerlichen Gesellschaft Freiheit und Gleichheit bereits verwirklicht wären.

Um das Ganze zu verkomplizieren, ist hier allerdings auf einen weiteren Umstand hinzuweisen: Nach Marx ist die Ideologie von Freiheit und Gleichheit *selbst ein Faktor* in der Entstehung des Zwangs und der Ungleichheit. Das heißt, diese ist *produktiv wirksam* in einer Weise bzw. mit dem Effekt, dass sie selber an der Verkehrung der in ihr verkörperten Ideen mitwirkt. Die normativen Ideale sind also nicht etwa lediglich noch nicht vollständig verwirklicht, sie sind *in ihrer Verwirklichung verkehrt*. Nicht nur also sind Freiheit und Gleichheit keinesfalls »bloße Ideen«; es sind Ideen, die gesellschaftlich wirksam geworden sind und sich in sozialen Institutionen sedimentiert haben. Ihre Wirksamkeit besteht – und Marx hält das für eine nicht zufällige sondern notwendige Wirkung – darin, sich in ihrer Verwirklichung gleichsam selbst zu untergraben. (Wie das? Wenn, wie Jon Elster die Marx'sche Analyse zusammenfasst, im Kapitalismus »[e]xploitation is the generation of economic injustice through free market transactions«¹²⁶, dann ist der Arbeitsvertrag, als Vorbedingung für den marktförmigen Tausch, gleichzeitig Verkörperung von Freiheit und Gleichheit wie Mittel zur Generierung von Ungleichheit. Hier ist es eben gerade nicht so, dass von Freiheit oder Gleichheit nur gesprochen wird – »talking freedom« –, ohne dass diese realisiert würden, sondern die Weise, in der sie unter kapitalistischen Produktionsbedingungen realisiert werden [müssen] produziert als Effekt eine neue, wenn auch verdeckte Form von Unfreiheit und Ausbeutung.)

Diese systematische Widersprüchlichkeit von Ideen und der von ihnen durchdrungenen sozialen Praxis ist es, die sich in der Rede von der Ideologie als »notwendig falschem Bewusstsein« zusammenfügt. Diese Formel ist also vielschichtiger, als auf den ersten Blick zu sehen ist. (a) Einerseits ist das Bewusstsein (ganz traditionell) insofern falsch, als sich in ihm eine falsche Deutung und Auffassung der Realität findet. (b) Wenn dieses Bewusstsein aber andererseits »notwendig« sein soll, so deshalb, weil es der Realität gleichzeitig eben doch entspricht. (c) Drittens aber ist es eben nicht nur einerseits falsch, andererseits

¹²⁶ Vgl. Jon Elster, »Exploring exploitation«, in: *Journal of Peace Research* 15, 1978, S. 3-17.

notwendig, sondern es ist beides zugleich: notwendig falsch, das heißt mit Notwendigkeit falsch. Mit Notwendigkeit falsch ist das Bewusstsein, weil es gar nicht anders kann, als falsch zu sein, und es kann gar nicht anders, als falsch zu sein, nicht etwa, weil es selbst sich notwendigerweise täuschen muss (also weil auf seiner Seite ein kognitives Defizit bestünde), sondern weil es einer falschen Realität entspricht. Insofern geht es nicht nur um falsches, sondern um *gesellschaftlich induziertes* falsches Bewusstsein.¹²⁷ (Deshalb können Ideologien auch nicht etwa als bewusste Täuschung verstanden werden. Selbst wenn unterschiedliche soziale Akteure von Ideologien in unterschiedlicher Weise profitieren, bezeichnet eine ideologische Struktur doch etwas, von dem beide Seiten betroffen sind.)

Auflösung der Paradoxie

Die (scheinbare) Paradoxie der Ideologiekritik hat nun einen erkennbaren Sinn bekommen:

(i) Ideologien sind »gleichzeitig wahr und falsch«, sofern sie der »Realität« gegenüber (was auch immer das sein und wie immer man auch das Entsprechungsverhältnis konzipieren mag) gleichzeitig adäquat wie inadäquat, angemessen wie unangemessen sind. Als gesellschaftlich induzierte sind sie nicht einfach eine Täuschung oder ein kognitiver Irrtum, sondern ein in bestimmter Hinsicht begründeter, weil in der Beschaffenheit der Realität ge-gründeter Irrtum.¹²⁸

(ii) Ideologien sind außerdem »gleichzeitig wahr und falsch«, sofern die Normen, an die sie anknüpfen, einen nicht verwirklichten Wahrheitsgehalt haben. Der Ideologiekritiker kritisiert nicht die Ideale von Freiheit und Gleichheit selbst, sondern deren defizitäre Verwirklichung. Gleichzeitig allerdings (und auf diesen für das Verhältnis der Kritik zu ihrem »Maßstab« folgenreichen Umstand werde ich unten zurückkommen) lässt der Umstand der Nichtverwirklichung der Norm ihren Wahrheitsgehalt auch nicht unangetastet. Das »wahre Element« der Ideologie (das Ideal der Gleichheit) bleibt also unter Bedingungen ihrer

¹²⁷ Nun ist die Rede vom »falschen Bewusstsein« von vielen Seiten her angegriffen worden. Gerade die Vorwürfe allerdings, die sich auf die Lokalisierung des »Falschen« der Ideologie »im Bewusstsein« richten, und diejenigen, die hier eine veraltete (nämlich: repräsentationalistische) Epistemologie am Werk sehen, verkennen, dass die Rede vom »Bewusstsein« hier durchaus zwiespältig ist. So ist es fast irreführend, hier noch von Bewusstsein zu sprechen, da dieses Bewusstsein als nicht nur durch gesellschaftliche Praxis konstituiertes, sondern seinerseits praktisch wirksames eben nicht mehr Bewusstsein in seinem hergebrachten Gegensatz zu »Sein« (oder dem »Überbau« im Gegensatz zur »Basis«) ist, sondern ein Gebilde, in dem sich beides durchdringt: ein kompliziertes Geflecht von Normen, Idealen und Praktiken, die sich wechselseitig beeinflussen. Ebenso verweist der eigentümliche Status der Ideologie zwischen Wahrheit und Falschheit darauf, dass mit dem Ideologiebegriff ein Verständnis von wahr und falsch ins Spiel kommt, der nicht mit dem traditionell-repräsentationalistischen Modell übereinstimmt. Und so ist es jedenfalls nicht ausgemacht, dass hinter der falschen oder verzerrenden Ideologie die wahre Realität im Sinne einer nicht konstruierten, nicht begrifflich verfassten Realität liegt.

¹²⁸ Vgl. dazu auch Jürgen Habermas im »Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus«: »Es selbst [das Bewusstsein] ist falsch durch die – sogar richtige – Spiegelung einer falschen Wirklichkeit.« Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M. 1978, S. 387-456, hier: S. 437.

defizitären (bzw. verkehrten) Verwirklichung nicht einfachhin wahr. Es ist von der »Verschränkung« mit dem Unwahren (Adorno) gleichsam affiziert.

Was also hat uns die erste Paradoxie gezeigt? Die von Adorno konstatierte Durchdringung von wahr und falsch hat uns darauf aufmerksam gemacht, dass es sich hier um ein in mehrfacher Hinsicht komplexes (und wechselseitig konstitutives) Verhältnis von Normen und Praktiken handelt. Daraus ergeben sich für die Ideologiekritik folgende Konsequenzen:

(1) Sie muss sowohl die falsche Auffassung einer Situation bzw. eines (gesellschaftlichen) Sachverhalts als auch die Beschaffenheit dieser Situation selbst kritisieren. Ideologien sind nicht nur »gleichzeitig wahr und falsch«, sie sind auch (wie auch Raymond Geuss betont) immer ein *gleichzeitig epistemisches wie normatives Problem*. Ideologiekritik deckt auf, dass wir etwas (die gesellschaftlichen Zustände) falsch *verstehen* und dass diese falsch *sind*.¹²⁹

Ideologiekritik kritisiert also genau genommen nicht nur die Ideologie, sondern eine Praxis, die mittels Ideologie aufrechterhalten bzw. durch diese konstituiert wird. Insofern zielt sie nicht nur auf die Richtigstellung der epistemischen Irrtümer, sondern auf die – »emanzipatorische« – Veränderung der Situation. Und sie glaubt, dass das eine für das andere wichtig ist. Deshalb braucht man für eine solche Kritik nicht nur »Mut, Mitleid und ein gutes Auge«, wie Walzer es für die Sozialkritik behauptet, sondern auch eine gute Theorie.¹³⁰

(2) Wenn nun Ideologiekritik nicht einfach in der Aufdeckung von Irrtum und Unwahrheit im üblichen Sinn bestehen kann – also: in dem Versuch, eine falsche durch eine richtige Auffassung zu ersetzen –, so besteht sie andererseits aber auch nicht schlechthin in der normativen Konzeption eines richtigen Tuns. Sie ist das Ferment eines *praktischen Transformationsprozesses*, der beides, die (soziale) Realität und deren Auffassung, betrifft und in dem sich beides, die soziale Realität und deren Auffassung, ändern muss.

Wie aber leitet Ideologiekritik unser Handeln, oder anders: Wie verhält sie sich zu der praktischen Frage, was ich oder wir tun sollen?

b) Zweite Paradoxie: »Eine nichtnormative Kritik, die normativ bedeutsam ist«

Ich komme damit zur zweiten der oben angekündigten Paradoxien, zu der Behauptung von Seiten der Ideologiekritik, »eine nichtnormative Kritik, die normativ bedeutsam ist«, zu sein.

¹²⁹ Ideologiekritik thematisiert dabei nicht einfach beides; sie beruht auf der nicht ganz selbstverständlichen Behauptung eines systematischen Zusammenhangs zwischen dem falschen Verstehen und der Falschheit der Verhältnisse (der normativen Falschheit des Sachverhalts und der epistemischen Falschheit seiner Deutung). Die Wirklichkeit selbst scheint auf eine Weise falsch zu sein, die das falsche Verstehen nahelegt, so dass der Umstand, dass wir sie falsch verstehen, so etwas wie ein Indikator dafür ist, dass die Verhältnisse falsch sind.

¹³⁰ Vgl. Michael Walzer, »Mut, Mitleid und ein gutes Auge«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/5, 2000, S. 709-718.

Es ist diese Behauptung, die Anton Leist als »Mythos der Ideologiekritik« und damit als ein falsches, wenn auch verführerisches, Selbstmissverständnis kritisiert.

Der normativ-nichtnormative Status der Ideologiekritik

Inwiefern nun ist Ideologiekritik tatsächlich »nichtnormativ und dennoch normativ bedeutsam«, nämlich kritisch? Oder besser: Inwiefern behauptet sie, das zu sein?

Der erste Teil der Behauptung jedenfalls scheint sich leicht belegen zu lassen. Ideologiekritik ist insofern nicht normativ, als sie keine Aussagen darüber macht, wie etwas *sein soll* (wie man etwa gesellschaftliche Institutionen einzurichten hätte, damit sie gut oder gerecht wären, oder inwiefern diese schlecht und ungerecht sind), sondern lediglich analysiert, wie die gesellschaftlichen Institutionen und Praktiken, die sie vorfindet, *beschaffen sind*.

Ideologiekritik sammelt nämlich, wo sie auftritt, zunächst Indizien. Sie erschließt Zusammenhänge, verweist auf interne Widersprüche, dechiffriert Mechanismen, die zur Verdeckung dieser Widersprüche beitragen und analysiert Herrschaftsinteressen bzw. Funktionen. Das heißt, hier wird gezeigt, dass sich eine Situation anders darstellt, als sie zu sein behauptet: dass bestimmte Normen eine andere *Funktion* haben, als man ihnen zunächst ansieht, oder dass sie eine andere *Genese* oder *Wirkung* haben, als man gedacht hätte.

Sie *analysiert* also im Fall unseres Beispiels, inwiefern der freie und gleiche Tausch im Modus der Mehrwertproduktion (das ist hier die Aufgabe der Marx'schen Werttheorie) systematisch Ungleichheit, die »bürgerliche« Freiheit systematisch Unfreiheit produziert.¹³¹

Sie *etabliert den Zusammenhang* zwischen den normativen Idealen von Freiheit und Gleichheit und der tatsächlichen Verfassung der Institutionen, die von diesen Idealen geleitet sein wollen. Sie *dechiffriert* die Mechanismen, die es möglich machen, dass Privateigentum und Vertrag als etwas Natürliches statt als etwas historisch/gesellschaftlich Gemachtes erscheinen, sie verweist darauf, dass hier das Partikularinteresse einer bestimmten Klasse für ein Allgemeininteresse ausgegeben wird, und stellt die Frage nach dem *cui bono*, weist also beispielsweise auf, inwiefern das ideologische Verständnis der Vertragsfreiheit der einen Partei des Vertrags Vorteile verschafft.

Ideologiekritik sammelt also Indizien – in der Logik der Verfolgung eines Verdachts. Sie

¹³¹ Es ist dabei wichtig, sich klarzumachen, dass Ideologiekritik nicht etwas ist, das unserem Wissen um die Welt etwas hinzufügt, sondern ein Vorgehen, mit dem das, was wir über die Welt »wissen«, in ein anderes Licht gerückt wird. Die an dieser Stelle leider nicht ausführbare These über Marx und die Rolle der Marx'schen Werttheorie ist also, dass auch diese nicht einfach den Status einer »extern« objektiven Theorie hat, sondern in sich ideologiekritisch verfasst ist. Ein solches nichtszientistisches Verständnis, dem natürlich andere Interpretationen und auch andere Aspekte des Marx-Engel'schen Werkes widersprechen mögen, beinhaltet dann auch die Einsicht, dass die »politische Ökonomie« einen Gegenstandsbereich hat, der nicht unabhängig davon ist, wie er aufgefasst wird.

begründet aber (so jedenfalls der Vorwurf ihrer Kritiker) keine Normen, und sie bezieht sich auch nicht – jedenfalls nicht explizit – auf normative Maßstäbe. Ein eigentlich normativer »Standpunkt der Kritik« ist damit jedenfalls noch nicht *angeführt* oder geltend gemacht, geschweige denn *ausgeführt* – im Sinne von begründet – worden. Das heißt, sie argumentiert (um beim Marx'schen Beispiel zu bleiben) weder explizit dafür, dass die Nichtverwirklichung von Freiheit und Gleichheit schlecht sei, noch liefert sie eine Begründung dafür, warum Freiheit und Gleichheit überhaupt normativ auszuzeichnen seien.

Schwieriger wird also die Einlösung des zweiten Teils der Behauptung der Ideologiekritik und die Beantwortung der Frage, inwiefern Ideologiekritik dabei dennoch kritisch sein kann, wo doch Kritik nicht nur darin bestehen kann zu sagen, wie etwas *ist*, sondern auch eine Position darüber beinhalten muss, wie etwas *sein soll* bzw. eben *nicht sein soll*. Es ist nämlich mindestens unklar, was aus den ideologiekritischen Analysen/Dechiffrierungen/Enthüllungen eigentlich normativ folgen kann – und wie es das tut. Ist nicht die Verdeckung der Funktion, Wirkung oder Genese einer sozialen Praxis oder Institution nur dann problematisch, wenn eben diese Wirkung oder Funktion abzulehnen ist? Bekommt nicht die Beantwortung der ideologiekritischen Frage danach, »wem die jeweilige Weltauffassung nützt«, nur dann einen kritischen Biss, wenn man voraussetzt, dass dieser Nutzen in irgendeinem Sinne schädlich oder falsch ist?¹³²

Normativ parasitärer Status der Ideologiekritik?

Der Vorwurf des »Selbstmissverständnisses« der Ideologiekritik scheint sich also zu bestätigen. Er lässt sich zuspitzen zu folgendem Befund: Ideologiekritik ist in normativer Hinsicht ein *parasitäres Unternehmen*, abhängig von normativen Standards, die sie selbst nicht generieren kann.¹³³ Dies impliziert eine Art »Arbeitsteilung«: Die im starken Sinne

¹³² Natürlich kann man behaupten, dass der Aufweis eines Widerspruchs an sich schon ein normativer Einsatz ist. Es kann aber der Ideologiekritik nicht um die Aufdeckung von Widersprüchen *per se* gehen. Mit der ideologiekritischen Dechiffrierung geht eine negative Bewertung der Effekte dieser Widersprüchlichkeit einher. Man sieht das, wenn man sich eine – zugegebenermaßen schwer vorstellbare – gesellschaftliche Situation vorstellt, in der offiziell Ungleichheit gepredigt wird, faktisch aber eine üppige Gleichverteilung herrscht. Der Ideologiekritiker wird diesen Zustand vielleicht seltsam finden. Dennoch dürfte schon der Analyse der Situation der scharfe Ton fehlen, der die Ideologiekritik auszeichnet. Das liegt unter anderem daran, dass man den faktischen Zustand bewahren wollen wird, selbst wenn man die Selbsttäuschung hier behutsam aufheben will, während im umgekehrten Fall die Aufhebung der ideologischen Täuschung dazu dienen soll, den Zustand zu verändern. Und ist darüber hinaus nicht jeder Widerspruch nach zwei Seiten hin auflösbar, so dass gar nicht ohne Weiteres klar ist, ob die Normen oder die dieser nicht entsprechende Praxis zu modifizieren wäre?

¹³³ Einen ähnlichen Einwand diskutiert auch, wenngleich mit positiver Bezugnahme auf das Projekt der Ideologiekritik, Raymond Geuss: Wenn die Ideologie einer bestimmten Funktion dient, wenn die Ideologie eine bestimmte Genese hat – brauchen wir dann nicht ein Zusatzargument, damit die Ideologie sich als normativ falsch darstellen lässt? Wenn eine bestimmte Ideologie der Aufrechterhaltung von Herrschaft dient, dann muss doch, damit praktisch-normativ etwas daraus folgt, dafür argumentiert werden, dass (diese) Herrschaft falsch ist. Vgl. Raymond Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, a.a.O.

normative Theorie liefert die Normen; Ideologiekritik hilft dabei, deren Nichteinhaltung aufzudecken. Anders gesagt: Ideologiekritik mit den für sie typischen Verfahrensweisen der Dechiffrierung und Enthüllung wäre letztlich nur »Materiallieferant« oder ein *rhetorisches Zusatzelement* zur »eigentlichen« Aufgabe der Kritik. Damit wäre Ideologiekritik dann aber tatsächlich eine zwar möglicherweise praktisch bedeutsame, nicht aber eine normativ eigenständige Form der Kritik. Ganz traditionell würden dann »Analyse« und »Kritik« getrennt, die Analyse läge auf Seiten der Ideologiekritik, die eigentlich kritische Arbeit der normativen Entscheidung aber außerhalb ihres Bereichs. Und die Maßstäbe der Kritik würden sich dann in der einen oder anderen Weise »extern«, von einem Standpunkt der Unparteilichkeit aus, wie er von Moralphilosophen auf die eine oder andere Art konstruiert wird, oder aber aus einer vorausgesetzten objektiven Theorie des guten Lebens ergeben. Aber selbst wenn eine solche »Arbeitsteilung« durchaus respektabel sein mag: Sie widerspricht jedenfalls dem Selbstverständnis der Ideologiekritik. Deren Anspruch auf Eigenständigkeit beruht ja auf der Behauptung, dass sie beides zugleich ist: *als Analyse Kritik* (und nicht: eine bloße *Beschreibung* des Bestehenden) und *als Kritik Analyse* (und nicht: eine bloße *Forderung* an das Bestehende).

Ideologiekritik als Verflüssigung oder Transformation?

Ist Ideologiekritik also so etwas wie das offensive Begehen eines »naturalistischen Fehlschlusses«, eines Schlusses also vom Sein aufs Sollen? Tatsächlich beruht die Möglichkeit der Ideologiekritik (und die Idee einer Einheit von Analyse und Kritik) auf der Annahme einer *Durchdringung von Deskription und Evaluation*. Ideologiekritik beansprucht, gleichzeitig ein anderes *Verständnis* wie eine andere *Bewertung* sozialer Gegebenheiten zu sein. Der Grund nun dafür, warum Ideologiekritik eine solche Verbindung plausibel zu machen können glaubt, liegt in dem Umstand, dass auch das von der Ideologiekritik Kritisierte, die Ideologie, immer schon beides ist. Ideologien sind *als* Weisen der Weltauffassung normativ. Sie legen als Weltauffassung fest, was überhaupt Optionen möglichen Handelns sind, und bestimmen damit – auf eine sehr grundlegende Weise –, was zu tun ist. Sie stecken also den Möglichkeitsraum des Handelns ab, und dieses Abstecken, Bestimmen und Begrenzen von Möglichkeiten ist, darauf macht Ideologiekritik aufmerksam, selbst ein normatives Geschehen. Ideologiekritik besteht also nicht zuletzt darin, den normativen Charakter (bestimmter?) Deskriptionen zu enthüllen.

Ideologiekritik wäre also gekennzeichnet durch etwas, das man versuchsweise eine »*second-order-Normativität*« nennen kann, durch eine Normativität, die darin liegt, den konstruierten

und perspektivischen Charakter bestimmter Setzungen explizit zu machen. Sie wirkte damit als eine Art von »Verflüssigung« des Bestehenden oder als ein »Aufweis der Veränderbarkeit«¹³⁴ sozialer Praktiken und Institutionen – als eine Aufhebung also der einleitend skizzierten Mechanismen der »Selbstverständlichmachung«. »Normativ bedeutsam« ist dieses Vorgehen insofern, als es Handlungsalternativen eröffnet und damit die Bedingungen dafür, »praktische Fragen« überhaupt erst stellen zu können. Indem Ideologiekritik das Normative als solches erkennbar macht, nimmt sie ihm also seine zwingende Kraft.

Allerdings kann Ideologiekritik in einem solchen Unternehmen nicht aufgehen. Alle Weisen der Weltauffassung sind ja insofern (und zwar gerade aus der Sicht der Ideologiekritik) im oben beschriebenen Sinne perspektivisch, »konstruiert« und normsetzend, als es keine (soziale) Wirklichkeit ohne Festlegung eines Bedeutungs- und Möglichkeitsraums geben kann. Ein solcher Aufweis an sich aber ist noch nicht kritisch. Der bloße Hinweis auf das »Gemachtseins«, die Nichtselbstverständlichkeit und die prinzipielle Veränderbarkeit des Bestehenden liefert aus sich heraus keine Kriterien dafür, ob und warum bestimmte Institutionen und bestimmte Auffassungen der sozialen Wirklichkeit falsch sind und verändert werden sollten.¹³⁵ Ideologiekritik bliebe dann »negativ« in dem Sinne, dass sie an den jeweiligen sozialen Praktiken und institutionellen Arrangements lediglich die Beschränkung des Möglichkeitsraums überhaupt kritisieren könnte. Sie kritisiert dann aber letztlich *jede bestimmte* soziale Praxis oder Institution als solche, aber nicht mehr *bestimmte* soziale Praktiken als falsch. Damit aber droht sich die ideologiekritische »Verflüssigung des Bestehenden« selbst zu untergraben. Sie führt zu der Art von *Totalisierung* des Ideologieverdachts, die schon für die Wissenssoziologie Karl Mannheims zum Problem geworden war. Ideologiekritik muss also, wenn sie Kritik eines *falschen* Bewusstseins bzw. einer falschen sozialen Praxis bleiben und nicht lediglich eine Eigenart jeglicher Weltauffassung beschreiben will, angeben können, wie sich angemessene von problematischen oder unangemessenen Bestimmungen des Bedeutungs- und Möglichkeitsraums unterscheiden. Das aber bedeutet, dass Ideologiekritik, anders zum Beispiel als die Strömungen der Ideologietheorie von Althusser zu Butler, die dazu neigen,

¹³⁴ So Ruth Sonderegger in »Wie diszipliniert ist (Ideologie-)Kritik? – Zwischen Philosophie, Soziologie und Kunst«, in diesem Band, S. ■■-■■.

¹³⁵ Vor ähnlichen Fragen steht auch die »Genealogie als Kritik«. Genealogie ist in dieser Hinsicht gewissermaßen ein Gegenmodell oder auch ein Nachfolgemodell zur Ideologiekritik, das dennoch einige Merkmale mit ihr teilt und einige ihrer Elemente »beerbte«. Vgl. zur Genealogie als kritischer Methode Martin Saar, »Genealogische Kritik«, in diesem Band, S. ■■-■■, und ders.: *Genealogie als Kritik*, Frankfurt/M. 2007. Vgl. dazu auch David Owen, »Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie« in: A. Honneth und M. Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M. 2003, S. 122-144.

jede Formierung als einerseits unumgänglich, andererseits aber restriktiv aufzufassen, die Differenz zwischen notwendiger Prägung und Verzerrung ausweisen muss.

Anders gesagt: Die Normativität der Ideologiekritik muss »stärker« konzipiert werden. Will Ideologiekritik als eigenständiges normatives Unternehmen bestehen können, dann muss sie nicht nur an einer »Verflüssigung«, sondern an der transformierenden Überwindung des Bestehenden hin zu einer neuen – besseren – Situation interessiert sein.¹³⁶

Auflösung der Paradoxie

Die spezifische Problematik der Ideologiekritik besteht also darin, dass sie beansprucht, Ferment einer solchen transformierenden Überwindung zu sein, ohne dabei über einen gegebenen externen Maßstab oder gar über eine schon existierende positive Alternative zu den kritisierten Praktiken zu verfügen.¹³⁷ An diesem Punkt lässt sich nun aber auch die Pointe ihrer Lösung verstehen: Als Einheit von Analyse und Kritik nimmt sie nämlich gar keinen externen Maßstab in Anspruch, sondern entwickelt diesen aus den kritisierten Verhältnissen selbst. Die Kritik entwickelt sich aus dem durch die Analyse angestoßenen Prozess (in einem Sinne, in dem Analyse mehr als die bloße Vorbedingung für Kritik ist). Eine solche Kritik ist gleichzeitig *bestimmt* und *negativ*: Anders als die oben kritisierte »Verflüssigungsposition« kritisiert sie bestimmte soziale Praktiken aufgrund ihrer Defizienz; sie verfährt dabei aber nach dem Muster bestimmter Negation (oder eines »dialektischen Entwicklungsgeschehens«), also nach dem Prinzip, das für die Hegel'sche Variante immanenter Kritik entscheidend ist: Das Richtige entwickelt sich aus der »aufhebenden« Überwindung des Falschen.

Das Paradox der »selbst nicht normativen aber normativ bedeutsamen Kritikmethode«¹³⁸ lässt sich jetzt also folgendermaßen auflösen: Ideologiekritik ist zwar »normativ bedeutsam«, sie ist aber nicht *normativistisch*. In diesem von Michael Theunissen eingeführten Wortgebrauch ist »normativistisch« die Etablierung von *externen normativen Maßstäben*, an denen die Wirklichkeit gemessen wird – das Messen der Wirklichkeit am »abstrakten Sollen«. Sofern nun Ideologiekritik die bestehende Wirklichkeit an den ihr immanenten Maßstäben misst, kann sie *normativ bedeutsam* bleiben, ohne normativistisch zu verfahren.¹³⁹ Die implizite

¹³⁶ Hier wiederholt sich das von Mannheim aufgeworfene Problem der Überwindung des totalisierenden Ideologiebegriffs. Vgl. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/M. 1985, S. 49-94.

¹³⁷ Wie hier das Verhältnis von Kritik und Praxis für die Ideologiekritik (im Unterschied zu anderen Formen der Kritik) zu verstehen ist, wäre Gegenstand eines eigenen Aufsatzes. Die Formulierungen »Medium« oder »Katalysator« sollen lediglich andeuten, dass Kritik hier einerseits als Kritik selbst »praktisch« sein soll, also *als* Kritik etwas bewirkt und Teil des Transformationsprozesses ist (im Unterschied zu einer bloßen Anleitung oder im Unterschied zu einem am Verhältnis von Gesetzgebung und Ausführung orientierten Modell), andererseits aber natürlich nicht mit Praxis identisch ist oder diese ersetzt.

¹³⁸ Vgl. Anton Leist, »Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik«, a.a.O., S. 59.

¹³⁹ In einem ähnlichen Sinne argumentiert auch Emil Angehrn: »Die implizite Ethik der Marx'schen Theorie zeigt sich darin als einem bestimmten, nicht im engen Sinn normativen Typus von Ethik zugehörig.« Emil

Normativität der Ideologiekritik braucht also, ihrem Selbstverständnis nach, einen außerhalb des kritischen Prozesses bestehenden Maßstab gerade nicht, ohne dass sie dabei ihren kritisch-normativen Charakter verlöre. Sie generiert nämlich aus den Selbstwidersprüchen der gegebenen Normen und der gegebenen Realität die Maßstäbe zu ihrer Überwindung. Damit aber bekommt die Analyse selbst einen normativ eigenständigen und nicht mehr instrumentellen Charakter. Die normativen Standards einer solchen Kritik lassen sich nämlich nicht unabhängig vom richtigen Verstehen der Wirklichkeit etablieren – wobei Wirklichkeit anspruchsvoll gedacht ist als etwas, das sich nicht durch bloßes »Hinsehen« erschließen lässt.¹⁴⁰ Ist immanente Kritik nicht zuletzt ein Verfahren, Zusammenhänge herzustellen, und ist das Erkennen und die Existenz solcher Zusammenhänge Voraussetzung dafür, in diesen Widersprüche erkennen zu können, so sind die *Widersprüche*, an denen sie ansetzt, nicht umstandslos gegeben,¹⁴¹ sie werden durch die Analyse erst zugänglich gemacht. Und auch die implizite *Normativität* der sozialen Praktiken und Institutionen, auf die Ideologiekritik gerichtet ist, liegt nicht unbedingt auf der Hand. Für Ideologiekritik als Verfahren immanenter Kritik also sind (genau deshalb) analysierendes *Unterscheiden* und kritisch-normatives *Entscheiden* – Analyse und Kritik – zwei Aspekte desselben Prozesses. (Womit, um auf die Paradoxie zurückzukommen, normative und nichtnormative Momente untrennbar verschlungen sind, das Deskriptive normativ, das Normative deskriptiv wird.)

III Ideologiekritik als immanente Kritik

In welchem Sinne nun agiert Ideologiekritik »immanent« – und welche Folgen hat das für die Frage nach den Wahrheits- und Richtigkeitsstandards der Ideologiekritik? Zur Beantwortung dieser Frage muss ich etwas weiter ausholen. Es gibt nämlich sehr unterschiedliche Weisen, die »Immanenz« kritischer Maßstäbe zu verstehen. Die leichteste und naheliegendste ist wohl die (in der Theorie prominent von Michael Walzer¹⁴² vertretene aber auch im Alltagsverständnis sehr geläufige) Version, nach der bestimmte Ideale und Normen zwar zum Selbstverständnis einer bestimmten Gemeinschaft gehören, *de facto* in dieser aber nicht verwirklicht werden. So kann man den USA vorwerfen, in ihrer aktuellen Außen- aber auch

Angehrn, »Sein und Haben. Zum normativen Fundament der Entfremdungskritik«, in: ders. und G. Lohmann, *Ethik und Marx*, a.a.O., S. 125-149, hier: S.146.

¹⁴⁰ Also im Hegel'schen Sinne dessen, »was in Wahrheit ist«.

¹⁴¹ Auch darin unterscheidet sich immanente Kritik des Hegel'schen Typs von dem, was ich lediglich interne Kritik, wie wir sie heute prototypisch bei Michael Walzer ausgearbeitet finden, nennen möchte.

¹⁴² Siehe unter anderem Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt/M. 1993, und ders., »Mut, Mitleid und ein gutes Auge«, a.a.O.

in ihrer Sozialpolitik Werte wie Demokratie, Menschenrechte und Freiheit – die Grundwerte der amerikanischen Verfassung – zu verraten. (Das ist etwa das Modell des Oliver-Stone-Patriotismus, der in seinen Filmen die verschütteten Ideale eines besseren Amerika gegen eine verkommene politische Wirklichkeit hochhält.) In solchen Fällen wird die Wirklichkeit bestimmter Praktiken und Institutionen an den »verschütteten« Idealen derer, die sie betreiben, gemessen. Dies ist eine zweifelsohne häufig betriebene und manchmal wirkungsvolle Form der Kritik, deren Vorteil darin besteht, an bereits bestehende normative Erwartungen anknüpfen zu können. Ihr Nachteil liegt aber ebenso auf der Hand: Sie bleibt partikularistisch an die bestehenden Normen einer Gemeinschaft (die sie noch dazu als in sich geschlossen imaginiert) gebunden.¹⁴³

Immanente Kritik dagegen, wie ich sie verstehe (und die ich von der hier beschriebenen Variante interner Kritik abgrenzen möchte), hat einen stärkeren Anspruch. Einerseits geht sie, wie Axel Honneth für die von ihm unterschiedene »linkshegelianische« gegenüber der »hermeneutischen« Variante immanenter bzw. (bei ihm) »rekonstruktiver Kritik« herausgearbeitet hat, nicht allein von faktischen, sondern von gerechtfertigten Normen aus. Darüber hinaus aber möchte ich (jedenfalls für die Variante, die für Ideologiekritik relevant ist) behaupten, dass sie, obwohl immanent ansetzend, weniger an der *Rekonstruktion* oder Einlösung normativer Potentiale als an einer durch die immanenten Probleme und Widersprüche einer bestimmten sozialen Konstellation beförderten *Transformation* des Bestehenden orientiert ist. Immanente Kritik tritt dann, wie Marx sagt, »nicht mit einem vorgefertigten Ideal der Wirklichkeit entgegen«, sie entnimmt es ihr aber auch nicht einfach, sondern entwickelt dieses Ideal aus dem widersprüchlichen »Bewegungsmuster der Wirklichkeit« selbst. Es ist diese – gewissermaßen »negativistische« – Variante immanenter Kritik, die, meiner These nach, die Grundlage von Ideologiekritik ist.

Was ist immanente Kritik?

Um es hinreichend kurz zu machen: Es sind fünf Merkmale, die eine solche Form *immanenter Kritik* auszeichnen.

¹⁴³ Darüber hinaus aber ist sie im Zweifelsfall auf normative Zusatzargumente angewiesen. So ist es angesichts einer sich verändernden und pluralisierten sozialen Wirklichkeit nicht selbstverständlich, in welche Richtung die geforderte Angleichung von Ideal und Wirklichkeit gehen soll. Sollen wir die Normen/Ideale aufgeben oder unsere Praxis verändern? Man mag froh sein um die Möglichkeit, das Ideal der christlichen Nächstenliebe gegenüber Beschränkungen des Asylrechts anrufen zu können; in anderen Fällen allerdings – man denke an die katholische Sexualmoral – wird man eher umgekehrt die Veränderung der faktischen Gewohnheiten zum Anlass nehmen, eine Angleichung in umgekehrter Richtung zu fordern. Darüber hinaus ist unklar, welche unter den möglicherweise konkurrierenden Idealen eigentlich als Bezugspunkt zu gelten haben. Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit den verschiedenen Typen von und der normativen Struktur interner und immanenter Kritik entwickle ich in Rahel Jaeggi, *Zur Kritik von Lebensformen*, a.a.O.

(1) Immanente Kritik geht von Normen aus, die *einer bestehenden (sozialen) Situation inhärent* sind. Allerdings sind diese Normen nicht lediglich Werte, die wir oder »wir als Gemeinschaft« kontingenter- oder traditionellerweise haben. Die Normen, an denen sich immanente Kritik festmachen kann, sind Normen, die auf eine bestimmte Weise *konstitutiv* für bestimmte soziale Praktiken und deren institutionelles Setting sind. Und auch der Umstand, *dass* die Norm überhaupt existiert, ist diesem Verständnis nach nicht kontingent: Die infrage stehenden Normen sind – auf zu erläuternde Weise – nicht nur faktisch gegeben, sondern begründete, *vernünftige* Normen.

(2) Immanente Kritik folgt gerade nicht dem für die interne (oder hermeneutisch-rekonstruktive) Kritik typischen Argumentationsmuster, eine Gemeinschaft habe die Verbindung zu ihren Idealen verloren. Sie hält nämlich den Zusammenhang zwischen Normen und Realität in der von ihr kritisierten Situation nicht etwa für aufgelöst oder geschwächt, sondern für *invertiert* oder *in sich verkehrt*. Das heißt, sie *sind* (wie im oben angeführten Fall der für die bürgerliche Gesellschaft konstitutiven Werte von Freiheit und Gleichheit) wirksam aber *als wirksame* widersprüchlich geworden und defizitär.

(3) Immanente Kritik ist, also orientiert an der *inneren Widersprüchlichkeit* der Realität und der diese konstituierenden Normen. Die institutionelle Realität einer Gesellschaft kann in dem Sinne »in sich widersprüchlich« sein, dass sie konstitutiv einander widerstreitende Ansprüche und Normen verkörpert, die sich nicht widerspruchsfrei verwirklichen lassen oder sich in ihrer Verwirklichung notwendig gegen ihre ursprünglichen Intentionen kehren. (In unserem Beispiel galt das für die Normen von Freiheit und Gleichheit, zeitgenössisch lässt sich das an sozialen Prozessen beobachten, in denen zum Beispiel Verantwortung gleichzeitig zugeschrieben wie untergraben wird, Kreativität eingefordert und Konformität erzeugt wird etc.)¹⁴⁴ Damit einher geht die – nicht unproblematische – Idee, dass es sich hier nicht um einen zufälligen, sondern um einen irgendwie zwingenden, einen *notwendigen Widerspruch* handelt. Es gibt, dieser Annahme zufolge, im Charakter der Normen und in der Beschaffenheit der jeweiligen Praktiken und Institutionen liegende Gründe dafür, dass diese sich nicht widerspruchsfrei verwirklichen lassen. (Der Oliver-Stone-Appell an moralische Läuterung ist also in diesen Fällen vergeblich.)

(4) Immanente Kritik ist *transformativ*. Sie zielt weniger auf die Wiederherstellung einer bestehenden Ordnung und die Wiedereinsetzung geltender Normen und Ideale als auf deren Transformation. Sie stellt also nicht eine ehemals funktionierende Übereinstimmung zwischen

¹⁴⁴ Vgl. dazu das aktuelle Forschungsprogramm des Frankfurter Instituts für Sozialforschung und die Beiträge in: Axel Honneth (Hg.), *Paradoxien kapitalistischer Modernisierung*, Frankfurt/M. 2002. Hier wird allerdings der Focus auf »Widersprüche« durch die Rede von »Paradoxien« ersetzt.

Norm und Realität wieder her, sondern ist geleitet durch die Notwendigkeit, eine widersprüchliche Situation in etwas Neues zu überführen.

(5) 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 – und dieser Umstand wird in seinen Konsequenzen häufig vernachlässigt – 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*. Und nicht nach einer einfachen Angleichung der Realität an die Ideale (ob als Wiedergewinnung oder als Einlösung eines Potentials).¹⁴⁵

Sofern beispielsweise, wie in unserem Beispiel der ideologiekritisch-immanenten Betrachtung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, die Widersprüche zwischen den naturrechtlichen Normen der Gleichheit und der sozialen Realität nur durch ein neues Prinzip ökonomischer und sozialer Organisation gelöst werden können, verändern sich dabei die Konzepte von Freiheit und Gleichheit (in diesem Fall) hin zu einem volleren oder umfassenderen Verständnis von Freiheit als »positiver Freiheit« oder zu einer »materialen Auffassung von Gleichheit«. Der Maßstab der Kritik hätte sich dann im Prozess der Kritik selbst verändert. (Oder richtiger: Er hat sich zugleich verändert und ist sich gleich geblieben.)

Die Normativität des Prozesses

Die normative Grundlage, der normative Bezugspunkt der Ideologiekritik steckt damit in der Normativität und Rationalität dieses von ihr angestoßenen Prozesses. Normative Richtigkeit (wie epistemische Wahrheit) ist nicht »etwas da draußen«, sondern ergibt sich nur im Vollzug dieses Prozesses, den man im weitesten Sinne als einen Problemlösungsprozess verstehen kann.

Der dynamisch-transformative Charakter immanenter Kritik führt nämlich zu einem

¹⁴⁵ Das Verhältnis von Ideal zu Verwirklichung im Prozess immanenter Kritik ist, meiner Interpretation nach, ein kompliziertes. Wenn nämlich die von der immanenten Kritik evozierte Verwirklichung der Ideale gleichzeitig ihre Transformation bedeutet, dann ist das, was hier eingelöst wird, nicht eine Verwirklichung des Angelegten in einem statischen Sinn, sondern eine sich anreichernde Bewegung. Das, was hier einzulösen wäre, entsteht gleichzeitig erst im Prozess dieser Einlösung. Eine solche (»performativ-konstruktivistische«) Interpretation des philosophischen Motivs von Potential und Verwirklichung rechnet damit, dass es nie eine Deckungsgleichheit zwischen Potential und Verwirklichung geben kann, dass der Motivationszusammenhang zwischen beidem aber dennoch bedeutsam ist.

entscheidenden Ergebnis: Die oben skizzierte Transformation, wie sie durch immanente Kritik vermittelt ist, ist als *Entwicklungs- oder Lernprozess* zu verstehen.¹⁴⁶ Für den Charakter dieses Prozesses sind nun drei Aspekte wichtig.

(a) Die internen Widersprüche, an denen immanente Kritik ansetzt, sind nicht logische, sondern *praktische Widersprüche*. Das bedeutet, dass diese nicht »denk unmöglich« sind, sondern zu *Krisen* führen, zu Erfahrungen der Defizienz oder des Nichtgelingens. Eine (soziale) Realität, die in dieser Weise *von Krisen bestimmt* ist, ist – das ist die gemeinsame Annahme von Hegel und Marx – nicht nur moralisch falsch, sie »funktioniert« auch irgendwie nicht.

(b) Immanente Kritik als Ferment eines solchen Erfahrungsprozesses ist nicht lediglich destruktiv, sie ist *konstruktiv* oder affirmativ. Das »Neue« ist hier immer Resultat einer Transformation des »Alten«, das in ihm »aufgehoben« – im dreifachen Sinne des Wortes als Vernichten, Bewahren und Erhöhen – ist. Im Hegel'schen Kürzel ausgedrückt: Sie vollzieht sich im Modus *bestimmter Negation*.

(c) Genau deshalb nun, weil in ihm die Erfahrung und Bewältigung von Krisen »aufgehoben« ist, lässt sich ein solcher *Erfahrungsprozess als Fortschrittsprozess* – als Prozess einer Veränderung zum Besseren – (in einem zunächst nicht besonders starken Sinne) verstehen. Die Geltungsansprüche der Ideologiekritik (wie der immanenten Kritik) beruhen also auf der Idee, dass das Resultat des Prozesses der Kritik bzw. der Transformation, die diese anleiten möchte, die angemessene Lösung einer Krise ist, die gleichzeitig systematisch notwendig (das heißt in den Verhältnissen angelegt) wie produktiv ist (also die Mittel zu ihrer Lösung bereithält). Die Wahrheit oder der Geltungsgrund der Ideologiekritik beruht damit auf einer Art »historischem Index«, auf der Rationalität eines Lern- und Erfahrungsprozesses also, der sich als Geschichte der Lösung und Überwindung von Defiziten und Krisen, als ein Problemlösungsprozess auffassen lassen muss. Und umgekehrt: Aus der Orientierung an Widersprüchen und Krisen ergibt sich als Kriterium für epistemische wie normative Falschheit das Kriterium des »Nichtfunktionierens«. Die Annahme ist also, dass aus dem Bestehen eines praktischen Widerspruchs eine Art von praktischem Hemmnis folgt. Das Ideologische ist damit das, was der Realität »nicht gerecht« wird und unsere soziale Praxis behindert (oder, wie Karl Mannheim sagt, die »Wirklichkeit nicht einholt«¹⁴⁷).

¹⁴⁶ Der »Weg der Phänomenologie des Geistes« ist ein solcher Erfahrungsprozess als ein Prozess, der sich anreichert durch die Erfahrung von Defiziten und Krisen, aber auch die Psychoanalyse, wenn man deren Bewegung als eine »Dialektik der Veränderung« auffassen darf, lässt sich als ein solcher Prozess verstehen. Vgl. Gottfried Fischer, *Dialektik der Veränderung in Psychoanalyse und Psychotherapie*, Heidelberg 1989.

¹⁴⁷ Dem entspricht Karl Mannheims »wertend dynamischer Ideologiebegriff«, mit dem sich sagen lässt: »Falsch und ideologisch ist von hier aus gesehen ein Bewußtsein, das in seiner Orientierungsart die neue Wirklichkeit nicht eingeholt hat und sie deshalb mit überholten Kategorien eigentlich verdeckt.« Karl Mannheim, *Ideologie*

Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik

Aber obwohl ich das Hegel'sche Modell hier natürlich mit Absicht in einem gewissermaßen pragmatistischen Geist reformuliert habe, zeigen sich genau hier (oder: spätestens hier) erneut die »Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik«. Wie nämlich genau lässt sich eine solche Entwicklung (und damit der von der immanenten Kritik vermittelte Transformationsprozess) als eine Überwindung zum Besseren auszeichnen, wenn man dafür nicht ein finales Telos der Geschichte bzw. des jeweiligen Prozesses in Anspruch nehmen möchte? Und wie überhaupt lassen sich »Krisen« als Motor dieser Entwicklung verstehen, wenn andererseits gerade die Betrachtung historischer Entwicklungen nahelegt, dass Krisen (und deren Lösung) nicht »objektiv gegeben« sind, sondern ihrerseits abhängig von Interpretationen, Selbstverständigungsprozessen und den von diesen inspirierten Handlungsketten und -verkettungen? Das Problem der normativen Bezugspunkte von Ideologiekritik scheint sich damit also nur zu verschieben. Schon die Frage, was ein praktischer Widerspruch und eine Krise eigentlich ist und was seine »Lösung«, beantwortet sich ja nicht von selbst: Inwiefern ist die materielle Ungleichheit ein »Widerspruch« zur rechtlichen Gleichheit? Inwiefern bedeutet der Umstand, dass, wie Hegel es formuliert hat, die bürgerliche Gesellschaft »bei all ihrem Reichtum nicht reich genug« für die Lösung des drängenden Problems von Armut und Ausschluss ist, eine »Krise« ebenjener Gesellschaftsformation? Was »funktioniert« hier nicht, wo doch einiges funktioniert?

Ich kann hier nur einige Stichworte zur Lösung dieser Probleme geben:

Erstens: Die Frage zunächst, wie sich entscheidet, was als »Funktionieren« und was als »Problem« gilt, verweist auf eine Zweideutigkeit in der Rede von den »inhärenten Normen«. Diese können Normen im *funktionalen* Sinne oder *ethische* Normen sein. Im ersten Sinne sagt die Norm nur, dass eine bestimmte Handlungsweise »gut für« das Bestehen einer bestimmten sozialen Praxis ist, also funktional notwendig für diese. Im zweiten Fall verweist die Erfüllung einer Norm auf einen ethischen Geltungsanspruch, der die entsprechende Praxis zu einer im umfassenden (oder absoluten) Sinne »guten Praxis« macht.

Nun scheint das hier vorgestellte Konzept eine solche Unterscheidung zu unterlaufen. Die angenommenen Normen sind offenbar Normen des Funktionierens und Normen des Gutseins zugleich. »Funktionieren« bedeutet in Bezug auf die hier betrachteten gesellschaftlichen Prozesse mehr als einen reibungslosen Ablauf, nämlich immer das »gut Funktionieren« in einem gleichzeitig funktionalen wie ethischen Sinn. Ein »praktischer Widerspruch« ist dann

dadurch gekennzeichnet, dass in ihm Hemmnisse oder Krisen auftreten, die in beiden Bedeutungen normativ problematisch sind: Etwas funktioniert nicht (gut), und es ist nicht gut, wie es funktioniert. Diese eigentümliche Verschränkung von (im engeren Sinne oder ethisch-) normativen und funktionalen Gesichtspunkten trägt dabei dem Umstand Rechnung, dass es im Sozialen gar kein Funktionieren gibt, das unabhängig vom Gutsein wäre. Umgekehrt ist damit die umstrittene These verbunden, dass das Gutsein eine Quelle im (sozialen) Funktionieren bzw. in sozialen Funktionserfordernissen hat. Es ist hier nicht der Ort, um diese Thematik zu vertiefen. Für die Frage nach den Kriterien für Probleme wie deren Lösung allerdings ergibt sich daraus ein Hinweis: Probleme wären dann immer auch normative Probleme; normative Probleme aber, umgekehrt, immer auch Probleme der Dysfunktionalität. Die Lokalisierung von Problemen hätte dann gewissermaßen von beiden Seiten her zu beginnen und auf ein Passungsverhältnis zu hoffen.

Zweitens: Der infrage stehende Entwicklungsprozess, auf dem die immanente Bewegung (der Ideologiekritik) beruht, sollte nicht als ein abschließbarer Prozess, sondern als eine *fallible* und »nach oben offene« Entwicklung hin zu einem jeweils Besseren beschrieben werden.

Dabei ist das Kriterium für das »jeweils Bessere« dessen Fähigkeit, die entstandenen Probleme bzw. Krisen zu lösen. Zu dieser Lösung gehört (um einen Gedanken von Alasdair MacIntyre aufzunehmen) ihre Fähigkeit zu verstehen, wie es zu dieser Krise gekommen ist, und eine einleuchtende Geschichte zu erzählen, die die Lösung als Lösung des Problems verständlich machen kann. Dabei kann es sich herausstellen, dass es im strengen Sinne unentscheidbar wird, ob diese Interpretation »konstruiert« ist oder der »Realität« entspricht. (Und es kann sein, dass sich diese Unterscheidung als nicht so wichtig herausstellt.)

Ist nämlich, *drittens*, Ideologiekritik wie immanente Kritik »ein Verfahren, Zusammenhänge herzustellen«, so sollte man dieser Praxis des Herstellens von Zusammenhängen eine gewissermaßen »konstruktivistisch-performative« Wende geben: Die Zusammenhänge wie die Widersprüche, die das Bewegungsprinzip dieser Kritik ausmachen, sind gleichzeitig »gegeben« und »gemacht«. Das soll bedeuten: Weder »entdeckt« die ideologiekritische Analyse einfachhin die widersprüchlichen Zusammenhänge sozialer Wirklichkeit, noch konstruiert sie diese frei heraus. Selbst wenn die Widersprüche, von denen hier die Rede ist, nicht die zwingende Kraft haben, die man ihnen in ideologiekritischen Kontexten manchmal zugeschrieben hat, sind sie doch Resultat praktischer Probleme, die zwar nicht interpretationsunabhängig sind, sich aber – wie das Symptom – doch irgendwie »melden«, das heißt, praktische Konsequenzen und Verwerfungen hervorbringen. Ideologiekritik kann also ihre Analyse und Bewertung weder auf zwingende »letzte Gründe« stützen, noch auf eine

letztgültige und von den Akteuren unabhängige Interpretation sozialer Realität. So wird sie Probleme und Widersprüche immer gleichzeitig analysieren und hervorbringen. Damit ein solches Vorgehen nicht willkürlich ist, ist es angewiesen auf eine Art von »Überlegungs- bzw. Interpretationsgleichgewicht« und auf die Passung von subjektiver (= Akteurs-) und objektiver Perspektive. Wenn man allerdings (soziale) Realität auf die damit angedeutete Weise als etwas versteht, das uns, selbst wenn sie nicht »gegeben« ist, einen Widerstand entgegensetzt, so lässt uns das dennoch nicht ohne Kriterien.

Viertens muss Ideologiekritik mit der *Vervielfältigung von Widersprüchen* rechnen. Es kann also heute nicht mehr um die Aufdeckung eines oder des zentralen Widerspruchs der kapitalistischen Gesellschaft gehen, sondern um vielfältige, sich vervielfältigende und teilweise miteinander kollidierende Widersprüche. Das hat unter anderem zur Konsequenz, dass man mit der Persistenz von solchen Konflikten und Widersprüchen bzw. zu Widersprüchen führenden Kollisionen konfrontiert sein wird. Ideologiekritik ist also nicht auf ein romantisch-harmonistisches Ideal von Widerspruchsfreiheit, die Idee einer endgültigen Überwindung von Konflikten festgelegt, sondern sie ist auf diese geradezu angewiesen. Im Unterschied aber zu Positionen, die Widersprüchlichkeit als solche perpetuieren, sieht sie diese als ein Bewegungsmoment, das auf eine, wie immer vorläufige, Überwindung drängt.

IV Schlussbemerkung

Meine letzten Überlegungen sind durch einen Umstand miteinander verbunden: Sie erschließen tentativ einen Bereich für die Ideologiekritik, der in gewisser Hinsicht erneut ein Zwischenbereich ist. Ideologiekritik steht nämlich, so betrachtet, nicht nur zwischen Konzepten der sozialen Realität als »gegeben« und als »gemacht«; sie steht, als immanente Kritik im von mir beschriebenen Sinne, vor allem auch zwischen Objektivismus und Subjektivismus, also zwischen rein objektiven und bloß subjektiven Geltungsansprüchen. Damit komme ich abschließend zu dem Punkt zurück, der für die verbreiteten »Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik« hauptverantwortlich zu sein scheint: das Asymmetrieproblem, das scheinbar unausweichlich asymmetrische Verhältnis, das zwischen denen besteht, die einer Ideologie unterworfen sind, und dem Standpunkt der Kritik bzw. des Kritikers, der diesen Zustand als ideologisch durchschaut.

Wenn ich mich eingangs zustimmend auf Ricœurs Rede von der »Hermeneutik des Verdachts« bezogen habe, so gehe ich davon aus, dass ein solches Vorgehen einerseits – das

ist das Verdachtsmoment – mit der absoluten Deutungshoheit der Betroffenen bricht. Die Suche nach verborgenen Interessens- und Funktionszusammenhängen ist gerade dort wichtig, wo diese nicht auf der Hand liegen und nicht unmittelbar artikuliert werden können. Auch das Aufweisen von »Verselbstverständlichungs«- und Naturalisierungsmechanismen bedarf ganz offenbar gerade des Bruchs mit der zur zweiten Natur gewordenen Selbst- und Weltwahrnehmung. Andererseits aber ist auch eine solche Hermeneutik des Verdachts noch Hermeneutik. Sie versucht nämlich, die Sichtweisen der Betroffenen zu rekonstruieren, ihr Verstehen zu verstehen, die Problematik eines Geschehens nicht extern-objektivistisch, von außen, sondern aus ihrer Sicht zu rekonstruieren. Sie fungiert dabei allerdings nicht nur als eine Art »Reinigung« des subjektiven Standpunkts von Verzerrungen oder Manipulation¹⁴⁸ (diese Position hat es mit dem Problem zu tun, dass sie ausweisen muss, was Manipulation von Prägung unterscheidet); ihr Ansatz bei den Problemen und den Krisen einer Situation lässt sie zum Ferment eines Prozesses werden, in dem es kein objektives »Außen« und keine externen Kriterien mehr gibt, sondern lediglich den Fortgang eines Prozesses, der, ähnlich wie der psychoanalytische Prozess, ohne die Mitwirkung der kritisierten Position (und deren Protagonisten) nicht möglich ist. Ideologiekritik steht damit gerade nicht »außerhalb« des als ideologisch kritisierten Zusammenhangs; der Kritiker ist vom Kritisierten (und denen, die diesem unterworfen sind) nicht getrennt, sondern »Teil der immer schon stattfindenden gesellschaftlichen Selbstverständigung«¹⁴⁹, der aber anspruchsvoll gefasst ist als Teil der (Selbst-)Auflösung eines Täuschungszusammenhangs. Ideologiekritik ist dann nicht das, was außerhalb der als Verblendungszusammenhang aufzufassenden sozialen Wirklichkeit steht; sie ist die Instanz, die uns mit deren Problemen und Widersprüchen auf eine Weise konfrontiert, die zugleich das Ferment von deren Transformation ist. Dabei hat Ideologiekritik einen eigentümlichen Status: Sie ist nämlich gewissermaßen aktiv und passiv zugleich. Da sie immer auch auf den performativ-praktischen Effekt der ideologiekritischen Erschütterung zielt, ist sie, wie das von ihr Kritisierte, zugleich Theorie wie (als Theorie) Praxis. Und: Gebunden an das Verfahren immanenter Kritik, ist Ideologiekritik, wie jeder Emanzipationsprozess, ein »Prozess, der nur Beteiligte kennt« (Habermas). Wozu nun brauchen wir Ideologiekritik? Ideologiekritik bekommt nicht nur *andere Phänomene* in den Blick, indem sie zum Beispiel Herrschaftsverhältnisse noch da aufspürt,

¹⁴⁸ Ein solches Konzept von Ideologiekritik ist sowohl bei Raymond Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, a.a.O., angedeutet (der es allerdings nicht dabei belässt) als auch, theoretisch ganz anders begründet, bei Positionen zu finden, die Ideologie als irrationale Verzerrung von Präferenzen betrachten; vgl. zum Beispiel Jon Elster, »Belief, Bias and Ideology«, in: M. Hollis und S. Lukes (Hg.), *Rationality and Relativism*, Cambridge/MA 1997, S. 123-149.

¹⁴⁹ Zu einer solchen Konzeption vgl. Robin Celikates, *Kritik als soziale Praxis*, a.a.O.

wo sie unscheinbar und fast unsichtbar sind. Ihre Besonderheit liegt auch darin, dass sie *anders* auf Phänomene *sieht*, deren Unrechts- oder Herrschaftscharakter ganz offensichtlich ist. Die Eigenart der Ideologiekritik besteht dann nicht zuletzt darin, dass sie nicht auf (einzelne) schlechte Handlungen, sondern auf Verhältnisse *als* Verhältnisse zielt. Ideologiekritik ist also gemacht für die Kritik »struktureller Herrschaft« und für die strukturelle Kritik von Herrschaft.

IV

Kritische Hermeneutik und Wissenschaft

Joachim Küchenhoff

Mitspieler und Kritiker. Die kritische Hermeneutik des psychotherapeutischen Gesprächs

Zunächst ist es notwendig, den Umfang der folgenden Gedanken zu begrenzen. Die Psychoanalyse ist in vielfältiger Weise als kritische Wissenschaft in Anspruch genommen worden, das gilt für die Kritische Theorie Adornos ebenso wie für den Dekonstruktivismus Derridas. So wichtig es auch ist, Psychoanalyse als kritische Theorie des Subjekts zu rekonstruieren: der Anspruch dieses Textes ist viel bescheidener und eingeschränkter. Er wird sich ganz auf die klinische Anwendung der Psychoanalyse beschränken und ihre kritische Funktion für die Gesellschaftsanalyse und die Kulturwissenschaften völlig außer Acht lassen. Das Verhältnis von immanenter und externaler Kritik wird anhand der klinischen Tätigkeit des Analytikers beschrieben. Dabei wird allein die Position des Analytikers als Kritiker untersucht. So bleibt der Text zweifach einseitig: Er beleuchtet nur die klinische Praxis der psychoanalytischen Kur und darin wiederum allein den Analytiker.

Die Argumentation wird in drei Schritten entwickelt. Zunächst werden die Grundlagen geschaffen, um das Verhältnis von immanenter und externaler Kritik beschreiben zu können. Dabei ist es wichtig zu bestimmen, worauf die vom Analytiker angewendete Kritik abzielt, inwiefern die analytische Tätigkeit überhaupt als Kritik verstanden werden kann; zunächst also sind die Ziele der analytischen Kritik der Gegenstand der Überlegungen. Paul Ricœurs letztes Werk, *Wege der Anerkennung*¹, wird dabei als Leitfaden dienen, um mögliche Ziele systematisch abhandeln zu können. In einem zweiten Durchgang werden Positionen der Kritik auf Seiten des Analytikers beschrieben – und dabei werden Stufen der Externalität und Internalität oder Immanenz dargestellt. Der dritte Teil ist kurz, er soll zeigen, dass die Positionen oszillieren, dass sie sich nicht widerlegen, sondern notgedrungen immer eingenommen werden, dass sie einander negieren und doch aufeinander bezogen sind.

I Zielgrößen der Kritik auf Seiten des Analytikers

Was will der Analytiker mit seiner Kritik erreichen? Allgemein gesprochen, richtet sich seine kritische Tätigkeit darauf, Selbsterkenntnis zu erweitern, also die Identität oder Selbstheit (*ipséité*) des Analysanden zu stärken oder zu erweitern, aber auch dessen eingespielte

¹ Paul Ricœur, *Wege der Anerkennung*, Frankfurt/M. 2006.

Identitätsvorgaben und Selbstbilder zu relativieren. Dabei scheint es auf den ersten Blick sehr leicht, die Ziele der Kritik von den nichtkritischen Zielen zu unterscheiden. Wenn der Analytiker den Rahmen der Therapie festsetzt, wenn er ein Honorar für seine Tätigkeit verlangt, dann hat das zunächst einmal mit der kritischen Funktion nichts zu tun. Auf der anderen Seite haben diese Vereinbarungen auch durchaus eine dynamische Bedeutung, die unter dem Gesichtspunkt der Kritik gesehen werden können; denn sie konfrontieren den Analysanden bzw. seine unbewussten Erwartungen mit den Einschränkungen der Realität: »Ich kann nicht unter allen Umständen, sondern nur in einem festgelegten Setting für dich da sein; ich habe, während ich mich auf Dich einstelle, auch noch ein eigenes Interesse, das nicht in den therapeutischen Aufgaben aufgeht.« Die Vereinbarung des Rahmens kommt dann einer vorauslaufenden Kritik idealisierender Tendenzen oder omnipotenter Ansprüche gleich. So einfach ist es also nicht, kritische und unkritische Funktionen zu unterscheiden. Settingfragen bekommen eine kritische Funktion, wenn sie nicht unhinterfragt stehen gelassen, sondern in die Analyse einbezogen werden. Damit ist zugleich eine wesentliche Bestimmung der analytischen Kritik angesprochen. Sie ist in der selbstreflexiven Haltung begründet, die sich kritisch nicht nur mit der Person des Analysanden, sondern und besonders mit den intersubjektiven Beziehungen und den Elementen, die diese Beziehung ausmachen, befasst. Insofern ist der Analytiker in gleicher Weise Gegenstand der (Selbst-)Kritik. Kritik in der Analyse ist immer kritische Hinterfragung dessen, was ist – bezogen auf die Äußerungen, auf alle Äußerungen innerhalb der Therapie.

Nun ist aber klar, nicht nur, aber gerade dann, wenn Patienten in die Analyse einbezogen werden, die in ihrer Identität labilisiert und in ihrer Reflexionsfähigkeit eingeschränkt sind, dass die Therapie dazu verhilft, Funktionen zu stärken, sie verbessert die Verfügbarkeit mentaler Fähigkeiten, erweitert den Spielraum der Phantasien; der Analytiker hilft dabei, sicherer zu urteilen, Gefühlszustände besser zu benennen, zwischen sich und anderen besser zu trennen. Können wir dann noch von der kritischen Funktion der Analyse sprechen? Die Frage lässt sich nicht ohne Weiteres beantworten; sie ist dann zu bejahen, wenn die Fazilitierung, die ermöglichende Funktion, die andere Seite der Kritik ist; ich kritisiere, und die Folge der Kritik ist, dass ich Möglichkeitsbedingungen für Veränderungen schaffe. Diese allerdings werden in der Regel vom Analysanden selbst geschaffen. Freud wird nicht müde zu betonen, dass die Synthese nicht Aufgabe des Analytikers ist, sondern allein des

Analysanden.² Zu verneinen also ist die gerade gestellte Frage, wenn die ermöglichende

² »Ich kann aber nicht glauben, meine Herren [sic!, J. K.], dass uns in dieser Psychosynthese eine neue Aufgabe zuwächst [...] So vollzieht sich bei dem analytisch Behandelten die Psychosynthese ohne unser Eingreifen, automatisch und unausweichlich.« Sigmund Freud, »Wege der psychoanalytischen Therapie« (1919), in: ders., *Gesammelte Werke*, Band 12, Frankfurt/M. 1999, S. 181-194, hier: S. 185f.

Funktion nicht die andere Seite der Kritik ist, sondern ihr Gegenstück: Statt etwas zu verstehen, wird es geübt oder empfohlen.

Worauf richtet sich nun die kritische Tätigkeit des Analytikers? Sie erweitert, so wurde schon gesagt, die Selbstvorstellung des Analysanden und seine Vorstellungen von der eigenen Identität. Um dieses noch global bleibende Erkenntnisziel differenzieren zu können, ist es hilfreich, die Gesichtspunkte aufzugreifen, die Paul Ricœur in seinem letzten Werk, *Wege der Anerkennung*, als Momente des Sich-selbst-Erkennens bezeichnet. Ricœur zählt im Rahmen einer »Phänomenologie des fähigen Menschen« folgende Punkte auf: das Sagenkönnen, das Bezeugen dessen, dass ich etwas tun kann, die Befähigung, erzählen und sich erzählen zu können, schließlich die Zurechenbarkeit eines Handelns oder Sprechens zur eigenen Person. Neben diesen Fähigkeiten gehören zur Selbsterkenntnis der Bezug der eigenen Identität zur Vergangenheit in der Erinnerung und der Bezug zur Zukunft im Versprechen. Ricœur selbst bezieht sich explizit auf die Psychoanalyse dort, wo es um die Erinnerung geht. Zu erweitern ist der Kompetenzspielraum der Psychoanalyse, indem neben der Erinnerung und über die Erinnerung hinaus die anderen Ricœur'schen Bedingungen des Sich-selbst-Erkennens als Zielpunkte der psychoanalytischen Arbeit, spezieller: als Gegenstände psychoanalytischer Kritik beschrieben werden. Noch weiter geht ein sich anschließender Gedanke: Die Zielpunkte der analytischen Kritik lassen sich diesen Dimensionen zuschreiben, gehen aber in ihnen nicht auf. Die Analyse arbeitet an der Fähigkeit, sich selbst zu erkennen, sie versucht also, durch ihre kritische Funktion die Funktion der Kritik überhaupt aufzubauen oder zu erweitern.

1. Sagen können

Wenn, mit Paul Ricœur, zunächst die Aussage in den Mittelpunkt der Analyse menschlicher Fähigkeiten gestellt wird, dann ist das Sagenkönnen, also die Fähigkeit, eine Aussage zu machen, nur indirekt zugänglich. Von der gegenstandsbezogenen Aussage wird auf den Aussageakt und dessen Vollstrecker zurückgeschlossen.³

Die Persönlichkeit und die subjektive Identität erschließen sich über das »Sagen«, vom Sprechen her wird das Subjekt erschlossen. Dieser Satz gilt auch für das Sagenkönnen in der Analyse, wo sich, wie Lacan treffend formuliert hat, das unbewusste Subjekt zwischen den Zeilen, als Verbindung der Signifikanten, anzeigt.⁴ Analytische Kritik fördert Selbstheit also

³ Paul Ricœur, *Wege der Anerkennung*, a.a.O., S. 127.

⁴ Hans-Dieter Gondek, »Subjekt, Sprache und Erkenntnis«, in: ders., R. Hofmann und H.-M. Lohmann (Hg.), *Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk*, Stuttgart 2001, S. 130-163.

durch ein Hören (des Analytikers) auf – um wieder Lacan zu zitieren – das volle Sprechen⁵; es ist keine mystische oder weihevollere Aussage des Unbewussten als einer Person, die hier vernommen wird, sondern ein Sprechen an den Rändern, eine Aussage, die darauf verweist, dass ein Begehren, das anders als die bewussten Intentionen geartet ist, diese durchkreuzt. Analytische Kritik ist ein genaues Hören auf das, was in der Analyse gesprochen wird. Niemand hat darauf so viel Wert gelegt wie der Freud der *Traumdeutung*⁶ oder des Buches über den *Witz und seine Beziehungen zum Unbewußten*⁷ und später eben Lacan. Welche Techniken auch immer zu diesem Zweck angewendet werden (Lacan etwa hat das Schweigen und die Skansion, die Zeitstrukturierung und variable Beendigung der Sitzung empfohlen): Das Ziel solcher Techniken ist es, ein nichtssagendes, leeres Sprechen leer laufen zu lassen, um ein mit ihm zunächst übertöntes Begehren hörbar werden zu lassen.⁸

2. Ich kann tun, und: Ich rechne mir mein Handeln zu

Nicht nur im Sagenkönnen, sondern auch im Handeln ist die Fähigkeit des Subjekts angesprochen, sich diese oder jene Vorgänge kausal zuzuschreiben, also unterscheiden zu können zwischen dem, was einfach geschieht, und dem, was wir geschehen machen. »Das Subjekt kann sich in der Erklärung von der Art ›ich war es, ich habe es getan‹ als ›Ursache‹ dieses ›Geschehenmachens‹ (an)erkennen.«⁹ Für Ricœur ist das englische Wort *agency*, Agent sein, Handlungssubjekt, das entscheidende Stichwort.

Harmlose Beispiele für dieses Geschehenmachen in der Psychoanalyse und die Funktion der Kritik in Bezug auf *agency* sind Fehlleistungen, eine schwerwiegende Form ist beispielsweise die Pathologie der Zwangsneurose, deren Abwehrstrategie bekanntlich zentral um das Ungeschehenmachen kreist: Es ist etwas gar nicht passiert, es ist etwas ohne mein Zutun passiert, ich trage dafür keine Verantwortung.

Die analytische Kritik unterstellt einen unbewussten Teil der Subjektivität, die die Form von *agency* auch dort annimmt, wo sie vom Bewusstsein und dem Ich negiert wird. Dabei zielt die Kritik nicht auf eine Entlarvung, sondern vielmehr auf die Erweiterung der Basis personaler *agency*. Daher die im Vergleich mit der Psychopathologie ganz andere Zuordnung des

⁵ Jacques Lacan, »Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse (Bericht auf dem Kongress in Rom am 26. und 27. September 1953 im Istituto di Psicologia della Università di Roma)«, Abschnitt I, in: ders., *Schriften I*, Weinheim 1986, S. 78-131, hier: S. 84.

⁶ Sigmund Freud, *Traumdeutung* (1900), in: ders., *Gesammelte Werke*, Band 2/3, Frankfurt/M. 1999.

⁷ Sigmund Freud, *Der Witz und sein Beziehung zum Unbewußten* (1905), in: ders., *Gesammelte Werke*, Band 6, a.a.O.

⁸ Siehe Nicolas Langlitz, *Die Zeit der Psychoanalyse. Lacan und das Problem der Sitzungsdauer*, Frankfurt/M. 2005.

⁹ Paul Ricœur, *Wege der Anerkennung*, a.a.O., S. 129.

Symptoms in der psychoanalytischen Theorie: Nicht die Fremdartigkeit der symptomatischen Handlung wird herausgearbeitet, sondern vielmehr ihre Motivierung, ihre guten Gründe und ihr Sinn – mit der Folge, dass auf die Erschütterung der eingespielten Selbstvorstellung ein Gefühl von Bereicherung folgen kann, das mit der Erkenntnis der Selbstwirksamkeit zu tun hat. Die Säuglingsforschung hat herausgestellt, wie wichtig für die frühe Entwicklung des Selbst dieses Gefühl der Selbstwirksamkeit ist, und es bleibt das ganze Leben wichtig. Analytische Kritik entlarvt also nicht einfach, sondern erweitert den Spielraum subjektiv erlebter Handlungskompetenz.

Nebenbei sei angemerkt, dass gerade diese Zurückerstattung der *agency* heute in der Psychotherapie selbst im psychoanalytischen Therapiespektrum außerordentlich gefährdet ist. Eine meines Erachtens verkürzte Traumatherapie sucht die offensichtlich traumatisch verletzten Menschen zu sichern, zu schützen, zu beruhigen – so weit, so gut, aber das Problem ist, dass die so regelmäßig anzutreffende Selbstzerstörungstendenz schwer traumatisierter Menschen dabei nicht analysiert wird, nämlich als eine übernommene, ins Selbst aufgenommene destruktive Eigenschaft: Das Trauma wäre halb so schlimm, bliebe es ein äußerer Schrecken und würde nicht übernommen.¹⁰

Der Verweis auf die Verarbeitung traumatischer Erfahrung führt zu einem weiteren Aspekt, der vielleicht nicht ohne Weiteres klar und selbstverständlich ist und der deshalb betont werden muss. Analytische Kritik erlaubt nicht nur eine Zuschreibung scheinbar anonymer Handlungen einem Subjekt, sondern auch das Umgekehrte; sie erlaubt, mit anderen Worten, nicht nur eine Identifikation, sondern auch eine Desidentifikation. Immer wichtiger ist, gerade im Zusammenhang mit dem Verständnis für die transgenerationale Weitergabe von Traumatisierungen, die Analyse von Introjektionen geworden: Das Subjekt schreibt sich etwas zu, das nicht der eigenen Intention, dem eigenen Begehren, der eigenen Schuld zugeordnet werden muss, sondern etwa das eine übernommene Schuld, eine übernommene Sehnsucht etc. darstellt.¹¹

3. Erzählen und sich erzählen können

Ricœur hat den Zusammenhang des Entwurfs von narrativer Identität mit kritischer Aneignung neuer Erfahrungen in einem schönen Satz verdichtet: »Lernen, sich zu erzählen, bedeutet auch: lernen, sich anders zu erzählen.«¹²

¹⁰ Siehe Joachim Küchenhoff, »Trauma, Konflikt, Repräsentation«, in: ders., *Die Achtung vor dem Anderen*, Weilerswist 2005, S. 309-327.

¹¹ Siehe Haydée Faimberg, *The Telescoping of Generations*, The New Library of Psychoanalysis, London 2005.

¹² Paul Ricœur, *Wege der Anerkennung*, a.a.O., S. 134.

In der Analyse erzählt der Analysand dem Analytiker Geschichten. Die analytische Kritik zeigt allererst auf, dass der Analysand – wie jedermann – »in Geschichten verstrickt«¹³ ist, dass die Wahrheit des eigenen Lebens auch die Wahrheit der Selbsterzählung ist. Indem die Analyse nicht Selbstgespräch, sondern Ansprache ist, wird aus ihr eine Selbst-Erzählung. Die Grundregel der freien Assoziation zielt bereits auf die kritische Relativierung der dominanten Erzählung, des hauptsächlichen Erzählstrangs. Wenn alles, was gesagt wird, wichtig ist und prinzipiell als Bestandteil der Erzählung aufgefasst, und das heißt vom Analytiker gehört wird, dann ist die Haupterzählung bereits hinterfragt. Worauf Ricœur hingewiesen hat, wird auch in der Analyse deutlich, das Erzählen entfaltet sich zwischen Selbst und Anderem, zwischen Erzähler und Zuhörer. Und der Hörer beteiligt sich durchaus an einer Veränderung der Erzählweisen, indem er erstens einfach aufmerksam macht auf Erzählfragmente, die an einer Stelle wichtig sind oder gewesen sind, an der anderen aber unterdrückt werden, auf Erzählfragmente, die nicht Eingang in die Haupterzählung finden, in die eingespielte Darstellungsform narrativer Identität. Zweitens aber spielt die Gegenübertragung des Analytikers eine Rolle, die Phantasie des Analytikers während des Zuhörens, durch das sich die Geschichte anreichert. Der Analytiker wird zum Teilnehmer an den Beziehungsmustern, die der Analysand entfaltet, und von hier aus kann er erspüren, was an der Selbsterzählung, die auch immer die Erzählung gemachter Beziehungserfahrungen ist, ausgelassen und unvollständig ist. Außerdem wird er hören können, wann sich die Geschichten als idealisierende Selbstentwürfe an einen idealisierten Zuhörer richten; in den Geschichten von sich selbst entwirft der Analysand ein Bild von sich, das im Sinne Lacans »imaginär« ist, mit dem er den anderen dazu bringen will, ein Bild zu übernehmen, das der Projektion eines Wunschbildes entstammt. Zu ermöglichen, sich anders zu erzählen, heißt dann auch, an die Stelle der geglätteten Selbstidealisation oder der anpassungsorientierten Selbstschilderung dem vermuteten Wunsch des Anderen entsprechend die Brüche und Ungereimtheiten in die Erzählung aufzunehmen.

4. Erinnerung

Ricœur betont, dass die Psychoanalyse in Bezug auf die Erinnerung einerseits verunsichert, andererseits tröstet; verunsichernd ist die Tatsache, dass wichtige Erfahrungen verdrängt, also aus dem bewussten Verfügungsraum ausgeschlossen werden, tröstlich ist, dass solche Erfahrungen nicht dem völligen Vergessen anheimgefallen sind. Analytische Kritik ist, sofern

¹³ Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt*, Frankfurt/M. 2004.

sie der Aufhebung der Verdrängung gewidmet ist, Arbeit an der Rückgewinnung von Erinnerungen. Analytische Kritik ist Kritik an der Abwehr, an der verdrängenden Instanz, weil sie sich immer auf die Geschichte des Begehrens richtet, das ausgespart werden musste. Für den frühen Freud ist insbesondere entscheidend, dass die verdrängten Szenen, Affekte und Erfahrungen befreit werden, während der Kraft der Wiedererinnerung, für wie nötig sie auch immer noch erachtet wird, vom späten Freud und allen späteren Analytikergenerationen nicht mehr so viel zugetraut wird. Erst in den letzten Jahren, in denen sich die Traumadiskussion des ausklingenden 19. Jahrhunderts wiederholt, wird die Aufdeckung von Erinnerungen wieder wichtig. Freilich ist es nur die Erinnerung an die Originalvorfälle, an die realen Erfahrungen, die aus gutem Grund skeptisch beurteilt wird, weil die Frage, was Realerfahrung und was lebensgeschichtlich frühe Phantasie ist, nicht gut entscheidbar und vielleicht sogar nur eine Scheinfrage ist. Erinnerung ist wesentlich, um die Geschichte unerfüllter Wünsche und Erwartungen wiedererleben zu können, aber auch, um die Fixierungen, also das Beharren auf Erwartungen und Wünsche, an die sich das Ich klammert, zu hinterfragen – und zwar immer so, dass die gegenwärtig wirksamen Einschränkungen und Illusionen einerseits verstehbar und andererseits überschreitbar werden. Die analytische Kritik der Erinnerung richtet sich also gegen die Abwehr, gegen die Selbsteinschränkung, gegen die Triebeinschränkung, die biographisch gute Gründe hatte, deren Fortwirken aber nicht mehr zwingend zu sein braucht. Abwehr, Verdrängung und Widerstand markieren den wohl offensichtlichsten Bestandteil psychoanalytischer Kritik. Kritisch ist die Psychoanalyse vor allem in Bezug auf die Leistungen des Bewusstseins und das narzisstisch eingesponnene Ich.

5. Fähigkeit zur Kritik als Ziel der Analyse

Das Ergebnis der Psychoanalyse ist allerdings nicht die Vollendung der Selbsterkenntnis, auch nicht die Entwicklung der oben genannten Fähigkeiten bis zu einer bestimmten Grenze oder Perfektion, nicht die erschöpfende Nutzung der Selbstreflexion, sondern – und hier erweist sich einmal mehr, dass es sinnvoll ist, die analytische Tätigkeit als Kritik zu beschreiben – die Übernahme der kritischen Funktion. Aus der endlichen wird die unendliche Analyse,¹⁴ und das heißt nicht, dass Analysen nicht beendet werden können, sondern dass der Analysand die analytische Fähigkeit zur Kritik übernimmt. Das lässt sich für die verschiedenen Fähigkeiten durchspielen, beispielhaft wurden im vorhergehenden Abschnitt die Abwehrleistungen erwähnt. Was technisch Abwehranalyse genannt worden ist, wird zur

¹⁴ Siehe Sigmund Freud, »Die endliche und die unendliche Analyse« (1937), in: ders., *Gesammelte Werke*, Band XVI, Frankfurt/M. 1960, S. 57-99.

Kritik der Selbstkritik, Kritik an der vom Ich vorgenommenen Selektion zugelassener Erfahrungen und Wünsche.

Kritik setzt die Möglichkeit zur Distanz voraus; nicht ohne Grund spielen Raummetaphern in der Theorie der psychoanalytischen Technik eine herausragende Rolle: Immer geht es um die Möglichkeit, nicht ganz in dem eigenen Sprechen und Handeln aufzugehen, sondern dazu Stellung beziehen zu können, wenn auch – was das unbewusste Begehren angeht – meist nachträglich. So entstehen Spielräume des Verhaltens, »Orte des seelischen Rückzugs«,¹⁵ »Übergangsräume«,¹⁶ »mental spaces«¹⁷ etc.

Damit ist aber nicht nur eine Technik der Selbsterfahrung aus der kommunikativen Erfahrung der Analyse ins eigene, persönliche Reflexionsinventar übernommen worden. Die Fähigkeit zur Kritik ist zugleich mit der Erkenntnis in die Unabweislichkeit der Kritik verbunden; anders gesagt: Es gibt kein Jenseits der Kritik. Kritik ist keine Durchgangsstation, sondern bereits das Ergebnis selbst, die durch die Analyse erreicht werden kann. Wenn Freud sagt, dass die Aufgabe der Analyse erfüllt sei, wenn der Analysand Einsicht in das Unbewusste gewonnen habe,¹⁸ so heißt das, dass die Analyse Unbewusstheit nicht dauerhaft aufhebt, sondern die Dynamik des Unbewussten durchschaubar werden lässt. Am deutlichsten hat Lacan darauf hingewiesen, dass die Analyse befähigt, Illusionen aufzulösen, Fixierungen und Identitätsentwürfe zu verflüssigen, die Suche nach den unmöglichen, nicht mehr zurückzugewinnenden Objekten zu relativieren. Analysen verhelfen zu einem größeren Spielraum persönlicher Identitätsentwürfe, vervielfältigen die narrativen Potentiale der Selbsterzählung, ermöglichen damit neue Zukunftsentwürfe und neue »Versprechen«. Das ist der Gewinn, und zugleich ist das Auf-Dauer-Stellen der kritischen Fähigkeit ein schmerzlicher Verlust von Illusionen. Die psychoanalytische Kritik ist mit einer konstruktiven Ent-Täuschung verbunden: Sie ermöglicht es dem Analysanden, die Suche nach imaginären, idealisierten Objekten wenn nicht aufzugeben, so doch als imaginär zu erkennen, sie vermittelt eine punktuelle, hier und da überzeugende Einsicht in die Überhöhung des Objektes, die überhöhten Eigenerwartungen an sich und an andere. Diese Enttäuschung ist in doppelter Hinsicht konstruktiv: »Aus der Position der Klage um das fehlende Ganze herauszukommen, zu entdecken, dass das Höchste Gut nicht das ist, was ein für allemal schon fix und fertig vorliegt, was, mit Hegel zu sprechen, wie eine Münze fertig eingestrichen

¹⁵ John Steiner, *Orte des seelischen Rückzugs. Pathologische Organisationen bei psychotischen, neurotischen und Borderline-Patienten*, Stuttgart 1998.

¹⁶ Donald Winnicott, »Übergangsobjekte und Übergangsphänomene«, in: ders., *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart 1974, S.10-36.

¹⁷ Salomon Resnik, *Mental space*, London 1994.

¹⁸ Freud, »Die endliche und die unendliche Analyse« (1937), a.a.O., S. 95.

werden kann, darin liegt eines der lohnendsten Ziele der Analyse«. ¹⁹ Die Enttäuschung erlaubt, die Suche nach den (selbst geschaffenen) Illusionen aufzugeben, sie setzt dadurch Kreativität frei. Sie ist negativ in dem Sinne, dass sie an die Stelle der illusionären Objekte nicht vollkommene stellt, sondern die Erfahrung des Mangels ermöglicht: »Die Aufhebung der bislang vordergründigen Lücken, die Beseitigung dessen, was Freud als sekundäre Verdrängung bezeichnete, kann nur ein Ziel anvisieren, nämlich vor die Lücke, vor den Mangel in seiner unerbittlichen Wiederholung als solchen zu bringen.« ²⁰

II Formen der Kritik

Nachdem bislang herausgearbeitet wurde, worauf die analytische Kritik abzielt, was sie erreichen kann und warum es berechtigt ist, von einer Funktion der Kritik zu sprechen, ist es nun notwendig zu klären, wie die analytische Kritik zustande kommt. Wie ist es dem Analytiker möglich, zwischen einem »vollen« und einem »leeren« Sprechen zu unterscheiden? Wie kann die Urheberschaft eines unbewussten Begehrens erkannt und herausgearbeitet werden, in einem Symptom ein Subjekt gefunden werden? Wie lässt sich die verborgene Kehrseite der narrativen Identität erkennen? Wie kann die Arbeit an der Erinnerung unterstützt werden? Erst wenn man versteht, wie Kritik in der Analyse ausgeübt wird, lässt sich entscheiden, inwieweit sie immanent oder external ist. Immanent hieße, Kritik an den sichtbar werdenden Spuren im Material des Analysanden selbst zu entwickeln, also die Brüche in der Identitätskonstitution sichtbar zu machen; external (der Begriff »transzendent« wird hier vermieden, da er für die hier geltenden Ansprüche zu umfassend und vieldeutig ist) hieße, mit vorgefassten normativen Kriterien sich den Identitätsentwürfen des Analysanden zu nähern, sie anhand von Kriterien, die aus vom Patientenschicksal unabhängigen diagnostischen Normen oder wissenschaftlichen Erkenntnissen stammen, zu kritisieren. Ich nähere mich dem Thema gleichsam, indem ich mich von außen nach innen bewege.

1. Die externalen Positionen der Kritik auf Seiten des Analytikers

Die Analyse als Kassenleistung

¹⁹ Peter Widmer, »Zwei Schlüsselkonzepte Lacans und ihre Bedeutsamkeit für die Praxis«, in: H.-D. Gondek, R. Hofmann und H.-M. Lohmann (Hg.), *Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk*, a.a.O., S. 15-48, hier: S. 26.

²⁰ Hermann Lang, *Die Sprache und das Unbewusste. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1973, S. 298.

Analysen finden nicht in einer gesellschaftlichen Exklave oder einem Niemandsland statt. Solange Analytiker sich an dem durch das öffentliche Gesundheitssystem finanzierten Psychotherapieangebot beteiligen, unterliegen sie den Kriterien, die durch das Krankenversicherungsgesetz oder ähnliche Gesetze und Vereinbarungen aufgestellt werden. Bald wird in der Schweiz für jede Form der Psychotherapie in deutlich verschärfter Form ein Gutachten verlangt, das die Diagnosen formuliert, die Therapieziele benennt, den Therapieplan entwirft – und nach einigen (bis zu sechs) Stunden ist das nur möglich aufgrund von äußeren Beurteilungsmaßstäben. Als Teilnehmer an der Gesundheitsversorgung ist der Analytiker normativen Ansprüchen ausgesetzt, die die Analyse beeinflussen werden. Das hat dazu geführt, dass sehr viele Analytiker es für unmöglich halten, unter diesen Bedingungen Analysen zu machen. Diese Einstellung ist aber an falsche Voraussetzungen geknüpft, denn sie suggeriert, dass es eine beeinflussungsfreie Immanenz der analytischen Situation geben könnte. Wichtig ist meines Erachtens vielmehr, um die Normativität zu wissen, die das eigene Handeln und die Selbstbeschreibung der Analysanden prägt.

Die empirische Forschung und die Psychoanalyse

Die gegenwärtig so brennende Frage der Krankenkassenfinanzierung von Psychotherapie verweist auf einen weiteren Punkt. Wenn es keine empirische Psychotherapieforschung gibt, wird der Analyse gesundheitspolitisch die Existenzberechtigung abgesprochen werden. Anders gesagt: Teil der gesellschaftlichen Normativität, die ein Psychoanalytiker für sich akzeptieren oder aber ablehnen kann, ist die Legitimation der Wirkung, der Wirksamkeit und der Effektivität. Die Diskrepanz ist erheblich: Keinen Gesundheitspolitiker oder empirischen Psychotherapieforscher würde es überzeugen, wenn als empirisches Resultat der Analyse festgehalten würde, dass es gelungen sei, den Analysanden »vor die Lücke, vor den Mangel in seiner unerbittlichen Wiederholung als solchen zu bringen«, wie wir das soeben ernsthaft beschrieben haben; es würde – leider, möchte man hinzufügen – Lachen auslösen. Anders sieht es aus, wenn als Ergebnis festgehalten wird, dass die Beschwerden sich wesentlich gebessert haben, dass die Arbeitsfähigkeit zugenommen hat etc. Wieder werden durch die Therapieforschung externale Kriterien festgelegt, die die Analyse beeinflussen. Ist es denn überhaupt ein Anliegen des Analysanden, arbeitsfähig zu werden? Ist die Flucht in die Essstörung vielleicht das geringere Übel, verglichen mit den Zerreißproben eines Nähe-Distanz-Konfliktes, der nach der symptomatischen Heilung nur umso intensiver werden würde? Wiederum haben diese Bedenken dazu geführt, dass die Psychoanalyse in der empirischen Evaluation hinter konkurrierenden Verfahren zurückgeblieben ist, weil

Analytiker die eigene klinische Tätigkeit mit dem Perspektivenwechsel nicht vereinbaren konnten oder wollten. Andererseits: Die Gesundheitsnormen einer Gesellschaft, die Leistungsansprüche an eine Behandlung sind vorhanden, sie prägen die Ansprüche des Analysanden und auch des Analytikers an sich selbst. Sie sind nicht einfach zu umgehen; besser, das heißt realitätsadäquater, allerdings auch anstrengender, als den externalen Standpunkt zu ignorieren, erscheint es mir, ihn zu vermitteln mit den immanenten Formen der Kritik. Hier bereits deutet sich an, dass die analytische Kritik immer auch Selbstkritik des Verfahrens ist, dass es darum geht, die externalen Einflüsse kritisch ins Kalkül einzubeziehen, also nicht mit reiner Immanenz zu rechnen und stattdessen die Wechselwirkungen externaler und immanenter Prozesse zu erhellen.

Psychodynamische operationalisierte Diagnostik

Jede psychopathologische Diagnostik führt normative Kriterien psychischer Gesundheit als externe Faktoren der Kritik ein. Diagnostik ist Bestandteil des medizinischen Diskurses und beurteilt Leiden in den Dimensionen von Krankheit und Gesundheit. Die psychodynamische Diagnostik, die anhand von operationalisierten psychodynamischen Diagnosekriterien²¹ Konflikt und Struktur bestimmt oder Beziehungsverhalten einzuschätzen erlaubt, ist den Inhalten der Psychoanalyse ungleich näher; dennoch wird auch hier, in Folge der diagnostischen Position, aufgrund der in Algorithmen zusammengefassten analytischen Theorie ein Urteil gefällt, dass auf das Vorhandensein von Merkmalen, also die Erkenntnis von psychologischen Sachverhalten ausgerichtet ist. Allerdings ist die diagnostische Position nicht mehr nur auf Beobachtung, sondern auf Empathie und Beziehung angewiesen, weil anders analytische Gesichtspunkte sich nicht erhellen. In diesem Fall bewegt sich die externe Kritik auf die Schwelle zur Immanenz hin, ohne sie indes zu überschreiten.

2. Die immanenten Positionen der Kritik auf Seiten des Analytikers

Wo also beginnt die immanente Kritik? Es sollen zwei Ebenen immanenter Kritik unterschieden werden; die eine lässt sich – in Abwandlung eines Handke'schen Sprachspiels – als Außenwelt der Innenwelt, die andere als Innenwelt der Innenwelt beschreiben. Zu zeigen wird sein, wodurch sie sich unterscheiden, aber auch, dass sie ohne einander nicht wirksam sind.

²¹ Siehe Arbeitskreis OPD, *OPD 2*, Bern 2006.

Die Innenwelt der Innenwelt

Eine Innenwelt der Innenwelt liegt da vor, wo der Analytiker mitgeht, wo er sich der Übertragung stellt; im Inneren der immanenten Kritik ruht, könnte man sagen, die Kritik, sie nähert sich dem Nachvollzug, der Identifikation, der Empathie, der Einfühlung, die eine Erlebenswelt aus der Sicht des Analysanden rekonstruiert. Dabei ist der Übertragungsbegriff wesentlich bzw. ein Aspekt an ihm. Der Analytiker erfährt, da er sich auf den Analysanden einstellt, im Verlauf der Analyse gleichsam am eigenen Leib, in den eigenen Emotionen etwas von dem Beziehungsangebot, das der Patient macht, besser gesagt: von dem indirekten, aber gleichwohl sich durchsetzenden Zwang, ein Beziehungsangebot des Patienten zu realisieren. Die Bereitschaft, Übertragungen aufzunehmen und auf sie einzugehen, ist voraussetzungsreich; Bion spricht davon, dass der Analytiker ohne Gedächtnis und Wunsch in die Stunde gehen müsse.²² Er muss sich also, soweit dies möglich ist, von Voreingenommenheiten, seien es solche der Theorie oder des bisher erlebten Verlaufs der Analyse, freimachen.

Mit der Bereitschaft, eine Übertragungsbeziehung einzugehen, sie zum wichtigsten Gegenstand analytischer Deutung zu machen, wird die Grundlage der Kritik verändert. Auch wenn diese Bereitschaft nicht selbst kritisch ist, sondern die Voraussetzungen der Kritik schafft, berührt sie doch zentral die Funktion der Kritik und die kritische Position des Analytikers. Deshalb wird sie nun näher charakterisiert.²³

Der Gegenstand psychoanalytischer Interpretation geht der psychoanalytischen Situation nicht voraus, er präexistiert nicht vor der Deutungstätigkeit. Diese bezieht sich auf unbewusstes, affektiv bedeutsames Material, das nicht vorliegt, sie bezieht sich nicht einfach auf etwas, das der Analysand durch Erzählung oder Verhalten präsentiert. Das Material, also der Gegenstand psychoanalytischer Deutung wird in der komplexen psychoanalytischen Situation allererst inszeniert; heute stimmen die psychoanalytischen Schulen aller Richtungen darin überein, dass das wesentliche Moment psychoanalytischer Arbeit, und das heißt auch der Deutungsarbeit, bei der Übertragung ansetzt. Von Inszenierungen wird deshalb gesprochen, weil andere Formulierungen wie »Erzeugung« oder »Sichtbarmachung« bereits sprachlich vorwegnehmen würden, wie das Verhältnis gegenwärtiger Beziehungskonstellationen und vergangener Beziehungserfahrungen zu denken ist. Der Analysand überträgt seine Wünsche, Erwartungen, Befürchtungen etc., die aus seiner Lebensgeschichte stammen, die aber doch nirgendwo anders als in der Gegenwart der analytischen Situation vorzufinden sind; er kann,

²² Siehe Wilfred R. Bion, *Attention & Interpretation*, London 1984.

²³ Siehe Joachim Küchenhoff, »Selbstinterpretation, Beziehung, Deutung. Zum Interpretationsbegriff in der Psychoanalyse«, in: ders., *Die Achtung vor dem Anderen*, a.a.O., S. 249-260.

weil seine Bedürfnisse oder sein Begehren unbewusst sind, diese nicht ohne Weiteres benennen und mitteilen. Die psychoanalytische Situation regt Beziehungsphantasien und Beziehungsgestaltungen an, die unbewusst motiviert sind. Durch seine sprachlichen Assoziationen, durch andere psychoanalytische Materialien wie Träume und Erinnerungen verweist der Analysand auf diese Beziehungsgestaltungen. Die Gegenübertragungsphantasien des Analytikers, seine affektiven Reaktionen auf den Patienten bereichern diese Beziehungsgestaltungen durch weitere Facetten an. Wenn ernst genommen wird, dass Übertragung ein Kernbegriff der psychoanalytischen Kur ist und die Übertragung in gegenwärtig inszenierten Beziehungsgestaltungen erkennbar ist, dann präexistiert der Gegenstand psychoanalytischer Kritik nicht vorab, sondern vielmehr wird er in der gemeinsamen analytischen Arbeit erst erkennbar.

Die Außenwelt der Innenwelt

Die Kritik setzt mit der Deutung der Übertragung oder mit ihren Vorstufen an. Nichts wäre für den Analysanden gewonnen, wenn der Analytiker so wie jedes andere Objekt in der Beziehungsgeschichte reagieren würde. Das passiert ja durchaus; frühzeitig wurde ein eigener Terminus dafür gefunden, das Agieren, das rasch abfällig und nur als falsche Technik angesehen wurde. Sicherlich, wird in der Analyse die imaginäre Beziehung einfach bekräftigt, reagiert, handelt und spricht der Analytiker aus der Übertragung heraus, dann wird sich nichts an den Fähigkeiten des Analysanden ändern können, die im ersten Teil systematisch dargestellt worden sind. Andererseits ist es wohl nicht möglich, Identifikation und Einfühlung von der Teilnahme zu trennen. Um den Anderen zu verstehen, muss der Analytiker sich – auch in der Analyse – auf ihn einlassen, und das heißt, dass er – in wie kleinen Quanten auch immer – mit-agiert.

Dennoch, die therapeutische Ichspaltung gibt es nicht nur auf Seiten des Analysanden, sondern gerade auch auf Seiten des Analytikers. Er muss in sich den Raum der Kritik aufspannen, aus den Objektbeziehungsangeboten wieder herausfinden, sich ihnen stellen – und das heißt, er kann sie ansprechen, er kann einen Phantasieraum aufspannen, der es ermöglicht, die mit der vorherrschenden Objektbeziehung verbundenen Vorstellungen auszuarbeiten, so dass er das Sprechenkönnen erweitert, er kann zeigen, wie der Analysand die Beziehung gestaltet, um so die Urheberschaft klarzustellen, auch dort, wo der Analysand sich als Opfer der Verhältnisse um ihn herum erlebt, und er kann schließlich im engeren Sinne deuten, die vorliegende Beziehungskonstellation mit den genetischen Hypothesen verbinden. In jedem Fall spannt er in diesem Moment einen Raum auf, der Abstand erzeugt – viele

psychoanalytische Fachbegriffe wären hier zu nennen, die einschlägig sind und die die Aufgabe haben, für Deutungen Platz zu schaffen. Es entsteht in jedem Fall eine kritische Distanz, eine Distanz, die die Voraussetzung der Kritik ist. Aber hier ist der Schritt der Distanzierung eine Bewegung, die im gemeinsam erarbeiteten Narrativ bleibt, die an der gemeinsamen Beziehungserfahrung ansetzt. Sicherlich, es ist undenkbar, dass in die Strukturierungsarbeit des Analytikers nicht die externalen Kriterien einfließen, die Vorurteile, die die Erkenntnis des Analytikers steuern. Insofern ist die Position nicht gänzlich gegen die bereits geschilderte Position der externalen Kritik abgeschottet. Aber sie kommt ohne die normativen Referenzen aus, sie ist in dieser Hinsicht ungesichert, also konjunktural, ein Angebot der Beschreibung dessen, was als aktuelle Erfahrung gemeinsam geteilt wird oder eben nicht geteilt, was als Wunschwelt, die indes unerfüllt bleiben muss, im Raume steht. Jede Deutung ist ein Deutungsangebot, das nicht auf Wahrheit zielt, sondern auf die Erweiterung der Selbstinterpretation; ihre Richtigkeit ermisst sich daran, ob sie ein Nachdenken anstößt – oben hatte ich von der Erweiterung der narrativen Identität gesprochen. Aus der Frage nach der Wahrheit wird eine Frage nach der Verwertbarkeit der Deutung für den eigenen identitätskritischen Prozess des Analysanden, also ein pragmatisches Kriterium.²⁴

3. Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt, oder: die Verschlingung der immanenten und der externalen Kritik

Nun ist ja die Position, die der Analytiker einnimmt, nicht vorausgehend definiert. Es ist seine Aufgabe, diese Positionen jeweils zu bestimmen. Im ersten Teil hatte ich das Ziel der Analyse so beschrieben: »Die Fähigkeit zur Kritik ist zugleich mit der Erkenntnis in die Unabweislichkeit der Kritik verbunden; anders gesagt: Es gibt kein Jenseits der Kritik. Kritik ist keine Durchgangsstation, sondern bereits das Ergebnis selbst, das durch die Analyse erreicht werden kann.« Der Analytiker kann seine kritische Position nur selbstkritisch bestimmen; er kann sich nicht damit beruhigen, von vorneherein eine Position der externalen oder der immanenten Kritik gefunden zu haben. Selbstkritik in der Form einer Bestimmung der Position des Kritikers ist also notwendig. So kann der Analytiker entdecken, dass die Außenwelt der Innenwelt sich wieder nur als Innenwelt entpuppt: Der Analytiker versteht die Übertragungsangebote, er deutet sie, und in der Deutung argumentiert er aus der Position des Wissenden heraus – er sagt vielleicht das Richtige, aber er sagt es so, dass er den Wunsch des Analysanden, endlich geleitet oder geführt zu werden, befriedigt. So wird die Außenwelt der

²⁴ Siehe Wolfgang Loch, *Deutungs-Kunst. Dekonstruktion und Neuanfang im psychoanalytischen Prozeß*, Tübingen 1993.

Innenwelt wieder zur Innenwelt der Übertragung. Oder aber: Die Außenwelt der Innenwelt entpuppt sich als die Innenwelt des Analytikers, der auf das Begehren, der Wissende zu sein, nicht verzichten kann. Lacan spricht davon, dass der Analytiker das *Sujet supposé savoir* ist, dem also Wissen unterstellt ist, der aber über dieses Wissen nicht ohne Weiteres verfügt, der stets in Gefahr ist, in einen Herrendiskurs zu verfallen, also Macht auszuüben. Dies gilt ebenso und vielleicht noch viel mehr für die externale Position der Kritik, zum Beispiel für die diagnostische Ebene der therapeutischen Beziehung. Wird sie ausgeübt, schreibt der Analytiker beispielsweise ein Gutachten für die Krankenversicherung, so ist die entscheidende Frage, ob die Kritik als unhinterfragter Machtaspekt außerhalb der analytischen Arbeit bleibt oder ob sie in die Kritik der Beziehungsinszenierungen aufgenommen wird.

III Abschluss: Das Oszillieren der kritischen Positionen und die Kritik der kritischen Position

Was ich beschrieben habe, ist eine doppelte Bewegung, die die kritische Position des Analytikers ausmacht. Sie wechselt zwischen immanenter und externaler Kritik in mehrfacher Weise hin und her, die eine Position hinterfragt die andere, und dabei gehören sie zusammen. Denn ohne die Bewegung der Externalisierung von Kritik bliebe die Analyse ohne Entwicklung und ohne Effekt auf die Entwicklung der persönlichen Identität, sie bliebe – um mit Freuds wichtiger technischer Arbeit zu sprechen – bei der Wiederholung stehen und ließe ein Durcharbeiten und Erinnern nicht zu. Ohne die Bewegung der Internalisierung bliebe die Entwicklung der Identität aus, es entwickelte sich bestenfalls eine Pädagogik, schlimmstenfalls eine therapeutisch verbrämte Ausübung von Macht, die zwar Effekte zeitigt, an der Entwicklung der Selbsterkenntnis aber vorbeigeht, weil sie das Selbst nicht berücksichtigt. Ich schlage die Oszillation vor, um das Ineinandergreifen der kritischen Positionen zu verbildlichen, das nicht auf eine Seite hin einzuengende Wechselspiel der Positionen.

Der Wechsel der Positionen ist an eine Negierung der jeweils eingenommenen Position gebunden, und diese Negation muss verkraftet und verarbeitet, sie muss anerkannt werden. Der Analytiker, der die Übertragungsbeziehung untersucht, muss sich von dem Beziehungsverlangen des Analysanden, das er befriedigen soll und vielleicht auch insgeheim befriedigen möchte, distanzieren und verabschieden, und dieser oft als Zurückweisung erlebte Schritt muss vom Analysanden überstanden werden. Dabei muss der Analytiker die Enttäuschung des Analysanden auffangen, dass er nicht in der Position des gewünschten

Objektes verharrt. Der Analytiker muss in der Verhandlung mit den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Analyse anerkennen, dass es ein Jenseits der Beziehung gibt, das die Möglichkeiten und Effekte der Beziehungsarbeit relativiert. Der Analysand muss ertragen, dass dieses Jenseits eine Beschränkung der Macht und der Möglichkeiten des Analytikers bedeutet. Der Analytiker muss sich vom eigenen Verlangen, dem Analysanden als kritischer Begleiter immer weiter und länger zur Verfügung zu stehen, verabschieden. Immer gilt es, im Wechsel der Positionen anzuerkennen, dass der jeweils andere nicht in der analytischen Beziehung aufgeht, dass mit dem Wechsel der Positionen der Kritik die jeweils andere negiert wird. Dieses Negationsverhältnis zwischen den Positionen ließe sich in alle Richtungen weiter durchspielen. Hier geht es nur darum, dass die eine Position in die andere hineingreift, dass sie dennoch einander negieren und dass diese Negation ausgehalten werden muss. Dieses Wechselspiel der Negationen führt schließlich zu einer Infragestellung der Position des Kritikers insgesamt. In der analytischen Theorie wird davon gesprochen, dass eine Analyse nicht beendet werden kann, wenn sie die Bearbeitung der negativen Übertragung nicht leistet. Dies heißt, dass die schwierigen, schlechten, grausamen Objektbeziehungen nicht aus der Übertragungsanalyse ausgespart werden dürfen und dass sich zugleich die Identifikation mit dem Analytiker auflösen kann. Das geschieht nicht ohne Emotionen, ohne Widerspruch, ohne Kampf und Angriff.²⁵ Was entsteht aus diesen Angriffen, die notwendig für die Abgrenzung sind? Aus der Durcharbeitung der negativen Übertragung wird, erstens, die Negation der Übertragung. Hinter dem Übertragungsobjekt, das der Analytiker immer wieder wird, wird der Andere deutlich, also das am Analytiker, was die Angriffe übersteht, was in der Übertragung, also durch das Begehren des Analysanden nicht erreicht werden konnte. Wenn dies geschieht, löst sich, zweitens, die Position der Kritik, die der Analytiker innehatte, auf und geht auf den Analysanden über: Wenn der Analysand die eigenen Übertragungen selbst bedenken kann, wenn er dem Wechselspiel von Begehren und Mangel selber folgen kann, übernimmt er nicht nur die analytische Kritik, sondern entwickelt sie vielmehr für sich weiter. Wer sich selbst hinterfragen kann, braucht keinen Aufhänger, keinen Kristallisationspunkt der Kritik mehr. Die Analyse endet auf diese Weise in der Anerkennung: in der Anerkennung des jeweils Anderen als eines Anderen, der in der analytischen Beziehung nicht erreicht werden kann, und in der Anerkennung der Tatsache, dass die Position der Kritik, die der Analytiker innehatte, haltlos geworden und auf den Analysanden übergegangen ist.

²⁵ Siehe Joachim Küchenhoff, »Das Objekt, die Trennung und die Anerkennung des Anderen – Ziele psychoanalytischer Therapie«, in: *Imagination* (vormals *Aerztliche Praxis und Psychotherapie*, ISSN 1021-2329) 27. Jg., Nr.3, 2005, S. 5-21.

Emil Angehrn

Hermeneutik und Kritik

I Antithese und Komplementarität

Hermeneutik und Kritik – das Begriffspaar, das in der Tradition für eine Zusammengehörigkeit komplementärer Disziplinen stand und etwa den Titel einer klassischen Vorlesung von Friedrich Schleiermacher bildet,²⁶ wird heute eher als Antithese verstanden.²⁷ Die vorherrschende Wahrnehmung im Anschluss an jüngere Debatten geht dahin, dass Kritik sich *gegen* die Hermeneutik zu behaupten habe. Hermeneutisches Denken tritt in den Werken Heideggers und Gadammers im Zeichen einer Rehabilitierung des Vorurteils und einer Zugehörigkeit zu Tradition und Geschichte auf; in profilierter Weise hat Jürgen Habermas den Einspruch des kritisch-emanzipatorischen Denkens gegen die Befangenheit in Überlieferung und bestehenden Verhältnissen formuliert. Unter der Leitoposition ›Hermeneutik und Ideologiekritik‹ hat sich eine Debatte um Grundlagen kritischen Denkens in Auseinandersetzung mit der Hermeneutik angeschlossen.²⁸ Auch in späteren Frontstellungen, etwa im Kontext postmoderner Strömungen und im Verhältnis zur Dekonstruktion, ist Hermeneutik vielfach als eine der Tradition verhaftete, affirmative Denkform stilisiert worden, die mit Idealisierungen arbeite und nicht in der Lage sei, das Zwiespältige in Texten wahrzunehmen und falsche Vereinseitigungen aufzubrechen. Hermeneutik paktiert nach dieser Lesart mit den Prämissen der Metaphysik und entbehrt des kritischen Potentials, dessen ein nachmetaphysisches Denken zur Durchdringung der Tradition, zur Aufklärung über sich selbst und zur unverkürzten Diagnose der Wirklichkeit bedarf.

Nun ist diese schematische Opposition nicht die abschließende Auskunft über den Stand der Diskussion und das Verhältnis beider Denkformen. In vielfacher Weise ist die Dichotomie von Kritik und Hermeneutik relativiert und stattdessen ihr Wechselspiel und ihre

²⁶ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Friedrich Lücke, Berlin 1838, neu hg. von M. Frank, Frankfurt/M. 1977.

²⁷ Ich sehe vorerst davon ab, dass diese Akzentverschiebung mit einer semantischen Verschiebung – von der philologischen Kritik zur Bewusstseins- und Gesellschaftskritik – einhergeht. Schleiermacher selbst geht von der historischen Veränderung der Aufgabe der Kritik und der mehrfachen Verwendung des Begriffs aus: »Das Wort, wie es technischer Ausdruck geworden ist, ist sehr schwer als eine wirkliche Einheit zu fassen« (ebd., S. 241). Als Hauptdisziplinen unterscheidet er die philologische, die historische und die doktrinale oder rezensierende Kritik.

²⁸ Karl-Otto Apel u.a. (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971.

Gemeinsamkeit betont worden. Gadamer selbst, aber auch Autoren wie Ricœur und Rorty haben sich bemüht, Hermeneutik aus der angeblichen Affinität zur Substanz- und Subjektivitätsmetaphysik zu lösen und sie als Denken der Endlichkeit, der Differenz und der unabschließbaren Interpretation zur Geltung zu bringen. Auch der akzentuierte Gegensatz zur Dekonstruktion ist in neueren Interpretationen durch das Interesse am gemeinsamen Fragehorizont und an der Differenz *und* Vergleichbarkeit der Sichtweisen abgelöst worden. Nicht zuletzt aber ist innerhalb der Hermeneutik ein Typus herausgearbeitet worden, der geradezu als Paradigma einer kritischen Interpretation figuriert. Nach Paul Ricœur ist die Ideologiekritik nicht als Gegensatz, sondern als eigene Form der Hermeneutik geltend zu machen. Er parallelisiert sie darin – wie schon Habermas – mit der Psychoanalyse, sofern jene auf der Ebene des Sozialen eine analoge Aufdeckung und Auslegung falschen Bewusstseins praktiziert wie diese mit Bezug auf die Psyche des Individuums. Am Beispiel von Marx und Freud – ergänzt durch Nietzsche als dritten ›*maître du soupçon*‹ – entwickelt Ricœur sein Konzept einer Hermeneutik des Verdachts. Deren Grundfigur unterscheidet sich von der normalen hermeneutischen Konstellation darin, dass es ihr nicht nur um eine Vermittlung zwischen Sinnproduzent und Sinnrezipient, das heißt um eine Kunst des Verstehens und der Auslegung geht, die uns ein Dokument aus einer fernen Zeit, ein Ritual aus einer fremden Kultur durch Übersetzung, Kontextualisierung und Interpretation zugänglich und verständlich macht. Vielmehr geht es um eine Deutungsarbeit, die den Sinn für den Sinnproduzenten selbst erst transparent und erschließbar macht, bzw. um eine Rekonstruktion, die ein Sinngebilde an ihm selbst und für sich erst in seiner Sinnhaftigkeit herauskristallisiert (während die fremde Schrift oder Lebensform nicht an ihnen selbst, sondern nur für uns unverständlich sind). Nicht eine zeitliche, soziale oder kulturelle Distanz, sondern eine den Gegenstand selbst affizierende Sinnverzerrung und -verhüllung ist durch hermeneutische Arbeit zu überwinden. Hermeneutische Arbeit ist darin durch einen kritischen Impuls bestimmt, der ein Sinngebilde – einen Text, eine Tradition, eine Lebensform – oder ein etabliertes Verständnis desselben nicht als feste Größe bestehen lässt, sondern sie gegen den Strich liest, interne Verfälschungen aufbricht und ihren Sinn gegen ihre Selbstdeutung und tradierte Lesart expliziert. Als Hermeneutik des ›Verdachts‹ ist sie von der Unterstellung geleitet, dass die Selbstpräsentation des zu verstehenden Gegenstandes eine Verstellung enthält, die ihrerseits zu rekonstruieren und gegen die der wahre Sinn erst zu artikulieren ist. Indessen ist damit ein bestimmter Typus der Hermeneutik, der unstrittig ein kritisches Element enthält, nicht Hermeneutik als solche verhandelt. Zu fragen ist, ob sich das Verhältnis von Hermeneutik und Kritik nicht genereller und stringenter verstehen lässt. Man

könnte die Frage stellen, ob und wie weit die Hermeneutik des Verdachts nicht nur einen Sonderfall, sondern eine Wahrheit über Hermeneutik überhaupt aussagt, gewissermaßen ein Paradigma hermeneutischer Arbeit darstellt. Man kann aber auch fragen, ob nicht unabhängig von diesem Modell und über es hinaus ein kritisches Potential im Hermeneutischen, das heißt in unserem Umgang mit Sinn, unserem Verstehen der Welt und unserer selbst impliziert ist. Der so gestellten Frage möchte ich im Folgenden nachgehen. In der Sache wäre sie durch die komplementäre Fragerichtung zu ergänzen, die gegenläufig zum kritischen Potential der Hermeneutik nach der hermeneutischen Dimension der Kritik, der Angewiesenheit der Kritik auf Hermeneutik fragt. Von dieser für die Selbstverständigung kritischer Theorie gewichtigen Frage sehe ich im Folgenden ab; sie wird allenfalls stellenweise mit in den Blick kommen. Die leitende Frage meiner Überlegungen gilt der Hermeneutik und zielt darauf, in welcher Weise in der Hermeneutik Elemente der Kritik zum Tragen kommen, inwiefern Hermeneutik konstitutiv mit Kritik zu tun hat.

Die Perspektive, unter der ich dieser Frage nachgehe, hebt auf die grundlegende Negativität im Verstehen ab. Meine These lautet, dass wir uns der kritischen Dimension der Hermeneutik in Reflexion auf diese Negativität zu versichern haben. Mit Negativität meine ich den Sachverhalt, dass Sinn und Verstehen immer schon auf das Andere ihrer selbst bezogen sind. Verstehen vollzieht sich im Spannungsverhältnis zum Nichtverstehen. Verstehen heißt, sich an den Grenzen des Verstehens abarbeiten; das Verstehen artikuliert sich gegen ein Missverstehen, gegen ein lückenhaftes, irregeleitetes, mangelhaftes Verstehen. Wie das Verstehen steht der Sinn im Gegensatz zu seinem Anderen: Wir haben mit Sinn je schon in der Antithese zum Nichtsinn und Widersinn, zum Sinndefizit und zum Sinnlosen zu tun. Wie sich Wahrheit über den Gegensatz zum Falschen definiert, sind Sinn und Verstehen nicht in Abschließung auf sich, sondern im Spannungsverhältnis zu ihrem Anderen zu fassen.

Dieser unhintergehbare Antagonismus kommt auf drei Ebenen zum Tragen. Er artikuliert sich zum einen als Negativität im Verstehen selbst: in der Auseinandersetzung zwischen Verstehen und Nichtverstehen, zwischen Sinnwahrnehmung und Sinnentzug. Er betrifft zum zweiten den Gegenstand des Verstehens, die Dialektik zwischen Sinn und Sinnverzerrung, zwischen Offenbarung und Verhüllung bzw. Verfälschung des Sinns. Und er tangiert drittens die reale Negativität in der Welt, die Opposition zwischen Vernunftanspruch und Sinnlosigkeit, die Auseinandersetzung des Verstehenswollens mit dem Absurden, dem Unerträglichen, dem Nichtseinsollenden. Auf allen drei Ebenen hat menschliches Verstehen mit einem Widerstrebenden, mit einem, das sich dem Verstehen widersetzt, zu tun. Die drei Ebenen nennen distinkte Figuren, die aber miteinander verbunden sind. Im Ganzen der Konstellation

ist zu explizieren, inwiefern menschliche Verständigung – und damit Hermeneutik – mit Kritik zu tun hat. Kritische Hermeneutik beinhaltet eine Kritik in dreierlei Hinsicht: Sie ist erstens Kritik an der Unzulänglichkeit des Verstehens, zweitens Kritik an der Falschheit des Sinns, drittens Einspruch gegen die Negativität des Seienden.

II Grenzen des Verstehens: Nichtverstehen, Missverstehen

Den Ausgangspunkt bildet die hermeneutische Normalsituation: die Nichtselbstverständlichkeit des Sinns. Hermeneutik hat mit sinnhaften Gegenständen zu tun, die uns aber nicht problemlos zugänglich, in ihrer Bedeutung nicht ohne Weiteres erschließbar sind: mit dunklen Textstellen, fremden Lebensformen, die der Übersetzung und Interpretation bedürfen. Verstehen ist nicht etwas, das immer schon stattfindet, Sinn nicht etwas, das immer schon gegeben ist. Anders als in Luhmanns Systemtheorie, für welche der Sinn ein »unnegierbares Medium«²⁹ darstellt – so dass die Dramatik der Sinnfrage einschließlich aller Klagen über Sinnverlust als Kategorienfehler zurückzuweisen sind –, ist Sinn für die Hermeneutik ein Differenzphänomen: Mit Sinnhaftem haben wir zu tun in Abhebung zu je anderem Sinn, zu Nichtsinnhaftem, zu verhülltem Sinn, zu Sinnwidrigem und Sinnlosen. Wo hier die Grenzen und Differenzen verlaufen, ist zeitlich und kulturell verschieden und veränderbar; fest steht nur, dass nicht das einfache Apriori des Sinns – noch weniger das Apriori des Nichtsinns –, sondern die Tatsache, *dass Sinn infrage steht*, die transzendente Grundlage unseres verstehenden Selbst- und Weltbezugs bildet. Dieses Spannungsverhältnis, dieses Fragwürdigsein des Sinns wird in Hintergrundtheorien nach entgegengesetzten Polen ausgeleuchtet. Für die einen bildet das Missverstehen das primäre Phänomen, so dass jedes Verstehen gleichsam dem Negativen abgerungen, ein Widerstand und partielles Gelingen gegen das Verfehlen ist – sei es, dass im Sinne Heideggers das Verstehen sich je schon im Modus der Uneigentlichkeit und des Verfallens bewegt oder dass das Missverstehen geradezu als das Ursprüngliche und Basale und das Verstehen nur als dessen Sonderfall figuriert³⁰ (der Sinn nur als der »Unsinn, den man lässt«³¹). Dieser grundlegenden Verstehensskepsis steht auf der Gegenseite das Vertrauen in

²⁹ Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1998, S. 52.

³⁰ Vgl. Jonathan Culler, *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*, Reinbek 1988, S. 195.

³¹ So Odo Marquard in »Zur Diätetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen«, in: ders., *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, S. 33-53, hier: S. 33. In parodistischer Überhöhung präsentiert Nietzsche den Nichtsinn als Fundament: »Die ernsthafteste Parodie, die ich je hörte, ist diese: ›im Anfang war der Unsinn, und der Unsinn war, bei Gott! und Gott (göttlich) war der Unsinn.« (Friedrich

die Verstehensmöglichkeit gegenüber, so dass Missverstehen und Nichtverstehen als das Abkünftige und Defizitäre vor dem Hintergrund eines gelingenden Verstehens bzw. eines »tragenden Einverständnisses« begriffen werden.³² Nur innerhalb und auf der Basis des Verstehens ist Missverstehen möglich. Jenseits der hermeneutischen Grundlagentheorien werden hier metaphysische Optionen sichtbar, die entweder im Sinne klassischer Metaphysik die grundsätzliche Erkennbarkeit des Wirklichen betonen oder auf der Fremdheit zwischen Mensch und Welt beharren: Wo für die einen die Lesbarkeit der Welt in der prinzipiellen Klarheit, der Selbstoffenbarung des Wirklichen für den Menschen begründet ist, artikuliert die Gegenseite den Vorbehalt gegen den Glauben, dass uns die Welt ein lesbares Antlitz zuwende, das wir nur zu entziffern hätten,³³ während Heidegger wiederum ein Wahrheitsgeschehen denkt, das sich in unhintergebarter Doppelung zwischen Entbergung und Entzug bewegt. Wie immer diese Optionen lauten – im Bereich des erlebten Verstehens können wir nicht umhin, am Spannungsverhältnis beider Seiten festzuhalten und sowohl den Entzug wie die Unterhintergebarkeit des Sinns zu behaupten. Wir sind nach dem Wort Merleau-Pontys »*verurteilt zum Sinn*«³⁴, in unserem Verhalten wie unserem Wahrnehmen immer schon verstehend auf die Welt und unser Dasein bezogen und sind doch im Ganzen dieses Bezugs mit den Grenzen des Verstehens, der Bedrohtheit des Sinns konfrontiert. Hermeneutik kann in dieser Situation nicht anders als kritisch sein: als kritische Haltung des Verstehens gegenüber sich selbst, als Reflexion auf die eigenen Voraussetzungen und Grenzen. Kritische Hermeneutik ist zunächst Selbstkritik des Verstehens, Auseinandersetzung mit der Endlichkeit und Unzulänglichkeit des Verstehens selbst. Hermeneutik ist in ihrem Grundzug Auseinandersetzung mit den Grenzen des Verstehens. Sie gründet auf dem Vorbehalt gegen die Naivität des Verstehens und den Glauben an das schlichte Gegebensein des Sinns. Sie betont die Unabschließbarkeit der Deutung, aber auch die Notwendigkeit, die Erscheinungsform, in welcher uns ein Sinngebilde entgegentritt, zu durchdringen und seine Bedeutung gleichsam gegen den manifesten Ausdruck oder die etablierte Lesart zu erschließen. Die kritische Selbstreflexion des Verstehens kann sich in vielerlei Gestalt artikulieren. Stellvertretend sei die dreifache Zugangsweise zum überlieferten Sinn genannt, die sich in der Dekonstruktion ausmachen lässt, aber ebenso das Programm einer integrativen Hermeneutik bestimmt: als eine Zugangsweise, die sowohl die Destruktion

Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, in: ders., *Kritische Studienausgabe* (KSA), Band 2, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York 1988, S. 388).

³² Hans-Georg Gadamer, »Die Universalität des hermeneutischen Problems«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Band 2, Tübingen 1986ff., S. 219-231, hier: S. 223.

³³ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/M. 1991, S. 34f..

³⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1965, S. 16.

– als kritische Auflösung verfestigter Sinnformen – wie die Konstruktion – als Hervorbringen von Interpretationen und Deutungen – und drittens die Rezeption – als Bemühen um den gemeinten oder objektiv zum Ausdruck kommenden Sinn – beinhaltet.

Im Konnex dieser Operationen trägt Verstehen den Endlichkeitsbedingungen menschlicher Verständigung Rechnung – der Tatsache, dass kein Sinn in reiner Idealität gegeben ist, dass kein Sprechen das Meinen zum restlosen Ausdruck bringt, dass keine Interpretation den Text erschöpfend auslegt. Desgleichen betrifft die kritische Selbstreflexion den Standort des Verstehens. Sie reflektiert dessen Bedingtheit durch Tradition und geschichtliche Zugehörigkeit, die zwar konstitutive Voraussetzungen allen Verstehens bilden, aber nicht unverrückbare Vorgaben, sondern ihrerseits kritisch zu befragen sind. Reflexives Verstehen befreit sich aus dem Verhaftetsein in vorgegebenen Rastern und sedimentierten Deutungen. Was die Vernunftkritik abstrakt als Analyse und Beurteilung eines Vermögens durchführt, leistet Hermeneutik mit Bezug auf die konkrete Situiertheit des verstehenden Selbst- und Weltverhältnisses. Die Wahrheitsfähigkeit des Verstehens ist nicht zu sichern unabhängig von der Arbeit an der Bedingtheit des Verstehens und der Fremdheit des Gegenstandes. Nur indem es sich an der eigenen Endlichkeit abarbeitet, ist gelingendes Verstehen möglich.

III Falschheit des Sinns: Sinnverzerrung, Sinnverhüllung, Sinnentzug

Betrifft die erste Kritik die Seite des Verstehens und dessen Begrenztheit, so die zweite (wie dann auch die dritte) die Seite des Gegenstandes. Es geht um die am Beispiel der Hermeneutik des Verdachts illustrierte Auseinandersetzung mit dem Sinnentzug, der dem Sinngebilde selbst anhaftet. Kritik ist hier eine Kritik des Gegenstandes auf seine immanente Falschheit hin. Es ist eine Kritik an Sinngebilden, die mit einer falschen Präntention auftreten, sich als etwas anderes geben, als sie in Wahrheit sind. Dabei kann noch offen sein, wieweit die falsche Selbstpräsentation wissentlich oder unwissentlich geschieht; nach der klassischen Definition des ideologischen als eines notwendig falschen Bewusstseins ist dieses in einer systemisch bedingten Selbsttäuschung befangen, die es nicht von sich aus überwinden kann. Das ideologische Verständnis der bürgerlichen Freiheitsvorstellungen nach Marx, das illusionäre Selbstverständnis der traditionellen Moral nach Nietzsche sind Beispiele solcher Befangenheit, die von außen aufzusprennen ist und deren Korrektur zuallererst vom verblendeten Bewusstsein selbst angeeignet werden müsste: Dies wäre Voraussetzung für ein emanzipatorisches Moralverhalten wie für ein fortschrittliches Sichberufen auf die liberalen

Freiheits- und Gleichheitspostulate. Manifest ist dies im psychoanalytischen Fall, wo die Kritik als Selbstaufklärung im eigensten Interesse des Patienten liegt.

Genauer enthält eine ›kritische Hermeneutik‹ nach diesem zweiten Modell die doppelte Stoßrichtung, dass sie einerseits Kritik am defizitären Verstehen, andererseits Kritik an der Falschheit bzw. der Selbstverhüllung des Gegenstandes ist. Beides ist nicht voneinander abzulösen. Das Verstehen überwindet die Fremdheit des Gegenstandes, indem es zugleich dessen Selbstentfremdung und Selbstintransparenz überwindet; gleichzeitig steht das Paradigma der Ideologiekritik und der Psychoanalyse dafür, dass diese Überwindung über die Einsicht in die Genese des Nichtsinns und des falschen Sinns zustande kommt. Es handelt sich insofern um ein ›explanatorisches‹ Verstehen, in welchem die (über fachspezifische Theorien vermittelte) Erklärung der Sinnverzerrung ein Verstehen der verstellten Äußerung ermöglicht. Der Sinn des Symptoms erschließt sich vor dem Hintergrund einer Leidensgeschichte; die Bedeutung ideologischer Programme oder Einstellungen wird im Kontext von Herrschaftsmechanismen verständlich. Die Hermeneutik der Sinnverzerrung verweist darin auf Phänomene von Zwang und Repression und ist insofern Kritik nicht nur an einer kognitiven Unzugänglichkeit (für das verstehende wie das sich äußernde Subjekt), sondern ebenso an realen Verhältnissen des Leidens und der Unterdrückung. Im Spiel ist als leitendes Erkenntnisinteresse – nach der Unterscheidung von Habermas³⁵ – nicht nur ein hermeneutisches, sondern ein emanzipatorisches Interesse, das die Entwicklung zur Mündigkeit als Selbstbefreiung von Verblendung und zugleich als Befreiung aus realer Unterdrückung verfolgt. Die normativen Prämissen solcher Kritik sind von zweierlei Art. Sofern sie mit Sinnverzerrung als pathologischer konfrontiert, hat Hermeneutik es mit Leiden und realer Negativität zu tun. Doch macht sich ihr kritischer Impuls zunächst am Sinnphänomen selbst, nicht am realen Zwang fest.

Verschiedene Ansätze lassen sich diesem Typus kritischer Hermeneutik zuordnen. Dazu gehören neben dekonstruktiven Verfahren oder Nietzsches ›kritischer Historie‹ namentlich Modelle einer (ihrerseits von Nietzsche inspirierten, profiliert durch Foucault repräsentierten) genealogischen Kritik.³⁶ An sich ist die normative Stoßrichtung der Genealogie, die sowohl zur Begründung wie zur Delegitimierung eines historisch Gewordenen eingesetzt werden kann, nicht festgelegt.³⁷ Geschichten sind stabilisierend wie entlarvend, identitätsbildend wie

³⁵ Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968.

³⁶ Vgl. Emil Angehrn, »Vom Zwiespalt des Historischen«, in: M. Esfeld und J.-M. Tétaz (Hg.), *Généalogie de la pensée moderne*, Volume d'hommages à Ingeborg Schüssler / *Genealogie des neuzeitlichen Denkens*, Festschrift für Ingeborg Schüssler, Frankfurt/M. 2004, S. 365-380. Siehe auch den Beitrag von Martin Saar in diesem Band, »Genealogische Kritik«, S. ■■-■■.

³⁷ Vgl. Klaus Heinrich, »Die Funktion der Genealogie im Mythos«, in: ders., *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Frankfurt/M. 1982, S. 9-28.

identitätszersetzend. Doch gibt es seit dem Mythos eine bedeutsame Ausprägung, welche die genealogische Rekonstruktion mit einer kritischen Tendenz verbindet, sei es, dass sie auf den dunklen Urgrund oder die niedere Herkunft eines Gebildes – etwa die Fundierung der Moral in Macht oder Ressentiment – abhebt, sei es, dass sie generell die Historisierung eines als ungeschichtlich auftretenden Anspruchs vollzieht und damit dessen Kontingenz aufzeigt.³⁸ Darin findet eine Art Selbstwiderlegung und Relativierung einer falschen Sinnprätention statt, die sich der Hermeneutik des Verdachts annähert, auch wenn der genealogische Aufweis der Perspektivengebundenheit noch von der Kritik an Falschheit und Verzerrung zu unterscheiden ist.³⁹ Bestehen bleibt bei der inneren Variationsbreite der Genealogie die Verwandtschaft im kritischen, explikativ-verstehenden Zugang: Die Genealogie ist nicht nur Rekonstruktion einer Konstitution, sondern – in diesem Typus einer kritischen Genealogie – Aufweis einer Verdeckung und Verengung, die mit Selbsttäuschung und Repression einhergehen kann. Eine Ausgangsfrage war, wieweit der Typus der Hermeneutik des Verdachts einen besonderen Fall der Hermeneutik darstellt oder aber ein generalisierbares Paradigma des Verstehens anbietet. In einer gewissen Hinsicht markiert sie klarerweise einen allgemeinen Zug des Verstehens. Die Selbstintransparenz des Bewusstseins kennzeichnet nicht nur die pathologische Verzerrung, sondern das normale Sprechen und Kommunizieren unter Bedingungen der Endlichkeit. Hermeneutik wie Dekonstruktion haben darauf insistiert, dass kein Meinen und kein Äußern sich in transparenter Selbstpräsenz einholen und zur Deckung mit sich gelangen kann; nach Gadamer ist der innerste Kern des hermeneutischen Problems in diesem Sichselbstentgleiten, nicht in der Fremdheit zwischen Sinnproduzent und Sinnrezipient auszumachen. Die Maxime, dass es darum gehe, einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat, verweist auf einen generellen Sachverhalt, der jeden Text, jede Tradition, jeden Akt der Sinnstiftung tangiert. Wir suchen nicht nur bei anderen, sondern auch in uns selbst nach dem ›eigentlich‹ Gemeinten oder Gewollten. Dekonstruktion hat diesen Zug der Hermeneutik verschärft herausgestellt, wonach jedes Sinngebilde der Auslegung, der Übersetzung und Weiterschreibung bedarf. Darin gründet gewissermaßen der Vorbehalt, mit dem kritisches Verstehen jeder auftretenden Sinngestalt und ihrer Selbstausslegung begegnet. Insofern haben wir es hier erneut, wie bei der ersten

³⁸ Vgl. dazu die Beiträge von Axel Honneth, David Owen und Martin Saar in: A. Honneth und M. Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M. 2003, S. 117-180. Die vorgeschlagene Zuordnung der Genealogie zum Typus einer kritischen Hermeneutik ist eine bestimmte Antwort auf die von Honneth (S. 118) aufgeworfene Frage nach der Genealogie als einem Dritten neben Hermeneutik und universalistischer Theorie.

³⁹ Das Gemeinsame beider Sichtweisen ist das Reflexionsdefizit, das als kognitives wie als emanzipatorisches Defizit thematisiert werden kann; vgl. David Owen, »Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie«, in: A. Honneth und M. Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, a.a.O., S. 122-144.

Figur, mit der *conditio* des Endlichen – nicht mehr auf Seiten des Verstehens, sondern des Sinns und seiner Genese – zu tun. In ganz anderer Weise steht die Verallgemeinerbarkeit des Paradigmas der Verdachtshermeneutik infrage, wenn in dieser nicht die Endlichkeit als solche, sondern die Seite des Zwangs und der realen Negativität zum bestimmenden Moment wird.

IV Negativität der Welt: Das Unverständliche und das Nichtseinsollende

In Auseinandersetzung mit dem Negativen der bestehenden Welt kommt Kritik in der Hermeneutik im Wortsinn der Verurteilung in den Blick. Als Gegeninstanz zum Sinn fungiert hier nicht der verborgene, uns entzogene oder der sich selbst intransparente, verzerrte Sinn, sondern das sich dem Verstehen direkt Widersetzende, der manifeste Widersinn, das Sinnlose, Absurde. Das Verstehenwollen ist mit einem konfrontiert, das sich dem sinnhaften Begreifen, der Integration in unser Verständnis widersetzt. Mit solchem gleichsam sich selbst widerstreitenden, sich auflösenden Sinn sind wir in beiden Dimensionen des theoretisch-hermeneutischen und des praktisch-normativen Weltbezugs konfrontiert. Ein selbstwidersprüchlicher, aber auch ein unkorrekter, grammatisch inkonsistenter Satz entzieht sich dem Verstehen, höhlt die Möglichkeit des semantischen Nachvollziehens aus. Doch ist der hermeneutisch gewichtigere Fall im Bereich des Praktischen gegeben.

Hier haben wir es mit einem Negativen zu tun, das nicht einfach aus den Rastern normaler Artikulation und Rezeption von Sinn ausschert. Es geht um ein Negatives, das nicht verstanden werden kann, weil es als ein Nichtseinsollendes, als eines, das wir nicht wollen und nicht bejahen können, aus dem Bereich des Erkennbaren und Verstehbaren ausgeschlossen wird. Das Sinnlose in diesem Sinn ist beispielsweise das sinnlose Leiden Unschuldiger, wie es Camus in *Die Pest* anprangert, oder eine Naturkatastrophe wie das Erdbeben von Lissabon, das Voltaire dem metaphysischen Optimismus entgegenstellt. Es sind Sachverhalte, die als nicht rationalisierbare und nicht rechtfertigbare einen Stachel für das Verstehenwollen darstellen. *Comprendre c'est pardonner (Verstehen heißt zu verzeihen)* lässt sich nicht nur als Titel für eine Grundhaltung des Verstehens, sondern ebenso umgekehrt als Indiz für eine Grenze des Verstehenkönnens lesen. Das Unerträgliche, Unakzeptable, Unverzeihliche kann nicht verstanden werden.

Die im Vorigen für die Hermeneutik des Verdachts herangezogene Psychoanalyse hat auch für den nun thematisierten Aspekt exemplarischen Status. Ihr Zentralbegriff, das Unbewusste,

markiert gewissermaßen das dem Verstehen Entzogene par excellence, und dies nicht als irgendein Unaufgehelltes oder genetisch Zurückliegendes und Uneinholbares, sondern als ein unverfügbar Gemachtes, ein vom Bewusstsein Ausgeschlossenes, Verdrängtes.

Ausgeschlossen ist es als eines, das aus bestimmten Gründen nicht eingestanden und nicht erkannt werden soll: als Gegenstand der Scham oder der Unlust, aber auch als eines, vor dem sich das Subjekt ängstigt und von dem es sich bedroht fühlt. Es ist ein Negatives, das nicht bewusst und verstanden werden soll, weil es nicht sein soll. Psychoanalyse hat mit Pathologien nicht nur als defizitären Verstehens- und Bewusstseinsformen, sondern als Konstellationen des Leidens zu tun.

In extremer Gestalt ist dieser Zusammenhang in der Konstellation des Traumas beschrieben worden; der auch in kulturwissenschaftlichen Kontexten (etwa mit Bezug auf den Holocaust) aufgenommene Begriff steht für eine existentielle Erschütterung, die so tief geht, dass das Erlebte nicht vergegenwärtigt, nicht erinnert oder sprachlich dargestellt werden kann.⁴⁰ Das Negative ist eines, das nicht primär als Grenze des Verstehens und als Verstellung des Sinns, sondern als Unerträgliches, als ›Sinnloses‹ im praktischen Verständnis erfahren wird.

Verstehen ist ebenso durch die existentielle – gegebenenfalls metaphysische – Sinnleere oder Sinnwidrigkeit herausgefordert wie durch die hermeneutische Irritation des Nichtverstehbaren.

Hermeneutische Arbeit ist ein Sicharbeiten an den Grenzen des Sinns. Wie sie die Grenzen des uns unmittelbar Verständlichen nicht unverrückt stehen lässt, sondern sie verschieben und überschreiten will, opponiert unser Verstehenwollen gegen die Zumutung des Sinnlosen.

Wenn das menschliche Bedürfnis nach Ausdruck, nach Symbolisierung und Auslegung im Zeichen eines grundlegenden ›Sinnverlangens‹ steht,⁴¹ so betrifft dieses nicht nur die kognitive Durchdringung und interpretatorische Aneignung der Welt, sondern auch den Wunsch, diese bejahen zu können, in ihr eine rationale, gerechtfertigte, schöne Ordnung auszumachen.⁴² Das Verstehenwollen leistet Widerstand gegen die Sinnlosigkeit und den Widersinn in der Welt. Wenn Verstehen nicht nur ein passives Aufnehmen ist, sondern die

⁴⁰ Vgl. Wulf Kansteiner, »Menschheitstrauma, Holocausttrauma, kulturelles Trauma: Eine kritische Genealogie der philosophischen, psychologischen und kulturwissenschaftlichen Traumaforschung seit 1945«, in: F. Jaeger und J. Rüsen (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 3: Themen und Tendenzen*, Stuttgart, Weimar 2004, S. 109-138; Joachim Küchenhoff, »Die Negativität des Symptoms und die Schwierigkeit, Nein zu hören«, in: B. Hilmer, G. Lohmann und T. Wesche (Hg.), *Anfang und Grenzen des Sinns*, Weilerswist 2006, S. 195-209; Rudolf Bernet, »Das traumatisierte Subjekt«, in: M. Fischer u.a. (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt/M. 2001, S. 225-252.

⁴¹ Vgl. Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M. 1986, S. 126ff.; Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt/M. 1965, S. 48ff.

⁴² Vgl. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1978, S. 9: »Das von nachdenkenden Menschen empfundene Bedürfnis nach einer Deutung des eigenen menschlichen Daseins ist kein bloß theoretisches Bedürfnis.«

konstruktive Interpretation und den Entwurf von Sinn beinhaltet, so ist diese Konstitution von einem Interesse am Sinn geleitet, das nicht nur der verstehbaren Bedeutung gilt.

Kulturleistungen, sprachliche und künstlerische Hervorbringungen, die Produktion von sozialen Institutionen, neuen Verständigungsweisen und Lesarten der Welt sind insgesamt Formen der ›Sinnbildung‹, in denen die Menschen ihr Leben gestalten und auslegen. Solche Sinnbildung artikuliert sich je schon in der Auseinandersetzung mit Nichtsinn und Sinnleere. Exemplarisch bringt Nietzsche diesen Konnex zur Sprache, wenn er die Entwicklung von Moral und Religion aus der Auseinandersetzung mit der »Sinnlosigkeit des Leidens« hervorgehen lässt.⁴³ Genereller ist ein analoger Topos in der Geschichtsreflexion unter dem Stichwort der historischen Sinnbildung artikuliert worden. So hat Jörn Rüsen das Motiv der Leidenserinnerung als Kern historischer Arbeit bestimmt: »Unvordenkliches und unbegriffenes Leiden als elementare Sinnlosigkeitserfahrung konstituiert in letzter Instanz die Anstrengung und die Leistung kultureller Sinnbildung.«⁴⁴ Das generalisierende Diktum »Leiden gebiert Sinn«⁴⁵ will kulturelle und kulturwissenschaftliche Sinnbildung überhaupt in der Dialektik von Sinn und Sinnlosigkeit verankern. Was bei Nietzsche einen entlarvenden, tendenziell delegitimierenden Charakter hat, wird in einer negativistischen Sicht als fundierendes Strukturmerkmal moderner Kultur aufgewiesen. Die Tiefenschicht des Sinnlosen, gegen welches das Verstehenwollen opponiert, ist keine Widerlegung, sondern ein Konstitutionsgrund von Sinn. Sinn artikuliert sich im konstitutiven Spannungsverhältnis zu seinem Anderen, und es gehört zu den Herausforderungen für einen nichtreduktionistischen Umgang mit Sinn, auch das Nichtverstandene, ja das Nichtsassimilierbare und Nichterzählbare nicht einfach auszuschließen, sondern als das Andere im Horizont sinnhafter Verständigung zu erinnern und zu reflektieren. Was für das Ferne und Unverständliche wie für das Verhüllte und Verzerrte gilt, ist in spezifischer Weise auch für das aus dem Sinn Ausgeschlossene, Abgewehrte geltend zu machen. Die Aufhellung der umfassenden Dialektik von Sinn und Nichtsinn gehört zur Verständigung über Sinn und Verstehen.

Das Andere des Sinns tritt so in sukzessiver Radikalisierung auf: als das Sinnfremde, das Unverständliche, das Falsche, schließlich als das Negative und Nichtseinsollende, das ein Negatives nicht nur für das Verstehen, sondern für das Wollen ist. Im Spiel ist hier nicht mehr eine bloße Grenze des Verstehens, sondern ein Antagonismus im Streben und Wollen, wobei auch dieser Antagonismus sich im Verstehen niederschlägt: Auch das Unerträgliche,

⁴³ Friedrich Nietzsche, »Zur Genealogie der Moral« (1887), in: KSA, Band 5, S. 245-412, hier: S. 411f.

⁴⁴ Jörn Rüsen, »Sinnverlust und Transzendenz – Kultur und Kulturwissenschaft am Anfang des 21. Jahrhunderts«, in: F. Jaeger und J. Rüsen (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 3: Themen und Tendenzen*, a.a.O., S. 533-544, hier: S. 542.

⁴⁵ Ebd.

Empörende, Ängstigende ist nach einer bestimmten Hinsicht ein Nichtverstehbares. Zu verdeutlichen ist die Struktur der Verflechtung von Hermeneutik, Negativität und Kritik. Infrage steht, wieweit das Verstehen selbst mit dem Negativen zu tun hat: wieweit es einerseits in der Erfahrung der Negativität wurzelt und inwiefern es andererseits sich selbst als Kritik und Negation vollzieht.

V Kritische Hermeneutik und Negativismus

Das Bemühen um Verständnis ist nicht nur durch die Irritation des Unverständlichen, sondern gleichermaßen durch die Erfahrung des Negativen provoziert. ›Negativistisch‹ kann eine Hermeneutik heißen, welche die Bildung und Auslegung von Sinn aus der Konfrontation mit dem Negativen heraus begreift.⁴⁶ Dem entspricht die durch Nietzsche und Rösen umrissene Figur, die den Sinnentwurf als Antwort und Gegenbild zum Sinnlosen konzipiert. Verstehenwollen ist auf den Weg gebracht durch die Erfahrung des Negativen und dient dem Ziel, mit diesem zurechtzukommen: Geschichtsphilosophie, Theodizee, Metaphysik bringen Deutungen hervor, die das Übel und das Böse in ein rationales Verständnis der Welt integrieren lassen. So hat Hegel die Entzweiung als »Quell des Bedürfnisses der Philosophie«⁴⁷ bezeichnet und der Philosophie als eminente Funktion die Aufgabe zugewiesen, mit der Welt zu versöhnen. Auch im Alltagsverständnis kann die Sinnfrage, wie sie etwa Ursula Wolf expliziert, als Antwort auf existentielle Aporien aufgefasst werden.⁴⁸ Sinn wird zum Thema in Konfrontation mit dem Sinndefizit und Sinnvakuum; das Verstehenwollen ist Ausdruck eines Strebens nach Sinn, das kein bloß erkenntnismäßiges ist.⁴⁹ Doch erschöpft sich die negativistische Kontur eines Verstehens ›aus dem Negativen‹ heraus nicht im Anstoß, den das Denken durch die Erfahrung des Negativen erhält. Leiden ist nicht nur

⁴⁶ Mit einer anderen Akzentsetzung, in einem engeren Sinn verwendet Udo Tietz den Begriff, indem er ihn innerhermeneutisch auf den Primat des Missverstehens gegenüber dem Verstehen bezieht: *Vernunft und Verstehen. Perspektiven einer integrativen Hermeneutik*, Berlin 2004, S. 191-208.

⁴⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Band 2, Frankfurt/M. 1970ff., S. 20.

⁴⁸ Nach Ursula Wolf soll die Sinnfrage Antworten geben auf die Erfahrung existentieller Aporien, das heißt auf die Einsicht in die Unmöglichkeit, im Leben ein vollendetes Glück zu erreichen. Sinnangebote erlauben es, die Einsicht in die Endlichkeit des Menschlichen und in die prinzipielle Unerfüllbarkeit des menschlichen Strebens gleichwohl mit unserem Glücksverlangen zu vereinbaren, indem sie es in einen weiteren Rahmen einordnen und dem aporetischen Sein des Menschen auf höherer Stufe eine Zweckhaftigkeit verleihen: Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbek 1999, S. 19ff., 123-139, 152ff. passim; vgl. Ernst Michael Lange, *Das verstandene Leben. Eine nachmetaphysische Lebensphilosophie*, © Lange 2006: (www.emlange.de).

⁴⁹ Vgl. Martin Asiáin, *Sinn als Ausdruck des Lebendigen: Medialität des Subjekts – Richard Höningwald, Maurice Merleau-Ponty und Helmuth Plessner*, Würzburg 2006, S. 15ff.

Impuls für das Sinnverlangen, für den Entwurf eines Sinns im Kontrast zum Nichtsinn und im Widerstand gegen das Sinnlose. Leiden ermöglicht auch Verstehen, ist selbst wirklichkeitserschließend.⁵⁰ Der Erfahrung des Negativen eignet ein hermeneutisches und kognitives Potential, indem sie den Blick für eine Dimension der Existenz öffnet, die dem alltäglichen Sein verschlossen bleiben kann. Sie fordert Interpretationen heraus, die die Welt in ihrem sinnhaften Profil erstehen lassen, sie verleiht dem Erleben Sprache und Ausdruck. Leiden macht sehend – wie es umgekehrt, als übermächtiges, blind und stumm machen kann. Das Negative ist erhellend, wie es verhüllend und verzerrend sein kann. Theodor W. Adorno hat in der Empfänglichkeit für das Negative geradezu einen Maßstab des Philosophierens gesehen und das »Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen«, zur »Bedingung aller Wahrheit« erklärt.⁵¹

Nach der Gegenseite kommt Verstehen nicht nur aus dem Negativen, sondern artikuliert sich gegen das Negative. Verstehen hat seine Erschließungs- und Deutungskraft im Modus des Protests und des Widerstands: Verstehen ist in negativistischer Sicht unablösbar vom Neinsagen. Auch diese Verschränkung zwischen Hermeneutik und Kritik hat Adorno in prägnanter Weise vergegenwärtigt, wenn er etwa in seiner Vorlesung *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* das Programm einer »Philosophie als Deutung« exponiert.⁵² Unter vielen Aspekten wird das Vorgehen Kritischer Theorie mit hermeneutischen Figuren assoziiert – im Lesen der Physiognomie der Welt, der deutbaren Spur der Geschichte, der Spiegelschrift des Negativen, im Entziffern der den Dingen immanenten Konstellation, im Umgang mit Allegorie, Ausdruck und Symbol. Die Phänomene lesen heißt, mit Differenzen operieren: zwischen Sein und Schein, Form und Gehalt, Anspruch und Realität, Möglichkeit und Wirklichkeit, Faktum und Sinn.⁵³ Intendiert ist eine Beschreibung, welche die Oberfläche der Phänomene zerschlägt und hinter der falschen Unmittelbarkeit zur Geschichte und zum Wesen durchdringt. Solche Diagnose, die sich idealtypisch der immanenten Kritik annähert, lässt Defizite, Inkonsistenzen und Widersprüche hervortreten und vollzieht sich im Modus der Kritik. Ihren innersten Kern und letzten Resistenzpunkt hat sie nach Adorno in der Konfrontation mit erlebter Negativität – dem nicht durch Rationalisierung zu beschwichtigenden somatischen Leiden, dem Tod, dem Nichts; Neinsagen zum Negativen,

⁵⁰ Vgl. Emil Angehrn, »Leiden und Erkenntnis«, in: M. Heinze, C. Kupke und C. Kurth (Hg.), *Das Maß des Leidens. Klinische und theoretische Aspekte seelischen Krankseins*, Würzburg 2003, S. 25-44.

⁵¹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 6, hg. von R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1970ff., S. 29. Vgl. Emil Angehrn, »Kritik und Versöhnung. Zur Konstellation Negativer Dialektik bei Adorno«, in: G. Kohler und S. Müller-Doohm (Hg.), *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist 2007, S. 267-291.

⁵² Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt/M. 2001, S. 179.

⁵³ Vgl. Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt/M. 2002, S. 22ff.

das Nichts verneinen ist die irreduzible, nicht mehr auf anderes rückführbare Geste der Kritik.⁵⁴

Indes ist bedeutsam, dass diese Immanenz bei Adorno nicht in Selbstabschließung mündet, sondern über sich hinaus auf ihr Gegenmoment weist. Wenn Kritische Theorie sich im Anschluss an Marx in erster Linie als konsequente Kritik des Bestehenden, nicht als Entwurf der befreiten Gesellschaft versteht, so hindert dies nicht, dass die Kritik ihr Profil im Lichte des Anderen gewinnt. Adorno bringt dies gerade mit Bezug auf das Moment der Deutung zum Tragen, die gleichermaßen wie das Defizitäre das Ausstehende und uneingelöste Andere benennt, das Ganze im Fragment aufscheinen lässt und das Faktische im Horizont seiner Möglichkeiten beleuchtet. Wenn Kritik immanent einsetzt, so bedarf es, »um diese Immanenz zu entbinden«, je schon des Hinausseins über sie.⁵⁵ Als geschlossene bliebe sie ohne Erkenntnis, wie einer der markanten Leitsätze der *Negativen Dialektik* festhält: »Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz widerschiene.«⁵⁶ Der Satz ist wie ein Echo des Schlussaphorismus der *Minima Moralia*: »Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint«, wobei Adorno die Notwendigkeit transzendierender Perspektiven für die Freilegung der Negativität plastisch herausstellt.⁵⁷ Doch ist es eine Transzendenz, die nicht auf einem affirmativen Grund aufbaut, sondern ihrerseits aus dem Negativen und Versagten kommt; die »Kraft zum Ausbruch« wächst negativer Dialektik, die als solche nicht das Ganze sein kann, »aus dem Immanenzzusammenhang zu«.⁵⁸ Wenn Adorno die Möglichkeit, über das Grau zu verzweifeln, im »Begriff von einer verschiedenen Farbe« begründet, »deren versprengte Spur im negativen Ganzen nicht fehlt«⁵⁹, werden im Begriff der Spur die beiden Ausrichtungen des Vergangenheits- und des Zukunftsbezugs, der Vergänglichkeit und der Transzendenz, der Abwesenheit und des Aufscheinens in engster, dichtester Weise ineinander verwoben. In dieser Vereinigung definieren sie jene Haltung, in welcher Philosophie Deutung und Kritik in unlösbarer Einheit sein kann und darin dem Begriff dessen, worum es dem Philosophieren geht, am nächsten kommt. Das transzendierende Moment des Deutens ist keine autarke Potenz der Erkenntnis, sondern das Sensorium für ein Übersteigendes im Wirklichen, in unterschiedlichen Äußerungs- und Reflexionsformen des menschlichen Lebens.⁶⁰

⁵⁴ Vgl. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Briefwechsel 1938-1944*, in: Theodor W. Adorno, *Briefe und Briefwechsel*, Band 4.II, Frankfurt/M. 2004, Brief vom 17. August 1941, S. 190.

⁵⁵ Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, a.a.O., S. 189

⁵⁶ Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 397.

⁵⁷ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Band 4, S. 283.

⁵⁸ Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 398; vgl. S. 399.

⁵⁹ Ebd., S. 370.

⁶⁰ Jürgen Habermas hat dieses Moment mit Nachdruck hervorgehoben und die Angewiesenheit politischer Kommunikation auf solche »semantischen Potentiale« unterstrichen, die nicht im banalisierten Alltag aufgehen:

VI Hermeneutischer und existentieller Sinn

Im Zeichen des Negativismus findet eine Rückvermittlung zwischen der dritten und der zweiten Kritikfigur – der Kritik an der Negativität des Wirklichen und der Kritik am falschen Sinn – und zugleich zwischen dem hermeneutischen und dem existentiellen Sinnbegriff statt. Der Widerstand gegen das Leiden ist eine Auseinandersetzung um die Lesbarkeit der Welt und zugleich eine Antwort auf das existentielle Sinnverlangen. Das Defizitäre, dem hermeneutische Arbeit begegnet, ist ein Mangel im Verstehen wie in der Sinnhaftigkeit der Welt. Die Kritik ist eine an der leeren Präention des Bestehenden auf Sinn, am bloßen Dasein, das zum Surrogat von Sinn und Recht wird.⁶¹ Das Erleiden von Schmerz, Tod und existentieller Not, die Auseinandersetzung um die Absurdität des Lebens geht einher mit dem Bemühen, in der Welt Sinn zu finden, sowohl den entgegenkommenden Sinn verstehen und durchdringen wie durch Kunst und Interpretation eigenen Sinn stiften zu können.⁶² Die kritische Pointe des verstehenden Weltbezugs zielt auf das Fehlen wie auf die Verstellung und Pervertierung von Sinn. Die von Hegel im Positiven formulierte Konvergenz, wonach im strengen Sinne verstehbar das an sich Vernünftige ist, wird ex negativo für das Unvernünftig-Unverständliche aus der Perspektive der Kritik bekräftigt.

Kritik im verstehenden Wirklichkeitsverhältnis behält im Ganzen die dreifache Stoßrichtung der Selbstkritik am Ungenügen des Verstehens, der Entlarvung der verfälschend-verhüllenden Sinngestalt und des Einspruchs gegen die Negativität des Sinnlosen und des Leidens. Die so explizierte hermeneutische Konstellation, die eine mehrfache Dialektik von Sinn und Nichtsinn einschließt, tangiert Grundfragen der Philosophie. Wenn sie den Sinn grundsätzlich in einem unhintergehbaren Spannungsverhältnis zu seinem Anderen, nicht als unnegierbares Medium vorstellig macht, so bleibt die Frage, ob dieser Antagonismus auf der Basis eines

»Eine Kultur ohne Stachel würde von bloßen Kompensationsbedürfnissen aufgesogen; sie legte sich, nach einem Wort von M. Grefrath, wie ein Schaumteppich über die Risikogesellschaft. Keine noch so geschickt geschneiderte Zivilreligion könnte dieser Entropie des Sinns vorbeugen. Selbst jenes Moment Unbedingtheit, das in den transzendierenden Geltungsansprüchen der Alltagskommunikation beharrlich zur Sprache kommt, genügt nicht. Eine *andere* Art von Transzendenz ist in dem Unabgeholtenen bewahrt, das die kritische Aneignung identitätsbildender religiöser Überlieferung erschließt, und *noch* eine andere in der Negativität der modernen Kunst. Das Triviale muß sich brechen können am schlechthin Fremden, Abgründigen, Unheimlichen, das sich der Assimilation ans Vorverstandne verweigert, obwohl sich hinter ihm kein Privileg mehr verschanzt.« (Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M. 1992, S. 631).

⁶¹ Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, S. 176.

⁶² Vgl. Annemarie Pieper, »Homo Creator: Sinnstiftung durch Kunst. Der »Mittagsgedanke« bei Camus und Nietzsches »Großer Mittag««, in: B. Hilmer, G. Lohmann und T. Wesche (Hg.), *Anfang und Grenzen des Sinns*, a.a.O., S. 184-194.

grundlegenden Verstehens und einer vorausliegenden Affirmativität des Sinns oder im Horizont einer umfassenden Dichotomie zu fassen ist. Dieser Alternative begegnen wir im Hermeneutischen wie in der Metaphysik. In der Hermeneutik ist es die Option zwischen einem Apriori des Einverständnisses als Voraussetzung allen Verstehens und Verfehlens und dem Ausgang vom Missverständnis und Nichtverstehen, zwischen grundsätzlicher Affirmativität und Negativität des Sinns.⁶³ In der metaphysischen Ideengeschichte begegnet sie uns als Option zwischen einer monistischen Orientierung des Denkens, die auf der Vorherrschaft des Positiven – der Einheit, der Wahrheit, des Guten – beharrt, angesichts dessen jede Gegeninstanz nur als Defizit und Einspruch, das *malum* als *privatio boni*, das Falsche als Verfehlen der Wahrheit erscheint, und einer dualistischen Denkweise, welche von einem basalen Widerstreit antagonistischer Prinzipien des Wirklichen wie des Erkennens ausgeht. Metaphysik etabliert sich in ihrem Hauptstrang als Abwehr des Prinzipiendualismus, wobei die kritische Gegenfrage lautet, wieweit sich die Abwehr des Dualismus zugleich und in der Tiefe als Abwehr des Negativen zu erkennen gibt. Unstrittig ist die Formierung des metaphysischen Denkens zuinnerst mit einer Aversion vor dem Nichts – dem Unendlichen, Unbestimmten, Leeren – verknüpft, die nicht nur eine logisch-ontologische, sondern ebenso eine praktisch-wertende Zurückweisung meint. Auf der Hand liegen Parallelen zur Problemdisposition in der Hermeneutik. Ob der Nichtsinn nur als logische Negation des Sinns oder als Gegenmacht zu diesem – oder gar umgekehrt der Sinn als bloße Variante von Unsinn – fungiert, betrifft menschliches Sein und Verstehen in seinem Kern. Für eine Hermeneutik, die sich als hermeneutische Philosophie realisiert, ist das Problem von Sinn und Verstehen eines, das sie in gewisser Weise als Frage der *prima philosophia* erörtert. Der Stellenwert, den die Frage der Negativität darin besitzt, ist für eine Verständigung über die Hermeneutik als Kritik von unmittelbarem Belang.

⁶³ Diese Opposition reflektiert sich etwa in der Distanz Camus' zu Kierkegaard und Kafka, bei denen die Aporien der Existenz letztlich religiös aufgehoben werden (vgl. ebd.).

Günter Figal

Verstehen – Verdacht – Kritik

I

Die Frage, ob das Verstehen kritisch sein kann, gehört zum Grundbestand der neueren hermeneutischen Diskussion. Hält man sich an die Ausarbeitung der philosophischen Hermeneutik durch Hans-Georg Gadamer, scheint die Antwort auch bei genauerem Hinsehen nur negativ ausfallen zu können. Selbst wenn Gadamer ein kritisches Verhältnis zu Meinungen und Überzeugungen, die sich der Insistenz auf eigener Einsicht verdanken, in Betracht zieht, erfüllt sich das Verstehen doch nicht auf kritische Weise. Gadamers Entwurf ist ein Plädoyer für die geschichtliche Gebundenheit des Verstehens, eine Rehabilitierung derjenigen Vorurteile, die sich der Prägung durch die Tradition verdanken. Verstanden wird, was im Ethos einer gelebten Kultur schon verstanden worden ist.

Der maßgebliche Einwand gegen diese Position ist von Jürgen Habermas formuliert worden. Gegen die philosophische Hermeneutik Gadamers hat er die generelle Unverzichtbarkeit von Reflexion und Kritik geltend gemacht. Tradition, so die Begründung, sei nicht gleichbedeutend mit Wahrheit; nicht selten vermittele sie irrige Meinungen und binde an diese, so dass ihre Autorität keine Erkenntnis verbürge.⁶⁴ Deshalb gelte es, gegen den Universalitätsanspruch der Hermeneutik auf der Notwendigkeit kritischer Aufklärung zu bestehen. Die Hermeneutik, so lässt sich der Einwand variieren, klärt lediglich das normale Verstehen, das Verstehen also, das sich im Zusammenhang eines selbstverständlich bleibenden sozialen Einverständnisses hält. Deshalb kann sie zwar ein Gegengewicht zur Verabsolutierung von Aufklärung und Kritik sein. Aber weil nicht alles, was als normales Verstehen erscheint, wirkliches Verstehen ist, bedarf sie der Ergänzung durch radikale, allein der Vernunft verpflichtete Kritik.⁶⁵

Die Konfliktlinie der Debatte zwischen Gadamer und Habermas ist zwischen zwei Auffassungen des Dialogischen gezogen. Gadamer orientiert sich am unobjektivierten Geschehen eines Gesprächs mit der Überlieferung, in dem die in Vergangenheit und Gegenwart gemeinsame Sache der Gegenwart durch die Überlieferung zugesprochen wird.

⁶⁴ Jürgen Habermas, »Zu Gadamers ›Wahrheit und Methode‹«, in: K.-O. Apel u.a. (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971, S. 45-56, hier: S. 48, und Jürgen Habermas, »Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik«, in: ebd., S. 120-159, hier: S. 158. Vgl. auch Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968, S. 267.

⁶⁵ Habermas, »Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik«, a.a.O., S. 158-159.

Demgegenüber sieht Habermas die Möglichkeit einer Kritik der geschichtlichen Verständigungsverhältnisse, die eine dialogische Reflexion der hermeneutisch unbefragten Bedingungen von Überlieferung ist. Doch so klar die Alternative zwischen beiden Positionen auch erscheint – ihre kontroverse Formulierung verfehlt den entscheidenden Punkt. Gadamer wie Habermas verdecken, dass ihre Auseinandersetzung ein innerhermeneutischer Konflikt ist. Gadamer kritisiert die Annahme von Habermas, zur Tradition lasse sich ein kritisches Verhältnis finden, als »dogmatischen Objektivismus«⁶⁶ und wendet gegen Habermas ein, die möglicherweise problematischen Bedingungen der Überlieferung könnten nicht als »Realfaktoren« erkannt,⁶⁷ sondern müssten ihrerseits verstanden werden.⁶⁸ Habermas müsste das eigentlich zugestehen können. Schließlich spricht er zur Erläuterung seines kritischen Programms von einer »Tiefenhermeneutik«, die dem »regulative[n] Prinzip vernünftiger Rede« verpflichtet sein soll.⁶⁹ Sein Einwand gegen Gadamer ist demnach hermeneutischer Natur; gefordert wird die Berücksichtigung eines kritischen Verstehens, das nicht an die Stelle des normalen Verstehens treten, aber ihm gegenüber als Korrektiv auftreten soll. Dennoch bestreitet Habermas den »Universalitätsanspruch der Hermeneutik« und stellt Hermeneutik und Kritik einander gegenüber, als ob es sich um zwei wesensfremde Ansätze handele. Ein Vorschlag, wie der Konflikt zwischen Gadamer und Habermas zu lösen sei, war schon gefunden, als die beiden einvernehmlich miteinander stritten; vielleicht wäre die Debatte anders verlaufen, wenn dieser Vorschlag in ihr berücksichtigt und zur Grundlage einer Verständigung gemacht worden wäre.⁷⁰ Paul Ricœur hat ihn unter dem Titel eines »Konflikts der Interpretationen«⁷¹ formuliert und als Plädoyer für die Komplementarität eines kritischen und eines »sich besinnenden«, sich ansprechen lassenden Verstehens ausgearbeitet.⁷² Ricœurs Vorschlag verdient jedoch nicht deshalb Interesse, weil er die Debatte beenden könnte. Im Gegenteil, er hält – durchaus um den Preis der Inkonsistenz – die Debatte offen; aus seinen Überlegungen ergibt sich eine Perspektive ihrer konstruktiven Fortführung. Ricœurs Darstellung der beiden einander widerstreitenden Interpretationen gibt nämlich Anlass, an der Plausibilität seines Lösungsvorschlags zu zweifeln, vor allem deshalb, weil seine Darstellung

⁶⁶ Hans-Georg Gadamer, »Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zur ›Wahrheit und Methode‹«, in: K.-O. Apel u.a. (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, a.a.O., S. 57-82, hier: S. 68.

⁶⁷ Ebd., S. 70.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 71.

⁶⁹ Jürgen Habermas, »Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik«, a.a.O., S. 158.

⁷⁰ Vgl. Hans-Georg Gadamer, »Klassische und philosophische Hermeneutik (1968)«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Band 2, Tübingen 1993, S. 92-117, hier: S. 114.

⁷¹ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, Kapitel II: »Le conflit des interprétations«, S. 30-46.

⁷² Vgl. ebd., Kapitel II.2: »L'interprétation comme récollection du sens«, S. 36-40. Zur Diskussion des Vorschlags vgl. auch Emil Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist 2004.

eines eigens kritischen Verstehens dieses mit aller Deutlichkeit in seinen problematischen Seiten hervortreten lässt. An seinem Lösungsvorschlag lässt sich deshalb überprüfen, ob ein vom normalen Verstehen radikal verschiedenes kritisches Verstehen, wie es auch Habermas im Sinn hat, überhaupt möglich ist. Wenn die Antwort negativ ausfallen sollte – und sie wird negativ ausfallen –, muss man auf den Gedanken eines solchen kritischen Verstehens nicht verzichten. Aber das führt im Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis von Verstehen und Kritik in keine Aporie. Vielmehr stellt sich die Frage neu, und zwar derart, dass sie nun positiv beantwortbar ist. Die Antwort lässt sich, im Ausgang von den bei Ricœur hervorgetretenen Problemen, in einer Klärung des Verstehens und einer vom Begriff des Verstehens ausgehenden Bestimmung von Kritik entwickeln.

II

Kritisches Verstehen, wie Ricœur es bestimmt, verdankt sich einer Interpretation, die »Übung des Verdachts« ist.⁷³ Gemeint ist damit die hermeneutische Konsequenz des methodischen Zweifels an der Zuverlässigkeit des normalen Verstehens. Das Bewusstsein ist im Blick dieses Zweifels nicht mehr die letzte Instanz der Gewissheit, derart, dass zwar die reale Existenz der Dinge bezweifelt werden kann, nicht aber ihre Präsenz im Bewusstsein. Die Meister des Verdachts – Ricœur nennt Marx, Nietzsche und Freud, aber die Reihe wäre gewiss zu verlängern – haben das cartesische Zweifelsprogramm vielmehr aufgenommen, um es, wie Ricœur sagt, ins Herz der cartesischen Festung zu tragen.⁷⁴ Gegen die vermeintliche Sicherheit dieser Festung setzen sie eine »Auslegung des Sinns«,⁷⁵ das heißt: Sie versuchen zu zeigen, wie das, was als Bewusstseinsinhalt festzustehen scheint, seinen Weg ins Bewusstsein nur durch Veränderung und Verschiebung gefunden hat. Das Bewusste ist ein Effekt dessen, was dem Bewusstsein, oder genauer: dem durch Bewusstsein ausgezeichneten Lebewesen im Vollzug und Geschehen seiner Lebendigkeit widerfahren ist. Das Leben lässt etwas bewusst werden. Aber was zu Bewusstsein kommt, ist weder das die Bewusstwerdung motivierende Etwas noch der Vorgang des Bewusstwerdens. Es ist allein das vom Geschehen der Lebendigkeit verschiedene und das Geschehen selbst verstellende Resultat. Der Gedanke wäre paradox, wenn es nicht möglich wäre, den Vorgang des Bewusstwerdens und der in ihm stattfindenden Verschiebungen wenigstens grundsätzlich zu verfolgen. Das

⁷³ Ricœur, *De l'interprétation*, a.a.O., Kapitel II.3: »L'interprétation comme exercice du soupçon«, S. 40-44.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 43.

⁷⁵ Ebd., S. 44: »exégèse du sens«.

Bewusste muss wenigstens grundsätzlich als Wirkung eines Lebensgeschehens einsichtig zu machen sein. In der Hermeneutik des Verdachts soll das nach Ricœurs Darstellung durch eine indirekt verfahrenende Wissenschaft des Sinns geschehen, die wesentlich indirekt, also nicht auf das direkte oder unmittelbare Bewusstsein des Sinns zurückführbar ist.⁷⁶ Nur wenn sie im Vergleich mit diesem Bewusstsein ein Wissen von anderer Art ist, kann sie sich als dessen Wahrheit erweisen.

Das Verfahren der indirekten Wissenschaft ist die Übung des Verdachts. Diese setzt an, indem sie einen Bewusstseinsinhalt mit dem Index der Inauthentizität versieht. Das wie auch immer Bewusste ist nicht einfach das, als was es sich gibt, sondern ein Gewordenes, dem seine Gewordenheit uneinholbar ist. In seiner Unmittelbarkeit, die als ihm wesentlich unterstellt wird, kann das Bewusstsein die Gewordenheit seiner selbst und des in ihm Gegebenen nicht erfassen. Das Bewusstsein, wie die Hermeneutik des Verdachts es unterstellt, ist ohne die Möglichkeit der Erfahrung. Es ist ein Effekt von etwas anderem, und deshalb ist es in seiner Unmittelbarkeit Schein.⁷⁷

Entscheidend für die Hermeneutik des Verdachts ist nun, dass diesem Schein kein klar identifizierbares Sein entspricht. Was nicht ist, sondern nur erscheint, ist nicht die Erscheinung von etwas Besonderem und in seiner Besonderheit Bestimmtem, sondern etwas, das sich als Dynamik des Lebens bildet – gleichviel, ob dieses Leben als Stoffwechsel mit der Natur, als Wille zur Macht oder als libidinöses Geschehen konzipiert wird. Insofern ist die Erscheinung einerseits auf etwas von ihr Verschiedenes bezogen und andererseits irreduzibel. Sie lässt sich als Erscheinung nur im Verdacht identifizieren. So muss es für die Hermeneutik des Verdachts um ihrer Möglichkeit willen sein. Mit dem Zugeständnis eines identifizierbaren, klar und deutlich bestimmbar Hintersinns fiele sie auf den Stand des normalen Bewusstseins zurück. Dann würde sie zwar den Sinn, um den es ihr geht, auf indirekte Weise suchen. Doch sobald der Sinn gefunden wäre, würde er unmittelbar, also im normalen Bewusstsein erfasst.

Die Hermeneutik des Verdachts trägt ihren Namen also mit vollem Recht. Verdacht ist nicht nur ihr Beginn, nicht nur ihr Verfahren, sondern die Möglichkeit ihrer Existenz. Es gibt die Hermeneutik des Verdachts nur im Verdacht. Ließe dieser auch nur für einen Augenblick nach, um einer Gewissheit Platz zu machen, wäre die Hermeneutik, die mit ihm einsetzt und vorangeht, in ihrer Möglichkeit und damit als Ganze verschwunden; sie hätte sich als Umweg

⁷⁶ Ebd.: »une *science* médiante du sens, irréductible à la *conscience* immédiate du sens«.

⁷⁷ Der Gedanke ließe sich an Nietzsches Abhandlung »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne« (1873) (in: ders., *Kritische Studienausgabe* (KSA), Band 1, hg. von G. Colli und M. Montinari, S. 873-890) besonders gut veranschaulichen. Vgl. Günter Figal, *Gegenständlichkeit*, Tübingen 2006, hier: § 7, S. 59-67.

zum normalen Bewusstsein widerlegt. Die Hermeneutik des Verdachts kann deshalb auch keine Modifikation des normalen Bewusstseins zugestehen. Der zu ihr gehörende Appell, man solle mit der Unumgänglichkeit des Stoffwechsels mit der Natur, des Willens zur Macht oder des Trieblebens rechnen und sich auf diese einstellen,⁷⁸ darf zu keiner Rückkehr des Bewusstseins in den Zusammenhang seines Lebens führen; was zu Bewusstsein kommt, ist nach verdachtshermeneutischer Überzeugung aus diesem Zusammenhang, dem Spiel der Lebensmomente und Lebenskräfte, herausgefallen. Insofern hat der Appell allein den Zweck, den Verdacht offen zu halten. Der Verdacht bleibt und hält sich in einer Schwebelage der entschiedenen Unentschiedenheit. Er kann jeden Bewusstseinsinhalt mit dem Index der Fraglichkeit versehen und sich so den Charakter der Überlegenheit geben. Aber der Verdacht ist und bleibt eine Geste, eine unwiderlegbare Suggestion; er bestätigt sich nie und wird nie widerlegt.

Jede »Tiefenhermeneutik«, die kritisch hinter das Verstehen zurückfragen will und anderes als das Verstehbare sucht, ist eine Hermeneutik des Verdachts. Ihre Schwierigkeit liegt nicht darin, dass sie, wie Gadamer gegen Habermas eingewandt hat, dogmatische Objektivierungen vornimmt, sondern darin, dass sie Hermeneutik ist und als Hermeneutik nicht einlösbar ist. Ihr Gestus ist der eines kritischen Verstehens, das kein normales Verstehen sein soll und, in seiner Schwebelage der Unentschiedenheit, überhaupt kein Verstehen sein kann.

Indem die Haltlosigkeit der Verdachtshermeneutik offenbar wird, ist der Gedanke eines kritischen Verstehens nicht widerlegt. Der Gedanke scheint sogar unwiderlegbar; es gibt die Sachverhalte, die ihn fordern. Es gibt die Verzerrungen der Verständnisbedingungen, auf die Habermas hinweist; kaum dürfte je die Erfahrung des Verstehens gemacht worden sein, ohne dass man zugleich auf Verständlichkeitsgrenzen, auf das Unverständliche stieße. Ebenso lässt sich der Hinweis auf die Notwendigkeit der Reflexion nicht zurückweisen. Das Erfassen von Sachverhalten, die deutlich über das Selbstverständliche hinausreichen, dürfte kaum ohne Reflexion erfolgreich sein. Die Frage ist nur, ob die Reflexion und mit ihr die Aufmerksamkeit auf das Ungesicherte, Begrenzte und Beeinträchtigte im Verstehen gleichsam von außen an dieses herangetragen werden muss, derart, dass ein eigens kritisch gewordenes Verstehen sich als die Wahrheit des normalen Verstehens erweist.

Möglicherweise ist die Gegenüberstellung von normalem und kritischem Verstehen – ebenso wie die von unmittelbarem Bewusstsein und indirekter Wissenschaft bei Ricoeur – zu plakativ und geht am Wesen des Verstehens vorbei. Möglicherweise ist die »Tiefenhermeneutik«

⁷⁸ Vgl. Ricoeur, *De l'interprétation*, a.a.O., S. 45-46.

einfach nur Hermeneutik. Beides lässt sich nur entscheiden, indem man das Wesen des Verstehens wenigstens im Umriss zu klären versucht.

III

Verstehen⁷⁹ ist etwas anderes als Erfassen oder Begreifen, es ist vor allem kein bloßes Zuerkenntnis-nehmen. Das wird besonders an Situationen deutlich, die zunächst durch Unverständnis bestimmt waren und in denen das Verstehen sich mit einem Mal einstellt. Wenn die Äußerung eines Gesprächspartners verstanden wird, weiß man nicht nur, was der andere gemeint hat, sondern man weiß auch, sich zu diesem zu verhalten. Wenn man die Regeln eines Spiels, die zuvor unklar waren, versteht, weiß, kann man mitspielen. Verstehen heißt demnach: etwas mit etwas anfangen können.

Allerdings ist das Verstehen kein bloßes Können; es ist etwas anderes als ein »Wissen wie«,⁸⁰ das als Disposition erworben wurde und nun bei passender Gelegenheit aktualisiert wird. Entscheidend für das Verstehen ist vielmehr, dass *etwas* verstanden wird; *etwas* erschließt sich, so dass es für einen selbst eine Möglichkeit des Verhaltens bietet, die zuvor nicht bestand. Das bleibt, mehr oder weniger ausgeprägt, für ein Verhalten bestimmend, das sich allgemein als *hermeneutisches Verhalten* bezeichnen lässt; beim Verstehen kommt es weniger auf das Verhalten an als darauf, dass man im Verhalten einer Sache gerecht wird. Verstehen heißt: etwas mit etwas anfangen können, und zwar so, dass man sich auf etwas einstellt, um es als das, was es ist, in einem hermeneutischen Verhalten zur Geltung zu bringen. So würdigt man in einer verständnisvollen Antwort die Äußerung des Gesprächspartners, so geht es beim Spielen weniger um das eigene Tun als um die Wirklichkeit des Spiels, in die das eigene Tun gehört.⁸¹

Die Sachgebundenheit und Sachlichkeit des Verstehens wird umso deutlicher, je intensiver das zu Verstehende als Sache gegenwärtig ist. Das ist wohl am intensivsten bei Textgebilden der Fall, die ihrem Wesen nach interpretationsbedürftig sind. Hier untersteht das eigene interpretierende Verhalten ganz der Absicht, den Text, und das heißt: das einem Werk innewohnende Bedeutungsgewebe, zur Geltung kommen zu lassen. Wenn das gelungen ist und der Text im eigenen Verhalten präsent ist, gilt er als verstanden. Verstehen ist also der

⁷⁹ Zum Folgenden ausführlicher: Figal, *Gegenständlichkeit*, a.a.O., § 12, S. 104-126.

⁸⁰ Vgl. dazu die Diskussion der Unterscheidung von *knowing how* und *knowing that* bei Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949, besonders Kapitel 3, S. 62-82.

⁸¹ Vgl. dazu Hans-Georg Gadamer, »Spiel als Leitfaden der ontologischen Explikation«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen 1986, S. 107-139.

Erfolg, der sich mit der Angemessenheit eigenen Verhaltens zu einer Sache einstellt, die mit diesem Verhalten präsent wird.

Weil es beim Verstehen primär um die zu verstehende Sache geht, ist der Erfolg selten endgültig. Je intensiver etwas die Interpretation fordert, desto weniger wird es sich in einer einzelnen Interpretation oder in nur wenigen Interpretationen erschließen. Immer wird es dann, auch wenn es verstanden ist, noch gründlicher zu verstehen sein. Das Verstehen ist zwar nicht vorläufig; mit einer Interpretation, die ihren Text erschließt, ist dieser verstanden. Aber trotzdem ist das Verstehen unabgeschlossen; es vollendet sich nicht, sondern es reichert sich in der Verschiedenheit von Verständnismöglichkeiten an.

Wenn ein Text gründlicher und besser verstanden werden kann, ist jede Interpretation begrenzt, und in ihrer Begrenztheit wird sie mehr oder weniger deutlich erkennbar sein. Diese Erkennbarkeit gilt es, im Interesse eines gründlicheren und besseren Verstehens zu realisieren; die besondere Interpretation soll um des Interpretierens und Verstehens willen in ihrer Eigentümlichkeit und Begrenztheit bedacht werden. Sobald das geschieht, ist das Interpretieren *reflektiert*. Dabei sollte man nicht an eine zum Interpretieren wie von außen hinzukommende Betrachtung und Überprüfung von Interpretationen denken. Das reflektierende Nachdenken über eine Interpretation gehört ins Interpretieren. Es ist ein integrales Moment des Interpretierens selbst, das nicht immer realisiert werden muss, aber jederzeit realisiert werden kann.

Reflexion ist, wörtlich verstanden, Zurückbeugung. Das könnte heißen, die Aufmerksamkeit des Interpretierens gelte nicht der zu interpretierenden Sache, sondern der Interpretation. Aber die Interpretation ist nur, was sie ist, als Interpretation dieses Textes und dieser als Text gegebenen Sache. Insofern gehört zur Reflexion des Interpretierens, dass man auf diese Sache aufmerksam ist. Ebenso wenig wie die Reflexion ein von Außen kommendes Bedenken des Interpretierens ist, hat sie also den Charakter einer auf Kosten der Sache gehenden Zurückbeugung auf das eigene Verhalten. Sie bewegt sich vielmehr *zwischen* Interpretation und Text, derart, dass sie beides im Verhältnis zueinander, jedes vom anderen her zu klären versucht. Die Reflexion gehört in die *Korrelation* von Interpretation und Text.

Diese Korrelation – man kann sie wegen ihrer zentralen Bedeutung für den hermeneutischen Sachverhalt als *hermeneutische Korrelation* bezeichnen – ist kein Verhältnis zweier in sich bestimmter Entitäten, sondern die Offenheit, in der allein jedes von beiden, Interpretation und Text, möglich ist. In der Reflexion klären sich Text und Interpretation unter dem Gesichtspunkt ihrer Offenheit füreinander, derart, dass ihre wesentliche

Zusammengehörigkeit und ebenso ihre Verschiedenheit, das korrelative Spiel zwischen ihnen, zur Geltung kommt.

Der Erfolg des Verstehens ergibt sich in der Offenheit der hermeneutischen Korrelation. Er ist gleichbedeutend mit einer sich in dieser Korrelation einstellenden sachlichen Stimmigkeit: Mit einer in bestimmter Hinsicht angemessenen Interpretation ist der Text zur Geltung gekommen. Zwar ist diese Stimmigkeit nicht herstellbar; sie lässt sich nicht erzwingen, sondern kann sich nur ergeben. Aber das heißt nicht, sie sei ein undurchschaubares Geschehnis; mit einer in »realer Gegenwart«⁸² sich ereignenden Offenbarung des Textes hat sie nichts zu tun. Die Stimmigkeit, die das Verstehen ist, hat vielmehr ihre eigene, in der Reflexion noch steigerbare Klarheit. Die Steigerungsmöglichkeiten dieser Klarheit betreffen dabei nicht nur Interpretation und Text oder allgemein: ein um Verstehen bemühtes Verhalten und die Sache, die in ihm zur Geltung kommen soll, sondern auch die Offenheit ihrer Korrelation selbst. So betreffen sie auch den *Raum* des Verstehens und damit die Vollzugsbedingungen des um Verstehen bemühten Verhaltens ebenso wie die Bedingungen der Gegebenheit dessen, was verstanden werden kann. Die Reflexion hat ihren Ort in der hermeneutischen Korrelation und mit dieser in der die hermeneutische Korrelation ermöglichenden Offenheit, die sich im Verstehen mehr oder weniger deutlich zur Geltung bringt.

Wenn es so ist, gibt es kein reflektiertes Verstehen, das von einem normalen oder unreflektierten zu unterscheiden wäre. Vielmehr ist die Reflexion eine Möglichkeit des Verstehens überhaupt, die zwar nicht immer realisiert wird, aber als realisierte ein integrales Moment des Verstehens ist. Jede in hermeneutischer Hinsicht bedeutsame Reflexion kommt aus dem Zusammenhang des Verstehens selbst, und insofern bedarf das Verstehen keiner Ergänzung. Damit es sich klärt, muss zu ihm nichts von außen hinzutreten.

Nun ist Reflexion nicht gleichbedeutend mit Kritik, und insofern ist die Frage nach der Möglichkeit eines kritischen Verstehens noch offen. Ihre Beantwortung ist durch die Überlegungen zur Reflexion gleichwohl vorbereitet. Damit etwas kritisiert werden kann, muss es zum Thema gemacht und bedacht werden können. Kritik kommt aus der Reflexion, es gibt sie nicht ohne diese. Insofern darf man sagen, dass die Kritik von der Reflexion abhängig ist. Die Erörterung des Verhältnisses von Verstehen und Kritik kann deshalb an den bisherigen Überlegungen ansetzen. Sie muss in die bisher geklärte Struktur das Moment der Kritik nur eintragen. Damit konkretisiert sich auch die in besonderer Hinsicht entwickelte Bestimmung der Reflexion.

⁸² Vgl. George Steiner, *Real Presences. Is there anything in what we say?*, London 1989.

IV

Kritik ist Unterscheidung, im Allgemeinen geht sie mit einer Bewertung einher. Sie trennt das Gute vom Schlechten, das Gelungene vom Gescheiterten, das Wahre vom Falschen. In diesem Sinne kann mit einer Kritik des Verstehens die Unterscheidung zwischen wahrhaftem und nur scheinbarem Verstehen gemeint sein. Doch überzeugend wäre diese Kritik nur, wenn die Unterscheidung auf *nachvollziehbare* Weise getroffen würde. Die Möglichkeit der Unterscheidung, ihre Ankündigung und Behauptung, genügt nicht. Das ist das Problem der Hermeneutik des Verdachts; diese lebt aus der Latenz der Unterscheidung, daraus, dass sie die Unterscheidung zwar behauptet, aber nicht einlöst, sondern in der Schwebelage hält. Sofern die Hermeneutik des Verdachts das Verstehen als solches unter Verdacht stellt, lässt sich mit ihrer Unterscheidung zwischen wahrhaftem und nur scheinbarem Verstehen nichts anfangen. Die Hermeneutik des Verdachts ist also nur scheinbar kritisch. Ihr fehlt die Möglichkeit einer Einlösung der Kritik, weil sie dem Verstehen gegenüber äußerlich bleibt. Aber die Einlösung der Kritik kann nur im Verstehen selbst ihren Ort haben. Ob jemand wirklich oder nur scheinbar verstanden hat, entscheidet sich nämlich daran, ob das Verstehen ausweisbar ist oder nicht. Die Behauptung, man habe die Regeln eines Spiels verstanden, wird durch das richtige Spielen des Spiels bestätigt und durch unangemessenes Verhalten widerlegt. Ebenso müsste beim Verstehen von Texten der behauptete Interpretationserfolg ausgewiesen und vorgeführt werden können.

Weil das Verstehen ein Erfolg solcher Art ist, liegt die Möglichkeit der Kritik im Verstehen selbst. Die hermeneutisch zu begreifende Kritik bezieht sich nicht auf das Verstehen als solches, sondern auf dasjenige, was sich im Verstehen erfüllen kann und in ihm, wenn wirklich verstanden wird, auch erfüllt. Diese Alternative von Erfüllung und Nichterfüllung ist beim Verstehen von vorneherein im Spiel. Sie gehört wesentlich zur hermeneutischen Erfahrung, derart, dass ihr sowohl das eigene Verhalten als auch die zu verstehende Sache dem Gesichtspunkt der Erfüllbarkeit unterstellt sind. Wer um Verstehen bemüht ist, setzt, in verschiedener Intensität, seine Möglichkeiten ein, um die zu verstehende Sache zur Geltung zu bringen. Die eigenen Möglichkeiten kommen allein unter diesem Gesichtspunkt in Betracht; dass sie eigene sind, spielt keine Rolle, sofern es um die Sache und nicht darum geht, sich selbst in bestimmter Hinsicht zu präsentieren und als man selbst eine Position einzunehmen. Das Positive solcher Positionen, zum Beispiel das Behaupten einer

Behauptung, ist im Verstehenwollen und Verstehen unwichtig; es ist, mit einer phänomenologischen Wendung gesagt, »eingeklammert«, in **εποχη** gesetzt. Weil die eigenen Möglichkeiten als eigene derart »eingeklammert« sind, können sie unbeeinträchtigt im Hinblick auf die Sache ins Spiel gebracht werden. Um diese Sache geht es, nicht darum, was man selbst anderen gegenüber als Überzeugung geltend macht und vertritt.

Eingeklammert sind im Verstehenwollen aber nicht nur die eigenen Möglichkeiten, eingeklammert ist auch die Sache. Auch wenn diese sich identifizieren und bestimmen lässt, gilt sie in dem, was sie ist, als offen. Was unter dem Gesichtspunkt des Verstehens begegnet, erschließt sich allein auf eine Weise, die sich wie das Interpretieren im Verstehen erfüllt. Nur sofern etwas sich als verständlich erweist, ist es in hermeneutischer Hinsicht bestimmt.

Wie schon an der Reflexion deutlich wurde, sind die Möglichkeiten, eine Sache als verständlich zur Geltung zu bringen, ebenso auf diese Sache verwiesen wie die Sache sich an die Möglichkeiten, sie zu verstehen, verweist. In dieser Wechselseitigkeit und also in der Reflexion liegt die Möglichkeit der Kritik. Diese wird wahrgenommen, indem eine Möglichkeit hermeneutischen Verhaltens im Vergleich mit anderen als besonders angemessen oder als unzureichend gekennzeichnet wird. Oder sie wird wahrgenommen, indem man eine Sache in bestimmter Hinsicht als unzugänglich für das hermeneutische Verhalten erkennt. Die Kritik ist demnach eine Position *in* der hermeneutischen Einstellung; sie realisiert sich weniger in ihrer Offenheit als im Vorblick auf ihre faktische Erfüllung. Weil die Kritik an dieser ihr Maß hat, wird sie sich, wenn sie überzeugend sein will, an ihr ausweisen müssen – etwa im Vergleich der kritisierten Verhaltensmöglichkeit mit anderen, die erfolgreich oder wenigstens erfolgreicher sind, oder im Nachweis, dass etwas trotz mannigfacher Versuche sich nicht hat erschließen lassen. So ist eine Interpretation kritisierbar, weil sie die Differenziertheit und Prägnanz anderer Interpretationen nicht erreicht. So ist ein Text kritisierbar, wenn er sich auch in wiederholten und aus verschiedenen Perspektiven vorgenommenen Interpretationsversuchen nicht als konsistent erschließt. Dabei sollte man die Inkonsistenz eines Textes nicht mit der Unerschöpflichkeit verwechseln, wie sie den von Gadamer so genannten eminenten Texten⁸³ wesentlich ist. Ein eminenter Text erschließt sich in unbegrenzt vielen Interpretationen als konsistent, ohne dass er in seiner Konsistenz abschließend dargestellt werden könnte.

Nimmt man die Kritisierbarkeit des hermeneutischen Verhaltens und der ihm korrelierten Sachen im weiteren Sinne, so ist mit ihr auch die Störung von Verständigungsverhältnissen angesprochen, die der Ansatz für die Frage nach der Möglichkeit eines kritischen Verstehens

⁸³ Vgl. Hans-Georg Gadamer, »Text und Interpretation«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Band 2, a.a.O., S. 330-360, hier: S. 348.

war. Wenn ein Verhalten als deutlich verständnisgestört erscheint, so ist das Kriterium dafür immer die in diesem Verhalten, aber nicht grundsätzlich unverständlich bleibende Sache. Es gibt kein Verhalten, das einfachhin verständnisgestört ist. Die Feststellung von Störungen kann immer nur *spezifisch* sein, und insofern ist der Verdacht, ein Verhalten, das sich als verständnisvoll erweist, sei letztlich doch gestört, einfach sinnlos. Auch die Frage, wie die Störung zu überwinden sei, hat ihr Maß in der zu verstehenden Sache, und dabei ist sie immer auch an den ungestörten, die Sache erschließenden Verhaltensmöglichkeiten orientiert. Aber die Frage nach dem Wesen oder der Beschaffenheit einer Störung muss sich mit der kritischen Feststellung der Unangemessenheit nicht begnügen. Gestörtes Verhalten kann seinerseits zum Gegenstand hermeneutischen Verhaltens, vor allem der Interpretation werden. Das ist gleichbedeutend mit seiner Textualisierung, das heißt: das Verhalten wird als ein Text, als Bedeutungsgewebe genommen und gegebenenfalls in den Zusammenhang eines es einschließenden Bedeutungsgewebes gestellt. Nicht selten besteht die Aufgabe der Interpretation eines gestörten Verhaltens darin, ein solches Bedeutungsgewebe zuerst zu entdecken. Das gilt nicht nur für das hermeneutische Verhalten, sondern auch für eine zu verstehende Sache, die sich als inkonsistent erwiesen hat. Auch im Hinblick auf sie ist die Frage nach dem Text oder Kontext, in dem sich die Inkonsistenz möglicherweise im größeren Zusammenhang einer Konsistenz zeigt, sinnvoll.

Hier liegt das Wahrheitsmoment der Verdachtshermeneutik: Nicht alles, was verstanden werden kann, ist allein aus sich selbst heraus zu verstehen. Aber der Zusammenhang des Textes, in den etwas gehört, muss seinerseits verstanden werden – darin behält Gadamer Recht. Es gibt keinen privilegierten, von der Höhe eines eigens als kritisch auszuzeichnenden Verstehens möglichen Zugang zu ihm. Die hermeneutische Anstrengung, die dem Verstehen von Störungen, Fragmentierungen und Vergleichbarem gilt, ist nicht grundsätzlich von anderer Art als das ›normale‹ Verstehen. Aber, und das ist von Gadamer nicht berücksichtigt worden, sie ist nicht selten reflektierter und geführt durch die Unterscheidungskraft der Kritik. Indem sich die Kritik derart als eine innere Möglichkeit des Verstehens, genauer des sich im Verstehen erfüllenden hermeneutischen Verhaltens erweist, gewinnt man auch einen kritischen Zugang zu der Sache, die mit dem Titel einer Hermeneutik des Verdachts angezeigt ist. Man gewinnt die Möglichkeit, zwischen dem Gestus dieser Hermeneutik und ihren jeweiligen Durchführungen zu unterscheiden. Und dann lässt sich fragen, was in einer solchen Durchführung trotz der Verdachtshaltung, im Gegenzug zu ihr, sie unterlaufend, an Beschreibungs- und Darstellungsmomenten eingegangen ist. Eine solche Kritik der Verdachtshermeneutik ist nicht ideologisch; sie ist echte Kritik. Es kommt ihr nicht darauf an,

die von Ricœur so genannten Meister des Verdachts zu verwerfen. Vielmehr gilt es, deren problematische Geste zu durchschauen und zu klären, was von ihren Beschreibungen und Darstellungen verdachtsfrei, im Sinne eines hermeneutisch geklärten Verstehens zu bewahren und gegebenenfalls zu reformulieren ist. Eine begriffliche Reflexion dieser Art ist gegen die Schimäre des Verdachts gerichtet und deshalb eine die Kritik rettende Kritik.

Michael Hampe

Wissenschaft und Kritik. Einige historische Beobachtungen*

In diesem Aufsatz werden drei Arten von Kritik im Verhältnis zur Wissenschaft betrachtet: Erstens die wissenschaftliche Kritik an nichtwissenschaftlichen Überzeugungen, zweitens die wissenschaftliche Kritik an Wissenschaft und drittens die Kritik an der Wissenschaft aus der lebensweltlichen Perspektive des Common Sense und Alltagswissens. All diese Beobachtungen geschehen aus einer historischen Perspektive.

I Wissenschaft als Kritik

1. Wissenschaft ist keine Substanz im aristotelischen Sinne.⁸⁴ Sie hat kein überhistorisches Wesen. Es hat daher keinen Sinn zu fragen, was Wissenschaft ist, ohne Beachtung eines spezifisch historischen Kontextes. Die in der Wissenschaftsphilosophie oft gestellte Frage: »Was ist Wissenschaft?«, wird in wissenschaftsphilosophischen Überlegungen selbst kaum vor dem Hintergrund der metaphysischen Tradition reflektiert, die ihr einst eine philosophische Bedeutung und in der es ein starkes Interesse gab, kontemplatives von technischem Wissen abzugrenzen.⁸⁵ Man kann sich fragen, ob es irgendeine interessante Gemeinsamkeit an so verschiedenen Unternehmen wie theoretischer Physik, Tierpsychologie, Rechtswissenschaft, Archäologie, Kunstgeschichte und Sportsphysiologie gibt, die diese Disziplinen notwendigerweise teilten und durch die sie alle zu Wissenschaften werden. Könnte es das »kritische Denken« oder eine zur Selbstkritik fähige Erkenntnis sein, die ein solches Kriterium für Wissenschaftlichkeit abgibt?

Wissenschaft als menschliche Institution ändert sich mit den sozialen Bedingungen, innerhalb derer sie betrieben wird. Wenn nun nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Kritik gefragt wird, muss dieser historische Faktor in die Betrachtung mit einbezogen werden. Die experimentellen Wissenschaften sind »von Natur aus« oder »ihrem Wesen nach« weder kritisch noch unkritisch. Die quasi-moralischen Ideale, unter denen man Wissenschaft

Ich danke Raymond Geuss in Cambridge und Lutz Wingert in Zürich, sowie den Teilnehmern des Cambrider Workshops zum Thema »Does Criticism Has to Be Constructive?«, wie auch den Mitgliedern des philosophischen Kolloquiums der ETH Zürich für wichtige Verbesserungsvorschläge und Literaturhinweise zu diesem Artikel.

⁸⁴ Aristotels, *Metaphysik* 1028 a 10.

⁸⁵ Vgl. John Dewey, *Reconstructions in Philosophy* (1920), Chicago 1982, Kap. 1.

vielleicht gerne betrachten möchte – seien es Ideale der Kritik oder solche der »Wertfreiheit« –, sollte man so wenig mit der konkreten wissenschaftlichen Wirklichkeit verwechseln, wie man auch die *moralischen* Ideale, unter denen manchmal Politik gesehen wird, nicht mit der realen Politik identifizieren sollte.⁸⁶

2. In diesem Sinne ist die Wissenschaft nicht nur der Politik, sondern auch der »Religion« ähnlich, und es ist nützlich, beide miteinander zu vergleichen. Wenn man den mosaischen Religionen, die sich aus den Schriften des »Alten Testaments« entwickelt haben (Judentum, Christentum und Islam) asiatische Religionen gegenüberstellt, wie Hinduismus, Buddhismus und Schintoismus, so findet sich kaum eine Gemeinsamkeit, die sie alle zu Religionen »machen«; selbst nicht die Anbetung eines Gottes. In mindestens einigen Phasen ihrer Geschichte standen manche, wenn nicht alle Religionen, den sozialen und politischen Umständen kritisch gegenüber, innerhalb derer sie praktiziert wurden. Zu anderen Zeiten waren sie dagegen Teil eines staatlich kontrollierten Systems der Unterdrückung. Die erste Rolle hat das Christentum beispielsweise sowohl im *frühen* Römischen Reich als auch zur Zeit der Montagsdemonstrationen übernommen, die von der Thomas-Kirche in Leipzig kurz vor dem Zusammenbruch der DDR 1989 ausgingen. Zu anderen Zeiten war dieselbe Religion ein Mittel, das der Staat zur Unterdrückung und Kontrolle der Menschen benutzte. Diese Funktion erfüllte das Christentum im *späten* Römischen Reich und auch heute noch in einigen abgelegenen Bayerischen Dörfern, in denen der Priester von der Kanzel aus erklärt, für wen ein anständiger Christ bei den nächsten Wahlen zu stimmen habe. Religionen können Organisationen sein für Außenseiter oder Mitglieder des Establishments (in Elias' Sinne)⁸⁷ und sie können sich in ihrem kritischen Impuls verändern, abhängig davon, wem sie »dienen«.

Die potentiell kritische Funktion der Wissenschaften verändert sich also durch historische Umstände ebenso wie die der Religionen. Als die modernen Wissenschaften nichtuniversitären Gesellschaften entsprungen sind, setzten sich die ehemals Archimedischen Methoden, die damals neu entdeckt wurden, gegen den Aristotelismus durch, der zu dieser Zeit die christlichen Universitäten dominierte. Die Astronomie Kopernikus', Galileis und Keplers sowie die »experimentelle Philosophie« Newtons waren kritische Disziplinen: kritisch in dem Sinne, dass sie den Lehrplan, die Methoden und Theorien der christlichen

⁸⁶ Vgl. Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics*, Princeton, Oxford 2008, S. 9f.

⁸⁷ Vgl. Norbert Elias und John L. Scotson, *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems*, London 1965.

Universitäten infrage stellten, ebenso wie den vorherrschenden »Common Sense« mit seinen abergläubischen Tendenzen, die damals aus verzerrten christlichen Doktrinen hervorgingen. Was wir heute die »wissenschaftliche Revolution« in den etablierten Disziplinen nennen, war sehr viel mehr als nur ein Paradigmenwechsel im Kuhn'schen Sinne: Es war eine Revolution des Europäischen Bildungssystems, die letztendlich in eine Veränderung der sozialen Strukturen und des akzeptierten Common Sense überging, weil beide sehr stark vom Bildungssystem abhängen. (Mit »Common Sense« ist dabei nicht ein Erkenntnisideal im Sinne des Cartesischen »lumen naturale« gemeint, sondern eine hypothetische statistische Tatsache, die Meinungen des notorischen »Mannes auf der Straße« zu einer bestimmten Zeit.)

Vor der wissenschaftlichen und der Französischen Revolution dominierte die Kirche das Bildungssystem, und es war mehr oder weniger unmöglich, soziale Privilegien oder politischen Einfluss ohne eine christliche Ausbildung zu erhalten. *Nach* der wissenschaftlichen und Französischen Revolution veränderte sich das Bildungssystem. Lamarcks öffentliche Vorlesungen am Sonntagmorgen im Museum für Naturgeschichte fanden zur selben Zeit wie die Gottesdienste statt und sind dadurch vielleicht das prominenteste Beispiel dieser Veränderung, die auch als »Säkularisierung« bezeichnet wird. Ein wissenschaftlich qualifizierter Experte zu werden, war daher seitdem ein anderer und immer wichtiger werdender Weg, Einfluss in der Gesellschaft zu erlangen.

Um die kritische Macht der Wissenschaft zu verstehen, ist es wichtig, die Ziele der wissenschaftlichen Kritik im 16. und 17. Jahrhundert zu betrachten. Man sollte sich in diesem Zusammenhang zum Beispiel vor Augen führen, dass die meisten Hexenverbrennungen nicht, wie allgemein angenommen, im Mittelalter stattfanden, sondern in den Jahren von 1550 bis 1650, also in der Zeit *nach* Kopernikus, der 1543 starb. Es ist dies die Epoche von Bruno, Descartes und Galilei. Noch 1615 war Kepler der Anwalt seiner Mutter in einer Gerichtsverhandlung, in der sie der Hexerei angeklagt wurde. In diesem Verfahren versuchte er nicht nur das Leben seiner Mutter zu retten, sondern auch seine Erbschaft. Denn damals war die Anklage einer Person wegen Hexerei oder schwarzer Magie in den meisten deutschen Ländern ein Mittel, um sich das Eigentum des Angeklagten zu verschaffen: Ein erfolgreicher Denunziant konnte sich des Vermögens der verurteilten Hexe oder Magiers als »Belohnung« bemächtigen. Keplers Mutter wurde 1620 zwar letztendlich frei gesprochen, starb allerdings kurz danach an den Folgen der Gefängnisfolter.⁸⁸

Was wir heute »die Aufklärung« nennen, war eine Bewegung, die versuchte, Gesellschaften und ihre Rechtssprechung zu kritisieren und zu befreien, insbesondere vom Einfluss der

⁸⁸ Berthold Sutter, *Der Hexenprozeß gegen Katharina Kepler*, Weil der Stadt 1979.

religiösen Überzeugungen über Teufel, Dämonen und Hexen. Sie war nicht nur gegen theologische Dogmen gerichtet, sondern auch und vor allem gegen das, was *passierte*, wenn diese Dogmen zu Common Sense transformiert wurden. Das Christentum lehrte öffentlich die Unsterblichkeit der Seele durch die Auferstehung des Fleisches, und es gab unter Gelehrten viele Spekulationen darüber, welche Art von Körper die Wiedererweckten bei der Auferstehung wohl erhalten.⁸⁹ Die Common-Sense-Überzeugung über Unsterblichkeit war und ist immer noch die Vorstellung, dass einige entlebte »Geister« »weiterleben«, nachdem der Körper zerstört ist. Eine Ansicht, die mehr mit den Homerischen Schatten im Hades gemein hat als mit christlicher Auferstehung. Der Glaube an die Existenz nichtkörperlicher Geister ist eine Art Voraussetzung für die umfangreiche Dämonologie, die viele Bereiche nichtakademischen Denkens im 15. und 16. Jahrhundert dominierte. Und dieser Glaube war das Ziel der Kritik für diejenigen Philosophen, die Teil der Bewegung der experimentellen Philosophie waren oder zumindest mit ihr sympathisierten, wie zum Beispiel Hobbes, Spinoza und Hume. So widmete sich Spinoza ausführlich der Frage nach der Existenz von Dämonen in seiner kurzen Abhandlung über Gott, den Menschen und das Glück von 1662.⁹⁰ Spinoza war zwar kein Mitglied einer dieser wissenschaftlichen, aufklärerischen Gesellschaften, die den Vormarsch der experimentellen Wissenschaften unterstützten. Trotzdem war er stark an ihren Arbeiten interessiert und unternahm selbst Experimente, was aus seiner Korrespondenz ersichtlich wird.⁹¹ Mit dieser Verbindung von Neigung zur experimentellen Evidenz und Kritik am Aberglauben ist er typisch für diese Bewegung. Zu dieser Zeit standen die wissenschaftlichen Gesellschaften und Akademien abseits von den Universitäten. Sie wurden bekanntlich zuerst in Florenz, Paris und London gegründet⁹² von Personen wie Toricelli, Wren, Boyle, Fermat und Pascal. Diese Vereinigungen unterstützten innovative experimentelle Studien. Sie taten dies aber vor allem in der Rolle von Außenseiterunternehmungen in der Bildungslandschaft, die hauptsächlich von Gelehrten außerhalb der etablierten Universitäten betrieben wurden. Im 19. Jahrhundert hatte sich dieses Bild jedoch verändert. Denn seitdem dominieren die experimentellen Wissenschaften nicht nur weitgehend die meisten europäischen Universitäten, sondern auch die Art und Weise, wie Medizin in Krankenhäusern und von niedergelassenen Ärzten praktiziert wurde. Im Laufe des 19. Jahrhunderts begann die Medizin, sich auf experimentelle Studien zu stützen und nicht

⁸⁹ Vgl. Carolyn Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York 1995.

⁹⁰ Baruch de Spinoza, *?????*, Kap. XXV: Van de Dyvelen.

⁹¹ Brief 6: an Henry Oldenburg »containing comments on the book of the most notable Robert Boyle, on Nitrite, Fluidity and Solidity«, *Complete Works* 2002, 768-776.

⁹² Academia del Cimento, Académie des Sciences, The Royal Society, vgl. Martha Ornstein, *The Role of Scientific Societies in the Seventeenth Century*, London 1963.

länger auf abstrakte naturphilosophische Überlegungen. Sie war die erste Disziplin, die das alltägliche Leben der Menschen durch akademisch etabliertes und experimentell erworbenes Fachwissen zu verändern begann, das Forscher in modernen Laboratorien an Universitäten, und nicht lediglich an Akademien erzeugten. (Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass die heute für ihre naturwissenschaftliche Forschung weltberühmte Universität Cambridge noch bis zum 20. Jahrhundert keine Laborausrüstungen für die universitären Laboratorien kaufte, sondern die Experimentatoren diese ausschließlich selbst privat finanzieren mussten). Die auf diese Entwicklung folgende Impfbewegung, sowie die von Robert Koch etablierten Hygienerichtlinien, die auf seine Entdeckung der Bakterien folgten, wie auch die bis heute prominenten öffentlich finanzierten Kampagnen gegen Fettleibigkeit, Bluthochdruck und sexuell übertragbare Krankheiten, all dies sind Beispiele für gesellschaftspolitische Maßnahmen, die auf experimentell überprüften Einsichten basieren, die seit dieser Zeit zur Basis für Kritik am vorherrschenden Lebensstil wurden. In den Gottesdiensten wurde seitens der Kirche die Kritik geübt, Menschen sollten etwa keinen Ehebruch begehen, den Nächsten lieben und nicht sein Hab und Gut begehren. Wer sich nicht bessert, so wurde gedroht, werde nicht der Erlösung teilhaftig. Ähnlich kritisieren moderne Gesundheitsministerien und Krankenkassen Menschen für übermäßigen Nahrungs- und Tabakkonsum, zu wenig Sport, Sex ohne Kondom usw. Wer sich nicht an diese Richtlinien hält, stirbt, wie es wissenschaftlich nachgewiesen ist, früher und verursacht zudem der öffentlichen Hand signifikante Kosten.

Ab dem 19. Jahrhundert wurden die experimentellen Wissenschaften und ihre Experten zur dominanten kulturellen Kraft in allen europäischen und nordamerikanischen Gesellschaften. Sie ersetzen das Christentum und seine Priester und profitieren von einer von breiten Bevölkerungsschichten nicht weiter hinterfragten Überzeugung, dass sie die Wahrheit besitzen und dadurch autorisiert sind, menschliches Leben zu verändern und ihm seine »richtige« Form zu geben. Es ist die experimentelle Wissenschaft, die jetzt über die Definitionsmacht verfügt, was rational und allgemein von Nutzen ist, insbesondere in Berufung auf die Entwicklung technologischer Anwendungen. Ein aktuelles Beispiel für diese tatsächliche Dominanz der Experimentalwissenschaft in der Kultur ist die Art und Weise, in der die Hirnforschung dem Menschen »vorzuschreiben« versucht, welche Nahrung, welche Unterhaltung, welche Lernmethode und welches Sozialleben das Gehirn fördere bzw. »hirngerecht« sei. Die ungemein erfolgreichen Publikationen und Vorträge des Ulmer

Psychiaters Manfred Spitzer sind nur ein Beispiel unter vielen für ein neurowissenschaftliches Predigertum, das die wissenschaftliche Aufklärung hervorgebracht hat.⁹³

3. Die meisten, wenn auch nicht alle Anhänger der experimentellen Methode (Newton zum Beispiel gehört nicht dazu) waren auch Vertreter einer neuen *zeitlichen Orientierung* der Entwicklung von Wissen: Für die meisten modernen Wissenschaftler und Philosophen war das Unternehmen der Entwicklung von Wissen nicht der Versuch, alte Weisheiten wiederzuerlangen wie für Newton (der glaubte, die Babylonische Weisheit zu restituieren), sondern ein Versuch, Erfahrungen und Wahrheiten über mehrere Generationen hinweg anzuhäufen, in der Hoffnung, ein unumstößliches Verständnis davon zu erlangen, was »letztendlich« wahr ist. Wissensproduktion wurde dadurch einerseits zu einem kollektiven Unternehmen und andererseits etwas, das erst in Zukunft erfolgreich sein wird. Diese *Idee des Fortschritts*, die von Karl Löwith als eine säkularisierte Form des christlichen Erlösungsgedankens beschrieben und kritisiert wurde,⁹⁴ wurde ein methodisches Ideal und ein evaluatives Prinzip für moderne wissenschaftliche Forschung überhaupt. Wissenschaftler *müssen* nach Fortschritt streben. Je progressiver ein Forschungsprogramm, desto besser ist es. Das Konzept des Fortschritts entwickelte sich allerdings in *zwei* klar unterscheidbaren *Phasen*. Die erste Phase erstreckt sich von 1600 bis 1850. Die Anhäufung von mehr und mehr Wissen wurde in diesem Zeitraum nicht als etwas betrachtet, was vorhergehende Theorien fundamental infrage stellt und kritisiert. In der ersten Phase des wissenschaftlichen Fortschritts herrscht vielmehr eine Kontinuität der Wissenssysteme, etwa beim Übergang von Kopernikus über Kepler zu Galilei und wohl noch zu Newton, Helmholtz und Faraday. Doch nach 1850 konnte wissenschaftlicher Fortschritt nicht mehr länger durch kumulativen Aufbau eines zunehmend sich differenzierenden Wissenssystems erreicht werden. Das heißt in der Art und Weise, wie Kepler noch auf Kopernikus »aufbaut«, und Galilei auf Kepler oder wie Newton noch dachte, dass er »auf den Schultern von Riesen stand«. Fortschritt in der zweiten Phase nach 1850 konnte vielmehr nur noch erreicht werden, indem ältere Theorien als fundamental falsch betrachtet wurden. Diese Phase begann mit der Evolutionstheorie (Darwin), der Relativitätstheorie (Einstein) und der Quantenmechanik (Planck). Durch diese neuen Theorien der Physik und Biologie wurden die Wissenschaften vorangebracht, indem sich etablierte Vorstellungen über die natürlichen Arten, Raum, Zeit und Materie als fundamental falsch erwiesen. Seitdem ist die *grundlegende Kritik* an älteren Theorien eine

⁹³ Vgl. Manfred Spitzer, *Lernen: Gehirnforschung und die Schuld des Lebens*, Heidelberg 2006; ders., *Vorsicht Bildschirm! Elektronische Medien, Gehirnentwicklung, Gesundheit und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2006; ders., *Vom Sinn des Lebens. Wege statt Werke*, Stuttgart 2007.

⁹⁴ Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Sämtliche Schriften Band 2*, Stuttgart 1986.

notwendige Bedingung für wirklichen Fortschritt und akkumuliertes Wissen nicht mehr länger das Standardmodell für das Erlangen von Erkenntnis. Natürlich gibt es weiterhin eine Ausdifferenzierung der Wissenschaften und Wissensakkumulation. Doch das »Leiden« der Teilchenphysik am Standardmodell und die Hoffnung, ausgehend von der Stringtheorie und einer noch ausstehenden Theorie für die »dunkle Materie« zu einem ganz neuen Bild der materiellen Welt vorzustoßen, zeigen, dass seit dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert die »höchsten Preise« in den Wissenschaften für das Einleiten von »Revolutionen« vergeben werden, in deren Licht anerkannte Theorien der Vergangenheit sich als Irrtümer erweisen.

In der ersten Phase des wissenschaftlichen Fortschritts wird auch das Platonische Konzept der *mathematischen Gewissheit* auf die experimentellen Wissenschaften angewandt;

Wissenschaften wurden nicht nur auf Fortschritt verpflichtet, sondern unter den Anspruch der Darstellbarkeit in mathematischer Sprache gestellt, um ihren Einsichten die Gewissheit der Mathematik zu verleihen. Der enthusiastischste Platoniker in diesem Sinne war Kepler, der glaubte, dass Gott die Welt erschaffen hat, indem er Geometrie treib.⁹⁵ Weil jedoch seit dem 20. Jahrhundert wissenschaftlicher Fortschritt vor allem erreicht werden kann, indem ältere Theorien als falsch kritisiert werden, haben sich die experimentellen und mathematischen Wissenschaften in ein nichtauflösbares Dilemma manövriert: Mathematische Gewissheit bedeutet, auch für die modernen Wissenschaften, ewige Gültigkeit, da die Pythagoreischen und Platonischen Ideale bis heute beibehalten worden sind. Dewey weist darauf hin, dass in der platonischen Antike die Überzeugung dominierte, dass »Gewissheit nur im Fixierten und Unwandelbaren gefunden werden kann«⁹⁶. Moderner wissenschaftlicher Fortschritt ist jedoch nur möglich, wenn *keine* wissenschaftliche Einsicht als gewiss gilt, weil jede Theorie als möglicherweise falsch kritisiert werden kann.

Dadurch entsteht das folgende, komplexe Bild von Kritik in der Wissenschaft: Der kritische Einfluss der »wissenschaftlichen Revolution« im 16. Jahrhundert war nicht einfach gegen eine spezifische Theorie gerichtet (zum Beispiel gegen Ptolemäus' »Almagest« und seine Kosmologie), sondern gegen ein religiös, theologisch und aristotelisch dominiertes Bildungssystem und eine bestimmte Ansicht von abstraktem Wissen, das die Basis der sozialen Struktur in frühen europäischen Gesellschaften in Europa war. Demnach war das, was sich im 16. und 17. Jahrhundert vollzog, eine tiefgreifende *Kritik der Kultur*, die bis dahin zumindest in Europa durch christliche Überzeugungen dominiert wurde. Die Kritik von

⁹⁵ Johannes Kepler, *Mysterium cosmographicum / Das Weltgeheimnis* (1597), hg. und übers. von M. Caspar, Berlin 1936.

⁹⁶ John Dewey, *The Quest for Certainty. The Later Works 1925-1953*, Volume 4: 1929, hg. von A. Boydston, Carbondale, Edwardsville 1988.

Relativitätstheorie und Quantenmechanik an Newtons Physik hatte nicht die gesamte Kultur zum Ziel, aber sie veränderte, vielleicht teilweise entgegen den Intentionen ihrer Autoren, die Art und Weise, in der wissenschaftliche Kritik seit dem 20. Jahrhundert überhaupt geübt und wahrgenommen wurde. Eine Theorie in wichtiger Hinsicht zu kritisieren bedeutete nun nicht mehr, sie zu verbessern, sondern ihr den Status einer universalen Wahrheit abzuspochen. Die Kritik der Wissenschaft des 20. Jahrhunderts ist – anders als die der frühen modernen – vor allem *intern*, das heißt, sie bezieht sich vor allem auf andere wissenschaftliche Theorien, aber nicht auf eine Kultur, die ihrerseits schon von der Wissenschaft dominiert wurde. Erst die neuere Kritik der Hirnforschung an der Idee des freien Willens in der Rechtsprechung und Erziehung war wieder direkt gegen ein kulturelles Überzeugungssystem gerichtet, das angeblich noch nicht ausreichend »wissenschaftlich aufgeklärt« war.

4. Die Dichotomie zwischen mathematischer Gewissheit und experimentell erzeugtem Erkenntnisfortschritt, der die modernen Wissenschaften charakterisiert, führte zu zwei Arten von Wissenschaftlern: Erneuerern und Obskuranten. Obskuranten versuchten, die Gewissheit zu sichern, und Erneuerer versuchten, Fortschritt zu produzieren. John Dewey hat festgestellt, dass die experimentelle Methode ursprünglich ein Mittel war, um jede wissenschaftliche Behauptung zu kritisieren.⁹⁷ Seit dem frühen 20. Jahrhundert ist sie jedoch vor allem ein Mittel geworden, um *unvorhersehbare Neuheiten* zu produzieren. Gegenwärtig wäre das beste Experiment vermeintlich eines, das ein unvorhersehbares Ergebnis nach dem anderen hervorbringt.⁹⁸ Damit Wissenschaft allerdings die Behauptung rechtfertigen kann, dass sie gesicherte Ergebnisse und nicht nur Vermutungen und Dogmen hervorbringt, muss sie einerseits die Methoden beschützen, die zu allgemein akzeptierten Ergebnissen geführt haben, zum Beispiel die mathematischen und experimentellen Methoden. Um aber zu wirklich neuen Einsichten zu kommen, also zu einem Fortschritt wie zu Beginn des 20. Jahrhunderts, muss sie andererseits die etablierten Methoden infrage stellen (wie zum Beispiel die Infragestellung der euklidischen Geometrie als Theorie des physikalischen Raumes, die zur Relativitätstheorie geführt hat, und die Infragestellung der einfachen Lokalisierung von Qualitäten an Punkten im Raum durch die Quantenphysik). Die Obskuranten versuchen die etablierten Methoden gegenüber Neuerungen zu verteidigen, die die mathematische Gewissheit und Klarheit infrage stellen könnten. Sie machen dies, weil sie um den Wert der etablierten Methoden wissen. Whitehead schreibt über sie:

⁹⁷ John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry* (1938), Carbondale, Edwardsville 1986, Kap. XXI.

⁹⁸ Jörg Rheinberger, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge*, Frankfurt/M. 2006.

Vor ein paar Generation war es der Klerus oder, um genau zu sein, waren es breite Schichten des Klerus, die das herausragende Beispiel für den Obskurantismus abgaben. Heute haben die Naturwissenschaftler ihren Platz eingenommen – sie sind durch Verdienst zu dieser traurigen Berühmtheit gelangt. Die Obskurantisten jeder Generation rekrutieren sich zum größten Teil aus der Gruppe derer, die die dominierenden Forschungsmethoden praktizieren. Heute sind die naturwissenschaftlichen Forschungsmethoden die dominierenden und die Naturwissenschaftler bilden die Gruppe der Obskuranten.⁹⁹

Whitehead betrachtet sowohl den Versuch, die etablierten Methoden anzuwenden und zu erhalten, als auch den, sie zu zerstören und nach etwas völlig Neuem zu suchen, als *vernünftig*. In Bezug auf Odysseus und Platon sowie die Vernunftformen, die beide verkörpern, weist er darauf hin, dass Odysseus sein Ziel der Heimkehr niemals infrage stellt, aber die bestmöglichen Mittel zur Verwirklichung seines Vorhabens sucht. Platon stellt dagegen die Frage, welche Ziele man überhaupt in seinem Leben verfolgen sollte. Lange nach Whitehead beschreibt Feyerabend den Kampf zwischen denen, die das wissenschaftliche Establishment festigen wollen, und den anderen, die nach fundamental Neuem streben, als grundlegend *irrational*.¹⁰⁰ Diese unterschiedlichen Bilder des Antagonismus hinter dem modernen wissenschaftlichen Fortschritt leiten sich aus unterschiedlichen *Vernunftkonzepten* ab. Feyerabend identifiziert Vernunft mehr oder weniger mit *Methode* und revoltiert gegen etablierte Methoden, sofern sie dazu führen, dass neue Methoden gar nicht getestet bzw. in ihre Prüfung gar nicht investiert wird.¹⁰¹ Für Whitehead dagegen sind nur die Überlegungen des Odysseus methodisch, die Platonische Vernunft ist für ihn im Unterschied dazu spekulativ und sucht sowohl nach neuen Methoden des Denkens als auch nach unbekanntem Zielen der Erkenntnis. Wissenschaft ist für Whitehead also *beides*: methodisch und spekulativ. Demnach ist seiner Meinung nach eine wissenschaftliche Revolution ein vernünftiger Prozess, in dem spekulative Vernunft durch fundamentale Kritik über methodische Vernunft siegt. Für Feyerabend ist eine wissenschaftliche Revolution ein Prozess der irrationalen und destruktiven Kritik. Für Whitehead ist sie das einzig rationale Mittel, um gegen kognitive Ermüdung anzukämpfen.

II Kritisierte Wissenschaft

⁹⁹ Alfred North Whitehead, *Die Funktion der Vernunft* (1929), Stuttgart 1974, S. ???.

¹⁰⁰ Michael Hampe, »Vernunft, Gefühl und wissenschaftlicher Wandel: Feyerabend – Dewey – Whitehead«, in: ders., *Erkenntnis und Praxis*, Frankfurt/M. 2006, S. 229-253.

¹⁰¹ Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/M 1986, S. ???.

5. Der Begriff der Vernunft ist für die Wissenschaft auch dort von Bedeutung, wo sie zu einem *Objekt* der Kritik wird. Wissenschaftliche Überzeugungen werden öffentlich und in der Öffentlichkeit – wenn auch in transformierter Weise – von Menschen vertreten, die keine Wissenschaftler sind. Auf dem Weg in den Common Sense werden wissenschaftliche Hypothesen und Theoreme zu »bloßen Meinungen«. In diesem Prozess verändern sie ihre Bedeutung und verlieren zum Teil oder ganz ihre Rechtfertigungen. Die Wissenschaften des 16. und 17. Jahrhunderts sowie die sie verteidigenden Philosophien kritisierten den Common Sense, der ihrer Meinung nach aus einer durch Religion und Theologie dominierten Kultur resultierte. Deshalb kritisierte die wissenschaftliche Aufklärung die alten verzerrten und missverstandenen religiösen Dogmen in einem Kampf gegen den Glauben an Dämonen, Hexen und Teufel.

Als die Wissenschaften selbst der dominierende kulturelle Faktor in der säkularisierten Welt wurden (vom 19. Jahrhundert an), kritisierten sie dagegen einen Common Sense, der ihre eigene Vergangenheit verzerrt wiedergab. Sobald der Common Sense durch überholte wissenschaftliche Meinung dominiert wird, versucht die wissenschaftliche Aufklärung, alte, verborgene und unklare wissenschaftliche Ansichten durch neue, richtige und klare zu ersetzen. Zum Beispiel wurde es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als sehr gesund angesehen, seinen Körper radioaktiver Strahlung auszusetzen. Dies war eine wissenschaftliche Überzeugung, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstand. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurde sie in weiten Kreisen als widerlegt anerkannt.¹⁰² Der Common Sense muss sich seit dem 19. Jahrhundert als ein Kind, das zumindest einen wissenschaftlichen Elternteil hat, immer wieder neuen wissenschaftlichen Erfindungen entgegenstellen, obwohl er nicht mehr durch religiöses Denken dominiert wird. Jüngste Beispiele für solche Korrekturversuche durch den Common Sense stellen die Auseinandersetzung um die Gefährlichkeit der Anwendung von Genforschung und Nanowissenschaften dar. Gaston Bachelard schlug vor, die Bedeutung wissenschaftlichen Fortschritts anhand der Intensität des Widerstands zu »messen«, dem er im Common Sense begegnet.¹⁰³ Allerdings berücksichtigte er den Common Sense *nicht* als Sediment alter religiöser und wissenschaftlicher Ideen und Meinungen, sondern mehr als ein eigenständiges Überzeugungssystem. Diese Meinung vertrat er nicht allein. Husserls Idee einer Lebenswelt und das Konzept einer Alltagssprache (»ordinary language«) deuten in dieselbe Richtung.

¹⁰² Vgl. Christiane Staigler, »Strahlende Gesundheit«. Zur Geschichte der Radiotherapie«, in: *Pharmazie in unserer Zeit*, Band 34, Heft 6, S. 454-459.

¹⁰³ Gaston Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes* (1938), Frankfurt/M. 1987, Kap. 1.

Und auch die neuere Sprachphilosophie liefert für eine solche Autonomisierung des Alltagsverstandes Argumente.

Denn der semantische Holismus, ein fundamentales Dogma der gegenwärtigen Sprachphilosophie, behauptet, dass sowohl wissenschaftliche Theorien als auch die nichtwissenschaftliche Sprache ganzheitliche Bedeutungszusammenhänge darstellen. Da die Lebenswelt einen möglichen Zugang zum Verständnis der Welt liefert, wird sie auch als semantische Ganzheit begriffen und nicht als Ansammlung von zufälligen und manchmal sogar inkompatiblen Überzeugungen und Praktiken. Die einflussreichste Figur in der Entwicklung dieser Art des Holismus war Quine, der nicht wirklich zwischen »webs of beliefs« im Hinblick auf wissenschaftliche Theorien und natürliche Sprachen unterschied. Diese holistische Sichtweise auf die Lebenswelt und die natürliche Sprache hat jedoch weitreichende Konsequenzen für die Möglichkeiten, wie Versuche der Wissenschaft und Technologie, die Lebensweise zu ändern, kritisiert werden können. Wenn die Lebenswelt oder die nichtwissenschaftliche Art zu reden und zu handeln als etwas Eigenständiges betrachtet werden, kann man sich fragen, wie die Wissenschaft eigentlich überhaupt die Berechtigung erwirbt, die Alltagssprache zu kritisieren. Die bekannten Kritiken von Ryle¹⁰⁴ und Wittgenstein¹⁰⁵ sind Beispiele dieser Art von Kritik im Kontext der analytischen Philosophie der normalen Sprache.

Es gibt allerdings noch eine ganz andere Art von Kritik an den modernen Erfahrungswissenschaften: die von Gadamer, Horkheimer, Adorno und Habermas. Deren Kritik beruft sich nicht auf die Konzeption einer intakten Alltagssprache, sondern auf einen Entwurf dessen, was der *Mensch* und *menschliches Leben* sein sollte. Für diese Wissenschaftskritik ist vor allem die Art und Weise entscheidend, in der Wissenschaft versucht, das menschliche Leben über die Einführung neuer Technologien zu ändern. Der gegenwärtig wohl einflussreichste Strang dieser Richtung stammt von Jürgen Habermas, der die Einflussnahmen von Wissenschaft und Technologie auf das Alltagsleben als eine »Kolonialisierung der Lebenswelt« beschreibt.¹⁰⁶ Wenn von Kolonien die Rede ist, dann drängt sich die Vorstellung eines eindringenden, fremden Reiches auf, das eine gut etablierte soziale Struktur ungerechtfertigt in ein Herrschaftsverhältnis »übernimmt« oder sie gar zerstört. Der Begriff der Lebenswelt, wie er von Husserl in seinem Essay »Die Krisis der europäischen Wissenschaften« zuerst verwendet und von den Autoren der Frankfurter Schule übernommen wird, ist jedoch ein sehr unklarer. Allerdings glaubt Habermas, wie auch

¹⁰⁴ Gilbert Ryle, *Begriffskonflikte* (1953), Göttingen 1970, Kap. VI.

¹⁰⁵ Ludwig Wittgenstein, 1980???, Kap. XII, XIV.

¹⁰⁶ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt/M. 1981, Kap. IV.2, und ders., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt/M. 1968.

Husserl, dass jede menschliche Kommunikation »stets im Horizont einer Lebenswelt« stattfindet.¹⁰⁷

Die »Lebenswelt« scheint sich auf eine Art »emotionales Zuhause« zu beziehen, das sich im Gegensatz befindet zu der »kalten Rationalität« der formalisierten Wissenschaften und dem rücksichtslosen Gewinnstreben der Geschäfts- und Finanzwelt. Als Goethe Mephisto zwischen »grauen Theorien« und dem »goldenen Baum des Lebens« unterscheiden ließ (»Grau ist [...] alle Theorie / Und grün des Lebens goldner Baum«, Faust I, Vers 2037/8),¹⁰⁸ etablierte er den emotionalen Ton für diesen Kontrast von Wissenschaft und Leben, wie Kulenkampff bemerkt,¹⁰⁹ den Kontrast zwischen einer Welt, die »von außen« durch Technologie und Administration organisiert wird, und der selbstorganisierten oder »gewachsenen« und intuitiv plausiblen Lebenswelt. Der so gestimmte Kontrast kann seitdem bei politisch so unterschiedlichen Autoren wie Gadamer und Horkheimer in derselben Weise gefunden werden. Auch Wittgensteins selten verwendeter Begriff der »Lebensform« gehört hierher, weil er sich auf eine Art von Ende der Rechtfertigungsmöglichkeiten zu beziehen scheint, wo Plausibilität nur noch gegeben ist oder nicht länger durch Argumente produziert wird.¹¹⁰ Die Wittgensteinsche Lebensform scheint eine ähnliche Funktion wie Husserls Lebenswelt zu haben, weil Husserl den Ausdruck für einen »Horizont von jeweils unzweifelhaft Seiend-Geltendem« verwendet.¹¹¹

Wenn man nun die vor allem in der Philosophie der Normalsprache angenommene semantische Ganzheit mit der intuitiven Evidenz und Gültigkeit der Überzeugungen und Praktiken der Lebenswelt zusammenbringt, so muss jeder Versuch, die Lebenswelt zu ändern, kritisiert werden als ein Angriff auf etwas funktional Wertvolles und Wichtiges. Eine Lebenswelt, die als funktionierende Ganzheit betrachtet wird, scheint immun gegen Kritik durch die Wissenschaften. Durch diese Sicht der Sprache und des Lebens können beliebige Versuche, wissenschaftlich motivierte und technologisch umgesetzte Veränderungen in der Lebenswelt durchzusetzen, in Verruf gebracht werden. Obwohl die philosophischen Anstrengungen, wissenschaftliche und technologische Veränderung zu desavouieren, zwar sehr verbreitet sind, ist diese Kritik dennoch nicht erfolgreich gewesen, wie an dem schnellen und tiefgreifenden Wandel, den das Alltagsleben im 20. Jahrhundert durch wissenschaftlich-technische Innovationen in den Bereichen der Medizin, der Kommunikation, der Ernährung,

¹⁰⁷ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, a.a.O., S. 107.

¹⁰⁸ Johann Wolfgang von Goethe, *Dramatische Dichtungen I. Hamburger Ausgabe*, Band 3, München 1988.

¹⁰⁹ Jens Kuhlenkampff, »Notiz über die Begriffe ›Monument‹ und ›Lebenswelt‹«, in: A. Assmann und D. Harth (Hg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument*, Frankfurt/M. 2001, S. 26-33, hier: S. 29-32.

¹¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Frankfurt/M. 2006, Nr. 95 und 95.

¹¹¹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 2. Aufl., hg. von W. Biemel, Husserliana Vo. VI, den Haag 1962, S. 113.

Energiewirtschaft und Verkehr erfahren hat, unschwer abgelesen werden kann. Ein Ende dieses Änderungsprozesses ist nicht in Sicht. Durch die Einführung neuer Gegenstände und neuer Arten der Beschreibung, verändern die Wissenschaften und Technologien unsere Art zu leben vielmehr auch im 21. Jahrhundert mit vermutlich weiterhin zunehmender Geschwindigkeit.

6. Ebenso wie Husserl verbinden Horkheimer und Gadamer die Idee einer Lebenswelt mit dem Gedanken von einer Art *Wesen der Menschheit*. Gadamer glaubt, sich auf Heidegger stützend, moderne Wissenschaft sei vor allem ein rational organisierter »Betrieb«, der in seiner Rationalität schwer von modernen Formen der Administration unterschieden werden könne. Sowohl moderne Wissenschaft wie auch moderne Politik sind in Gadamers Augen Manifestationen eines bestimmten Blickwinkels auf die Welt, die Menschen so verändern, dass letztlich ihre »wahre Natur« zerstört werde.

Das Ideal der technischen Weltverwaltung formt auch noch den Menschen nach seinem Bilde und macht ihn zum technischen Verwalter, der vorgeschriebene Funktionen sachgerecht ausübt, ohne sich um anderes zu kümmern. Darin scheint mir mehr als ein Engpass unserer Zivilisation zu liegen, und das verlangt mehr als alles andere Aufklärung. Aufklärung aber ist geblieben, was sie von jeher war: Auf die Urteilskraft, auf das Selberdenken kommt es an und auf die Pflege dieser Kräfte. So bestimmt sich der gegenwärtige Sinn des kantischen Wahlspruchs der Aufklärung: »Sapere aude – habe den Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen«, auf eine neue Weise, aus dem technologischen Traum zu erwachen.¹¹²

Gadamer vertritt die Ansicht, moderne Gesellschaften benötigten eine *dritte* Aufklärung (nach der ersten im antiken Griechenland durch die Sophisten, und der zweiten im 17. und 18. Jahrhundert durch die experimentellen Wissenschaften und ihre philosophischen Unterstützer), eine Aufklärung, in der sich die Menschen eingestehen, dass die Dominanz der modernen Wissenschaften einen nahezu religiösen Glauben an die Wissenschaft und Technologie produziert habe, der das menschliche Urteilsvermögen beschädige. In einem sehr ähnlichen Ton schreibt Horkheimer, dass vor dem Siegeszug der »instrumentellen Vernunft« im Denken und in der Politik der »Begriff des allgemein Menschlichen«¹¹³ die Kultur geleitet habe. Die Art und Weise, in der die moderne Wissenschaft die Welt beeinflusse, führe dagegen zu einer »Entmenschlichung« der Kultur.¹¹⁴

¹¹² Hans-Georg Gadamer, »Wissenschaft als Instrument der Aufklärung«, in: ders., *Lob der Theorie*, Frankfurt/M. 1983, S. 88-102, hier: S. 102.

¹¹³ Max Horkheimer, *Kritik der instrumentellen Vernunft* (1947), übers. von A. Schmidt, Frankfurt/M. 1967, S. 39.

¹¹⁴ Ebd.

Der Grund für diese Ansicht ist, dass die menschliche Natur für Horkheimer ihrem Wesen nach vor allem *Autonomie* ist und diese Autonomie bedeutet, dass man die Ziele seines Lebens durch vernünftige Überlegung selbst wählen kann. Nach Horkheimer verschwinden vernünftige Überlegungen über die Ziele des Lebens in einer Kultur, die durch die instrumentelle Vernunft dominiert wird. Um in einer kapitalistischen Gesellschaft jede Kritik über Ziele zu beenden, werden Debatten über Ziele als irrational bezeichnet. Entscheidungen über Ziele im Leben sind nicht zu rechtfertigen, sondern lediglich mit starkem Willen durchzusetzen, sie werden nach Horkheimer in einer wissenschaftlich dominierten Welt allein zu einer Frage der Macht.¹¹⁵ Wird einer Gesellschaft das Ziel der Gewinnmaximierung gesetzt, so ist sie auch in dieser Zielvorstellung nicht mehr kritisierbar, weil dort, wo die instrumentelle Vernunft regiert, kein Ziel mehr auf rationale Weise kritisiert werden kann. Der Prozess der »Verdinglichung« ist laut Horkheimer der Hauptgrund, warum das Konzept einer nichtinstrumentellen Rationalität in der modernen Gesellschaft scheitert.¹¹⁶ Um mit etwas Handel treiben zu können oder es pekuniär zu bewerten, muss es zu einem *Objekt* gemacht, verdinglicht werden. Wenn sich nun die Kultur auf den Prozess des Handels konzentriert, wird alles, mit dem nicht Handel getrieben werden kann, verdächtig und letztlich zu etwas eigentlich Unwirklichem, weil nur noch das wirtschaftlich Bewertbare als »handfest« und wirklich gilt. Weil jedoch Lebensziele weder Handelsgüter sein, noch verdinglicht werden können, kann über sie in einer kapitalistischen Gesellschaft, die von der instrumentellen Vernunft beherrscht ist, nicht mehr auf rationale Weise nachgedacht werden. Folglich beschädigt die Dominanz der instrumentellen Vernunft sowohl die menschliche Autonomie als auch die eigentlich zweckrationale Natur des Menschen.

Die von quantifizierenden Methoden bestimmten Wissenschaften schließen, so Horkheimers Sicht, mit den kapitalistischen Methoden des Handels ein Bündnis, desavouieren alle qualitativen Betrachtungsweisen und auf Zielvorstellungen gerichteten Überlegungen (bei Whitehead Tätigkeiten der »spekulativen Vernunft«) als ungenau und »weich«. Dadurch wird das Erwägen alternativer Lebensweisen unmöglich, es gilt angesichts so genannter »Sachzwänge« als »weltfremd«. Gesellschaften, die in diesem Stadium der Herrschaft der instrumentellen Vernunft ankommen sind (und es fällt nicht schwer, unsere Gegenwart in dieser Beschreibung von 1947 wieder zu erkennen), werden folglich »eines jeden geistigen Mittels zum Widerstand gegen die Knechtschaft beraubt«.¹¹⁷

¹¹⁵ Ebd., S. 42 und 46.

¹¹⁶ Ebd., S. 54f.

¹¹⁷ Ebd., S. 89.

7. Das Problematische sowohl an Gadamer als auch an Horkheimers Wissenschaftskritik und ihrer Anwendung auf Technologie, Administration und Wirtschaft, ist die Verbindung der Lebenswelt mit der menschlichen Natur oder ihrem vermeintlichen Wesen. Die Lebenswelt kann nicht vergegenständlichend erfasst werden, ihre Ganzheit ist nur erahnt, jedoch nicht objektivierbar. Dadurch muss unklar bleiben, warum die Lebenswelt »das Reich« sein sollte, in dem die menschliche Natur wirklich aufgeht. Es ist auch unklar, was diese menschliche Natur sein könnte und ob sie wirklich aus einer Art autonomer Vernünftigkeit besteht, die sich vor allem um die Ziele des Lebens sorgt. In diesem Zusammenhang ist auch zu fragen, wie diese Betonung der Autonomie als Wesen des Menschen mit der Schätzung der Psychoanalyse als Quelle für die Anthropologie der Kritischen Theorie vereinbar ist.¹¹⁸ Sobald man diese Prämissen hinterfragt, werden Gadamer und Horkheimers Wissenschaftskritik und ihre Anwendungen ebenso problematisch wie ihre versteckte essentialistische Anthropologie. Wenn es keine solche Lebenswelt gibt, die das wahre Reich der Verwirklichung des menschlichen Wesens ist, dann müssen wissenschaftliche und technologische Veränderungen der Lebensform nicht notwendigerweise als eine Verletzung der menschlichen Natur verstanden werden. Wie vage ihre Kritik ist, zeigt die Tatsache, dass weder Gadamer noch Horkheimer sagen, welche Teile unserer wissenschaftlich und technologisch geformten Kultur entfernt werden sollten, um sie wieder zu einer Lebenswelt machen, in der sich die menschliche Natur realisieren kann. Adornos Gedanke, dass es dort keine konstruktive Kritik, sondern nur noch Negation geben kann, wo alle in falschen Umständen leben und jeder Geist von diesen falschen Verhältnissen geformt ist, ist vielleicht ein Zeugnis für die Erkenntnis, dass Horkheimers Konzept der menschlichen Natur auf etwas verweist, das keiner wirklich aussprechen kann. Ob dies daran liegt, dass es sich bei der menschlichen Natur oder der völlig selbstgenügsamen Autonomie um etwas handelt, das nicht objektiviert werden kann oder daran, dass es das gar nicht gibt, sei hier dahingestellt.¹¹⁹

Aus dem Englischen übersetzt von Sabine Baier

¹¹⁸ Vgl. dazu Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied, Berlin 1967, Kap. 3, und Joel Whitebook, *Perversion and Utopia. Studies in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge/MA 1995 passim.

¹¹⁹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt/M. 1988, S. 42.

Zu den Autorinnen und Autoren

Emil Angehrn ist Ordinarius für Philosophie an der Universität Basel. Buchpublikationen u. a.: *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*, Frankfurt/M. 1996; *Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik, Platon, Aristoteles*, Weilerswist 2000; *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist 2003; *Die Frage nach dem Ursprung. Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik*, München 2007.

Rüdiger Bittner ist Professor für Philosophie an der Universität Bielefeld. Seine Arbeitsgebiete sind Moralphilosophie, politische Philosophie und Handlungstheorie. Er ist der Autor von *Doing Things for Reasons*, Oxford 2001 (dt. *Aus Gründen handeln*, Berlin 2005).

Luc Boltanski ist Professor für Soziologie an der École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) in Paris und Mitglied der Groupe de Sociologie Politique et Morale. In deutscher Sprache sind von ihm die folgenden Bücher erschienen: *Die Führungskräfte. Die Entstehung einer sozialen Gruppe*, Frankfurt/M. 1990; *Der neue Geist des Kapitalismus* (gemeinsam mit Ève Chiapello), Konstanz 2003; *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der Urteilskraft* (gemeinsam mit Laurent Thévenot), Hamburg 2007; *Soziologie der Abtreibung. Zur Lage des fötalen Lebens*, Frankfurt/M. 2007.

Judith Butler ist Professorin für Rhetorik, Komparatistik und Gender Studies an der European Graduate School und an der University of California, Berkeley. Zu ihren wichtigsten, auf Deutsch erschienen Büchern zählen: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M. 1991; *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt/M. 1997; *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*, Frankfurt/M. 2001; *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*, Frankfurt/M. 2007.

Robin Celikates, Dr. phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Arbeitsgruppe Politische Theorie an der Universität Bremen. Demnächst erscheinen *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt/M. 2009 und *Philosophie der Moral* (hg. zus. mit Stefan Gosepath), Frankfurt/M. 2009.

Maeve Cooke ist Professorin für Philosophie am University College Dublin und Mitglied der *Royal Irish Academy*. Sie ist Verfasserin von zahlreichen wissenschaftlichen Artikeln in

Zeitschriften und Büchern hauptsächlich im Bereich der politischen Philosophie und der Sozialphilosophie. Zu ihren wichtigsten Veröffentlichungen gehören die Monographien *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*, Cambridge/MA 1994, und *Re-presenting the Good Society*, Cambridge/MA 2006.

Günter Figal ist Ordinarius für Philosophie an der Universität Freiburg im Breisgau. Buchpublikationen u.a.: *Theodor W. Adorno. Das Naturschöne als spekulative Gedankenfigur*, Bonn 1977; *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt/M. 2001; *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart 1996; *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen 2006.

Rainer Forst ist Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main und Sprecher des dortigen Exzellenzclusters »Die Herausbildung normativer Ordnungen«. Wichtigste Veröffentlichungen: *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1994, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt/M. 2003, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Frankfurt/M. 2007.

Raymond Geuss lehrte Philosophie in Heidelberg, Chicago, Princeton und Hamburg, war Fellow am Wissenschaftskolleg in Berlin und ist nun Professor für Philosophie an der University of Cambridge in England. Einige wichtige Veröffentlichungen: *Die Idee einer Kritischen Theorie*, Bodenheim 1988; *Privatheit. Eine Genealogie*, Frankfurt/M. 2002; *Philosophy and Real Politics*, Princeton 2008.

Michael Hampe ist ord. Professor für Philosophie an der ETH Zürich. Buchpublikationen u.a.: *Gesetz und Distanz. Über die Prinzipien der Gesetzmäßigkeit in der theoretischen und praktischen Philosophie*, Heidelberg 1996; *Erkenntnis und Praxis. Zur Philosophie des Pragmatismus*, Frankfurt/M. 2006; *Die Macht des Zufalls. Vom Umgang mit dem Risiko*, Berlin 2006; *Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs*, Frankfurt/M. 2007.

Axel Honneth ist Professor für Sozialphilosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität und Direktor des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt/M.; wichtigste Buchpublikationen: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1985; *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. 1992, erw. Auflage 2003; *Leiden an Unbestimmtheit. Versuch einer Reaktualisierung der*

Hegelschen Rechtsphilosophie, Stuttgart 2001; *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M. 2005; Zuletzt erschienen: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M. 2007.

Rahel Jaeggi ist Wissenschaftliche Assistentin am Philosophischen Institut der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M. Buchveröffentlichungen: *Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M. 2005; *Welt und Person – Anthropologische Grundlagen der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*, Berlin 1997.

Joachim Küchenhoff ist Professor für Psychotherapie und Psychosomatik an der Universität Basel und Chefarzt der Psychiatrischen Klinik Liestal (Baselland). Buchpublikationen u.a.: (Mithg.) *Gewalt: Ursachen, Formen, Prävention*, Gießen 2005; *Die Achtung vor dem Anderen. Psychoanalyse und Kulturwissenschaften im Dialog*, Weilerswist 2005; (Mithg.) *Die Universität der Zukunft ? Eine Idee im Umbruch?*, Basel 2007; (Mithg.) *Körper und Leib. Psychologie und Philosophie im Dialog*, Göttingen 2008.

Hartmut Rosa ist Professor für Allgemeine und Theoretische Soziologie und Direktor des Forschungszentrums *Laboratorium Aufklärung* an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Wichtigste Veröffentlichungen: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt/M., New York 1998; *Soziologische Theorien* (zus. mit David Strecker und Andrea Kottmann) Konstanz 2007; – *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/ M. 2005 (Neuaufgabe 2008).

Martin Saar ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Politikwissenschaft der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt/M. Buchveröffentlichungen: *Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses* (hg. mit G. Echterhoff), Konstanz 2002; *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001* (hg. mit A. Honneth), Frankfurt/M. 2003; *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M., New York 2007.

Ruth Sonderegger ist Professorin für Philosophie an der Universiteit van Amsterdam; seit 2001 ist sie Dozentin am Philosophischen Institut der Universiteit van Amsterdam. Buchveröffentlichungen: *Für eine Ästhetik des Spiels. Hermeneutik, Dekonstruktion und der*

Eigensinn der Kunst, Frankfurt/M. 2000; *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik* (hg. zus. mit Andrea Kern), Frankfurt/M. 2002; *Golden Years – Queere Subkultur zwischen 1959 und 1974* (hg. mit Diedrich Diederichsen, Christine Frisinghelli, Matthias Haase, Christoph Gurk, Juliane Rebentisch und Martin Saar), Graz 2006.

Tilo Wesche ist Privatdozent am Philosophischen Seminar der Universität Basel.

Buchpublikationen: *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2003; (Mithg.) *Anfang und Grenzen des Sinns*, Weilerswist 2006; *Wahrheit und Werte*, Habilitationsschrift Basel 2008.