

Sven Ellmers und Philip Hogg (Hg.)
Warum Kritik?

Warum Kritik?

Begründungsformen kritischer Theorien

Herausgegeben von
Sven Ellmers und Philip Hogh

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Erste Auflage 2017
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2017
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-063-5

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

Inhaltsverzeichnis

SVEN ELLMERS UND PHILIP HOGH

Warum Kritik? Zur Einleitung 7

PHILIP HOGH

Apathie Kälte Verdinglichung. Zur gesellschaftlichen Wirklichkeit
moralischer Indifferenz 22

CHRISTOPH HENNING

Perfektionismus als kritische Theorie. Bemerkungen zur
Selbstentfaltung als Kategorie sui generis 51

JOCHEN GIMMEL

Ist Kritik erlaubt? – Zu einigen konzeptionellen Schwierigkeiten
des Begriffs Kritik bei Kant 73

HAUKE BRUNKHORST

Touching the Void – Kritische Theorie als
dialektischer Negativismus. Thesen zur Hegelschen Logik ... 103

HANNES KUCH

Ökonomie, Subjektivität und Sittlichkeit. Hegel und die Kritik
des kapitalistischen Marktes 134

STEFFEN K. HERRMANN

Drei Pathologien der Anerkennung.
Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie
nach Rousseau, Hegel und Marx 164

FRANK KUHNE

Moral im »Kapital«? – Hat Marx' Kritik der politischen
Ökonomie normative Grundlagen? 190

CHRISTINE KIRCHHOFF

Kultur und Illusion. Die Begründung von Kritik mit der
Psychoanalyse Sigmund Freuds 210

FABIAN FREYENHAGEN

»Aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau«
Zur Normativitätsproblematik bei Adorno 229

INHALT

PEGGY H. BREITENSTEIN

Genealogie als kritische Theorie. Methodologische Überlegungen
zur Gesellschaftskritik bei Foucault 258

KRISTINA LEPOLD

Axel Honneths Neubegründung der kritischen Gesellschaftstheorie:
Die kritische Theorie der Anerkennung 281

STEFAN MÜLLER-DOOHM

Zum Verhältnis von Normativität, Sprache und Kritik.
Aspekte der Sozialtheorie von Jürgen Habermas 301

HENDRIK WALLAT

›De-Reifizierung‹ der politischen Philosophie. Rainer Forsts
Grundlegung einer kritischen Theorie der Macht. 313

HARTMUT ROSA

Eskalation oder Ausweg? – Das Ende der dynamischen
Stabilisierung und das Konzept der Resonanz 339

JOHANNA M. MÜLLER

Kritik im Critical Realism – Zwischen Diskursethik
und formaler Anthropologie 364

Autorinnen und Autoren 388

SVEN ELLMERS UND PHILIP HOGH

Warum Kritik? Zur Einleitung

Mit der Frage »Warum Kritik?« wird nach Gründen gesucht, aus denen die Kritik ihre Berechtigung erfährt. Da unter dem Begriff der Kritik sehr Unterschiedliches verstanden werden kann und die Form, in der etwas kritisiert wird, sowohl vom jeweiligen Objekt als auch vom Subjekt der Kritik abhängig ist, müssen hier zunächst begriffliche Unterscheidungen eingeführt werden, die bei der Erklärung des Verhältnisses behilflich sein sollen, in das Begründung und Kritik in den unterschiedlichen Konzeptionen kritischer Gesellschaftstheorien gesetzt werden.

Orientiert man sich zunächst an den Wortbedeutungen und ihrer Geschichte, so stößt man beim Begriff der Kritik auf das griechische Verb *κρίνειν* (krinein), das so viel wie unterscheiden, separieren und trennen bedeuten kann. Wer etwas kritisiert, unterscheidet demnach bestimmte Gegenstände hinsichtlich vieler möglicher Aspekte. Dabei können diese Unterscheidungen deskriptiv oder präskriptiv beziehungsweise normativ vorgenommen werden. Wer bestimmte Gegenstände hinsichtlich ihrer Farben unterscheidet und sortiert, wird beispielsweise keine normativen Unterscheidungen in dem Sinne vornehmen, dass es gut oder schlecht ist, dass ein bestimmter Gegenstand rot und nicht grün ist. Im heutigen Sprachgebrauch wird eine solche deskriptive Unterscheidung von Gegenständen jedoch kaum noch als Kritik bezeichnet – obgleich man auch hier von Unterscheidungskriterien im Sinne von Merkmalen spricht –, stattdessen ist der Begriff der Kritik für normative Unterscheidungen reserviert, die vom Unterschiedenen jeweils sagen, ob es gut oder schlecht, richtig oder falsch ist. Das trifft auf kulinarische Kritik ebenso zu wie auf ästhetische oder politische Kritik. Im Bereich der normativen Kritik stellt sich dann jedoch sofort die Frage, woher die Normen beziehungsweise die jeweiligen Entscheidungskriterien stammen, anhand derer etwas positiv oder negativ bewertet wird (Entstammen sie den bewerteten Gegenständen selbst? Wurden sie einer bestimmten Tradition entnommen?), wie diese Normen angewendet werden und ob sie überzeugend sind (Ist die Anwendung transparent und nachvollziehbar. Folgt sie bestimmten Regeln, so dass sie wiederholbar ist? Sind die Resultate der Anwendung dieser Normen wünschenswert und überzeugend?). Wer normative Unterscheidungen vornimmt, also Kritik im heutigen Sinne übt, wird unmittelbar darauf verwiesen, seine Unterscheidungen und seine angewendeten Normen zu begründen.

Betrachtet man nun die Bedeutungsgeschichte des Begriffs des Grundes, so können zunächst zwei Bedeutungen unterschieden werden:

einerseits Grund im Sinne eines festen Bodens, auf dem man steht, andererseits Grund im Sinne einer Erklärung, die man für eine Aussage oder eine Handlung gibt. Beide Verwendungen sind heute noch üblich, die zweite verweist wiederum direkt auf den englischen Begriff *reason*, der bekanntlich nicht nur mit Grund, sondern ebenso mit Vernunft übersetzt werden kann (vgl. Tugendhat 1976: 107). Einen Grund für etwas zu liefern, bedeutet entsprechend, vernünftig zu erläutern, warum man etwas getan oder gesagt hat oder warum man etwas tun oder sagen sollte und anderes nicht. Verbindet man diese Überlegung mit der zuerst genannten Bedeutung von Grund im Sinne eines festen Bodens, so lässt sich die Praxis des Begründens oder Gründe Lieferns als ein vernunftgeleiteter Prozess verstehen, in dem ein »tragender Grund« hergestellt wird, »auf dem Überzeugungen und Handlungen von Vernunftwesen« (Forst 2007: 23) Bestand haben können.

Sofern Kritik darauf angewiesen ist, Gründe zu liefern, wenn sie Bestand haben beziehungsweise gültig und zutreffend sein will, unterwirft sie sich den Spielregeln der Vernunft. Das gilt nicht nur, aber doch sicherlich in erhöhtem Maße für diejenige Kritik, die philosophische Theorien zu formulieren bestrebt sind. Es dürfte kaum eine Übertreibung sein, wenn man das Geschäft der Philosophie als Kritik bestimmt, eben als normative Kritik, die uns darüber aufklären soll, wie wir Begriffe vernünftigerweise gebrauchen und verstehen sollten, wenn unsere Überzeugungen Bestand haben sollen. Der Vollzug der philosophischen Kritik ist dabei kaum zu trennen von einer Selbstkritik der Philosophie in dem Sinne, dass sich die philosophische Kritik häufig als Kritik an bestimmten Philosophien vollzieht. Philosophische Theorien gewinnen ihre Bestimmtheit in den allermeisten Fällen durch Kritik an anderen und ihnen widerstrebenden Ansätzen: Hegels Philosophie lebt von ihrer Auseinandersetzung mit Kant; Kants Philosophie stellt gerade durch ihre Kritik an Rationalismus und Empirismus einen Einschnitt in der Philosophiegeschichte dar; Heideggers »Destruktion der Geschichte der Ontologie« (Heidegger 1993: 19) ist selbst gar nichts anderes als eine Kritik vergangener Interpretationen des Verhältnisses von Sein und Seiendem, durch die Heidegger gerade die Wahrheit dieser Begriffe freilegen möchte; die Arbeiten von Marx tragen wie die von Kant häufig den Begriff der Kritik bereits im Titel und verstehen sich selbst als Kritiken der zeitgenössischen Philosophie und Nationalökonomie; ihrem eigenen Anspruch nach sind die Beiträge der frühen analytischen Philosophie als Überwindung der Metaphysik durch Sprachkritik zu verstehen (vgl. Carnap 1977).

Diese Reihe ließe sich beliebig lange fortsetzen, weil der Begriff der Kritik hier noch so allgemein gefasst ist, dass sich vermutlich fast jede Richtung der Philosophie damit wird anfreunden können. Dies ändert sich jedoch, sobald darüber geredet wird, anhand welcher Kriterien

welche philosophischen Ansätze aus welchen Gründen kritisiert werden sollen. In der Philosophie mag Einigkeit darüber herrschen, dass ihr Geschäft – ganz formal betrachtet – in der Kritik philosophischer Theorien besteht, sobald es aber um die Gründe der Kritik an bestimmten Philosophien geht, ist es mit der Einigkeit vorbei und dies wirkt sich natürlich auch auf den jeweils in Anschlag gebrachten Begriff von Philosophie als Kritik aus.

In der Tradition der kritischen Theorie kommt der Philosophie im Anschluss an Hegels Diktum, diese sei »ihre Zeit in Gedanken erfaßt« (Hegel 1986: 26), die Aufgabe zu, in Gesellschaftstheorie überzugehen, da das, was in der philosophischen Tradition an Emanzipationsversprechen enthalten ist, gesellschaftlich nicht eingelöst wurde – und nur erhalten und kritisch gewendet werden kann, wenn die Philosophie sich selbst in materialistische Gesellschaftskritik verwandelt. Das Verständnis von Philosophie als Kritik, das hier ins Spiel kommt, ist also ein ganz spezifisches: Philosophie ist Gesellschaftskritik in emanzipatorischer Absicht. Entsprechend bestimmt Max Horkheimer in seinem programmatischen Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* diejenige kritische Gesellschaftstheorie, in die die Philosophie überzugehen hat, als »ein einziges entfaltetes Existenzialurteil.« (Horkheimer 1992: 244) Dieses Urteil soll besagen, dass die kapitalistische Gesellschaft aufgrund ihrer eigenen Verfasstheit nach der schrittweisen Entfaltung menschlicher Fähigkeiten und individueller Emanzipation immer neue Krisen hervorbringen muss und »die Menschheit einer neuen Barbarei zutreibt« (ebd.). Entscheidend für diese Form der Kritik ist nicht die Begründung von Normen, anhand derer die Gesellschaft kritisiert wird, sondern der Nachweis, dass die Gesellschaft sich notwendig in die Richtung einer neuen Barbarei entwickeln muss. Horkheimer sagt zu diesem Begriff der Notwendigkeit:

»Der Sinn der hier gemeinten Notwendigkeit ist wie derjenige der Abstraktheit der Begriffe den entsprechenden Zügen der traditionellen Theorie ähnlich und unähnlich zugleich. In beiden Arten von Theorie beruht die Strenge der Deduktion darauf, daß erhellet, wie die Behauptung vom Zutreffen allgemeiner Bestimmungen diejenige vom Zutreffen gewisser tatsächlicher Verhältnisse einschließt. Handelt es sich um einen elektrischen Vorgang, so muß sich, weil zum Begriff der Elektrizität diese und jene Merkmale gehören, dieser und jener Vorfall ereignen. Soweit die kritische Theorie der Gesellschaft die gegenwärtigen Zustände aus dem Begriff des einfachen Tauschs entwickelt, enthält sie in der Tat diese Art der Notwendigkeit, nur daß die generell hypothetische Form relativ gleichgültig ist. Der Nachdruck liegt nicht darauf, daß überall, wo einfache Tauschgesellschaft herrscht, sich auch Kapitalismus entwickeln muß, wenngleich dies wahr ist, sondern auf der Ableitung dieser realen, von Europa aus die Erde umfassenden kapitalistischen Gesellschaft, für

welche die Theorie als gültig behauptet wird, aus dem Grundverhältnis des Tauschs überhaupt.« (Ebd.: 243/44)

Indem die kritische Theorie von der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie ihre Grundbegriffe entnimmt, verfolgt sie die Absicht, nachzuweisen, dass die Gesellschaft sich entsprechend der Erkenntnisse, die sich aus der Theorie ableiten lassen, entwickeln muss. Blicke es dabei, so ließe sich kaum sagen, was die kritische Theorie von der traditionellen unterscheiden soll.¹ Die einzige Differenz bestünde dann darin, dass die kritische Theorie über andere Grundbegriffe verfügt als die traditionelle Theorie, doch genau dies weist Horkheimer selbst zurück. Die kritische Theorie versteht sich selbst als ein »kritisches Verhalten« (ebd.: 246) innerhalb der gesellschaftlichen Entwicklung – im Unterschied zu einer von ihren Gegenständen abgelösten traditionellen Theorie.

»Die Konstruktion des Geschichtsverlaufs als des notwendigen Produkts eines ökonomischen Mechanismus enthält zugleich den selbst aus ihm hervorgehenden Protest gegen diese Ordnung und die Idee der Selbstbestimmung des menschlichen Geschlechts, das heißt eines Zustands, in dem seine Taten nicht mehr aus einem Mechanismus, sondern aus seinen Entscheidungen fließen. Das Urteil über die Notwendigkeit des bisherigen Geschehens impliziert hier den Kampf um ihre Verwandlung aus einer blinden in eine sinnvolle Notwendigkeit.« (Ebd.)

Horkheimers Bestimmung der Kritik der kritischen Theorie lässt sich entsprechend so zusammenfassen: Ausgehend von den Grundbegriffen der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie wird eine gesellschaftlich-geschichtliche Bewegungstendenz konstruiert, die die Möglichkeiten von Selbstbestimmung und Autonomie immer weiter einschränkt. Die kritische Theorie stellt diesen Geschichtsverlauf in kritischer Absicht dar, da sie sich selbst als dasjenige Moment dieses Prozesses begreift, das Protest artikuliert und an die Stelle der Unterwerfung der Menschheit unter die kapitalistische Ökonomie eine soziale Ordnung setzen möchte, die die Idee menschlicher Selbstbestimmung realisiert. Den Ausgangspunkt der Kritik markiert also nicht eine mehr oder weniger abstrakte meta-ethische Norm, die dann eine Letztbegründung erfährt. Vielmehr geht Horkheimer davon aus, dass die Marxsche Darstellung der kapitalistischen Gesellschaft und ihres verhängnisvollen geschichtlichen Verlaufs wohlbegründet sei. Diese Darstellung – oder: Konstruktion – fungiert dann als tragender Grund, der als »entfaltetes Existenzialurteil« (ebd.: 244) das Plädoyer für eine notwendige Veränderung der Gesellschaft, das heißt für eine »Neuorganisation der Arbeit« (ebd.: 226) begründet.

Der Zusammenhang von Kritik und Begründung ist jedoch in Horkheimers frühen Texten kein entscheidendes Thema gewesen. Aufgrund

1 Eine aktuelle Bestimmung dieses Verhältnisses findet sich bei Sommer 2015.

der ökonomischen Krisen und des massenhaft produzierten Leids hielt er es nicht für erforderlich, die Notwendigkeit einer grundlegenden gesellschaftlichen Veränderung metaethisch zu fundieren – sie schien ihm evident. Dies gilt auch noch für die gemeinsam mit Theodor W. Adorno verfasste *Dialektik der Aufklärung*. Dort wird bereits in der Vorrede das Problem benannt, das sich für die kritische Theorie in den 1940er Jahren stellte, die trotz der Verstrickung von Aufklärung und Barbarei an der Aufklärung, das heißt an der Vernunft, festhalten wollte:

»Wir hegen keinen Zweifel – und darin liegt unsere *petitio principii* –, daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken untrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, daß der Begriff eben dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet. Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, besiegelt sie ihr eigenes Schicksal.«
(Horkheimer und Adorno 1998: 3)

Die grundlegende Annahme der Autoren ist, dass die Aufklärung ein in sich rückläufiges Moment enthält, das sich letztlich gegen die Aufklärung selbst richten muss. Dies wird in einem umfassenden Versuch geschichtsphilosophischer Deutung von literarischen und philosophischen Texten zu zeigen versucht. Dabei werden Vernunft und Aufklärung im Sinne Hegels als Geist interpretiert: Die Vernunft ist darin keine außerhalb der menschlichen Beziehungen und Lebensverhältnisse situierte normative Instanz, sondern sie ist nur, indem sie sich in der Geschichte sozial realisiert. Weil sie so nicht unabhängig von den sozialhistorischen Veränderungen, sondern nur in diesen bestehen kann, ist sie nicht nur von diesen Veränderungen rückwirkend betroffen, sie produziert sie vielmehr selbst. Entsprechend muss sich die kritische Theorie darauf konzentrieren, mit den Mitteln von Vernunft und Aufklärung an diesen diejenigen Momente zu identifizieren, die den gesellschaftlichen Prozess der Barbarisierung fördern, um sie von denjenigen Momenten zu unterscheiden, an denen festgehalten werden muss, damit der Vollzug von Kritik überhaupt noch möglich ist.

Als in diesem Sinne bewahrenswerte Momente werden von Horkheimer und Adorno die »bestimmte Negation« (ebd.: 30) und das »Eingedenken der Natur im Subjekt« (ebd.: 47) genannt. Sie lehnen es dagegen ab, irgendwelche Praktiken oder Institutionen von der Dialektik von Vernunft und Barbarei auszunehmen, so dass »bestimmte Negation« und »Eingedenken der Natur im Subjekt« lediglich als die Formen zu verstehen sind, in denen sich das »kritische Verhalten« (Horkheimer 1992: 246) realisieren soll. Da sich keine gesellschaftlichen Erscheinungsformen mehr identifizieren lassen, an die die kritische Theorie in

dem Sinne Anschluss finden könnte, als diese Erscheinungsformen selbst vernünftig sind und über die bestehende Gesellschaft in emanzipatorischer Perspektive hinausweisen, kann die kritische Theorie ihr Festhalten an der Vernunft nur noch über die beiden genannten Formen ihres »kritischen Verhaltens« begründen und rechtfertigen.

Dies ist in der Folgezeit vor allem von Jürgen Habermas und an ihn anschließend von Axel Honneth als Begründungsdefizit der frühen kritischen Theorie kritisiert worden. Weil sich die frühe kritische Theorie von Horkheimers programmatischen Aufsätzen bis zu Adornos *Negativer Dialektik* und *Ästhetischer Theorie* vorrangig darauf konzentriert habe, die moderne Gesellschaft samt ihrer Krisen aus ihren ökonomischen Formen her verständlich zu machen, sei sie sowohl bezüglich der rechtlichen und politischen Institutionen als auch bezüglich der intersubjektiven Beziehungen in ihrer Kritik vollkommen abstrakt geblieben.

»Adorno ist zeitlebens einem Konzept der Naturbeherrschung so intensiv verhaftet geblieben, daß er in der Analyse der Integrationsweise spätkapitalistischer Gesellschaften einem gesellschaftstheoretischen Reduktionismus verfällt, der die Ebene der kulturellen Eigenleistungen sozialer Gruppen, ja die Sphäre sozialen Handelns überhaupt einfach überspringt und deshalb auf die beiden Pole von ›Individuum und Organisation‹ allein verwiesen ist.« (Honneth 1989: 110/11)

Wenn die moderne Gesellschaft allein aus ihren ökonomischen Zusammenhängen verstanden wird und aus diesen ökonomischen Zusammenhängen nicht die normativen Ressourcen rekonstruiert werden können, um die Normen zu begründen, die an die Gesellschaft angelegt werden, dann – um eine Wendung von John McDowell zu verwenden – rotiert die Kritik im luftleeren Raum (vgl. McDowell 2001: 91). Zwar könne die kritische Theorie Adornos und Horkheimers das Festhalten an der Vernunft noch fordern, jedoch sei sie nicht mehr dazu in der Lage, diese Forderung zu begründen und die normativen Maßstäbe offenzulegen, anhand derer sie die Gesellschaft kritisiert. Weil ihr Gesellschaftsbegriff lediglich die ökonomischen Bestimmungen der modernen Gesellschaft enthalte, falle nicht nur »die Sphäre sozialen Handelns überhaupt« (Honneth 1989: 110) aus der kritischen Theorie heraus, es ließen sich aus ihr letztlich auch keine Kriterien mehr entwickeln, mit denen das soziale Handeln und die gesellschaftlichen Institutionen wirksam kritisiert werden könnten, eben weil diese allein aus einer ökonomiekritischen Perspektive visiert würden. Der Konzentration auf den Gegenstandsbereich der Ökonomie korrespondiert so aus Honneths Perspektive das Ausbleiben der Begründung der Kritik. Eben dies – die Begründung von Kritik und das Ausweisen ihrer normativen Maßstäbe – ist aber seit Habermas zum zentralen Anliegen der kritischen Theorie geworden:

»Die Theorie des kommunikativen Handelns ist keine Metatheorie, sondern Anfang einer Gesellschaftstheorie, die sich bemüht, ihre kritischen Maßstäbe auszuweisen.« (Habermas 1999: 7)

Eine solche Begründung konnte jedoch aus der Perspektive von Habermas und Honneth nicht mehr mit den Mitteln der kritischen Theorie Horkheimers und Adornos erfolgen. Die höchst folgenreiche Kritik von Habermas hat die Frage nach der Begründung von Kritik, die in der kritischen Theorie bis dato vor allem implizit beantwortet wurde, explizit gemacht. Allerdings ist die Bedeutungsveränderung dieser Frage für die kritische Theorie nur vor dem Hintergrund der Veränderung des Gegenstandsbereichs und der verwendeten Grundbegriffe verständlich: Standen in der frühen kritischen Theorie ausgehend von Hegel und Marx vor allem die kapitalistischen Produktionsverhältnisse im Zentrum der Kritik und bemühte sie sich im Anschluss an Freud eine Form von analytischer Sozialpsychologie zu entwickeln, zu deren bedeutendsten Errungenschaften die Theorie des autoritären Charakters zählt, so rückten später bei Habermas und Honneth die gesellschaftlichen Verständigungs- und Anerkennungsverhältnisse in den Vordergrund. Zwar blieben dort viele theoretische Bezüge erhalten – zum Beispiel der durch Hegel vermittelte gesellschaftstheoretische Zugang, ein wenn auch intersubjektivitätstheoretisch veränderter Bezug auf die Psychoanalyse sowie ein moralphilosophischer Bezug auf Kant –, doch veränderten sich die zugrunde liegenden theoretischen Paradigmen. Als Kritik von Verständigungsverhältnissen setzte die Theorie von Habermas auf die normative Kraft der unhintergehbaren Strukturen sprachlicher Kommunikation; aus der sprachlichen Kommunikation lassen sich diejenigen Normen gewinnen, die die kritische Theorie benötigt, um in der gesellschaftlichen Praxis auf die Verwirklichung von Autonomie und Selbstbestimmung hinzuwirken. Dadurch wird die Theorie selbst – wie Habermas ausdrücklich betont – gemäß Horkheimers ursprünglicher Idee eines »interdisziplinären Materialismus« an reales gesellschaftliches Handeln und an die Sozialwissenschaften rückgebunden, wodurch er am Anliegen der kritischen Theorie festhalte, dies aber mit anderen Mitteln verfolge (vgl. Habermas 1999: 516–518). Dabei zielte das kommunikationstheoretische Programm von Habermas nicht auf die inhaltliche Begründung bestimmter ethischer Normen. Mit seiner Diskursethik ging es ihm vielmehr darum, ein kommunikatives Verfahren zu entwickeln, in dem alle Beteiligten gleichberechtigt über die Normen entscheiden können, denen sie ihr Handeln wechselseitig unterworfen wissen wollen.

»Der diskursethische Grundsatz nimmt auf eine Prozedur, nämlich die diskursive Einlösung von normativen Geltungsansprüchen Bezug; insofern läßt sich die Diskursethik mit Recht als formal kennzeichnen. Sie gibt keine inhaltlichen Orientierungen an, sondern ein Verfahren: den

praktischen Diskurs. Dieser ist freilich ein Verfahren nicht zur Erzeugung von gerechtfertigten Normen, sondern zur Prüfung der Gültigkeit vorgeschlagener und hypothetisch erwogener Normen. Praktische Diskurse müssen sich ihre Inhalte geben lassen. Ohne den Horizont der Lebenswelt einer bestimmten sozialen Gruppe, und ohne Handlungskonflikte in einer bestimmten Situation, in der die Beteiligten die konsensuelle Regelung einer strittigen gesellschaftlichen Materie als ihre Aufgabe betrachteten, wäre es witzlos, einen praktischen Diskurs führen zu wollen.« (Habermas 1983: 113)

Als Diskursethik stellt die kritische Theorie so ein Verfahren zur Verfügung, mit dem potentiell alle Mitglieder der Gesellschaft über die Gültigkeit von Normen, mit denen sie in Konflikten konfrontiert sind, entscheiden können. Dabei werden die Regeln, denen im praktischen Diskurs gefolgt werden muss, nicht willkürlich festgelegt, sondern aus den unhintergehbaren Strukturen kommunikativer Praxis rekonstruiert. Die kritische Theorie hatte so durch den Nachweis der Unhintergebarkeit der in der sprachlichen Praxis wirksamen Normativität selbst die begrifflichen Mittel gesichert, mit denen sie die Gesellschaft kritisieren konnte.

Honneths *Kampf um Anerkennung* (Honneth 1994) setzt genau an diesem Punkt an, verändert aber die Perspektive der kritischen Theorie, insofern er dort auch die Entstehung von sozialen Normen aus intersubjektiven Kämpfen um Anerkennung verständlich macht und nicht allein Prüfverfahren für bestehende Normen entwickelt.² Anders als bei Habermas wurden bei Honneth also keine diskursethischen Verfahrensgrundsätze bestimmt, auf die man sich in jedem nur denkbaren sozialen Konflikt berufen kann. Stattdessen richtete sich Honneths Perspektive sehr viel stärker auf die materialen sozialen Auseinandersetzungen, deren Eigenlogik er so zu rekonstruieren beanspruchte, dass ersichtlich wurde, wann menschliche Subjekte in der modernen Gesellschaft Normen theoretisch und praktisch anzweifeln und wann sie ihre Geltung akzeptieren. Die Subjekte können dabei verlangen, dass die geltenden Normen ihnen gegenüber begründet werden und sie können ebenfalls, wenn ihnen von diesen Normen Anerkennung versagt wird, ihre Begründung anzweifeln. Für die kritische Theorie brachte diese Umorientierung aus Honneths Perspektive den Vorteil mit sich, dass sie die Normen, anhand derer sie die Gesellschaft kritisierte, nun aus den sozialen Konflikten selbst entnehmen konnte – wobei der normative Maßstab, der in den

2 In dieser Hinsicht schließt die Rechtfertigungstheorie von Rainer Forst vor allem an Habermas an. Zwar beschäftigt sich Forst auch mit der Frage, wie eine bloße Vereinbarung zu einer gültigen (ethischen oder moralischen) Norm werden kann, aber auch ihm geht es primär darum, festzustellen, welcher Geltungsanspruch einer Norm gerechtfertigt ist (vgl. Forst 2007).

Anerkennungskämpfen wirksam sein sollte, die moderne Idee einer immer weiter zu entfaltenden individuellen Freiheit war.³

Der Bedeutungszuwachs der Begründungsfrage in der kritischen Theorie ist also sowohl mit einer Veränderung des Gegenstandsbereichs als auch mit einer methodischen Umorientierung verbunden gewesen, die auch die Auseinandersetzungen um immanente und transzendente Kritik befeuert haben.⁴ Auf der anderen Seite aber setzt sich diese Fokussierung auf die Begründung von Kritik dem Einwand aus, dass sie letztlich einer rationalistischen Hoffnung verhaftet sei, dass sich für jede Kritik auch ein Grund finden lassen müsse, dass – bezogen auf die Existenz sozialen Leidens – die Kritik an der bestehenden gesellschaftlichen Negativität erst dann gültig sei, wenn sich auch ein Grund dafür finden lasse, warum denn ein bestimmtes Leiden nicht sein solle. Wenn sich dann kein Grund findet, müssen die Leidenden ihr Unglück ertragen und für die kritische Theorie entstünde das Problem, Unglück rechtfertigen zu müssen, weil sich kein Grund für seine Abschaffung finden lässt. Mit der Konzentration auf die Begründungsfrage sind außerdem selbst Vereinseitigungen verbunden, die den Fokus der kritischen Theorie insgesamt verengt haben: so bleibt sowohl die historische als auch die leibliche Dimension derjenigen sozialen Realität, die die kritische Theorie zu kritisieren beansprucht, von nur marginaler Bedeutung, wenn allein die Begründung der Kritik von Interesse ist. Diesen Einwand haben unter anderem stärker genealogische Ansätze der Kritik, die unter Bezug auf Nietzsche und Foucault bestehende soziale Normen durch einen Rekurs auf ihr Werden hinterfragen, theoretisch fruchtbar gemacht,⁵ so dass in heutigen kritischen Theorien nicht allein die Frage nach der richtigen Begründung sozialer Normen und ihrer Kritik im Vordergrund steht. Vielmehr ist die Frage nach den Grenzen von Begründungen für die kritische Theorie ebenfalls zu einer bedeutsamen Frage geworden.

Der vorliegende Band möchte darum den Streit um die Begründung von Kritik führen und zwar sowohl dahingehend, welche Gründe für Kritik sich jeweils in Abhängigkeit von ihrem Gegenstandsbereich finden lassen und welche Form der Kritik welche Gründe braucht, als auch

3 Ein solches Verständnis von kritischer Theorie, das diese selbst als eine Form von sozialer Praxis versteht, hat Robin Celikates entwickelt (Celikates 2009). In eine ähnliche Richtung weist die Konzeption einer situierten Kritik von Stefan Deines, der wie Celikates dafür plädiert, dass die kritische Theorie sich diejenige Kritik, die in Alltagspraktiken geäußert wird und wirksam ist, selbst zunutze machen sollte (Deines 2016). Auch Rahel Jaeggi verfolgt mit dem Begriff der Lebensform ein vergleichbares Motiv (Jaeggi 2014).

4 Zum Begriff der immanenten Kritik vgl. die umfangreiche Studie von Titus Stahl (Stahl 2013). Einen Überblick zu den unterschiedlichen Formen kritischer Theorie liefert der Band von Jaeggi und Wesche (Jaeggi und Wesche 2009).

5 Hier sei nur auf die Arbeiten von Saar (2007) und Vogelmann (2014) verwiesen.

bezüglich der Frage, wo Begründungen von Kritik an ihre Grenze stoßen. Entsprechend untersuchen die Beiträge dieses Bandes die Überlegungen klassischer Vertreter der kritischen Theorie, versuchen diese auf aktuelle Problemlagen zu beziehen und thematisieren neuere Ansätze.⁶

Philip Hogh untersucht in seinem Beitrag anhand des Begriffs moralischer Indifferenz die Frage, wie kritische Theorien mit der Differenz von moralischer Normativität und gesellschaftlicher Wirklichkeit umgehen. Dabei vertritt er unter Bezug auf Kant, Adorno und Honneth die These, dass die Begründung moralischer Normen an die subjektive Erfahrung gesellschaftlich verursachten Leidens rückgebunden werden muss, wenn die Moral sich nicht gegen ihren eigenen Zweck – den Schutz menschlicher Freiheit – wenden soll.

Christoph Henning plädiert in seinem Beitrag dafür, Perfektionismus als kritische Theorie zu begreifen. Wer dies tue, füge nicht nur den Leitwerten von Freiheit und Gleichheit eine dritte hinzu – nämlich die Entfaltung individueller Anlagen. Vielmehr ändere sich mit diesem dritten Faktor die Grammatik von Freiheit und Gleichheit: Sie können durch ihren Beitrag zur individuellen Entfaltung neu begründet, aber auch begrenzt werden. Diese anthropologische Dimension kritischer Theorie, so Henning, war lange Zeit ein geheimes Zentrum kritischen Denkens. Sie erlaube es, die gesellschaftliche Praxis der Kritik angemessener auf den Begriff zu bringen als die überaus zurückhaltende »immanente« Kritikschiene jüngerer Zeit, und sie weise dabei gehaltvollere und weiterreichende Zielvorstellungen auf. Henning demonstriert dies an praktischen Alltagsbeispielen und grenzt sich dabei auch von der Resonanztheorie Hartmut Rosas ab.

Jochen Gimmel beschäftigt sich in seinem Beitrag mit dem Kritikbegriff von Kant. Im Unterschied zu den geläufigen Ansätzen kritischer Theorien, die sich auf Kant beziehen, beschränkt sich Gimmel dabei jedoch nicht auf Kants Moralphilosophie, sondern entwickelt Kants Kritikbegriff und dessen politische Implikationen aus dem Verhältnis der drei Kritiken Kants zueinander. Unter Bezug auf Hannah Arendt und Adorno entwickelt Gimmel dann eine Strategie, wie an Kants Begriff der Kritik festgehalten werden kann, ohne seinen nicht zu rechtfertigenden Glauben an den historischen Fortschritt teilen zu müssen.

In seinem Beitrag über die Rolle, die Hegels *Wissenschaft der Logik* für kritische Theorien spielt, erschließt Hauke Brunkhorst ein Werk neu, das in gegenwärtigen kritischen Theorien kaum noch Beachtung findet. Brunkhorst zeigt, dass Hegels Logik gerade für ein zentrales Motiv der kritischen Theorie – das Zusammendenken von Logik und Geschichte

6 Dabei wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben. Es gibt einige höchst relevante Formen kritischer Theorien, die in diesem Band nicht auftauchen. Zu nennen sind hier (queer)feministische und postkoloniale Theorien.

– nach wie vor höchst relevant ist und dass sich dort ein Potential für eine historisch angereicherte Form der Begründung von Kritik findet, das von gegenwärtigen kritischen Theorien zu oft ungenutzt bleibt.

Hannes Kuch unterzieht in seinem Beitrag Hegels Konzept der Sittlichkeit einer neuen Interpretation, um zu zeigen, dass es einen Perspektivwechsel gegenüber den gängigen Kritikverfahren der zeitgenössischen politischen Philosophie erlaubt. Deren Vorgehen bestehe meist in der Konstruktion eines allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs, der die Grundlage für die Kritik ungerechter Wirtschaftsverfassungen bildet. Dabei werde oft unterstellt, dass die privaten Intentionen im ökonomischen Verkehr prinzipiell von den öffentlichen Normen der Gerechtigkeit trennbar sind. In der Lesart von Hannes Kuch hält Hegels Sittlichkeitstheorie demgegenüber die Einsicht bereit, dass die abstrakten Prinzipien der Gerechtigkeit in den im alltäglichen materiellen Leben geförderten Einstellungen und Haltungen eine gewisse Entsprechung finden müssen. Vor diesem Hintergrund arbeitet der Beitrag spezifische sittliche Defizite des kapitalistischen Marktes heraus.

Steffen Herrmann untersucht in seinem Beitrag die Pathologiediagnosen von Rousseau, Hegel und Marx. Ihre Arbeiten konnten zu Gründungstexten der kritischen Theorie avancieren, weil sie soziale Desintegration nicht auf das Problem materieller Ungleichheit reduzieren, sondern auf je eigene Weise als Pathologien der Anerkennung deuten: Während Rousseau die *Anerkennungsbesessenheit* ins Zentrum seiner Überlegungen stelle, thematisiere Hegel die *Anerkennungsabhängigkeit* und Marx das Phänomen der *Anerkennungsvergessenheit*. Herrmann zeigt auf, wie diese Perspektiven Eingang in die Sozialtheorie des 20. Jahrhunderts fanden und eine kritische Theorie der Gegenwart bereichern.

Im Mittelpunkt des Beitrags von Frank Kuhne steht das ambivalente Verhältnis zur Moral im ökonomiekritischen Hauptwerk von Karl Marx: Einerseits habe es im *Kapital* den Anschein, dass seiner Analyse und Kritik der kapitalistischen Produktionsverhältnisse ein positiver Moralbegriff zugrunde liegt, andererseits erwecke Marx den Eindruck, Moral sei als herrschaftsdienliche Ideologie Gegenstand der Kritik – zumal eine normative Fundierung mit der materialistischen Geschichtsauffassung und ihres Basis-Überbau-Schemas ohnehin unvereinbar sei. Kuhne argumentiert jedoch, dass die materialistische Geschichtsauffassung der Sache nach im *Kapital* überwunden ist. Ohne einen Begriff von der Selbstzwecklichkeit des Menschen lasse sich das Kapitalverhältnis nicht kritisieren.

Christine Kirchhoff unterzieht in ihrem Beitrag die Kulturkritik Sigmund Freuds einer Relektüre. Dabei arbeitet sie heraus, dass am Grunde des Denkens der Wunsch steht, dessen Erfüllung gesellschaftlich jedoch auf unterschiedliche Weise vollzogen werden kann. Im Anschluss

an Marx zeigt Kirchhoff ausgehend von Freud, dass die Religion als illusionäre Form der Wunscherfüllung als Vernunft in unvernünftiger Form zu begreifen ist. Mit Adorno wird daran anschließend gezeigt, dass es der Kritik von Religion und Gesellschaft nicht um die bloße Herstellung einer rationalen Illusionslosigkeit gehen muss, sondern um eine Veränderung der Gesellschaft, so dass subjektive Wünsche auf vernünftige Weise befriedigt werden können.

Fabian Freyenhagen beschreibt in seinem Beitrag zunächst, worin für die kritische Theorie das Normativitätsproblem besteht und welche Antwortmöglichkeiten darauf sich bieten. Daran anschließend verteidigt er Adornos metaethischen Negativismus und argumentiert dafür, dass das Wissen vom falschen Leben für die Begründung von Kritik ausreichend ist. Dadurch wird die folgenreiche Kritik an Adorno, seine kritische Theorie leide unter einem Begründungsdefizit, entkräftet, woraus sich Möglichkeiten ergeben, Adornos kritische Theorie zu erneuern und produktiv zu machen.

Peggy Breitenstein bestimmt in ihrem Beitrag Michel Foucaults kritische Genealogie als eine reflexive Form kritischer Theorie und rückt sie so in die Nähe der frühen kritischen Theorie, wie sie in Frankfurt betrieben wurde. Nach einer methodologischen Klärung dieses Modells kritischer Theorie rekonstruiert Breitenstein Foucaults Verständnis von Aufklärung und Kritik, um abschließend Gemeinsamkeiten und Differenzen von Foucaults Theorie und der frühen kritischen Theorie festzuhalten.

Stefan Müller-Doohm rekonstruiert in seinem Beitrag das Verhältnis von Normativität, Sprache und Kritik im Werk von Jürgen Habermas und entwickelt daraus die Begründungsform, die eine kritische Theorie nach Habermas annehmen muss. Dabei plädiert Müller-Doohm dafür, die Theorie von Habermas nicht in dem Sinne als eine normative Theorie zu verstehen, dass es dieser um eine substanzielle Bestimmung des Sollzustands der Gesellschaft ginge. Vielmehr ziele sie darauf ab, erst in einem für alle Mitglieder der Gesellschaft geöffneten Diskurs festzulegen, an welchen Normen sich das soziale Leben orientieren soll. Das Geben und Nehmen von Gründen macht dergestalt gerade den rationalen Kern des sozialen Lebens aus und jede Kritik an der Gesellschaft muss darum hier begründend ansetzen.

Kristina Lepold gibt in ihrem Beitrag einen Überblick über den Versuch der Anerkennungstheoretischen Neubegründung der kritischen Gesellschaftstheorie durch Axel Honneth. Dabei vollzieht sie zunächst den Entstehungskontext von Honneths Anerkennungstheorie anhand von dessen früher Auseinandersetzung mit zentralen Vertretern der Tradition der kritischen Gesellschaftstheorie nach, um vor diesem Hintergrund ausführlicher zu erläutern, inwiefern es der Begriff der Anerkennung möglich machen soll, der methodischen Anforderung einer immanenten Kritik gerecht zu werden. Zuletzt diskutiert Lepold die Möglichkeit

ideologischer Anerkennung und zeigt dabei eine bedeutende Beschränkung der kritischen Theorie der Anerkennung auf. Diese kann ihrer Auffassung zufolge nämlich immer nur den Mangel an Anerkennung als Problem sehen und bekommt mögliche kritikwürdige Folgen oder Effekte von Anerkennung nicht in den Blick.

Hendrik Wallat arbeitet in seinem Beitrags zunächst heraus, was Rainer Forst unter kritischer Theorie versteht: Ihr Kerngeschäft – und darin folgt Wallat ihm – besteht in der Politisierung verdinglichter Begriffe auf der Grundlage eines gehaltvollen, auf alle sozialen Bereiche sich erstreckenden Vernunftbegriffs. Forst grenze sich damit sowohl von Honneths Verfahren der normativen Rekonstruktion als auch von Habermas' unkritischem Ökonomie- und Staatsverständnis ab. Im zweiten Teil des Beitrags wird Forsts Theorie noumenaler Macht dargestellt und diskutiert. Nach Wallat erweist sie sich insofern als reduktionistisch, als sie die *materiellen* Fundamente und Zwecke der Macht in ihrer Funktionsweise und Bedeutung unterschätze.

Hartmut Rosa legt in seinem Beitrag zunächst die Grundzüge seiner Beschleunigungstheorie dar. Im Mittelpunkt steht dabei das Konzept der *dynamischen Stabilisierung*: Moderne Gesellschaften, so Rosa, können ihren status quo nur durch eskalatorische Veränderungen erhalten. Nachdem Rosa auf die damit verbundenen spätmodernen Entfremdungsphänomene eingegangen ist, geht er im zweiten Teil seines Beitrags der Frage nach, was ein gelingendes Leben auszeichnet. Dabei erweitert er die These Axel Honneths, Liebe, Achtung und soziale Wertschätzung seien die unerlässlichen Grundlagen der Selbstachtung, zu einem umfassenderen Konzept von Resonanzverhältnissen, das religiöse, ästhetische oder Naturerfahrungen mit einschließt.

Schließlich stellt Johanna M. Müller mit dem *Critical Realism* einen Ansatz vor, der seit den 1970er Jahren wissenschaftstheoretische Überlegungen in die Sozialwissenschaften einbringt. Im ersten Teil ihres Beitrags geht sie auf die frühen Schriften von Roy Bhaskar ein, die als Initialzündungen des *Critical Realism* gelten können. Dabei zeigt sich, dass Bhaskar nicht nur eine allgemeine, das heißt auch soziale Phänomene umfassende realistische Kausalitätstheorie entwirft, sondern darüber hinaus die Dichotomie von Tatsachen und Werten als positivistisch ablehnt: Wissenschaftliche Erklärung und Sozialkritik sind ihm zufolge nicht zu trennen. Dass sich Wertaussagen aus Fakten generieren lassen, bestreitet hingegen Dave Elder-Vass, ein aktueller *Critical Realist*, dessen Anknüpfung an die Diskursethik von Jürgen Habermas im zweiten Teil des Beitrags besprochen wird. Abschließend stellt Müller mit der formalen Anthropologie Andrew Sayers eine dritte Möglichkeit vor, wie Kritik im *Critical Realism* begründet werden kann.

Ein Großteil der Beiträge dieses Bandes geht auf Vorträge zurück, die im Philosophischen Colloquium des Instituts für Philosophie der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg gehalten und diskutiert wurden. Dort hat sich in den letzten Jahren ein höchst produktiver Raum für die Diskussion aktueller Beiträge zu Fragen der kritischen Theorie und Philosophie entwickelt, was sich auch an den Arbeiten der Adorno-Forschungsstelle, des Hannah-Arendt-Zentrums und des Karl-Jaspers-Hauses ablesen lässt. Die Herausgeber danken dem Institut für Philosophie für die finanzielle Unterstützung beim Druck dieses Bandes. Marietta Thien sei für die Aufnahme des Bandes in das Programm von Velbrück Wissenschaft ebenfalls gedankt.

Literatur

- Carnap, Rudolf (1977): »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache«, in: Georg Jánoska (Hrsg.): *Metaphysik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 219–241.
- Celikates, Robin (2009): *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt am Main und New York: Campus.
- Deines, Stefan (2016): *Situierte Kritik. Modelle kritischer Praxis in Hermeneutik, Poststrukturalismus und Pragmatismus*, Bielefeld: transcript.
- Forst, Rainer (2007): »Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral«, in: ders.: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 23–73.
- Habermas, Jürgen (1983): »Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 53–125.
- (1999): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 3. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: ders.: *Werke*, Bd. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Tübingen: Max Niemeyer.
- Honneth, Axel (1989): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1992): »Traditionelle und kritische Theorie (1937)«, in: ders.: *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt am Main: Fischer, 205–259.

- Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W. (1998): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (Hrsg.) (2009): *Was ist Kritik?*, Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Jaeggi, Rahel (2014): *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp: Berlin.
- McDowell, John (2001): *Geist und Welt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt am Main und New York: Campus.
- Sommer, Marc Nicolas (2015): »Was ist kritische Theorie? Prolegomena zu einer negativen Dialektik«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 40/41 (2015), 21. Jahrgang, 164–185.
- Stahl, Titus (2013): *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt am Main und New York: Campus.
- Tugendhat, Ernst (1976): *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vogelmann, Frieder (2014): *Im Bann der Verantwortung*, Frankfurt am Main und New York: Campus.

PHILIP HOGH

Apathie Kälte Verdinglichung¹

Zur gesellschaftlichen Wirklichkeit moralischer Indifferenz

In zweifelhaften Fällen entscheide man sich für das Richtige.

Karl Kraus

Der Begriff der moralischen Indifferenz ist in kritischen Sozialphilosophien und Gesellschaftstheorien nur sehr selten ein genuiner Gegenstand der Reflexion gewesen. Dies ist insofern überraschend, als für den Begriff der Moral gerade das Umgekehrte gilt und moralische Indifferenz als derjenige Bereich, der nicht in die Moral hineinfällt, gerade bestimmt werden müsste, wenn der Begriff der Moral klar und deutlich von ihm abgegrenzt werden soll. Nun werden an Kant orientierte kritische Theoretikerinnen diese Überraschung kaum teilen können, denn wenn Moral letztlich auf Vernunft gegründet sein soll und die dazu notwendigen begrifflichen Anstrengungen eine genauere Beschäftigung mit moralischer Indifferenz als entbehrlich erscheinen lassen, dann kann eine solche Beschäftigung höchstens den Charakter eines theoretischen Appendix haben. Entsprechend spielt der Begriff moralischer Indifferenz in den gegenwärtig am meisten rezipierten, kantianisch ausgerichteten kritischen Theorien von Jürgen Habermas und Rainer Forst keine Rolle. Dort wird stattdessen mittels der Unterscheidung von Moral und Ethik eine Abstufung der Geltungsbereiche moralischer und ethischer Normen vorgenommen. Moralisch können demnach nur solche Normen genannt werden, die allgemein und reziprok gültig sind und gerechtfertigt werden können, sodass jedes vernunftbegabte Wesen sie zu beachten gezwungen ist und ihre Beachtung einfordern kann. Ethische Normen sind dagegen durch einen geringeren Grad an Allgemeinheit ausgezeichnet. Sie gelten nur für die Mitglieder bestimmter Gemeinschaften, deren Mitgliedschaft anhand unterschiedlicher Kriterien – etwa religiöse oder kulturelle Zugehörigkeiten – festgelegt werden kann (vgl. Forst 2007). Was den Allgemeingrad moralischer Normen nicht erreicht, fällt somit in den Bereich der Ethik. Dies führt für die Theorie dazu, dass

¹ Ich danke Lea Klasen, Julia König und Jan Müller für die genaue Lektüre dieses Textes und zahlreiche hilfreiche Kommentare und Hinweise.

allein das Begründungsverfahren moralischer Normen von Interesse ist und so eine »ethische Enthaltbarkeit« (Jaeggi 2014: 47) entsteht, die für den Bereich der Ethik, der als Bereich des guten Lebens verstanden wird, keine normativen Vorgaben macht. Ob eine ethische Norm, die den Anspruch erhebt, für alle vernunftbegabten Wesen zu gelten, diesen Anspruch zu Recht erhebt und somit zu einer moralischen Norm befördert werden kann, wird mittels eines diskursiven Prüfverfahrens anhand der Kriterien Allgemeinheit und Reziprozität kontrolliert. Die so hergestellte Trennschärfe zwischen Moral und Ethik bringt jedoch das bislang kaum beachtete Problem mit sich, dass Differenzierungen, die innerhalb des Bereichs der Ethik vorgenommen werden können, hinter der Moral-Ethik-Differenz verschwinden bzw. für diese irrelevant sind – mit der Folge, dass Differenzierungen zwischen noch normativ gehaltvollen und vollkommen anormativen Bereichen des menschlichen Lebens ebenfalls nicht mehr ins Visier genommen werden können. Moralische Indifferenz verschwindet somit hinter der Moral-Ethik-Differenz.

Eine theoretische Perspektive, die allein die Begründung und Rechtfertigung moralischer Normen und Urteile in den Blick nimmt und dabei in erster Linie auf die Sicherung eines Verfahrens abzielt, mit dem unabhängig von der jeweiligen sozialen Bestimmtheit der moralischen Urteile und der sie fällenden Subjekte der »moral point of view« (Baier 1958) festgehalten werden kann – das lässt sich über das diskursethische Verfahren von Habermas ebenso sagen wie über die Rechtfertigungstheorie von Forst –, blendet die soziohistorische Verfasstheit der Subjekte aus, die moralische Urteile fällen und moralische Normen einsehen, begründen und rechtfertigen können müssen. Und mehr noch: die moralische Perspektive löst sich vom sozialen Leben der Subjekte insofern ab, als dieses soziale Leben keinen Eingang in das Begründungs- und Rechtfertigungsverfahren moralischer Normen findet. Unabhängig von der jeweiligen Verfassung ihrer sozialen Lebensverhältnisse soll den Subjekten so ein begriffliches Instrumentarium zur Verfügung gestellt werden, durch dessen Anwendung sie zum »moral point of view« finden können. Ob die Einnahme eines diskursethisch oder rechtfertigungstheoretisch gefundenen »moral point of view« schließlich dazu führt, dass die urteilenden Subjekte die jeweils zu beurteilende Situation in komplexen sozialen Verhältnissen unter Abstraktion von ihren individuell verschiedenen Wahrnehmungen richtig einschätzen, ist dann zweitrangig. Die damit zusammenhängende Beantwortung der Frage, ob menschliche Subjekte in den gegenwärtigen sozialen Verhältnissen überhaupt über ein ausreichendes Wissen über die Voraussetzungen und Konsequenzen ihrer moralischen Urteile und Handlungen verfügen (können), ist für die genannten Verfahren ebenfalls zweitrangig, da die Begründung und Rechtfertigung moralischer Urteile und Normen dort nicht von irgendwelchen sozialen und damit auch empirischen Bestimmungen der Subjekte

abhängig gemacht wird, sondern sich nur an sie richtet, insofern sie vernünftig sind. Weil also einerseits moralische Indifferenz keine begriffliche Aufmerksamkeit erfährt und andererseits das soziale Leben der Subjekte nur eine nachrangige Rolle für die Moralbegründung spielt, können die im sozialen Leben der Subjekte auftauchenden Formen moralischer Indifferenz schlicht nicht bestimmt werden.

Dies verweist nun auf ein grundlegendes Problem der modernen Moralphilosophie und derjenigen Formen von Kritik, die sich in irgendeiner Weise als moralisch begründet verstehen. Jay M. Bernstein hat jüngst unter Rekurs auf Anscombes Kritik an der modernen Moralphilosophie (Anscombe 1958) darauf hingewiesen, inwiefern ein deontologisches Festhalten am »moral point of view« in der säkularen Moderne problematisch geworden ist. Solange große Teile der Gesellschaft noch an Gott glaubten und somit annahmen, dass es ein Absolutes geben müsse, auf das sich menschliche Subjekte in ihrem Urteilen und Handeln im Zweifel berufen können, besaßen auch Moralphilosophien wie die kantische, die Vernunft und Moral als unbedingt begriffen, unmittelbar eine sehr viel größere Überzeugungskraft. Nicht so unter Bedingungen der säkularen Moderne: Nach der von Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud geübten Religionskritik hat nicht nur der Glaube an Gott seine Überzeugungskraft verloren, die moderne Gesellschaft selbst hat moralphilosophische Ansätze, die an einem Unbedingten festhielten, ihrer sozialen Grundlagen beraubt (vgl. Bernstein 2015: 3–5). Trotzdem hat die Moralphilosophie seitdem unbeirrt versucht, den »moral point of view« weiterhin so zu begründen, dass er nicht von sozialer Kontingenz betroffen werden sollte, um das aus einer absolutistischen Perspektive ansonsten unvermeidliche Abrutschen in moralischen Relativismus zu verhindern. Dabei wurde die Instanz, die das moralische Sollen vorschreibt zwar verändert, jedoch änderte das nichts Grundlegendes an der Kommando- oder Befehlsstruktur der Moral.

»This becomes even more urgent when one is attempting to construct a translation manual from the religious to the secular, from God commanding to reason (or community or habit or sentiment) commanding. How can pure practical reason obligate? Yet, again, outside a context of law-command-obedience, it is massively unclear that constructing and instructing moral agency is the appropriate frame for the understanding of moral experiences and moral phenomena.« (Ebd.: 5/6)

Um verstehen zu können, welche Rolle Moral im sozialen Leben heutiger Subjekte spielt, wie moralische Erfahrung funktioniert und warum es zu moralischen Verletzungen kommt, reicht es dementsprechend nicht aus, sich allein oder primär um die Begründung eines moralischen Prinzips zu kümmern, erst recht dann nicht, wenn der Moral für die Kritik der sozialen Lebensverhältnisse eine Rolle zukommen soll. Ausgegangen

wird im Folgenden von der Überlegung, dass menschliche Subjekte in der modernen Gesellschaft nicht primär von prinzipiellen Überlegungen zu moralischen Handlungen motiviert werden, sondern durch die Erfahrung eigenen oder fremden Leidens. Vor diesem Hintergrund soll der Begriff der moralischen Indifferenz untersucht werden, weil sich erst dann zeigen und präzisieren lässt, welches Verhältnis menschliche Subjekte zur Moral und dem ihnen sozial begegnenden Leiden einnehmen und einnehmen können. Indem in Auseinandersetzung mit Kant, Adorno und Honneth gezeigt wird, wie und warum menschliche Subjekte in modernen Gesellschaften etwas als moralisch relevant oder indifferent wahrnehmen und beurteilen, kann schließlich auch bestimmt werden, wann und unter welchen Voraussetzungen die Kritik an der modernen Gesellschaft moralische Gründe braucht. Die begriffliche Bestimmung moralischer Indifferenz, die hier vorgenommen wird, soll letztlich klären, welche Formen moralischer Indifferenz in einem moralischen Sinne problematisch sind und welche nicht.

I. Was ist moralische Indifferenz?²

I.1 Kant: Indifferenz und Apathie

Im Unterschied zu den skizzierten kantianischen Ansätzen in der kritischen Theorie, in denen moralische Indifferenz kaum eine Rolle spielt, finden sich bei Kant nicht nur differenzierte Überlegungen zu diesem Begriff: Kant hat der Bestimmung moralischer Indifferenz sogar eine hohe Bedeutung für die Bestimmung der Moral selbst zugesprochen. Kants spannungsvoller Begriff moralischer Indifferenz zeichnet sich durch drei Bestimmungen aus: 1. In einer Anmerkung zum *Ersten Stück* seiner *Philosophischen Religionslehre* in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* sagt Kant:

»Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer

- 2 Ich beschränke mich hier auf diejenigen Aspekte des Begriffs moralischer Indifferenz, die für eine Theorie sozialphilosophischer Kritik unmittelbar relevant sind (vgl. dazu auch den Beitrag von Hartmut Rosa in diesem Band). Die breite Diskussion über die Figur des Amoralisten, die vor allem für die Frage nach moralischer Motivation höchste Bedeutung hat, werde ich hier nicht berücksichtigen. Eine Verbindung der sozialphilosophischen und der motivationstheoretischen Perspektiven auf moralische Indifferenz kann ich an dieser Stelle jedoch bereits in Aussicht stellen.

solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen« (KW VI: 22)

Wenn eine Handlung oder ein Teil des menschlichen Charakters in derselben Hinsicht sowohl als gut als auch als böse bestimmt wird, so können Maximen, also Handlungsgrundsätze, von einem moralischen Standpunkt aus nicht mehr aufrecht erhalten werden. Denn moralisch geboten sind gemäß der Generalisierungsformel des kategorischen Imperativs nur solche Handlungen, von deren Maximen man wollen kann, dass sie zu einem allgemeinen Gesetz werden. Der Wille, der sich ein solches Gesetz gibt, ist nach Kant gut, wohingegen ein Wille, der Maximen folgt, die den Verallgemeinerungstest nicht bestehen, weil sie dem Prinzip der Selbstliebe unterstehen, dieses Prädikat nicht verdient. Wenn also zugelassen würde, dass eine Handlung sowohl als gut als auch als böse bestimmt werden kann, so müsste die Maxime dieser Handlung zugleich ein allgemeines Gesetz werden und nicht werden können. Aufgrund dieses Widerspruchs muss sich die Maxime auflösen. Ein Wille, der an solchen Maximen festhielte, könnte aus ihnen keine Handlungen mehr deduzieren und würde handlungsunfähig. Da der Verallgemeinerungstest bei jeder Maxime durchgeführt werden muss, gibt es nach Kant nur eine einzige Form moralisch indifferenter Handlungen:

»Eine moralisch-gleichgültige Handlung (adiaphoron morale) würde eine bloß aus Naturgesetzen erfolgende Handlung sein, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht: indem sie kein Factum ist und in Ansehung ihrer weder Gebot, noch Verbot, noch auch Erlaubniß (gesetzliche Befugniß) statt findet, oder nöthig ist.« (Ebd.: 23)

Aus Naturgesetzen folgende Handlungen sind streng genommen keine Handlungen, sondern bloße natürliche Prozesse, die ohne Handlungsabsichten einfach geschehen, wodurch es sinnlos ist, sie moralisch zu bewerten, da hier denjenigen, denen solche Prozesse zustoßen, bezüglich dieser Prozesse keine Freiheit der Verursachung, also keine Spontaneität und somit auch keine Verantwortung zugesprochen werden kann.

Kants Plädoyer dafür, keine moralischen Mitteldinge zuzulassen und darum jede Maxime auf ihre Moralität hin zu überprüfen und jede Handlung somit als geboten oder verboten zu klassifizieren, könnte nun unmittelbar den von Hegel zuerst vorgebrachten Formalismusvorwurf hervorrufen. (Vgl. HW 7: § 135) Denn der Grund für Kants Ablehnung moralischer Mitteldinge liegt letztlich in der Widersprüchlichkeit, zu der die Verallgemeinerung von moralisch indifferenter Maximen führt. Doch Kant scheint dieses Problem selbst bemerkt zu haben, denn er versieht sein Plädoyer der Vermeidung moralischer Mitteldinge mit der Einschränkung »so lange es möglich ist« (ebd.: 21). Für Kant gibt es somit

Gründe, die für die Annahme moralischer Mitteldinge sprechen, da es nicht immer möglich zu sein scheint, ihre Annahme zu vermeiden.

2. In der *Metaphysik der Sitten* nimmt Kant eine Einteilung von Handlungen in gebotene, verbotene und bloß erlaubte Handlungen vor. Über letztere sagt er:

»Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugniß) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht gibt. Eine solche Handlung heißt sittlich-gleichgültig (indifferens, adiaphoron, res merae facultatis).« (Ebd.: 223)

Auch wenn Kant es unmittelbar im Anschluss an diese Stelle noch offen lässt, ob es solche bloß erlaubten Handlungen, zu deren Regelung kein moralisches Gesetz notwendig wäre, überhaupt gibt, kommt er an einer späteren Stelle in der *Metaphysik der Sitten* zu dem Schluss, dass die Annahme eines moralisch indifferenten Bereichs des menschlichen Lebens notwendig ist, um eine Tyrannei der Moral zu verhindern:

»Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültige Dinge (adiaphora) einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekommt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.« (Ebd.: 409)

Wird kein moralisch indifferenten Bereich des menschlichen Lebens zugelassen und wird stattdessen jede Handlung – Kant nennt hier Beispiele der Nahrungsaufnahme, aber es ließen sich noch sehr viele andere nennen – als etwas verstanden, das jedes vernunftbegabte Wesen als vernunftbegabtes Wesen betrifft, so führt dies nicht zu einer vollkommenen Moralisierung (die Kant an anderer Stelle noch als die Idee bezeichnete, der die Menschheit bei der Vervollkommenung ihrer Anlagen in der Geschichte folgen sollte (vgl. KW VIII: 24–26)), sondern zur Tyrannei. Damit die Moral nicht tyrannisch wird, muss sie somit selbst einen Bereich anerkennen, in dem sie nicht gilt bzw. auf den ihre Urteile nicht angewendet werden sollen, sonst schützt sie nicht mehr die Freiheit vernunftbegabter Sinneswesen, sondern wendet sich gegen ihren eigenen Zweck.

Im Unterschied zur ersten Bestimmung von Kants Begriff moralischer Indifferenz, die moralische Mitteldinge aus formalen Gründen zu vermeiden vorschlug, liefert seine zweite Bestimmung die Einsicht, dass die Moral nur dann ihre Funktion erfüllen und das heißt: moralisch sein kann, wenn sie den Bereich ihrer Geltung begrenzt. Auf der anderen Seite dieser Grenze läge dann der moralisch indifferente Bereich, in dem Menschen ihren Neigungen und Bedürfnissen folgen können, in dem ihre Willkürfreiheit also durch kein moralisches Gesetz gebunden wäre.

Entscheidend ist an dieser Stelle, dass dies Kant zufolge für die Moralität der Moral selbst alles andere als belanglos, sondern im Gegenteil notwendig ist.

3. Die dritte Bestimmung moralischer Indifferenz nimmt Kant nicht vor, sie ergibt sich aber aus seiner Rede von der Apathie.

»Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjective Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkür bedeutete, in übeln Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Dieser Mißdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, daß man diejenige Affectlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist, die moralische Apathie nennt: da die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluß auf das moralische nur dadurch verlieren, daß die Achtung fürs Gesetz über sie insgesamt mächtiger wird.« (KW VI: 408)

Moralische Apathie meint also nicht eine Indifferenz gegenüber der Moral, sondern eine Indifferenz der Moral selbst gegenüber den Affekten und Neigungen. Diese Indifferenz gegenüber den Affekten ist selbst durch das Gefühl der Achtung, »welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird« (KW V: 73), hervorgerufen und ist insofern diejenige Form der Indifferenz, durch die vernunftbegabte Sinneswesen in die Lage kommen, zwischen Moralischem und Außermoralischem zu unterscheiden. Denn wären Affekte und Neigungen für die Moral selbst relevant, so wäre sie nicht länger auf Vernunft gegründet und darum in Kants Sinne nicht länger Moral.³

Diese Erörterungen von Kants Begriff moralischer Indifferenz liefern somit zentrale Einsichten über den Begriff der Moral selbst: Werden moralische Mitteldinge angenommen und entfällt somit die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, so führt dies zu einer Selbstzerstörung der Moral. Auf der anderen Seite führte die unterschiedslose moralische Prüfung jedes Aspekts menschlichen Lebens ebenfalls zur Zerstörung der Moral, nämlich zu ihrem Umschlag in Tyrannei. Die Moral muss sich also um ihrer selbst willen begrenzen und einen Bereich zulassen, in dem sie keine Geltung beansprucht. Und schließlich verlangt die Moral von vernunftbegabten Sinneswesen bei moralischen Sachverhalten eine Indifferenz gegenüber ihren Neigungen, da sie sonst von diesen abhängig würde und dann ebenfalls aufhörte Moral zu sein.

Was Kant jedoch noch unbestimmt lässt, sind erstens diejenigen Praktiken, die abgesehen von den bloß aus Naturgesetzen folgenden Handlungen in den moralisch indifferenten Bereich fallen; zweitens bleibt

3 Das Gefühl der Achtung stellt hier natürlich einen Grenzfall dar, denn es ist für die Vernunft und damit für die Moral relevant, da Vernunft und Sinnlichkeit ohne dieses Gefühl in keiner Handlung vermittelt werden könnten, wodurch dann moralische Handlungen unmöglich gemacht würden. Einen sehr guten Überblick zu Kants Begriff der Achtung liefert Goy 2007.

offen, durch welche Form der Normativität der moralisch indifferente Bereich selbst geordnet wird; drittens schließlich ist fraglich, ob die Grenze zwischen Moral und moralischer Indifferenz selbst wie die Moral allein transzendental bestimmt ist, oder ob sie von der historischen Veränderlichkeit der Praktiken, die als moralisch indifferent gelten, betroffen wird, sodass auch die Moral selbst historisiert werden muss. Kant weist also mit seinen Überlegungen zur moralischen Indifferenz darauf hin, dass eine historische und soziale Bestimmung der Praktiken, die als moralisch indifferent gelten können, vorgenommen werden muss, da nur so die Grenzen, die die Moral sich um ihrer eigenen Moralität willen setzen muss, bestimmt werden können. Kant vollzieht diesen Schritt von der transzendentalen zu einer historisch sensibleren Bestimmung der Moral jedoch nicht mehr.⁴

Was an Kants Auseinandersetzungen mit dem Begriff moralischer Indifferenz aus einer heutigen Perspektive erstaunt, ist dass dieser Begriff nicht auf Phänomene bezogen wird, die häufig in einem pejorativen Sinne mit dem Begriff der Gleichgültigkeit gefasst werden. Hierbei geht es in erster Linie um die Ignoranz gegenüber dem Leiden anderer Menschen, die dazu führt, dass moralisch relevante Sachverhalte als moralisch irrelevant und damit indifferent erscheinen. Aus Kants Perspektive mag es nicht nötig sein, solche Phänomene mit dem Begriff moralischer Indifferenz zu erklären, da sie sich von seinem moralischen Standpunkt ganz klar als unmoralisch bzw. als böse bestimmen lassen. Die transzendente Bestimmung des Begriffs der Moral reicht danach dafür aus, solche Phänomene einzuordnen. Aus einer sozialphilosophischen Perspektive der Gegenwart sind Kants Überlegungen jedoch deswegen unbefriedigend, weil sie die Gründe, aus denen vernunftbegabte Sinneswesen in bestimmten Situationen keinen und in bestimmten anderen Situationen durchaus Gebrauch machen von ihrer Fähigkeit, einen moralischen relevanten Sachverhalt als solchen zu beurteilen und dementsprechend zu handeln, nicht mit Blick auf diese Situationen untersuchen. Denn Gründe dafür zu liefern machte es notwendig, die jeweilige sozialhistorische Verfasstheit sowohl der jeweiligen Situationen als auch der Subjekte, die mit ihnen konfrontiert sind, in die moralphilosophischen Überlegungen miteinzubeziehen.⁵ In den beiden im Folgenden behandelten Ansätzen

4 Zum Verhältnis transzendentaler und historischer Momente in Kants praktischer Philosophie vgl. Städtler 2010. Eine Untersuchung des Verhältnisses idealistischer und empirischer Aspekte in Kants politischer Philosophie liefert Horn 2014.

5 Hegel ist diesen Schritt gegangen, bei ihm taucht der Begriff moralischer Indifferenz aber nicht in dem Sinne auf, in dem hier davon gesprochen wird. Es muss jedoch betont werden, dass Hegel in seiner Kritik an der abstrakten Moralität darauf hinweist, dass ein besonderer moralischer Standpunkt, den er das Gewissen nennt, stets »auf dem Sprunge« ist, »ins Böse umzuschlagen«, insofern er »die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Prinzip« (HW 7: § 139) macht, wodurch er sich

von Adorno und Honneth erfährt der Begriff moralischer Indifferenz durch den Bezug auf konkrete Phänomene eine stärkere sozialphilosophische Bestimmung.

1.2 Adorno: Bürgerliche Kälte

Adornos Begriff der »bürgerlichen Kälte« beschreibt eine Disposition des empirischen Charakters der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft vor und nach dem Nationalsozialismus, die sich durch Erziehung, Sozialisation und Teilhabe am gesellschaftlichen Leben zu einer zweiten Natur entwickelt hat. Adorno nennt Kälte darum einen »Grundzug der Anthropologie, also der Beschaffenheit der Menschen, wie sie in unserer Gesellschaft tatsächlich sind« (Adorno 1997b: 687). Adorno macht hier, ohne explizit darauf hinzuweisen, von der aristotelischen Tugendkonzeption Gebrauch.⁶ In der *Nikomachischen Ethik* findet sich die folgende Überlegung:

»Darum werden uns die Tugenden weder von Natur noch gegen die Natur zuteil, sondern wir haben die natürliche Anlage, sie in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit aber wird diese Anlage durch Gewöhnung.«
(NE: 1103a)

Was in der Herausbildung des tugendhaften Charakters geschieht, ist, dass die Menschen sich in Erziehungs- und Sozialisationsprozessen bestimmte, gesellschaftlich geteilte und als tugendhaft akzeptierte Praktiken angewöhnen, so dass sie ihr eigenes Handeln danach ausrichten können. Auf diese Weise werden Menschen zu akzeptierten Mitgliedern einer Gesellschaft.

In Adornos gesellschaftstheoretischer Untersuchung der sozialen Konstitution menschlicher Subjekte in der bürgerlichen Gesellschaft zeigt sich, dass sich der tugendhafte Charakter, der sich in dieser Gesellschaft herausbildet, gegen das kehrt, was ein tugendhafter Charakter, was Moral eigentlich verspricht: ein gedeihliches und friedliches Auskommen der Menschen miteinander.

selbst als das Gute setzt und damit als Allgemeines missversteht. Und eben das: ein Besonderes, das sich zum Allgemeinen macht, ist böse. Der Sache nach zeigt Hegel hier also, wie das Gute zum Bösen, wie Moral zu Unmoral werden kann, wie also beide indifferent werden können. Dabei geht es ihm weniger darum, wie bestimmte soziale Verhältnisse dazu beitragen können, dass Menschen in bestimmten Situationen von ihrer moralischen Urteilsfähigkeit Gebrauch machen und in anderen nicht, sondern lediglich darum, dass ein abstrakter moralischer Standpunkt durch seine eigene Form unmoralisch werden kann.

⁶ Fabian Freyenhagen hat Adornos Moralphilosophie darum als einen negativen Aristotelismus bezeichnet (vgl. Freyenhagen 2013: 232–254).

»Die Gesellschaft in ihrer gegenwärtigen Gestalt – und wohl seit Jahrtausenden – beruht nicht, wie seit Aristoteles ideologisch unterstellt wurde, auf Anziehung, auf Attraktion, sondern auf der Verfolgung des je eigenen Interesses gegen die Interessen aller anderen. Das hat im Charakter der Menschen bis in ihr Innerstes hinein sich niedergeschlagen.« (Adorno 1997b: 687)

Diese zunächst nach Hobbes klingende These geht im Unterschied zu diesem nicht von einer vorsozialen Natur aus, aufgrund derer die Menschen voneinander isoliert sind und nur ihre eigenen Interessen verfolgen, sondern davon, dass es die durch Warenproduktion und -tausch sich durchsetzende gesellschaftliche Totalität ist, die den Menschen primär solche Praktiken nahelegt, durch die sie ihre eigenen Interessen durchsetzen können. Die »isolierten Konkurrenten« (ebd.) isolieren sich durch Praktiken voneinander, die sie gleichwohl in einer arbeitsteiligen Gesellschaft umso stärker aneinander binden. Diese Isolation ist also keine, die dazu führt, dass Menschen überhaupt keine sozialen Beziehungen mehr unterhalten, vielmehr wird in diesen Beziehungen etwas ausgespart, nämlich das Interesse aneinander als Individuen und nicht allein als Momente von Praktiken, die allein zur Erfüllung eigener Interessen vollzogen werden.

Im Unterschied zu Kant richtet sich Adornos Beschäftigung mit moralischer Indifferenz sehr viel stärker auf die affektive Ebene sozialer Beziehungen. Die »Wendung aufs Subjekt« (ebd.: 676), für die Adorno plädiert, ist wiederum kein Schritt zur Ausblendung sozialer Beziehungen, sondern der Versuch, den Niederschlag gesellschaftlicher Beziehungen in der affektiven Ausstattung der Subjekte freizulegen. Die sozial produzierte Kälte wird von Adorno als affektive Grundlage dafür verstanden, dass Menschen moralisch indifferent urteilen und handeln:

»Die Kälte der gesellschaftlichen Monade, des isolierten Konkurrenten, war als Indifferenz gegen das Schicksal der anderen die Voraussetzung dafür, daß nur ganz wenige sich regten.« (Ebd.: 687)

Nun behauptet Adorno nicht, dass bedingt durch die bürgerliche Kälte kein Mensch mehr dazu in der Lage wäre, Sympathie und Mitleid für andere Menschen zu empfinden und zu zeigen. Das zentrale Problem ist vielmehr, dass die gesellschaftliche Vermittlung auch Sympathie und Mitleid erfasst, so dass auch sie in den Beziehungen der Subjekte nur dann eine Rolle spielen, wenn es den jeweiligen eigenen Interessen nützt.

»[W]ären sie [die Menschen] also nicht zutiefst gleichgültig gegen das, was mit allen anderen geschieht außer den paar, mit denen sie eng und womöglich durch handgreifliche Interessen verbunden sind, so wäre Auschwitz nicht möglich gewesen, die Menschen hätten es dann nicht hingenommen.« (Ebd.: 687)

Den Menschen fehlt somit die affektive Basis um der zentralen moralischen Forderung nachzukommen, auf die Kant aufmerksam gemacht hat: nicht nur manche, sondern alle Menschen sind nie nur als Mittel sondern immer zugleich als Zwecke an ihnen selbst zu behandeln und darum vor Schmerz, Folter und Entwürdigung zu schützen.

Adorno betrachtet moralische Indifferenz, verstanden als Gleichgültigkeit gegenüber dem Wohlergehen anderer Menschen, zwar als mangelhaften Gebrauch moralischer Urteilsfähigkeit. Dieser Gebrauch und die daraus folgenden Handlungen bleiben aber nicht deswegen aus, weil den Subjekten die Einsicht ins moralische Gesetz verbaut wäre, sondern weil ihr in der bürgerlichen Gesellschaft ausgebildeter empirischer Charakter ihre Gefühle und Neigungen so organisiert hat, dass sie affektiv durch das Leiden von Menschen, die ihnen nicht nahe stehen, nicht erreichbar sind. Nur dort also, wo Menschen affektiv erreichbar sind, werden sie auch moralisch urteilen und handeln können. Dies ist, wenn man Adornos Ausführungen folgt, im engsten Freundes- und Familienkreis gegeben, erstreckt sich aber nicht auf darin nicht eingeschlossene Menschen, denen dann die ihnen geschuldete Achtung folglich auch nur dann entgegengebracht wird, wenn es den eigenen Interessen nützt. Damit wird die moralische Achtung letztlich strategischen Überlegungen, die auf das eigene Interesse bezogen sind, untergeordnet, so dass durch bürgerliche Kälte bestimmte Subjekte nach der kantischen Unterscheidung nur noch zu pflichtgemäßen Handlungen und nicht mehr zu Handlungen aus Pflicht in der Lage sind.⁷ Dadurch entfällt in der bürgerlichen Kälte jedoch die moralische Perspektive als solche, da es dieser nicht darum geht, aus welchen kontingenten persönlichen Gründen man jemandem Achtung entgegenzubringen gewillt ist, sondern darum, was man menschlichen Wesen als solchen grundsätzlich schuldet.

Insofern kommt Adorno zwar, ganz wie man es auch aus einer kantischen Perspektive entwickeln müsste, zu einer Bestimmung bürgerlicher Kälte als Verstoß gegen die Moral. Die Form moralischer Indifferenz, die in der bürgerlichen Kälte realisiert ist, ist also selbst moralisch zu kritisieren. Allerdings wird dieser an Kant anschließende Gedanke Adornos von weiteren Überlegungen begleitet, die die Moralkonzeption Kants gerade aufgrund ihrer Abstraktheit kritisieren. Denn wie bereits deutlich geworden ist, ist die moralische Urteilsfähigkeit menschlicher Subjekte für Adorno an ihre gesellschaftlich geformten Affekte gebunden. Weil der empirische Charakter der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft für Adorno durch bürgerliche Kälte ausgezeichnet ist, ihre Affekte also nicht die Formung erfahren haben, die für moralische Urteilsfähigkeit notwendig wäre, fragt es sich für Adorno, welche Gründe

7 Diese Überlegungen treffen sich mit dem, was Kai Nielsen als »klassengebundenen Amoralisms« (Nielsen 2002: 239) bezeichnet hat.

noch für das Beibehalten einer kantischen Moralkonzeption sprechen, wenn die Menschen durch sie nicht erreichbar sind. Die Einsicht in die gesellschaftliche Bedingtheit dieser Form moralischer Indifferenz führt für Adorno also zu der Frage, an welcher Form der Moral in der bürgerlichen Gesellschaft festgehalten werden kann.

Das wird deutlich, wenn man das oben dargestellte dritte Moment von Kants Begriff moralischer Indifferenz aus Adornos Perspektive beleuchtet: die moralische Apathie. Die durch Apathie und Indifferenz ausgezeichnete Moral wird bei Kant unabhängig von Affekten und Neigungen begründet und soll Affekte und Neigungen gerade unberücksichtigt lassen, damit ein menschliches Subjekt moralisch urteilt und handelt. Die Affekte, die für Adorno als empirische Voraussetzung moralischen Urteilens gelten – genannt wurden Sympathie und Mitleid –, müssen aus Kants Perspektive ebenfalls unterdrückt werden, wenn Urteile wirklich moralisch und damit vernünftig sein sollen. Da Adorno diesen Zusammenhang aus einer sozialphilosophischen Perspektive betrachtet, lässt sich gegen die moralische Apathie als Bedingung der Moral einwenden, dass die Unterdrückung solcher Affekte und Neigungen, die auf der Wohlergehen anderer Menschen gerichtet sind, durch die gesellschaftliche Formung des Affektlebens ohnehin bereits erfolgt ist, allerdings mit der Folge, dass moralische Urteile und Handlungen dadurch gerade unmöglich gemacht werden. Von bürgerlich kalten Subjekten moralische Apathie zu fordern ist somit einerseits überflüssig, da sie ihre Affekte und Neigungen sowieso unterdrückt haben, wenn es um das Wohlergehen von Menschen geht, die nicht zu ihren engsten Angehörigen zählen; andererseits ist es diese Unabhängigkeit der Moral von Affekten und Neigungen, die selber dazu führt, dass in das bürgerlich kalte Affektleben moralisch nicht eingegriffen werden kann. Die moralische Apathie verunmöglicht unter der sozialen Bedingung bürgerlicher Kälte also gerade das, was sie ermöglichen soll: den moralischen Eingriff in das bürgerliche Affektleben und in die soziale Praxis.

Dies ist auch der Grund, warum Adornos neuer kategorischer Imperativ im Unterschied zu dem Kants und in Anknüpfung an den von Marx einen historischen Index besitzt: »alles Denken und Handeln« soll so eingerichtet werden, »dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe« (Adorno 1997a: 358). Weil die Moral der bürgerlichen Gesellschaft selbst so abstrakt geblieben ist, dass sie Menschen entgegen der Formung ihres Affektlebens nicht zu moralischen Handlungen motivieren konnte, die Auschwitz hätten verhindern können, bedarf es eines »Hinzutretenden am Sittlichen« (ebd.), d.h. eines affektiv vermittelten Impulses, der die zur zweiten Natur gewordene bürgerliche Kälte punktuell unterbricht. Diese Notwendigkeit eines hinzutretenden Impulses verschafft den Affekten gegenüber der moralischen Apathie somit eine für moralische Urteile und Handlungen konstitutive Funktion. Ohne

einen solchen moralischen Impuls, der nach Adorno als »intramental und somatisch in eins« (ebd.) zu verstehen ist, erschöpften sich Handlungen in dem, was in der bürgerlichen Gesellschaft zur Gewohnheit und zweiten Natur geworden ist, wodurch es keine Alternative zur bürgerlichen Kälte geben könnte. Es muss an dieser Stelle erläuternd bemerkt werden, dass Adorno die Gleichzeitigkeit von Intramentalem und Somatischem im Hinzutretenden nicht so fasst, dass eine somatische Kraft quasi von außen in den Bereich des Mentalen einbricht und dann darin als motivierender Grund wirkt. Eine solche Interpretation wiederholte die Äußerlichkeit von Vernunft und Affekten, Geist und Körper, die Adorno sowohl an Kant kritisiert als auch als grundlegendes Merkmal der bürgerlichen Kälte bestimmt. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen kann moralische Apathie aus einer sozialphilosophischen Perspektive der Gegenwart als eine mit dem Verweis auf ihre praktischen Folgen zu kritisierende Form moralischer Indifferenz bestimmt werden, da sie der ebenfalls moralisch zu kritisierenden moralischen Gleichgültigkeit der bürgerlichen Kälte nichts Motivierendes entgegenzusetzen vermag. Der sozialphilosophische Blick Adornos auf Kants Bestimmungen moralischer Indifferenz ergibt somit, dass es nicht nur die auch aus Kants Perspektive problematische Gleichgültigkeit gegenüber dem Wohlergehen von Menschen moralisch zu kritisieren gilt, sondern dass die Moral sich in der sozialen Praxis gegen ihre eigene Idee wendet, wenn sie die Subjekte unter den Bedingungen bürgerlicher Kälte selbst zur Apathie gegenüber den Affekten und Neigungen zwingt. Die Moral wird aus Adornos Perspektive erst dann moralisch – und die Vernunft auch erst dann vernünftig – wenn es zu ihr als Moral dazugehört, dass sie für Affekte empfänglich ist. Diese Einsichten werden durch Honneths Überlegungen zu Verdinglichung und Unsichtbarkeit nun noch eine weitere Konkretisierung erfahren.

1.3 Honneth: Verdinglichung und Unsichtbarkeit

Ähnlich wie Adorno richtet Honneth seinen Blick auf die sozialen Grundlagen moralischer Indifferenz im Sinne moralischer Gleichgültigkeit, wobei er sich auf zwei Phänomene besonders konzentriert: einerseits auf die Verdinglichung sozialer Beziehungen, die er in seiner Auseinandersetzung mit Lukács untersucht, andererseits auf das Phänomen sozialer Unsichtbarkeit, worunter er die aktive Ignoranz versteht, die Angehörigen von Minderheiten in modernen Gesellschaften entgegengebracht wird, wodurch ihnen die minimale soziale Anerkennung als Personen verwehrt wird. Honneths Beschäftigung mit diesen Phänomenen wird grundiert von seiner Theorie der Anerkennung, die im Anschluss an Hegel und in Abgrenzung von Kant davon ausgeht, dass moralische

Normen der sozialen Praxis nicht transzendental vorausgesetzt und dann »von außen« auf sie angewendet werden dürfen, sondern vielmehr immanent aus den intersubjektiven Beziehungen der Menschen rekonstruiert werden müssen. Entsprechend dieser anerkennungstheoretischen Grundierung interessiert Honneth sich bei seiner Relektüre von Lukács' Verdinglichungstheorie vor allem dafür, wie sich ein Begriff von Verdinglichung entwickeln lässt, mit dem der Zustand der sozialen Beziehungen in modernen Gesellschaften kritisch beschrieben werden kann.

Das Maß, an dem soziale Beziehungen gemessen werden und von dem aus sich Verdinglichung als ein Mangel bestimmen lässt, ist hier ein »Ideal von Praxis«, »das durch Eigenschaften der aktiven Teilnahme und existentiellen Involviertheit charakterisiert ist« (Honneth 2005: 29). Im Unterschied zu seiner in *Kampf um Anerkennung* (Honneth 1994) entfalteten und primär sozialphilosophischen Überlegung, dass der Anerkennungsbegriff die geeigneten Ressourcen bereitstellt, um soziale Beziehungen und sozialen Wandel zu beschreiben, geht Honneth in *Verdinglichung* noch einen Schritt weiter: Hier entfaltet er die These, nach der es »im menschlichen Sozialverhalten einen zugleich genetischen und kategorialen Primat des Anerkennens vor dem Erkennen, der Anteilnahme vor dem neutralen Erfassen von Personen gibt.« (Honneth 2005: 62) Wenn Anerkennung somit die Grundlage jedes menschlichen Sozialverhaltens ausmacht, dann muss Verdinglichung als eine bestimmte mangelhafte Form sozialen Handelns und sozialer Beziehungen von der Anerkennung her verständlich gemacht werden.

Honneth begründet den genetischen und kategorialen Primat der Anerkennung folgendermaßen: In der Ontogenese sozialen Handelns, d.h. bei heranwachsenden Kleinkindern, konnten Säuglingsforschung und Entwicklungspsychologie feststellen, dass es für die Entwicklung der Säuglinge von größter Bedeutung ist, dass sie in Auseinandersetzung mit Objekten und primären Bezugspersonen die Perspektive anderer Personen kennenlernen und so im Laufe der Zeit zur Perspektivübernahme fähig werden, die für das Funktionieren menschlicher Kommunikation unerlässlich ist:

»Der Umstand, daß der Säugling schon früh beginnt, mit seiner Bezugsperson kommunikativ in Kontakt zu treten, ihren Blick zu erheischen und auf bedeutungsvolle Objekte zu lenken, wird von diesen Theorien als Hinweis auf eine Phase der experimentellen Erprobung gedeutet, durch die die Unabhängigkeit einer anderen Sichtweise auf die umgebende Welt getestet wird; und in dem Maße, in dem es dem Säugling gelingt, sich in diese zweite Perspektive hineinzusetzen und auch aus ihr heraus die Umwelt wahrzunehmen, soll er über die korrektive Instanz verfügen, die ihn zum ersten Mal eine entpersönlichte, objektive Vorstellung von Gegenständen gewinnen läßt.« (Ebd.: 47)

Aus Honneths Perspektive ist diese Erklärung zwar plausibel, doch blendet sie die affektiven Aspekte der Beziehungen von Säuglingen und Bezugspersonen für die Ontogenese sozialen Handelns fast vollständig aus. Er betont demgegenüber, dass all das, was die »kognitionszentrierten Ansätze« richtig beschreiben, dass also die »interaktiven Lernschritte« »aus der Perspektive einer zweiten Person Gegenstände als Entitäten einer einstellungsunabhängigen Welt wahrzunehmen«, nicht möglich wären, wenn das Kind nicht »zuvor ein Gefühl der Verbundenheit mit seinen Bezugspersonen entwickelt hätte.« Die genetische Grundlage aller sozialen Beziehungen liegt also in der affektiven Vereinigung eines Kindes mit seinen Bezugspersonen. Diese »affektive Anteilnahme am Anderen« (ebd.: 50, 51) ermöglicht erst die dann folgenden Lernschritte, in denen das Kind seine eigene Perspektive von der anderer Personen in Bezug auf ein bestimmtes Objekt zu unterscheiden lernt. Auf einer affektiven Ebene anerkannt zu werden, das macht für Honneth sowohl die Basis für die Entwicklung menschlicher Subjekte als auch für das Funktionieren sozialer Beziehungen aus. Denn Honneths sich an die Überlegungen zur Ontogenese anschließende These ist, dass der affektive Überschuss, der am Anfang der Genese menschlicher Subjekte steht, nicht nur nicht vollkommen aus sozialen Beziehungen ausgetrieben werden kann, sondern vielmehr einen wichtigen normativen Bezugspunkt für die Kritik an der Verdinglichung bereitstellt.

Um diesen Punkt deutlicher zu machen, versucht Honneth darum das zu erklären, was er unter dem kategorialen Vorrang der affektiven Anerkennung versteht. Gemeint ist mit dem kategorialen Vorrang der Anerkennung, dass auch das Erkennen, d.h. das Einnehmen-Können von epistemischen Einstellungen, von einer »affektiven Anteilnahme am Anderen« bestimmt ist, ja dass diese sogar die Voraussetzung für Erkenntnis in sozialen Beziehungen darstellt. Erst dann, wenn ich mich affektiv von dem bestimmen lasse, was mir eine andere Person sagen oder mir gegenüber zum Ausdruck bringen möchte, habe ich die Chance, das, was mir da gesagt werden soll, auch zu verstehen. Der Erkenntnis muss in sozialen Beziehungen somit eine Einstellung der Anerkennung vorangehen, sonst bin ich nicht dazu in der Lage, die Äußerungen anderer Menschen adäquat zu verstehen. Honneth führt dies unter Rückgriff auf Überlegungen Stanley Cavells zum Verstehen von fremden Empfindungszuständen aus. Empfindungen und mentale Zustände werden von Cavell so beschrieben, dass man von ihnen grundsätzlich nicht auf dieselbe Weise ein Wissen haben kann wie von äußeren Objekten. Denn von den eigenen Empfindungen und Zuständen sind die Subjekte selbst so sehr bestimmt, dass sie zu ihnen nicht in derselben Weise eine neutrale oder objektivierende Haltung einnehmen können wie dies bei äußeren Objekten möglich ist:

»Das Subjekt ist sich in seiner Beziehung zu Anderen nicht selber ein Objekt, über das es Auskünfte in Form von mitteilungswerten Tatsachen erteilt; vielmehr bringt es seinem Interaktionspartner gegenüber, wie Cavell mit Wittgenstein sagt, seine Zustände zum Ausdruck, indem es ihn auf sie aufmerksam macht.« (Ebd.: 55)

Dies muss also Folgen haben für die Beziehungen, die Subjekte zueinander einnehmen, wenn sie einander von ihren Empfindungen und Einstellungen berichten. Wer jemanden auf die eigenen Empfindungen und Zustände aufmerksam macht, erwartet von dieser Person nicht die Äußerung einer theoretischen Erkenntnis, die eben dann stattfinden müsste, wenn die Äußerung von Empfindungen und Zuständen selbst auf etwas verwies, das wie ein Objekt vorliegt. Was erwartet und was durch eine Erwiderung geliefert wird, ist vielmehr eine Form der »Anteilnahme an den Empfindungen« (ebd.: 56), auf die durch die Äußerung der Empfindungen aufmerksam gemacht wurde. Erst wenn eine solche Anteilnahme hergestellt ist bzw. wenn eine solche anerkennende Einstellung eingenommen wurde, nehme ich die »Empfindungsäußerungen als das wahr, was sie ihrem Gehalt nach sind, nämlich als an mich ergehende Forderungen, in einer entsprechenden Weise zu reagieren.« (Ebd.: 57) Daraus folgt für Honneth, dass der Kern von sozialen Handlungen und Beziehungen letztlich in anerkennenden Haltungen zu suchen ist. Menschliche Subjekte sind dieser These zufolge immer schon in affektiv aufgeladenen Beziehungen, in denen sie davon ausgehen, wahrgenommen zu werden, genauso wie sie dazu bereit sind, andere wahrzunehmen. Die Form der Anerkennung, die sie auf diese Weise einander entgegenbringen, richtet sich nicht auf bestimmte Eigenschaften und Werte, die sie an jemandem schätzen. Auch eine solche Wertschätzung setzt die hier beschriebene grundsätzliche Anteilnahme voraus, die Honneth deswegen auch als einen »existentiellen Modus der Anerkennung« (ebd.: 60 (Fn.)) beschreibt, der allen weiteren Formen der Anerkennung zugrunde liegt.

In welcher Weise lässt sich auf dieser anerkennungstheoretischen Grundlage nun verständlicher machen, was Verdinglichung ist und in welcher Weise sie kritisiert werden muss? Honneth definiert Verdinglichung als Anerkennungsvergessenheit. Das soll heißen, dass menschliche Subjekte und soziale Handlungen dann den Charakter der Verdinglichung erhalten, wenn die beteiligten Subjekte vergessen, dass auch noch ihr bloß instrumenteller und objektivierender Bezug aufeinander sich einer ursprünglich anerkennenden Einstellung verdankt und durch diese ermöglicht wurde. Zu einer solchen Verdinglichung kann es Honneth zufolge aufgrund der basalen Rolle, die die anerkennenden Haltungen für soziale Beziehungen spielen, aber nur dann kommen, wenn entweder der Zweck eines Handlungsvollzugs sich gegenüber dem jeweiligen Handlungskontext und den in ihn involvierten Personen verselbständigt,

oder wenn die handelnden Subjekte sich in ihren Handlungsvollzügen von Vorurteilen leiten lassen, die mit dem »Faktum vorgängiger Anerkennung nicht zu vereinbaren sind« (ebd.: 72), so dass hier eine Form der Anerkennungsleugnung vorliegt.

Honneth trennt nun das, was Lukács und an diesen anschließend auch Adorno unter Verdinglichung verstanden – die Versachlichung menschlicher Subjekte zu Teilnehmerinnen am Warentausch –, von dem, was er selbst unter Verdinglichung versteht. Denn im Warentausch werde der Personenstatus der Tauschenden ja noch durch das bürgerliche Recht geschützt, so dass darin jene basale Form von Anerkennung, die allen sozialen Beziehungen zugrunde liegt, gewährleistet bleibe. Als verdinglichend begreift Honneth dagegen nur solche Handlungen und Einstellungen, in denen Menschen auch noch der Status der Person aberkannt wird. Erst dort wird demnach in der Weise moralisch indifferent gehandelt, in der Adorno das durch bürgerliche Kälte gekennzeichnete Verhalten bestimmte: Menschen werden nicht mehr als autonome Teilnehmerinnen an sozialen Praktiken verstanden, sondern als Dinge, die moralisch nicht geachtet werden müssen. Honneth sieht für diese Formen der Verdinglichung ebenfalls soziale Quellen, jedoch zählt dazu nicht der Warentausch, denn dieser erhält selbst eine rechtliche Einhegung. Als soziale Quellen fungieren stattdessen Ideologien, die dazu führen, dass die handelnden Personen den grundsätzlich anerkennenden Charakter sozialer Handlungen leugnen oder, und hier wäre eine Spezifizierung notwendig, die Honneth nur ansatzweise liefert, soziale Praktiken, bei denen sich der jeweilige Zweck gegenüber dem sozialen Kontext und den darin involvierten Personen verselbständigt hat.⁸

Entsprechend lässt sich auch das, was Honneth mit dem Begriff der Unsichtbarkeit zu thematisieren sucht, verständlich machen: Personen, die sozial als unsichtbar gelten, wird nicht die raumzeitliche Existenz

8 Dass Honneth hier kaum weitere Spezifizierungen anbietet, ist vor allem deswegen unbefriedigend, weil dadurch die Frage unbeantwortet bleibt, warum ökonomische Handlungszusammenhänge, in denen sich die Produktion von Mehrwert als Handlungszweck gegenüber den Teilnehmerinnen an den Handlungszusammenhängen verselbständigt, dennoch nicht als verdinglicht bezeichnet werden sollten. Die rechtliche Einhegung der Ökonomie verhindert die Verselbständigung von Handlungszwecken nicht. Auch dies wäre zweifellos genauer zu bestimmen. Honneths Argument aber für die Ausscheidung ökonomischer Versachlichung aus dem, was er selbst Verdinglichung nennt, bleibt solange unscharf, solange er seinen Begriff der Verselbständigung von Handlungszwecken nicht genauer im Verhältnis zur Versachlichung in ökonomischen Handlungszusammenhängen klärt. (Zu Honneths Begriff der Ökonomie vgl. Ellmers 2015) Woraus wiederum die Ideologien entspringen, die die Quellen für Verdinglichung in Honneths Sinne abgeben, bleibt ebenfalls ungeklärt, so dass Honneths Verdinglichungsbegriff selbst in der Luft schwebt, weil er ihre Quelle – die Ideologien – nicht in ihrer Entstehung bzw. Funktion klärt.

abgesprochen, vielmehr wird ihnen in der jeweiligen sozialen Rolle, die ihnen zugeschrieben wird, keine Geltung zugesprochen, d.h. ihre soziale Existenz fordert andere Menschen nicht zu ihrer moralischen Achtung heraus. (Vgl. Honneth 2003: 19) Wer als Mitglied einer gesellschaftlich stigmatisierten Minderheit darum als unsichtbar gilt, die wird nicht als Teilnehmerin an sozialen Praktiken betrachtet, so dass das bewusste Ignorieren durch andere Personen gerade als eine Form der Anerkennungsvergessenheit und damit der Verdinglichung verstanden werden kann. Diese Ignoranz richtet sich Honneth zufolge immer auf Mitglieder solcher Gruppen, denen durch gesellschaftlich wirksame Ideologien Anerkennung versagt bleibt, weil an ihnen bestimmte Merkmale festgemacht werden, denen innerhalb bestimmter gesellschaftlicher Milieus oder milieuübergreifend keine oder nur sehr geringe Wertschätzung zukommt. Dazu zählen beispielsweise die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion, eine bestimmte sexuelle Orientierung oder eine bestimmte Hautfarbe. Rassismus, Antisemitismus, Sexismus etc. sind aus Honneths Perspektive also moralisch zu kritisieren, weil sie aufgrund bestimmter kontingenter empirischer Merkmale dafür sorgen, dass bestimmten Menschen die für soziale Praktiken grundlegende Form der Anerkennung verwehrt wird. Einzelne empirische Merkmale entscheiden somit darüber, wie mit einer Person insgesamt verfahren wird. Es reicht dann für die Anerkennung als menschliches Subjekt nicht aus, dass man eben ein menschliches Subjekt ist, sondern es müssen zusätzlich kontingente Eigenschaften vorhanden sein. Damit wird aber der Sinn von Moral und der Sinn von Anerkennung als solcher unterlaufen, denn auch hier gilt wie für die bürgerlich kalten Subjekte Adornos, dass moralische Achtung sich nur auf einen bestimmten Personenkreis erstreckt und nicht mehr Menschen als solchen entgegengebracht wird.

Versucht man nun, Honneths Überlegungen auf die bereits gewonnenen Einsichten über die sozialen Voraussetzungen moralischer Indifferenz zu beziehen, so ergibt sich Folgendes: Weil soziale Praktiken nur unter der Voraussetzung funktionieren können, dass Menschen einander als Teilnehmerinnen an solchen Praktiken anerkennen und darüber hinaus grundsätzlich dazu fähig und bereit sind, affektiv Anteil zu nehmen und Anteilnahme zu zeigen, ist die grundlegende moralische Anerkennung, für die Honneth argumentiert, in ihrer sozialen Realisierung als zweite Natur zu begreifen. Ohne diese Form der Anerkennung wären Menschen nicht als soziale Wesen handlungsfähig. Insofern verwendet Honneth wie Adorno ein letztlich anthropologisches Argument (im oben erläuterten Sinne), nur mit dem Unterschied, dass für Adorno nicht die grundsätzliche moralische Anerkennung, sondern die bürgerliche Kälte zur zweiten Natur der Menschen geworden ist. Betont Adorno, dass den Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft die affektive Anteilnahme aneinander abgewöhnt wird, wodurch die Moral als Gesetzesmoral

im kantischen Sinne der sozialen Voraussetzungen ihrer Durchsetzbarkeit entbehrt, so ist die bürgerliche Kälte für Honneth ein Sonderfall der sozialen Praxis, denn wäre die soziale Praxis grundlegend von bürgerlicher Kälte statt von Anerkennung geprägt, so wäre soziale Praxis unmöglich. Honneths Begriff sozialer Praxis ist entsprechend bereits ein in einem moralischen Sinne normativer Begriff, da soziale Praxis nur als anerkennende soziale Praxis möglich sein soll.

Verdinglichung als Anerkennungsvergessenheit in der sozialen Praxis ist entsprechend eine privative Form sozialer Praxis, in der sich die handelnden Personen gerade über den sozialen Charakter ihrer Praxis täuschen: sie vergessen ihn dort, wo er notwendig gegeben ist. Weil die moralische Normativität bereits in der sozialen Praxis enthalten ist, kann moralische Indifferenz im Sinne der Verdinglichung hier nur als Verstoß gegen die Moral betrachtet werden. Solche Verstöße können aus Honneths Perspektive jedoch nur Ausnahmen von der normalen sozialen Praxis darstellen, da diese sich sonst auflösen müsste. Weil Honneth die moralische Normativität über alle Bereiche der sozialen Praxis ausdehnt, lässt sich so kaum noch ein Bereich identifizieren, der in einem unproblematischen Sinne moralisch indifferent wäre, einfach weil in ihm keine moralischen Normen für das Funktionieren der sozialen Praxis notwendig wären. Zwar betont Honneth, dass es Bereiche der Gesellschaft gibt, in denen Menschen einen strategischen Umgang miteinander pflegen (vgl. Honneth 2005: 28), doch auch diese Bereiche sind rechtlich gebunden, so dass dort zwar von Versachlichung gesprochen werden darf, diese aber immer noch auf dem Boden der für soziale Praxis grundlegenden Form der Anerkennung stattfindet. Einen vollkommen moralisch indifferenten Bereich des sozialen Lebens scheint es aus Honneths Perspektive somit nicht geben zu können, da er die Differenz, die bei Kant und bei Adorno zwischen moralischen Normen und sozialer Wirklichkeit noch herrschte und die die Frage nach moralischer Indifferenz virulent machte, zugunsten einer anerkennungstheoretischen Ausdehnung der Moral auf alle Bereiche menschlichen Lebens einebnet.

II. Die sozialen Bestimmungen moralischer Indifferenz und ihre Folgen für die Kritik

Mit den von Adorno und Honneth gelieferten Bestimmungen von moralischer Indifferenz als bürgerlicher Kälte und Verdinglichung kann, wie deutlich geworden sein sollte, nur ein Aspekt dieses Begriffs beschrieben werden, allerdings einer, der im Unterschied zu den von Kant vorgenommenen Bestimmungen einen Zugriff auf das soziale Leben ermöglicht, in dem moralische Indifferenz als ein Moment sozialer Praxis zu verorten ist. Die Engführung von moralischer Indifferenz mit bürgerlicher Kälte und Verdinglichung bringt jedoch ein Problem mit sich, das die Frage betrifft, in welcher Weise Moralität als Teil der menschlichen Lebensform identifiziert werden muss. Dass die Differenz von Tieren und Menschen darin zu suchen sei, dass Menschen im Unterschied zu Tieren normative Wesen sind, ist eine seit Kant bekannte These, die in der jüngeren Vergangenheit unter anderen von Robert Brandom in unterschiedlichen Varianten entfaltet wurde (vgl. Brandom 2015: 23/24). Normativität meint dort aber nicht allein moralische Normativität, sondern sehr viel grundsätzlicher die begriffliche Fähigkeit des Befolgens von Regeln, des Gebens und Nehmens von Gründen. Nun wäre moralische Normativität ohne diese grundlegende begriffliche Fähigkeit unmöglich. Die Frage ist aber, in welcher Weise moralische Normativität Teil der menschlichen Natur ist.

Folgt man Honneths anthropologischen Überlegungen, so werden Menschen vom Beginn ihres Lebens an durch grundlegende Formen der interaktiven Bezugnahme, die bei affektiver Anerkennung beginnen und schließlich zur Fähigkeit der Perspektivenübernahme führen, zu moralischen Wesen gemacht. Zur Achtung vor dem Anderen brauchen Menschen aus Honneths Perspektive darum nicht durch ein moralisches Gesetz gezwungen werden, das gegen ihre Wünsche und Neigungen durchgesetzt werden müsste, sondern ihre Natur ist grundlegend auf die Anerkennung der Anderen ausgerichtet, auch dann, wenn sie nicht immer entsprechend handeln.

Spiegelbildlich verhält es sich mit Adornos Theorie der bürgerlichen Kälte. Hier wird davon ausgegangen, dass die gesellschaftlichen Erziehungs- und Sozialisationsprozesse über einen längeren historischen Zeitraum Kälte zu einem Teil des Menschen gemacht haben, so dass nicht die Anerkennung der Anderen, sondern die Durchsetzung eigener Interessen gegen Andere die grundlegende Ausrichtung der Menschen aufeinander bestimmt. Zwar betont Adorno an einer Stelle, auf die auch Honneth hinweist (vgl. Honneth 2005: 51), dass ein Mensch überhaupt erst zum Menschen wird, »indem er andere imitiert«, was als »Urform von

Liebe« (Adorno 1997c: 176) zu verstehen sei, doch können diese Bemerkungen Adornos nicht gegen seine grundsätzlich negative Bestimmung sozialer Beziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft eingebracht werden. Denn es gehört ja gerade zur bürgerlichen Kälte dazu, dass Sympathie und Mitleid sich nur auf den engsten Familien- und Freundeskreis beschränken und für die übrigen sozialen Beziehungen gerade nicht prägend sind. Neigt Honneth dazu, die frühkindlichen Erfahrungen affektiver Anerkennung als prägend und konstitutiv für das zu verstehen, was im weiteren, sozial realisierten Leben eines Menschen passiert, so würde Adorno diesen Gedanken unterstützen, jedoch betonen, dass das sozial zu realisierende Leben der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft ihnen ihre Ausrichtung auf die Anerkennung Anderer gerade abgewöhnt.

Gemeinsam ist Honneth und Adorno nicht nur der Gedanke, dass Menschen durch die soziale Praxis, an der sie teilhaben, bestimmt werden, ganz unabhängig davon, welchen Charakter oder welche Form diese Praxis hat; sie teilen auch die Überzeugung, dass die Teilhabe an der sozialen Praxis in der bürgerlichen Gesellschaft zu einer Ausrichtung des empirischen Charakters führt, die zwar grundsätzlich veränderbar ist, gleichwohl aber eine eindeutige moralische Tendenz hat. Der Gegensatz zwischen beiden besteht an dieser Stelle primär in der inhaltlichen Bestimmung dieser Tendenz: für Honneth sind Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft grundsätzlich auf wechselseitige Anerkennung ausgerichtet, für Adorno auf die strategische Durchsetzung ihrer eigenen Interessen. Diese sich wechselseitig ergänzenden Einseitigkeiten in der Beurteilung der Auswirkungen sozialer Beziehungen auf die grundlegende moralische Ausrichtung menschlicher Subjekte haben Folgen für die Begriffe der Moral und der moralischen Indifferenz: Moralische Indifferenz taucht bei Honneth einzig und allein in der Form dessen auf, was er Verdinglichung nennt und was bei Adorno als bürgerliche Kälte bestimmt wird, mit dem Unterschied, dass moralische Indifferenz für Honneth gerade nur durch das Ausblenden des grundlegend anerkennenden Charakters sozialer Praktiken möglich ist, Adorno sie hingegen als einen Grundzug sozialer Praxis begreift. Für ihre jeweiligen Begriffe der Moral heißt das, dass Honneth für seinen Begriff der Moral keine transzendentalen Bestimmungen mehr braucht. Es sind die gesellschaftlichen Anerkennungsverhältnisse, die die normativen Ressourcen bereitstellen, mit denen moralische Indifferenz als Verdinglichung kritisiert werden kann. Für Adorno hingegen kann eine an Kant anschließende transzendente Position aus den oben genannten Gründen ebenfalls nicht mehr überzeugen. Ebenso wenig aber bietet die moderne Gesellschaft für ihn die nötigen normativen Ressourcen um moralische Indifferenz als bürgerliche Kälte zu kritisieren. Adorno verfügt so über keinen positiv bestimmten Begriff der Moral, sondern allein über einen negativen: menschliches Leiden, das von Menschen sozial verursacht wird, ist zu verhindern. Bei

Adorno verschiebt sich so der Fokus weg von der Begründung moralischer Normen und hin zu dem Leiden, das Menschen sich zufügen. Aus Adornos Perspektive läuft Honneths Theorie auf eine Affirmation der normalen sozialen Praxis hinaus, aus Honneths Perspektive beschreibt Adorno die intersubjektiven Beziehungen zu einseitig.

Der Vorschlag zur Deutung moralischer Indifferenz, den ich machen möchte, bedient sich zweier Motive: von Adorno übernehme ich die Orientierung an der subjektiven Erfahrung des Leidens, von Honneth die Orientierung an der intersubjektiven Dynamik sozialer Beziehungen, in denen moralische Indifferenz ihren Ort hat. Dabei nehme ich Überlegungen auf, die Jay Bernstein jüngst entfaltet hat (vgl. Bernstein 2015).

Geht man davon aus, dass moralisches Urteilen und Handeln etwas ist, das immer in bestimmten Situationen bezüglich konkreter Sachverhalte passiert und somit auch immer nur von konkreten Personen vollzogen werden kann, dann scheint die Annahme einer immer handlungsleitenden grundsätzlichen moralischen Ausrichtung – sie mag positiv sein wie bei Honneth oder negativ wie bei Adorno – dem nicht gerecht werden zu können (bzw. eine solche Annahme geriete in Probleme, wenn sie mit subjektiven Handlungen konfrontiert würde, die aufgrund jener Ausrichtung gar nicht zu erwarten gewesen wären). Stattdessen ist es angemessener davon auszugehen, dass Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft aufgrund der Komplexität der jeweiligen Handlungskontexte in moralisch relevanten Situationen zunächst nicht oder zumindest nicht immer wissen, was moralisch richtig und folglich zu tun ist. Sie mögen mit unterschiedlichen Beständen moralischen Wissens, mit diskurs-ethischen und anderen Prüfverfahren ausgestattet sein, doch sind solche Prüfverfahren gerade nicht das, was in einer Situation, die ein Subjekt als moralisch relevant erfährt, zuerst angewendet wird um dann zu einer entsprechenden Handlung zu führen. Ich möchte dies an einem Beispiel erläutern.

Wann beurteilt ein Subjekt eine Situation, die es bezeugt oder in die es selbst involviert ist, als moralisch eindeutig bzw. wann kommt es zu einem eindeutigen moralischen Urteil? Dies wird dann der Fall sein, wenn die Situation selbst sich als moralisch eindeutig zeigt, wenn also eine Erfahrung gemacht wird, aufgrund derer nur ein ganz bestimmtes und kein anderes Urteil angemessen ist. Ein solches Urteil wäre also grundsätzlich gegenstands- bzw. situationsrelativ. Wenn ein Subjekt beispielsweise aus nächster Nähe sieht, wie jemand beleidigt, geschlagen und verletzt wird und es ebenfalls einsichtig ist, dass hier kein Fall von Notwehr vorliegt, dann wird das jeweilige Subjekt zu dem Urteil kommen, dass dies nicht sein soll. Doch warum ist das so? Wenn das betreffende Subjekt nun nicht allein als eine rationale Akteurin vorgestellt wird, sondern als ein lebendiges menschliches Wesen, das über einen Leib verfügt und insofern weiß, was es heißt, Schmerzen zu haben, so wird es zu

einer moralischen Verurteilung der Beleidigungen und Schläge nicht deswegen kommen, weil damit gegen moralische Prinzipien verstoßen wird, sondern schlicht deswegen, weil es durch Schläge zugefügte Schmerzen für unerträglich und zu vermeiden hält und davon ausgeht, dass jedes andere lebendige menschliche Wesen dies ähnlich empfinden wird, weswegen die Schläge unterbunden werden müssen. Zu einer moralischen Be- und Verurteilung kommt das betreffende Subjekt hier also dadurch, dass es als lebendiges menschliches Wesen die einem anderen lebendigen menschlichen Wesen zugefügten Schmerzen als etwas begreift, das keinem menschlichen Wesen zugefügt werden soll. Das Bedürfnis, keine Schmerzen erleiden zu wollen, führt hier also zu dem Urteil, dass andere menschliche Wesen ebenfalls keine Schmerzen erleiden wollen und einander darum keine Schmerzen zufügen sollen.⁹ Die Erfahrung von Negativität in Gestalt der Schmerzen, die ein anderer Mensch erleidet und die als Schmerzen eines Menschen *für mich als meine Schmerzen* vorgestellt werden können, führt in der hier beschriebenen Situation zu einem Impuls zur Gleichheit: Insofern wir lebendige menschliche Wesen sind, sind wir uns darin gleich, dass wir keine Schmerzen zugefügt bekommen wollen. Der Grund für die moralische Verurteilung liegt hier also nicht darin, dass das Zufügen von Schlägen einen Verstoß gegen ein moralisches Prinzip darstellt, sondern darin, dass mit diesen Schlägen einem anderen menschlichen Wesen ein Schaden zugefügt wird. Die Schläge müssen nicht deswegen unterbunden werden, weil mit ihnen gegen ein moralisches Prinzip verstoßen wird, sondern weil damit ein Mensch geschädigt wird.¹⁰

Dies wird noch deutlicher, wenn man sich überlegt, wie man das Verhalten eines Subjekts bestimmen würde, das in derselben Situation zu keiner eindeutigen moralischen Stellungnahme käme. Wer auf das

9 An dieser Stelle könnte eingewandt werden, dass dies doch letztlich auf eine utilitaristische Moralphilosophie hinauslaufen müsse, denn in dieser steht ja die Maximierung menschlichen Glücks bzw. die Vermeidung menschlichen Leidens im Zentrum. Dabei würde aber übersehen, dass es mir hier nicht um die Konstitution eines moralischen Prinzips geht, was beim Utilitarismus der Fall ist, denn dort dient die Einsetzung der Nutzenmaximierung oder Schadensminimierung als handlungsleitendes Kriterium, das als ein Allgemeines auf einzelne Fälle angewendet wird. (Vgl. dazu Bernstein 2015: 5) Mir geht es allein darum, dass für die hier diskutierte moralische Verurteilung kein Wissen um moralische Prinzipien – mögen sie utilitaristischer oder deontologischer Natur sein – notwendig ist und dass diese Verurteilung nicht Produkt einer auch ohne Prinzipien auskommenden Deliberation ist, sondern vielmehr aus der Erfahrung von etwas körperlich Unerträglichem resultiert.

10 Eben zu dieser Einsicht kommt auch Bernstein: »Unless the violation of a *norm* is simultaneously and thereby a violation of *me*, a way of actually harming me, it is not a moral norm.« (Bernstein 2010: 39)

unmittelbar bezeugte Leiden eines Menschen mit Ignoranz reagiert oder es als »nicht so wichtig« einstuft, setzt so zwischen sich und die Betroffene eine Differenz, und zwar eine hierarchische. Obwohl es sich bei beiden um menschliche Wesen handelt, die normalerweise nicht leiden wollen, führt die Bezeugung des Leidens nicht zu einer moralischen Verurteilung, weil von der faktischen Gleichheit, die durch das Menschsein beider gegeben ist, abstrahiert wird und das Leiden der Geschlagenen darum nur vor dem Hintergrund der konkreten Bedeutung dieses Menschen für den dies bezeugenden Menschen wahrgenommen wird. Da diese konkrete Bedeutung aus unterschiedlichen empirischen Gründen nicht sonderlich groß ist, bleibt die moralische Verurteilung aus, denn die mangelnde Bedeutung der Geschädigten als konkrete Person verhindert, dass sie als *ein mir gleiches* menschliches Wesen wahrgenommen wird. Die Person, die die Schläge bezeugt, ist somit gegenüber dem Leiden einer anderen Person indifferent, weil ihr an dieser konkreten Person nichts liegt. Würde die geschlagene Person dagegen von vorneherein in erster Linie als ein mir gleiches menschliches Wesen wahrgenommen, unabhängig davon, welche konkreten Beziehungen zu ihm bestehen, so käme es zu keiner moralisch indifferenten Reaktion. Dies wäre aber nicht deswegen so, weil die die Schläge bezeugende Person über ein Wissen von moralischen Prinzipien verfügte, sondern weil hier eine Erfahrung mit dem Leiden eines menschlichen Wesens gemacht wurde, das genauso gut *mein eigenes Leiden* sein könnte, das ich selbst nicht erfahren möchte.

Wer moralisch indifferent ist, blendet demnach also nicht primär ein anderes menschliches Wesen in seiner Besonderheit aus. Es ist nicht das jeweilige Besondere an einem menschlichen Wesen, das hier missachtet wird, sondern sein allgemeiner Status eines menschlichen Wesens überhaupt. Die Schmerzen, die ein menschliches Wesen in einer solchen Situation erleidet, sind zwar jeweils seine Schmerzen und insofern etwas Besonderes bzw. etwas, das einem besonderen menschlichen Wesen passiert. Aber durch die Zufügung dieser Schmerzen wird dieses besondere menschliche Wesen gerade als ein menschliches Wesen überhaupt geschädigt, denn diese Schmerzen, die ihm als einem Besonderen zugefügt werden, bleiben Schmerzen, ganz unabhängig davon, wie es konkret beschaffen ist und um welche Form von Schmerzen es sich genau handelt. Diese Schmerzen wären auch dann unerträglich, wenn es sich um ein ganz anderes menschliches Wesen handelte. Die Schläge, die ihm als einem Besonderen gelten, heben gerade seine Allgemeinheit hervor, da ihre Unerträglichkeit nicht an der jeweiligen Besonderheit des jeweils geschlagenen menschlichen Wesens haftet, sondern unerträglich sind die Schläge gerade für menschliche Wesen als solche.

Der materielle Kern von Moralität scheint somit genau darin zu bestehen, dass sie Schaden – und das meint primär: körperlichen Schaden, der gleichwohl psychische Folgen hat bzw. unmittelbar auch ein

psychischer Schaden ist – von menschlichen Wesen abwenden soll. Gemäß Bernsteins Vorschlag (vgl. Bernstein 2010: 39) wird eine moralische Norm erst dadurch zu einer moralischen Norm, dass ein Verstoß gegen sie gleichbedeutend damit ist, dass menschlichen Wesen Schaden zugefügt wird. Moralische Indifferenz ist also genau dann problematisch, wenn sie als Indifferenz gegenüber dem möglichen und wirklichen Leiden anderer Menschen bestimmt wird. Indem die Erfahrung des Leidens, die Menschen machen und bezeugen, in den Mittelpunkt gerückt wird, muss weder auf transzendente moralische Bestimmungen Bezug genommen (wie bei Kant) noch müssen die etablierten sozialen Praktiken affirmiert werden (wie bei Honneth). Die Erfahrung menschlichen Leidens verweist mich – und andere – vielmehr darauf, dass das Leiden, das Menschen von Menschen zugefügt wird, etwas ist, das mir – und anderen – genauso zugefügt werden kann, was ich nicht wollen kann und deswegen, weil es sich bei allen anderen Menschen um Menschen *wie mich* handelt, auch für andere nicht wollen kann.

Daraus ergeben sich nun Folgerungen für den Begriff moralischer Indifferenz und für den der Moral:

1. Eine moralische Norm ist nur dann eine moralische Norm, die von Menschen befolgt werden sollte, wenn ihre Nichtbefolgung tatsächlich einen Schaden für andere Menschen zur Folge hätte. Das mag banal klingen, ist es jedoch keineswegs, was folgendes Beispiel zeigt: Das moralische – und gesetzliche – Verbot homosexueller Praktiken kann schlicht deswegen keinen Anspruch erheben eine moralische Norm zu sein, weil diejenigen, die diese Praktiken vollziehen, dies freiwillig tun. Nur dann, wenn dies nicht der Fall wäre, bestünde ein Problem, aber nicht wegen des homosexuellen »Gehalts« der Praktiken, sondern wegen der Unfreiwilligkeit von manchen an ihnen Beteiligten, denn für diese entstünde damit ein Schaden. Die inhaltliche Bestimmtheit von Praktiken überhaupt ist solange moralisch indifferent, solange alle an ihnen Beteiligten und alle indirekt Betroffenen ihrem Vollzug zugestimmt haben oder durch sie keinen Schaden nehmen bzw. nehmen werden. Diese moralische Indifferenz der Praktiken ist in einem moralischen Sinne nicht problematisch, denn sie besteht deswegen, weil die an den Praktiken Beteiligten sich als Freie und Gleiche behandeln. Solange dies der Fall ist, ist es tatsächlich gleichgültig, was die jeweiligen Menschen miteinander tun. Deswegen muss eine moralische Norm, die eingefordert wird, obwohl ihre Befolgung keinen Schaden verhindert, sondern möglicherweise selbst Schaden verursacht – was etwa im Falle der Verfolgung Homosexueller, deren Sexualpraktiken als »unmoralisch« bezeichnet wurden, so war und in manchen Teilen der Welt noch ist –, entsprechend nicht befolgt werden. Für moralische Normen bedeutet dies darum insgesamt,

dass sie stets rückbezogen werden müssen auf die Erfahrung menschlichen Leidens, aus der sie entspringen.

2. Die Ignoranz gegen menschliches Leiden lässt sich als eine Form moralischer Indifferenz bestimmen, jedoch als eine solche, die selber bereits als ein Verstoß gegen die Moral zu verstehen ist. Eine solche Form moralischer Indifferenz wäre also unmoralisch. Handlungen wiederum, durch deren Vollzug bei keinem Menschen auch nur irgendein Schaden verursacht wird, können in einem unproblematischen Sinne als moralisch indifferent bezeichnet werden. Hier wäre es also – darauf hat Kant bereits hingewiesen – selbst in einem moralischen Sinne problematisch, wenn man auf solche Praktiken moralische Normen anwenden wollte. Das Beispiel der moralischen Verurteilung homosexueller Praktiken hat dies bereits gezeigt. Moralische Normen, deren Befolgung auch dort eingefordert wird, wo dadurch kein Schaden vermieden oder behoben, sondern stattdessen einer verursacht oder ermöglicht wird, verwandeln die Moral in Tyrannei bzw. sie führen dazu, dass die Moral selbst unmoralisch wird.

3. Es ist in komplexen modernen Gesellschaften, in denen eine allseitige Vermittlung sozialer Praktiken herrscht, nicht immer eindeutig zu entscheiden, ob der Vollzug einer Handlung wirklich gar keinen Schaden verursacht. In Situationen, die moralisch nicht eindeutig zu bestimmen sind und in denen sich die jeweils mit unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten ausgestatteten Subjekte nicht sicher sein können, welche Handlung moralisch richtig wäre, in denen sogar jede mögliche Handlung moralisch falsch sein kann, besteht somit eine Form von moralischer Indifferenz, die am ehesten als moralische Unentscheidbarkeit bezeichnet werden könnte. Diese Unentscheidbarkeit ist zwar keine absolute Unentscheidbarkeit, denn sofern die betreffende Situation ausreichend analysiert würde, ließe sich die moralisch richtige Handlung möglicherweise bestimmen bzw. es ließe sich möglicherweise feststellen, welche Handlung den geringsten Schaden verursacht. Dies ist aber in den komplexen Handlungszusammenhängen moderner Gesellschaften faktisch nicht immer bzw. nur selten möglich, so dass moralische Indifferenz im Sinne punktueller und situativer Unentscheidbarkeit aus solchen Handlungszusammenhängen kaum wegzudenken ist. Diese Form der moralischen Indifferenz ist keinem Subjekt, in dessen Handlungsvollzügen sie auftaucht, moralisch vorzuwerfen. Kritisiert werden können allenfalls die sozialen Verhältnisse, die jene Unentscheidbarkeit bedingen und die den Subjekten manchmal gar keine andere Möglichkeit lassen als unmoralisch zu handeln. Kein eindeutiges Urteil zu fällen kann dann eben als eine Form von Zurückhaltung im Urteil und im Handeln verstanden werden, die als sachlich bzw. situativ angemessen gelten kann.

Diese Problematik findet sich bereits am Ursprung der neuzeitlichen Philosophie, nämlich in Descartes *Meditationen*. In der 4. Meditation, in der Descartes sich mit der Willensfreiheit auseinandersetzt, sagt er:

»Jene Indifferenz aber, die ich erfahre, wenn kein Grund mich mehr nach der einen Seite hintreibt als nach der andern, ist die niedrigste Stufe der Freiheit; sie zeugt nicht für vollkommene Freiheit, sondern lediglich für einen Mangel im Erkennen, d.h. eine Negation. Sähe ich immer klar, was wahr und gut ist, ich würde niemals schwanken, wie ich zu urteilen oder zu wählen habe. So könnte ich völlig frei, aber niemals indifferent sein.« (Descartes 1986: 149)

Descartes ist auch dann vollkommen zuzustimmen, wenn man diese Überlegungen auf den hier diskutierten Fall der moralischen Unentscheidbarkeit in modernen Gesellschaften überträgt: Die sich dort zeigende Indifferenz ist ein Mangel an Wissen und Freiheit, der aber selbst keinem Subjekt moralisch vorzuwerfen ist. Für Descartes – und auch hier wäre ihm vollkommen zuzustimmen – besteht erst dann ein Problem, nämlich das des Irrtums, wenn trotz der vorhandenen Indifferenz geurteilt wird:

»Wenn ich nun nicht klar und deutlich genug auffasse, was wahr ist, und mich des Urteils enthalte, so handle ich offenbar recht und bin vor Irrtum bewahrt. Urteile ich aber, es sei so oder es sei nicht so, dann mache ich einen verkehrten Gebrauch von meiner freien Willkür.« (Ebd.: 153)

Ein solches Urteil verfügte über kein sicheres Wissen als seinen Grund, der Urteilende jedoch maßte sich an, trotzdem über wahr und falsch entscheiden zu können. Entsprechend verhält es sich mit dem hier diskutierten Fall: Etwas moralisch nicht entscheiden zu können, weil man die entsprechenden Handlungszusammenhänge und -folgen nicht zu überblicken vermag, ist ein Mangel an Wissen und Freiheit, aber kein Grund für einen moralischen Vorwurf an das unentschiedene Subjekt. Erst wenn das Subjekt trotz seines mangelnden Wissens eine moralische Norm als gültig setzt und ihr entsprechend handelt, lässt sich ihm auch ein moralischer Vorwurf machen, denn ein Setzen moralischer Normen in einem solchen Fall wäre stattdessen durch eine situationsindifferente Blindheit bestimmt, die selbst moralisch problematisch wäre, da hier moralische Normen befolgt würden, ohne dass überhaupt ein Wissen über einen menschlichen Schaden vorläge. Stattdessen setzte das betreffende Subjekt die moralischen Normen als gültig, ohne den Gegenstand und die Situation, für die sie gelten sollen, begriffen zu haben. Umgekehrt aber rettet das Verbleiben in der Unentschiedenheit nicht davor, moralisch kritisiert zu werden, denn auch das Unterlassen einer Handlung ist eine Handlung, mit der das betreffende Subjekt auch dann eine bestimmte Position bezieht, wenn es das gerade vermeiden möchte.

Für die Position der kritischen Theoretikerin haben diese Überlegungen zur moralischen Indifferenz darum zur Folge, dass es in der modernen Gesellschaft keine Position geben kann, die sich selbst der Kritik enthebt. Weder lässt sich ein moralischer Standpunkt finden, der über jeden Zweifel erhaben und gleichzeitig durch eine umfassende Erfahrung der Gesellschaft bestimmt ist, noch kann diese Einsicht als Rechtfertigung dafür dienen, sich immer des Urteils zu enthalten. Denn eine solche vollständige Enthaltung wäre selbst noch davon bestimmt, dass moralische Urteile erst dann gefällt und zur Grundlage von Handlungen gemacht werden dürfen, wenn sie zweifelsfrei wahr sind. Stattdessen müssen sich kritische Theoretikerinnen der Gefahr aussetzen, mit ihrer moralischen Kritik ihren Gegenstand zu verfehlen, weswegen sie jedoch gerade nicht auf den Vollzug der Kritik zu verzichten haben. Unverzichtbar ist nur das Bemühen um Bestimmtheit und Angemessenheit der moralischen Urteile. Auch dies mag banal klingen, aber Bestimmtheit und Angemessenheit von Urteilen hängen davon ab, dass die Theoretikerin bereit dazu ist, Erfahrungen mit der sozialen Wirklichkeit zu machen und sich von diesen bestimmen zu lassen. Eine Begründung von Moral und Kritik, die solche Erfahrungen gerade ausblendet, ist nicht erst aus politischen Gründen problematisch. Sie ist vielmehr aus theoretischen oder wissenschaftlichen Gründen mangelhaft, denn sie wird notwendig unterbestimmt und unpräzise bleiben. Für die kritische Theoretikerin ist es darum nicht ratsam, sich von der schlechten Alternative zwischen Absolutismus und Relativismus, inflationärem und enthaltsamem moralischem Urteilen zu einer Entscheidung verführen zu lassen. Der Ort der kritischen Theorie kann kein anderer als das Handgemenge sein, in dem die Theoretikerin das von Menschen an Menschen verursachte Leiden ins Zentrum ihrer Erfahrung rückt, um die gesellschaftlichen Gründe, die dieses Leiden hervorrufen, zu bestimmen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1997a): *Negative Dialektik*, in: ders.: *Gesammelte Schriften* (GS), Bd. 6, hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1997b): »Erziehung nach Auschwitz«, GS 10.2, 674–690.
 - (1997c): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, GS 4.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1958): »Modern Moral Philosophy«, in: *Philosophy*, 33 (1958) 124, 1–16.
- Aristoteles (1995): *Nikomachische Ethik* (NE), nach der Übersetzung von Eugen Rolfes, bearbeitet von Günter Bien, Hamburg: Felix Meiner.

- Baier, Kurt (1958): *The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics*, New York: Cornell University Press.
- Bernstein, Jay M. (2010): »Suffering Injustice. Misrecognition as Moral Injury in Critical Theory«, in: Gerhard Richter (Hrsg.): *Language Without Soil. Adorno and Late Philosophical Modernity*, New York: Fordham University Press, 30–51.
- (2015): *Torture and Dignity. An Essay on Moral Injury*, Chicago und London: University of Chicago Press.
- Brandom, Robert B. (2015): *Wiedererinnerter Idealismus*, aus dem Amerikanischen von Falk Hamann und Aaron Shoichet, Berlin: Suhrkamp.
- Descartes, René (1986): *Meditationen über die Erste Philosophie*, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Gerhart Schmidt, Stuttgart: Philipp Reclam.
- Ellmers, Sven (2015): *Freiheit und Wirtschaft. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel*, Bielefeld: transcript.
- Forst, Rainer (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freyenhagen, Fabian (2013): *Living Less Wrongly. Adorno's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goy, Ina (2007): »Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 61 (2007) 3, 337–360.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: ders.: *Werke* (HW), Bd. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2003): »Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von Anerkennung«, in: ders.: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 10–27.
- (2005): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horn, Christoph (2014): *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*, Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel (2014): *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1978): *Werke* (KW), Akademie-Textausgabe, Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Nielsen, Kai (2002): »Noch einmal: Warum moralisch sein?«, in: Kurt Bayertz (Hrsg.): *Warum moralisch sein?*, Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 223–246.
- Städtler, Michael (2011): *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität. Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung*, Berlin: Akademie.

CHRISTOPH HENNING

Perfektionismus als kritische Theorie

Bemerkungen zur Selbstentfaltung als Kategorie sui generis

Perfektionismus ist ein Kunstwort. Gemeint ist damit eine Position, die es kritisiert, wenn Menschen daran gehindert werden, sich entfalten und entwickeln zu können. Denn diese Position geht davon aus, dass eine solche eigene Entwicklung, das menschliche »flourishing«, eines der höchsten Güter ist, um dessen willen wir vieles andere überhaupt erst unternehmen. Nicht nur das Grundgesetz (Art 2, Abs. 1), auch die kritische Theorietradition war lange Zeit an einer solchen Entfaltung der Individuen interessiert. Perfektionistisch grundiert war sie in der radikalen Aufklärung von Helvetius und Condorcet bis zum Frühsozialismus etwa bei Robert Owen, sie war es von Mill über Marx und Dewey bis zu Horkheimer und Marcuse, sie war es im Sozialstaatsdenken des Britischen Idealismus und ist es noch in den Gedanken etwa von Martha Nussbaum oder Robert und Edward Skidelsky. Im Folgenden werde ich mich auf ein Spezifikum des perfektionistischen Kritikmodells konzentrieren, obwohl auch andere zu nennen wären: Kritik ist aus perfektionistischer Sicht nicht nur im Sinne eines »Zuwenig« an Freiheit oder Gleichheit denkbar, sondern auch im Sinne eines »Zuviel« derselben. Denkbar ist dies, weil beide durch einen dritten Wert, nämlich die Entfaltung der Individuen, sowohl begründet wie moderiert werden. Das macht für die Praxis einen großen Unterschied, und das lässt sich greifbar darstellen. Daher steht dies hier im Mittelpunkt.

Noch ein Wort zur gewählten Darstellungsweise: Da ich eine differenzierte Abarbeitung an anderen Autoren andernorts niedergelegt habe (Henning 2015a), erlaube ich mir an dieser Stelle einen »freistehenden« Argumentationsgang, der nicht an jeder Stelle auf Literatur verweist und sich in ihren filigranen Einzelargumenten verliert, sondern der vielmehr den gröberen Umriss dieses Gedankengebäudes entwirft, soweit er für kritische Wissenschaft von Interesse ist. Die Sache wird in alltagsnaher Sprache und anhand von Beispielen erläutert. Nach diesem Durchgang möchte ich darlegen, worin der Unterschied zu »herkömmlichen« kritischen Theorien besteht, die dies oft nur noch dem Namen nach sind. Es handelt sich beim Perfektionismus, so meine ich, um eine wohlbegründete Rückkehr zu älteren und radikaleren Varianten kritischer Theorie.

I. Konturen des Perfektionismus

Mit Perfektionismus meint man im philosophischen Kontext eine Idee, die sich in ethischer und politischer Hinsicht auf die Frage des guten Lebens bezieht. Zum einen wird gefragt: Was macht ein gutes Leben für die Einzelnen aus – wie kann oder sollte die Einzelne, über die Versorgung mit dem Nötigsten hinaus, leben, um ein *gutes* Leben zu führen (Aristoteles, Politik: 1252b 28)? »Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer« (Aristoteles, NE: 1098a 19): Ein gutes *Leben* meint nicht in erster Linie ein Leben in Saus und Braus – denn nichts ist schwerer zu ertragen als eine Reihe von guten Tagen. Vielmehr meint es die Güte der Gestalt des Lebens in seiner Gesamtheit, und dazu gehören auch ausfüllende Tätigkeiten und beglückende Gemeinschaften, die ein ganzes Leben wahren. Zum anderen werden im Perfektionismus soziale und institutionelle Rahmenbedingungen anzugeben versucht, die eine solche Lebensweise zu fördern imstande sind, und die ein derart gutes Leben für möglichst viele Menschen, ja auch für eine Gemeinschaft als solche erlauben (denn »das beste und vollkommenste Leben« ist »für den Einzelnen für sich wie für die Staaten als Gemeinschaften« dasselbe, Politik: 1324b 40). Die Grundidee besagt also, dass ein Leben dann »gut« zu nennen ist, wenn es menschliche Möglichkeiten entwickelt und Individuen sich auf diese Weise *entfalten* können – eine Idee, die nicht nur dem Aristotelismus, sondern noch der Bildungsphilosophie etwa Wilhelm von Humboldts und in abgeschwächter Form der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls zugrunde lag, und die in letzter Zeit besonders in Absetzung von eben jenem Rawls diskutiert worden ist (dazu mehr in Henning 2015a: 31ff.).

Die Frage, die es im Kontext dieses Bandes zu stellen gilt, ist nun weniger die: Ist der Perfektionismus eine kritische Theorie? Denn darauf kann es, wie gleich zu erklären sein wird, keine sinnvolle Antwort geben. Sondern zu stellen ist eher die Frage: *Welche Gestalt* erhielte eine kritische Theorie, wenn sie den Perfektionismus (wieder) zugrunde legen würde? Denn versteht man sie wörtlich, ist die Frage, was eine kritische Theorie ist, zu weit gefasst: Jede soziale Theorie, die überhaupt irgendetwas sagt, kann in kritischer Absicht auf die Verhältnisse der Gegenwart oder auf andere Theorien angewandt werden. So kann eine Standard-Theorie etwa aus der Betriebswirtschaft, die des Kritizismus zunächst unverdächtig ist, eine Kritik an der Verschwendung von Ressourcen durch staatliche Organe oder des mangelnden ökonomischen Sachverstands einer Verwaltung formulieren; ein Konservatismus, der dem gesellschaftlichen Wandel und dem kulturellen Pluralismus fernsteht, kann gedankenlos eingeführte »Reformen« kritisieren, die mehr aufs Spiel setzen als sie einbringen; oder ein Nationalist kann ungesteuerte Migration und

mangelnde Integrationsbemühungen von Migrant*innen kritisieren – und so weiter. *Jede* Theorie lässt sich kritisch auf etwas anwenden, daher ist es fraglich, wie *eine* Theoriefamilie unter vielen ein solches Prädikat – nämlich »die« Kritische Theorie zu sein – für sich monopolisieren will. So etwas ist nur möglich, wenn das kritische Potential anderer Theorieansätze systematisch unterbestimmt oder verkleinert wird.¹

Es gilt also, wenn es um Kritik geht, konkreter zu fragen: Wer kritisiert wen für was, mit welchen Argumenten und in welcher Absicht? Was sind die Leitwerte einer Kritik, und wie hätte man sich eine Gesellschaft vorzustellen, in der wir uns die kritischen Ansprüche als realisiert denken? In dieser Hinsicht, in puncto einer materialen Kritik an der Gesellschaft der Gegenwart und einer Vision einer anderen Welt, hat der Perfektionismus durchaus einiges beizutragen. Das ist der Grund, warum ältere Vertreter einer kritischen Theorie sich auf solche Gedanken bezogen. Zu denken ist etwa an William Thompson, der großen Einfluss auf Marx hatte und bereits 1825 eine alternative Theorie von Wirtschaft und Gesellschaft gefordert und entworfen hat, die sich nicht auf die »Stützen der Gesellschaft« und deren Leitideologien (aus der damaligen offiziellen Wirtschaftstheorie) verließ. Im Mittelpunkt stehen sollte das wirkliche Glück der Menschen, nicht deren Proxi-Measures wie das Wirtschaftswachstum oder Handelsbilanzen. Zu denken wäre auch an den Rückbezug auf die radikale Französische Aufklärungsphilosophie, die die Möglichkeit der Entfaltung der Anlagen eines jeden forderte, bei Max Horkheimer – kritische Theorie wurde bei ihm, wie schon bei Thompson, geradezu definiert durch den Bezug auf Glück (kritisch sei diejenige Theorie, »die das Glück aller zum Ziel hat«, Horkheimer 1937: 60). Zu erinnern ist schließlich an die perfektionistische Zielbestimmung von Marx – es gehe bei allem um »eine Gesellschaft, in der die freie Entwicklung eines jeden Bedingung der freien Entwicklung aller ist« (MEW 4: 482). Ich möchte diesen Kritikmodus nun an zwei Themen erläutern, nämlich hinsichtlich der Werte von Freiheit und Gleichheit, die ja auch von anderen Kritikvarianten in Anspruch genommen werden. Bereits hier hebt sich die Kontur des Perfektionismus deutlich ab.

1 Es führt nicht weiter, ein »emanzipatorisches Interesse« einzufügen, denn auch hier wäre zu fragen: Wer soll wen von was emanzipieren – und warum? Wollen nicht auch Neoliberale die Bürger von ihrer Staatsgläubigkeit und »Versorgungsmentalität« emanzipieren, die Nationalisten ihre Mitbürger vom »Multikulti-Irrglauben« etc.? Ohne materiale Füllung hantiert man hier mit Leerformeln.

II. Das Maß der Freiheit

Warum ist Freiheit eigentlich gut? Kann man diese Frage stellen, oder ist Freiheit ein letzter Wert, der sich nicht in Frage stellen lässt? Perfektionisten stellen in pragmatistischer Orientierung die anwendungsbezogene Frage, was eine bestimmte Freiheit *de facto bewirken* würde. Das ist die interessantere Fragestellung, da Freiheit oder Gleichheit so nicht als Letztwerte behandelt werden, deren »Wert« wiederum selbst nicht erfragt werden kann oder darf. Das führt deswegen in der kritischen Sache weiter, weil »mehr Freiheit« nicht die Antwort auf jede »soziale Pathologie« ist (ähnlich Honneth 2011: 206ff., der auch ein Zuviel an Freiheit benennt).² Ebenso wenig ist es einfach »mehr Gleichheit«, obwohl es in heutigen Gesellschaften an Gleichheit oft mehr fehlt als an Freiheit. Würde man dies in dieser Sturheit so praktizieren, wäre man gezwungen, *jede* Ausweitung von Freiheiten zu begrüßen. Doch das führt, wie gleich zu zeigen ist, zu kontraintuitiven Folgerungen. Fragen wir also zunächst, was eigentlich der »Wert« einer Freiheit sein kann. Dafür ein Beispiel.

Goethe (2007, 29) formulierte im *Faust I*: »was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen«. Das lässt sich in etwa so wenden: Eine selbsttätige Aneignung eines Erbes aus freien Stücken kann besser gelingen als ein *erzwungenes* Erbe, das zu Magengeschwüren und Schlimmerem führen kann, wenn es einem einen Lebensstil aufzwingt, gegen den man sich aus falsch verstandener Pietät nicht erwehren zu können glaubt. Denken wir an die Tochter eines Arztes, die gern Architektin geworden wäre, aber vom Vater subtil gezwungen wird, die Praxis zu übernehmen, um das Familienerbe zu erhalten – oder wahlweise an den Sohn eines Metzgers, der lieber Klavierstimmer werden wollte. Wenn diese Tochter nach zwei Semestern Architekturstudium, die sie gegen den Familienpatron durchsetzt, bemerkt, dass dies gar nicht das Richtige ist, während sie stattdessen aufgeht in medizinischen Fachsimpelien, die sie mit Studienkollegen anstellt, dann wird eine freiwillige Übernahme des Erbes denkbar (sie hat das Ererbte aus eigener Kraft gefunden). Das soll verdeutlichen, dass ein Annehmen des Erbes in *Freiheit* viel wahrscheinlicher zu einem guten Leben beiträgt als ein Erbe ohne Freiheit. (Wie es zu einer Freiheit *ohne* Erbe steht, sei dahingestellt.) Freiheit ist also ein Bestandteil eines guten Lebens und fügt unserem Leben daher »Wert« hinzu. Worin besteht dieser Wert? Er besteht, grob gesagt, darin, dass eine Entwicklung unserer Anlagen und Kräfte ohne Freiheit

2 Ähnlich lautet auch die Kritik von Hartmut Rosa (2013) an der Entfremdungstheorie von Rahel Jaeggi: ihr Rezept, es fehle an Autonomie, sei manchmal verfehlt, da es zuweilen gerade ein Zuviel an Selbstbestimmungs-Zumutungen sei, das die Entfremdungserfahrungen auslöse (siehe Rosa in diesem Band).

kaum denkbar ist. »Der wahre Zweck des Menschen [...] ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste und unerlässliche Bedingung« (Humboldt 1792: 71).

Diesen Gedanken gibt es quer durch alle politischen Spektren: Wird auf der progressiven Seite damit ein Recht auf Selbstbestimmung auch gegen die Macht von Sitte und Tradition gefordert, so wird damit auf der konservativen Seite etwa eine sozialstaatliche »Versorgungsmentalität« abgelehnt, da damit gerade die freie und »eigenverantwortliche« Ausübung der eigenen Kräfte verlernt werde. Freiheit ist also stets umstritten, daher sollte man im konkreten Fall angeben können, worin der Wert einer Freiheit bestehen soll und wann sie ihn möglicherweise gerade nicht erfüllt. Auch der Sozialstaat bringt ja eine Freiheit zum Ausdruck – die Freiheit vom permanenten Marktzwang, so dass die dagegenstehende Freiheit, sich für einen Geringstlohn ausbeuten zu lassen, sich als vergleichsweise weniger wertvoll (in Sachen Vervollkommen) ausweisen ließe – solange jedenfalls, wie es nicht tatsächlich zur Verkümmern der eigenen Kräfte durch ein Leben als »couch potato« kommt. Nimmt sich hingegen ein Arbeitgeber die Freiheit, Menschen jederzeit zu kündigen, während diese nun selbstverantwortlich dafür seien, wie lange sie arbeiten möchten (»Bestimme nur selbst, wie lange du arbeitest – ich behalte mir lediglich das Recht vor, dich bei zu schlechter Performanz zu kündigen«), so sind Phänomene von Selbstausbeutung und Überarbeitung nicht unwahrscheinlich. Alles das sind empirische Fragen, die sich durch sozialwissenschaftliche Forschungen untersuchen lassen. Politische Streitfragen auf eine solche Weise beantwortbar zu machen, ist ein Fortschritt gegenüber einem erregt-dogmatischen Wiederholen immer wieder derselben Punkte.

Der Gedanke, dass es ein Zuviel des Guten geben kann, ist gerade nicht freiheitsfeindlich. Er versucht vielmehr, angesichts ihrer ambivalenten Folgen an die Freiheit selbst ein Bewertungskriterium, ein Maß anzulegen. Dieses besteht in ihrer Zuträglichkeit für die Entwicklung der Individuen. In dieser Hinsicht hat etwa Richard Sennett (1998) beschrieben, wie Menschen durch zu viel Flexibilität entwurzelt und entfremdet werden können; oder hat Alain Ehrenberg (2004/2015) aufgezeigt, wie zu viele »Freiheiten« zur Erschöpfung oder gar zur Depression führen können; für Hartmut Rosa schließlich führen solche Exzesse zu einem Resonanzverlust, zu einem Stillwerden der einst »antwortenden« Weltverhältnisse.

Vermutlich wird ein Gegner des Perfektionismus an dieser Stelle einwenden, dass die hier gemeinten Freiheiten »eigentlich« gar keine Freiheiten seien, sondern nur ideologische Floskeln. Aber das wäre zu eilig geschlossen; hier ist der Wunsch Vater des Gedanken. Auf diese Weise legt man nämlich einen die eigenen Annahmen immunisierenden »Filter«

in der Wahrnehmung an: man lässt nur die angenehmen Seiten eines Phänomens zu, während die unliebsamen Varianten abgeblendet werden. Die Frage wäre angesichts dessen aber die: Woher weiß man denn, was echte und was unechte Freiheit *unterscheidet*? Ich vermute, in vielen Fällen liegen unausgesprochene perfektionistische Überlegungen zugrunde: als »echt« wird ein Freiheitsversprechen empfunden, wenn es die Menschen in ihrer Entwicklung weiterbringt, als nicht echt gilt es dann, wenn es die Menschen eher bedrängt und einengt. Doch können beide Phänomene – ideologisch missliebige wie die der eigenen Seite – begrifflich mit dem gleichen Recht als »Freiheit« bezeichnet werden: In beiden Fällen handelt es sich darum, dass Individuen aus zuvor bestehenden Bindungen freigesetzt werden, ob es nun paternalistische Arbeits-, Familien- oder Beziehungsverhältnisse oder staatliche soziale Sicherungen sind. Der Unterschied ist also weniger der, dass das eine »echte« Freiheit ist und das andere nicht, sondern eher der, dass die Freiheit im einen Fall gute Auswirkungen auf die Betroffenen hat, im anderen nicht. Genau diesen Aspekt kann der Perfektionismus klarer benennen als das normative »cherry-picking« hinsichtlich des Freiheits- und des Gleichheitsbegriffs.

In der kritischen Sozialtheorie war diese Zweiwertigkeit der Freiheitskritik – es kann nicht nur zu wenig, sondern auch zu viel Freiheit geben³ – lange Zeit in Vergessenheit geraten. Deswegen blieb, als die Befunde für ein Zuviel im Rahmen des Neoliberalismus sich häuften, die Reaktion nicht aus. Sie bestand allerdings nicht in einer Rückbesinnung auf den Doppelsinn, sondern vielmehr in einer unvermittelten Umkehrung (einer Kehre): plötzlich wurde etwa »Selbstverwirklichung« nicht länger als etwas Wertvolles angesehen, sondern sie wurde nun selbst zum Problem erklärt. Zumindest in der deutschsprachigen Rezeption der Schriften von Alain Ehrenberg und Eva Illouz hat man den Eindruck, als seien sie in dieser Richtung verstanden worden: nicht etwa seien die von der Idee der Selbstverwirklichung inspirierten Praktiken zu halt- oder maßlos gewesen, sondern der Wert der Selbstverwirklichung *selbst* wurde nun negiert und zum Problem erklärt. Das gießt das Kind mit dem Bade aus und überspringt noch immer das Entscheidende: Es kann auch ein Zuviel des Guten geben. Das Problem besteht aber nicht in der Sache, sondern im *Maß* der Sache, über welches man etwas angeben können sollte. Kann man dies nicht, kommt es zu einer seltsam außergeleiteten Themenwahl – man bleibt für seine Positionen angewiesen auf »Lieferungen« der großen Meisterdenker (von A wie Alain Badiou bis

3 Schon John O'Neill hat darauf aufmerksam gemacht, dass ein Mehr etwa an marktförmiger Freiheit sich nicht notwendigerweise gut auf die Menschen auswirkt: »The virtues of the autonomous character need to be contrasted not only with vices of deficiency, but also those of excess« (O'Neill 1998: 71).

Z wie Slavoj Žižek), die einem sagen, ob ein Gedanke gerade opportun ist oder nicht.

Nun *hat* Freiheit in vielen Situationen unseres Alltagslebens einen hohen Wert. Das heißt aber nicht, dass sie *immer* diesen Wert hat, oder unserem Leben immer einen solchen Wert hinzufügt. Es kann auch gute Leben geben, die von einem vergleichsweise geringeren Maß an Freiheit geprägt sind – überstrapazierte Beispiele sind es etwa, wenn man stets mit demselben Partner zusammenlebt (man hat sich partnerschaftlich gebunden) und nicht jede Woche »frei« ist für einen neuen Partner; wenn man meist am selben Ort lebt und nicht jederzeit »frei« sein Hotel oder seine Klimazone wählt (man hat sich räumlich gebunden); wenn man regelmäßig das ortsübliche Gemüse isst und damit auf die »Freiheit« verzichtet, im Winter Erdbeeren aus Südafrika zu verspeisen (man beschränkt sich im Verbrauch) und ähnliches mehr. Einem solchen Leben fügt auch die zusätzliche Option, diese Erdbeeren im nächsten Supermarkt kaufen zu können, oder jederzeit ein Billig-Flugticket erwerben zu können, keinen zusätzlichen Wert mehr hinzu. Im Gegenteil, es fällt schwerer, solche Entscheidungen durchzuhalten. Daher können wertkonservative Denker wie Michael Sandel sagen: zu viele Optionen können die Fähigkeit zur rationalen Selbstbindung erodieren. Dabei handelt es sich immerhin um eine zentrale Kompetenz für ein autonomes Leben. In dieser Linie ist es für viele Menschen heute eine Wohltat, dass sie in den meisten Kneipen nicht in die Versuchung geführt werden, zu rauchen, schlicht weil es nicht erlaubt ist: sie haben nicht mehr die Freiheit dazu; obwohl sie natürlich hinaus auf die Straße gehen können, um zu rauchen. Viele empfinden das als Entlastung, da sie es sonst vielleicht tun würden, obwohl sie es (in einem Wunsch erster Ordnung) gar nicht wirklich wollen.⁴

Aus dieser zur Empirie hin offenen Sicht ist also nicht jede Ausweitung einer Freiheit automatisch *gut* für die Menschen. Nicht jede Freisetzung von etwas gereicht den Menschen sogleich und automatisch zum Vorteil. Man denke dafür auch an die Beispiele aus Robert Putnams *Bowling Alone* oder die Kritik am »Drifting«, am ziellosen Herumgetriebenwerden durch äußere Kräfte, die vor Richard Sennett bereits Walter Lippman formuliert hatte. Es bedarf eines Maßes, um bestimmen zu können, wann eine Freisetzung heilsam ist – und das ist sie in den meisten Fällen – und wann sie es nicht mehr ist. Dieses Maß ist der Grad, in dem die Freiheit zu einer guten, das heißt das Glück fördernden Entwicklung beiträgt. Unschärf wird dieses Maß deswegen, weil Entscheidung und Entwicklung zeitlich auseinander fallen; genau deswegen kann eine solche Entscheidung zumindest bei Minderjährigen paternalistisch entschieden

4 Beispiele dafür bringt Steven Wall (1998: 159f.), ähnliches bei Thaler/Sunstein 2009.

werden (etwa: »Kein Alkohol oder Nikotin unter 16 Jahren«). Zumindest der Idee nach spricht aus den Älteren in einer solchen Situation das erfahrenere Selbst. Daher das Wort »Vormund«: die Älteren waren *vor* den Jüngeren mündig und müssen in solchen Fällen *für* sie entscheiden, wie sie ja im Gegenzug auch für sie haften und aufkommen. Auch eine solch nachträgliche Einsicht in die Berechtigung gewisser Verbote muss man sich aneignen, »um sie zu besitzen« (um nochmals auf Goethe zu kommen).

Die Kette von solch perfektionistischen Beispielen, die sich hier anführen ließe, ist lang. John Stuart Mill etwa hat die Meinungsfreiheit durch die von ihr geschaffenen Werte begründet: durch Meinungsfreiheit kommen mehr Meinungen an das Tageslicht als ohne sie. Damit steigt einerseits die Wahrscheinlichkeit, dass eine von ihnen wahr ist (denn ein ausgesprochener Irrtum ist mehr wert als eine verschwiegene Wahrheit). Zugleich steigt damit die Urteilskompetenz der Individuen, denn erst durch die Meinungsvielfalt sind sie gezwungen, kritisch ihre eigene Auffassung zu reflektieren. Umgekehrt haben Junghegelianer wie Moses Hess oder Karl Marx die vermarktlichte Freiheit mit dem Argument kritisiert, durch sie würden individuelle Anlagen nicht entfaltet, sondern vielmehr vereinseitigt und fixiert. Statt weiter solche Beispiele anzuhäufen, möchte ich lieber noch andeuten, wo solche Gedanken für die heutige Situation relevant sein könnten.

Ein wichtiger Punkt scheint mir der folgende zu sein: Will man denen, die gegenüber der Freiheit skeptisch sind, noch sagen können, warum Freiheit gut ist? Oder will man es dabei belassen, dass das eben »unsere« Lebensform ist, die sie nur annehmen oder ablehnen können? Letzteres käme einer seltsam vorrationalen, weil nicht begründeten Ausgrenzung gleich. Ist man hingegen bereit – durchaus im Geiste von Jürgen Habermas –, sich auch über den *Wert der Freiheit* einem Diskurs auszusetzen, so dürften die Chancen steigen, dass sich auch Skeptiker überzeugen lassen. Nicht nur dürfen sie sich ernster genommen fühlen, sondern vielleicht gelingt es sogar, sie dabei auf Werte wie die Entfaltung der Anlagen zu verpflichten, die sie selbst teilen könnten (eher jedenfalls als die Annahme eines absoluten Vorrangs der individuellen Wahlfreiheit). »Unsere« Erfahrung ist es, dass Menschen sich in Freiheit sehr viel besser entfalten als in Unfreiheit; daher räumen wir sie uns wechselseitig auch dort ein, wo wir eigentlich anderer Meinung sind. Sie in Anspruch zu nehmen heißt immer auch, sie beim anderen zu respektieren. Man könnte dies vielleicht beziehen auf die bei steigenden Flüchtlingszahlen zu erwartenden erneuten Debatten über »westliche Werte« und die Frage, wie weit man ihnen gegenüber auch bei anderen Menschen eine »Folgsamkeit« erwarten kann. Sich nicht nur miteinander, sondern auch *mit anderen* auf einen Diskurs einzulassen heißt dabei, stets auch die eigene Lebensform infrage zu stellen. Dem Zweifel an einem »zu viel« an Freiheit in

westlichen Lebensformen – ein gängiges okzidentalistisches Klischee (siehe aber auch Frankfurt 1998, 108ff.) – sollten wir mit Argumenten statt mit Bekenntnissen begegnen können. Falls es im Einzelfall tatsächlich ein »zu viel« gibt, woran genau merkt man das, und was wäre eigentlich die Alternative? Was wäre an ihr besser, und in welcher Hinsicht?

Ich möchte das kurz an einem Filmbeispiel verdeutlichen: Im Film *Outsourced* (2009)⁵ liefert sich der männliche westliche Vorgesetzte einen (tatsächlich leicht klischierten) Schlagabtausch mit einer weiblichen Angestellten vor Ort in Gharapuri (ab Minute 01:10:00). Er sagt dort, er könne nicht fassen, dass sie als starke und freie Frau sich auf eine arrangierte Hochzeit einlassen könne. Sie entgegnet darauf, sie verstehe am Westen auch vieles nicht – sie fände es etwa furchtbar, dass die Scheidungsrate in den USA, wo es freie Partnerwahl gebe, bei 50 Prozent liege.⁶ Wie will man mit so etwas umgehen? Mir käme es vor wie ein Dogmatismus, der wenig Verständnis beim Gegenüber erheischen dürfte, wenn man hier lediglich die folgende Setzung vornähme: *mehr Freiheit ist immer gut, koste es, was es wolle* – in diesem Fall: eine freie Partnerwahl ist immer gut, einerlei, wie hoch die Scheidungsraten sind. Es käme, so meine ich, stattdessen darauf an, *gemeinsam* zu eruieren, was hinter einer Scheidung stecken kann. Nimmt man nämlich an, dass zwangsweise aufrechterhaltene Beziehungen beide Partner in ihrer Entwicklung hemmen können und so viel Leid und Unglück schaffen, dann ist eine Scheidung nicht in erster Linie schlecht; jedenfalls könnte man so argumentieren. Denkt man hingegen auch an das Los der Kinder (so vorhanden) oder, wie noch vor wenigen Jahrzehnten nicht unüblich, an sitzengelassene Gattinnen ohne materielle Versorgung, dann hat diese »Freiheit« (der Männer) *tatsächlich* hohe Folgen für andere Menschen und es wäre angebracht, hier zumindest ein Fragezeichen zu gestatten.⁷

Über diese Frage kann man trefflich streiten, und eine gute Voraussetzung für einen solchen Streit wäre eine perfektionistische Prämisse,

5 Siehe www.outsourcedthemovie.com.

6 Es wirkt wie eine Camouflage davon, wenn in einem Artikel über Call-Center-Arbeiterinnen in Indien berichtet wird, diese fänden eben diesen Umstand nach einer Weile des Telefonkontaktes mit (Nord-)Amerikanern gar nicht mehr so abstoßend. So berichten die Interviewten etwa: »I like the US culture [...]. When I first started working I would get upset talking to people who were divorced. There is so much divorce in US and you get to hear things like ›I am a stepfather or I am a stepdaughter.‹ I was not used to it. But now my thinking has changed, I now accept that divorce is OK« (Raghuram 2013: 1479). Obwohl dieser Aufsatz explizit das Spielen von Rollen und seine sozialen Kosten behandelt, scheint die Verfasserin nicht auf die Idee gekommen zu sein, dass die Aussagen gegenüber der amerikanischen Interviewerin ebenfalls noch ein Rollenspiel sein könnten.

7 Sicher sind Patchwork-Familien inzwischen weit verbreitet und es gibt viele Fälle, in denen das auch für die Kinder irgendwann in Ordnung ist – aber in vielen Fällen

die als gemeinsames Ziel das menschliche »Blühen« der Beteiligten bestimmt. Die Debatte dreht sich dann um die Berechtigung der in Frage stehenden *Mittel* dazu. Gerade in Zeiten des Postkolonialismus hieße Offenheit für Kritik dann nicht nur, andere Lebensformen zu kritisieren, sondern sich zunehmend auch selbst in Frage stellen zu lassen. Sich in Frage stellen lassen kann man dann um so leichter, wenn man für sich selbst Antworten parat hat (etwa auf die Frage, was eigentlich den Wert einer Freiheit ausmacht). Darum halte ich es für wichtig, den Perfektionismus gerade in der kritischen Theorie stärker zu berücksichtigen: Er versucht es, Antworten auf solche Fragen zu finden, und kann gegebenenfalls ein »Zuviel« an bestimmten Werten kategorial einordnen, ohne diesen Wert gleich preisgeben zu müssen (wie in der Foucaultianischen Kehre der Fall).

III. Das Maß der Gleichheit

Der Vollständigkeit halber noch einige Worte zur Gleichheit. Eine ähnliche U-Kurve lässt sich auch bei der Gleichheit beschreiben: Mehr Gleichheit ist in einer Gesellschaft, die auf sozialer Ungleichheit beruht und diese Ungleichheiten laufend verstetigt und ausbaut, in den meisten Fällen für alle Beteiligten ein Segen, nicht nur in Bezug auf ihre Entwicklung in perfektionistischer Hinsicht, sondern schon für ihr momentanes Wohlergehen. Aber das ist kein Automatismus. Eine Uniformierung etwa – also eine Gleichheit hinsichtlich der Lebensführung und des Aussehens – wirkt sich in vielen Fällen keineswegs gut aus. Zwar können Schuluniformen unterschiedliche soziale Hintergründe und die damit verbundenen ungleichen Startchancen invisibilisieren; und das wäre im Interesse der Ausweitung der Entfaltungschancen in einer von sozialen Ungleichheiten zerrissenen Gesellschaft zu begrüßen – es gibt diese sogar im sonst so wirtschaftsliberalen England. Doch kann ein *Zwang* zur Uniformierung schnell zu einer Beschneidung des individuellen Ausdruckswollens, ja überhaupt von individueller Eigenheit führen und so eine graue Eintönigkeit nach sich ziehen, die der Entwicklung der Individuen nicht mehr notwendigerweise gut tut.⁸ Woher weiß ich, wann Gleichheit fehlt und wo sie schadet? Ich weiß es dann, wenn ich ein Maß angeben kann,

dürfte gleichwohl gerade bei Kindern zumindest übergangsweise auch Angst, Orientierungslosigkeit, ein nicht zu unterschätzender Trennungsschmerz und dergleichen mit Trennungen verbunden sein (zum Genderbias bei Trennungen siehe auch Illouz 2011).

8 Umgekehrt setzt allerdings eine individuelle Förderung von Talenten keineswegs einen »Winner takes all«-Markt voraus, wie man es im gegenwärtigen Kunstmarkt zuweilen beobachten kann.

dem sie dienlich sein soll – für Perfektionisten wäre dies die selbstbestimmte Entwicklung der eigenen Anlagen. Da, wo mehr Gleichheit dieser nicht mehr nutzt, sondern zu schaden beginnt, hat sie ihren »Grenznutzen« erreicht.

In diesem Fall ist es weniger reizvoll, sich über das »Zuviel« an Gleichheit Gedanken zu machen, da wir von einem solchen Zustand in der Realität weit entfernt sind, sondern vielmehr zu überlegen, was aus perfektionistischer Sicht eigentlich *für* soziale Gleichheit spricht – was also eine perfektionistische Begründung für mehr Gleichheit wäre. Natürlich ist es der Gedanke, dass mehr soziale Gleichheit der Entfaltung der Individuen förderlich sein kann. Aber wie wird dieser im Detail vorgestellt?

Zunächst lässt sich ganz fundamental sagen, dass der Perfektionsnutzen bei sozial schlechter gestellten Menschen wesentlich höher ist als bei Etablierten: ein Zuwachs an materiellen Ressourcen hat hier potentiell größere Auswirkungen auf die Entwicklung als bei einer bereits hinreichenden materiellen Ausstattung. Denken wir etwa an die Möglichkeit von Musikunterricht, oder überhaupt musikalischem Ausdrucksverhalten, bei Kindern aus Verhältnissen, die dazu im Regelfall kaum Zugang haben. Dieses Argument wurde bereits in der radikalen Aufklärung (etwa bei Turgot und Condorcet sowie im »Linksbenthamianismus«) prominent gemacht.⁹ Zweitens muss eine perfektionistische Sicht in Frage stellen, warum es überhaupt soziale Ungleichheit gibt. *Prima facie* kann man zwar versuchen festzustellen, dass einer unterschiedlichen sozialen Stellung eine unterschiedliche Entwicklung der Talente korreliert (wie es die ideologisch hoch aufgeladene »Bell Curve« versucht hat; Herrnstein/Murray 1994). Aber was ist hier Henne und was Ei? Aus perfektionistischer Sicht bewirkt die soziale Ungleichbehandlung in Gruppen, dass ihre Mitglieder zu einem gegebenen Moment ihre Talente unterschiedlich weit entwickelt haben.¹⁰ Dies kann also gerade kein Argument für den weiteren *Ausbau* der Ungleichbehandlung sein (wie für die Autoren der Bell-Curve), sondern nur eines für den Abbau einer solchen Ungleichbehandlung.¹¹

9 Hier stellt sich die alte Folgefrage: in cash or in kind? Die Bildungsgutscheine von Ministerin von der Leyen, die es verhindern wollten, dass mehr Geld von den Eltern sogleich in Genussmittel umgesetzt wird, haben sich in der Praxis als Holzweg erwiesen.

10 »The difference between the most dissimilar characters, between a philosopher and a common street porter, for example, seems to arise not so much from nature, as from habit, custom, and education. When they came in to the world, and for the first six or eight years of their existence, they were, perhaps, very much alike, and neither their parents nor play-fellows could perceive any remarkable difference« (Smith 1776, 120; Kapitel I.2).

11 In diese Richtung ging 30 Jahre vorher der Moynihan-Report (1965).

Schließlich muss, wenn Menschen für ein gelingendes Leben auf eine Gemeinschaft angewiesen sind, die sie fördert und wertschätzt, auch diese Gemeinschaft selbst gelingen. Das kann sie nur, wenn die Unterschiede zwischen den Einzelnen nicht zu groß sind. Kann ein Reicher die Armen – oder die Zustimmung politischer Institutionen – kaufen, so sind weder der Arme noch der Reiche dazu in der Lage, »gut« zusammen zu leben. Das war von Aristoteles bis zu Rousseau und Tawney selbstverständlich, und neuere Ansätze von Wilkinson oder Stiglitz haben daran wieder erinnert. Soziale Ungleichheit darf ein gewisses Maß nicht überschreiten, bei Strafe moralischer oder gar gesundheitlicher Schäden der Bürger. Diese »demoralisierenden« Auswirkungen sind, anders gesagt, *selbst* das Maß, das in Frage steht. Der Perfektionismus verlangt für alle Menschen vergleichbar gute Möglichkeiten zur Entfaltung der eigenen Anlagen (»equal access to the conditions of self-realization« nennt dies Maskivker 2012, 58). Das heißt keineswegs, dass für ihn alle Katzen grau sind: nach einer Weile kann und darf durchaus beurteilt werden, ob ein Talent vorhanden und ob eine solche spezielle Förderung auch Früchte trägt. Doch darf niemandem aufgrund seiner Herkunft eine Förderung versagt werden, und jede hat ein Recht darauf, sich auszuprobieren und zu experimentieren.

IV. Was heißt das konkret?

Überlegen wir nun, welche Art von Kritik sich, angeleitet durch das Vorige, perfektionistisch artikulieren ließe und was sie von anderen Begründungen von Kritik unterscheidet. Beginnen wir mit einem Beispiel aus dem Bereich der »Bildung«, wo der Perfektionismus natürlich schnell Oberwasser hat, da dies sein ursprüngliches Metier ist.¹² Nehmen wir an, wir kennen einen 12jährigen Jungen, der in der Schule, die ihn langweilt, nicht weiter auffällt, und im Grunde gern etwas anderes tun möchte, aber aus Angst um die Zukunft, und vielleicht auch um seinen Eltern nicht wehzutun, sich weiter zur Schule quält. Was sollen wir hier kritisieren? *Wird er ungleich behandelt?* In dem Moment, wo es vielen anderen Schülern ähnlich geht, wenn dies also der Normalfall ist, ist dies schlecht möglich, denn hier werden alle gleich schlecht behandelt. Die Gleichheit oder Ungleichheit der Behandlung liefert also kein Kriterium. *Ist er unfrei?* Solange der Junge freiwillig zur Schule geht und nicht mit der Polizei dorthin verbracht wird, mag auch diese Kritikstrategie nicht recht überzeugen – zumindest solange wir keinen Begriff positiver

12 Zu Beispielen aus dem Bereich der Arbeit siehe ausführlich Henning 2015b.

Freiheit zugrunde legen, der jedoch bereits in Richtung Perfektionismus ausschlagen würde.¹³

Es macht an diesem Beispiel also wenig Sinn, eine Kritik am Los dieses Jungen in Begriffen der Freiheit oder Gleichheit zu artikulieren. Ebenso wenig fehlt es ihm übrigens an Anerkennung oder reziproker Rechtfertigung: er bekommt für seine Leistungen die *angemessenen* Noten, d.h. er wird für genau das anerkannt, was er bringt, was im Groben den Forderungen der Anerkennungstheorie entspricht. Auch kann die Lehrerin ihre Notengebung ihm oder seinen Eltern gegenüber rechtfertigen: er bringt mangels Motivation oder Können (das ist die Frage) nicht die entsprechende »Leistung«, folglich gibt es an den Noten wenig zu rütteln. Das, was der Perfektionismus in einer solchen Situation zu artikulieren vermag, ist ein Missstand *sui generis*, eine eigene Art des »Leidens«. Er kann sich in dieser Situation nicht *entfalten*, wie es in einer anderen Schule oder anderen Umgebung eventuell besser möglich wäre. Er entwickelt sich nicht so gut, wie er es könnte. Das ist zum einen *material*, weil es auf derselben Ebene verbleibt – dieser Junge und diese Schule stehen weiterhin im Fokus, wir driften nicht ab in einen Urzustand, eine ideale Kommunikationsgemeinschaft oder gesamtgesellschaftlich ausdifferenzierte Sphären der Anerkennungsgerechtigkeit. Es ist zum anderen aber nicht per se »immanent« kritisiert, denn dem Jungen, den Eltern oder gar den LehrerInnen muss das Problem keineswegs in dieser Form präsent sein – es *kann* vielmehr schlicht als schulisches Versagen des Jungen codiert, verarbeitet und festgeschrieben werden, ohne dass dem »immanent« etwas entgegenstünde. Einer kritischen Theorie, die vom Perfektionismus nichts wissen will, weil sie ihn für paternalistisch, essentialistisch, illiberal oder antiegalitär hält (all diese Münzen sind im Umlauf), wird dieser zentrale Aspekt verloren gehen. Auch wenn »immanent« heißen soll, dass es irgendwo in der Welt diese Schule schon geben muss, damit eine solche Idee überhaupt aufkommen kann, ist dem zu widersprechen – denkbar ist dies natürlich, aber ebenso gut ist es möglich, dass aufgrund solcher Erfahrungen neue Schulformen allererst *entworfen und erprobt* werden. Ohne diese projektive Phantasie, diese – *horribile dictu* – »Kreativität« des Widerstandes, die Neues schaffen kann und muss, wäre es um kritische Theorien schlecht bestellt. Man sollte diese utopische Energie nicht hinwegreden und ausgerechnet ihr die Schuld am Totalitarismus zuschieben.

Der Fall ist nicht immer so klar wie hier, weil sich die Belange überlagern können. Nehmen wir nämlich an, es handele sich statt des Jungen um ein Mädchen, und es wird von seinen Eltern tatsächlich sanft gezwungen, zu dieser Schule zu gehen (etwa durch implizite Androhung

13 Die positive Freiheit wurde von T.H. Green ausbuchstabiert, der zugleich als moderner Klassiker des Perfektionismus gilt (Henning 2015a: 387ff.).

des Entzugs von Liebe und explizit des Entzugs von Taschengeld). Der ursprüngliche Sachverhalt bleibt derselbe: Die Schule macht dem Mädchen einfach keinen Spaß, es kann sich in ihr nicht entfalten; nur dass in diesem Fall noch weitere Dinge hinzukommen – nämlich einerseits eine Unfreiheit (der Zwang der Eltern), und möglicherweise dazu noch der Druck, dem sie sich durch eine Übermacht von aggressiven Jungen in ihrer Klasse und arrogante männliche Lehrer mit Gender-Bias ausgesetzt sieht – das wäre eine Ungleichbehandlung aufgrund ihres Geschlechts. Obwohl mein – zugegebenermaßen konstruiertes – Beispiel so gewählt ist, dass diese drei Bestandteile unabhängig voneinander sind, wird in vielen Fällen unterstellt, mit den Belangen von Freiheit und Gleichheit wäre bereits alles benannt. Hört der Zwang der Eltern und die Diskriminierung aufgrund von Geschlecht auf, *müsste* Schule also zwangsläufig Spaß machen. Aber ist das so? Selbst wenn es Fälle gibt, in denen so etwas zutreffen mag, ist das nicht notwendigerweise so: Auch das Mädchen nämlich könnte, selbst wenn es *nicht* mehr gezwungen und *nicht* mehr diskriminiert würde, weiterhin in einer Situation sein, in der sie sich nicht oder nur schwer entfalten kann (Yuracko 2003). Das wäre, wie bei dem Jungen, ein Problem *sui generis*; auch wenn es durch genderspezifische Benachteiligungen verschärft werden kann.

Abhilfe in einer solchen Situation könnte nur eine Suche nach den Ursachen speziell dieses Phänomens bringen (und hier muss ich, als Nicht-Pädagoge, leider diletterieren): es kann sein, dass die Unterrichtsmethoden der Lehrperson oder der Lehrer/Schülerschlüssel es unmöglich machen, in den betreffenden Schülern das pädagogische Feuer zu entfachen, das es ihnen ermöglichen würde, sich für gegebene Inhalte zu begeistern und eigene Interessen in diesem Zusammenhang zu entwickeln; es kann auch sein, dass der Lehrstoff nicht angemessen ist (daher die regelmäßige Überarbeitung der Lehrpläne); vielleicht sind es auch ganz banale Dinge wie ein zu frühes Aufstehen oder eine zu fettige und süße Ernährung in der Schulmensa. Ist man einmal auf die *Frage* sensibilisiert, gibt es verschiedene Typen von Antworten, die »in Frage« kommen. Mir kommt es hier nicht auf eine Vorwegnahme möglicher Antworten, sondern auf den Typ der Kritik an.

Es kann natürlich *auch* sein, dass die Schülerin und der Schüler deswegen keinen Spaß in der Schule mehr haben, weil sie in ihrer Freizeit Drogen nehmen – etwa das altmodische Cannabis, das es ihnen tagsüber enorm erschwert, die Konzentration aufrecht zu erhalten (im Gegensatz zum modischeren Ritalin, das entgegengesetzt wirkt, aber neue Fragen aufwirft). Das würde die Verantwortung von den Schultern der Schulinstitutionen nehmen, doch noch immer gäbe es einen *Grund* dafür, dass

die Schule als Belästigung und Zumutung erfahren wird – nur dass dieser Grund nun im Verhalten der Schüler selbst liegt.¹⁴

Auch hier kann man wieder fragen (und so verlängert sich die Frage immer weiter): Was ist am Kiffen zu kritisieren, wenn man etwa nur den Wert der Freiheit oder Gleichheit zugrunde legt? Wenn die Einnahme der Droge freiwillig ist (also keine physische Sucht oder starker Gruppendruck vorliegt) und nicht so teuer ist, dass ein moderater Konsum auch für Teenager erschwinglich ist, ist es schwierig, eine Kritik in Freiheits- oder Gleichheitsbegriffen auszudrücken. Könnte die Jugendliche nicht mit vergleichbarem Recht dagegenhalten, sie beharre auf der »Freiheit zu kiffen«, oder auf dem gleichen Zugang zur Droge (alle ihre Freunde täten es, also müsse sie es auch dürfen)? Und warum soll Selbstschädigung hier verboten werden, wenn sie bei Bier und Zigaretten doch erlaubt ist?

Man könnte Zuflucht nehmen zu der dialektischen Konstruktion, dass diese Art der Freiheitsverwendung die *künftige* Freiheit einschränkt und daher ihrerseits, im Interesse der künftigen Freiheit der Person, von außen eingeschränkt werden darf. Das bewegt sich bereits in Richtung positiver Freiheit und damit in Richtung Perfektionismus. In dieser Linie geht es um die Einschränkung des Entfaltungsraums durch die Droge, die der Grund ist, ein Verbot auszusprechen. Damit sind wir allerdings bei einem starken Einwand gegen den Perfektionismus gelandet. Dieser Einwand übersieht nicht einfach, dass es neben Belangen von Freiheit und Gleichheit auch noch solche der Entfaltung gibt, sondern es wird unterstellt, dass die Idee der Entfaltung der Freiheit und Gleichheit *entgegensteht*. Da die »Erfüllungsgestalt« eines möglichen künftigen Seins möglicherweise noch gar nicht zur Disposition des Jugendlichen steht, ihm also gar nicht deutlich vor Augen schwebt, sondern er vielmehr im Bekifftheit selbst die momentane Gestalt seiner Entfaltung sieht, kann der Bezug auf künftige »Entfaltung« im Sinne eines *Verbots* nur paternalistisch gemeint sein: Schon in der Idee der Entfaltung steckt demzufolge Fremdbestimmung, denn jemand anders sagt mir nun, was gut für mich ist (in diesem Fall: keine Drogen zu nehmen). Wollten wir diese Intuition auf das frühere Beispiel zurückbeziehen, so würde es so aussehen: Eine Lehrerin erkennt das »Potential« der Schülerin und beginnt, sie auf spezielle Weise zu fördern – jedoch latent gegen ihren Willen. Sie muss ab jetzt Geigenstunden nehmen und im Orchester spielen, damit ihr Potential zur Entfaltung kommt. Wäre so etwas nicht die Folge eines Pochens auf Entfaltung? Ist also das Ideal der Entfaltung denen von Gleichheit und Freiheit entgegengesetzt, statt diese zu begründen und zu stützen?

14 Dieser Link zur »Eigenverantwortung« klingt bereits neoliberal – aber umso schlimmer für die Wirklichkeit, wenn solche Worte zu Unworten verkommen. Denn natürlich gibt es eine Eigenverantwortlichkeit auch *jenseits* des neoliberalen Diskurses darüber.

Eine Antwort darauf muss differenziert ausfallen. Bleiben wir zunächst beim Cannabis. Die Kifferin könnte für sich ins Feld führen, dass ein moderater Genuss der Droge ihrer Entfaltung *förderlich* sei (immerhin galt »Bewusstseinsweiterung« einmal als Grund dafür, Drogen zu nehmen, Huxley 1954). Allerdings sollte das für Außenstehende nachvollziehbar sein (bei den Beatles etwa war ein solcher Kreativitätsschub Mitte der 1960er Jahre tatsächlich festzustellen; allerdings wurde John Lennon zehn Jahre später durch Drogen eher gebremst). Zudem sollte die Person, die so etwas für sich ins Feld führt, bereits im Vollbesitz ihrer Autonomiekompetenz und darüber hinaus nicht suchtgefährdet sein. Solange ein moderater Drogenkonsum tatsächlich die Entfaltung fördert – oder sie zumindest nicht einschränkt (das ist eine empirische Frage), spräche das für eine Lockerung des Verbotes. Beides ist bei Schulkindern allerdings gerade nicht gegeben: in diesem Alter geht es primär um die Entwicklung der Autonomiefähigkeit und das Erlernen von Mitteln und Techniken der Entfaltung. Drogen in diesem Abschnitt können daher – nicht nur aus perfektionistischer Sicht – weitaus mehr Schaden anrichten. Daher hat das Argument der Entfaltung hier keine Kraft.¹⁵

Was heißt dies jedoch für das Beispiel der unfreiwillig geförderten Schülerin? Aus einem solchen Phänomen (dass Förderung keinen Spaß macht) lässt sich kein Argument basteln, dass Entfaltung nur von außen und nur gegen Freiheit und Gleichheit zu haben sei. Richtig ist vielmehr, dass eine Förderung gegen den Willen einer Person gar keinen Effekt haben dürfte – also gar keine Entfaltung *wäre*. Entfaltung gelingt nur, wo sie freiwillig geschieht, sie wird auch wahrscheinlicher, wo sie in ein gelingendes Miteinander (statt übelwollende Konkurrenz) eingebunden ist. Insofern sind Freiheit, Gleichheit und Entfaltung eng miteinander verklammert. Entweder wäre also das »Feuer«, sagen wir: nach einem Jahr, inzwischen da und die Unlust hätte sich als Übergangsphänomen erwiesen, während sich der Schülerin damit neue Möglichkeitsräume eröffnet hätten; oder die Lehrerin würde ihre Bemühungen abbrechen müssen, da sie keine Früchte tragen. Mehr als versuchen kann man nicht.

Das Argument vom notwendigen Gegensatz verabsolutiert lediglich den einen, aber immerhin möglichen Fall, dass Entfaltung auf Kosten der Freiheit und Gleichheit *anderer* verfolgt wird. Versucht jemand im Glauben, ein »Herrenmensch« zu sein, seine eigene Entfaltung auf Kosten der anderen durchzusetzen (ein Verhalten, das im Kapitalismus nicht ganz unbekannt ist), so wäre dies aus der Sicht einer perfektionistischen *Sozialphilosophie* zu kritisieren – bisher haben wir eher vom Einzelfall aus argumentiert. Eine solche Kritik besagt entweder, dass eine solche

15 Auch dass Freiheitsrechte durch ein Verbot außer Kraft gesetzt würden, wäre ein seltsamer *claim*, denn erstens genießen Minderjährige noch gar nicht alle Rechte im vollen Maße, und zweitens gibt es kein Recht auf Verbotenes.

Entfaltung gar keine ist, da auf diese Weise nichts wertvolles zustande kommen kann;¹⁶ oder dass sie unwahrscheinlich ist, da man eigentlich die Zustimmung der anderen erheischt und braucht (das ist nicht immer richtig: Einsamkeit etwa wurde von Humboldt als geisteswissenschaftliche Produktionsbedingung benannt). Oder sie besagt schließlich, dass eine solche Entfaltung nicht *legitim* ist, da sie auf der Einschränkung der Entwicklung der anderen beruht. Das wäre eine weitere Kritik im Rahmen des Perfektionismus: nicht nur kann man von der Entfaltung aus sagen, wann es ein Zuviel oder Zuwenig an Freiheit oder Gleichheit gibt, man kann auch von der Freiheit oder Gleichheit aus sagen, wann ein individuelles Entfaltungsstreben mit den Werten der Freiheit und Gleichheit aller nicht mehr verträglich ist. Es ist eine (hoffentlich plausible) perfektionistische Vermutung, dass solche Fälle selten sein werden, eben da eine Entfaltung im Einklang mit der Freiheit und Gleichheit aller wahrscheinlicher ist; aber trifft diese Vermutung nicht zu, muss auch ein solches Verhalten kritisiert werden. Mit etwas theoretischer Geduld ließe sich die Freiheit und Gleichheit der anderen, die hier die Entfaltung einer Einzelnen einschränken würde, wieder als Entfaltungsbedingungen dieser anderen reformulieren. So würde am Ende das gleiche Recht auf Entfaltung selbst eine ungebremste Entfaltung einzelner auf Kosten der anderen einschränken – der Perfektionistische würde also *von selbst* eine egalitäre Tendenz aufweisen.¹⁷

V. Ausblick: Differenzen zu herkömmlichen Kritikmodi

Damit sind die Unterscheidungsmerkmale perfektionistischer Kritik gegenüber den gängigen Kritikmodellen auf dem »Theoriemarkt« deutlich geworden. Ein Unterschied besteht *erstens* darin, dass perfektionistische Kritik material statt formal-abstrakt argumentiert. Sie versucht, den kritisierten Positionen, die meist auf einer inhaltlich-materialen Ebene

16 »If such works were not found by the community to contribute to its happiness, they ought not to be produced or maintained. ... *That* splendor and that magnificence which are founded on the depression of the many, and afford gratification to a few, are to be deprecated; because such gratification is vicious, arising from the contrast of the grandeur of the view with the destitution of those around them« (Thompson 1825, 153). »Under such conditions much occupation with music might imply indifference to claims of the human soul which must be satisfied in order to the achievement of a life in which the value of music could be actualised« (Green 1883: § 381).

17 Das klingt in dieser Fassung noch spekulativ, eingehender dazu Henning 2015a: 278ff.; 509ff.

liegen (Menschen werden ausgegrenzt, ungleich behandelt o.ä.), auf derselben gegenständlichen Ebene zu begegnen. Damit vermeidet sie den Sog schlechter Zirkel von Abstraktionen, in den die neue Generation kritischer Theorie seit Habermas geraten ist. Diese hat Kritik irgendwann gar nicht mehr inhaltlich begründet, sondern ihr wurden lediglich noch quasi-transzendente Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit angedemonstriert – als sei die eigentliche Frage nicht die, was zu kritisieren sei und warum, sondern die, ob und wie Kritik überhaupt noch möglich sei. Dabei hat es an kritisierenswerten Phänomenen im Spätkapitalismus nie gemangelt, heute weniger denn je; dieses Begründungsproblem war ein theoretizistisches Artefakt.

Zweitens kann sich perfektionistische Kritik, gerade weil sie auf einer material-gegenstandsbezogenen Ebene argumentiert, von der Fixierung auf eine rein »immanente« Kritik lösen. Diese Fixierung vor allem der jüngeren Generation selbsternannter »Kritischer Theoretiker« lässt sich als Gegenreaktion auf die vorangehende Transzendentalisierung verstehen: der »immanenten« Schiene nach sei Kritik nur noch dann legitim, wenn die Personen, um die es geht, die Wertmaßstäbe der Kritik selbst teilen (Celikates 2009: 161; Stahl 2013: 29; Jaeggi 2014: 263) oder diese Maßstäbe zumindest in den *Praktiken* bereits »verwirklicht« seien (Celikates 2009: 187; Stahl 2013: 375; Jaeggi 2014: 277; sowie Honneth 2011: 21).¹⁸ In diesem Fall wären die Normen zwar schon wirksam, aber nicht immer schon »bewusst gemacht«; das übernimmt dann die »Rekonstruktion« des kritischen Kritikers. Da die Norm aber auch hier schon als »verwirklicht« gedacht ist, steht am Ende eher Rechtfertigung als Kritik. Kritisiert wird von hier aus weniger eine soziale Wirklichkeit, sondern vielmehr die ältere Kritikvariante. In einer seltsamen Spätrucht der Totalitarismustheorie nämlich wird ausgerechnet diese radikale Kritik, von der Aufklärung bis zum Marxismus, mit den »destruktiven Konsequenzen politischer Experimente« im 20. Jahrhundert in Verbindung gebracht (Stahl 2013: 26) – als seien es nicht Militarismus, Nationalismus und ein krisengeschüttelter Kapitalismus gewesen, die diese Katastrophen hervorgerufen haben, sondern die *Kritik* an ihnen. Auch die Ausgrenzung andersdenkender Menschen wird mit diesem Schachzug seltsam zementiert, denn eine weitergehende Kritik – ob menschenrechtlich oder anthropologisch angelegt – wird schlicht als eine »von außen« kommende betrachtet (Jaeggi 2013: 262). Diese Externalisierung war oft ein Mobilisierungszug gegenüber allzu unbequemer Kritik, doch historisch war sie in vielen Fällen gerade nicht zutreffend: Sozialisten, Pazifisten oder liberale Juden waren keineswegs »vaterlandslose

18 Man könnte den Unterschied zwischen »intern« und immanent, den alle zitierten AutorInnen machen, als einen zwischen subjektivem und objektivem Geist verstehen (und Honneth benutzt dieses Idiom tatsächlich).

Gesellen«, sondern wurden zu diesen erst gemacht – dieses beschworene »Außen« wurde von der Antikritik imaginiert, und gerade dies wird von der neueren kritischen Theorie allzu unbesehen übernommen. Diese unglückliche Unterscheidung von extern und immanent ist wohl eher ad hoc gefällt als historisch reflektiert worden.

Mit dem »detranszendentalisierenden« Zug der nicht mehr extern-sein-wollenden Kritik gewannen kritische Theorien wieder etwas mehr Realitätsbezug, aber dies um den Preis einer normativen Orientierung an den *tatsächlichen* Praktiken der Menschen, die ja einmal Gegenstand der Kritik gewesen waren. Perfektionistische Kritik kann sich von dieser Selbstbeschränkung lösen, weil sie ihre Kriterien in Ebenen fundiert, die nicht »immer schon« in den vorliegenden Praktiken verwirklicht sein müssen, sondern in ihnen möglicherweise gerade fehlen (ein Bewusstsein von dem, was fehlt). Gemeint sind damit menschliche Möglichkeiten, individuelle Eigenheiten der Einzelnen und ein sozialtheoretisches Wissen um Gelingensbedingungen von Gemeinschaft. Diese Dimensionen werden in den meisten perfektionistischen Ansätzen mitgeführt (dazu Henning 2015a: 493ff.). Wenn man von ihnen tatsächlich nicht wissen könnte, nur weil sie nicht jederzeit schon de facto »gegeben« oder verwirklicht sind, wäre der Positivismustreit am Ende zugunsten des Positivismus ausgefallen.

Gerade jüngere kritische Theorien wagen kaum je zu sagen, was ihre eigenen Werte sind, da sie diese Frage wohlmeinend an »die Subjekte« weiterleiten, deren Selbstbestimmung sie zu fördern gedenken, gerade indem sie in der eigenen Theorie möglichst wenig über mögliche Inhalt sagen möchte.¹⁹ Dieser hohe Abstraktionsgrad läuft allerdings dem Gedanken der Immanenz seltsam zuwider. Denkt man nun die wenigen positiven Angaben (wie Anerkennung, Rechtfertigung oder das »Funktionieren« von Lebensformen) einmal durch,²⁰ sieht man rasch, dass eine Gesellschaft, die sich tatsächlich nach einem Ideal der sozial ausdifferenzierten »Anerkennung«, einer allseitig ausdifferenzierten Rechtfertigungsordnung oder dem guten »Funktionieren« ausrichten würde, auf den zweiten Blick gar nicht so anders aussähe als die Welt, in der wir bereits leben. Sie soll nur *noch mehr so werden, wie sie bereits ist*. Das ist der hohe Preis, der für die »Immanenz« zu entrichten ist. Diese kritische Theorie ist gegenüber der Welt weniger kritisch als der unbescholtene

19 »»Empirische« Probleme spielen sich in einem für meine Fragestellung nicht relevanten Bereich ab« (Jaeggi 2014: 250), die Theorie interessiert sich nur noch für »»begriffliche« Probleme zweiter Ordnung« (zur Terminologie der »zweiten Ordnung« auch Celikates 2009: 169; zu diesem Gegenstandsverlust bereits Henning 2005: 411ff.).

20 »»Gelingen« bedeutet gutes Funktionieren«, die »Frage nach dem »guten Leben« (oder gar dem Glück)« sei hingegen irreführend für eine kritische Theorie (Jaeggi 2014: 447).

Zuschauer glaubt, der sich durch die prominente Vergangenheit einnehmen lässt. Kritisch ist sie primär gegenüber ihrer eigenen Vergangenheit – also gegenüber Varianten einer kritischen Theorie, die sowohl politisch wie theoretisch noch mehr wollten und dafür auch auf inhaltliche Bestimmungen zurückgriffen (»Es kommt ihnen auf eine Neuorganisation der Arbeit an«, sagte noch Horkheimer 1937: 29).²¹

Wie wir sahen, weicht die Variante kritischer Theorie, die wieder auf der Grundlage perfektionistischer Ideen formuliert wird, von dieser entschärften neueren Versionen in zwei Hinsichten ab. Zum einen ist sie gehaltvoller, denn es werden wieder materiale Annahmen über die Gestalt des menschlich Guten sowie beispielsweise hinsichtlich der Anthropologie gemacht. Zum anderen kann sie eine Vision von Gesellschaft artikulieren, die sich in kritischer Absicht hinreichend von den gegebenen Zuständen *unterscheidet*, was sie als Theorie durchaus attraktiv machen dürfte.

Eine letzte Kritikvariante, von der der Perfektionismus sich abgrenzt, obwohl sie ihm bereits nahe kommt, ist die Resonanztheorie von Hartmut Rosa (siehe Rosa in diesem Band). Auch Rosa setzt Ontologien von Natur, Gesellschaft und dem Selbst voraus – oder muss sie voraussetzen, wenn er von einem *Antwortverhalten* im Zwischenraum zwischen dem Subjekt und diesen Regionen spricht. Resonanz in seinem Sinne meint ja das Verhältnis zwischen einem Subjekt und diesen Regionen, in denen es zu Resonanzen kommen kann – oder auch nicht. Um mit etwas zu resonieren, muss es dieses etwas zunächst einmal geben, denn es geht nicht um nur *eingebildete*, sondern um tatsächliche Antwortverhältnisse. Die Resonanztheorie bekommt allerdings ein Problem, sobald man die Beobachtung zulässt, dass es gute und schlechte Resonanzen geben kann, dass sie sich also positiv oder negativ auswirken können. Zwar ist es schön, wenn der Lehrer bei seinen Schülern auf Resonanz stößt (um das Schülerinnen-Beispiel von oben aufzugreifen und umzudrehen). Allerdings kann es für eine Ärztin oder einen Pfleger überaus belastend sein, dauernd Resonanzen verarbeiten zu müssen: wenn wir mit jeder leidenden Person mitleiden, werden wir sehr bald seelisch erschöpft sein und trotzdem nicht mehr schlafen können. Genauso wie mehr Freiheit nicht die Antwort auf jede »soziale Pathologie« sein kann, ist auch »mehr Resonanz« kein Patentrezept. Trägt es etwa zu einem guten Leben bei, wenn man sich durch Gewalt (oder Gewaltvideos) in Schwingungen versetzt – und dabei im Gleichklang mit den anderen Schlägern kommt? Es dürfte eine überaus intensive »Selbstwirksamkeitserfahrung« sein, wenn man jemand anderen verprügelt. Aber ist es deswegen auch gut zu nennen? Bringt uns das weiter?

21 Zur Kritik speziell an der Anerkennung siehe Henning 2015a: 239ff.

Der Perfektionismus kann hier ein Kriterium anbieten und der Resonanztheorie damit aus der Sackgasse helfen: Es kann tatsächlich sein, dass ein Mangel an Resonanzen zu Erfahrungen von Entfremdung führt. Allerdings ist in dieser Situation nicht einfach jede Form von Resonanz hilfreich – Fernsehen hilft nicht weiter, weil es ein resonanzarmes Verhalten ist (Rosa 2013); aber auch ein Besuch in einem Krankenhaus muss keine Abhilfe bringen, wenn es nur dazu dient, am eigenen Leib zu spüren, dass es anderen noch viel schlechter geht. (Wohl aber kann es sein, dass zwei Wochen als freiwilliger Pflegehelfer einen Erfahrungsboden schaffen können, der aus einer Sinnkrise wieder heraushelfen könnte.) Man braucht, heißt das, ein *Kriterium*, um zu unterscheiden, wann Resonanz gut wirkt und wann nicht. Im Sinne des Perfektionismus sind Resonanzerfahrungen dann einem guten Leben förderlich, wenn sie zur weiteren Entwicklung der eigenen Anlagen anregen. Die Resonanztheorie ließe sich also in eine perfektionistische Sozialtheorie gut eingliedern: sie benennt Mittel und Wege zum guten Leben, ohne dieses selbst schon zu definieren (vgl. Henning 2015b: 200f.).

Kurz gesagt: Perfektionismus als Grundlage einer kritischen Theorie zwingt wieder zu einem neuem Nachdenken. Dabei lässt sich allerdings an alte, radikalere kritische Traditionen wieder anknüpfen. So lässt sich auf viele wichtige Fragen, auf die gegenwärtige Theorien meist gar nicht mehr einzugehen wagen, eine (wenn auch umstrittene) Antwort geben. Unter anderem lässt sich sagen, warum mehr Freiheit und mehr Gleichheit unter gegenwärtigen Bedingungen überaus wichtige Forderungen sind und warum es philosophisch nicht ausreicht, hierfür allein auf »immanent« bleibende Rekonstruktionen schon »verwirklichter« Normativität zu vertrauen. Das Feld des Normativen ist in der Gegenwart nicht immer schon Teil der Lösung, sondern nicht selten Teil des Problems. Darauf, so meine ich, sollte man philosophisch reagieren können – und der Perfektionismus stellt dazu Mittel bereit.

Literatur

- Aristoteles (1995): *Politik*, Hamburg: Felix Meiner.
 Aristoteles (1995): *Nikomachische Ethik*, Hamburg: Felix Meiner.
 Celikates, Robin (2009): *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt am Main: Campus.
 Frankfurt, Harry (1998): *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge, Cambridge University Press.
 Goethe, Johann Wolfgang v. (2007): *Faust: Der Tragödie erster und zweiter Teil, Urfaust*, München: CH Beck.
 Green, Thomas Hill (1883): *Prolegomena to Ethics*, Oxford: Clarendon Press 2003.

- Henning, Christoph (2015a): *Freiheit, Gleichheit, Entfaltung: Die politische Philosophie des Perfektionismus*, Frankfurt am Main: Campus.
- (2015b): *Theorien der Entfremdung zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Herrnstein, Richard/Charles Murray (1994): *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, New York: Free Press.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1937): »Traditionelle und kritische Theorie«, in: ders.: *Traditionelle und Kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt am Main 1970: S. Fischer, 12–64.
- Humboldt, Wilhelm von (1792): »Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen«, in: ders.: *Individuum und Staatsgewalt: Sozialphilosophische Ideen*, Leipzig: Reclam 1985, 53–225.
- Huxley, Aldous (1954): *The Doors of Perception and Heaven and Hell*, New York: Harper & Row.
- Illouz, Eva (2011): *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*, Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel (2014): *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.
- Maskivker, Julia (2012): *Self-Realization and Justice. A Liberal-Perfectionist Defense of the Right to Freedom from Employment*, New York/Abingdon: Routledge.
- Moynihan, Daniel P. (1965): *The Negro Family: The Case for National Action*, United States Department of Labor, online unter www.dol.gov/oasam/programs/history/webid-meynihan.htm.
- O'Neill, John (1998): *The Market: Ethics, Knowledge and Politics*, London/New York: Routledge.
- Raghuram, Sumita (2013): »Identities on Call. Impact of impression management on Indian call center agents«, in: *Human Relations* 66.11, 1471–1496.
- Rosa, Hartmut (2013): *Entfremdung und Beschleunigung*, Berlin: Suhrkamp.
- Smith, Adam (1999): *The Wealth of Nations, Book I-III*, London: Penguin.
- Stahl, Titus (2013): *Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt am Main: Campus.
- Thaler, Richard/Sunstein, Cass (2009): *Nudge: How to improve our Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, New Haven: Penguin Books.
- Thompson, William (1824): *An Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth most conducive to Human Happiness*, London: Longman/Hurst; Reprint Amazon Leipzig 2012.
- Wall, Steven (1998): *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Yuracko, Kimberly (2003): *Perfectionism & Contemporary Feminist Values*, Bloomington: Indiana University Press.

JOCHEN GIMMEL

Ist Kritik erlaubt?

Zu einigen konzeptionellen Schwierigkeiten des Begriffs Kritik bei Kant

Mit Kant und der kopernikanischen Wende hat sich die Philosophiegeschichte im Ganzen gewendet. Es sind gerade die als ›Kritiken‹ bezeichneten Werke, hinter die keine Philosophie mehr zurückgehen darf, will sie denn noch ernst genommen werden. In diesem Sinne hat Kant die Nachwelt auf das kritische Denken eingeschworen und das gilt selbst noch da, wo sein kritischer Ansatz selbst wiederum fundamentaler Kritik ausgesetzt ist. In diesem Sinne wäre es vermessen, zu versuchen hier den Begriff der Kritik bei Kant in seiner ganzen Bedeutungsrelevanz herausarbeiten zu wollen. Das gilt allemal, als damit kein abgegrenztes Motiv, keine Gedankenfigur unter anderen oder ein bloßes Argument gemeint wäre, sondern eigentlich das Denken selbst verstanden wird, insofern es wirklich Denken ist.

Der Begriff der Kritik ist darum bei Kant kaum zureichend zu behandeln, da mit ihm die ganze kantische Philosophie auf den Plan tritt, nicht bloß ein Ansatz, nicht bloß die drei Kritiken, nicht bloß die erkenntnis-kritische Revolution im Denken, sondern vielmehr sein aufklärerisches Selbstverständnis überhaupt gemeint zu sein scheint. »Die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.« (Kant 1968c: 146) Selbstdenken, das aufgeklärte – bzw. eigentlich das aufklärende – Denken, ist nun auch nach dem landläufigen Verständnis ein zentrales Merkmal von Kritik, da diese nur durch eine Freiheit von Fremdbestimmung oder Interessensleitung den nötigen Abstand von den Gegenständen gewinnt, denen die Kritik gilt. Denn die Heteronomie erlaubt kein Selbstdenken und freies Urteilen, sondern macht das Denken jeweils zum Instrument dessen, das das Denken bedingt. Kritisches Denken muss aber, um tatsächlich kritisch zu geraten, sich über diese Bedingungen erheben können, ja sie vielleicht sogar selbst als Bedingungen allererst bestimmen lernen. Mit dem Selbstdenken haben wir demnach ein erstes Merkmal von Kritik aufgerufen, nämlich das freie unabhängige Urteilen-Können.

Dieser Grundzug von Kritik erfährt bei Kant eine aufschlussreiche und für uns relevante Ergänzung, wenn er die »Maximen des gemeinen Menschenverstandes« als »1. Selbstdenken; 2. an der Stelle jedes anderen denken; 3. jederzeit mit sich einstimmig denken« (Kant 2009: 175) beschreibt. Das Selbstdenken richtet sich gegen das »passive Denken« als

eine »Heteronomie der Vernunft«, das Sich-an-Stelle-jedes-anderen-denken meint eine Erschließung eines allgemeinen Standpunktes durch das Überschreiten der »subjektiven Privatbedingungen« eines Urteils und die Einstimmigkeit des Gedankens mit sich selbst ist als eine Selbstkritik des selbstständigen Denkens durch einen allgemeinen Standpunkt zu verstehen. Für Kant sind mit diesen drei Maximen bereits die drei Grundformen der Denktätigkeit selbst bezeichnet. »Man kann sagen: die erste dieser Maximen ist die Maxime des Verstandes, die zweite der Urteilkraft, die dritte der Vernunft.« (Ebd.: 176) An späterer Stelle möchte ich noch einmal auf diese drei Maximen zurückkommen. Für den Anfang mag es aber ausreichen damit eine Charakteristik anzugeben, wie ich Kritik in diesem Zusammenhang verstehen möchte, nämlich als die Fähigkeit, sich ein eigenes Urteil zu bilden (vorurteilsfreie Denkungsart), sich dabei zugleich auf das Allgemein(wohl) zu beziehen (erweiterte Denkungsart) und daraus eine konsistente Position zu gewinnen (konsequente Denkungsart). So gefasst beschreibt es das Denken Kants im Ganzen.

Nun stellen sich aber mit dieser recht formalen Bestimmung von Kritik Probleme ein, die ich als genuin kantische verstehen möchte. Einem alltäglichen oder politischen Begriff der Kritik ist diese Bestimmung zwar keineswegs zuwiderlaufend, sondern liegt diesem vielmehr zu Grunde, dennoch gibt es mit Kant erstaunlicherweise die größten Schwierigkeiten, die Eigengesetzlichkeit des Denkens in Frage zu stellen oder eine Fundamentalkritik der gesellschaftlichen Umstände zu leisten. Nimmt man Kant ernst in seinem Anspruch, das Denken kritisch zu sichten und darin systematisch zu bestimmen (wie er es sich in der Kritik der reinen Vernunft aufgab), dann muss man mit Kant konstatieren, dass hier die Vernunft in eine aporetische Lage gerät.¹ »Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen« (Kant 1998: 795). Wenn dem so ist, dann spricht die Vernunft Recht über die Streitigkeiten, in die sie selbst verwickelt ist. Somit haben wir es aber bei den transzendentalen Kritiken und vor allem der Kritik der reinen Vernunft mit der paradoxen Situation zu tun, dass die Vernunft über sich selbst zu urteilen habe und das muss zuerst bedeuten, dass Vernunft sich indifferent zu sich selbst verhalten könnte. Sie müsste, um das Schlagwort des Selbstdenkens aufzunehmen, sich der Heteronomie-durch-sich entledigen – und zwar durch Abgrenzung von sich

1 Diese Aporie hat auch Adorno in aller Deutlichkeit am Begriff der Zeitlichkeit ausgewiesen: »Ich möchte Sie jetzt darauf aufmerksam machen, daß an dieser Stelle eines der allertiefsten Probleme Kants herrscht: daß er nämlich auf der einen Seite wie keiner vor ihm gesehen hat, daß die Zeit selber eine notwendige Bedingung der Erkenntnis und damit auch von jenen angeblich zeitlosen Erkenntnissen ist, nämlich als Form der Anschauung; daß er aber auf der anderen Seite Zeitlichkeit selber doch als Makel angesehen hat und als etwas, was von wahrhaft verbindlicher Erkenntnis eigentlich zu vermeiden sei.« (Adorno 1995: 24)

selbst. Dieser Paradoxie haben wir es nun, meines Erachtens, zu verdanken, dass die transzendentalen Kritiken in erster Linie und auf den ersten Blick negativ ausfallen; sie stellen eine Grenze dar, genauer gesagt eine Selbstbegrenzung, nämlich im Vermögen zu urteilen, d.h. eine solche Kritik verhält sich kritisch zu sich selbst. Grob gesagt, stellt die Vernunft in der Kritik einen Selbstbefangenheitsantrag gegenüber ihren Urteilen über Dinge an sich, indem sie diese konsequent von den Dingen als Erscheinungen abgrenzt. Dieser sich in seinem Urteilsvermögen selbst einschränkende Gerichtshof schafft dabei aber zwei positive Rahmensetzungen: Zum einen wird ein der Vernunft innewohnender Streit befriedet, nämlich der zwischen Skeptizismus und Dogmatismus, und zweitens wird es möglich, ein Gesetzeswerk des legitimen Verstandesgebrauchs zu entwerfen, auf den sich jedwedes Urteil berufen kann und vor dem es sich rechtfertigen muss. In diesem Sinne – [...] um die Analogie zum Staatswesen fortzuführen – ermöglicht die transzendente Kritik eine vernünftige Verfassung des Denkens, die Frieden stiftet, da sie die der Vernunft innewohnenden Streitfragen schlichtet, und zur Entfaltung der der Vernunft eigenen Anlagen führt.

Diese Analogie aus dem Bereich des Politisch-Juridischen hat aber auch tatsächlich ihre Entsprechung in einigen Problemen, die den Begriff der Kritik im Bereich der praktischen und politischen Philosophie betreffen. Die durch transzendentalen Vernunftgebrauch gewonnene Gesetzlichkeit moralischen Handelns, der kategorische Imperativ bzw. das Sittengesetz, gibt dem Handeln ein Verfassungswerk an die Hand, das absoluten Gehorsam verlangt, dafür aber die Streitigkeiten in moralischen Fragen zu befrieden in der Lage zu sein behauptet. Hier muss gar nicht gegen Kant eingewandt werden, dass gerade diese sklavische Achtung gegenüber dem Autonomiegesetz selbst wiederum das Zeug dazu hat, unser moralisches Gefühl zu verletzen. Er selbst verweist in aller Deutlichkeit auf diese Zwickmühlen des Gewissens, »des inneren Gerichtshofs« des Menschen, in den Beispielen, die er wählt. Man denke nur an die Pflicht zur Auslieferung eines unschuldigen und Schutz suchenden Freundes an die zu Unrecht verfolgende Staatsmacht oder an die Pflicht, sich jeder revoltierenden Gewalt gegenüber einem tyrannischen Herrscher zu enthalten. Wo ist da noch die Möglichkeit für Kritik, auf die solches Sittengesetz doch letztlich der Herleitung nach und im theoretischen Gebrauch gegründet ist? Ist es uns denn nach Kant erlaubt, tatsächlich Kritik zu üben? Oder hat Kant die theoretisch-kritische Arbeit bereits geleistet und uns damit sowohl ein bindendes Verfassungswerk für unser Handeln wie auch für unser Urteilen an die Hand gegeben? Doch wenn wir uns nur noch an die Befolgung der vernünftigen Regeln des Verstandesgebrauchs und an die Einhaltung des Sittengesetzes halten müssen, wo bleibt dann unser eigenes kritisches Vermögen – sind wir dann überhaupt aufgeklärt? Mit Kant müssen wir das verneinen. Eine

bloße Einhaltung der Verstandes- und Sittengesetzlichkeit, deren bloße Befolgung, widerspräche der zuvor benannten Maximen, die kritisches Denken ausmachen (Selbstdenken, an Stellen anderer denken und mit sich selbst einstimmig zu denken), weil hierfür schlicht nicht vernünftig gedacht werden müsste, sondern bloß verstandeskonform gehandelt werden würde. Für Kant liegt demnach die Möglichkeit der Kritik immer schon in der Vernunft, nicht bloß im Verstand und auch noch nicht vollständig in der Urteilskraft. Doch damit löst sich in keiner Weise die Aporie des kantischen Ansatzes, denn nach wie vor sind wir genötigt zu fragen, ob wir nicht auch in unserem konkreten, gesellschaftlichen und politischen Leben zu kritischen Urteilen und damit zu einem tatsächlichen praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinsichtlich unserer Urteile angehalten sein sollten. Man könnte die Frage zuspitzen: Darf nach Kant die Vernunft über die Erfüllung des Sittengesetzes hinaus praktisch werden, indem sie eine konkrete Kritik bestehender Verhältnisse und Verhaltensweisen leistet? Darf die Vernunft politisch urteilen und handeln?

Diese Problematik ist keineswegs neu und lag auch für Kant selbst auf der Hand. Daraus lässt sich erklären wie es gerade in den praktischen Schriften immer wieder zu Ungereimtheiten kommt, die Kant auch gar nicht zu verschleiern sucht. Für die Frage nach der Möglichkeit und Bedeutung von Kritik mit und nach Kant bleibt es aber unerlässlich, gerade auf diese aporetischen Figuren eigens einzugehen. Ich möchte darum in drei Schritten das Thema etwas näher beleuchten und bestenfalls am Ende eine Form der Kritik der Kritik andeuten. Dafür werde ich in einem ersten Schritt versuchen, diese aporetische Ausgangslage des kritischen Denkens anhand der oben skizzierten drei Maximen des gemeinen Menschenverstandes auszuweisen. In einem zweiten Schritt werde ich einen Lösungsansatz für diese Problematik nachverfolgen, nämlich den Hannah Arendts, die in der Kritik der Urteilskraft das Fundament einer politischen Philosophie Kants ausmacht, welche vermeintlich diese Aporie aus der Welt schaffen könnte. In einem dritten Schritt versuche ich eine Kritik des kritischen Denkens Kants zu formulieren, insofern ich die These verfolge, dass Kant selbst die Aporien kritischen Denkens letztlich in einer Form universaler Teleologie aufzulösen können glaubt, der gegenüber es meines Erachtens gerade kritisches Denken exemplarisch und d.h. als eine Form ›exemplarischer Kritik‹ abzugrenzen gilt.

Die Aporien der Maximen des Denkens

Im engeren Gefüge der drei Maximen des Denkens ist bei Kant eine gewisse Hierarchie anzutreffen. Er unterstellt das Selbstdenken dem Verstand, das An-Stelle-von-anderen-denken der Urteilskraft und das

Mit-sich-einstimmig-Denken der Vernunft. Diese stehen für Kant nun in einem spezifischen Bestimmungsverhältnis:

»Der unter gemessenen Befehlen stehende Haus- und Staatsdiener braucht nur Verstand zu haben; der Offizier, dem für das ihm aufgetragene Geschäfte nur die allgemeine Regel vorgeschrieben und nun überlassen wird, was in vorkommenden Fälle zu thun sei, selbst zu bestimmen, bedarf Urtheilskraft; der General, der die möglichen Fälle beurtheilen und für sie sich die Regel selbst ausdenken soll, muß Vernunft besitzen.« (Kant 1968b: 198)

Wenn hier nun diese drei Charakteristiken des Denkens als Merkmale von Kritik gelten sollen, dann kann an ihrem Verhältnis zueinander danach gefragt werden, woher die oben benannte Aporie der Kritik entstammt. Das Verhältnis von General, Offizier und Staatsdiener, als welches Kant die drei Bereiche des Denkens unterscheidet, sind durch die gleichwohl mit den Denkvermögen parallelisierten Maximen auf den ersten Blick nicht in Übereinstimmung zu bringen. Gerade das Selbstdenken, das befähigt zu einem vorurteilsfreien Urteil zu gelangen, soll dem Befehlsempfänger entsprechen? Die konsequente Denkungsart, die einen inneren Zwang mit sich führt, nämlich eben den der konsequenten Übereinstimmung der selbstständig gefällten Urteile mit der Sphäre der Allgemeinheit, dagegen dem General?

Wir haben es hier mit einer Problematik zu tun, die sich der Perspektive verdankt, aus der heraus die Maximen des Denkens verhandelt werden. Der Staatsdiener ist nämlich nur im Hinblick auf die ihm angeordneten Zwecke, die er zu verfolgen hat, dienend, sonst sogar gerade durch besondere Aktivität und Unbestechlichkeit ausgezeichnet. Kant beschreibt darum gerade die vorurteilsfreie Denkungsart als Maxime »einer niemals passiven Vernunft.« (Kant 2009: 175) Und er lässt auch nicht unerwähnt, worin der wesentliche Zweck bestehen kann, der das Selbstdenken leitet, nämlich dem Aberglauben abzuschwören, der fremde Mächte bzw. die Natur von den Gesetzen der eigens geprüften Verstandesform losspricht und der letztlich dem Bedürfnis entstamme, »von anderen geleitet zu werden« (Ebd: 176). So ist das Selbstdenken eine aktive Unterbrechung der Fremdbestimmung durch strikte Einhaltung der Verstandesgesetze. Es zeichnet sich wesentlich dadurch aus, unabhängig zu bleiben und ein eigens auf Verstand gegründetes Urteil fällen zu können, doch dies wesentlich durch den ›dienenden‹ Vollzug eben der Verstandesgesetze. So gesehen müsste für Kant das Selbstdenken mit der Unbestechlichkeit eines fleißigen Beamten verglichen werden, der eigene Tatkraft an den Tag legt und ohne Ansehen des Gegenstandes oder der Person urteilt, aber eben nach Regeln, die er selbst nicht zu beurteilen in der Lage ist. So lässt sich schon hier einsehen, dass dieser so (ideologie-)kritisch anmutende Grundsatz des Selbstdenkens zwar tatsächlich die

Grundlage von Kritik ausmacht, aber gleichwohl nur deren Negativbedingung meint. So beschreibt es Kant in der Anthropologie auch selbst, wenn er die Maximen wie folgt kennzeichnet: »Das erste Prinzip ist negativ (nullus addictus iurae in verba Magistri), das zweite positiv, der liberalen, sich den Begriffen Anderer bequemen, das dritte der consequenten (folgerechten) Denkungsart.« (Kant 1968b: 229)

Hier wird nun einsichtig, dass wir für den Begriff der Kritik bei Kant nicht beim Begriff des Selbstdenkens stehen bleiben dürfen, sondern betrachtet werden muss, welche Zwecke dem Selbstdenken aufgegeben sind, mithin ob Kritik nicht auch ein positives Ziel verfolgen muss um stichhaltig zu geraten, d.h. inhaltliche Kriterien der Kritik benannt werden können. Dem Aberglauben abzuschwören und sich in seinem Verstandesgebrauch nicht heteronom zu verhalten, sind als solche Zwecke benannt, aber eben nur negativ. Erst im Gebrauch der ›liberalen Denkungsart‹, nämlich im freien Heraustreten aus den ›Privatbedingungen‹ des Verstandesgebrauchs bis zu allgemeinverbindlichen Urteilen, die die Prüfung durch die konsequente Denkungsart überstanden haben, kann sich das Denken wiederum positive Zwecke setzen und somit allgemeinverbindliche Kriterien der Kritik formulieren. Die konsequente Denkungsart ist nun einerseits diejenige, die nur aufgrund der Abwägung von vorurteilsfreier und liberaler Denkungsart statt hat, und die hier erst das Kriterium einer Einstimmigkeit mit sich selbst, das heißt auch die Einstimmigkeit zwischen einem Urteil im Konkreten und im Allgemeinen verfolgen kann – und in diesem Sinne den beiden anderen Denkungsarten nachfolgt;² dann ist sie konsequent im Urteil und zieht vernünftige Schlüsse. Andererseits ist es aber gerade diese Denkungsart, die dem Staatsdiener und dem Offizier den Zweck ihrer Verrichtungen aufgeben kann; dann ist sie konsequent in der Praxis und gibt Befehle. Und hierbei ist man nach Kant tatsächlich allein auf die Vernunft verwiesen, denn solche Zwecke ergeben sich in der kantischen Perspektive keineswegs aus dem Bereich des Empirischen, sondern müssen als (reine) Zwecke allererst an diesen angelegt werden. Wenn wir von Zwecken des Verstandesgebrauchs und der Urteilskraft sprechen, ist nicht von dem praktisch Zweckmäßigen einfacher Lebensvollzüge die Rede, sondern tatsächlich von Zwecken überhaupt in Ansehung des Menschen als Selbstzweck, d.h. von moralischen.

»Zu jedem moralischem Urtheile (mithin auch der Religion) bedarf der Mensch Vernunft und kann sich nicht auf Satzungen und eingeführte

2 Vgl. dazu: »Alles Billigen und Mißbilligen ist ein Nachher-Denken; während man wissenschaftliche Forschung treibt, spürt man vielleicht undeutlich, daß man darüber glücklich ist, aber erst wenn man später darüber nachdenkt....., ist man dieser zusätzlichen Freude fähig – der Billigung. Und dabei gefällt nicht mehr der Gegenstand, sondern unser Urteilen.« (Arendt 1998: 456)

Gebräuche fußen. – Ideen sind Vernunftbegriffe, denen kein Gegenstand in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann. Sie sind weder Anschauung (wie die von Raum und Zeit), noch Gefühle (wie die Glückseligkeitslehre sie sucht), welche beide zur Sinnlichkeit gehören; sondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der man sich zwar immer nähern, sie aber nie vollständig erreichen kann.« (Kant 1968b: 199/200)

In diesem Sinne können wir den Begriff Kritik nun etwas präzisieren und damit unserem gewohnten Begriff etwas näher kommen. Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass sie (1) unabhängig von äußeren Bedingungen oder Zwängen urteilen kann, dass sie (2) im Abgleich mit Anderen zu allen(-) gemeinen Urteilen kommt und sie (3) diese Urteile logisch widerspruchsfrei zu apodiktischen Sätzen formen kann; dass (4) im Bereich des Moralischen (bzw. auch Politischen wie wir noch sehen werden) nicht bloß eine logische Einstimmigkeit mit sich selbst verlangt wird sondern auch eine Einstimmigkeit des praktischen Gebrauchs von Verstand und Urteilskraft mit den in der Vernunft gegründeten Ideen. Diese grundlegende Bezugnahme auf Ideen, die den Geltungskreis der empirischen Realität radikal übersteigen, scheint mir eine überaus wichtige Bestimmung von dem zu sein, was Kritik, wo sie denn als solche gelingen soll, ausmacht. Dafür bürgt nicht zuletzt auch die Bezugnahme der kritischen Theorie, insbesondere Adornos, auf eben diese intelligible Sphäre der Ideen als *Movens* aller Kritik. So kann Adorno im Pathos kritischen Denkens schreiben: »Die Unwahrheit aller erlangten Ideen ist die verkehrte Gestalt von Wahrheit. Die Ideen leben in den Höhlen zwischen dem, was die Sachen zu sein beanspruchen, und dem, was ist. Utopie wäre über der Identität und über dem Widerspruch, ein Miteinander des Verschiedenen.« (Adorno 1984: 153)

Jetzt kann deutlicher werden, worin der Doppelcharakter zu suchen ist, der das Verhältnis der Maximen zueinander kennzeichnet. Die zwangsfreie und liberale Denkungsart geben das Material ab, nach dem die konsequente Denkungsart ihre Einstimmigkeit prüft, zugleich gibt aber die hier waltende Vernunft auch die Zwecke vor, nach deren Idee die Vernunft zu praktischem Handeln anleitet. Die Schwierigkeiten, die oben angesprochen wurden und fraglich werden lassen, ob wir denn eigentlich mit Kant noch zu einer Kritik im emphatischen Sinne berechtigt sind, haben ihren Grund, wie man hier andeuten kann, in eben dieser zweifachen Funktion der Vernunft als Richterin und als Gesetzgeberin. Wir können es in der These formulieren, dass Kant eine grundsätzliche Problematik auf tut, die in einer (zu radikalen bzw. nicht statthabenden) Gewaltentrennung der Vernunft zu suchen ist. Wenn wir uns an die Beispiele zurückerinnern, die zurecht oft herangezogen werden, um darzutun, weshalb die kantische Moralphilosophie und damit einhergehend auch die Ansätze zu einer politischen Philosophie gerade den

Eindruck eines Ungenügens an kritischer Haltung hervorrufen, stoßen wir auf eben dieses Problem der Gewaltentrennung. So ergeht bspw. der Befehl, nie lügen zu dürfen, kategorisch von der Vernunft als moralische Gesetzgeberin. Im nachfolgenden Urteil erscheint die Auslieferung des unschuldigen Freundes an eine Schar tyrannischer Verfolger allerdings wenigstens zwiespältig. Deutlicher wird dieses Problem allerdings an der von Hannah Arendt angeführten Stelle aus der Kritik der Urteilstkraft, in der Kant von der Bewunderung gegenüber Kriegern schreibt (vgl. Kant 2009: 131), die in der Urteilstkraft quasi ästhetisch statt hat, während auf moralischem Gebiete das Kriegswesen kategorisch abzulehnen bleibt. Und besonders prominent ist wohl die Anführung der Französischen Revolution im Streit der Fakultäten (vgl. Kant 1968d: 358) als ein hoffnungsspendendes Beispiel menschlicher Solidarität, die gleichwohl vom Standpunkt des Sittengesetzes streng verboten wäre. Bei jedem dieser Beispiele divergiert jeweils die *Beurteilung* eines Sachverhalts gegenüber der moralischen *Gesetzgebung* diesbezüglich – und doch gehören beide als vernünftige auch tatsächlich zur Vernunft, nämlich als urteilende und praktische (d.h. gesetzgebende) Vernunft. Ich mag an dieser Stelle vorausschicken, dass ich es für unabdingbar halte, Kritik nicht bloß als ein beurteilendes, schlimmstenfalls als ein inszeniert neutrales Urteil oder Verhalten zu verstehen. Vielmehr soll und muss Kritik im Urteil immer schon praktisch sein, insofern sie eine wertende Position einnimmt und parteiisch für die Menschheit in unmenschlichen Verhältnissen einzustehen hat. Kritik soll also urteilen *und* handeln (zumindest im Sinne einer klaren Positionierung oder Problematisierung nach den ihr aufgegeben moralischen Ideen).

Im Subtext erscheint aber auch eine Form der Vermittlung dieser beiden Ebenen der Vernunft, die man zumindest erraten kann, wenn man den Begriff der Kritik als Streitschlichterin noch einmal genauer in den Blick nimmt.

»Die Vernunft muß sich in allen Unternehmungen der Kritik unterwerfen, und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch tun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachteiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig, in Ansehung des Nutzens, nichts so heilig, das sich der prüfenden und musternden Durchforschung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmigkeit freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein veto, ohne Zurückhalten muß äußern können« (Kant 1998: 784/785).

Kritik wird hier wiederum als Gerichtshof thematisiert. Doch es mag erstaunen – und ist hier keineswegs nur als Metapher zu verstehen –, dass Kritik gar nicht bloß als eine Selbstkritik im Sinne der Erforschung der

Grenzen und der objektiven Gesetze der Erkenntnis durch Vernunft gedacht zu sein scheint, sondern einen interpersonalen Charakter gewinnt. Vernunft scheint hier als etwas verstanden zu werden, was sich gerade in seiner urteilenden Konsequenz nicht bloß der Allgemeingültigkeit eines Urteils verdankt, sondern sich tatsächlich zwischen Menschen vollzieht. Wir finden in dieser Thematisierung der Kritik die drei behandelten Maximen alle wiederum vor. Die prüfende Musterung ohne Ansehen der Person (nämlich der real anderen Person, die einen Gedanken vorträgt) entspricht der vorurteilsfreien Denkungsart, dem Selbstdenken. Mit der Einstimmigkeit der Bürger nach ihren jeweiligen ›Bedenklichkeiten‹ ist zugleich die liberale und konsequente Denkungsart gefasst. Kant geht davon aus, dass die unterschiedlichen Bürger gerade dann zu einer Einstimmigkeit im Urteil gelangen werden, wenn sie ganz (zwangs-)frei urteilen und dies Urteil auch äußern. Es werden hier zwei Kriterien der Kritik aufgerufen, die die Verankerung von Kritik in den drei Maximen des Denkens verdeutlicht: Kritik besteht nämlich erstens in der *Freiheit* des Urteils und zweitens im *Äußern-Können* dieses Urteils. Wenn Kant hier selbst dazu kommt, davon zu sprechen, dass ›die Existenz der Vernunft‹ auf dieser Freiheit beruht, selbständig urteilen zu können und dieses Urteil auch öffentlich äußern zu dürfen, dann ist das nicht zuletzt dem allgemein gültigen Charakter der Vernunft geschuldet. Was sich sozusagen virtuell im Urteilen eines Einzelnen vollzieht, nämlich dass das autonome Privaturteil mit den möglichen Urteilen anderer abgeglichen (liberale Denkungsart) und bezüglich deren Einstimmigkeit mit sich zu einem apodiktischen Allgemeinurteil werden kann (konsequente Denkungsart), kann tatsächlich auch real in der bürgerlichen Öffentlichkeit statthaben – und zwar zwischen Menschen.

Nimmt man diesen Gedanken ernst, dann heißt das, dass die Vernunft sich durch einen Prozess der Kritik, der selbst vernünftig, frei und öffentlich sein muss, gesellschaftlich realisiert. Dem entsprechen nun auch die kürzeren Texte Kants zu Themen der politischen Philosophie oder der Geschichtsphilosophie. In Aufsätzen wie *Zum ewigen Frieden*, *Was ist Aufklärung*, *Der Streit der Fakultäten* oder auch *Zu der Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, wird jeweils auf diese geschichtliche Verwirklichung von Vernunft in der vernünftigen, d. h. weltbürgerlichen Einrichtung der Gesellschaft verwiesen. Die (Zwangs-)Freiheit (negative Freiheit), die Öffentlichkeit (sensus communis) und die Eigengesetzlichkeit (bzw. Rechtsstaatlichkeit) durch Einstimmigkeit der Bürgerschaft (positive Freiheit) sind dabei sowohl Charakteristika des Kritikprozesses, in dem sich Vernunft erst verwirklichen kann, als auch selbst schon die Zwecke, auf die Vernunft in der Idee der Menschheit abzielt. Hier wird Kritik also ganz grundsätzlich aus der bloßen Sphäre der Erkenntniskritik in den politischen Bereich überführt. Zu beachten ist dabei, dass die beiden Sphären keine getrennten meinen, sondern

dass die politische Selbstfindung der Menschheit durch die Aufklärung wesentlich auf die Kritik der Erkenntnis verwiesen bleibt, dieser letztlich entstammt. So wird Kritik zum wesentlichen Motor menschlicher Emanzipation, deren Zweck und somit zentrales Kriterium die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft als Menschheit ausmacht und diese Idee durch Kritik zu verwirklichen sucht.

Hier ist also das Urteilen im Sinne des Richtens innerhalb eines Streits zugleich als eine Wertsetzung zu verstehen, nämlich der Verwirklichung von Humanität. Aus einer gesellschaftlich-geschichtlichen Perspektive verbindet sich also praktisch-moralische Vernunft als Gesetzgeberin des Handelns mit der beurteilend-schlussfolgernden Vernunft als Richterin. Im jeweiligen Beurteilen findet bereits eine menschliche, eine moralische Praxis statt. Dies wird durch Gewalt- und Zwangsfreiheit des öffentlichen Diskurses gewährleistet, der letztlich sogar einen dauernden Friedenszustand der Vernunft verspricht. Wie im *Ewigen Friede* auf realpolitischer Ebene wird auch hier davon ausgegangen, dass die antagonistischen Streitfälle endlich durch Kritik zu einer vernünftigen Aufhebung des Streites überhaupt überführt werden können.

»Auch bedarf die Vernunft gar sehr eines solchen Streits, und es wäre zu wünschen, daß er eher und mit uneingeschränkter öffentlicher Erlaubnis wäre geführt worden. Denn um desto früher wäre eine Kritik zu Stande gekommen, bei deren Erscheinung alle diese Streithändel von selbst wegfallen müssen, indem die Streitenden ihre Verblendung und Vorurteile, welche sie verunreinigt haben, einsehen lernen.« (Kant 1998: 792)

Dass Kant nun eigentliche im Bereich der Kritik der reinen Vernunft konsequent auf das Motiv des Staates, der Bürgerschaft, des öffentlichen Prozesses und des Gerichtshofs rekurriert, ist mehr als einer bloßen Bebilderung abstrakter Konzepte geschuldet. Kant vertritt die realgeschichtliche These bzw. wirkmächtige Forderung, durch Kritik die realen Verhältnisse zu einer Läuterung zu bewegen. Damit meint Kritik eine ›Reinigung‹ menschlicher Verhältnisse von Zwang, Gewalt und Ohnmacht durch eine vernünftige Einrichtung der menschlichen Gesellschaft nach moralischen Ideen. Die Erkenntniskritik gibt hier noch das eigentliche Fundament ab zu einer geschichtlichen Kritik der Menschheit und vollzieht als Kritik gleichwohl deren Verwirklichung. Kritik ist in diesem Sinne immer zugleich beurteilend und gesetzgebend, negativ und positiv (setzend).

»Ohne diesselbe ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur, und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen, oder sichern, als durch Krieg. Die Kritik dagegen, welche alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung hernimmt, deren Ansehen keiner bezweifeln kann, verschafft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeit nicht anders führen

sollen, als durch Prozeß. Was die Händel in dem ersten Zustand endigt, ist ein Sieg, dessen sich beide Teile rühmen, auf den mehrteils ein nur unsicherer Friede folgt, den die Obrigkeit stiftet, welche sich ins Mittel legt, im zweiten aber die Sentenz, die, weil die hier die Quelle der Streitigkeiten selbst trifft, einen ewigen Frieden gewähren muß.« (Ebd.: 795)

In dieser geschichtsphilosophischen Perspektive erscheint das oben für die Aporien der Kritik verantwortlich gemachte Ausbleiben einer Gewaltentrennung bzw. einer Gewaltenübereinstimmung von Judikative und Legislative nicht problematisch. Im Gegenteil, gerade auf das Ganze der menschlichen Geschichte bzw. der Menschheit hin gesehen ist genau dieses Zusammenfallen von Beurteilen und Wertsetzen das eigentlich fruchtbare Moment der Kritik als Prozess der Verwirklichung von Humanität. Im Sinne eines von Hegel inspirierten Begriffs einer immanenten Kritik kann hier Kritik selbst als Bewegungsmotor eines Ganzen hin zu dessen Selbstverwirklichung verstanden werden. Doch zwangsfreie Selbstbewegung bleibt es dabei doch nur für das Ganze, für das Absolute, für die Vernunft überhaupt oder für die Menschheit im Ganzen. Aus der Perspektive des Einzelnen bleibt auch dieser Begriff der Kritik aporetisch. Im kritischen Blick auf den Streitfall nehmen wir tatsächlich einerseits eine beurteilende Position ein (z. B. erkennen wir die weltgeschichtliche Bedeutung der Französischen Revolution an) und können uns ihr nach Kant dennoch nicht anschließen, da dies zugleich der moralischen (und d.h. auch menschlichen) Anforderung widersprechen würde, der die Revolution von außen betrachtet zu einer Verwirklichung verhilft. Die aporetische Verquerung von kritischem Urteil und kritischer Praxis, wenn ich so zuspitzen darf, löst sich im Hinblick auf das Ganze, das Zweck des Einzelnen sein soll, aber stellt den Einzelnen umso sicherer in eine Handlungssohnmacht, da er dem Allgemeinen nach kritischer Selbstreflexion nicht gewachsen ist, es seine Grenzen überschreitet. Kritik hat also seinen spezifisch aporetischen Gehalt im Verhältnis von Ganzem und Einzelem.³

3 »Die *gesellschaftliche* Überwindung von Theorie und Praxis gelingt mit Kant grundsätzlich nicht, weil alle Vermögen als die singulärer und zudem antagonistischer Einzelsubjekte konstruiert sind. Weder in der Erkenntnis noch in der Moral ist das Subjekt ein kollektives, sondern in beiden Fällen ist jedes Einzelsubjekt ganz bei sich, bei seinem ›Ich denke‹«. (Städler 2010: 4)

Hannah Arendt und das Zuschauen als politisches Verhalten

Hannah Arendt schreibt in einer Vorlesung zu Kants politischer Philosophie:

»Vermittels dieser Idee der Menschheit, die in jedem einzelnen Menschen gegenwärtig ist, sind die Menschen erst Menschen, und man kann sie zivilisiert oder human nennen in dem Maße, wie diese Idee zum Grundsatz ihrer Handlungen wie ihrer Urteile wird. An diesem Punkt nun fließen Zuschauer und Akteur zusammen; die Maxime des Akteurs und die Maxime, der ›Maßstab‹, nach dem der Zuschauer das Schauspiel der Welt beurteilt, werden eins. Der, wenn man so will, kategorische Imperativ für das Handeln könnte lauten: Handle stets nach der Maxime, durch die dieser ursprüngliche Impuls zu einem allgemeinen Gesetz aktualisiert werden kann.« (Arendt 1998: 460)

Die bisher vorgebrachten Gedanken stimmen mit der Interpretation Arendts durchaus überein. Aus der Perspektive des Zuschauers vom ›Schauspiel der Welt‹ gehen mit Kant die Ebenen des Zuschauens und des Handelns, die wir als judikative und legislative Instanzen gekennzeichnet haben, überein. Dies geschieht wesentlich durch die Verwirklichung der Idee der Menschheit. Hannah Arendt ergänzt als zweite, ›regulative‹ Idee neben der der Menschheit noch die der Zweckhaftigkeit. Nur durch diese ist der Fortschritt, als welcher die Verwirklichung der Vernunft in der zu sich gefundenen Menschheit sich geschichtlich darstellen soll, dem Schauspiel der Welt zuzurechnen – und mit Verlaub gesagt, es bedarf eines gehörigen Maßes an Vernarrtheit in den Gedanken der Zweckhaftigkeit aller natürlichen und geschichtlichen Begebenheiten, um der realen Welt solchen humanen Zweck zugestehen zu wollen. Dazu aber an späterer Stelle.

Hannah Arendt stellt ihre Überlegungen zu einer politischen Philosophie bei Kant interessanterweise in den Rahmen einer Auseinandersetzung mit der Kritik der Urteilskraft.⁴ Dabei geht sie explizit auf den Begriff der Kritik ein, der für sie ein Kriterium politischen Denkens darzustellen scheint. »Wenn wir jetzt noch einmal die Beziehung der Philosophie zur Politik betrachten, ist klar, daß die Kunst des kritischen Denkens immer politische Implikationen hat.« (Arendt 2012: 61) Nun sieht Arendt dieses kritische Vermögen in den drei Maximen des Denkens charakterisiert und darüber hinaus in den Voraussetzungen der Meinungsfreiheit und Publizität real politisch wirksam werden. Der eigentliche

4 Zu der Bedeutung der Urteilskraft im Denken Hannah Arendts vgl. Kurbacher 2003: 185–195.

Grund, der Arendt für diese Auseinandersetzung in erster Linie auf die Urteilskraft blicken lässt, ist dem Umstand geschuldet, den ich als Aporie des kritischen Denkens bezeichnet habe. Sie nimmt den Zwiespalt in den Blick, der sich für eine Kritik ergibt insofern sie einerseits nur betrachtend urteilt und andererseits dabei zugleich schon moralisch handelnd sein soll, denn sie weiß in aller Klarheit um die scheinbare Unvereinbarkeit von Urteilskraft und Moralität:

»Urteile über Einzelnes – das ist schön, das ist häßlich, das ist recht, das ist unrecht – haben keinen Platz in der Kantischen Moralphilosophie. Die Urteilskraft ist nicht die praktische Vernunft; diese denkt und sagt mir, was ich tun soll und was nicht, sie gibt das Gesetz und ist identisch mit dem Willen, und dieser gibt Befehle; er spricht in Imperativen. Das Urteil dagegen entsteht aus ›einem bloß betrachtenden Vergnügen oder untätigem Wohlgefallen‹«. (Arendt 1998: 445)

Dennoch findet Arendt in der Kritik der Urteilskraft den Nukleus einer politischen Theorie, der eben diesen Unterschied aufzuheben scheint, wie wir aus dem vorangegangenen Zitat entnehmen können. Es gilt nun aber genauer zuzusehen, wie Arendt sich auf diesen Ausgleich von Urteil und Moral inhaltlich beziehen kann und welche Lösungen sich ihr dabei vermeintlich darbieten.

Es sind die in den Maximen schon zusammengestellten Dimensionen des Selbstseins, Miteinanderseins und Allgemeinseins, die auch in der Urteilskraft aufgerufen werden. Arendt thematisiert sie unter den Titeln der ›Einbildungskraft‹ und des ›gesunden Menschenverstandes‹ (und wir müssten in weiterer Perspektive noch das Konzept des Fortschritts anfügen). Mit der Einbildungskraft ist letztlich ein Vermögen thematisiert, das in der Lage ist, Distanz zu schaffen. »Die Einbildungskraft [...] verwandelt einen Gegenstand in etwas, womit ich nicht unmittelbar konfrontiert sein muß, sondern was ich in gewissem Sinne verinnerlicht habe, so daß es nun auf mich wirken kann, als wäre es mir durch einen nicht objektgerichteten Sinn gegeben.« (Arendt 1998: 454) Durch die Einbildungskraft wird also die unmittelbare Betroffenheit durch einen Gegenstand neutralisiert. Diese Eigenschaft ist ein Konstitutionsmoment von ästhetischen Urteilen überhaupt, da es die spezifische Interesselosigkeit verbürgt, die solche Geschmacksurteile von Urteilen über das Angenehme oder Nützliche unterscheiden lässt. Wo die direkte Betroffenheit neutralisiert ist, gibt die Einbildungskraft aber zugleich die Möglichkeit, sich von den nun neutralisierten Gegenständen betreffen zu lassen, nämlich im Sinne eines Wohlgefallens jenseits konkreter Konsequenzen oder Interessen. Diese Eigenschaft, die vorderhand für ästhetische Urteile gilt, findet bei Kant tatsächlich auch die Übertragung auf politische Urteile und eben darauf bezieht sich Arendt emphatisch.

»Nur was einen in der Vorstellung anrührt, wenn es nicht mehr durch seine unmittelbare Gegenwart anrühren kann – wenn man unbeteiligt ist wie der Zuschauer bei den Vorgängen der Französischen Revolution –, nur das läßt sich als recht oder unrecht, wichtig oder unwichtig, schön oder häßlich oder ein Mittelding davon beurteilen. Man spricht dann vom Urteil und nicht mehr vom Geschmack, weil man zwar noch wie von einem Geschmacksding angerührt ist, aber jetzt mittels der Vorstellung die richtige Distanz geschaffen hat, die Ferne oder Unbeteiligung oder Uninteressiertheit, die für die Einschätzung, die rechte Bewertung von etwas notwendig ist. Durch das Fernrücken des Gegenstandes ist die Bedingung für die Unparteilichkeit hergestellt.« (Ebd.: 454/455)

Für Arendt bleibt also dieses Kriterium der Unparteilichkeit ein genuin kritisches, wo es politische Urteile über recht oder unrecht usw. erlaubt. Kritik als politisches Urteil muss dann für Arendt wesentlich in der zum Gegenstand geschaffenen *Distanz* gesucht werden. Es entspricht in der Lesart Arendts der ersten Maxime, dem Selbstdenken, der Vorurteilsfreiheit. Und wenn man auch einwenden mag, dass auch das moralische Urteil als ein Soll-Satz auf einer überpersonalen Objektivität beruht, nämlich der kategorischen Allgemeinheit des Sittengesetzes aus reiner Vernunft, muss doch auf die grundsätzlichen Unterschiede dieser Form einer Trans-Personalität gegenüber der objektiven Allgemeinheit verwiesen werden. Im Urteil mittels der Einbildungskraft wird nicht aus der intelligiblen Sphäre universaler Allgemeingültigkeit (das Sittengesetz gilt für jedes vernünftige Wesen, für Mensch, Außerirdische und Gott) geurteilt, sondern aus der bloßen empirischen Unbetroffenheit heraus. Man kann auch zuspitzen: Die moralischen Soll-Sätze sind unmittelbar mit ihren Gegenständen verwoben, da sie das Verhältnis zu den Gegenständen (ob das nun Dinge, Menschen oder zwischenmenschliche Verhältnisse meint, ist nicht relevant) selbst setzen und real bestimmen – unbetroffen sind sie nur in der Genese des Gesetzes des Handelns, niemals aber in seiner Praxis. Die Urteile vermittels der Einbildungskraft entspringen zwar nicht einer Sphäre reiner Vernunft, sondern meinem Berührtsein durch die Gegenstände, aber lediglich im Rahmen einer tatsächlichen Irrelevanz solchen Berührtseins für die reale Lebenspraxis. Soll-Sätze entspringen der Sphäre objektiver Allgemeinheit, werden aber im konkreten Bezug praktisch wirksam, indem sie empirisch Kausalketten aus Freiheit anstoßen; Urteils-Sätze sind immer schon durch sinnliche Gegenstände affiziert, finden aber in einer Sphäre statt, wo diese Gegenstände keine unmittelbare empirische Kausalität auf sie ausüben.

Für Arendt bleibt aber gerade diese Position des unbeteiligten Zuschauers eine genuin kritische im Sinne des politischen Urteils. Aber diese Ebene der Distanznahme zu den Gegenständen wird auf der anderen Seite durch eine Bewegung der Hinwendung, nämlich zu anderen Menschen, ergänzt. Hannah Arendt zielt dabei letztlich auf den *sensus*

communis ab, der die Urteilskraft nach Kant begleiten soll. Bezieht man sich diesen Gemeinsinn näher, wird man eine ähnliche Virtualität feststellen wie bei dem Berührtsein durch die Einbildungskraft, die sozusagen nur in der Vorstellung des Gegenstandes berührt und darin die nötige Distanz zu einer vorurteilsfreien Beurteilung beibehält. Der *sensus communis* ist nun eine Form der Gemeinsamkeit zwischen den Menschen, die so wenig real zwischen Menschen statthaben muss wie man physisch vom ästhetisch Schönen berührt sein müsste um doch von seiner Schönheit berührt zu sein. Nach Kant gibt tatsächlich der *sensus communis* der Urteilskraft eine Allgemeingültigkeit besonderer Art ab. Im Urteil sei vorausgesetzt, dass das ästhetische Urteil jedem Menschen in gleicher Weise zukomme. Im Gegensatz zur notwendigen Allgemeinheit, die erkenntnistheoretische Sätze a priori und moralische Soll-Sätze auszeichnet, ist die Annahme des Gemeinsinns aller im Urteil nicht notwendig im strengen Sinn. Die Allgemeinheit, die logische und moralische Urteile auszeichnet, ist für Kant gerade eine notwendig zwingende Allgemeinheit, die er nicht bloß den Menschen zugestehen mag, sondern selbst Gott und Außerirdische unter diesen Zwang der Vernunft stellt. Der *sensus communis* ist nun davon in der Hinsicht verschieden, dass er sich erstens tatsächlich nur auf Menschen bezieht und hier keinerlei hypothetische Götter und extramundiale Wesen ins Feld geführt werden (da es sich nicht um Fragen reiner Vernunft handelt, sondern um Fragen nach der Vernunft im Bereich des Sinnlichen), und zweitens diese Allgemeinheit des Urteils zwar angenommen werden muss, um zu einem ästhetischen Urteil zu kommen, aber eben nur *angenommen*. Die notwendig allgemeinen Urteile sind objektiv und universal notwendig, die allgemeinen Urteile der Urteilskraft sind notwendig nur als Annahme für das Urteilen selbst, d.h. sie sind subjektiv notwendig. Im spekulativen Abgleich mit den Urteilen Anderer (im Sinne der erweiterten Denkungsart) wird hier eine Allgemeinheit als notwendig angenommen. Die absolute Einstimmigkeit mit sich selbst wäre aber wiederum nur aus der Vernunft her zu begründen, d.h. objektiv und somit zwingend objektivierbar.

Doch gerade in diesem Mangel an objektiver Notwendigkeit hat jenes Moment des Urteilens seinen Ursprung, das für Hannah Arendt und unsere Überlegung zum Begriff der Kritik relevant wird. Denn für Kant ist in der subjektiven Allgemeinheit tatsächlich ein gemeinschaftliches Element gelegen, und dies nicht bloß angenommener Weise, sondern real. Kant scheint davon auszugehen, dass mit der notwendig angenommenen Übereinstimmung meines Urteils mit denen anderer zugleich das Moment ins Spiel kommt, das zu einer tatsächlichen Vergemeinschaftung führt, ohne dabei nur auf praktische Lebensbelange ausgerichtet zu sein; d.h. durch den Gemeinsinn im Sinne des *sensus communis* finden sich Menschen tatsächlich zu einer Gemeinschaft der Urteilenden zusammen, die nicht bloß eine Geselligkeit aus Not meint, sondern als

Gemeinschaft selbst aufgesucht wird – die Gemeinschaft der Menschen wird hier als Selbstzweck gefasst. Es ist die Mitteilbarkeit eines Urteils und das Bedürfnis unsere Urteile auszutauschen und abzugleichen, was letztlich dazu führt, dass wir uns der Gemeinschaft der Menschen über unseren partikularen Egoismus hinaus tatsächlich anschließen und uns dieser Gesellschaft jenseits des Privatinteresses aussetzen.

»Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden können, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würden.« (Kant 2009: 174)

»Für sich alleine würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte noch sich selbst ausputzen oder Blumen aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszuschnücken; sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein (der Anfang der Zivilisierung); denn als einem solchen beurteilt man denjenigen, welcher seine Lust anderen mitzuteilen geneigt und geschickt ist, und den ein Objekt nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit anderen fühlen kann. Auch erwartet und fordert ein jeder die Rücksicht auf allgemeine Mitteilung von jedermann, gleichsam als aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst diktiert ist« (ebd.: 179).

Wir sehen hier also wiederum wie die Idee der Menschheit mit dem Urteilsvermögen verknüpft ist, was uns zu dem Zitat zurück führt, mit dem ich die Überlegungen zu Hannah Arendt eingeleitet hatte. Arendt sieht in diesem zweiten Moment der Maximen des Denkens, der erweiterten Denkungsart, die Keimzelle für politisches Verhalten des Menschen im starken Sinne. Es ist die gemeinsame Sache (oder eigentlich die öffentliche Sache, die *res publica*), um die es den Menschen abgesehen von ihren Privatobliegenheiten geht, die für Arendt hier durch die Urteilskraft gestiftet wird, nämlich die Menschengemeinschaft selbst, die in der Idee der Humanität gipfelt und darin das Kriterium abgibt, um zu einer konsistenten politischen Kritik zu gelangen. Das zeigt sich auch tatsächlich in den verschiedenen ›politischen‹ Texten Kants, in denen immer wieder die Gesellschaft, die Aufklärung, die Geschichte, die politische Hierarchie und ähnliches nach ihrem Zweck, der Verwirklichung der Menschheit als Weltgesellschaft, befragt und beurteilt werden. Wenn wir aus diesen Gedanken eine weitere Charakteristik von Kritik bei Kant gewinnen wollen, muss man zwei bei Arendt in den Fokus gerückten Eigenschaften

ergänzen, nämlich die Distanziertheit des Zuschauers (entspricht der vorurteilsfreien Denkungsart) und die Verbundenheit mit Menschen (entspricht der erweiterten oder liberalen Denkungsart).

Was Hannah Arendt nie ausarbeiten konnte, aber vermutlich den eigentlichen Grund dafür darstellt, dass sie zu der sehr weitgehenden Aussage kommt, in der Kritik der Urteilskraft den Ansatz zu einer eigenen systematischen politischen Philosophie Kants angelegt zu sehen, ist, dass sich darin zwei Bereiche verbinden, die Arendt selbst sonst immer säuberlich voneinander geschieden hielt, die *vita activa* und die *vita contemplativa*. Die Distanz des Zuschauers vom Schauspiel (der Welt) ist eine grundsätzliche Charakteristik, mit der sie das Denken – und damit ist hier das einsame theoretische Denken des grübelnden Philosophen gemeint – gegenüber den Praxen der *vita activa* auszeichnet.

»Historisch ist diese Distanzierung vom Handeln die älteste Bedingung, die man für das Leben des Geistes aufgestellt hat. In ihrer ursprünglichen Form beruht sie auf der Entdeckung, daß nur der Zuschauer und nie der Schauspieler wissen und verstehen kann, was sich als Schauspiel darbietet.« (Arendt 1998: 97)

Diese theoretische Distanz wandelt sich aber im Bereich der Urteilskraft für Arendt augenscheinlich radikal ohne darum weniger dem denkenden Zugang zur Welt zuzugehören.

»Die Distanz für das Urteil ist offenbar etwas ganz anderes als die Distanz des Philosophen. Sie tritt nicht aus der Erscheinungswelt heraus, sondern tritt vom aktiven Engagement in eine Sonderposition zurück, um das Ganze zu betrachten. Außerdem – und das ist vielleicht noch bedeutsamer – gehören die Zuschauer Pythagoras zu einem Publikum und sind damit etwas ganz anderes als der Philosoph, der sein *bios theoretikos* damit beginnt, daß er aus der Gesellschaft seiner Mitmenschen und ihrer ungewissen Meinungen, ihrer *doxai*, heraustritt, die nur ein *Es-scheint-mir* ausdrücken können. Daher ist das Urteil des Zuschauers zwar unparteiisch und frei vom Interesse an Gewinn und Ruhm, aber es ist nicht unabhängig von den Ansichten anderer – im Gegenteil, diese muß nach Kant eine ›umfassendere Denkungsart‹ berücksichtigen. Die Zuschauer sind zwar von der Partikularität des Akteurs distanziert, aber sie sind nicht allein.« (Ebd.: 99)

Der entscheidende Unterschied, der die Zuschauer-Distanz des Urteilenden von der des Philosophen unterscheidet, scheint darin zu liegen, dass der Urteilende beim Zuschauen nicht alleine ist, sondern sich über das Schauspiel mit anderen in einem Publikum – und das heißt für Arendt in einer Öffentlichkeit – austauscht. »Der öffentliche Raum wird durch die Kritiker und die Zuschauer geschaffen und nicht durch die Schauspieler oder die Schöpfer.« (Ebd.: 451) Damit ist eine Gemeinsamkeit, nämlich die Gemeinschaft der Urteilenden jenseits von egoistischen

Interessen, Kalkülen, Nutzen oder Zwecken gewährleistet. Hier tritt also eine bestimmte Form von Unbetroffenheit bei gleichzeitiger Berührtheit in eine Gemeinschaft des gegenseitigen Austausches über alle Privatinteressen hinweg. Dies muss für Arendt eigentlich das ideale Feld darstellen um dort dasjenige Tätigkeitsvermögen entfaltet zu sehen, das den Menschen als Menschen wesentlich zukommt, nämlich das Handeln im Sinne der *vita activa* (vgl. Arendt 2002: 213–317). Mit dem Handeln konzipiert Arendt eine Tätigkeit, die einerseits einen Selbstzweck darstellt, da es darin um nichts anderes geht als in der Handlung selbst dem Menschen als Person zum Ausdruck zu verhelfen, der da handelt (dieses Motiv gipfelt im Konzept der Natalität des Menschen); aber zugleich kann ein Mensch als Person nur handeln, weil er in dem Gefüge einer Gemeinschaft der Handelnden steht, das den Menschen als Person allererst wahrnimmt und damit zu gesellschaftlicher Realität verhilft; Hannah Arendt benutzt hierfür die Bezeichnungen Bezugsgewebe und Machtraum (vgl. ebd.: 222f und 251f), was charakteristisch für ihren emphatischen Begriff der Öffentlichkeit und Politik wird. An dieser Stelle kann nicht ausführlich darauf eingegangen werden, wie dieses Konzept mit der Idee der Natalität als Freiheit zu tun hat und damit zu dem spezifischen Freiheitsbegriff in Kants *Kritik der Urteilkraft* in Verbindung steht. Aber es lässt sich wenigstens andeuten, dass das Handeln als das den Menschen bestimmende Vermögen, sich selbst immer wieder hervorzubringen, darauf angewiesen ist, dies vor einem Publikum zu tun, das auf Pluralität (vgl. ebd.: 214) gegründet ist und eine Publizität meint, vor der es gilt, sich allererst darzustellen.

»Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren, solange nämlich, als ohne ihr eigenes Zutun nur die einmalige Gestalt ihres Körpers und der nicht weniger einmaligen Stimme in Erscheinung traten.« (Ebd.: 219)

Hier lässt sich nun eine Querverbindung ziehen. Wenn es gerade das Urteilen ist, das eine Gemeinschaft der Menschen stiftet, die ihren Zweck in sich selbst hat, nämlich der Menschheit, dann muss es doch eben diese von Egoismen befreite Sphäre des Zusammenseins sein, in der Handeln als das Offenbar-werden einer Person stattfinden kann. Das hieße dann aber im Weiteren, dass gerade diese Sphäre des Handelns, des »Bezugsgewebes« von Menschen, von »Macht«, dasjenige Publikum ausmacht, das auch zum vorurteilslosen Urteilen in Gemeinschaft befähigt. Dann wäre sozusagen ein Auftritt als Person in der Welt nur dadurch gewährleistet, dass dieser Auftritt einem Publikum gilt, dem man zugleich selbst zugehört. Für Arendt müsste die Sphäre der Politik, die sie mit dem Handeln zusammenbringt, gerade dadurch zu kennzeichnen sein, dass man

zeitgleich Teil des Publikums ist, während man im urteilenden Sprechen unmittelbar die Bühne bestreitet, die Bretter der Welt besteigt – im mitgeteilten Urteil über die Welt. Im Bild des Theaters, das Arendt hier immer wieder aufruft, wäre der Theaterkritiker als Teil des Publikums in diesem Publikum zugleich Darsteller seiner selbst durch das öffentliche Urteil über das Schauspiel. Darstellung (der Person) durch öffentliche Kritik (als Teil des Publikums) stiftet dann so etwas wie den idealen politischen Raum.⁵

Doch die Aporien der Kritik, die ich zuletzt als ein Auseinanderklaffen von legislativen (Handeln, sic!) und judikativen (Urteilen) Ansprüchen beschrieben habe, finden auch bei dieser von Arendt vielleicht intendierten Aussöhnung von Handeln und Urteilen letztlich keine Auflösung. Es bleibt dabei: die Verbindung von Handeln und Urteilen als zwei Komponenten kritischen Verhaltens ist durch die Kluft zwischen Einzelem und Ganzem vereitelt, bzw. findet nur für den einsamen, theoretischen Zuschauer statt, der aber darin kaum mehr Kritiker (als Teilnehmer des Spiels), sondern vielmehr Geschichtsschreiber (als Außenstehender des Spiels) der Weltverhältnisse wird. Das zeigt sich eben nicht zuletzt an den »Aporien des Handelns« (vgl. Arendt 2002: 234 ff.), die Arendt selbst ausführlich thematisiert, nämlich an der Unverantwortbarkeit des Handelns, das daher rührt, dass man nicht über das Ganze des Handlungsraumes verfügt, es nicht in »seiner Macht hat« (vgl. ebd.: 241) und dem nur durch zwei zwischenmenschliche Korrektive, dem Versprechen und dem Verzeihen (vgl. ebd.: 300 ff.), begegnet werden kann. In Arendts Vorlesung zu Kants politischer Philosophie spricht sie außerdem von einem Konzept, dem sie gegenüber dem Gedanken der Zweckmäßigkeit bei Kant in eben der Frage nach dem Ausgleich von Besonderem und Allgemeinen, von Einzelem und Ganzem mehr zutraut, nämlich der »exemplarischen Gültigkeit« (Arendt 1998: 461); doch auch dieses Motiv kommt zu keiner zufriedenstellenden Ausformulierung. Vielmehr schließt sie die Vorlesung mit dem Eingeständnis eines Widerspruches, der hier zum Thema werden muss:

»Bei Kant selbst liegt hier ein Widerspruch vor: Unbeschränkter Fortschritt ist das Gesetz der Menschheit; gleichzeitig verlangt die Würde des Menschen, daß jeder einzelne gesehen werde [...] in seiner Partikularität, die als solche, aber unabhängig von jedem Vergleich und von der Zeit,

5 Es ist meiner Ansicht nach kein Zufall, dass hier von einer Einheit von Darstellung und Kritik gesprochen werden kann wie es Michael Theunissen in seiner Hegel-Interpretation getan hat (vgl.), obgleich der Rahmen ein völlig verschiedener ist. Das Analoge, das zum gleichen Ausdruck drängt ist in eben dem Moment zu suchen, das die kritische Theorie als immanente Kritik an die Phänomenologie angeschlossen hat, nämlich in einer Darlegung zugleich eine Kritik zu leisten und durch die Kritik wiederum den Gedanken zu seiner verwirklichten Darstellung zu bringen. (Vgl. Theunissen 1994: 61 ff)

die Menschheit im allgemeinen widerspiegelt. Mit anderen Worten, gerade die Idee des Fortschritts – wenn dieser mehr sein soll als eine bloße Veränderung der Verhältnisse und eine Verbesserung der Welt – widerspricht dem Kantischen Begriff der Menschenwürde.« (Ebd.: 462)

Universale Teleologie versus exemplarische Kritik

Arendt hat mit dem Widerspruch zwischen der Achtung der Menschenwürde und dem Konzept des Fortschritts ein Problem angesprochen, das für die Frage nach dem Begriff von Kritik bei Kant höchst relevant wird. Arendt sieht die Schwierigkeit darin, dass die Würde des Menschen auf den partikularen Menschen bezogen ist, der gerade als einzelner und partikularer dennoch für die Menschheit als ganze einsteht, sie ›widerspiegelt‹. In diesem Sinne wäre das Konzept der Menschenwürde für Arendt wohl schon ein »Exemplum« zu der von ihr ins Auge gefassten »exemplarischen Gültigkeit«, die sie für »wertvoller« (vgl. ebd.: 461) hielt als die Idee der Zweckmäßigkeit (mithin des Fortschritts) in Ansehung der Idee der Menschheit (um vom Partikularen ausgehend zu allgemeinen Urteilen zu finden, was die genuine Aufgabe der Urteilskraft darstellt); ein Einzelnes, durchaus Einmaliges gibt den Begriff eines Allgemeinen vor, hier die Idee der Menschheit in der Achtung der Menschenwürde des Einzelnen. »Dieser ist und bleibt ein Einzelding, das gerade in seiner Einzigkeit das Allgemeine erkennen läßt, das anders nicht bestimmbar wäre. Mut ist: wie Achilles sein. Usw.« (Ebd.: 462)

Nun befinden wir uns aber gerade mit der Menschenwürde andererseits jenseits des Konzeptes der Exemplarität, sondern vielmehr wiederum im Bereich der unbedingten Geltung moralischer Gebote. Was Hannah Arendt hier als exemplarische Gültigkeit bezeichnet – und durchaus nicht bloß auf Gegenstände bezieht, sondern zugleich auf Menschen als Handlungssubjekte, wenn sie schreibt: »Wir sprechen hier von der Partikularität des Akteurs, der hineinverwickelt ist und deshalb nie die Bedeutung des Ganzen sieht« (ebd.: 462) –, ist in der Architektur der Urteilskraft nicht genau zu verorten und verwickelt Arendt selbst in eine Gemengelage, die man entzerren muss. Wenn wir von einem bloßen Exemplar sprechen, wie z.B. Adorno, wenn er schrieb, »dass in den Lagern nicht das Individuum starb, sondern das Exemplar« (Adorno 1984a: 355), dann haben wir es mit einer Beispielhaftigkeit zu tun, die der Idee der Menschenwürde diametral entgegensteht. Dieses bloße Exemplarsein versteht das Beispiel vom Allgemeinbegriff her, zu dem jedweder Einzelne nur Beispiel ist und darin gerade seine Einzigartigkeit ausgeblendet wird. Exemplar-von-etwas-sein bezeichnet bereits eine grundsätzliche Gleichgültigkeit und Ignoranz gegenüber der jeweiligen Einzigartigkeit,

man ist eben *nur* ein Beispiel-für. In diesem Sinne wäre das Beispiel eine Leistung der bestimmenden Urteilskraft, die Konkretes unter eine allgemeine Gesetzlichkeit oder einen Allgemeinbegriff subordinieren kann.

Anders verhält es sich nun, wenn wir das Beispiel von der reflektierenden Urteilskraft her verstehen, was wohl im Sinne Hannah Arendts wäre. Im reflektierenden Urteil gehen wir vom Partikularen aus und finden dann die dazugehörige allgemeine Gesetzlichkeit – und zwar nicht bloß im Vergleich vieler partikularer Gegenstände, der als Vergleich eine Abstraktion erlaubt – ein tatsächlich Allgemeines zum Besonderen, das dieses unbeschnitten, nicht durch eine Abstraktion aufzufassen in der Lage wäre. Der Mut ist durch Achill als Beispiel bezeichnet ohne Achill je in einen Vergleich gebracht zu haben oder von seinen tragischen Lebensumständen abstrahieren zu müssen. Achill ist ganz Achill, wenn wir Mut von ihm her verstehen lernen. In diesem Sinne hat sich auch Giorgio Agamben auf das Beispiel bezogen:

»Ein Begriff, der der Antinomie von Allgemeinem und Besonderem entgeht, ist uns seit jeher vertraut: Es ist das Beispiel. [...] Das Beispiel ist also weder besonders noch allgemein, sondern sozusagen ein singulärer Gegenstand, der sich als solcher zu erkennen gibt, der seine Singularität zeigt. [...] Exemplarisches Sein ist ein rein sprachliches Sein. Exemplarisch ist, was durch keine andere Eigenschaft bestimmt wird als durch diejenige, benannt zu sein. Nicht das Rot-Sein, sondern das Rot-genannt-Werden, nicht das Jakob-Sein, sondern das Jakob-genannt-Werden definiert das Beispiel. Hier liegt der Grund für die Zwiespältigkeit, die das Beispiel zeigt, sobald man es mit dem nötigen Ernst betrachtet. Das Benannt-Sein – die Eigenschaft, die jegliche Zugehörigkeit begründet (das Italiener-, Hund-, Kommunist-genannt-Werden) – ist nämlich auch das, was alles radikal in Frage stellen, widerrufen kann. Es ist das Allgemeinste, das jede wirkliche Gemeinschaft beschneidet.« (Agamben 2003: 15/16)

Für Agamben wie für Arendt kann hier gelten, dass ein Singuläres, das seine Singularität zeigt, gerade darin als ein Beispiel für ein Allgemeines taugt (wie z. B. der singuläre Achill Mut allgemein bestimmt). Doch wie ist dieses Zeigen der Singularität zu verstehen? Es ist sehr interessant, dass wir genau hier wiederum darauf verweisen können, dass auch der politische Raum als ein solcher bestimmt war, indem man sich als Einzelner in seinem Urteil den Anderen, denen man als Publikum zugehört, darstellen und zeigen kann. Man zeigt sich in seinem Urteil als Person in seiner Einzigartigkeit. Und auch hier ist dieses Sich-Zeigen-als-Singuläres angewiesen auf die bereits erschlossene Sphäre der Mitteilbarkeit, die bei Kant und Arendt als Publizität, Bezugsgewebe und Menschheit thematisiert wird, bei Agamben wiederum mit einer anderen Schwerpunktsetzung auf Sprachlichkeit zurückgeführt wird, die im Benannt-werden

zum Ausdruck kommt. Und so können wir an dieser Stelle sagen, dass wenn sich ein Mensch als Singulärer zu erkennen gibt, damit zugleich wiederum ein Allgemeines widergespiegelt wird, nämlich das als was er benannt wird: Mensch. Und genau darin, in diesem konkreten benennenden zum Ausdruck-bringen eines Besonderen, liegt die Möglichkeit Gesellschaft, die dabei als Menschheit, Öffentlichkeit oder Sprache immer auf-gerufen wird (im einem appellativen Sinn), grundsätzlich zu kritisieren. ›Das Benannt-Sein‹ ist darum das, ›was radikal in Frage stellen und widerrufen kann‹, weil es das Allgemeine als ein solches aufruft, das dem Besondern nicht nachkommt. Somit kann gerade durch die Benennung des Singulären das Allgemeine anhand seines Anspruchs auf Allgemeinheit, d. h. nach dem Anspruch der Idee der Menschheit kritisiert werden – denn jedes Mensch-Sein muss unreduziert in der Menschheit aufgenommen sein, damit solche Idee sich nicht selbst zu Schanden *richtet*. (Vgl. Adorno 1984b: 618 ff.)

Dass hier das Benannt-Sein so relevant wird, hat seine Entsprechung in verwandten Überlegungen zur Bedeutung des (Eigen-)Namens bei Walter Benjamin und Adorno, die Agamben stets bewusst sind. In diesem Sinne schreibt Philip Hogh:

»Wenn Adorno an der Hoffnung des Namens festhält, dann nicht um den Schrecken wieder zu beschwören, sondern um auf ein Moment in der sprachlichen Praxis hinzuweisen, mit dem zwar nicht die volle Erfahrung des Besondern bewerkstelligt werden kann, das aber doch für das Potential zu einer solchen Erfahrung eintreten soll. [...] Der erhoffte Name soll, entsprechend der Adornoschen Idee von der wahren Funktion der Sprache, die Sache gerade nicht unter Begriffe subsumieren, sondern sie als besondere in ihrer vollen Bestimmtheit zur Erfahrung bringen. Der richtige Name eines Gegenstandes ist für Adorno also nichts, das bereits existiert, sondern etwas, das erst noch gefunden werden muss.« (Hogh 2015: 69)

In diesem Sinne kann also durch den Namen, bzw. das Beispiel im Sinne eines reflektierenden Urteils Kritik geübt werden. Es muss hier nur klar gestellt werden, auf welche Art der Allgemeinheit hier durch Name und Beispiel gezielt wird, wenn es Kritikfähigkeit beansprucht. Es ist nun nicht die Allgemeinheit des Allgemeinbegriffes Mut, die durch das Beispiel Achill erschlossen werden kann, sondern es ist ein spezifischer Allgemeinbegriff, um den es hier im Sinne der Kritik gehen muss, nämlich die Idee. Ideen sind Begriffe, die keine empirische Realität für sich beanspruchen dürfen, die aber zu Zwecken unseres Handelns werden können und (was die Position der Aufklärung angeht) auch sollen. Es sind damit keine Allgemeinbegriffe im Sinne von Gattungsbegriffen oder abstrakten Begriffen, sondern eigentlich appellative bzw. postulative Begriffe für die menschliche Praxis im Allgemeinen. Damit sind wir aber wiederum bei

der Frage angelangt, wie wir den Bereich der Moralität mit dem der Urteilskraft im Spannungsverhältnis von Einzelem und Ganzen bezüglich des Begriffs der Kritik in eine Aussöhnung bringen können.

Auf den Begriff einer exemplarischen Kritik werde ich abschließend noch einmal kurz eingehen. Zuerst gilt es, sich noch einmal klar zu machen, dass Kant auf die Idee der Zweckmäßigkeit rekurrierte, um zu einer Lösung der Aporien von Urteil und Moral von Einzelem und Ganzen zu gelangen. Diese »Misshelligkeit« hat Kant selbst z. B. in seinen Überlegungen im Anhang zum *Ewigen Frieden* explizit behandelt. Der Titel seiner Überlegungen selbst führt uns schon ins Zentrum unserer Problematik: »Über die Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden« (Kant 1968d: 228). Dort schreibt Kant:

»Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieser steht noch unter dem Schicksal, d.i. die Vernunft ist nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorherbestimmenden Ursachen zu übersehen, die den glücklichen oder schlimmen Erfolg aus dem Tun und Lassen der Menschen, nach dem Mechanismus der Natur, mit Sicherheit vorher verkündigen (obgleich in dem Wunsche gemäß hoffen) lassen. Was man aber zu tun habe, um im Gleis der Pflicht (nach Regeln der Weisheit) zu bleiben, dazu und hiermit zum Endzwecke leuchtet sie uns überall hell genug vor.« (Ebd.: 228/229)

Der Endzweck, der hier genannt ist, ist der ewige Friede als eine Vernunftidee, die in der Realisierung der Weltgesellschaft ihre Verwirklichung fände. Als eine solche Vernunftidee ist sie Maßstab des moralischen und hier auch politischen Handelns. Im eigentlichen Sinne ist es gerade eine Idee, die zur Anleitung des Handelns in der politischen Praxis in besonderem Maße geeignet ist, denn die Idee, nach der im Einzelnen gehandelt werden soll, ist hier zugleich der Zweck, der die politische Praxis im Ganzen bestimmt. Im Gegensatz zu dieser von der Pflicht geleiteten Praxis, muss man mit Kant ein Handeln nach Klugheit oder Geschicklichkeit unterscheiden, das lediglich hypothetische Imperative verfolgt (Kant 1968a: 414 ff.), d.h. deren Handlungen nur Mittel für ein diesem Handeln äußeren Zweck darstellen. In diesem zentralen Unterschied innerhalb der Handlungsmaximen zwischen Geboten der Pflicht, Regeln der Geschicklichkeit und Ratschlägen der Klugheit (ebd.: 416) wurzelt nun das Plädoyer Kants für die größere »Praxistauglichkeit« des Pflichthandelns gegenüber egoistisch motivierten Handlungen oder Handlungen, deren Zweck fremdbestimmt wurde. Denn gerade in dem Zusammenfallen von Handlung und Zweck der Handlung bedarf es keiner Abwägung der Kausalitäten des Handelns, die letztlich nicht zu überschauen wären. Ist die Menschheit in einer antagonistischen Verfassung befangen und soll in diesem Antagonismus despotisch beherrscht werden (d.h.

durch Gewalt), dann sind die Folgen eines solchen despotischen und ›klugen‹ Handelns nicht absehbar; die Zwecke bleiben in ihrer Verwirklichung unsicher; die Gewalt kann jederzeit gegen sich selbst umschlagen. Ein pflichtgemäßes Handeln dagegen verwirklicht durch sich selbst bereits seinen Zweck, nämlich den Antagonismus selbst zu überwinden, so dass der ewige Friede wesentlich nur durch den kategorischen Imperativ abgesichert ist.

Für bloße Klugheit bleibt das Erreichen der Zwecke letztlich ein Glücksspiel. Dieser Umstand ist darin zu suchen, dass solche Maximen, sich niemals auf den notwendig allgemeinen Standpunkt stellen können, der erst eine konsequente Verfolgung und Verwirklichung von Zwecken erlauben würde, nämlich durch ein ebenso allgemeingültiges Handlungsgesetz, in dem der Zweck selbst schon gelegen ist. Dies kann die Vernunft hinsichtlich moralischer Maximen durchaus. Da diese Maximen in der bloßen Verfolgung der Pflicht immer schon der reinen Vernunft entspringen, sind sie in ihrer Praxis schon Verwirklichung der Vernunft nach ihren allgemeinen Idealen bzw. Ideen, zuvörderst in der Etablierung der Sittlichkeit selbst.

»Nun gründet aber der Praktiker (dem die Moral bloße Theorie ist) seine trostlose Absprechung unserer gutmütigen Hoffnung (selbst bei eingeräumtem Sollen und Können) eigentlich darauf: daß er aus der Natur des Menschen vorher zu sehen vorgibt, er werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande zu bringen. – Freilich ist das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprinzipien zu leben (die distributive Einheit des Willens aller), zu diesem Zweck nicht hinreichend, sondern daß alle zusammen diesen Zustand wollen (die kollektive Einheit des vereinigten Willens), diese Auflösung einer schweren Aufgabe, wird noch dazu erfordert, damit ein Ganzes der bürgerlichen Gesellschaft werde« (Kant 1968d: 230/231).

Hier greift Kant nun die zuvor benannte Grundproblematik zwischen Handlung des Einzelnen und Perspektive aufs Ganze in der Erwiderung auf das Argument des ›Praktikers‹ auf. Die kollektive Einheit des vereinigten Willens muss also hier das eigentliche Subjekt der Verwirklichung der Moralität in der Politik und mithin der menschlichen Geschichte sein. Andererseits ist gerade dieses Kollektiv bereits der Zweck selbst, den es erst verwirklichen soll. Mit dieser ›Einheit des vereinigten Willens‹ müsste bereits die Menschheit und ewiger Friede einhergehen. Somit ist das Problem zwischen Einzelem und Ganzem selbst dasjenige, auf dessen Lösung das moralische Kriterium aller Politik und politischen Kritik gehen muss, nämlich die Idee der Menschheit. Die Menschheit ist als Ganzes erst ideale Aussicht und hat somit kein empirisches Korrelat; andererseits ist sie als wesentliche Vernunftidee im Sinne der Sittlichkeit

immer schon der Nukleus jeder einzelnen moralischen Handlung, die in jedem Einzelnen bereits die Menschheit als Ganze ausmacht (im Sinne der Menschenwürde) und darin im Handeln diese auch tatsächlich setzt (im Sinne der Achtung).

Und dennoch bleibt hier eine Kluft, die Hannah Arendt mit dem Widerspruch von Menschenwürde und Fortschritt bezeichnet hat. Kant muss, um einzuführen, wie aus den jeweils moralischen Handlungen eine moralische Weltgesellschaft erwachsen könne, den geschichtlichen Fortschritt einführen; es ist ein Fortschritt, der sich in den auf Gewalt basierenden Staatsformen seine Ursprünge für eine rechtliche Verfassung schafft, der aus dem menschlichen Antagonismus noch die Wurzeln zu der Vereinigung der Willen zu einem Kollektiv schöpft. Um die Bewegung des Ganzen auf Zwecke hin (nämlich die Realisierung der Menschheit) überhaupt ins Bewusstsein rufen zu können, bedarf es der Einbildungskraft bzw. Urteilskraft, die in einem reflektierenden Urteil die Zweckursachen angeben kann, unter denen sich das scheinbar widersinnige geschichtliche Material vernunft- und gesetzmäßig bewegen muss. In diesem Sinne ergibt sich der Begriff des Fortschritts (und der Glaube an ihn allemal) als ein Produkt der Urteilskraft. Für die moralisch Handelnden ist aber genau diese Ansicht auf das Ganze als geglücktes Kollektiv verstellt; sie müssen sich autonom zu geschichtlichen oder kollektiven Fragen verhalten, um die Würde des Menschen in der Achtung vor dem Gesetz unbedingt einhalten zu können, d.h. den Menschen als Selbstzweck ansehen zu dürfen. Somit entspringt der Fortschrittsgedanke der Urteilskraft, während dessen Zweck durch die Moralität gesetzt wird. Darum kann es aus der Perspektive des politischen Betrachters (Urteilskraft) dazu kommen, dass eine Begebenheit als dem Fortschritt dienlich angesehen wird (z.B. die Französische Revolution), während sie der moralischen Pflicht entgegensteht. Um auf die Unterscheidung von kategorischen und hypothetischen Imperativen zurück zu kommen: Die Urteilskraft findet nur im Nachhinein statt⁶ und kann angeben, was denn einem Zweck im Ganzen dienlich *war*, wobei das Dienliche noch lange nicht mit dem Zweck übereinstimmen musste, d.h. hier können sich hypothetische Maximen im Nachhinein als moralisch dienlich erweisen. Im reflektierenden Urteil schließt dann das Bewusstsein auf eine universale Bewegung der Zweckmäßigkeit (universaler Fortschritt) nicht moralischer Handlungen und Begebenheiten für die Verwirklichung von Moralität. Die Verwirklichung der Menschheit (zumindest im Sinne der Rettung der Möglichkeit derselben) versichern kann allerdings nur das jeweilige moralische Handeln selbst, das diesen Zweck erst als solchen setzt.

6 »Wollen ist in der Zeitrichtung dem Urteilen entgegengesetzt, das mit dem Vergangenen beginnt.« (Krüger 2007: 615)

Kritik wird hier nun darum relevant, da das bedeutsamste Bindeglied zwischen individuellem und allgemeinem Wollen und Urteilen für Kant in der Publizität zu suchen ist. Kant geht davon aus, dass sich in einem Raum der Öffentlichkeit die jeweiligen Handlungen durch das beständige Beurteiltwerden-durch-andere selbst läutern und eine Einrichtung der Gesellschaft nach Maßgaben der Vernunft und Moralität sich Bahn brechen muss. Somit ist die Etablierung der Öffentlichkeit, die vielleicht zu Anfang mehr nur beiläufiges Ergebnis eines durch Gewalt etablierten Gemeinwesens war, schließlich der Garant, dass tatsächlich Fortschritt stattfinden kann. Die Öffentlichkeit wäre hier sozusagen der Zuchtmeister zur gesellschaftlichen Moralität, ein Gewissen, nicht als »innerer Gerichtshof«, sondern äußerer, als das Gewissen der Gesellschaft. Dann ist aber gerade die Kritik durch das öffentliche Beurteilen nach den Maßgaben der Maximen der vorurteilsfreien, liberalen und konsequenten Denkungsart selbst nicht bloß ein Urteilen, sondern ein Etablieren und Implementieren von moralischen Prinzipien in die Lebenswirklichkeit der Menschen durch den gesellschaftlichen Fortschritt hindurch. Moralität wird hier also durch Kritik in der Öffentlichkeit zum Motor eines Fortschritts im Ganzen.

Doch gerade wenn wir die weitere von Kant geprägte Geistesgeschichte betrachten, glaube ich im Motiv des Fortschritts, in der Idee einer Teleologie der Menschheitsgeschichte, das misslichste Element für ein unbestechliches kritisches Denken ausmachen zu müssen. So hat z.B. Hegels Aufgriff des Gedankens einer notwendigen Teleologie des (geschichtlichen) Widerspruches, des notwendigen Fortschreitens durch den Antagonismus hindurch zur Versöhnung des Absoluten mit sich, seine Referenz in eben diesem Gedanken Kants von einem (der Idee nach) notwendigen Fortschritt der Menschheit. Und meines Erachtens können wir Hegels Denken eigentlich nur dann wirklich als ein kritisches bezeichnen, wenn wir von den oben bereits angesprochenen Begriffen der immanenten Kritik oder dem der Einheit von Darstellung und Kritik sprechen möchten. Diese meinen dann aber vor allem ein Bewegungsgesetz, dem Notwendigkeit zugestanden wird. So scheint jedes geschichtliche Ereignis an seinem rechten Platz, alles Wirkliche vernünftig, und Kritik im Sinne eines in die Verhältnisse eingreifenden Denkens hat hinter dieser absolut gesetzten Affirmation der geschichtlichen Negativität keinen Raum mehr. So sind die Erschütterungen des menschlichen Gewissens und des kritischen Geistes doch sehr ähnlich, gleich ob wir bei Hegel davon lesen, dass in der Schlachtbank der Geschichte eine Theodizée verborgen wäre (vgl. Hegel 1968: 35), oder wenn Kant davon schreibt, dass der gerade und hohe Wuchs der Bäume (vgl. Kant 1968d: 40) dem glücklichen Umstand geschuldet wäre, dass sie sich gegenseitig das Licht raubten – ich gehe davon aus, dass es einem Baum ebenso gleichgültig wäre, ob er grade und groß oder klein und verästelt wäre wie dem

preußischen Infanteristen die blutige Erstürmung einer Anhöhe im Feld. Dass Fortschritt sich notwendig ereigne – gleich ob als Forderung der Idee nach (Kant) oder als ontologische Wesensnotwendigkeit des Absoluten (Hegel –) – diese falsche Notwendigkeit ist es, die dem kritischen Denken den Atem zu rauben scheint. Dies gilt selbst noch für den späteren Marx und den späteren Engels, die beide in dem Pathos des wissenschaftlichen und objektiven Sozialismus in den Analysen der Wesensgesetze des Marktes und der Geschichte eine Notwendigkeit aufleuchten sahen, die sie der wertenden Kritik abhold machten. – Mir scheint gerade die Idee des notwendigen Fortschritts der Aberglaube des aufklärerischen Denkens zu sein, auf den man sich in aufklärerischer Absicht kritisch beziehen muss. Darum noch eine kleine Bemerkung zur kritischen Theorie bzw. zu Adorno.

Ich verstehe die kritische Theorie Adornos wesentlich als eine Verteidigung des kritisch-aufklärerischen Anspruchs Kants gegen diesen selbst. Adorno sieht in der Philosophie Kants gerade ein eigenes Zu-sich-Kommen der Philosophie im Motiv der Kritik.

»Das Werk Kants heißt ›Kritik der reinen Vernunft‹, und es heißt wohl zuerst ›Kritik‹. Aber es ist darin der Sache nach gar nichts Neues, sondern man kann eigentlich sagen, daß die gesamte Geschichte der Philosophie nichts anderes ist als ein einziger ungeheurer Zusammenhang von Kritik, die das Bewußtsein an seinen Ideen, an seinen Vorstellungen und damit schließlich an sich selbst geführt hat, – so daß in diesem Sinn die ›Kritik der reinen Vernunft‹ ein erstes Zu-sich-selber-Kommen der Philosophie überhaupt wäre.« (Adorno 1995: 20/21)

Dieses Motiv hat Adorno tatsächlich aufs Ganze der (Philosophie-)Geschichte hin unter dem Namen ›Kritik und Rettung‹ (vgl. Adorno 1998: 34 f.) angewandt und diese konsequent danach interpretiert (was nicht zuletzt den Gedankengang der *Dialektik der Aufklärung* bestimmt). Es bezeichnet damit selbst eine Aporie des Denkens, wenn Adorno schreibt: »Metaphysik wäre zu definieren demnach als die Anstrengung des Denkens, das zu erretten, was es zugleich auflöst.« (Ebd.: 35) Und diese Aporie ist vielleicht auch mit der weiter oben genannten in Verbindung zu bringen. Sie bestand darin, sich einerseits in eine distanzierende Beobachterposition bewegen zu müssen, um ein kritisches Urteil überhaupt nach den Maßgaben des vorurteilsfreien Denkens leisten zu können und das Ganze des kritisierten Gegenstandes in den Blick zu bekommen. Zugleich lebt aber solch kritisches Urteil nur durch den eigenen Wertmaßstab, den das Denken an die vorurteilsfrei wahrgenommenen Gegenstände nun doch normativ herantragen muss, nämlich durch den Selbstzweck Menschheit. Diese aporetische Lage der Kritik ist in die Spannung von Urteil und Handlung, von Ganzem und Einzelem eingefügt, wie ich

versucht habe aufzuzeigen. Und genau in diese Spannungslage versetzt Adorno seine Kritik an der Kritik um diese wiederum zu retten:

»In dem ›Es ist gar nicht so wichtig‹, das seinerseits freilich gern mit bürgerlicher Kälte sich verbündet, kann das Individuum am ehesten noch ohne Angst der Nichtigkeit der Existenz innewerden. Das Unmenschliche daran, die Fähigkeit im Zuschauen sich zu distanzieren und zu erheben, ist am Ende eben das Humane, dessen Ideologen dagegen sich sträuben. Nicht enträt es aller Plausibilität, daß jenes Teil, das so sich verhält, das unsterbliche sei. [...] Wohl sind die Menschen ausnahmslos unterm Bann, keiner zur Liebe schon fähig, und darum meint ein jeder sich zu wenig geliebt. Aber die zuschauerhafte Haltung drückt zugleich den Zweifel aus, ob dies denn alles sein könne, während doch das Subjekt, in seiner Verblendung sich so relevant, nichts anderes hat als jenes Arme und in seinen Regungen Ephemere. Unterm Bann haben die Lebendigen die Alternative zwischen unfreiwilliger Ataraxie – einem Ästhetischen aus Schwäche – und der Vertiertheit des Involvierten. Beides ist falsches Leben.« (Adorno 1984a: 356)

Die von Adorno bezeichnete Alternative unter dem Bann benennt die beiden Seiten der Aporie der Kritik: Zuschauen oder Involviertsein, Urteilen oder Handeln, Das-Ganze-Sehen oder Als-Einzelter-Eingreifen – allerdings ohne nur einer der beiden Möglichkeiten noch etwas Gutes zugestehen zu wollen – beides ist falsches Leben. Die Kritik hat hier also ernst gemacht mit der Kritik, indem sie diese selbst noch ihrer Falschheit überführte. Und doch liegt darin noch ein Humanes, das es zu retten gilt. Wir sind hier nun angehalten wiederum auf das Motiv der exemplarischen Gültigkeit zurückzukommen, das hier allerdings in negativer Form auftritt.

»Nicht absolut geschlossen ist der Weltlauf, auch nicht die absolute Verzweiflung; diese ist vielmehr seine Geschlossenheit. So hinfällig in ihm alle Spuren des Anderen sind; so sehr alles Glück durch seine Widerruflichkeit entstellt ist, das Seiende wird doch in den Brüchen, welche die Identität Lügen strafen, durchsetzt von den stets wieder gebrochenen Versprechungen jenes Anderen. Jegliches Glück ist Fragment des ganzen Glücks, das den Menschen sich versagt und das sie sich versagen.« (Ebd.: 396)

Dem Humanen, dem Glück kann also die radikal negativistische Kritik Adornos durchaus noch nachsinnen und bleibt auch hier noch dem Impuls der Rettung verpflichtet. Wenn jegliches konkret erfahrene Glück wirklich Fragment eines übergreifenden, nicht sich verflüchtigenden Glückes ist, dann haben wir mit diesem Fragment ein Negativ-Exemplum (Vgl. Gimmel 2015: 153 ff.) vor uns, das als Konkretes ohne Abstriche für ein Allgemeines entsteht. Dieses Allgemeine ist aber nun schon von besondere Art, denn es ist das Allgemeine im Sinne der Ideen, die Adorno

auch als »negative Zeichen« (Adorno 1984a: 153) charakterisiert und die wie oben angeführt in den Höhlen – und man könnte genauso sagen in den Brüchen – leben »zwischen dem, was die Sachen zu sein beanspruchen, und dem, was ist« (ebd.: 153).

Somit widmet sich die kritische Theorie Adornos gleich wie die Kants den Ideen als Maßstäben ihrer Kritik, nimmt dabei die Distanz zu den Gegenständen ein, die darin nach Ihrem humanen Gehalt befragt werden können und verweist auf eine geschichtliche Einlösung der Idee der Menschheit. Doch geht Adorno dabei von empirischen und sinnlichen Erfahrungsgehalten aus, die weder bloß ästhetisch noch praktisch-moralisch beurteilt werden, sondern als negative Zeichen nach ihrem utopischen Gehalt befragt werden. Das bedeutet allemal eine radikale Abkehr von der Idee der Teleologie, die gerade als tendenzielle Affirmation des Gegebenen die Geltung der Kritik zunichtemacht, welche doch darin zu suchen wäre, Brüche in der geschlossenen Immanenz des Falschen ausmachen zu können, in denen Ideen zum Leben erwachen dürften und Hoffnung nicht mehr unter dem Trümmerhaufen geschichtlicher Notwendigkeit verschüttet sein müsste. Adornos Kritik lässt sich wesentlich als eine Rettung des kantischen Kritikbegriffs gegen dessen Idee des Fortschritts und der Erfahrungsarmut reiner Vernunft verstehen; so verteidigt Adorno – in voller Anerkennung der Verwobenheit seiner Urteile in die Zusammenhänge der empirischen Welt bis hin zum verzweifelte Leiden an dieser und der Unabsehbarkeit jeder Rettung – Kants Denken gegen seinen Aberglaube an den Fortschritt und rehabilitiert damit dessen Begriff von Kritik.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1984): *Gesammelte Schriften* Band 6 (1984a Negative Dialektik und Jargon der Eigentlichkeit) und 10.2. (1984b Stichworte), herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1995): *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Theodor W. Adorno Archiv, Abteilung IV, Band 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1998): *Metaphysik. Begriff und Problem*, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Theodor W. Adorno Archiv, Abteilung IV, Band 14, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2003): *Die kommende Gesellschaft*, aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Berlin: Merve-Verlag.
- Arendt, Hannah (2002): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich: Piper Verlag.

- Arendt, Hannah (1998): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, herausgegeben von Mary MacCarthy, aus dem Amerikanischen von Hermann Vetter, München/ Zürich: Piper Verlag.
- Arendt, Hannah (2012): *Das Urteilen*, herausgegeben von Ronald Beiner, aus dem Amerikanischen von Ursula Ludz, München/ Zürich: Piper Verlag.
- Gimmel, Jochen (2015): *Konstellationen negativ-utopischen Denkens. Ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfahren*, Freiburg/ München: Verlag Karl Alber.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte I*, Band 18, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hogh, Philip (2015): *Kommunikation und Ausdruck. Sprachphilosophie nach Adorno*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Kant, Immanuel (1968): *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe, Band IV (1968a Grundlegung der Metaphysik der Sitten), VII (1968b Anthropologie in pragmatischer Hinsicht), VIII (1968c Was heißt: Sich im Denken orientieren?), Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kant, Immanuel (1968d): *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Werkausgabe Band XI, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von Jens Timmermann, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, Immanuel (2009): *Kritik der Urteilskraft*, herausgegeben von Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kurbacher, Frauke Annegret (2003): »Urteilstkraft als Prototyp. Überlegungen im Anschluß an Kants »ästhetisch reflektierende Urteilskraft«, in: Frithjof Rodi (Hrsg.): *Urteilstkraft und Heuristik in den Wissenschaften. Beiträge zum Entstehen des Neuen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 185–195.
- Krüger, Hans-Peter (2007): »Die condition humaine des Abendlandes. Philosophische Anthropologie in Hannah Arendts Spätwerk«, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55, Berlin: Akademie Verlag, 605–626.
- Städler, Michael (2010): »Selbstbestimmung zwischen Natur und Technik«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58, Berlin: Akademie Verlag, 257–271.
- Theunissen, Michael (1994): *Sein und Schein. Zur kritischen Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thomä, Dieter (2007): »Verlorene Passion, wiedergefundene Passion. Arendts Anthropologie und Adornos Theorie des Subjekts«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55, Berlin: Akademie Verlag, 627–647.

HAUKE BRUNKHORST

Touching the Void¹ – Kritische Theorie als dialektischer Negativismus

Thesen zur Hegelschen Logik²

*Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Recht; denn alles was entsteht
Ist wert, daß es zugrunde geht.*

Goethe, Faust I

*Die Vernunft ohne Verstand ist nichts, der Verstand
doch etwas ohne Vernunft. Der Verstand kann nicht
geschenkt werden.*

Hegel 1970a

1. Anfänge der Gesellschaftstheorie

1. These

a. Die ursprünglich dreibändige *Wissenschaft der Logik* (1812–1816) ist das Zentrum von Hegels Werk. Die *Logik* ist keineswegs voraussetzungslos, also nicht allein auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch und das natürliche Bewusstsein gegründet. Die Voraussetzung der *Logik* hatte Hegel zuvor in der *Phänomenologie des Geistes* (1806) explizit gemacht. Hegels Philosophie aber endet nicht mit der *Logik*, sondern die *Logik* ist ihrerseits Voraussetzung einer umfassenden *Rechts- und Geschichtsphilosophie*, die unter dem Begriff des *objektiven* Geistes mit den damals entstehenden Einzelwissenschaften Kontakt aufnimmt. Zu

1 So der Titel eines Films von Joe Simpsons (GB 2003).

2 Ich danke Frank Ruda für wichtige Hinweise und seine ausführlichen und kritischen Kommentare zur ersten Fassung dieses Textes. Ebenso danke ich Charles Larmore, Tilo Wesche, Micha Brumlik, Anne Reichold, Thore Prien und Axel Müller für z. T. sehr ausführliche Diskussionen, E-Mail-Kontroversen und oft ausführliche Anmerkungen zu Text und Thema. Der Text ist im Zusammenhang eines Seminars zur Hegelschen Logik im Sommersemester 2013 an der Universität Flensburg entstanden, das ich gemeinsam mit Anne Reichold und Axel Müller veranstaltet habe.

den Sphären des objektiven (und absoluten) Geistes gehören vor allem die sozialen Systeme der Wirtschaft, der Familie, des Rechts, der Politik und der politischen Organisation (objektiver Geist), der Kunst, Religion und Wissenschaft (absoluter Geist) – und ihre *Evolution*, die Hegel noch nicht von ihrer Geschichte unterscheidet. Kein Wunder, dass in der unmittelbaren Nachfolge Hegels, bei den linken und rechten Junghegelianern, der soziologische Begriff einer *sich selbstorganisiert entwickelnden Gesellschaft* an die Stelle des *Geistes* trat.³ Wie Marcuse in *Vernunft und Revolution* gezeigt hat, beginnt mit dem Hegelschen Negativismus bereits die *kritische Theorie der Gesellschaft*. (Vgl. Marcuse 1962) Hegels Theorie der Gesellschaft (wenn man sie so nennen darf) umfasst nicht nur die *Rechtsphilosophie* (1822), die ihr Zentrum bildet, und die *Philosophie der Geschichte*, sondern auch die *Geschichte der Philosophie*, die *Religionsphilosophie* und die *Ästhetik*, die alle nur in Vorlesungsmitschriften erhalten sind. Die ganze Sphäre des Geistes (Phänomenologie, Logik und Gesellschaftstheorie) fasst Hegel dann noch einmal in der *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (1817/1830) zusammen. Hegels wirkmächtige Gesellschaftstheorie ist, und das ist wesentlich, »nicht trotz, sondern gerade dank seiner verbissenen Bemühungen

- 3 Hegel selbst hat den Begriff der Gesellschaft noch für den sehr speziellen Begriff der *bürgerlichen Gesellschaft* reserviert, die Wirtschaft (»System der Bedürfnisse«), selbstorganisierte Berufsverbände (»Korporation«), Recht (»Rechtspflege«) und paternalistische Verwaltung (»Polizey«) umfasst. Die bürgerliche Gesellschaft ist für Hegel aber nur ein Staat zweiter Klasse, den er »Not- und Verstandesstaat« nennt. Die höhere Sphäre des Verfassungsstaats (»Staat«) ebenso wie die niedere Sphäre der »Familie« hingegen hat Hegel ebenso wie Wissenschaft, Kunst und Religion aus dem Begriff der Gesellschaft ausgegrenzt (vgl. Hegel 1970c). Die *Hegelsche Rechte* hat zwar dieselbe Wende zur Gesellschaft vollzogen wie die Linke und der Marxismus, jedoch dabei die Vernunft tatsächlich auf die bestehende Gesellschaft und die in ihr realisierte Freiheit reduziert, d. h. sie hat die Negativität (ganz auf der Linie der von Hegel destruierten westlichen Metaphysik; s. unten, 8.–9., 11.–13. These) aus dem nunmehr *gesellschaftlichen Sein* ausgeschlossen und ist damit *auf den Positivismus der instrumentellen Vernunft zurückgefallen*. In einer im Vergleich zum deutschen 19. Jahrhundert ungleich egalitäreren und liberaleren Gesellschaft haben die pragmatistisch motivierten amerikanischen Neohegelianer unserer Tage eine gewisse Tendenz, einem ähnlichen Reduktionismus zu verfallen, gegen den der Utopismus der linken Hegelianer, des Marxismus und der Frankfurter Schule immer noch die Verteidigung der *unverkürzten*, und das ist der *negativen Vernunft der Hegelschen Philosophie* (s. unten, 10.–17. These) darstellt. Das hängt eng mit der Dekaputierung Hegels durch die Rechtshegelianer ebenso wie durch die neopragmatistischen Hegelianer zusammen: »Many of today's analytical and pragmatist decapitating (and castrating) readings of Hegel (avoiding the very idea of absolute knowing) in the last instance turn out to be Spaventaist and not at all Hegelian. This is also why these readings have pretty much nothing to say about Hegel's *Logic*.« (Ruda 2012: 15 Fn. 39).

um eine dialektische Systematik zustande gekommen« (Fulda 1978: 63). Erst in der Rechts- und Geschichtsphilosophie wird »das Programm eines Systems der Freiheit«, als das Hegel die Philosophie versteht, wissenschaftlich verwirklicht. Die Rechts- und Geschichtsphilosophie ist ihr empirisches Fundament, das es letztlich ermöglichen soll, die »Substanz als Subjekt«, das sich selbst bestimmt, zu denken. (Theunissen 1980: 327)

b. So wie solche *Selbstbestimmung* sich in ein (wie immer herrschaftliches/herrschaftsfreies, einseitiges/wechselseitiges, dialektisches/dialogisches) Verhältnis zu seinem (wie immer, aber ursprünglich negativ bestimmten) *Anderen* (Gegenüber, Objekt) setzen muss, so muss auch der *spekulative Satz* sich mit dem *gewöhnlichen Satz*, den jede und jeder ständig im Munde führt, ins Vernehmen setzen; und dasselbe gilt auch von der phänomenalen *Totalitätserkenntnis* und den logischen *Begriffen*, die sich in ein entsprechendes Verhältnis zu den empirischen Wissenschaften setzen müssen.

2. These

a. Hegels Theorie der Gesellschaft ist *nicht nur Anwendung* der Resultate philosophischer Begriffsbildung auf empirische Gegenstände (bzw. die Grundbegriffe einzelwissenschaftlicher Disziplinen), sondern der ganzen Philosophie (einschließlich Logik und Phänomenologie) *inhärent*. Das heißt, deren Geltung (d. i. die Wahrheit des reinen oder absoluten Wissens, der Totalitätserkenntnis, ja, des Freiheitsanspruchs) *hängt wesentlich von der erfolgreichen Durchführung der Gesellschaftstheorie ab*. Das ist deshalb so, weil Hegel, ganz anders als Kant, davon ausgeht, dass man die philosophischen und logischen Begriffe nicht mehr aus den zeitlosen Strukturen des *Bewusstseins* bzw. des ihm gewissen *Gottes* (Descartes), des *Subjekts* – d. i. des »Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können« (Kant 1787/1968: § 16) – oder den zeitlosen *Prinzipien* (Ideen) allen Seins (Platon) begründen kann. Man muss das Begründungsverhältnis zwischen Vernunft und Geschichte, logischer Notwendigkeit und kontingenter Erfahrung, Begriff und Wirklichkeit gleichsam umdrehen und statt die Kontingenz aus der Vernunft, die Vernunft aus der Kontingenz hervorgehen lassen – was ihrem Universalitätsanspruch jedoch (anders als später bei Nietzsche und Heidegger) keinen Abbruch tun soll.⁴ Der kontingent konstituierte Universalitätsanspruch ermöglicht es, Distanz zur Wirklichkeit zu gewinnen und

4 So schon: Marcuse 1962. Für einen ersten Versuch, den *Kantian mindset* mit Hegels *existierendem Begriff* und der postdarwinistischen *Evolutionstheorie* zusammenzubringen vgl. Brunkhorst 2014a und 2014b: Kap. 18.

den von der Wahrheit abweichenden Tatsachen das Hegelsche »Um so schlimmer für die Tatsachen« entgegenzuhalten. Hegel steht mit dieser ersten – noch zögerlichen⁵ – Wende zu »Zeit und Zufall« (Rorty) am Beginn jener großen *Transformation der Philosophie*, welche die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis ins empirische Bewusstsein und Unterbewusstsein, in die Immanenz von Gesellschaft und Praxis, von Arbeit, Sprache und Kommunikation, von Evolution, Geschichte und Klassenkampf *vorverlegt*.⁶ Hegel hat darüber hinaus als erster ganz klar gesehen, dass sich eine solche Begründung philosophischer Wahrheit (d. i. für den Metaphysikkritiker Hegel wie für die Metaphysik die Wahrheit des spekulativen Satzes) durch das sich rasch ändernde, fallible Wissen der Einzelwissenschaften *vermitteln muss*.

b. Die Philosophie kann den spekulativen Funken in den Einzelwissenschaften und ihren normalwissenschaftlichen Forschungsprogrammen nur zum Zünden bringen, indem sie sich ihnen ganz und gar ausliefert und von ihnen abhängig macht, ohne indes in ihnen ganz zu verschwinden. Das war dann gut hundert Jahre später auch der Ausgangspunkt für das sozialwissenschaftliche Programm der Frankfurter Schule, er ist aber allen starken sozialwissenschaftlichen Theorien (von Webers Rationalisierungsthese über Piagets epistemisch-kognitive Psychologie bis

5 Sie ist aus dem viel diskutierten Grund zögerlich, weil Hegel noch gelegentlich (und dann mit großer, staatstragender Emphase) dazu neigt, die Kontingenz zu verklären und die Schlachtbank, als die er die Geschichte realistisch und richtig erkennt, als Stufe in der Verwirklichung der Vernunft zu rechtfertigen. Das Missverständnis, er wäre preußischer Staatsphilosoph, legt er in der Vorrede zur Rechtsphilosophie selbst nahe, wenn er das Wirkliche für vernünftig (et vice versa) erklärt (und der Zensur, der das geschuldet sein mag, allenfalls das Schnippchen schlägt, die Formulierung sei jedem Hegelkenner sofort als ungewöhnlicher, *spekulativer*, das Vernünftig-sein-Sollen einschließender Satz erkennbar) – und gleichzeitig seinen wegen republikanischer Gesinnung religierten Kollegen Fries gerade wegen solcher Gesinnung (und nicht etwa wegen dessen Antisemitismus, der kaum zur Relegation geführt hätte) denunziert. Das ändert aber nichts daran, dass Hegels Rechtsphilosophie mehr als einen liberalen Kern hat und im Lichte der unzensierten Vorlesungsschriften gelesen werden muss, in denen das Wirkliche teils erst noch vernünftig wird oder gar werden soll (s. auch unten, 15. These). Diese Dimension eines nicht leeren, aber radikalen, der bestehenden Gesellschaft entgegengesetzten Sollens haben Marcuse und Theunissen scharf herausgearbeitet. Vgl. jüngst auch das Buch von Ruda (Ruda 2011).

6 Dabei ist oft die Vernunft zerstört oder, wie bei den Rechtshegelianern, aber auch bei Leninisten wie Lukács, der vermeintlich wahren Wirklichkeit unterworfen worden (richtig, aber nicht selbstkritisch gesehen bei Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*), zuletzt durch viele, aber nicht alle Autoren der Postmoderne. Zur Transformation der Philosophie: Apel 1971 und 1973; Habermas 1985. Das Rorty-Zitat ist auf Freud gemünzt und findet sich in: Rorty 1989: 50.

zu Foucaults Diskurstheorie) implizit.⁷ Ein solches Programm war überhaupt erst am Beginn des 19. Jahrhunderts möglich geworden, weil erst jetzt die Wissenschaft in eine dogmatisch (theologisch) nicht mehr zu zügelnde Vielzahl von Disziplinen zersplittert – was der späte Kant im *Streit der Fakultäten* (1798), seiner in jeder Hinsicht modernsten Schrift, bereits erkannt hat (Kant 1977c).

2. Evolution des Begriffs als Lernprozess

3. These

Die Begriffe, mit denen wir die Welt bzw. Gegenstände in ihr begreifen, bilden sich Schritt für Schritt und in Stufen heraus. Nicht jede Entwicklungsphase (Epoche) verfügt über *alle*, und auch nicht alle Phasen verfügen über die *kategorial gleichen* begrifflichen Mittel, um zu verstehen, was in der Welt besteht, entsteht und vergeht. Hegel beginnt die *Phänomenologie des Geistes* (ganz im Sinne der späteren Husserlschen Phänomenologie) mit dem natürlichen Bewusstsein, das *auf etwas* (einen Gegenstand) *gerichtet ist* (z. B. etwas sieht). Am Anfang versucht das Subjekt festen Grund zu finden, indem es behauptet: »Ich sehe etwas« und »Ich bin etwas«, um dann in einem langen *Lern- und Emanzipationsprozess* mit solchen Versuchen, auf Grund zu stoßen, immer wieder zu scheitern. Der Geist, der Geist der Gesellschaft ist, kann »nicht nicht lernen« (Habermas), weil er sich in jedem seiner Vollzüge *reflexiv zu sich verhalten muss*, ob ihm das nun jeweils bewusst ist oder nicht. In einer Serie horizonterweiternder Falsifikationserfahrungen eignet das Subjekt sich die Welt mittels eines immer reicheren Begriffsnetzes theoretisch und praktisch an. (Theunissen 1978: 327–330) Am Ende seines Wegs, der ein ziemlich protestantischer Weg des »Ernst[es]«, des »Schmerz[es]«, der »Geduld und Arbeit des Negativen« ist (Hegel 1970b: 24), soll das Bewusstsein alle seine *äußeren Voraussetzungen eingeholt* und damit das Ganze der Wirklichkeit begrifflich internalisiert haben. Es *scheint* jetzt zu wissen, was dahintersteckt. (Vgl. Luhmann 1978) Durch passive Rezeption (Wahrnehmung, Empfindung), aktive Arbeit (Aneignung) und sozialen Kampf (Anerkennung) ist die Welt zu *seiner* Welt geworden. Und jetzt kann es behaupten: »Ich bin ich selbst«, wobei das »Ich bin« sich auf je meine *empirische Realität* und das »Ich selbst« auf die *Wahrheit* als *Entsprechung meiner Realität mit ihrem Begriff* (oder gar mit dem

⁷ Vgl. auch Habermas 1983. Dazu auch Brunkhorst 2014b: Kap. 1–4; siehe jetzt auch: Patberg 2013; Gaus 2013.

Begriff) bezieht.⁸ In der Differenz zwischen der bloß empirischen Realität und derjenigen, die ihrem Begriff entspricht, *er-innert* sich das Subjekt des Entwicklungsprozesses seiner eigenen »Selbstwerdung«. (Theunissen 1978: 345) *Wahrheit* »läuft, dialektisch betrachtet, also letztlich auf Selbstsein hinaus.« (Ebd.)⁹ Am Schluss der *Phänomenologie* erscheint das Bewusstsein deshalb als ein von allen äußeren Irritationen gereinigtes *Wissen um sich und die Welt*, das in dem Sinne voraussetzungslos *geworden* ist, dass es keinen ihm äußerlichen Gegenstand mehr voraussetzen muss, eben weil es alle oder das Ganze internalisiert hat. Das ist das *reine Wissen*. Mit der Endstufe des reinen Wissens hat das Bewusstsein, indem es *alle* äußeren Voraussetzungen begrifflich internalisiert hat, selbst die »Aufhebung des Bewußtseins in *Totalitätserkenntnis*« vollzogen. (Ebd.: 331)¹⁰ Im Werden der Totalitätserkenntnis, das ein negativ-fallibilistischer Lernprozess ist, befreit sich die *Substanz, die sich Objekt* (oder frz. ›sujet‹ – Untertan – bzw. lat. Subjectum – Fundament, auch: Sklave) *ist* (»Ich bin etwas«) *zum Subjekt, das es selbst ist* (»Ich bin ich selbst«).

8 Einfaches Beispiel für diese Differenz, die einen (nicht logischen) Widerspruch darstellt, in den *Texten zur Philosophischen Propädeutik*: Urteilen vom Typus ›Ich bin ich selbst‹ »liegt die Dialektik, daß das Schlechte, seinem Begriff nicht entsprechende *zugleich auch* ihm angemessen ist. Ein *schlechtes* Haus hat ein Dasein, das seinem Begriff nicht angemessen ist. Wäre es ihm aber nur nicht angemessen, so wäre es gar kein *Haus*.« (Hegel 1971b: 55); vgl. auch Theunissen 1978: 348f. Ähnlich im zweiten Band der Logik: »Der schlechteste Staat, dessen Realität dem Begriff am wenigsten entspricht, insofern er noch existiert, ist er noch Idee« (Hegel 1969b: 465f.).

9 Solches *Selbstsein* bleibt freilich immer in gewissem Sinn, so der zutreffende Einwand Frank Rudas, unauthentisch und illusionär (Authentizität ist anders als kognitive Wahrheit und normative Richtigkeit immer zweideutig und ein Spiel mit der Illusion, das von der Illusion, wenn überhaupt, nur schwer unterscheidbar ist; vgl. auch Koch 2016). Wir sind eben mit Freud nie Herr im eigenen Haus – oder mit einem von Marcuse irgendwann in einem Interview mit dem Frankfurter Magazin *Pflasterstrand* zitierten Satz Hegels, als ihm das Identitätsgerede der linken Studenten zuviel wurde: »Identisch mit sich ist man immer erst auf dem Totenbett.« Ich habe es nicht bei Hegel wiedergefunden, aber es ist der Sache nach sowieso unzweideutig authentischer Hegel O-Ton, egal, ob er es nun gesagt hat oder nicht. (Auch ohne die Annahme authentisch abgerundeter Identität (zur Problematik des Begriff s. auch Tugendhat 1979) kann man natürlich das *Selbstsein*, wie Theunissen es an der zitierten Stelle tut, graduell stufen und mehr pathologische von weniger pathologischen Zuständen des Selbstseins unterscheiden.)

10 Zur Internalisierung der unreflektierten Voraussetzungen durch die Reflexion selbst vgl. auch Bubner 1978: 102, 109, 111. Bubner arbeitet die Unhintergebarkeit der (gewöhnlichen) Reflexion durch das angeblich im Gang der Sache selbst *sich* selbst als Sache (wie bei Wittgenstein) *Zeigende*, scharf heraus (insbes. 116).

4. *These*

Das reine Wissen ist zirkulär. Aber solche Zirkularität ist nicht notwendig leer und tautologisch, auch wenn es gerade die *Kreisfigur* ist, die von Adorno bis Theunissen den nicht unberechtigten Verdacht *identifizierenden Denkens*, das in einer gigantischen Herrschaftsapologie besteht, erregt hat. Gleichwohl gibt es für die erst phänomenologische und dann logische Schließung des Wissens zum *selbstbezüglichen System* Beispiele aus den empirischen Wissenschaften, und nicht nur aus der Psychologie, die z. B. das Sein und die Befindlichkeiten des »Ich bin etwas«/ »Ich bin ich selbst« untersucht. Auch in der Soziologie und der Kritik der Politischen Ökonomie, die ihr vorhergegangen ist, ist die Ausdifferenzierung von sozialen Funktionssystemen – etwa der Wirtschaft, der Wissenschaft oder des Rechts – immer wieder als ein solcher Prozess, der mit der *selbstreferentiellen Schließung eines sich selbst produzierenden Systems* (oder einer Serie solcher Systeme) endet, beschrieben worden. Marx war der erste, Luhmann der bislang letzte. Hegel selbst bestimmt die existierende Idee als Autopoiesis, nämlich als sich »selbst produzierendes Produkt« und die »Idee des Lebens« dementsprechend als »*organisches System*«. (Hegel 1971c: 157f.)

5. *These*

Für Hegel, aber auch noch für Marx, handelt es sich bei diesem Prozess aber *nicht nur*, wie bei Luhmann, um ein ausschließlich zufälliges und vollkommen unkontrollierbares *Evolutionsgeschehen*, sondern *auch* um ein *geschichtliches Wahrheitsgeschehen*, in dem wir uns als soziale Akteure *auch* selbst bestimmen.¹¹ In diesem Wahrheitsgeschehen, das selbst ganz und gar zur Evolution gehört – die Unterscheidung von Geschichte und Evolution macht nur Sinn, wenn sie als Unterscheidung *in* der Evolution verstanden wird (vgl. Brunkhorst 2014a) –, verkörpert sich die Vernunft als egalitäre Freiheit. Hegels Beschreibung des schließlichen Resultats der negativen Erfahrungen des Bewusstseins beim Versuch, die Wirklichkeit seinen Begriffen von ihr zu akkomodieren bzw. seine Begriffe der Wirklichkeit zu assimilieren,¹² ist feierlich, überschwänglich, emphatisch und enthusiastisch. Die vorgreifende

11 Zwischen *Evolution*, *Entwicklung* und *Geschichte* haben Hegel und Marx noch keinen systematischen Unterschied gemacht.

12 Diese Differenzierung zwischen Assimilation und Akkomodation und das Hin und Her zwischen beiden Modalitäten des Umweltverhaltens von Subjekten/Systemen passt nicht schlecht zu Hegels Dialektik, wie Kesselring gezeigt hat: Kesselring 1981.

Erinnerung an die Totalitätserkenntnis des Endes der *Phänomenologie* in ihrer *Vorrede* gleicht sehr genau jenem Enthusiasmus, der Kant beim Anblick der Französischen Revolution überkam und der ihm als Zeichen der geschichtlichen Wahrheit dieser Revolution galt. (Kant 1977c: 361) Mit ihr (und ähnlich enthusiastisch) beginnt auch Hegel die *Vorrede* zur *Phänomenologie*. Die Revolution gilt ihm mit Kant *und über Kant hinaus* als unabdingbare geschichtliche Voraussetzung der modernen philosophischen Wissenschaft:

»Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar auflöst, – ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe. In dem Gerichte jener Bewegung bestehen zwar die einzelnen Gestalten des Geistes wie die bestimmten Gedanken nicht, aber sie sind so sehr auch positive notwendige Momente, als sie negativ und verschwindend sind. – In dem *Ganzen* der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt, ist dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besonderes Dasein gibt, als ein solches, das sich *erinnert*, aufbewahrt, dessen Dasein das Wissen von sich selbst ist, wie dieses ebenso unmittelbar Dasein ist.« (Hegel 1970b: 46f.)

Solch ein Ganzes ist das Wahre, aber *nur* insofern es »das Negative in sich« einschließt. Die Wahrheit ist für Hegel das »Leben des Geistes«, der »dem Negativen ins Angesicht schaut«, um »sich« »in der absoluten Zerrissenheit« und *nur dort* »selbst finden« zu können. Sie verdankt als Wahrheit des lebendigen Geistes sich *ausschließlich* der »ungeheure[n] Macht des Negativen«, die allein von der »Kraft und Arbeit des *Verstandes*« freigesetzt werden kann. (Ebd.: 36)

3. Kritik der Herrschaft des Begriffs

6. These

Mit Kant stimmt Hegel darin überein, dass die Dinge, die wir sinnlich erfahren (wahrnehmen und empfinden) durch philosophische (›metaphysische« oder ›logische‹) Begriffe vorstrukturiert sind. Das sind Begriffe wie »Existenz«, »Etwas«, »Form«, »Inhalt«, »Realität«, »Ding«, »Gegenstand«, »Welt«, »Ursache«, »Negation«, »Sein«, »Dasein«, »Negativität«, »Absolutes« oder »Wahrheit«. Wir verwenden diese Begriffe ständig in unserer gewöhnlichen Sprache (»Da stimmt was nicht.« »Ich weiß nicht, was die Ursache ist.« »Das ist völlig unrealistisch.« »Die Daseinsvorsorge war auch schon mal besser.« »Was für eine schöne Form.« »Aber probier' erst mal den Inhalt!« »Das ist ein Ding!« »Die Welt ist schlecht.« »Das ist absolut wahr.« »Was für ein Unding.«). *Die Welt ist*,

so könnte man den Hegel und Kant gemeinsamen Ausgangspunkt mit dem apriorischen Perfekt Heideggers beschreiben, *immer schon begrifflich gegliedert*, und – diesen Aspekt betont Hegel sehr stark – sie *zeigt und artikuliert sich auch selbst begrifflich* (implizit oder explizit in Tönen, Bildern, Gesten, Reden) oder *vorbegrifflich* (z. B. dadurch, dass sich etwas vor einem Hintergrund durch seine massive Gestalt oder seine Farbe abhebt, dass der Fluss plätschert oder der Hund bellt, weil er etwas will und glaubt, Bellen würde ihn seinem Ziel näherbringen).¹³ »Gedanken« und »Realität« sind zwar unterschieden, »aber Realität [...] hat auch der Gedanke«. (Hegel 1971d: 162) Zwar »machen« »wir« die »Begriffe«. Sie »sind etwas von uns *Gesetztes*, aber das Gesetzte verhält sich doch als wahr« oder falsch, und der Begriff, sofern er zutrifft, »enthält auch die Sache an und für sich selbst«. In das »*Seiende*« projizieren wir nicht nur das ihm jeweils »*Wesentliche*«, das »Wesen« einer Sache »zeigt« sich auch an ihr. (Ebd.: 165)

7. These

Von Kant trennt Hegel sich jedoch durch die These, dass Begriffe sich im Verlauf der Geschichte ändern, entstehen und wieder verschwinden, und dass sich gelegentlich gar der ganze begriffliche Horizont im Ganzen verändert, – dass er aufreißt, zusammenbricht, sich schließt oder in neuer Weise öffnet: »[T]he categories are not all produced at the same time by thought or employed together in every period of history. [...] Human thought generates the basic categories [...] in every epoch of history or in every culture.« Hegel glaubte, die Kategorien seiner Logik wären die der modernen, durch Reformation (16. Jahrhundert) und Revolution (18. Jahrhundert) geformten Gesellschaft inhärenten Kategorien, aber

13 Zu dieser Wechselbeziehung zwischen begrifflicher Gliederung (die selbst schon auf uns unverfügbaren Gründen beruht) und natürlicher und vorbegrifflicher Artikulation der Vernunft vgl. auch den Schluss des Buches von Larmore (2012). Ob Hegel dadurch und insbesondere durch den Begriff (!) der *Differenz* schon eine Differenz zum Begrifflichen überhaupt aufmachen möchte, wie Ruda meint, ist mir unklar. Ruda versucht das in seiner Interpretation der Interpunktion des anfänglichen Anakoluths der Hegelschen *Logik* zu zeigen. Dass Derrida (und vielleicht auch Adorno) das letztlich wollen (das Nichtidentische), ist deutlich genug, aber auch schon Hegel? Auch Theunissen beharrt mit Henrich darauf, dass man nur in der Reflexion über diese hinauskommen kann, wenn überhaupt (Theunissen, Sein und Schein, 330, s. auch unten, 15. These). Vor allem aber stellt sich (mit Theunissen und Habermas) die Frage, ob der Sprung ins Nicht-Begriffliche der *einzigste Ausweg* aus der (von Adorno und Theunissen, aber auch schon von Marx, Dewey und Rorty) richtig diagnostizierten *Überlastung der Reflexion* ist (s. unten, 13. und 15. These).

er glaubte auch: »[T]hey were not necessarily all be familiar to ancient Egyptians or Greeks.« (Houlgate 2006: 13)¹⁴

8. These

Das hat eine wichtige Implikation, die Kant noch fremd war. Hegel versucht in seiner *Logik* – vor allem im ersten Teil (»Objektive Logik«) – zu zeigen, dass noch die grundlegendsten und allgemeinsten Kategorien unseres Denkens und Redens nicht einfach so aufgenommen werden dürfen, wie wir sie in der philosophischen Tradition (Kant) und unseren alltäglichen »Sprachspielen« (Wittgenstein) *vorfinden*, sondern selbst einer (normativen) Begründung bedürfen, wie wir sie *richtig verstehen sollten*.¹⁵ Auch wenn Alltagssprache und Alltagspraxis, wenn der *gewöhnliche Satz* und seine performativen Vollzugsformen Leitfaden der Kritik der Metaphysik sind (Wittgenstein), so sind Alltagspraxis und gewöhnlicher Satz doch von der Kritik ihres eigenen Positivismus nicht aufgenommen.¹⁶ So gesehen lässt sich Hegels Logik – mit Adorno, Theunissen und Houlgate – als *metaphysikkritische Radikalisierung* von Kants Kritik der reinen und der praktischen Vernunft lesen, die sich in Äquidistanz zu Positivismus und Metaphysik bewegt. (Vgl. Houlgate 2006: 25f.)

9. These

a. Das jeweilige Netzwerk der Begriffe, in denen sich eine Epoche selbst versteht, ist nicht nur *nicht das einzig mögliche*. Es kann darüber hinaus auch der unbewusste *Ausdruck bestimmter Herrschaftsverhältnisse* sein und bestimmte Möglichkeiten egalitärer Freiheit von vornherein ausschließen, unterdrücken, verdrängen. »Die Herrschaft kommt zur

14 Der berühmte »Alp aller toten Geschlechter«, den Marx am Beginn des *Achtzehnten Brumaire* beschwört, verschwindet jedoch auch durch seine Aufklärung und erweiternde Fortbestimmung durch immer wieder neue Begrifflichkeiten nicht, sondern bleibt als Stachel des Alten im Neuen enthalten – und genau das hat Hegel mit seiner berühmten These, die Rätsel der alten Ägypter hätten bleibende Gültigkeit ebenso gemeint wie Marx mit seiner nicht minder berühmten Bemerkung zum bleibenden Glanz der griechischen Kunst, der sich in den Kolossen der Industriegesellschaft zwar bricht, aber nicht verliert. Ich danke Frank Ruda für eine Diskussion dieses Punktes. Vgl. auch Zhang 2011: 34.

15 Übereinstimmend: Houlgate 2006: 26; und: Kamlah und Lorenzen 1967; Lorenzen 1969.

16 Das ist der richtige Punkt von Marcuses überzogener Kritik an Wittgenstein und der Philosophie der Alltagssprache in Marcuses *Der eindimensionale Mensch* (Marcuse 1967).

Vernunft nicht äußerlich hinzu; sie fließt aus ihrem innersten Wesen.« (Theunissen 1978: 352f.) Adorno hat das die *Herrschaft des Begriffs* genannt. Hegel selbst spricht in der *Logik* ganz in diesem Sinne *kritisch*, nämlich in Bezug auf den »schlechtesten Staat«, vom »machthabenden Begriffe« (Hegel 1969b: 465f.; siehe oben, 3. These).¹⁷ Gerade weil alle grundlegenden Kategorien der klassischen, griechischen und platonisch-christlichen Metaphysik (oder »Ontotheologie«¹⁸) dem alltäglichen Gebrauch der Umgangssprache entnommen sind und ihre philosophische Interpretation, Umdeutung und Weiterentwicklung – vor allen durch ihre frühe Christianisierung – ihrerseits tief ins Alltagsbewusstsein und die Alltagssprache eingedrungen ist, eignen sie sich wie kaum ein anderes Medium zur *unwillkürlichen, ungeplanten, latenten und rationalisierenden* Stabilisierung von Herrschaftsverhältnissen.

b. Die Mandarine des alten Chinas waren mächtige Herren, wenn sie in der Provinz vor Ort mit ihren Truppen vorstellig wurden. Aber sie waren sich viel zu fein, sich um die Angelegenheiten der einfachen Bauern zu kümmern und hatten noch nicht einmal die begrifflichen Mittel, sich ihnen verständlich zu machen, ihre Probleme zu verstehen und ihre Begriffe den Körpern und Seelen des riesigen Imperiums aufzuprägen.¹⁹ Ganz anders die christlichen Kleriker des 11. bis 15. Jahrhunderts, der Zeit, die der großen päpstlichen Revolution gefolgt ist. Sie waren sich nicht zu fein, sich um die Alltagsgeschäfte analphabetischer, ungebildeter und stinkender Bauern zu kümmern, und, *das* ist der alles entscheidende Unterschied, sie hatten die richtigen Kategorien der platonisch-christlichen Ontotheologie und des christlich-römischen Rechts, die sie den armen Bauern und ihren Familien verständlich machen konnten. Diese Kategorien und besonders die positivierten Rechtsbegriffe fesselten die Massen der überwiegend ländlichen Bevölkerung an die neue Pastoralmacht, weil sie sich wie kein anderes Medium dazu eigneten, die Alltagsprobleme *aller*, Bauern, Bürger und Adligen Europas in der gleichen Weise mit den Mitteln des überall gleichen Kirchenrechts zu lösen und noch den kleinsten und kleinlichsten Streit über Brückenzölle, Fischrechte und Eheangelegenheiten aufzuklären und zu schlichten. (Moore 2001: 294; zur päpstlichen Revolution: Berman 1991) Dadurch haben die *Begriffe*

17 Ob man das schon in Adornos Sinn lesen kann, ist eine zweite Frage und hängt von der jeweiligen Lesart ab. Im Sinne Adornos vor allem: Theunissen 1978: 353f.; vgl. auch Theunissen 1980. Zum machthabenden Begriff vgl. auch Hindrichs 2012.

18 Dieser Begriff, der *Ontologie* und *Theologie* zu dem neuen Terminus *Ontotheologie* vermengt, stammt ursprünglich von Immanuel Kant (Kant 1787/1968: A629–A640) und nicht, wie allgemein angenommen, von Martin Heidegger, der aber der erste war, der einen systematischen und vor allem kategorial weit- und folgenreichen Gebrauch von ihm gemacht hat, vgl. Heidegger 1957.

19 Das hat vermutlich erst die chinesische Revolution des 20. Jahrhunderts grundstürzend verändert; vgl. nur Osterhammel 1997 und 2000.

der christlichen Metaphysik eine Macht über die Seelen und Körper ihrer menschlichen Herden gewonnen, die weder die römischen Senatoren noch die chinesischen Mandarine je besessen haben. (Vgl. Strayer 1975) Heute ist es eine der kognitiven Moralphysikologie geläufige Tatsache, dass unsere grundlegenden moralischen Kategorien *auch* die Funktion der *system-justification* haben: der Rechtfertigung des jeweiligen status quo, »including the existing social, economic, and political institutions and arrangements«. (Jost und dan den Toorn 2012: 335; Jost, Banaji und Nosek 2004: 881–919) Solche *system-justifications* rationalisieren (ganz im Sinne Freuds) das, was nicht wirklich rational ist, was dann zur psychischen Konsequenz hat, dass die jeweils schlechter Weggekommenen in der Wahrnehmung ihrer Rechte entmutigt werden, ihren inferioren Status sich selbst zuschreiben und sich mit ihren Peinigern identifizieren. (McQueen 2014: 6)

10. These

a. Die rationalisierende (ideologisch legitimierende) Kraft der Grundbegriffe unseres Denkens und Tuns umgibt aber nicht nur das Unvernünftige mit dem Schein der Vernunft, sondern sie kann es mit solchem *Schein* nur umgeben, weil auch die schlechteste »Handlung« in ihrer »Unvernunft noch eine Seite der Übereinstimmung mit der Vernunft« hat. (Hegel 1971b: 55) Sie besteht darin, dass auch noch die fade Rationalisierung an *Gründe* appellieren muss, die sich der (bewussten oder unbewussten) Manipulation entziehen, weil sie den Akteuren in ihrem Anspruch, für *jede und jeden* zu gelten, unverfügbar sind. (Larmore 2012: Kap. I) Sie lassen sich – und das gehört zur *Natur* der Gründe (Larmore) – von Dritten, vom »dispassionate observer« überprüfen. (Kunda 1990: 483) Dem eben zitierten »schlechtesten Staat« »gehören die Individuen« nämlich nur deshalb, weil er »noch Idee«, nämlich nicht nur *machthabend*, sondern auch *Begriff* – und als Staat insbesondere *Rechtsbegriff* – ist. (Hegel 1969b: 465f.) Das aber setzt sie genau deshalb in die Lage, den Spieß umzudrehen und ihn gegen den schlechten Staat zu wenden, weil der Begriff nicht den jeweiligen Machthabern allein gehört, sondern Gemeinbesitz ist. Deshalb kann die unseren grundlegenden Kategorien inhärente Rationalität unter bestimmten historischen Umständen (z. B. in einer revolutionären Situation, aber auch im ganz trivialen Alltag) *gegen ihre eigene Stabilisierungsfunktion* gewendet und einzelnen Individuen oder ganzen sozialen Gruppen und Klassen bewusst werden (Ideologiekritik), dass es der *begriffliche Horizont ihrer eigenen Lebenswelt* ist, der ihnen die Luft zum Atmen nimmt und sie, mehr als jede physische Gewalt das je könnte, an das Bestehende fesselt. Es könnte sich herausstellen, dass die Begriffe, ohne die wir

keinen Gedanken artikulieren können, die also einen quasi transzendenten Status haben, nicht nur *eine begriffliche Möglichkeit unter vielen selektieren und in die gesellschaftliche Wirklichkeit umsetzen*, sondern uns darüber hinaus (wie ein »Sprachspiel«) dazu »abrichten« (Wittgenstein), *uns auch noch an extrem repressive, freiheitsberaubende Verhältnisse zu gewöhnen*.²⁰ An allen großen Revolutionen lässt sich denn auch beobachten, dass sie nicht nur die Herrschaft einer bestimmten klerikalen, sozialen oder politischen Klasse beseitigen und eine andere errichten, sondern auch das Joch der alten Begriffe abstreifen. (Brunkhorst 2014a) Sie sind immer auch »geistige Revolutionen« (Marx), die den Akteuren selbst als *Befreiung von der Herrschaft des Begriffs* erscheinen und oft eine Art Ratchet-Effekt haben, der eine Rückkehr zum alten Kategoriengerüst der Gesellschaft erheblich erschwert. (Vgl. Houlgate 2006; zum Ratchet-Effekt vgl. Brunkhorst 2014a)

b. Nur im operativen Vollzug der Negation kann das Bestehende *im* Bestehenden *transzendiert* werden. Dazu bedarf es keiner höheren Wahrheit. Die Selbstüberschreitung des Bestehenden ist allein die Leistung des *Verstandes*, den jede und jeder hat und der Descartes' berühmter Einsicht zufolge die am besten verteilte Sache der Welt ist. Der Verstand fungiert deshalb »in seiner Noch-Nicht-Vernünftigkeit gleichwohl schon als Vernunftorgan« (Theunissen 1980: 416). Die in den Institutionen schon verkörperte Vernunft kann jederzeit gegen sie verwendet werden: »Norm- und besonders Verfassungstexte setzt man, mit unaufrichtigem Vorverständnis konzipiert, letztlich nicht ungestraft. Sie können zurückschlagen.« (Müller 1997: 56)

4. Anfang der Wissenschaft

11. These

Die *Phänomenologie* hatte das mit sich und seiner Welt *entzweite* Bewusstsein, das mit der »Opposition zu einem ihm fremden Gegenstand« (Theunissen 1980: 106) begonnen und sich an immer wieder neuen Oppositionen (z. B. der berühmten zwischen Herr und Knecht) abgearbeitet hat, »auf den Standpunkt des reinen Wissens« *erhoben*, »auf welchem der Unterschied des Subjektiven und Objektiven verschwunden ist« (Hegel 1969a: 76).²¹ Am Ende der langen Arbeit des Negativen soll alle »Fremdheit im Verhältnis von Wissen und Gegenstand aufgehoben«

²⁰ Eine Beobachtung, die sich auch bei Marx gegen Ende des ersten Bandes des *Kapital* findet.

²¹ Das aufs *Erhabene* gereimte *Erheben* ist eine zentrale – und tief ambivalente – Metapher Hegels (vgl. Theunissen 1978: 349, 359 Fn. 24).

sein. Das »zum reinen oder ›absoluten‹ Wissen geläuterte Bewußtsein bezieht sich auf Anderes so, daß es sich darin auf sich selbst bezieht. Aufgabe der *Logik* ist es nun, die Figur einer solchen Selbstbeziehung in das ihr eigentümliche Element, in das Element des ›Logischen‹ einzuzeichnen.« (Theunissen 1980: 106) Dem phänomenologischen Standpunkt des *reinen Wissens* korrespondiert in der logischen Begrifflichkeit der Begriff des *reinen*, »inhalts- und beziehungslosen« *Seins* (Wieland 1978: 195) Aber was ist das, was steckt dahinter? *Nichts*. (Hegel 1969a: 82f.)²² Das Sein ist nichts, und mit »dem Nichts eines Nichts ist es eben nichts.« (Theunissen 1980: 381) Übersetzt in die erste, ganz und gar voraussetzungslos gedachte Kategorie der Logik, erweist sich das reine Wissen als Schein: »Es ist eben nichts mit dem Sein.« (Ebd.: 137)²³ Auch die Korrespondenz von reinem Wissen und reinem Sein wird damit scheinhaft. Sie ist Korrespondenz, aber *inadäquate* Korrespondenz und lässt einen Hiatus, ein Moment des »Nichtidentischen« (Adorno) zwischen *Phänomenologie* und *Logik* hervortreten. Was rund zu enden schien, kehrt im ersten Satz der *Logik* verbeult zurück und verkündet der Metaphysik, die die *Phänomenologie* noch in den Kreis nüchterner Trunkenheit des Ganzen aufgehoben hatte, das Todesurteil: Die westliche Metaphysik und Ontotheologie, die der überlieferten Geschichte zufolge mit Parmenides beim *affirmativen Sein* unter *Ausschluss der Negation* beginnt,

22 Das ist auch die Antwort Luhmanns, sogar das letzte Wort seiner Bielefelder Abschiedsvorlesung: Luhmann 1993: 259.

23 Frank Ruda versucht in einer »materialistischen« Interpretation der Interpunktion des ersten unvollständigen Satzes »*Sein, reines Sein*, – ohne alle weitere Bestimmung.« zu zeigen, dass Hegel damit versucht, der Identifikation des Seins mit dem Nichts zu entkommen, indem er gleichsam mimetisch (im Schriftbild) zum Ausdruck bringt, dass es mit dem Sein nicht nur nichts ist, sondern »weniger als nichts«, noch nicht einmal ein vollständiger Satz, der die Identitätsbehauptung schließen und die Sache gleich zu Beginn zum Ende bringen würde. Indem er – noch vor jeder Dialektik (s. auch Houlgate 2006) – mit dem Anakoluth des Anfangs (dazu: Wieland 1978: 195; vgl. auch Ruda 2012: 23, der Adorno mit derselben Beobachtung zitiert) dem *identifizierenden Denken ein Moment des Nichtidentischen abringt*, ermöglicht er den Übergang ins *Werden* und damit zur dialektisch fortlaufenden Bewegung der logischen Begrifflichkeit (Ruda 2012: 41f., bes. 46). Theunissen spricht treffend und ganz im Sinne Adornos von einem *Anti-Satz* (Theunissen 1980: 127). Durch die Form des Anti-Satzes, in dem zwar das »Sein«, nicht aber das aussagende »ist« vorkommt, versuche Hegel, sich der im metaphysischen Verständnis von »ist« lauernenden Verdinglichung des operativen *zu sein* (des englischen *to be*) zum gegenständlichen *Sein* zu entziehen. Theunissen sieht schon darin »einen indirekten Beweis, daß Hegel den Wahrheitsgehalt der Rede von ›Sein‹ im ›ist‹ sucht« (Theunissen 1980: 125), also in der Reverbalisierung des substantivierten Seins, welche die Vergegenständlichung des *zu sein* zum *Sein* aufhebt.

war von Anfang an auf der falschen Fährte. In der Theorie ebenso wie in der Praxis:

In der *Theorie*, weil nicht das *Sein*, sondern das *Nein* der wahrhaft universelle Begriff aller gewöhnlichen Sprachen ist – und in der *Praxis*, weil der soziale, politische und kulturelle *Ausschluss* der Negation des Negativen in den starr stratifizierten und imperialistisch organisierten Klassengesellschaften der Antike keinen anderen Zweck hatte, als die *bestehende Klassengesellschaft begrifflich zu legitimieren*. Solch scheinhafte Legitimation war die *affirmative Antwort der Philosophie* auf den *Negativismus der monotheistischen Weltreligionen*, die seit der Achsenzeit den *sense of injustice* (Barrington Moore) begrifflich geschärft (Theodizeen des Leids) und zum massenwirksamen Thema eines gesellschaftskritischen Diskurses (Propheten, Urchristentum) gemacht hatten. (Vgl. Brunkhorst 2014a) Aber auch die philosophische Affirmation musste sich, um ihre Legitimationsfunktion (als Rationalisierung im Sinne Freuds) erfüllen zu können, auf das diesseitige, jeder und jedem verfügbare Reich der Gründe einlassen, und das konnte auch nach hinten losgehen. Die philosophische, metaphysische und ontotheologische Affirmation musste selbst im Medium der Kritik – nämlich der Kritisierbarkeit ihrer Gründe – vollzogen werden, und auch die gewohnheitsmäßige Abrichtung, die schon früh und nachhaltig zum »motivlosen Akzeptieren« (Luhmann) fremdbestimmter Entscheidungen führte, konnte die einmal entdeckten »Waffen der Kritik« (Marx) zwar in nachhaltige Latenz zwingen, aber nicht mehr zum Verschwinden bringen – ein Ratchet-Effekt.

12. These

a. Indem sie mit dem reinen Sein, dem vermeintlich allgemeinsten und deshalb grundlegenden Begriff der Metaphysik, beginnt und dieses seiner Nichtigkeit überführt, entlarvt die *Logik* auch das reine Wissen, mit dem die *Phänomenologie* endete, als Schein. Sie entwertet zwar nicht den Lernprozess der Phänomenologie, wohl aber die Anmaßung seines Abschlusses und treibt das kritische Geschäft über die phänomenale Anschauung hinaus bis tief ins Reich der herrschenden Begriffe.²⁴ Deshalb »darf« der »Anfang« der *Logik* »mit dem Ende des phänomenologischen Weges nicht einfach identisch sein« (Theunissen 1980: 106; vgl. Ruda 2013: 11f., insbes. 15 Fn. 39). Das Denken, das sich zum reinen Wissen erhoben hat, muss vielmehr, indem es sein vermeintliches Spiegelbild, das reine Sein, an den Anfang setzt, »den Zusammenbruch seiner

24 Diese Anmaßung bezeichnet Ruda treffend als Un-Ding: »Un-One, Un-Eins«. Mit ihm beginnt die Dialektik (Ruda 2012: 48).

Grundannahmen« erneut »an sich selbst erfahren« (Theunissen 1980: 107).²⁵

b. Der falsche Anfang der Metaphysik beim Sein, so Hegels These, übergreift die ganze nachfolgende Geschichte Europas bzw. des Westens. Die große Verdrängungsgeschichte der okzidentalen Metaphysik beginnt mit der vermeintlichen Erkenntnis des Parmenides, dass »*nur das Sein ist, und das Nichts ist gar nicht*« (Hegel 1969a: 84). Mit dem negationslosen Sein aber wird »Werden« und »Übergehen negiert« (ebd.: 97; vgl. auch 102). Der Anfang war falsch als das notwendig falsche Bewusstsein der stratifizierten Gesellschaft Alteuropas. Er bestimmt selbst noch Kants kritische Philosophie, die den – mit der Französischen Revolution und dem definitiven Ende der stratifizierten Gesellschaft Alteuropas gleichursprünglichen – Weg für einen Neubeginn des Denkens, der die Metaphysik aufhebt, überhaupt erst erschlossen hat. Es ist der negatorische »Unterschied« dessen, was »noch *an sich* und was gesetzt ist«, den »das metaphysische Philosophieren, worunter auch das kritische [Kant] gehört, nicht kennt; die Definitionen der Metaphysik, wie ihre Voraussetzungen, Unterscheidungen und Folgerungen wollen nur *Seiendes* und zwar *Ansichseiendes* behaupten und hervorbringen.« (Ebd.: 131) Nur wenn man die Begriffe des *Seins* und der *Realität* von ihrer *Negation* ablöst und die *Negativität* verdrängt, kann man – wie Kant – die Idee Gottes noch einmal klassisch als *ens realissimum*, als das höchste reale Sein bestimmen, das jede Negation von sich ausschließt (Kant 1787/1968: B 606–607; vgl. Houlgate 2006: 22). Darin bleibt selbst der deistische Gott der Philosophen (und des Aufklärungszeitalters) noch der »Herrschaftstheologie« des platonischen Christentums, das die »Herrschaft« der »Vernunft« mit der »Herrschaft Gottes« identifiziert hatte, verbunden. Aufgrund der Identifikation von Gott, Vernunft und Herrschaft bleibt der Liebesbegriff der christlichen Ontotheologie possessiv. Diese kommt vom herrschaftlichen Triumphalismus nicht los. In »schrankenloser Seligkeit« (Hegel 1969b: 242) »des Sieges« zelebriert die Ontotheologie das Ende jenes »Kampfes«, in dem »das schlechthin Eine« (das *ens realissimum* der Vernunft, die Gott und des Gottes, der Vernunft ist) »sich das Andere als *sein* Anderes« angeeignet hat, um es sich »vollständig« zu unterwerfen. (Theunissen 1978: 355) *Die Metaphysik ist als Unterschieds- und Negationsvergessenheit Medium herrschaftlicher Gewalt*. Auch zu dieser letzten Gewalttat herrschaftlicher Ontotheologie, die Hegel in Kant und Luther verkörpert sah und der er selbst zum Verwechseln nahe kam, geht der Autor der *Logik*, zumindest wenn wir der Interpretation Marcuses und Theunissens folgen, noch auf Distanz, um solche »Subsumtion« als »unwahr« – als letztlich begriffslose »Unterordnung

25 Warum gleich zu Beginn die Spiegelung des reinen Wissens im reinen Sein scheitert, zeigt Ruda 2012.

des Realen unter seinen Begriff«, die in Wahrheit »Unterordnung der Wahrheit unter die Wirklichkeit« ist – zu denunzieren. (Ebd.: 355, 353)

5. Doppelte Negation

13. These

a. In Hegels *Logik* kann es deshalb nur um die *negative Darstellung der abwesenden Wahrheit* gehen. (Theunissen 1980: 199)²⁶ Theunissen sieht ihr eigentliches Motiv (anders als Marcuse) in einer *politischen Theologie der Befreiung*, die in der Befreiung der »Theologie« von »der Umklammerung« und dem »Zugriff einer Ontologie« besteht, »die als vorstellendes Denken alles, was ist, vergegenständlicht« (ebd.: 39f.) Hegels *Logik* muss als Metaphysikkritik verstanden werden, die in der *Wesenslogik* die Metaphysik als Positivismus und in der *Seinslogik* den Positivismus als Metaphysik entlarvt. (Ebd.: 33)²⁷

b. So verstanden, greift die *Logik* nicht nur auf alle wesentlichen Motive von Adornos negativer Dialektik – auch der Begriff des *Nichtidentischen* geht direkt auf Hegels *Logik* zurück (Hegel 1969b: 283f.)²⁸ – vor, sondern vereinigt sie auch mit denen der *sprachanalytischen und pragmatistischen Dualismuskritik*, der Kritik am Vorstellungsbegriff und der Herrschaft der optischen Metapher – auch wenn Hegel weder über die materialistische Gesellschaftstheorie des ersteren noch über die logischen und analytischen Methoden der letzteren verfügte. (Theunissen 1980: 58f., 305, 322, 330)²⁹ Die Negation ist eine in sich gedoppelte, weil sie die semantische Negation von Seins-Behauptungen mit der praktischen Negation des »gesellschaftlichen Seins« (Marx) verbindet.³⁰

26 Genau das ist die These von Marcuses Buch *Vernunft und Revolution* (Marcuse 1962).

27 Die doppelte Frontstellung der Hegelschen Philosophie gegen Positivismus und Metaphysik hat als erster Marcuse nachgewiesen: Marcuse 1962.

28 »Reflexion in sich« ist als »Ausschließen der Identität« mit sich »Nichtidentisches«.

29 Auch Dewey und Rorty kritisieren die dualistische Metaphysik nicht nur als logischen Fehler, als Wittgensteinsche Beule, die sich der Verstand beim Anrennen gegen die Grenzen der Sprache holt, sondern auch als herrschaftsstabilisierende Ideologie (s. nur Rorty 1991).

30 Auch Henrich spricht in einem auf die Negation von *Aussagen* (Logik) und *Sachen* (Ontologie) gleichzeitig bezogenen Sinn von doppelter Negation (Henrich 1978: 216, 226).

14. These

Die universelle Einheit des Seins besteht allein in seiner Negation. (Vgl. Tugendhat 1992)³¹ Hegel selbst deutet das Negative bereits »als Verneinung«: als *negierende Praxis*, als *linguistische Operation*. (Hegel 1969a: 118; vgl. Theunissen 1980: 172, 174, 377)³² Die negative »Tätigkeit« ist »zuvörderst *Scheiden* und *Trennen*« (Theunissen 1980: 175). Jede und jeder vollzieht sie tagtäglich, wenn er oder sie irgendetwas kritisiert: die nicht funktionierende Kaffeemaschine, die letzte Steuererhöhung, die verspätete Eisenbahn, die Falschmeldung im Radio.³³ In der »Tätigkeit des Scheidens« besteht »die ungeheure Macht des Negativen« (Hegel 1970b: 36). Weil sie »in sich die Negativität ihrer selbst sind«, sind die »lebendigen Naturen« »eine Wirklichkeit von unendlicher Kraft« und nur durch und als solche Negativität sind sie »existierender Begriff«. Der existierende Begriff Hegels ist ein durch und durch negativer Begriff, dem nur *als* Negation »wirkliche Existenz« zukommt, und mit dem Begriff des Wirklichen unterscheidet Hegel hier und andernorts die *wahre* und *freie* von der *falschen* und *unfreien* Existenz. (Hegel 1969b: 424) Die Macht des Negativen ist zunächst (A) universell, weil *alles* was ist und mit »ist« oder »to be« als

- Existenzoperator,
- Prädikation,³⁴
- Identitätsbehauptung oder
- Wahrheitspräsupposition

schlüssig (inferenziell) verbunden werden kann, *negierbar* ist. Zwar besteht *kein affirmativer* und *gegenständlicher* Zusammenhang zwischen den verschiedenen Verwendungen von »sein« in: »Es ist/existiert etwas«,

31 Soweit übereinstimmend auch Henrich, für den »die Operation der Negation« bei Hegel »Konstituens von allem« ist, »was *Dasein* hat« (Henrich 1978: 216).

32 Vgl. auch Henrich 1978: 215, wo Henrich schreibt, Hegel komme nicht umhin, »von einem anderen Negationssinn als dem der negativen Aussageform auszugehen«. Das aber, um nicht nur semantisch, sondern auch ontologisch »alles Dasein« »als Realität und Negation in einem zu begreifen«. Dasein, zumindest menschliches Dasein ist ein »Seiendes« mit der »Eigenschaft«, »Negation zu *sein*«. Diese Eigenschaft »entspricht« *erstens* »vollständig« »den Eigenschaften der Absprechung in der Aussage« (also z. B. »x ist nicht P«), ist aber *zweitens* »zugleich in gar keinem Sinne Aussage oder vom Urteilen des erkennenden Subjekts« »abhängig«. Deshalb, so schließt Henrich, sei Dasein »in ihm selbst *Verneinung*« (Henrich 1978: 215f.).

33 Ähnlich Luc Boltanski in seiner *keynote address* zum Begriff der Kritik auf dem Frankfurter Soziologentag 2010.

34 Hegel versteht das Zu- und Absprechen von Prädikaten als »Übergang« (Hegel 1969a: 83) von Metaphysik in performative Praxis, die dem »Werden« verbunden ist (ebd.: 166), das man wiederum mit Kamlah und Lorenzen als *Werden*

»x ist bunt«, »A ist identisch mit B« und »p ist wahr«, »es ist der Fall, dass p«, wohl aber ein *negativer* Zusammenhang. Er liegt darin, dass alle Ist-Behauptungen (die Existenz von etwas, die Triftigkeit einer Prädikation, die Identität von etwas mit etwas anderem ebenso wie die Wahrheit einer Behauptung) jederzeit und überall von jedermann *bestritten* werden können. Dementsprechend fehlt zwar das Wort »sein« oder »ist« in vielen Sprachen, nicht aber die Negation. (Tugendhat 1992: 33f.) Unsere

»Sprache braucht ein eigenes Wort für die Negation, aber sie braucht kein eigenes Wort für die Affirmation, weil sie diese in jedem Satz selbst vollzieht. Es läßt sich daher aus der Natur der Sache verstehen, daß uns das eigentliche Thema einer universellen Besinnung in der Sprache nur im Spiegelbild der Negation zugänglich ist. Daß das Wort »nicht« seinerseits eine einheitliche Bedeutung hat, ist noch nie bezweifelt worden.« (Ebd.)

Die Negation ist deshalb der einzige Sinn von Sein, der die verschiedenen Sinne von »Sein«, »sein«, »zu sein« und »ist« allein im Augenblick ihrer Negation vereint. Die Negation unterscheidet sich, da sie sich bewusst auf den performativen Sprachgebrauch zurückbeugt, durch ihre Reflexions- und Abstraktionsleistung (als *reflektierende Abstraktion* im Sinne Piagets) vom blinden Vollzug der affirmativen Rede (vgl. Kesselring 1984): »*Omnis determinatio est negatio*« (Hegel 1969a: 121, vgl. Hegel 1969b: 87, 275).³⁵

Nur die Negation ist wahrhaft universell. Sie ist das einzige wirklich Universelle, was es gibt, sodass die Negation und nur sie auch noch den spekulativen Satz, das *Wirkliche* wäre das *Allgemeine*, wahr machen könnte.³⁶ In der Negierbarkeit des Wirklichen, das, so Theunissens

vernünftiger Rede verstehen kann, das zumindest eine Seite des Hegelschen Projekts darstellt (vgl. Kamlah/Lorenzen 1967).

35 Hegel zitiert hier Spinoza und fügt hinzu, »dieser Satz« sei »von unendlicher Wichtigkeit« (vgl. auch Theunissen 1980: 156f.) Paul Guyer bezeichnet ihn treffend als »das Programm für die dialektische Kritik« (Guyer 1978: 243). Auch für Georg Lukács ist der Satz Spinozas, den er ständig zitiert, der Ursprung der modernen Dialektik.

36 Sätze, die aufs Ganze gehen, nennt Hegel im Unterschied zu *gewöhnlichen Sätzen*, die sich auf Einzelnes (individuelle Gegenstände) beziehen, *spekulative Sätze*. Die berühmten Beispiele aus der Vorrede zur *Phänomenologie* sind: »*Gott ist das Sein*«, »das *Wirkliche* ist das *Allgemeine*« (Hegel 1970b: 59f.). Ein anderes Beispiel ist der berühmt-berüchtigte Satz aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.« (Hegel 1970c: 24.) Wenn wir Michael Theunissens Interpretation folgen, enthält der spekulative Satz die *utopische Vorwegnahme* der *noch nicht verwirklichten Vernunft* kommunikativer Freiheit. Während die »Subjekt-Prädikat-Beziehung« im gewöhnlichen Satz ein »Subsumtions- und damit letztlich ein Herrschaftsverhältnis« ausdrückt, verschwindet das Subjekt im spekulativen Satz im Prädikat, das damit »die

Argument, *noch nicht* das Allgemeine ist, stoßen wir auf einen weiteren Sinn von Sein, eben den *spekulativen Gebrauch* von »ist«, dessen spekulative Kraft überhaupt erst durch seine Negation hervorgebracht wird. Auf sie zielt die Behauptung der Identität von Sein und Nichts, mit der die *Logik* beginnt.³⁷ In der *spekulativen Negativität des Ganzen* (Adorno: »Das Ganze ist das Unwahre«), das *noch nicht ist, was es sein soll*, scheint sich ein weiterer, wesentlicher Aspekt (B) der Universalität der Negation zu offenbaren.³⁸

Er hängt, da im spekulativen Satz der Übergang vom Sein zum Sollen vollzogen wird, eng mit dem *normativen* und generell mit dem *nicht-kognitiven Gebrauch von Sätzen, Äußerungen, Symbolen und Gesten* zusammen.³⁹ Hier verschwindet der semantische Bezug auf irgendeine Art von »Sein« oder »zu sein« vollends, nicht aber (C) die Negierbarkeit jeder symbolischen Äußerung, jedes beliebigen Sprechakts, jeder bedeutungsvollen Geste, jedes, nicht nur des kognitiven oder assertorischen Anspruchs auf Wahrheit oder Geltung.⁴⁰ In diesem Sinne ist die Fixierung des westlichen Denkens auf den subsumtionslogisch verfassten prädikativen Satz ein Moment von Herrschaft, das mit der Subsumtionslogik des prädikativen Satzes *insofern* korrespondiert, als es den normativen Sprachgebrauch und die nicht-kognitive Äußerung aus dem Reich spekulativer Wahrheit, wenn nicht der wahrheitsfähigen Sätze überhaupt ausschließt und damit das Bestehende zur unverrückbaren Norm erklärt. Mit der Befreiung des normativen Sprachgebrauchs von der übergriffigen Herrschaft des prädikativen Satzes, die auch den Kern der Kritischen Theorie von Habermas ausmacht, ist freilich noch nicht der prädikative Satz *als solcher* seines Herrschaftscharakters überführt, wie Adorno und Theunissen es vermuten.

Funktion einbüßt, die ihm als Prädikat zukam.« (Theunissen 1980: 59f.). Das ist natürlich eine weit stärkere Behauptung als die oben von mir erläuterte der Herrschaft des Begriffs, die sich über eine lange historische Epoche erstrecken kann (die abendländische Metaphysik), während die Herrschaft des klassifizierenden Prädikats über das von ihm im Sinne Adornos zugerichtete Subjekt mit der kommunikativen Gebrauchssprache und der sozialen Evolution gleichursprünglich ist (vgl. auch Theunissen 1983).

37 »Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der Tat *Nichts*, und nicht mehr noch weniger als *Nichts*.« (Hegel 1969a: 83).

38 So verstehe ich die Ausführungen von Theunissen auf den Seiten 392–419 von *Sein und Schein* (Theunissen 1980).

39 Zum Übergang vom Sein zum Sollen im spekulativen Satz vgl. auch die entsprechenden Überlegungen in Marcuse 1962 (Kap. zur *Logik* Hegels) und 1967 (Kapitel zum eindimensionalen Denken). Zum Übergang und zur dialektischen Verschränkung von Sein und Sollen vgl. auch Theunissen 1980: 431, 433, 453, 462.

40 Zur »rein kognitiven Aussage als Grenzfall« vgl. auch Kamlah/Lorenzen 1967.

Zusammenfassend lässt sich sagen:

- Erst mit dem negativen *Gegenbeispiel* werden Gegenstände verlässlich prädisierbar (A). (Kamlah und Lorenzen 1967)
- Erst in der Negation, der *Nein-Stellungnahme* wird der Wahrheitscharakter des sprachlichen Geschehens thematisch und explizit (A). (Tugendhat 1976: 76f., 219f., 237, 243f.)
- Erst die Konfrontation des Seins mit dem *Nichtsein* (»to be or not to be«) macht das Dasein einer Person unverwechselbar und ermöglicht ihr, sich zu sich zu verhalten und die existentielle Frage zu stellen, was für ein Leben sie leben will (A). (Tugendhat 1979)
- Erst der negierende *Gegen-Satz*, dass »*Sein und Nichts*« »*nicht dasselbe*« seien, macht die spekulative Wahrheit des affirmativen Satzes, »*Sein und Nichts*« seien »*Eins und dasselbe*« als »Antinomie« kenntlich (B). (Hegel 1969a: 94, 92, 94)⁴¹

41 Zum »Gegen-Satz«: Theunissen 1980: 56. Dass erst der Gegen-Satz die spekulative Wahrheit als Antinomie zugänglich macht, passt zu Rudas Beobachtung, dass »the first time that being deserves an article in the beginning of a section is *after* Nothing received an article« (Ruda 2012: 25 Fn. 75, meine Hervorhebung, Großschreibung von »nothing« meine Korrektur). Schreibt man wie Ruda die drei Anfänge der Abschnitte A. *Sein*, B. *Nichts* und C. *Werden* des ersten Kapitels hintereinander: A. »*Sein, reines Sein*, – ohne alle weitere Bestimmung.« B. »*Nichts, das reine Nichts*; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst.« C. »*Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe*.« (Hegel 1969a: 82 f.), dann fällt nicht nur

(1.) auf, dass dem ersten Anakoluth (A) als zweiter Anfang (B) ein Satz folgt, der wegen des hervorgehobenen Teils bis zum Semikolon noch ein halber Anakoluth ist bzw. sich aus einem Anakoluth vor dem Semikolon und einem vollständigen Satz nach dem Semikolon zusammensetzt, und erst im dritten, die Schritte A und B zusammenschließenden Anlauf C (im »Werden«) zum ersten Mal ein Anlauf mit einem einzigen vollständigen Satz genommen wird (von dem man überhaupt erst sagen könnte, er wäre wahr oder falsch). Wichtiger aber für den

(2.) in der Schriftgestalt veranschaulichten *Vorrang der Negation* ist Rudas Beobachtung, dass die erste logisch-semantische *Bestimmung* des Seins *als* Kennzeichnung eines Gegenstands, dem ein Prädikat zu- oder abgesprochen werden könnte (»*Das reine Sein...*«), im dritten Anlauf C erst *nach* der kennzeichnenden Bestimmung (B) des Nichts als »*das reine Nichts*« erfolgt, sodass man in der Tat sagen könnte, das auch logisch-semantisch noch ganz unbestimmte (lediglich als »rein« gekennzeichnete) »*Sein*« (Anlauf A) ist erst durch die zur Kennzeichnung *als* »*das reine Nichts*« bestimmte Negation (Anlauf B) selbst bestimmbar geworden (Anlauf C).

(3.) Schon aus der ersten Erwähnung des Seins im ersten Anlauf (A) folgende Zusatz, es sei rein, verweist auf die determinierende Kraft der *Negation*. Wie die erläuternde Wortfolge nach dem Komma und dem Gedankenstrich zeigt, ist die Qualifikation des Seins als »rein« rein negativ – ist Sein doch rein, weil es *keinen*

- Erst in der *negativen Erfahrung des Unrechts* wird Gerechtigkeit erkennbar, also zum (sozial nicht mehr leeren) normativen Begriff (C). (Piaget 1973: 311)⁴²

15. These

a. Auch die Negation der Negation führt nicht zur Affirmation. (Vgl. Kesselring 1984) Weit davon entfernt, das positive Unendliche darzustellen, bringt die »Negation der Negation« überhaupt erst die »negative Natur der Unendlichkeit« zum Ausdruck. (Hegel 1969a: 176) Jede finale *Stabilisierung der selbstbezüglichen Negation* – so Theunissen mit Hegel gegen Hegel – *muss scheitern*. (Theunissen 1980: 293)⁴³ Die doppelte Negation bringt das Negative statt zum Verschwinden zum Leben und steigert es überhaupt erst zur *ungeheuren Macht*, indem sie die »Selbstbeziehung« zur »negativen Selbstbeziehung« komplettiert. (Henrich 1978: 217, 226)⁴⁴ Hegel befreit die Negation des Negativen in der Urteilslehre »vom Schein einer sich selbst verneinenden und dadurch in Bejahung umschlagenden Verneinung« (Theunissen 1980: 452). Von der affirmativen Vernunft, die wirklich und der Wirklichkeit, die vernünftig ist, bleibt nichts, und einen »wärmeren Frieden mit ihr [der Wirklichkeit], den die Erkenntnis« verschaffen soll und den Hegel sich und dem Zensor in der Vorrede zur Rechtsphilosophie verspricht, gibt es nicht. (Hegel 1970c: 27) »Negativität ist der Preis, den wir für unsere Befreiung vom Schein der Vorgegebenheit zahlen müssen.« (Theunissen 1980: 415; s. auch 451) Auch deshalb »steht« die »Wirklichkeit« der »Vernunft«, wenn wir denn etwas hoffen dürfen, uns »noch bevor« (ebd.: 417). Jedenfalls *ist* sie »noch nicht« (ebd.: 416). So richtet sich die konsequent durchgeführte Metaphysikkritik am Ende auch gegen Hegels eigenen, zwanghaft affirmativen Selbstbetrug, seine herrschaftskonforme Liebe

Inhalt hat, eben »ohne alle weitere Bestimmung« ist (Hegel, Wissenschaft der Logik I, 82; meine Hervorhebung).

- 42 Zur konstitutiven Rolle des *sense of injustice* in der Formation sozialer Bewegungen: Moore 1982.
- 43 Hier trifft sich Theunissens Negativismus (s. nur Theunissen 1980: 173f.) mit der Theorie der sozialen Evolution, die Negation als Variationsmechanismus versteht (vgl. Luhmann 1997: 461). Ein Versuch, beides zusammenzuführen, ist: Brunkhorst 2014a.
- 44 Beide Sinne von Negation, der *einfache Aussagesinn*, der die Negation der Negation nach dem Motto »duplex negatio est affirmatio« in Affirmation verwandelt (Henrich 1978: 218) – und der *existentielle Daseinssinn*, der die Negation der Negation überhaupt erst zum Leben bringt (ebd.: 216 f., 224, 225 f.) und zur ungeheuren Macht des Negativen steigert, widersprechen einander *als* Aussagen, wenn auch in verschiedenen Hinsichten. Dazu vgl. auch Theunissen 1980: 377 f.

zur Kreisfigur, die in der schon von Adorno kritisierten »Überlastung der Reflexion« besteht. (Ebd.: 281f., 294, 326, s. auch 305f., 376 mit Bezug auf Walter Schulz' Kritik der Absolutsetzung der Reflexion von 1963)⁴⁵ Zwar kann, soweit folgt Theunissen Dieter Henrich, »eine Interpretation des Hegelschen Systems allein unter der Bedingung richtig sein [...], daß sie darin die Logik der Reflexion unterbringt«. Sie ist aber, und hier folgt Theunissen nicht mehr Henrich, sondern gegen diesen Adorno, »unter allen Umständen falsch, wenn sie in der Logik der Reflexion auch schon ›das *Subjekt* selbst« [...] unterbringen will« (Theunissen 1980: 330; Hegel 1969a: 62). Genau das wäre der Rückfall in den von dieser nie wirklich aufgehobenen, sondern nur verallgemeinerten Paganismus der Metaphysik/Ontotheologie.

b. Wie man vor allem an dem zentralen gesellschaftstheoretischen Werk, den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, sehen kann, wiederholt sich auch in den einzelnen Subdisziplinen dieselbe Erfahrung, die der Geist schon in der *Phänomenologie* und *Logik* mit dem sukzessiven Zusammenbruch seiner Grundannahmen machen musste, – ist doch, wie Theunissen Hegels *Logik* zitiert, die »höchste Reife und Stufe, die irgend etwas erreichen kann, [...] diejenige, in welcher sein Untergang beginnt« (Hegel 1969b: 287).⁴⁶ Genau so ist auch, wie Marcuse zum Ende des Kapitels über die Rechtsphilosophie, das in *Vernunft und Revolution* enthalten ist, treffend feststellt, das berühmte Zitat aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie zu verstehen, das von der Eule der Minerva berichtet, die erst in der Dämmerung ihren Flug antritt – und daraus schließt, dass auch die Philosophie ihr Grau in Grau immer erst malen könne, wenn eine Gestalt des Lebens alt geworden sei. So hatte die Stunde des Untergangs der bürgerlichen Gesellschaft, die Hegel wie kein anderer auf den Begriff gebracht hat, schon am 25. Juni 1820 geschlagen, dem Tag, an dem er die Vorrede beendete.

16. These

Begründet im Vorrang des Negativen *konstituiert Alter Ego*. (Theunissen 1980: 246f.) »Es ist im Hinblick darauf bemerkenswert, daß die erste Auflage der *Wissenschaft der Logik* ›ein Anderes‹ einführt, bevor sie ›Etwas‹ expliziert« (ebd.: 165). Genau deshalb »bricht« die bloß reflexive »Selbstbeziehung« des reinen Wissens (s. oben, 11. These) »zusammen,

45 Das Bild des Kreises kritisiert auch Bubner, weil es die reflexive Macht des Negativen, die den Kreis erst zur Selbstbewegung antreibt, nicht erklären kann und deshalb ins unbegründet Affirmative umschlägt (Bubner 1978: 108, 114, 116 f., 119)

46 Theunissen wählt dieses Zitat als Motto seines Essays *Begriff und Realität* (Theunissen 1978: 324).

weil alles, was ist, nur im Anderen es selbst sein kann« (ebd.: 168, s. auch 248f.). Die Kommunikation jedenfalls, so lehrt auch die Soziologie, beginnt immer erst mit Alter-Ego, ist doch das kommunikative Elementarereignis nichts anderes als »die kleinste negierbare Einheit«, die immer erst mit der Negation ins Sein tritt. (Luhmann 1984: 212) Ego hat nur deshalb eine Meinung (hat *etwas* zu meinen bzw. eine kommunikative Intention), *weil der andere etwas zu verstehen hat*. (Savigny 1996: 125) Mit Hegel muss man freilich sofort hinzufügen: *weil er etwas zu negieren hat*, was er oder sie, könnte sie es nicht negieren, gar nicht verstehen könnte. Alles Verstehen ist Negation, denn ohne Negation gäbe es nichts zu verstehen.

17. These

Die kommunikativen Operationen des Negierens lassen sich nicht – so aber Luhmann – auf bloße *Erwartungsenttäuschungen* reduzieren. Negative Operationen müssen nämlich als *Antworten* Alters verstanden werden, die dem zeitlich vorausgegangenen Sprechakt Egos die *Wahrheit* bestreiten (oder, je nach Modus, die Aufrichtigkeit des Gesagten, die Richtigkeit der Norm, die Autorität des Befehls in Zweifel ziehen), indem sie sich auf ein und denselben propositionalen Gehalt beziehen:

»Die Beziehung zwischen Sprecher und Adressat entspricht [...] nicht dem Reiz-Reaktions-Schema, aber auch nicht der Grice'schen Konzeption von einer zweckbezogenen Handlung [...]. Es ist nicht nur so, daß die Handlung des Hörers auf den Sprecher und seine Handlung zurückwirkt, sondern beide Handlungen beziehen sich offenbar [...] auf dasselbe: der eine verneint *das, was* der andere bejaht. Und da nun auch die bejahende und ebenso die fragende, zweifelnde usw. Reaktion des Hörers *im Umkreis der Möglichkeit der Verneinung* erfolgen, also alle die *Verneinung als Möglichkeit voraussetzen*, sind auch diese Äußerungen in prinzipiell derselben Weise auf die Äußerungen des Sprechers zurückbezogen wie die Verneinung, eben als verschiedene *Stellungnahmen* zu demselben, dessen Negation in der Verneinung behauptet wird.« (Tugendhat 1976: 243f.)

18. These

a. Hegels »unterdrückte Utopie« hat bei Theunissen den Namen *kommunikative Freiheit*. (Theunissen 1980: 471)⁴⁷ Kommunikative Freiheit ist

47 Der Begriff »kommunikativer Freiheit« setzt nicht nur die Perspektive, die Theunissen in dem Buch *Der Andere* (Theunissen 1977) entwickelt hat, auf und stellt

der Fluchtpunkt einer negativen Philosophie des Absoluten (Gottes), die insofern Theologie der Befreiung ist, als sie die in seinem metaphysischen Begriff vorausgesetzte »absolute Substanz als das System der Unfreiheit« »durchschaut«, um im Gegenzug im spekulativen Satz die Substanz als Subjekt zu erkennen. (Ebd.: 327) Absolut aber könnte eine solche, zum Subjekt gewordene Substanz »nur sein«, wenn sie damit auch noch die *Herrschaft* des *ens realissimum* aufheben würde, um »das Andere so aus sich« zu entlassen, »daß dessen Freiheit zugleich seine eigene Freiheit von und zu ihm ist« (ebd.: 326f.). Der spekulative Satz soll mit der *zwanglosen* »Einbeziehung des Anderen« (Habermas) gerade nicht die kognitiv vereinseitigte und herrschaftlich verdinglichte Einheit von Subjekt und Objekt fixieren, sondern solche Einheit so zum Ausdruck bringen, dass sie *zugleich* eine normative »Vorbildung der emanzipatorischen Freiheitsidee in der spekulativ verflüssigten Satzform« enthält (ebd.: 69). In der Tat scheint Hegel in der Logik des Begriffs noch über die Freiheit des Subjekts, die in der sich auf sich beziehenden, freien Selbstbeziehung besteht, hinauszugehen. Unter Rückgriff auf die frühe, theologisch motivierte Vereinigungsphilosophie, greift er die Unterscheidung von subjektiver »Einheit« und kommunikativer »Einigkeit« aus der objektiven Logik (Hegel 1969a: 389) wieder auf und bestimmt das wahre »Allgemeine« als »freie Macht« und »freie Liebe«, die »nicht als ein Gewalttames« »über sein Anderes« übergreift. (Hegel 1969b: 277) Die »absolute Macht« des Begriffs kann dann aber allein darin liegen, »daß er seinen Unterschied frei zur Gestalt selbständiger Verschiedenheit, äußerlicher Notwendigkeit, Zufälligkeit, Willkür, Meinung entlassen kann, welche aber nicht mehr für die abstrakte Seite der *Nichtigkeit* genommen werden muß.« (Ebd.: 283) Solche Macht ist als *kommunikative Macht* der »daseiende Widerspruch« zur bestehenden Gesellschaft und als solcher deren »reale Möglichkeit« (ebd.: 76, 214).

b. Ein der unterdrückten Utopie Hegels entsprechendes politisches Programm wäre das eines *republikanischen Kommunismus*.⁴⁸ Er wäre nicht nur das Gegenteil der Anti-Utopie des bürokratischen Sozialismus oder gar des Stalinismus. Das versteht sich von selbst. Er würde sich auch noch vom politischen Liberalismus bzw. der *liberal democracy* signifikant unterscheiden, obwohl er sich mit dem politischen Liberalismus in vielen, ja, den meisten Hinsichten trifft, vor allem im individualistischen

Bezüge zur Kommunikationstheorie von Habermas her, sondern schließt auch (wie schon *Der Andere*) an den ursprünglich *dialogischen* Sinn von *Dialektik* an, der Hegel über den anti-platonischen Begriff und Vorrang der *Negation* mit Platon verbindet. Zur »dialogischen Entfaltung« der »Wahrheit« »im stimmigen Fortgang« der thetischen und antithetischen Rede; vgl. auch Bubner 1978: 115f.

48 Ich danke Miguel Vatter für diese Kennzeichnung, die er in einem andern Zusammenhang ins Spiel brachte.

Zuschnitt auch der öffentlichen oder politischen Selbstbestimmung.⁴⁹ Was ihn vom politischen Liberalismus und vom Republikanismus und Neo-Republikanismus der bloß »politischen« und noch nicht »menschlichen Emanzipation« (Marx) aber unterscheidet, ist die Einsicht, dass es eine im Sinne Hegels wirkliche oder wahrhafte, *alle jeweils von Rechtsnormen Betroffenen als Autoren solcher Normen einbeziehende*, private und öffentliche Autonomie gleichermaßen gewährleistende *Demokratie* ohne die *universelle Vergesellschaftung der Produktionsmittel* nicht geben kann.⁵⁰ Die Idee einer in diesem Sinne sozialistischen Demokratie ist deshalb keine leere Utopie, weil es bereits deren *existierenden Begriff* gibt. Ihm zufolge ist das Wirkliche nicht schon vernünftig, aber es wird und soll vernünftig werden. Marx' Referent dieser These war im 19. Jahrhundert die »wirkliche Bewegung« des Kommunismus. Heute, nach dem tragischen Scheitern der Russischen Revolution (vgl. Hindrichs 2006), besteht die dem existierenden Begriff der sozialistischen (oder radikalen) Demokratie adäquat werdende und anzumessende Wirklichkeit vor allem in der Existenz des *demokratischen Klassenkampfes*. (Korpi 1983)⁵¹ Dieser hat in der Nachkriegsära (1950–1980) immerhin die Möglichkeiten des Verfassungsstaats, Rechtsnormen durch starke Gewerkschaften *sozial* und durch starke Parlamente *politisch zu verallgemeinern*, soweit ausgeschöpft, dass der Übergang von der *kapitalistischen Demokratie*, die keine »wahrhafte« (Hegel) ist und sich als »Diktatur der Bourgeoisie« (Marx) von der kapitalistischen Autokratie nur graduell unterscheidet (was mit Hegel »nicht Nichts« ist), zum *demokratischen Kapitalismus* des interventionistischen Wohlfahrtsstaats vollzogen werden konnte. (Streeck 2011; vgl. auch Crouch 2008) Dieser Staat hat (vom New Deal bis zur englischen und schwedischen Sozialdemokratie) die kapitalistischen Produktionsverhältnisse zumindest soweit unter Kontrolle gebracht und aufgehoben, dass die negativen Externalitäten (Ausbeutung der Ware Arbeitskraft) der systemisch

49 Ich differenziere nicht weiter zwischen den verschiedenen Begriffen und Bedeutungen von (politischer) Selbstbestimmung, Selbstgesetzgebung, Selbstregierung, Selbstorganisation oder Selbstherrschaft. Für eine differenziertere und insbesondere zur Selbstgesetzgebung kritische Sicht vgl. Larmore 2012. Larmores Kritik trifft sich zwar mit der auch von mir akzentuierten Kritik der Reflexionsmetapher (s. oben, 13. These), aber es scheint so, als würde bei dieser Operation der wichtige (und m. E. zentrale) *legislative Sinn* von Selbstgesetzgebung (zumindest semantisch) verloren gehen.

50 Bei Habermas hieß das früher »demokratischer Sozialismus« und, seit *Faktizität und Geltung*, »radikale Demokratie« (Habermas 1992).

51 Inwieweit das auch auf andere Kontinente als Europa und Amerika, insbesondere auf Asien und China zutrifft, ist eine andere Frage – aber vgl. etwa die interessante Studie von Solver und Lu 2010.

autonom gebliebenen Marktwirtschaft (unter anderem durch massive Einschränkung der Eigentumsrechte) weitgehend neutralisiert werden konnten. Freilich ist diese erste, partielle Formation einer demokratischen Vergesellschaftung der Produktionsmittel nicht nur auf die bloße »Individualität« (Hegel) des nationalen Staats und das schmale Segment der wenigen reichen Länder *beschränkt* geblieben, sodass sich am Skandal globalen Unrechts (Imperialismus, Nord vs. Süd, und so fort) kaum etwas geändert hat (wenn nicht gar die reichen Länder vom Elend der armen profitiert haben). Die neoliberale Globalisierung der letzten 30 Jahre hat überdies den demokratischen Kapitalismus in kapitalistische Demokratie zurückverwandelt. Schon deshalb muss jeder nachfolgende Versuch, den immer noch existierenden Begriff des republikanischen Kommunismus zu verwirklichen, zum individuellen Staat, den schon Hegels Schüler Eduard Gans (ähnlich wie wenig später Marx) im *Ozean der Geschichte* untergehen sah, auf Distanz gehen und seine Hoffnungen auf eine Transnationalisierung des demokratischen Klassenkampfes in transnationalen politischen Vereinigungen verlegen.⁵²

19. These

In Theunissens Lesart enthält Hegels *Logik* weit darüber hinaus eine radikale Kritik des Anthropozentrismus. Jedenfalls dann, wenn die Rechnung mit der kommunikativen Freiheit, die das Absolute ist, aufgehen soll, darf eine im Sinne Hegels wahrhaft »universale Kommunikationstheorie« nicht, wie bei Habermas, auf *soziale Intersubjektivität* eingeschränkt werden. Sie traut (mit Buber und Adorno) »jedem Seienden und nicht nur dem Menschen zu [...], ein Du sein zu können«. Hegel deckt »in der Logik«, so versucht jedenfalls Theunissen zu zeigen, »Strukturen auf, die das *Ganze* der Wirklichkeit, nicht nur zwischenmenschliche Beziehungen unter die Forderung absoluter Relationalität stellen.« Seine implizite und latente Kommunikationstheorie ist deshalb sogar noch umfassender als die Bubers und trifft sich mit Adornos Utopie einer Natur, die die Augen aufschlägt: »Sie begreift als eine in den Verhältnissen der Dinge zueinander liegende Möglichkeit, was Buber bloß von der Beziehung des Menschen zu den Dingen erwartet.« (Theunissen 1980: 46f.) In dieser Hinsicht ist sie negative Theologie, und es ist eine offene, auch von Theunissen offen gelassene Frage, ob sich die beanspruchte Ausweitung der *Kritik an der geschichtlich situierten Herrschaft des Begriffs* zur wahrhaft *universellen Kritik an der Herrschaft des prädikativen Satzes* argumentativ durchführen lässt. Ein schwächerer

52 Ich danke Frank Ruda für diesen Hinweis.

dialektischer Negativismus, der sich am realistischen Kern der unterdrückten Utopie der Hegelschen Logik orientiert, ließe sich schon eher begründen (s. oben, 14. These).

Literatur

- Apel, Karl-Otto (1971): *Transformation der Philosophie*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1973): *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berman, Harold J. (1991): *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, übers. von Hermann Vetter, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brunkhorst, Hauke (2014a): *Critical Theory of Legal Revolutions. Evolutionary Perspectives*, London: Bloomsbury.
- (2014b): *Kritik und kritische Theorie*, Baden-Baden: Nomos.
- Bubner, Rüdiger (1978): »Die ›Sache selbst‹ in Hegels System«, in: Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 101–123.
- Crouch, Colin (2008): *Postdemokratie*, übers. von Nikolaus Gramm, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fulda, Hans Friedrich (1978): »Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik«, in: Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp: 33–69.
- Gaus, Daniel (2013): »Rationale Rekonstruktion als Methode politischer Theorie zwischen Gesellschaftskritik und empirischer Politikwissenschaft«, in: *Politische Vierteljahrsschrift* 54, 2 (2013), S. 231–255.
- Guyer, Paul (1978): »Hegel, Leibniz und der Widerspruch im Endlichen«, in: Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 230–260.
- Habermas, Jürgen (1983): »Die Philosophie als Platzhalter und Interpret«, in: Dieter Henrich (Hrsg.): *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart: Klett-Cotta, 42–58.
- (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969a): *Wissenschaft der Logik I: Erster Teil: Die objektive Logik. Erstes Buch: Das Sein*, in: ders.: *Werke (WW)*, Bd. 5, herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- (1969b): *Wissenschaft der Logik II: Erster Teil, Die objektive Logik, Zweites Buch: Zweiter Teil, Die subjektive Logik*, WW 6.

- (1970a): »Aphorismen aus Hegels Wastebook (1803–1806)«, WW 2, 540–567.
 - (1970b): *Phänomenologie des Geistes*, WW 3.
 - (1970c): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss: mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, WW 7.
 - (1970d): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 3. Teil: *Die Philosophie des Geistes*, WW 10.
 - (1970e): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, WW 12.
 - (1971a): »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«, WW 1.
 - (1971b): »Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse«, WW 4, 9–69.
 - (1971c): »Begriffslehre für die Oberklasse«, WW 4, 139–161.
 - (1971d): »Logik für die Mittelklasse«, WW 4, 162–203.
- Heidegger, Martin (1957): *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske.
- Henrich, Dieter (1971): *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.
- (1978): »Formen der Negation in Hegels Logik«, in: Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 213–229.
- Hindrichs, Gunnar (2006): »Das Erbe des Marxismus«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54, 5 (2006), S. 709–729.
- (2012): »Pure Forms of Thought«, Vortrag auf der Tagung »The Actuality of German Idealism« an der FU Berlin, 26. Mai 2012.
- Houlgate, Stephen (2006): *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press.
- Jost, John T., Banaji, Mahzarin R., Nosek, Brian A. (2004): »A Decade of System Justification Theory. Accumulated Evidence of Conscious and Unconscious Bolstering of the Status Quo«, in: *Political Psychology* 25, 6 (2004), 881–919.
- Jost, John T., van den Toorn, Jojanneke (2012): »System Justification Theory«, in: Paul A. M. Van Lange, Arie W. Kruglanski, E. Torry Higgins (Hrsg.): *Handbook of Theories of Social Psychology*, Bd. 2, Los Angeles: Sage, 313–343.
- Kamlah, Wilhelm und Lorenzen, Paul (1967): *Logische Propädeutik oder Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim: Bibliographisches Institut.
- Kant, Immanuel (1787/1968): *Kritik der reinen Vernunft*, fotomechanischer Abdruck der 2. Aufl. 1787, Berlin: de Gruyter.
- (1977a): »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie«, in: ders., *Werke* (WW), Bd. VI, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1977b): *Metaphysik der Sitten*, WW VIII.
 - (1977c): *Der Streit der Fakultäten*, WW XI.
 - (1977d): *Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, WW XI.

- Kesselring, Thomas (1981): *Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1984): *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Koch, Gertrud (2016): *Die Wiederkehr der Illusion. Der Film und die Kunst der Gegenwart*, Berlin: Suhrkamp.
- Korpi, Walter (1983): *The Democratic Class Struggle*, London: Routledge.
- Kunda, Ziva (1990): »The Case for Motivated Reasoning«, in: *Psychological Bulletin* 108, 3 (1990), 480–498.
- Larmore, Charles (2012): *Vernunft und Subjektivität. Frankfurter Vorlesungen*, Berlin: Suhrkamp.
- Lorenzen, Paul (1969): *Normative Logic and Ethics*, Mannheim: Bibliographisches Institut.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1993): »›Was ist der Fall?‹ und ›Was steckt dahinter?‹ – Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 22, 4 (1993), S. 245–260.
- (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert (1962): *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, übers. von Alfred Schmidt, Neuwied: Luchterhand.
- (1967): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, übers. von Alfred Schmidt, Neuwied: Luchterhand.
- McQueen, Alison (2014): *Political Realism and Moral Corruption*, verfügbar unter: http://www.academia.edu/3377723/Political_Realism_and_Moral_Corruption (abgerufen am 11. 6. 2014).
- Moore, Barrington (1982): *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, übers. von Detlev Puls, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Moore, Robert I. (2001): *Die erste europäische Revolution. Gesellschaft und Kultur im Hochmittelalter*, übers. von Peter Knecht, München: Beck.
- Müller, Friedrich (1997): *Wer ist das Volk? Die Grundfrage der Demokratie, Elemente einer Verfassungstheorie VI*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Osterhammel, Jürgen (1997): *Shanghai, 30. Mai 1925. Die Chinesische Revolution*, München: dtv 1997.
- (2000): »Die chinesische Revolution«, in: Peter Wende (Hrsg.): *Große Revolutionen der Geschichte. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, München: Beck, 244–258.
- Patberg, Markus (2013): »Suprastaatliche Verfassungspolitik und die Methode der rationalen Rekonstruktion«, in: *Zeitschrift für Politische Theorie* 4, 1 (2013), S. 80–98.

- Piaget, Jean (1973): *Das moralische Urteil beim Kinde*, übers. von Lucien Goldmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rorty, Richard (1981): *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, übers. von Michael Gebauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, übers. von Christa Krüger, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ruda, Frank (2011): *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*, Konstanz: Konstanz University Press.
- (2012): *Hegel's First Words*, unveröffentl. Ms., Berlin.
- Savigny, Eike von (1996): *Der Mensch als Mitmensch. Wittgensteins »Philosophische Untersuchungen«*, München: dtv.
- Solver, Beverly J. und Lu, Zhang (2010): »China als neuer Mittelpunkt der globalen Arbeiterunruhe«, in: *Prokla* 40, 4 (2010), 605–618.
- Strayer, Joseph R. (1975): *Die mittelalterlichen Grundlagen des modernen Staates*, übers. von Hanna Vollrath, Köln: Böhlau.
- Streeck, Wolfgang (2011): »The Crisis of Democratic Capitalism«, in: *New Left Review* 71 (2011), 5–29.
- Theunissen, Michael (1977): *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: de Gruyter.
- (1978): »Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs«, in: Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 324–359.
- (1980): *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1983): »Negativität bei Adorno«, in: Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 41–65.
- Tugendhat, Ernst (1976): *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1979): *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1992): »Die sprachanalytische Kritik der Ontologie«, in: ders.: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 21–35.
- Wieland, Wolfgang (1978): »Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik«, in: Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 194–212.
- Zhang, Shiyong (2011): »The Rational Kernel of Hegel's Philosophy«, in: Alain Badiou: *The Rational Kernel of the Hegelian Dialectic. Translations, Introductions and Commentary on a Text by Zhang Shiyong*, Melbourne: re-press, 21–48.

HANNES KUCH

Ökonomie, Subjektivität und Sittlichkeit

Hegel und die Kritik des kapitalistischen Marktes

Das System wirkt bis in die feinsten Zweige der individuellen Seele hinein; es hat auf die Gemeinheit eine Prämie gesetzt.

Max Horkheimer (1987: 335)

Eine der grundlegenden Annahmen in der modernen Idee des Marktes liegt in der Überzeugung, dass der Wert dieser Wirtschaftsform sich in ihren Resultaten zeigt, in der effektiven Steigerung des Allgemeinwohls, nicht im Wert der Haltungen und Absichten der Wirtschaftssubjekte. Am kapitalistischen Markt setzt sich das Allgemeininteresse, so die Idee, gleichsam hinter dem Rücken der Einzelnen durch, die im Markt lediglich ihr eigenes Interesse verfolgen. Die subjektiven Haltungen und bewussten Absichten der Wirtschaftssubjekte sind für die Gesellschaft weder moralisch noch ethisch oder politisch von Relevanz. Mit Hegels Theorie der Sittlichkeit lässt sich genau diese Grundidee in Frage stellen: Hegel zufolge ist es von großer Wichtigkeit, dass die Individuen im Vollzug ihres wirtschaftlichen Handelns zu einer »gewußten und denkenden Sittlichkeit«¹ befähigt werden. Denn wenn die angemessenen sittlichen Haltungen in der ökonomischen Sphäre verfehlt werden, kann dies zu schwerwiegenden sozialmoralischen Folgekosten in anderen sozialen Sphären führen. So lautet die wesentliche Einsicht, die ein sittlichkeitstheoretischer Ansatz für die Kritik des kapitalistischen Marktes bietet.²

1 Hegel (1986b: §255Z). Im Folgenden verweisen die in Klammern im laufenden Text angegebenen Paragraphen direkt auf Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1986b).

2 Vgl. zu ähnlichen Hegel-Interpretationen, denen ich wertvolle Impulse verdanke: Thompson (2015) und Ellmers (2015). Produktive Anregungen erhielt ich auch durch Jütten (2016). Angesichts der sich herausbildenden Marktgesellschaft war zu Beginn der Moderne die Diagnose eines Verlusts an Tugenden und des Verfall authentischer sozialer Beziehungen ein gängiger Topos; vgl. dazu Hirschman (1993a). Oftmals beruhten diese Kritiken jedoch auf problematischen, rückwärtsgerichteten Normen und Werten, und zudem sind die Lösungsvorschläge vieler dieser Kritiken unzureichend oder wiederum mit problematischen Konsequenzen verbunden. Der Rekurs auf Hegels Sittlichkeitstheorie liefert demgegenüber einen progressiven und wohl begründeten normativen Rahmen, der eine ganz spezifische

Hegel wurde oft als Befürworter der modernen Marktwirtschaft verstanden, zumindest eines ›Kapitalismus mit menschlichem Antlitz‹;³ andere sahen in ihm einen proto-marxistischen Kritiker der Widersprüchlichkeit und Krisenhaftigkeit eben dieser Wirtschaftsform.⁴ Der vorliegende Aufsatz ist demgegenüber stärker in einer Tradition situiert, die Hegel als einen Theoretiker betrachtet, der die institutionelle Ausgestaltung einer vernünftigen Form des gemeinsamen Wirtschaftens umreißt, und damit allerdings gerade einen normativen Maßstab für die Kritik des kapitalistischen Markt bietet.⁵ Mir geht es dabei weniger um eine eingehende, detaillierte Rekonstruktion von Hegels Überlegungen als um die Klärung systematischer Probleme der Sozialkritik, für die Hegels Sozialphilosophie wichtige Antworten bereithält. Ein bedeutsamer Teil des Aufsatzes wird sich daher nicht direkt mit Hegel auseinandersetzen, sondern vielmehr herausarbeiten, worin überhaupt das Problem besteht, für das Hegels Sittlichkeitskonzept eine Lösung bietet.

Der Aufsatz gliedert sich in fünf Teile: Im *ersten* Teil wird die im Anschluss an Adam Smith popularisierte Idee der ›unsichtbaren Hand‹ rekapituliert, um sodann deren Kritik durch den frühen Marx zu beleuchten. Die Marxschen Überlegungen sind an dieser Stelle von Bedeutung, weil sie eine grundlegendere Kritik des kapitalistischen Marktes bieten als Hegels eigene explizite Marktkritik. Im *zweiten* Teil des Aufsatzes werden Einwände gegenüber der Marxschen Kritik rekonstruiert, die sich aus der Perspektive des politischen Liberalismus und des Utilitarismus ergeben. Mit diesen Ansätzen lässt sich dafür argumentieren, dass Marx' Diagnose keine allzu großen Bedenken aufkommen lassen muss, weil die in den alltäglichen ökonomischen Praktiken geförderten Motive und Haltungen trennbar sind von den übergreifenden zivilen Tugenden und der öffentlichen Solidarität. Im *dritten* Teil wird diese

Zuspitzung in der Diagnose der sozialmoralischen Kosten des kapitalistischen Marktes ermöglicht. Hegels Sittlichkeitskonzeption zeichnet sich zudem dadurch aus, dass sie verdeutlicht, weshalb die Kur des Problems in einer weitreichenden Transformation des ökonomischen Prozesses selbst liegen muss. Damit rückt Hegel in die Nähe von Marx, den der vorliegende Aufsatz als notwendige Ergänzung zu Hegels Philosophie der Ökonomie einführt.

- 3 Winfield (2015); für weitere Interpretationen, die Hegel als Theoretiker eines sozialstaatlich eingebetteten Marktes verstehen siehe Honneth (2011) und Herzog (2013a). Zu Hegel als Theoretiker eines weitgehend freien Marktes Berger (2013). Zum Spektrum der Bestimmungen des Verhältnisses Hegels zum Kapitalismus vgl. die Beiträge in Buchwalter (2015).
- 4 Marcuse zufolge gibt es neben der *Rechtsphilosophie* »kaum ein anderes Werk, das schonungslos die unversöhnlichen Widersprüche der modernen Gesellschaft aufdeckt« (Marcuse 1989: 165). Adorno sah bei Hegel »das dämmernde kritische Bewußtsein der Gesellschaft von sich selber« entstehen (Adorno 1966: 91). Vgl. aktuell Ruda (2011).
- 5 So etwa Ellmers (2015), Thompson (2015) und Bartonek (2014).

Argumentation im Anschluss an Hegels Idee der Sittlichkeit einer Kritik unterzogen. Die in den ökonomischen Institutionen geförderten Motive und Haltungen sind von wesentlicher Bedeutung, weil sie subjektbildende Folgewirkungen haben – ein Gedanke, der im *vierten* Teil tugendethisch und anerkennungstheoretisch erläutert wird. Im abschließenden *fünften* Teil wird gezeigt, worin die sozialmoralischen Folgekosten bestehen können, die mit einer defizitär verfassten ökonomischen Sittlichkeit einhergehen können.

1. Smith' Idee und Marx' Kritik

Einer der wichtigsten und folgenreichsten Rechtfertigungen des Marktes liegt im Argument von der ›unsichtbaren Hand‹: Diesem Gedankengang zufolge ist der Markt ein soziales System, mittels dessen eigeninteressiert handelnde Individuen zum Wohle aller zusammenarbeiten, auch wenn die Akteure selbst dies gar nicht bewusst intendieren oder für gut heißen. Gerade dadurch, dass der Einzelne »das eigene Interesse verfolgt«, so heißt es bei Adam Smith, »fördert er häufig das der Gesellschaft nachhaltiger, als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu tun.«⁶ Zu Beginn seiner Überlegungen zur ›bürgerlichen Gesellschaft‹ in der *Rechtsphilosophie* folgt Hegel der Auffassung von Smith ein Stück weit: Im marktvermittelten Austausch, so heißt es dort, »schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen um« (§199). Auch bei Hegel ist dem Individuum der Bezug auf das Wohl anderer also zunächst äußerlich; die Sorge für andere ist hier noch eine »bewußtlose Notwendigkeit« (§255Z).⁷ Marktakteure befriedigen menschliche Wünsche und Bedürfnisse, aber sie tun das nicht als Selbstzweck, oder weil sie sich wirklich um die Wünsche und Bedürfnisse von anderen sorgen würden, sondern letztendlich deshalb, um für das eigene Wohl zu sorgen. So zielen Unternehmen, die sich vom Profitmotiv leiten lassen, darauf, bislang unentdeckte oder ignorierte Wünsche und Bedürfnisse zu befriedigen – oder bestehende Wünsche und Bedürfnisse preisgünstiger, indem sie etwa die Herstellung effizienter machen. Sie müssen dafür nicht von besonders altruistischen, solidarischen oder wohlwollenden Motiven geleitet sein, es genügt, wenn sie in erster Linie ihren Gewinn zu steigern versuchen. Unter Bedingungen des Marktes ist es folglich möglich, dass Akteure dem Wohl aller auf optimale Weise dienen, selbst wenn sie vor

6 Smith (1978: 371). Mir geht es an dieser Stelle weniger um eine angemessene Darstellung von Smith's Philosophie des Marktes als um eine Charakterisierung einer wirkmächtigen Idee, die meist auf Smith zurückgeführt wird.

7 Wie wir später sehen werden, gilt dieser Zusammenhang für Hegel allerdings nur anfänglich, oberflächlich und partiell.

allem ihren eigenen Interessen folgen. Das gilt zumindest dann, wenn gewisse institutionelle Rahmenbedingungen gewährleistet sind.

Diese zu Beginn der Moderne entstandene Idee ist für den heutigen ökonomischen Liberalismus nach wie vor leitend, und er hat ein gewisses Zweckbündnis eingegangen mit dem soziologischen Systemfunktionalismus.⁸ Der Markt bildet demzufolge einen überindividuellen Systemzusammenhang, der eine gesellschaftliche Eigenlogik hat: Das System als Ganzes kann sinnvolle und wünschenswerte Zwecke verwirklichen, die von den Individuen und deren privaten Zwecksetzungen relativ abgekoppelt sind. Das Wohl aller kann gesteigert werden, selbst wenn alle vor allem an ihr eigenes Wohl denken. Das ›Wohl aller‹ heißt dabei lediglich die bestmögliche Steigerung des aggregierten ökonomischen Outputs, wobei die kapitalistische Wirtschaftsordnung in den letzten 200 bis 300 Jahren tatsächlich eine zuvor unbekannte Steigerung der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit und damit Wohlstand für breite Bevölkerungsschichten mit sich gebracht hat.⁹ Kurzum: Die Sittlichkeit des Marktes liegt diesen unterschiedlichen Ansätzen zufolge in seinen Resultaten; er sorgt effektiv für eine aggregierte Wohlstandssteigerung, ohne dass dafür die subjektiven Haltungen und bewussten Absichten besonderen normativen Ansprüchen genügen müssten.

Marx und die an ihn anschließenden unterschiedlichen Spielarten kritischer Sozialtheorie hegten gegenüber wirtschaftsliberalen und systemtheoretischen Überlegungen, die sich auf die Logik der unsichtbaren Hand stützten, stets Skepsis. Die grundlegende Kritik lautet, dass der Markt den Individuen nicht einfach nur erlaubt, ihr privates

8 Dem Systemfunktionalismus zufolge eröffnet der Markt eine Zone »normfreier Sozialität« (Habermas 1981: II, 455), in der über das Steuerungsmedium Geld die strategische Interaktion der Einzelsubjekte koordiniert wird, ohne dass deren Interaktion auf Moral, Ethik oder persönliche Bindungen angewiesen wäre. Hayek reformuliert Smith's Grundidee mit der These, dass die Marktökonomie ein System sei, »in dem schlechte Menschen am wenigsten Schaden anrichten können« (Hayek 1976: 22, Übers. modifiziert, H.K.). Märkte sind nicht auf gute Menschen angewiesen, um zu funktionieren, und das eigeninteressierte Handeln unter Marktbedingungen wirkt sich »im allgemeinen vorteilhafter auf die Gemeinschaft aus, als die meisten unmittelbar ›altruistischen‹ Handlungen« (Hayek 2011: 18).

9 Ich werde diese Annahme im Folgenden beibehalten: Nach derzeitigem Wissensstand deutet tatsächlich einiges darauf hin, dass der kapitalistische Markt in seiner Produktivität bislang unerreicht ist, und wesentlicher noch, auch von keiner der machbaren alternativen Wirtschaftsformen ohne weiteres eingeholt werden könnte. Damit soll nicht bestritten werden, dass es eine ganze Reihe an kapitalismusinternen Gründe für weitreichende Effizienzverluste gibt, etwa aufgrund der Privatisierung von Wissen und Information, der hohen Überwachungs- und Konfliktlösungskosten oder der periodisch wiederkehrenden Krisen. Dennoch spricht einiges dafür, dass diese Wirtschaftsform aufgrund ihrer statischen und dynamischen Effizienz produktiver ist als planwirtschaftliche, lokal-ökonomische oder andere Alternativen.

Eigeninteresse in instrumentellen Beziehungen zu anderen zu verfolgen; der Markt stachelt die Individuen auch dazu an, die Schwächen und Verletzbarkeiten von anderen unfair auszunutzen. Entweder werden die Marktteilnehmer dazu verleitet, von gegebenen Asymmetrien zu profitieren, oder sie werden sogar dazu disponiert, andere gezielt in eine schwache, verletzbare Position zu bringen, um daraus Profit zu ziehen. Beim frühen Marx heißt: »Die Absicht der *Plünderung*, des *Betrugs* liegt notwendig im Hinterhalt, denn da unser Austausch ein eigennütziger ist, von deiner wie meiner Seite, da jeder Eigennutz den fremden zu überbieten sucht, so suchen wir uns notwendig zu betrügen.« (Marx 1968: 460) Und Adorno spricht davon, dass die durch den kapitalistischen Markt vollzogene »Inthronisierung des Konkurrenzprinzips« eine Dynamik entfacht, »die das einzelne Wirtschaftssubjekt zwingt, seine Erwerbsinteressen rücksichtslos und um das Wohl der Allgemeinheit unbekümmert zu verfolgen.« (Adorno/Dirks 1956: 49) Diese Logik kann viele Gesichter annehmen: Der zufällige Schaden eines Marktteilnehmers wird für dessen Konkurrenten eine gute Nachricht sein, die diesem zur Freude gereicht; die Wissenslücken der Kunden, etwa was Produktqualität oder Langzeitfolgen der Produkte betrifft, sind für die Unternehmen ausnützbare Schwächen, die zum eigenen Vorteil ausgebeutet werden können; die Angewiesenheit derjenigen auf Lohn und Brot, die nichts zu verkaufen haben als ihre eigene Arbeitskraft, ist für die Besitzer der Produktionsmittel eine willkommene Gelegenheit, den Preis der Arbeitskraft niedrig zu halten; die Präferenzplastizität der Konsumenten lädt die Produkthanbieter dazu ein, die Kunden zum Kauf von Produkten zu bewegen, die übersteuert sind oder die sie eigentlich gar nicht brauchen; und unbeteiligte Dritte schließlich stehen in der Gefahr, von den Unternehmen die langfristigen Negativeffekte, etwa von Umweltverschmutzungen, aufgebürdet zu bekommen – weil sie sich heute nicht gegen die Schädigungen wehren können, die sich vielleicht erst langfristig bemerkbar machen. In all diesen unterschiedlichen Varianten führt der Markt zu einem »abstoßenden Blick auf andere Menschen«, wie es G.A. Cohen (2010: 41) formuliert: Andere werden hier nur »als Quellen der Bereicherung und als Bedrohung für den eigenen Erfolg« (ebd.) betrachtet.

Man muss an dieser Stelle betonen, dass Marx und die an ihn anschließenden Kritiker des Marktes nicht individuelle Akteure dafür kritisieren wollen, dass deren ›unlautere Absichten‹ zu fragwürdigen Praktiken am Markt führen würden. Ganz im Gegenteil, es geht um den Nachweis, dass es die Strukturen des Marktes selbst sind, die die Akteure dazu anregen, bestimmte Haltungen und Einstellungen gegenüber anderen überhaupt erst einzunehmen. Die Schwierigkeit an diesem Punkt besteht darin, auf angemessene Weise zu verstehen, dass Marxsche Ansätze in normativer Hinsicht tatsächlich die Qualität subjektiver Haltungen und Einstellungen kritisieren, als deren Quelle allerdings gerade nicht

primär individuelle Eigenschaften, sondern die objektiven materiellen Bedingungen begriffen werden. Es ist zwar richtig, dass der Markt als solcher niemanden dazu nötigt, die Schwächen anderer auszunutzen; jedem steht es frei, sich auch im Markt moralisch zu verhalten. Unter Konkurrenzbedingungen bedeutet das in der Regel jedoch einen Nachteil, weil moralische Rücksichtnahmen meist kostspielig sind. Folgt man zudem der Kapitalismusanalyse von Marx, dann fügt die Trennung von Kapitaleigentum und Lohnarbeit der exploitativen Dynamik des Marktes einen weiteren grundlegenden Faktor hinzu (vgl. Marx 1962: 161–191, siehe zudem Wood 2004: 246–253). Denn damit ist zum einen von vornherein eine tiefgreifende Machtasymmetrie gesetzt – weil in einem kurz- und mittelfristigen Zeithorizont der Faktor Arbeit stärker vom Faktor Kapital abhängt als umgekehrt –, und zum anderen steht die aus arbeits- und lebensweltlichen Zusammenhängen herausgerissene private Verfügung über Produktiveigentum in der Gefahr, die Profitorientierung in der Verwertung von Kapital zu vereinseitigen und zu verselbständigen.

2. Zum Stellenwert ökonomischer Motive und Haltungen

In verschiedenen zeitgenössischen Ansätzen des politischen Liberalismus und des Utilitarismus wird der Kritik von Marx und der Kritischen Theorie mit bestimmten ethischen und gerechtigkeits-theoretischen Argumenten entgegengetreten. Diese Ansätze reaktivieren die auf Smith und andere zurückgehende Denkfigur, dass die in der ökonomischen Praxis eingenommenen subjektiven Haltungen normativ nicht von Belang sind, nun allerdings um die Zuspitzung erweitert, dass dies selbst dann gilt, wenn es um Haltungen und Einstellungen der Übervorteilung oder Ausbeutung geht. Mit anderen Worten: Selbst wenn Marx mit seiner Diagnose Recht hätte, muss dies in normativer Hinsicht nicht wirklich bedenklich sein. Ich will die damit zusammenhängenden Argumente nun darstellen, und anstatt sie direkt zu kritisieren, zielt der Aufsatz insgesamt darauf, diese Überlegungen mit Hilfe von sittlichkeitstheoretischen Argumenten zu entkräften. Der hier entfaltete Gedankengang läuft am Ende auf den Versuch hinaus, die Marxsche Kritik mit Hilfe von Hegelschen Denkfiguren zu ergänzen.

Die Argumentation, wie sie gegenüber den Marktkritiken im Anschluss an Marx formuliert wird, lautet, idealtypisch zusammengefasst, ungefähr wie folgt: Zunächst sieht es danach aus, als könne eine Form des gemeinsamen Wirtschaftens, in der die Akteure zu eigennützigem, instrumentalisierenden und feindseligen Haltungen gegenüber anderen

angeregt werden, selbstverständlich nicht für eine gelungene Form des guten Lebens gelten kann. Ethische Argumente dieser Art leiden jedoch unter dem Problem, so lautet das liberale Argument, dass ihnen spezifische ethische Werte und Ideale zugrundeliegen, die leicht von anderen ethischen Werten und Idealen übertroffen werden können (vgl. Kymlicka 1996: 159ff.). Und da wir es mit der ökonomischen Sphäre zu tun haben, ist der naheliegende, primäre Wert der des materiellen Wohlstands.¹⁰ Der Marktmechanismus mag dabei vielleicht fragwürdige Motive für seine Zwecke einspannen mag; doch dies kann in Kauf genommen werden, so lässt sich argumentieren, weil der höchste Wert, der durch den marktwirtschaftlichen Austausch verwirklicht werden soll, derjenige der Wohlstandssteigerung ist, zumindest unter Bedingungen formal garantierter Freiheit und Gleichheit. Von den ökonomischen Beziehungen wird nicht unbedingt erwartet, dass sie eine angenehme Zeit mit wohlgesonnenen Mitmenschen mit sich bringen, sondern vor allem, dass sie zur materiellen Wohlfahrt der Gesellschaftsmitglieder beitragen.

Sicherlich, die Wohlfahrtssteigerung kann nur dann eine allgemeine Zustimmung finden, wenn gewährleistet ist, dass der wirtschaftliche Output mittels geeigneter Umverteilungsmaßnahmen auch allen zugute kommt. Dabei mag der kapitalistische Markt, wie wir ihn kennen, zu massiven Ungerechtigkeiten geführt haben, zu immer weiter steigenden sozialen Ungleichheiten, die er auf erweiterter Stufenleiter reproduziert; zumindest potentiell könnte dieses System jedoch, so lautet das gerechtigkeits-theoretische Argument, moralische Standards der Gerechtigkeit erfüllen: eine gerechte Umverteilung des erwirtschafteten Produkts vorausgesetzt, flankiert von ordnungspolitischen Maßnahmen, die die Krisenhaftigkeit des Marktes abmildern und dessen Ausbeutungs- und Übervorteilungstendenzen eindämmen.¹¹ Wenn zum Beispiel das Rawlssche Differenz-

10 Richard Arneson etwa betont, dass die Frage nach der materiellen Lebensqualität, die ein ökonomisches System ermöglicht, in der Bewertung »front and center« (Arneson 2011: 250) stehen müsse – dezidiert vor Fragen, die sich auf die soziale Qualität der zwischenmenschlichen Beziehungen im kapitalistischen Markt richten.

11 Ich will die hier angeführten Argumente nicht unmittelbar auf ihrem gerechtigkeits-theoretischen Terrain kritisieren, etwa mit dem Marxschen Argument, dass kapitalistische Wirtschaftsstrukturen konstitutiv ungerecht seien, weil sie auf Ausbeutung beruhen würden; immerhin ist das Ausbeutungsargument nicht unumstritten, zum einen aufgrund seiner arbeitswerttheoretischen Prämissen, zum anderen aus gerechtigkeits-theoretischen Gründen. Dabei stimmt es zwar, dass es starke systeminterne Gründe dafür gibt, dass der kapitalistische Markt strukturelle Tendenzen zur Produktion von Ungleichheit hat und dass die durch ihn erzielte Wohlstandssteigerung oft zuungunsten oder sogar auf Kosten eines größeren Teils der (Welt-)Bevölkerung erzielt wird. Aber die Frage ist, ob dies auch auf einen kapitalistischen Markt, wie er sein *könnte*, zutrifft – etwa auf einen, in dem die Produktivgüter über veränderte Erbschaftsregeln weitgehend egalitär verteilt sind.

kriterium den Standard der Gerechtigkeit liefert, lässt sich grundsätzlich eine Form des kapitalistischen Markt anvisieren, die diejenigen, die am Schlechtesten gestellt sind, prinzipiell um ein Vielfaches besserstellen könnte als unter gegenwärtigen Bedingungen, und zudem besser als die am schlechtesten Gestellten in allen machbaren alternativen Wirtschaftsformen.¹² Man kann sogar noch stärker formulieren: Nur wenn diejenige Wirtschaftsweise gewählt wird, die am Produktivsten ist, lassen sich die Ansprüche der Gerechtigkeit erfüllen. Denn die Gerechtigkeit fordert, dass es denjenigen, die am Schlechtesten gestellt sind, besser geht als in allen möglichen Alternativen, und dafür bedarf es zuerst eines möglichsten großen Wirtschaftsprodukts.¹³ Autoren wie Richard Arneson (2011: 241) oder Hillel Steiner (2014: 144) gehen sogar so weit zu behaupten, dass selbst sozialistische Prinzipien der Gleichheit gerade mit Hilfe des kapitalistischen Markts am besten verwirklicht werden könnten, sofern egalitäre Mechanismen das wirtschaftliche Produkt entsprechend umverteilen.

Eine der wesentlichen Annahmen, auf die sich eine solche Argumentation stützt, ist die These, dass Motive und Haltungen in konkreten Interaktionen trennbar sind von allgemeinen politischen und moralischen Normen und der öffentlichen Solidarität. Die Existenz einer solchen umfassenden Solidarität wird dabei weiterhin als bedeutsam unterstellt, da ja die Legitimität des Marktes von der Existenz von ordnungspolitischen Regeln, markteinhegenden Institutionen und vor allem auch nachträglichen Umverteilungsmaßnahmen abhängt. Und diese Institutionen und Maßnahmen sind nur realisierbar, wenn ein hinreichender solidarischer Geist in einer gegebenen Gesellschaft vorhanden ist. Im möchte nun genauer nachzeichnen, wie unterschiedliche Philosophien des Marktes die Annahme begründen, dass die ökonomischen Akteure in ihren realen Interaktionen auf die Ausnutzung der Schwächen anderer zielen können und dabei gleichzeitig in ihrem politischen Leben dazu in

12 Siehe etwa Rawls (1975: 336): »Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten« müssen »den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen«.

13 Vgl. dazu Gosepath (2013: 360f.): Die »Wahl des Wirtschaftssystems« ist »nicht gerechtigkeitsneutral, weil die Art und Weise seiner Einrichtung darüber entscheidet, was überhaupt verteilt werden kann. [...] Der Gesichtspunkt der Wohlstandssteigerung zählt auch für Gerechtigkeitsvertreter, weil man bei distributiven Regelungen auch den Standpunkt der Rezipienten berücksichtigen muss. Jeder hat einen Gerechtigkeitsanspruch auf einen möglichst großen Anteil an Ressourcen, sofern dies nicht dazu führt, dass andere weniger in der fairen Verteilung bekommen.«

der Lage sein sollen, allgemeine moralische Prinzipien der Gerechtigkeit in Fragen der Verteilung des erwirtschafteten Produkts anzuwenden.¹⁴

Es gibt dabei im Wesentlichen zwei Argumente: Zum einen das Argument von der *Begrenztheit* des Marktes, zum anderen das Argument von der *Mehrschichtigkeit* von Motiven und Haltungen. Das erste Argument besagt im Einzelnen, dass die im privatkapitalistisch Verkehr geförderten Motive und Haltungen lediglich in dem *strikt eingegrenzten* Bereich des wirtschaftlichen Handelns gefördert werden, ohne sich auf andere soziale Bereiche auszuwirken. Dieser Gedanke stützt sich auf die Idee der Getrenntheit der unterschiedlichen sozialen Sphären, die für das moderne Verständnis des Marktes eine entscheidende Rolle spielte. Auch Hegel wird oft als einer der Geburtshelfer dieser Idee betrachtet (so etwa Berger 2013), denn tatsächlich war ja Hegel einer der ersten, der die moderne Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit einerseits sowie die Trennung von Gesellschaft und Staat andererseits nicht nur beschrieben, sondern auch gerechtfertigt hatte. Wie sich zeigen wird, versteht Hegel die unterschiedlichen Sphären der Sittlichkeit jedoch gerade nicht als streng voneinander geschieden, sondern auf vielfältige Weise ineinander verzahnt. Wenn man aber davon ausgeht, dass die ökonomische Sphäre strikt von anderen sozialen Sphären getrennt ist, dann sind die Haltungen und Einstellungen, die am kapitalistischen Markt gefördert werden, nicht unbedingt von Belang. Denn diese Motive und Haltungen sind eben nur in dieser spezifischen, stark eingegrenzten und zudem noch streng reglementierten Sphäre von Bedeutung. So gesteht etwa der in Kanada lehrende Philosoph Joseph Heath zu, dass man zwar in gewisser Weise sagen könnte, die Gesellschaft fordere von den »corporations to maximize profits« ebenso wie sie Hockeyspieler dazu ermuntere »to commit common assault.« (Heath 2010: 182) Doch wenn darin eine gewisse Wahrheit liege, besteht für ihn der entscheidende Punkt darin, dass die Sphäre des wirtschaftlichen Handelns ähnlich stark begrenzt sei wie die des Spiels:

»There is an element of truth to it, insofar as society does encourage hockey players to run into one another at high speeds, to threaten one another, and occasionally to punch each other in the face. But it needs to be mentioned that this sort of behavior is encouraged *only in the context of a hockey game*. We don't let hockey players act this way in the mall, or with their families. Similarly, we encourage corporations to

14 Ich werde mich im Folgenden vor allem auf Hillel Steiners (2014) und Richard Arnesons (2011) Kritiken an G.A. Cohens (2010) Diagnose der ethischen Übel des Marktes sowie seines Ideals der »gemeinschaftlichen Fürsorge« beziehen; das bietet sich an, weil Cohen in seiner Marktkritik Marx recht nahe steht, und zugleich das Ideal der gemeinschaftliche Fürsorge eine gewisse Nähe zu Hegel aufweist.

maximize profits only in one, very particular context: that of the competitive market, which is a very carefully staged competition.« (Ebd.)

Folgt man der Analogie, mag es zwar sein, dass die Profitmaximierung der Unternehmen dazu führt, dass es am Markt oft recht grob und aggressiv zugeht; doch diese Praktiken und die mit ihnen verbundenen Motive und Einstellungen sind nicht wirklich kritikwürdig, weil sie, ähnlich wie beim spielerischen Wettbewerb, nur in einem streng eingegegten und regelgeleiteten Kontext gefördert und toleriert würden.

Das Argument, das sich auf die potentielle *Mehrschichtigkeit* von Motiven und Haltungen stützt, besagt im Detail, dass die unmittelbaren Motive in der Interaktion in der kapitalistischen Marktordnung unter Umständen durch tieferliegende Motive gerahmt und gleichsam entschärft werden können. Dieser Punkt mag auf den ersten Blick etwas weit hergeholt erscheinen, spielt jedoch in der Rechtfertigung des kapitalistischen Marktes eine wichtige Rolle. Um die zugrunde liegende Idee zu verdeutlichen, muss man lediglich das Szenario wirtschaftlicher Akteure von zwei auf drei erhöhen, wobei nach wie vor A auf die Ausnutzung der Schwächen von B zielt, nun aber, um des eigentlichen, letzten Zieles willen, C zu helfen. Hillel Steiner (2014) führt den Fall von Andrew Carnegie an, der Zeit seines Lebens ausdrücklich darauf aus war, so viel Reichtum wie möglich anzuhäufen, nur um diesen letzten Endes so großzügig wie möglich zu spenden. Tatsächlich zählt Carnegie, der seinen Reichtum als Gründer und Eigentümer von ›Carnegie Steel‹, später dann ›US Steel Company‹, erwarb, zu einem der größten Philanthropen der US-Geschichte. Carnegie und die US Steel Company erlangten traurige Berühmtheit aufgrund ihrer Rolle in einem der härtesten Arbeitskämpfe der US-Geschichte. Dazu Steiner:

»The Homestead Strike was a bloody labour confrontation lasting 143 days in 1892 and was one of the most serious in American industrial history. The conflict was centred on Carnegie Steel's main plant in Homestead, Pennsylvania, and grew out of a dispute between the National Amalgamated Association of Iron and Steel Workers and the Carnegie Steel Company. After a recent increase in profits by 60 per cent, the company refused to raise workers' pay by more than 30 per cent. When some of the workers demanded the full 60 per cent, management locked the union out. Although the workers considered the stoppage a lockout by management and not a strike by workers, the company brought in thousands of strike-breakers to work in the steel mills and Pinkerton agents to safeguard them. The arrival of a force of 300 Pinkerton agents from New York City and Chicago resulted in a fight in which 10 men – seven strikers and three Pinkertons – were killed and hundreds were injured. Afterwards, the company successfully resumed



operations with non-union immigrant employees in place of the Homestead plant workers.« (Ebd.: 142)

Die rücksichtslose Niederschlagung innerbetrieblicher Widerstände, unter Inkaufnahme von Toten, kann wohl als Beispiel dafür gelten, die Bedingungen der Ausbeutung der Arbeitskraft aufrechtzuerhalten; und doch diene Carnegie diese Praxis als Mittel für sein eigentliches, höchstes Ziel, generös und wohltätig zugunsten einer dritten Partei zu handeln. Hillel Steiner geht es hier natürlich nicht darum, die Praxis der Wohltätigkeit auszuzeichnen. Er will lediglich verdeutlichen, dass das profitmaximierende Verhalten am Markt nichts über die tieferliegenden Motive der Akteure aussagt.¹⁵ Auch wenn also die unmittelbaren Motive und Haltungen, die in der direkten Interaktion zwischen wirtschaftlichen Akteuren auftreten, danach aussehen, als ginge es um rein eigennützige Zwecke, könnte es der Fall sein, dass diese Zwecke letztlich durch gänzlich anders gelagerte, tieferliegende Zielsetzungen ›aufgehoben‹ werden – in dem quasi-hegelianischen Sinn, dass die vordergründig zur Schau gestellten Haltungen zwar nicht annulliert werden, aber in ihrem Sinn verändert werden, weil sie einem höheren normativen Zweck dienen.

Man kann diesen Punkt noch ein wenig anders wenden. Die Konstellation, in dem Akteur A die Schwächen eines Akteurs B zugunsten eines Akteurs C ausnutzt, lässt sich sogar so zuspitzen, dass A aufgrund von allgemein zustimmungsfähigen Gründen handelt, weshalb B die eigene Übervorteilung letztlich sogar gutheißen müsste. Arneson fast diesen Fall wie folgt:

»Perhaps you are very talented and I am not, but I can exploit a bargaining advantage and negotiate interaction with you on lopsided terms, in order to help distant needy strangers (as morality, let us say, requires). [...] Does my hard bargaining preclude community between us? If the hard bargaining on my part is justified by moral principles, then in theory you should appreciate this, and endorse what is being done to you in a cool moment [...].« (Arneson 2011: 251)

Damit haben wir eine Konstellation vor uns, in der die soziale Praxis zwei Ebenen hat: eine Oberflächen-Ebene, auf der Akteur A die Schwächen von B ausnutzt, und eine tieferliegende Ebene, auf der die moralisch fragwürdige Oberflächen-Praxis nur als Mittel zu einem tieferliegenden, moralisch legitimen Zweck erscheint, dem nicht nur A, sondern auch B

15 Auch Arneson unterstreicht, dass die Akteure mit ihrem Verhalten ganz unterschiedliches Bezwecken können: »They might be aiming to use their profits in many different ways, such as improving their own lives, improving the lives of those near and dear to them, giving aid to the community, or even giving aid to distant needy strangers.« (Arneson 2011: 236)

zustimmen können müsste. Mit genau dieser dualen Struktur lässt sich auch die soziale Praxis des Marktes verstehen. Der Gedankengang lautet dann wie folgt: Auf einer fundierenden Ebene sind sich die Gesellschaftsmitglieder darin einig, dass sie ein Wirtschaftssystem einrichten wollen, das allen dient; zu diesem Zweck wird nach einer Praxis gesucht, die dem geteilten Ziel der allgemeinen Wohlfahrt am besten dient. Es stellt sich heraus, dass dieses Ziel mit indirekten, ja konträren Mitteln am Effektivsten erreichbar ist. Das Mittel der Wahl, der Markt, baut zwar in seiner alltäglichen Funktionsweise auf eigennützigen Motiven auf, und er mag damit in gewissem Maße erlauben, dass Akteure die Schwächen anderer ausnutzen; doch letztlich führt die Sozialtechnik des Marktes zu allgemein erwünschten Resultaten, nämlich einem maximal gesteigerten wirtschaftlichen Output, der die Voraussetzung dafür liefert, den Anforderungen der Gerechtigkeit Genüge zu tun. Versteht man diesen indirekten, ja konträren Zusammenhang zwischen den unmittelbaren Praktiken am Markt und dem tieferliegenden Zweck, ändern die direkt im wirtschaftlichen Verkehr geförderten Motive und Haltungen ihren Sinn.

Am Beispiel des sportlichen Wettkampfes lässt sich zeigen, wie alltäglich für uns der Umgang mit doppelsinnigen oder sogar konträren sozialen Logiken dieser Art sein kann. Wenn man an zwei Freunde denkt, die beide gerne Boxen, liegt es nahe, dass die Beiden einander dadurch Freude bereiten, dass sie miteinander boxen. Vielleicht sind die beiden Freunde derart leidenschaftliche Boxer, dass sie diesen Sport nur mögen, wenn er zum Extrem getrieben wird: Sie malträtieren sich mit Schlägen und fügen einander große Schmerzen zu, doch genau dadurch bereiten sie einander Vergnügen. Die aggressiven und feindseligen Haltungen im Boxkampf sind dann nichts anderes als indirekte, gegensätzliche Mittel, um ihrer Freundschaft Ausdruck zu geben. Beide Freunde verstehen das, und beide sind sich dessen gewiss, dass auch der andere dieses Verständnis teilt, weshalb die augenscheinliche Feindseligkeit keineswegs im Widerspruch zu dem zugrundeliegenden freundschaftlichen Zweck steht.¹⁶ Überträgt man diese Analogie zurück auf den Bereich der Wirtschaft,

16 Miller bietet eine ähnliche, etwas schwächer formulierte Analogie: »It is not difficult to think of relationships that can sustain such a dual character. Typically these are cases where the underlying objective can only be achieved by indirect (and apparently contrary) means, or at least can be achieved most effectively by such means. Consider, for example, a game of tennis between two friends, each of whose main objective is to give pleasure to the other. Since what each most enjoys is battling hard on the tennis court, the only way to achieve the objective is for each to play as hard as he can. On the surface the relationship is competitive, each trying his best to win; underneath the game is a co-operative enterprise for mutual enjoyment. Both players understand this, and understand the other's point of view. Here the co-operative character of the relationship seems well able to survive its immediate competitive quality.« (Miller 1989: 221)

ergibt sich das Argument, dass die unmittelbar im wirtschaftlichen Verkehr geförderten Ziele und Zwecke in ihrem normativen Gehalt verändern können, sofern sich die Akteure des tieferliegenden, eigentlichen Zwecks der Institution bewusst sind. Wenn bestimmte wertvolle Zwecke nur durch indirekte oder sogar konträre Mittel erreicht werden können, verlieren die Mittel ihren fragwürdigen Charakter. Das eigennützige Verhalten eines jeden Akteurs – das auch die Ausbeutung der Schwächen anderer impliziert – ist hier ein Mittel, um das Wohl aller zu steigern. Um tatsächlich das Wohl auch derjenigen zu steigern, die in einer schwachen Position sind, sind vielleicht nachträgliche Umverteilungs- und regulierende Einhebungsmaßnahmen nötig. Doch sofern eine allgemeine Sorge um das Wohl aller vorhanden ist, werden auch die Bessergestellten akzeptieren, ihre Interessen zurückzustellen und dann etwa über Steuerabgaben zum Wohl der Schlechtergestellten beizutragen.¹⁷ Wenn sichergestellt ist, dass alle Beteiligten intellektuelle Einsicht in den zugrundeliegenden Mechanismus haben und sich der entsprechenden Überzeugungen aller anderen sicher sein können, dann sieht es ganz danach aus, als könnten augenscheinlich eigennützige, feindselige und sogar ausbeuterische Haltungen und Praktiken durchaus als Mittel dafür dienen, die Wohlfahrt der Gesellschaftsmitglieder zu steigern, ohne die allgemeine Solidarität zu untergraben.

!! Mit Hegels Sittlichkeitstheorie lassen sich diese Überlegungen mit guten Gründen bestreiten. Der solidarische Geist einer Gesellschaft ist nicht unabhängig von den Motiven und Haltungen, die die Subjekte in ihren alltäglichen Praktiken einnehmen. Nur wenn die ökonomischen Akteure in einem wesentlichen Teil ihrer konkreten Interaktionen dazu befähigt und angeregt werden, Haltungen der Anteilnahme und Besorgnis einzunehmen, lassen sich umfassendere moralische und politische Normen verwirklichen. Ohne die Teilnahme an einer »bewußten Tätigkeit für einen gemeinsamen Zweck« (§ 254), und zwar im Vollzug ökonomischen Handelns, ist die Herausbildung angemessener moralischer Dispositionen kaum möglich. Die sittlichkeitstheoretische Kritik folgt damit einem anderen Modus als eine moralische oder eine ethische Kritik. Sie sagt weder, dass bestimmte Praktiken und Institutionen in moralischer Hinsicht, d.h. in einem gerechtigkeitstheoretischen Sinn, kritikwürdig sind, noch sagt sie, dass diese Haltungen oder Praktiken in ethischer Hinsicht, d.h. im Blick auf Fragen des guten Lebens, problematisch wären. Sie legt

¹⁷ Arneson nennt das »*wide reciprocity or solidarity*« (Arneson 2011: 241): »people's actions toward one another manifest a spirit of caring about each other in the broadest sense – each cares about all of the others« (ebd.). Für Arneson ist der entscheidende Punkt, dass diese allgemeine Solidarität gerade keine durchgängige oder breit angelegte Anteilnahme mit all denjenigen erfordert, mit denen man im Einzelnen alltäglich interagiert; ganz im Gegenteil, Arneson zufolge sind diese beiden Ebenen der Gemeinschaftlichkeit grundsätzlich trennbar (ebd.).

ihren Akzent auf die moralischen Habitusformen, die in Institutionen und Praktiken genährt und gefördert werden.

In Hegels Sozialphilosophie sind es im Wesentlichen die ›Korporationen‹, die das Marktgeschehen in seinen Grundanlagen so stark transformieren können sollen, dass die Akteure nicht mehr ihren unmittelbaren materiellen Eigeninteressen folgen, sondern im Vollzug ihres wirtschaftlichen Handelns zur Berücksichtigung des Wohls anderer befähigt werden. Zunächst sind die Korporationen Interessenverbände, in denen sich Mitglieder eines Betriebs und einer Berufssparte in genossenschaftlich organisierten Vereinigungen zusammenfinden, um ihre kollektiven Interessen besser zu verwirklichen. Aus dieser Kooperation emergiert Hegel zufolge ein solidarischer Geist, durch den Partikularität und Allgemeinheit »auf innerliche Weise vereinigt« (§255) werden können. In bestimmten Aspekten erinnern die Korporationen an mittelalterliche Zünfte, auch wenn Hegel die Freiheit der Berufswahl als moderne Errungenschaft betrachtet, hinter die nicht zurückgefallen werden darf.¹⁸ Welches institutionelle Äquivalent für die Korporationen unter den Bedingungen moderner, ausdifferenzierter Ökonomien existieren, ist heute eine drängende, aber immer noch offene Frage.¹⁹ Berufsständische Vereinigungen oder Gewerkschaften übernehmen manche der Funktionen von Hegels Korporationen, aber keine Institution hat die umfassende sozialintegrative, versittlichende Macht, die Hegel zufolge die Korporation erfüllen sollte.²⁰ Wie auch immer man die Korporationen genau versteht: Wesentlich ist, dass diese Institution das Marktgeschehen *von innen* heraus transformieren sollen, d.h. in seinen Grundstrukturen auf eine Weise sittlich verändern sollen, dass die Akteure dazu befähigt werden, in ihrem Handeln allgemeinere Belange zu berücksichtigen.

18 Dieser historische Bezug wird etwa in §255Z deutlich, wo Hegel die Abschaffung der Zunftmonopole im Rahmen der Stein/Hardenberg'schen Reformen kritisiert.

19 Der philosophische und historische Hintergrund und das zeitgenössische Potential der Korporation werden ausgelotet in Ellmers/Herrmann (2016).

20 Vgl. Ellmers (2015: 131–133). Siehe zudem Wood (1990: 242): »In fact, Hegel's conception of the corporation in civil society can be seen as quite radical. Perhaps it is even Utopian, unworkable in the context of a market economy. No doubt in actual market economies some of the functions Hegel assigns to corporations do sometimes get fulfilled for some people – by professional organizations, corporate firms, or labor unions. But no institution fulfills them in the combined and systematic way a Hegelian corporation is supposed to.«

3. Subjektbildung und Sittlichkeit

dagegen:

!

1.

2.

Im Rahmen von Hegels Sittlichkeitskonzeption spielen die bewussten Einstellungen und Haltungen, die die Wirtschaftsubjekte einnehmen, eine wesentliche Rolle. Denn die grundlegenden Handlungsdispositionen, die von den ökonomischen Institutionen und Strukturen angeregt werden, tragen zur Formung und Bildung der Wirtschaftsubjekte bei. Unseren ökonomischen Praktiken und Institutionen haben nicht nur eine instrumentelle Funktion, sondern unweigerlich auch subjektformierende Kraft. Hegel nimmt Motive Platons und Aristoteles' auf, wenn er davon ausgeht, dass die Verfassung des sozialen Ganzen die seelische Verfassung des Einzelnen stets prägt. Im modernen ökonomischen Denken werden die Individuen hingegen als gegeben unterstellt: Die Einzelnen sind vor den Institutionen da, und sie werden durch diese nicht verändert.²¹ Wirtschaftsliberale Theorien heben gern den vermeintlichen Realismus ihres Subjektbegriffs hervor; sie würden den Menschen nehmen, wie er wirklich ist, nicht wie er sein sollte.²² Doch diese Ansätze lassen oft außer Acht, in welchem Maße ökonomische Institutionen selbst subjektformierende Rückwirkungen haben. Hegel betont hingegen, dass die ökonomische Sphäre ganz wesentlich zur »Bildung« (§ 387A) des Subjekts beiträgt. Das heißt zweierlei: Zum einen, dass ökonomische Institutionen die Individuen gezwungenermaßen in ihren Selbstverständnissen und Haltungen, in ihren Dispositionen und Motivationen prägen. Selbst schlechte Institutionen formen die Individuen in einer bestimmten Weise. Zum anderen meint »Bildung« die *richtige*, die *angemessene* Weise der Formierung des Subjekts. Wenn die Subjektkonstitution im Horizont sozialer Institutionen unvermeidlich ist, stellt sich notwendigerweise die normative Frage, wie diese Konstitutionsprozesse beschaffen sein sollen, und Hegels Antwort lautet, dass der ökonomische Bildungsprozess dem Subjekt zu einer Verallgemeinerungsfähigkeit seines Willens verhelfen sollte, der eine wesentliche Basis für den solidarischen Geist bildet, der die politische Sphäre charakterisieren sollte. Die Arena des wirtschaftlichen Lebens soll Hegel zufolge also eine angemessene Form der Bildung bieten. Bildung ist demnach nicht etwas, das vornehmlich die Erziehung des Einzelnen in der Familie oder Schule betrifft, sondern ein formativer Prozess, der sich inmitten des öffentlichen Lebens abspielt.²³ Die ökonomische Sphäre ist eine »riesige Schule« (Bowles 2014: 474), in der die

21 Eine der wenigen Ökonomen, die dieses Theorem einer kritischen Revision unterziehen, ist Samuel Bowles (1998).

22 Vgl. zum ideengeschichtlichen Hintergrund Hirschman (1980: 20–22).

23 Schmidt hält zurecht fest: »*Bildung* took place in a public arena, in the midst of civil society. He [Hegel; H.K.] had little patience with the educational reformers

Entwicklung bestimmter Eigenschaften und Fähigkeiten gefördert wird, während andere brachliegen.

In der Frage der Subjektbildung in der ökonomischen Sphäre schließt Hegel an die antike Tugendethik an, wenngleich innerhalb eines normativen Rahmens, der der modernen Vorstellung rechtlicher und moralischer Autonomie einen wesentlichen Platz einräumt. Zunächst sei im Folgenden erläutert, wie Hegel diese unterschiedlichen normativen Ansätze, die oft als nicht miteinander vereinbar betrachtet werden, ausbalanciert. Ökonomische Institutionen begreift Hegel grundsätzlich als Teil eines Bildungs- und Konstitutionszusammenhangs, der die Individuen in ihren verkörperten moralischen Dispositionen und Motivationen, d.h. in ihren Tugenden, prägt und formt.²⁴ Tugendhaftigkeit versteht Hegel dabei gerade nicht als individuell-heroisches Handeln eines moralisch vorbildlichen Einzelnen, der sich der schlechten Wirklichkeit entgegenstemmt und diese durch sein Handeln zum Besseren verändert.²⁵ Es geht ihm, ganz im Gegenteil, um die Beschaffenheit des prägenden institutionellen Komplexes, der für die Herausbildung moralischer Dispositionen wesentlich ist. Nicht die Tugendhaftigkeit des Einzelnen soll Institutionen und Praktiken moralisch verbessern; die Institutionen und Praktiken sollen zu den angemessenen Tugenden der Individuen beitragen. Die Umformung der ersten Natur des Menschen in eine moralische gehaltvolle »zweite Natur« (§151) erfolgt auf der Basis der »*an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen.*« (§144) Für Hegel ist das Primat der objektiven gesellschaftlichen Institutionen wesentlich: Von deren sittlicher Beschaffenheit hängt die individuelle sittliche Gesinnung ab, nicht umgekehrt. Deshalb ist der Gebrauch des Tugendbegriffs nicht ungefährlich: Denn die Rede von der Tugend erinnert »leicht an leere Deklamation« (§150A), an einen erbaulichen, aber folgenlosen Appell an individuelles moralisches Handeln, das angesichts der Übermacht der gesellschaftlichen Strukturen folgenlos bleibt. Doch in sittlichen Verhältnissen muss sich der Einzelne eigentlich gar nicht »tugendhaft« verhalten: »Unter einem vorhandenen sittlichen Zustande, dessen Verhältnisse vollständig entwickelt und verwirklicht sind, hat die *eigentliche Tugend* nur in außerordentlichen Umständen und Kollisionen jener Verhältnisse ihre Stelle und Wirklichkeit.« (Ebd.) Mit seinem Tugendbegriff will Hegel also niemanden zu tugendhaftem Handeln aufrufen; es geht ihm

of his day and scorned Rousseau's proposal for an education sheltered from society.« (Schmidt 1981: 486)

²⁴ Zum Tugendbegriff Hegels sowie zum aristotelischen Hintergrund von Hegels tugendethischen Überlegungen siehe Buchwalter (1992), Fischer (2002), Herzog (2013b) sowie Ellmers (2016).

²⁵ Vgl. die Kritik dieser Form der Tugendhaftigkeit in der *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 1986a: 285–290); siehe dazu Buchwalter (1992).

vielmehr um die institutionellen gesellschaftlichen Bedingungen, die der Herausbildung bestimmter moralischer Dispositionen förderlich sind.²⁶

Auch wenn Hegel mit seinem Tugendbegriff an Platon und Aristoteles anknüpft, muss dieser Anschluss vor dem Hintergrund von Hegels Kant-Reaktualisierung und der modernen Anerkennung des Prinzips der »*selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjektiven Freiheit« (§ 185A), verstanden werden. Während Aristoteles' Tugendethik von einem ganzen Bündel an Tugenden ausgeht, geht es bei Hegel um die Verwirklichung eines einzigen grundlegenden Wertes, und zwar den der individuellen Freiheit.²⁷ Letztlich kann sich die individuelle Freiheit, so Hegels These, nur als eine sittliche, soziale Freiheit verwirklichen, eine Freiheit also, die sich nur im Gemeinwesen realisieren lässt, in der dieses Gemeinwesen nicht einfach Mittel zum individuellen Zweck ist, sondern in gewissem Maße Selbstzweck für die Individuen wird.²⁸ Dennoch legt Hegel großen Wert darauf, das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft stets vor dem grundsätzlichen Hintergrund der »Entzweiung« (§ 33) zu verstehen. Anders als in der antiken Polis kann in der modernen Gesellschaft nicht mehr von einer natürlichen Übereinstimmung zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen Gesinnungen und Institutionen ausgegangen werden – und eine solche Übereinstimmung ist auch nicht einmal erstrebenswert. Mit dem »abstrakten Recht«, also der gesetzten Rechte des Individuums, kennt Hegel eine spezifisch moderne Institution, die zwar von der Moralität und den sittlichen Institutionen ergänzt werden muss, aber eine eigenständige Berechtigung hat: Sie sichert dem Einzelnen die Möglichkeit zu, seine personale Wahlfreiheit in Bezug auf persönliches Eigentum,

26 Hierher gehört Hegels Bestimmung der Tugend als Rechtschaffenheit: »Das Sittliche, insofern es sich an dem individuellen durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflektiert, ist die *Tugend*, die, insofern sie nichts zeigt als die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört, *Rechtschaffenheit* ist.« (§ 150)

27 Hegels Ausgangspunkt ist »der *Wille*, welcher *frei* ist« (§ 4), und die *Rechtsphilosophie* als Ganze buchstabiert die institutionellen, gesellschaftlichen Bedingungen aus, durch die sich der freie Wille voll entfalten kann. Das Insgesamt dieser Bedingungen bildet schließlich »das Reich der verwirklichten Freiheit« (ebd.). Vgl. auch Honneth (2010).

28 Zu einem von Hegel her gedachten Begriff der sozialen Freiheit siehe Neuhouser (2000) und Honneth (2011). Nur wenn »die Freiheit die Freiheit will« (§ 21Z), wenn also der individuelle freie Wille auf eine soziale Realität anderer freier Willen trifft, die einander wechselseitig befürworten und unterstützen, kann sich Freiheit vollends entfalten. Individuelle Freiheit muss deshalb letztlich soziale Freiheit sein. In einem bestimmten Sinn ist daher auch die soziale Vereinigung der höchste Zweck der Individuen: »Die *Vereinigung* als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen [...].« (§ 258A)

Lebensführung, Religion usw. zu verwirklichen (§66). Und gerade in der Welt ökonomischen Handelns wird der Einzelne dazu ermuntert, seine personale Freiheit zu aktualisieren: Der Marktaustausch ermutigt die Subjekte dazu, eigeninteressiert den selbstgewählten Wünschen nachzugehen, ohne zur unmittelbaren Rücksichtnahme auf persönliche Bindungen und Loyalitäten verpflichtet zu sein, und ohne durch traditionelle Werte und Gemeinschaften eingeschränkt zu werden. Neben der personalen Freiheit hält Hegel auch die Kantische Autonomie für eine moderne Errungenschaft, an der sich Gesellschaften messen lassen müssen. Die Sphäre der ›Moralität‹ berücksichtigt das Subjekt in seiner Fähigkeit, sich selbst Regeln zu geben und nach reflexiv gewonnenen Gründen zu handeln, die allgemein zustimmungsfähig sind, selbst wenn der Einzelne sich damit in Opposition zu den gegebenen sozialen Umständen bringt (§132).

Doch Hegels Punkt ist, dass das abstrakte Recht und die Moralität dauerhaft und umfassend nur verwirklicht werden können, wenn sie in ein System vernünftiger sozialer Institutionen eingebunden sind. Die sittlichen Institutionen der Familie, der Ökonomie und des Staates bilden die gesellschaftliche Basis dafür, dass die normative Ordnungen des Rechts und der Moralität bestehen können: »Das Rechtliche und das Moralische kann nicht für sich existieren, und sie müssen das Sittliche zum Träger und zur Grundlage haben [...].« (§41Z) Die sittliche Sphäre ist ein Ensemble rationaler Institutionen, deren subjektive Seite die Ausbildung angemessener Gesinnungen ist, aufgrund derer die Einzelnen moralische Verpflichtungen wahrnehmen, ohne diese prinzipiell als Einschränkungen ihrer eigenen Neigungen zu erfahren. Dafür bedarf es freilich einer zunehmenden Verallgemeinerung des partikularen, natürlichen Willens hin zu einem allgemeinen, rationalen freien Willen (§24), der sich in sittlichen Institutionen erst herausbilden muss. Wenn diese Ausbildung eines vernünftigen freien Willens gelingt, werden die moralischen Verpflichtungen innerhalb der sittlichen Institutionen nicht als abstrakte Pflicht erfahren; Hegels Tugendethik steht deshalb im Gegensatz zum Rigorismus der Kantischen Pflichtenlehre. Dennoch ist Hegels Tugendlehre gerade auf das Ziel hin ausgerichtet, der Kantischen Autonomie eine gesellschaftliche Basis zu verschaffen, in der die moralischen Imperative nicht ›als bloßes Sollen‹ oder als leerer Formalismus erfahren werden. Weil der Maßstab, den sittliche Institutionen erfüllen sollten, also die Verwirklichung eines vernünftigen, allgemeinen freien Willens ist, sind die Verallgemeinerungsleistungen, die die sittlichen Institutionen der Familie, der Ökonomie und der Staat zu leisten haben, sehr hoch. Bereits in den vor-staatlichen Institutionen muss das »Allgemeine« stets »zugleich die Sache eines jeden als Besonderen« sein (§265Z), und zwar ausdrücklich nicht nur in der Familie, sondern vor allem auch in der ökonomischen Sphäre. Der Markt muss den Einzelnen

!!

dazu befähigen, eine gemeinschaftliche Sorge um die Bedürfnisse und Belange der in der kooperativen Zusammenarbeit beteiligten Mitglieder zu entwickeln. Mit anderen Worten: die »aufrichtige Sorge um das Allgemeinwohl« bedarf einer »Grundlage im materiellen Leben« der Gesellschaft, wie Neuhouse (2013: 37) formuliert. Ist diese Sorge unzureichend ausgebildet, so »steht der Staat in der Luft.« (§ 265Z)

4. Tugenden und Anerkennung in der ökonomischen Sphäre

Im Folgenden soll Hegels Theorie der Subjektbildung in der ökonomischen Sphäre in drei Schritten rekonstruiert werden. Zuerst wird die tugendethische Dimension herausgearbeitet, die sodann um anerkennungstheoretische Aspekte ergänzt wird. Schließlich wird, im Rückgriff auf Marx, deutlich gemacht, warum die ökonomische Sphäre für die sittliche Bildung von besonderem Gewicht ist.

(i) *Tugenden, Gewohnheit, zweite Natur*: Was heißt es nun genau, die Subjektbildung in ökonomischen Praktiken nach antikem Vorbild tugendethisch zu verstehen? Tugenden müssen in Gepflogenheiten und eingespielten Praktiken zum Bestandteil eines verkörperten, gelebten Ethos werden. Sittlichkeit beruht auf »Gewohnheit, Gebrauch« (§ 151N). Es genügt nicht, dass moralische Normen lediglich intellektuell gewusst werden; sie müssen Teil der ›zweiten Natur‹ des Subjekts werden. Im Erwerb einer sittlichen Gesinnung erlebt der Mensch eine Wiedergeburt: In der subjektformierenden Praxis der Sittlichkeit geht es darum, den Menschen »wiederzugebären, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird.« (§ 151Z) Der aristotelische Hintergrund dieser praxistheoretischen Überlegungen Hegels besteht in dem Grundgedanken, dass moralische Fähigkeiten und Motivationen eingeübt, in Praktiken gelernt werden müssen. Das Vorbild ist der Erwerb körperlicher Geschicklichkeiten: Eine Gitarre spielen zu lernen gelingt nicht durch intellektuelle Einsicht, sondern nur durch den regelmäßigen Vollzug der Praxis des Gitarrespielens. Zu einem Gitarrenspieler werden wir dadurch, dass wir Gitarre spielen. Und für die Tugenden gilt dasselbe: »So werden wir auch gerecht dadurch, dass wir Gerechtes tun [...]«, wie es bei Aristoteles (2006: 1103b 1–2) heißt. Es geht ganz wesentlich um die Ausbildung von Gewohnheiten und Routinen, wobei die wiederholte Übung bestimmte Fähigkeiten verstärkt und verbessert, ohne sie verbrauchen oder abzunutzen.

bsp.

Hegels Punkt ist nun, dass es sich mit der in ökonomischen Institutionen sich ausbildenden sittlichen Gesinnung ähnlich verhält. Sie muss durch die ökonomischen Praktiken und Institutionen gefördert,

aktualisiert und verstärkt werden. Durch ihren Gebrauch verbessern wir unsere Tugenden, während wir sie durch Nicht-Gebrauch verlernen. Der ökonomische Liberalismus geht demgegenüber davon aus, dass moralische Dispositionen wie knappe materielle Ressourcen zu verstehen sind, die sich im Gebrauch abnutzen und verringern. So versteht der Ökonom Kenneth J. Arrow moralische Motivation in der Tat buchstäblich nach dem Vorbild ›knapper Ressourcen‹.²⁹ Wenn wir knappe Ressourcen gebrauchen, brauchen wir sie auf. Je mehr wir sie konsumieren, desto stärker verringern sie sich. Wir müssen also sparsam mit ihnen umgehen. Dieser Gedanke auf das Gebiet moralischer Haltungen und Dispositionen übertragen, lautet dann, dass unsere Bereitschaft, uns um andere zu sorgen, solidarisch zu sein, zum Wohl anderer beizutragen, eine knappe Ressource ist, die schnell aufgebraucht ist. Zudem sind unsere moralischen Ressourcen bereits in Intimbeziehungen und in unserem staatsbürgerlichen Handeln so stark in Anspruch genommen sind, dass wir gut daran tun, uns im ökonomischen Handeln lediglich auf das Eigeninteresse zu stützen.³⁰ Wenn das Eigeninteresse für die Dienste des Allgemeinwohls eingespannt werden kann – wenn auch nur unwissentlich und unwillentlich –, dann können wir uns glücklich schätzen: Denn das Eigeninteresse kann stets problemlos und verlässlich aktiviert werden.

Demgegenüber liegt Hegels aristotelisches Argument darin, dass moralische Dispositionen gefördert und erlernt werden müssen. Diese sind Fähigkeiten, die wir im Gebrauch verstärken und erweitern, und gerade nicht aufbrauchen und verringern. Wenn unsere moralischen Dispositionen in der ökonomischen Sphäre jedoch kaum in Anspruch genommen werden, dann verlernen wir sie. Sicherlich, die Analogie von praktischen Fertigkeiten und moralischen Fähigkeiten trägt nur ein Stück weit; denn während bei einer praktischen Fertigkeit wie dem Gitarrespielen die vermehrte Übung die Fähigkeiten des Spielers immer weiter verbessert, ohne das andere Eigenschaften sich dadurch verschlechtern, kommt die Ausübung moralischer Fähigkeiten irgendwann an einen Punkt, an dem die grundlegenden, vielleicht sogar vitalen Interessen des Akteurs bedroht sind (vgl. Hirschman 1993). Deshalb legt Hegel auch Wert darauf, die soziale Arbeitsteilung so denken, dass das individuelle materielle Eigeninteresse hier eine wohldefinierte, wenn auch begrenzte Rolle spielt. Dennoch ist Hegels grundsätzlicher Gedanke wichtig: Auch in der ökonomischen Sphäre müssen sittliche Einstellungen und Haltungen bis zu einem

29 Siehe Arrows Aufsatz »Gifts and Exchanges«, in dem es heißt: »We do not wish to use up recklessly the scarce resources of altruistic motivation [...].« (Arrow 1972: 355)

30 So etwa das Argument in Robertsons berühmtem Aufsatz »What does the economist economize?« (1956), in dem er dafür argumentiert, dass Liebe (oder allgemeiner Altruismus, Solidarität, Wohlwollen) das knappste menschliche Gut seien, und genau dies helfe die Ökonomie sparsam zu verwenden.

gewissen Grad erlernt, eingeübt und verstärkt werden, andernfalls sind sie dem Verfall preisgegeben, und zwar vor allem auch über die ökonomische Sphäre hinaus. Und wenn stattdessen vor allem eigeninteressierte oder sogar sittlich defizitäre Haltungen und Einstellungen gefördert werden, dann ist davon auszugehen, dass die Erosion moralischer Dispositionen noch stärker ausgeprägt ist, nicht nur in der ökonomischen Sphäre, sondern auch in anderen sozialen Sphären.

Hat man Hegels tugendethische Überlegungen vor Augen, scheint die von Steiner und Arneson aufgestellte These in hohem Maße fraglich, wonach die Wirtschaftssubjekte tatsächlich auf intellektuelle Weise einen tieferliegenden, verschlüsselten Sinn unterhalb derjenigen Motive und Haltungen aufspüren können, zu denen sie der Verkehr im kapitalistischen Markt unmittelbar anregt. Die tugendethische Argumentation macht klar, dass es in der Formung unserer zweiten Natur um die Ausbildung von Gewohnheiten geht, die in Gebräuchen und Praktiken weitgehend präreflexiv und nicht-kognitiv eingeübt und erworben werden. Die in den ökonomischen Praktiken erforderlichen Haltungen nehmen die Teilnehmer in ihrem Signifikantenwert, in ihrem materialen Gehalt. Diese sind für die Verfestigungen bestimmter Gesinnungen und Dispositionen wirksamer als eine nachträgliche, bloß intellektuelle Entschlüsselung eines indirekten, verborgenen Sinns.³¹ Für die Herausbildung der angemessenen Disposition sind die eingespielten Praktiken in ihrem unmittelbaren Sinngehalt von Belang. Unter tugendethischen Gesichtspunkten ist deshalb eine »Spaltung des Menschen« (Marx 1974: 356) in ein privat-egoistisches Wirtschaftssubjekt, dass die Ausbeutung anderer in Kauf nimmt oder sogar gezielt anstrebt und sich umgekehrt vor der Ausbeutung durch andere fürchtet, und ein politisches Subjekt, das sich aufrichtig um das Wohl aller sorgt, nicht lebbar.

=>

(ii) *Anerkennung und Subjektbildung*: Mit dem Akzent auf Praktiken, Gewohnheiten und Habitualisierungen situiert sich Hegel zwar in einer aristotelischen Traditionslinie, allerdings setzt er sich in einem spezifischen Punkt von einem praxistheoretischen Paradigma ab: Die Subjektbildung, und damit auch die Ausbildung von moralischen Dispositionen, vollzieht sich nicht nur in Praktiken, Gebräuchen und Gewohnheiten, sie hat stets auch eine innerpsychische Dimension, die mit dem Anerkennungsstreben der Wirtschaftssubjekte zu tun hat. In der ökonomischen

31 Der Umstand der präreflexiven Verkörperung der Tugenden bedeutet nun umgekehrt nicht, dass diese der Reflexion gänzlich unzugänglich wären; Hegel betont, dass der Bezug auf moralische Dispositionen so beschaffen sein muss, dass diese »in ein durch *weitere Reflexion* vermitteltes [Verhältnis; H.K.] übergehen« (§147A) können; sie müssen durch »eine Einsicht durch Gründe« (ebd.) ergänzbar, veränderbar, bestärkbar sein. Tugenden können also in reflexiver Distanznahme bewertet werden; doch deren Erwerb muss in Gebräuchen und Routinen erfolgen.

Zusammenarbeit geht es nicht nur um materielle Interessen und Handlungen, es geht auch um Anerkennung, darum, wie wir von anderen gesehen werden und wie wir uns selbst sehen (vgl. Herzog 2011). In den spezifischen Tätigkeiten im Rahmen der Arbeitsteilung finden die Individuen »ihr Anerkanntsein und ihre Ehre«, wie es in Hegels *Enzyklopädie* (1986c: § 527) heißt. Ohne die Dimension der Anerkennung wäre kaum zu verstehen, warum die wiederholten, gewohnheitsmäßigen Praktiken unsere moralischen Haltungen und Dispositionen so tiefgehend formen und prägen können. Diese identitätsstiftende Dimension der beruflichen Rolle wird oft unterschätzt, nicht nur in der ökonomischen Theorie, sondern auch in der Kritischen Theorie, wenn man sieht, wie etwa Habermas unterstellt, dass die Herausbildung der Ich-Identität sich wesentlich im Kontext der Lebenswelt vollziehe, nicht im ökonomischen System (vgl. Habermas 1981: II, 212ff.). Mit Hilfe des Konzepts der Anerkennung kann hingegen verdeutlicht werden, dass die Individuen aufgrund der Wertschätzung, die sie in ihrer beruflichen Rolle finden, ihre Identität erweitern und bestärken. Der ökonomische Austausch realisiert eine Form der Anerkennung, die über bloß rechtlich-vertragsförmige Anerkennung hinausgeht, indem er berufliche Statuspositionen und professionellen Erfolg mit dem Versprechen der sozialen Anerkennung verbindet. Aufgrund eben dieser persönlichen Verflechtung und Einbindung in das wirtschaftliche Geschehen können die strategischen Kalküle und Instrumentalisierungspraktiken, die im kapitalistischen Markt gefördert werden, so umfassend in die psychischen Tiefenschichten der Subjektivität vordringen.

In der ökonomischen Sphäre ist Anerkennung zudem in einem vermittelten Sinn wichtig: Denn durch unsere Teilnahme am ökonomischen Austausch erwerben wir Güter, die wiederum für unseren Status innerhalb des gesellschaftlichen Verkehrs relevant sind. Die ökonomische Sphäre ist also nicht nur selbst eine Sphäre der Anerkennung, sie liefert auch die materielle Basis für die breitere »gesellschaftliche Anerkennung« im sozialen Status: Dieser ist abhängig von dem Besitz einer Reihe an materiellen Gütern, von der Wohnung über Fortbewegungs- und Kommunikationsmittel bis hin zu Objekten des Freizeitkonsums, die mit den Mitteln der beruflichen Tätigkeit erworben werden müssen. Ohne einen spezifischen Satz an materiellen Gütern ist man von bestimmten Statuszugehörigkeiten ausgeschlossen: Damit lässt sich feststellen, »daß die gesellschaftliche Legitimität, die Aufnahme in die Gruppe ein immaterielles Gut ist, das in unseren Gesellschaften mit Hilfe materieller Güter zugänglich ist, deren Erwerb durch Geld gewährleistet wird.« (Hénaff 2009: 591) Diese indirekte Verknüpfung von ökonomischem Erfolg und sozialer Anerkennung fügt also der personalen Einbindung in

die ökonomische Sphäre – und damit deren subjektkonstitutiver Kraft – noch einen weiteren Faktor hinzu.

!! => Insofern Hegel seine tugendethische Theorie der Subjektbildung um anerkennungstheoretische Elemente ergänzt, macht er deutlich, dass die Subjektivität der Wirtschaftssubjekte bis in ihre Tiefenschichten von den Praktiken und Gepflogenheiten in der ökonomischen Praxis betroffen ist. Demgegenüber lautete das Argument, wie es etwa von Heath vorgebracht wurde, dass bestimmte Haltungen und Praktiken ausschließlich auf den genau abgrenzten Bereich des wirtschaftlichen Handelns eingeschränkt wären. Nun zeigt sich jedoch, dass dies zu abstrakt und vereinfacht gedacht ist. Denn die ökonomische Sphäre bildet eine Ordnung der Anerkennung und damit eine wirksame Variable der Subjektformation, weshalb die grundlegenden Handlungsdispositionen, die die ökonomische Institutionen und Strukturen anregen, auf die Subjektivität überhaupt wirken – und nicht nur auf die äußerlich erfüllte professionelle Rolle, die man nach Dienstschluss wie ein Schauspieler ablegen könnte. Gewiss können Akteure auch in einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung zwischen Normen und Regeln unterscheiden, die in unterschiedlichen sozialen Sphären wie der Familie, der der Ökonomie und dem politischen Handeln nötig sind; doch weil die ökonomische Rolle eine Arena der Anerkennung darstellt und für die Identitätsbildung wesentlich ist, färben die Haltungen und Motive, die wir in ökonomischen Praktiken gewohnheitsmäßig einnehmen, notwendig auf andere soziale Sphären ab.

(iii) *Ökonomie als die ›nächste Realität‹ des Menschen*: In Hegels Sozialphilosophie existieren die unterschiedlichen Sphären der modernen Gesellschaft zwar relativ getrennt voneinander, sie sind jedoch voneinander abhängig und auf vielfältige Weise ineinander verzahnt.³² Die politische Sphäre ist auf eine lebendige öffentliche Kultur, auf angemessene zivile Tugenden angewiesen, und diese moralischen Dispositionen müssen wesentlich auch im materiellen Unterbau der Gesellschaft genährt werden. Als Familienmitglied, als Wirtschaftsakteur und als politischer Bürger hat das Subjekt zwar unterschiedliche Rollen; doch diese Rollen müssen so aufeinander abgestimmt sein, dass sich die vernünftige Bildung des freien Willens auf richtige Weise entfalten kann.

Die ökonomische Sphäre hat dabei für die Frage der angemessenen Subjektbildung im Vergleich zu den anderen Institutionen der Sittlichkeit das größte Gewicht. Auch wenn Hegels Theorie der Sittlichkeit drei

32 In den Worten Neuhausers: »In seinen *Grundlinien* hebt Hegel diesen Punkt hervor, indem er den von ihm unterschiedenen sozialen Sphären zwar ein gewisses Maß an Autonomie einräumt, sie gleichzeitig jedoch auch so versteht, dass sie jederzeit auf die anderen durchschlagen – indem sie Praktiken und Selbstverständnisse affizieren, auf denen die anderen Sphären beruhen.« (Neuhausers 2013: 35)

fundamentale soziale Sphären kennt – neben der ökonomischen Sphäre auch die familiäre und die politische Sphäre –, muss man mit Marx betonen, dass die ökonomische Sphäre ein Übergewicht an Prägekraft zukommt gegenüber den anderen beiden Sphären. Der Einzelne findet seine unmittelbare Realität in der ökonomischen Sphäre – »seiner nächsten Wirklichkeit« (Marx 1974: 355) im Verhältnis zur politischen Sphäre oder zu den kulturellen, privaten, moralischen oder religiösen Existenzweisen des Menschen. Für seinen Lebenserhalt ist das Individuum existenziell auf die Teilnahme an der ökonomischen Arbeitsteilung angewiesen, und auch die Gesellschaft als Ganze muss zuerst die Überlebensfähigkeit ihrer materiellen Basis sichern, bevor sie sich sozial, politisch, kulturell, moralisch oder religiös entfalten kann. Ohne funktionsfähige materielle Reproduktion keine sonstigen Entwicklungsmöglichkeiten, weder individuell noch gesellschaftlich. Sicherlich hat Hegel darin recht, dass es in modernen Gesellschaften grundsätzlich eine Pluralität an Anerkennungsordnungen gibt: Neben der ökonomischen Sphäre existieren auch die Sphären der Intimbeziehungen, des Rechts, der Moral und der Politik als Foren wechselseitiger Anerkennung, weshalb die Unterstellung einer unidirektionalen Basis-Überbau-Determinierung auch zu vereinfacht wäre. Die Unterschiedlichkeit der Anerkennungssphären bildet die Basis für Brüche und Eigensinnigkeiten in der Subjektkonstitution. Und doch hat die ökonomische Sphäre in der Subjektbildung eine herausgehobene Stellung inne: Arbeit ist nicht nur Subsistenzmittel für die meisten Menschen, sondern auch jene Tätigkeitsform, mit der diese einen Großteil ihrer Lebenszeit verbringen. Der Erfolg oder Misserfolg in der Arbeitswelt kann tiefgreifende Folgen für das Leben als Ganzes haben: Wir können aufgrund von beruflichem Scheitern vor dem finanziellen Aus stehen, psychische Erkrankungen wie Depressionen erleiden oder uns körperliche Gebrechen zuziehen, die vielleicht sogar chronische Beschädigungen hinterlassen. Selbst wenn wir nicht arbeiten, sind wir in vielen unterschiedlichen Weisen auf die ökonomische Sphäre bezogen: Die schulische Erziehung bereitet uns auf die Berufswelt vor, in unserer Freizeit treffen wir uns mit Arbeitskollegen und knüpfen berufliche Kontakte, und sogar wenn wir uns von der Arbeit entspannen, sind wir indirekt auf sie bezogen (wenn die beruflichen Anforderungen den Individuen nicht sogar den Schlaf raubt). Wenn es also stimmt, dass die ökonomische Sphäre gegenüber anderen Ordnungen der Anerkennung eine stärkere Prägekraft hat, dann ist die Angemessenheit der Subjektbildung in dieser Sphäre von umso größerer Bedeutung.

5. Schluss: Die sozialmoralischen Folgekosten einer defizitären Sittlichkeit

Aus den vorangegangenen Überlegungen ergibt sich die Schlussfolgerung, dass die in der ökonomischen Sphäre ausgebildeten Einstellungen, Absichten und Haltungen von grundlegender Bedeutung sind. Denn sie prägen und formen die Subjekte. Deshalb ist entscheidend, ob die anspruchsvollen Verallgemeinerungsleistungen, die Hegel für die ökonomischen Sphäre vorsieht, erreicht werden, und das ist umso wichtiger, als sich im Anschluss an Marx erwiesen hat, dass die ökonomische Sphäre innerhalb der Gesamtheit des objektiven Geistes und der Sittlichkeit ein besonderes Gewicht hat. Wenn die Marxsche Diagnose richtig ist, dass der kapitalistische Markt die Wirtschaftssubjekte strukturell dazu animiert, die Schwächen anderer zum eigenen Vorteil auszunutzen, und wenn es zugleich stimmt, dass die sittlichen Transformationsleistungen, die Hegel von den Korporationen erwartet, bislang noch in keiner Marktökonomie adäquat verwirklicht wurden, dann ist davon auszugehen, dass es zu Verwerfungen und Störungen in dem interdependenten Gewebe sittlicher Sphären insgesamt kommt. Sofern die Institutionen des kapitalistischen Marktes die Subjekte also auf defizitäre Weise formen und prägen, werden die Defizite in der Subjektbildung mit sozialmoralischen Folgekosten in anderen sozialen Sphären einhergehen.

Die sozialmoralischen Folgekosten dieser Prozesse des »sittlichen Verderbens« (§ 185) zeigen sich etwa im Bereich des Rechts, dessen allgemeinere Anerkennung und Verbindlichkeit in Mitleidenschaft gezogen werden kann, was Hegel am Beispiel des »Pöbels« beschreibt: Diesen sieht er durch eine spezifische mentale Haltung, die »Pöbelhaftigkeit«,³³ gekennzeichnet. Der Pöbel erkennt die rechtlichen Normen des Zusammenlebens nicht mehr als bindend an. Im »reichen Pöbel«, wie es bei Hegel heißt, entsteht auf diese Weise die Vorstellung der Manipulation des Rechts zu eigenen Zwecken: die »Macht des Reichtums findet leicht, daß sie auch die Macht ist über das Recht« (Hegel 2005: § 244). Aufgrund ihrer sozioökonomischen Macht haben vermögende soziale Gruppen die Möglichkeit, mit juristischen Tricks und Kniffen geltendes Recht zu umgehen oder bis zur Unkenntlichkeit zu dehnen, und unter Bedingungen einer defizitären Sittlichkeit werden diese Gruppen tatsächlich dazu geneigt sein, diese Möglichkeit auch zu nutzen.³⁴

Hegels Diagnose sittlicher Pathologien verweist also nicht so sehr darauf, dass sich der Markt *direkt* auf nicht-ökonomische Lebensbereiche

33 Hegel (2005: § 244); vgl. dazu den instruktiven Aufsatz von Carré (2013).

34 Hegels Konzept des Pöbels ist allerdings nicht ganz unproblematisch: Zunächst, weil der Begriff sich in erster Linie auf den »armen Pöbel« bezieht, und damit

ausweiten könnte, wie etwa im Fall der Ökonomisierung des Sozial- oder Bildungswesens oder einer möglichen Legalisierung des Organhandels. Es geht viel eher darum, wie der kapitalistische Markt die Subjektivität von innen heraus auf eine Weise formt, dass moralische, intime oder politische Formen des sozialen Zusammenlebens verzerrt oder gestört werden. Von ganz wesentlicher Bedeutung sind die sozialmoralischen Verwerfungen, die der kapitalistische Markt in Bezug auf die *politische* Sphäre haben kann – und die Regeln der sozialen Gerechtigkeit, die durch sie verwirklicht werden sollten. Wie wir gesehen haben, hält Hegels Sittlichkeitstheorie hier die Einsicht bereit, dass die abstrakten Prinzipien sozialer Gerechtigkeit eine Entsprechung finden müssen in den alltäglich geförderten Einstellungen und Haltungen im materiellen Leben der Gesellschaft. Ohne entsprechende moralische Dispositionen bleiben die abstrakten Gerechtigkeitsprinzipien »ein bloßes Sollen« (§ 57A). Wenn aber die unmittelbaren ökonomischen Praktiken und Institutionen die Subjekte dazu anregen, egoistische Motive zu verfolgen, wenn sie die Akteure dazu motivieren, die Schwächen von anderen zum eigenen Vorteil zu nutzen, wird ein allgemeines Klima des Misstrauens und zum Teil sogar der Feindseligkeit begünstigt, das den erforderlichen solidarische Geist gerade untergräbt. Damit hätten wir den Fall einer ökonomischen Lebensform, in der der ökonomische Output immer weiter gesteigert wird, während illegitime soziale Ungleichheiten ebenfalls immer weiter steigern; denn für eine gerechte Umverteilung des Wirtschaftsprodukts bedürfte es anspruchsvoller moralischer Dispositionen, die aber von eben dieser ökonomischen Form nicht gefördert, sondern eher ausgehöhlt werden. Dass die ökonomischen Institutionen in sittlicher Hinsicht angemessen sein müssen, kann daher unter Umständen durchaus bedeuten, dass gewisse Effizienzeinbußen akzeptiert werden müssen.

Die zentrale Forderung von Hegels Sittlichkeitslehre lautet, so lässt sich abschließend festhalten, dass die Sorge um das Wohl derer, mit denen die Akteure wirtschaftlich interagieren, eine feste Basis im wirtschaftlichen Lebensprozess der Gesellschaft hat. Mit der Korporation wird deutlich, dass Hegels Sittlichkeitstheorie eine Institution vorsieht, die das wirtschaftliche Geschehen von Grund auf transformieren soll. Die Korporation hat in Hegels Theorie der Wirtschaft eine umfassende

Affinitäten zu dem im 19. Jahrhundert virulenten Pauperismus-Konzept hat, das die unteren Klassen und Arbeitslosen als verwahrlost, gefährlich, und zu bürgerlichem Wohlverhalten unfähig darstellte. Vor allem aber besteht der Nachteil des Pöbelbegriffs darin, dass Hegel die soziale Quelle der Pöbelhaftigkeit gerade in der Nicht-Arbeit sieht, beim armen Pöbel aufgrund von erzwungener Arbeitslosigkeit, beim reichen Pöbel aufgrund der Nicht-Angewiesenheit auf ein Einkommen aus eigener Tätigkeit. Wenn die hier entfalteten Überlegungen richtig sind, gibt es jedoch gute Gründe, die sozialen Quellen sittlicher Verwerfungen viel stärker in der defizitären Organisation der Arbeitsteilung selbst zu suchen.

Bedeutung; sie ist eine »Genossenschaft« (§253), in der die Akteure auf Augenhöhe miteinander arbeiten und füreinander sorgen, nicht nur in einem Betrieb, sondern auch im jeweiligen Berufszweig.³⁵ Mit ihr geht es um mehr als lediglich darum, den Kapitalismus einzugehen; es geht um die Transformation des Marktes in seinen Grundstrukturen. Hegel gibt uns zwar Gründe dafür, an der Institution des Marktes als solcher festzuhalten; denn diese Institution ermöglicht, zumindest in gewissem Maße, personale Wahlfreiheit. Zugleich zeigt Hegel, dass es ebenso gute Gründe dafür gibt, den fundamentalen Bereich der materiellen Reproduktion so einzurichten, dass die Sorge um das Wohl derer, mit denen man wirtschaftlich kooperiert, gelebt und gefördert wird. einzuhegen?

Literatur

- Adorno, Theodor W./Walter Dirks (Hrsg.) (1956): *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen*, hrsg. im Auftrag des Instituts für Sozialforschung, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- (1966), »Erfahrungsgehalt«, in: *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 67–104.
- Aristoteles (2006), *Nikomachische Ethik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, hrsg. u. übers. v. Ursula Wolf.
- Arneson, Richard J. (2011): »*Liberalism, Capitalism, and Socialist Principles*«, in: *Social Philosophy and Policy*, 28, 232–261.
- Arrow, Kenneth J. (1972): »Gifts and Exchanges«, in: *Philosophy & Public Affairs*, 1(4), 343–362.
- Berger, Johannes (2013): »Hegels Analyse der Marktvergesellschaftung. Bleibende Einsichten und ungelöste Probleme«, in: Gunnar Hindrichs und Axel Honneth (Hrsg.): *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 443–460.
- Bartonek, Anders (2014): »Labour Against Capitalism? Hegel's Concept of Labour in Between Civil Society and the State«, in: *Culture Unbound*, Bd. 6.
- Bowles, Samuel (1998): »Endogenous Preferences: The Cultural Consequences of Markets and Other Economic Institutions«, in: *Journal of Economic Literature* 36(1), 75–111.

35 Ellmers zufolge finden sich in Hegels Überlegungen sogar Hinweise darauf, dass die Korporationen mit der Asymmetrie zwischen Kapitaleigentümern und abhängig beschäftigten Lohnarbeitern systematisch unvereinbar sind; vgl. Ellmers (2015: 66–71). Wenn es also darum geht, Hegels Idee einer sittlich transformierten Ökonomie zu reaktualisieren, spricht einiges dafür, in marktsozialistischen Ansätzen die aussichtsreichsten Kandidaten zu sehen; vgl. dazu Nance (2014) sowie meine Überlegungen in Kuch (2016).

- (2014): »Was Märkte können – und was nicht«, in: Honneth/Herzog (Hrsg.): *Der Wert des Marktes*, Berlin: Suhrkamp, 470–484.
- Buchwalter, Andrew (1992): »Hegel's Concept of Virtue«, in: *Political Theory*, 20 (4), 548–583.
- (Hrsg.) (2015): *Hegel and Capitalism*, Albany/NY: SUNY Press.
- Carré, Louis (2013): »Die Sozialpathologien der Moderne – Hegel und Durkheim im Vergleich«, in: *Hegel-Jahrbuch* 2013, 318–323.
- Cohen, Gerald A. (2010): *Sozialismus: Warum nicht?*, München: Knaur.
- Ellmers, Sven (2015): *Freiheit und Wirtschaft. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel*, Bielefeld: Transcript.
- (2016): »Platonische und aristotelische Motive in Hegels Sittlichkeitslehre«, in: ders. u. Steffen Herrmann (Hrsg.): *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Paderborn: Wilhelm Fink.
- u. Steffen Herrmann (Hrsg.): *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Paderborn: Wilhelm Fink.
- Fischer, Karsten (2002): »Die Tugend, das Interesse und der Weltlauf: Hegel jenseits des Etatismus«, in: *Politisches Denken. Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen Denkens*, 111–127.
- Gosepath, Stephan (2013): »Einhegung des Marktes«, in: Falk Bornmüller u.a. (Hrsg.): *Menschenrechte und Demokratie*, Freiburg/Brsg., München: Alber, 349–370.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hayek, Friedrich A. (1976): *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, 2. Aufl., Salzburg: Neugebauer.
- (2011): *Die verhängnisvolle Anmaßung. Die Irrtümer des Sozialismus*, hrsg. von Viktor Vanberg, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Heath, Joseph (2010): *Economics without Illusions: Debunking the Myths of Modern Capitalism*, New York: Broadway Books.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a): *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. 3.
- (1986b): *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), in: *Werke*, Bd. 7.
- (1986c): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in: *Werke*, Bd. 10.
- (2005): *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hénaff, Marcel (2009): *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Herzog, Lisa (2011): »Wer sind wir, wenn wir arbeiten? Soziale Identität im Markt bei Smith und Hegel«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59 (6), 835–852.

- (2013a): *Inventing the Market: Smith, Hegel, and Political Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- (2013b): »Virtues, interests, and institutions«, in: *Philosophisches Jahrbuch* (2), 238–256.
- Hirschman, Albert O. (1980): *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1993a): »Der Streit um die Bewertung der Marktgesellschaft«, in: ders.: *Entwicklung, Markt und Moral. Abweichende Betrachtungen*, Frankfurt am Main: Fischer, 192–225.
- (1993b): »Wider die ›Ökonomie‹ der Grundbegriffe: Drei einfache Möglichkeiten, einige ökonomische Begriffe komplizierter zu fassen«, in: ders.: *Entwicklung, Markt und Moral*, a.a.O., 226–243.
- Honneth, Axel (2010): »Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer ›Rechtsphilosophie‹«, in: ders.: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp, 33–48.
- (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1987): *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main: Fischer, 335.
- Jütten, Timo (2016): »Kann Hegel Solidarität und Wettbewerb miteinander versöhnen?«, in: Sven Ellmers u. Steffen Herrmann (Hrsg.): *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Paderborn: Wilhelm Fink.
- Kuch, Hannes (2016): »Real Utopias, Reciprocity and Concern for Others«, in: *Philosophy and Social Criticism*, online first, 06/01/16.
- Kymlicka, Will (1996): *Politische Philosophie heute*, Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Marcuse, Herbert (1989): *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, in: *Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marx, Karl (1962): *Das Kapital I* (1867), in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Berlin, Bd. 23.
- (1968): »Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹ (1844), in: MEW, Erg.-Bd. 1, 443–463.
- (1974): »Zur Judenfrage«, MEW, Bd. 1, 347–377.
- Miller, David (1989): *Market, State, and Community. Theoretical Foundations of Market Socialism*, Oxford: Oxford University Press.
- Nance, Michael (2014): »Honneth's Democratic *Sittlichkeit* and Market Socialism«, unveröffentlichtes Ms.
- Neuhouser, Frederick (2000): *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge: Harvard University Press.
- (2013): »Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit«, in: Rahel Jaeggi und Daniel Loick (Hrsg.): *Nach Marx*, Berlin: Suhrkamp, 25–47.

- Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- Robertson (1956): »What does the economist economize?«, in: ders.: *Economic Commentaries*, London: Staple, 147–154.
- Ruda, Frank (2011): *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der ›Grundlinien der Philosophie des Rechts‹*, Konstanz: Konstanz University Press.
- Schmidt, James (1981): »A *Paideia* for the ›Bürger als Bourgeois‹: the Concept of ›Civil Society‹ in Hegel's Political Thought«, in: *History of Political Thought*, II(3), 470–493.
- Smith, Adam (1978): *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen* (1776), aus dem Englischen von Horst Claus Recktenwald, München: DTV.
- Steiner, Hillel (2014): »Greed and Fear«, in: *Politics, Philosophy, Economics*, 13(2), 140–150.
- Thompson, Michael J. (2015): »Capitalism as Deficient Modernity: Hegel against the Modern Economy«, in: Buchwalter (Hrsg.): *Hegel and Capitalism*, a.a.O., 117–132.
- Winfield, Richard Dien (2015): »Economy and Ethical Community«, in: Buchwalter (Hrsg.): *Hegel and Capitalism*, a.a.O., 133–145.
- Wood, Allen W (1990): *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2004): *Karl Marx*, 2. überarb. Aufl., London, New York: Routledge.

STEFFEN K. HERRMANN

Drei Pathologien der Anerkennung

Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie nach Rousseau, Hegel und Marx

Das Unternehmen einer kritischen Gesellschaftstheorie entspringt einer Umbruchszeit, die Mitte des 18. Jahrhunderts durch den Geist der Aufklärung und die industrielle Revolution ausgelöst wurde. Vorhaben der Aufklärung war es, die Individuen in die Lage zu versetzen, alle sozialen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse zum Gegenstand der Reflexion zu machen und diese nur dann zu akzeptieren, wenn sie sich als vernünftig erweisen. Die Individuen sollten so in die Lage versetzt werden, all jene Herrschaftsverhältnisse in Frage zu stellen und abzuschütteln, die nicht als Ausdruck ihrer Selbstbestimmung verstanden werden könnten. Im gleichen geschichtlichen Moment jedoch, wo die Aufklärung den Menschen aus seinen Ketten befreien wollte, trat mit der industriellen Revolution eine neue gesellschaftliche Macht auf, die bald weite Teile der Bevölkerung dazu zwang, sich in unsicheren Lohnarbeitsverhältnissen gegen schlechte Bezahlung zu verdingen. Die damit verbundene Verarmung äußerte sich nicht nur in materiellem Elend, sondern auch in der sozialen Desintegration der Individuen, die in der Folge unter dem Stichwort der »sozialen Frage« diskutiert wurde (Donzelot 1984; Castel 2000).

Es ist eben diese Gemengelage aus emanzipatorischen Ansprüchen und materiellen Abhängigkeiten, in welcher die kritische Gesellschaftstheorie als eigene Disziplin erblickt das Licht der Welt. Mit den Werken von Jean-Jacques Rousseau, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Karl Marx erscheinen dabei in einem Abstand von knapp einhundert Jahren einschlägige Gründungstexte. Allen drei Autoren ist dabei das Vorhaben gemein, sich kritisch-reflexiv mit den Wandlungen ihrer jeweiligen Zeit auseinanderzusetzen zu wollen: Rousseau im absolutistischen Frankreich, Hegel im agrarischen Preußen und Marx im industrialisierten England. Trotz der unterschiedlichen historischen und nationalen Kontexte gibt es dabei ein verbindendes Moment zwischen den drei Autoren. Sie alle versuchen nämlich, die sozialen Pathologien ihrer Zeit als Pathologien der Anerkennung zu verstehen. Soziale Desintegration, so ihre Überzeugung, darf nicht allein vor dem Hintergrund materieller Ungleichheit verstanden werden, sondern muss selbst noch einmal als Ausdruck verweigerter Teilhabe gedeutet werden. Die Arbeiten von Rousseau, Hegel

und Marx zeichnen sich nun dadurch aus, diese grundlegende Einsicht auf ganz unterschiedliche Art und Weise zu einer je spezifischen Pathologiediagnose ausgeweitet zu haben: Während Rousseau das Phänomen der *Anerkennungsbesessenheit* in den Mittelpunkt seiner Überlegungen rückt, ist es bei Hegel das Phänomen der *Anerkennungsabhängigkeit* und bei Marx das Phänomen der *Anerkennungsvergessenheit*.

Ich will es mir im Folgenden nun zur Aufgabe machen, die Pathologiediagnosen von Rousseau, Hegel und Marx nacheinander zu rekonstruieren und ihre gegenwärtige Bedeutung aufzuzeigen. Dabei werde ich in meiner Rekonstruktionen der drei Autoren jeweils in drei Schritten vorgehen: In einem ersten Schritt werde ich die normativen Grundlagen der jeweiligen Anerkennungstheorie herausarbeiten und in Erinnerung rufen, um dann vor diesem Hintergrund in einem zweiten Schritt die je spezifische Pathologiediagnose entwickeln zu können. In einem dritten Schritt wird es mir dann darum gehen, zu zeigen, wie die jeweiligen Pathologiediagnosen von der Sozialtheorie des 20. Jahrhunderts aufgenommen worden sind, um so die Gegenwärtigkeit der von Rousseau, Hegel und Marx diagnostizierten Probleme deutlich zu machen und zu zeigen, wie ihre Ansätze auch heute noch als Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie fungieren können.

I. Rousseau: Die Besessenheit von Anerkennung

Noch bevor der Begriff der Anerkennung mit Fichte und Hegel zu einem Grundbegriff der praktischen Philosophie werden sollte, spielt er in der Philosophie von Rousseau eine zentrale Rolle. Rousseaus Überlegungen nehmen dabei eine besondere Stellung ein, weil sie sich von Anfang an mit den ambivalenten Effekten des intersubjektiven Anerkennens auseinandersetzen. Die Anerkennung von Anderen, so zeigt uns Rousseau, ist Segen und Übel zugleich: Einerseits bildet sie eine unhintergehbare Voraussetzung für gelingende Selbstverwirklichung, andererseits geht mit ihr die Gefahr der Entfremdung des menschlichen Lebens einher. Da Rousseau in seinen kulturkritischen Schriften vor allem letztere in den Vordergrund gerückt hat, schien es vielen Rousseau-Interpreten lange Zeit so, als wäre Rousseau allein ein Anerkennungskritiker. Für eine Korrektur dieses Bildes haben in jüngster Zeit vor allem die Arbeiten von Frederick Neuhouser gesorgt, der gezeigt hat, dass Rousseau vor allem in seinen pädagogischen und politischen Schriften eine positive Theorie der Anerkennung entwirft (Neuhouser 2008: 2012). Im Anschluss an diese Überlegungen werde ich im Folgenden zunächst ausgehend von Rousseaus Konzept der *amour propre* den normativen Status der Anerkennung herausarbeiten (i), um mich dann in einem zweiten Schritt jener Pathologie zuwenden, die für Rousseau im Zentrum der Moderne steht: die

Anerkennungsbesessenheit (ii). Im dritten Schritt werde ich dann nach der Gegenwart von Rousseaus Pathologiediagnose fragen und prüfen inwiefern wir es hier mit einer spezifischen Pathologie der Moderne zu tun haben.

(i) Um die Grundlagen von Rousseaus Anerkennungstheorie freizulegen, muss man sein Werk gleichsam von hinten nach vorne lesen. Vom normativen Standpunkt aus betrachtet, geht der 1762 erstmals publizierte *Emile* dem sieben Jahre früher erschienenen *Diskurs über die Ungleichheit* nämlich voraus. Erst vor dem Hintergrund der dort entwickelten normativen Überlegungen lassen sich die im *Diskurs* skizzierten gesellschaftlichen Fehlentwicklungen nämlich *als* Fehlentwicklungen verstehen. Liest man den *Diskurs über die Ungleichheit* ohne diesen Hintergrund, läuft man Gefahr, den von Rousseau skizzierten Prozess entweder so zu deuten, als wolle er für eine Rückkehr zu einem Zustand vor jeder Vergesellschaftung zurückkehren oder als wolle er sagen, dass unser modernes Leben notwendig entfremdet sei. Weder das eine noch das andere ist jedoch der Fall. Rousseaus zivilisationskritische Überlegungen aus dem zweiten *Diskurs* müssen vielmehr so verstanden werden, dass sie uns gesellschaftliche Fehlentwicklungen vor Augen führen, die aus einem falschen Umgang mit der menschlichen Natur herrühren (Dent 1988).

Wie die menschliche Natur beschaffen ist und was es bedeutet ihr gerecht zu werden, das zeigt uns Rousseau in seinem großen Erziehungsroman *Emile*. Der *Emile* gliedert sich dabei in fünf Büchern, die jeweils eine bestimmte Entwicklungsphase des Zöglings behandeln. Für die Rekonstruktion von Rousseaus Anerkennungstheorie ist vor allem die vierte Entwicklungsstufe von Bedeutung, weil hier der eigentliche Eintritt des Menschen in die Gesellschaft stattfindet. Die zentrale Stellung dieser Entwicklungsphase macht Rousseau dadurch deutlich, dass er von einer nun stattfindenden »zweiten Geburt« des Menschen spricht (Rousseau 1998: 211). Im Mittelpunkt dieser zweiten Geburt stehen vor allem zwei Leidenschaften: Die Selbstliebe (*amour de soi-meme*) und die Eigenliebe (*amour propre*) (ebd.: 212). Erstere zielt dabei auf unsere Selbsterhaltung, denn würden wir uns selbst nicht lieben, hätten wir kein Interesse daran, uns am Leben zu erhalten, lieben wir uns aber selbst, wird uns unsere Erhaltung und alle materiellen Güter, die dazu beitragen, wichtig. Anders verhält es sich mit der Eigenliebe: Sie zielt nicht auf ein materielles, sondern auf ein symbolisches Gut: die Anerkennung von Anderen. Für die Eigenliebe sind daher die Meinungen und Überzeugungen, die Andere von uns hegen, wesentlich.

Warum aber sollten die Meinungen und Überzeugungen, die andere von uns haben, für uns wesentlich sein? Zeichnet es uns als Menschen nicht gerade aus, auf die Meinung von anderen zu »pfeifen« und uns von

ihr unabhängig machen zu können? Rousseaus Antwort auf diese Frage lautet, dass wir im Einzelfall zwar durchaus auf die Bestätigung durch Andere verzichten können, ganz ohne sie auszukommen uns jedoch nicht möglich ist. Im *Diskurs über die Ungleichheit* formuliert Rousseau daher, dass der Mensch erst durch die Wertschätzung von Anderen dazu in der Lage sei, ein »Gefühl seiner eigenen Existenz« (Rousseau 2008: 269) zu erlangen. Was nun ist aber damit gemeint? Hinter dieser Formulierung verbirgt sich der Gedanke, dass ein Individuum eine gelungene Selbstbeziehung nur durch die Beziehung zu Anderen aufbauen kann. Wir können uns das an folgendem Beispiel deutlich machen: Ein Schriftsteller, der sich selbst für einen außergewöhnlichen Romanautor hält, wird diese Überzeugung nur dann aufrechterhalten können, wenn sie durch Andere bestätigt wird. Erst wenn diese ihm die Bestätigung geben, dass es sich bei dem von ihm geschaffenen Werk um etwas Außergewöhnliches handelt, kann er sich sicher sein, dass er ein stimmiges Selbstbild von sich hat. Erhält er dagegen keine solche Bestätigung von außen, wird es ihm auf Dauer nicht möglich sein, seine Überzeugung aufrechtzuerhalten. Zwar kann er sich als ein »verkanntes Genie« stilisieren, je länger er jedoch dazu gezwungen ist, in dieser Haltung zu verharren und sein Selbstbild gegen die Gesellschaft zu behaupten, umso mehr wird er in Gefahr geraten, den Standpunkt der Verrücktheit einzunehmen (Neuhouser 2012: 54). Wenn Rousseau die Eigenliebe daher als die Quelle des »Gefühls der eigenen Existenz« bezeichnet, dann macht er deutlich, dass wir einen positiven Bezug zu unserer eigenen Existenz nur dann aufbauen können, wenn signifikante Andere das Bild, das wir uns von uns selbst machen, bestätigen und befürworten.

Zwei grundsätzlich unterschiedliche Formen der Liebe werden also bei Rousseau unterschieden: Die *amour de soi-même*, welche die Reproduktion unseres physischen Lebens betrifft auf der einen und die *amour-propre*, welche auf die Reproduktion unseres sozialen Lebens zielt, auf der anderen Seite. Im Zuge seiner Überlegungen zur Entwicklung der geschlechtlichen Liebe versucht Rousseau zu zeigen, dass beide nicht einfach unabhängig voneinander existieren, sondern dass sich die *amour-propre* beim Menschen aufgrund seiner besonderen geistigen Fähigkeiten aus dem Naturtrieb heraus entwickelt: Das liegt daran, dass der Mensch mit der Fähigkeit zur Freiheit begabt ist, was zur Folge hat, dass er seine Liebesobjekte nicht instinkthaft vorfindet, sondern sie wählen muss. Und diese Wahl ist bei ihm keine blinde Wahl, denn sie basiert aufgrund seiner Fähigkeiten zum Vergleich auf einem qualifizierenden Urteil. Das Liebesobjekt zeichnet sich für Rousseau so von Anbeginn an durch eine gewisse Vortrefflichkeit aus. Diese Einsicht gilt jedoch sowohl für das Subjekt als auch für das Objekt der Liebe: »Gibt man jemandem den Vorzug, so will man auch vorgezogen werden: die Liebe muss gegenseitig sein« (Rousseau 1998: 214). Was an dieser Stelle deutlich

wird, ist, dass wir für Rousseau in der geschlechtlichen Beziehung immer auch die Tatsache genießen, von einer anderen Person für Vortrefflich gehalten zu werden. Demzufolge erwächst aus der geschlechtlichen Liebe stets eine zweifache Befriedigung: die ›natürliche‹ Befriedigung des Geschlechtstribs und die ›soziale‹ Befriedigung, als Geschlechtspartner anerkannt und bestätigt worden zu sein. Und wenn Rousseau letzteres als ein »süßes Gefühl« (ebd.) bezeichnet, dann scheint er damit im Blick zu haben, dass die Anerkennung durch andere eine Befriedigung *in sich* darstellt, da sie einen positiven Bezug zur eigenen Existenz ermöglicht. In der geschlechtlichen Liebe findet so der entscheidende Übergang von der *amour de soi-même* zur *amour-propre* statt. Fortan wird der Mensch nicht nur nach seiner Befriedigung als Naturwesen, sondern auch als Gesellschaftswesen suchen.

(ii) Nachdem im ersten Schritt deutlich geworden ist, welche Rolle die *amour-propre* im Leben des Subjekts spielt, will ich mich nun im zweiten Schritt den mit ihr verbundenen Gefahren zuwenden. Rousseau attestiert dem modernen Subjekt eine umfassende Anerkennungsbesessenheit, für die er im *Emile* drei psychologische Ursachen anführt: Entscheidend ist erstens, dass mit dem Begehren nach Liebe eine Abhängigkeitsbeziehung im Leben des Subjekts auftaucht. Durch sein Verlangen nach Liebe gerät der Mensch außer sich: er betrachtet sich mit den Augen von Anderen. Dieses Außer-sich-sein wird für Rousseau nun dadurch zum Extrem gesteigert, dass der Einzelne nicht nur von einer anderen Person geliebt werden möchte, sondern von allen Anderen. Er hält diesbezüglich fest: »Wer fühlt, wie süß es ist, geliebt zu werden, möchte von aller Welt geliebt werden« (Rousseau 1998: 214). Zweitens setzt das universale Verlangen nach Liebe die Individuen in ein Wettbewerbsverhältnis, in dem sie mit anderen um die Anerkennung von Dritten buhlen. Das Verlangen nach Anerkennung führt so unweigerlich in einen Kampf um Anerkennung, in dem ein jeder versucht, den jeweils anderen zu übertrumpfen und so in einer bestimmten Hinsicht als der jeweils Beste anerkannt zu werden. Das wiederum bedeutet, dass man sich Anderen gegenüber als überlegen erweisen muss: »Daher die ersten Blicke auf seinesgleichen, daher die ersten Vergleiche mit ihnen, daher der Wetteifer, die Rivalität und die Eifersucht.« (Ebd.) Drittens hat der Kampf um Anerkennung für Rousseau zur Folge, dass sich das Feld der Anerkennungsverhältnisse nahezu ins Unendliche ausdehnt. Das Streben nach Überlegenheit kann alle Bereiche des Lebens infizieren und diese für die Zwecke der Selbstdarstellung vereinnahmen. Sobald es etwa zum Brauch wird, das eigene Prestige auch in Dingen reflektiert zu sehen, können sogar die für das Leben unmittelbar relevanten Gebrauchsgüter in den Kampf um Anerkennung einbezogen und zu Prestigegütern werden. Die Individuen entwickeln so letztlich einen monomanischen Blick auf die Welt: Nicht

nur gilt ihnen alles und jedes als Gegenstand der Anerkennung, vielmehr hat für sie jede Interaktion mit Anderen ausschließlich den Zweck, die eigene Überlegenheit zur Schau zu stellen. Anders gesagt: Die Abhängigkeit von der Anerkennung von Anderen führt für Rousseau in eine umfassende Anerkennungsbesessenheit.

Diese Besessenheit gilt Rousseau nun als Grund für eine Reihe von sozialen Pathologien, denen er sich ausführlich in seinem *Diskurs über die Ungleichheit* widmet. Er skizziert hier mittels eines genealogischen Verfahrens einen fiktiven Entwicklungsprozess moderner Gesellschaften, der von einem heilen Naturzustand über die Epochen der ersten und zweiten Revolution hin zur Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft führt (Neuhouser 2014). Entgegen der Erwartungshaltung seiner damaligen Leserschaft hat Rousseau diesen Prozess dabei nicht als Fortschritts-, sondern vielmehr als Verfallsprozess konzipiert, in welchem sich die Menschen immer weiter in ihrer Abhängigkeit von der Anerkennung von Anderen verstricken. Drei Effekte der Anerkennungsbesessenheit hebt er dabei hervor:

Da die eigene soziale Position ein stellungsrelatives Gut ist, das sich im Verhältnis zur sozialen Position von Anderen bestimmt, misst sich das eigene Ansehen immer an dem Ansehen von Anderen. Anerkennung ist daher keine absolute Anerkennung, sondern immer nur Anerkennung »im Verhältnis zu«. Das hat zur Folge, dass dasjenige, was heute noch großes Ansehen beschert, schon morgen diesen Zweck nicht mehr erfüllen kann. Da Anerkennung weiterhin ein knappes Gut ist, verhalten sich das eigene Ansehen und das Ansehen von anderen komplementär zueinander: Der Zugewinn an Ansehen des Einen bedeutet für den Anderen einen Verlust. Die Relativität und Knappheit der Anerkennung haben für Rousseau zur Folge, dass die Menschen ein Interesse an der Ausbildung stabiler Ungleichheitsverhältnisse entwickeln. Rousseau denkt dabei in erster Linie an den Unterschied zwischen arm und reich, der für ihn durch den die Eigentumsordnung sichernden Gesellschaftsvertrag verstetigt wird: »Dies war oder muß der Ursprung der Gesellschaft und der Gesetze gewesen sein, die dem Schwachen neue Fesseln und dem Reichen neue Kräfte gaben« (Rousseau 2008: 219). Gleich nun, ob man Rousseaus Genealogie der modernen Gesellschaft teilt, bleibt doch ein Gedanke seiner Überlegungen wesentlich: Der Kampf um Anerkennung flößt den Individuen ein Interesse an der Etablierung und Verstetigung sozialer Ungleichheiten ein. Verbunden mit der Etablierung sozialer Ungleichheitsverhältnisse, spricht Rousseau davon, dass der Kampf um Anerkennung die sozialen Akteure statt zu Partnern zu machen, zu Gegnern macht. Die Relationalität der Anerkennung flößt den Einzelnen einen unmittelbaren Anreiz ein, sich wechselseitig Schaden zuzufügen: »Schließlich gibt der verzehrende Ehrgeiz, der Eifer, sein relatives Vermögen zu erhöhen [...], allen Menschen einen finsternen Hang ein, sich wechselseitig

zu schaden« (ebd.: 209). Eine weitere Gefahr besteht darin, dass sich die Individuen von sich selbst entfremden. Und zwar in dem Sinne, dass sie sich nicht mehr um ihr tatsächliches Sein, sondern nur noch um ihren gesellschaftlichen Schein kümmern: »Sein und Scheinen wurden zwei völlig verschiedene Dinge, und aus diesem Unterschied gingen der aufsehenerheischende Pomp, die betrügerische List und alle Laster hervor, die zu ihrem Gefolge gehörten« (ebd.: 207). Weil es unter Umständen einfacher sein kann, Andere dazu zu bringen, uns als vortrefflich wahrzunehmen, statt wirklich vortrefflich zu werden, fördert der Kampf um Anerkennung Laster wie Täuschung, Heuchelei und Doppelzüngigkeit, die allesamt zu einem gestörten Selbstverhältnis führen, insofern die Bestätigung von Anderen hier einem Selbstbild gilt, in welchem sich das Individuum letztlich selbst gar nicht wiedererkennen kann.

Die Entstehung von sozialer Ungleichheit, die Förderung von Lastern, und die Entfremdung vom eigenen Selbst sind drei wichtige Konsequenzen, die für Rousseau aus der Anerkennungsbesessenheit moderner Gesellschaften folgen. Wie gesehen, führt er diese auf drei psychologische Dispositionen zurück: Das universelle Verlangen nach Liebe, das Streben nach Überlegenheit und das Streben danach, diese Überlegenheit in allen Dingen zum Ausdruck zu bringen. Alle drei Motive möchte ich nun abschließend prüfen, um beurteilen zu können, inwiefern wir heute noch berechtigt an das von Rousseau diagnostizierte Phänomen der Anerkennungsbesessenheit anknüpfen können.

(iii) Die erste Voraussetzung von Rousseaus Argumentation lautete, dass der moderne Mensch von der ganzen Welt geliebt werden will. Rousseau präsentiert uns als erste Ursache der Anerkennungsbesessenheit daher mehr oder weniger eine anthropologische Disposition. Es liegt in der Natur des Menschen, einen unersättlichen Hunger nach Anerkennung zu haben. Meiner Meinung nach lässt sich diese fragliche anthropologische Annahme Rousseaus konzeptionell folgendermaßen retten: Prinzipiell lassen sich drei Sorten von Anerkennungsbeziehungen unterscheiden – solche, in denen wir für jene Eigenschaften anerkannt werden, die wir mit allen anderen Menschen teilen, solche, die wir nur mit einigen teilen und mit anderen nicht, und solche, die uns von allen anderen unterscheiden. Wir können diesbezüglich von einer *egalisierenden*, einer *partikularisierenden* und einer *individuierenden* Anerkennung sprechen. Die von Rousseau skizzierte Gefahr eines Anerkennungswettkampfes taucht nun vor allem im Fall der individuierenden Anerkennung auf. Nur dort, wo es darum geht, sich von Anderen zu unterscheiden, birgt der Vergleich das Potential in einen Kampf um Anerkennung auszuarten. Was Rousseau psychologisch als ein umfassendes Verlangen nach Liebe deutet, können wir im Anschluss an Charles Taylor auch als ein spezifisches Kennzeichen der Moderne beschreiben: Deren Spezifikum besteht

laut Taylor ja gerade in dem Zerfall tradiertter Anerkennungsordnungen, in welchen die Einzelnen Wertschätzung im Zuge ihrer Standes-, Innungs- oder Familienzugehörigkeit erhalten. Moderne Anerkennungsordnungen zeichnen sich für Taylor dagegen dadurch aus, dass die Einzelnen hier als Einzelne zur Geltung kommen wollen und sollen (Taylor 1996). Das Signum der Moderne, so können wir sagen, besteht gerade im Anspruch auf Individualität – und eben deshalb kommt der individuierenden Anerkennung in der Moderne ein Stellenwert zu, den sie bis dato nicht besessen hat. Was Rousseau daher zunächst psychologisch zu erläutern versucht, können wir als das Resultat eines spezifisch gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses verstehen.

Die zweite Prämisse von Rousseaus Argumentation lautete, dass das Verlangen nach Liebe mit einem Streben nach Überlegenheit verbunden ist. Ich denke wir können diese Prämisse Rousseaus besser verstehen, wenn wir uns über den spezifischen Charakter individuierender Anerkennung klar werden. Individuierende Anerkennung bedeutet, für Eigenschaften oder Fähigkeiten geschätzt zu werden, die uns von anderen in positiver Weise unterscheiden. Ihr liegt dabei ein kontrastives Moment zu Grunde, insofern sie Fähigkeiten, Leistungen oder Eigenschaften hervorhebt, die uns evaluativ von anderen unterscheiden. Eben dieses Differenzkriterium hat aber zur Folge, dass Gegenstand von individuierender Anerkennung zu sein bedeutet, in einer spezifischen Hinsicht als herausragend und damit als besser als Andere anerkannt zu werden (Neuhouser 2012: 45ff.). Das Streben nach Wertschätzung ist daher intrinsisch mit dem Versuch verbunden, Andere in bestimmten Hinsichten zu übertrumpfen. Das von Rousseau skizzierte Streben nach einer Vorrangstellung ist dann aber wiederum kein anthropologisches Grundmerkmal, sondern einfach ein Kennzeichen dessen, was individuierende Anerkennung konzeptionell ausmacht.

Als dritte Prämisse seiner Argumentation hatte Rousseau schließlich die Neigung ins Feld geführt, alles und jedes zum Gegenstand von Anerkennung zu machen. Fragen wir auch hier wieder nach den gesellschaftlichen Rahmungen dieser Disposition, dann zeigt sich, dass ein Kennzeichen unserer modernen Marktgesellschaften darin besteht, den Vergleich mit Anderen zum gesellschaftlichen Prinzip zu erheben. Von Seiten der Anbieter und der Produzenten korreliert der Markt dabei mit dem Wettbewerbsprinzip: Dieses besteht unter anderem darin, sich mit Anderen zu vergleichen und zu versuchen, in diesem Vergleich besser als diese abzuschneiden. Eben dieses Wettbewerbsprinzip hat im Zuge des Neoliberalismus eine umfassende gesellschaftliche Ausdehnung erfahren: Bildung, Gesundheit, Politik und Partnerwahl werden zunehmend wettbewerblich organisiert, was zur Folge hat, dass eine immer größere Anzahl an Relevanzkriterien bereitsteht, anhand derer sich Individuen scheinbar ›objektiv‹ zueinander ins Verhältnis setzen können. Die

Möglichkeiten einander zu übertreffen und miteinander in Konkurrenz zu treten vervielfachen sich also durch die Ausdehnung des Marktprinzips auf vormals nicht wettbewerblich organisierte Bereiche zusehends. Der Marktgesellschaft wohnt daher die Tendenz inne, immer neue Anerkennungsmärkte zu erschließen (Rosa 2012: 324ff.).

Neben dieses quantitative Moment gesellt sich zugleich aber auch noch ein qualitatives Moment: Während der Übergang vom Feudalismus zur Aufklärung als jener Übergang beschrieben werden kann, in welchem soziale Positionen nicht mehr traditionell vorgegeben sind, sondern individuell über Leistung erworben werden können, verändert sich die mit dem Leistungsprinzip einhergehende Ordnung im Neoliberalismus erneut: Beschäftigungs- und Familienverhältnisse sowie politische oder religiöse Orientierung sind nicht mehr auf lebenslange Stabilität hin angelegt, sondern werden in Abhängigkeit von der jeweiligen Performanz ständig neu geordnet. Diese Umstellung der Anerkennungsordnung von sozialer Lage hin zu sozialer Performanz hat zur Folge, dass die Individuen im Neoliberalismus zum Gegenstand kontinuierlicher Evaluationen und Bewertungen werden, in denen sie ihre Anerkennungswürdigkeit ständig unter Beweis stellen müssen (Rosa 2013: 83ff.). Ebenso wie durch die quantitative Ausdehnung des Wettbewerbs vervielfältigen sich auch durch die qualitative Steigerung des Wettbewerbs die äußeren Notwendigkeiten, in einen Anerkennungskampf treten zu müssen.

Die individuellen psychologischen Dispositionen, die Rousseau als Ursachen von Anerkennungsbesessenheit anführt, können also nicht ohne bestimmte gesellschaftliche Hintergrundbedingungen verstanden werden. Die Bedeutung, welcher individuierender Anerkennung in der Moderne zukommt, ihre innere Beschaffenheit und ihre qualitative und quantitative Ausdehnung können als jene gesellschaftlichen Voraussetzungen gelten, welche das Phänomen der Anerkennungsbesessenheit überhaupt erst möglich machen. Die Wiederaufnahme von Rousseaus Kritik der Anerkennungsbesessenheit sollte heute daher weniger in der Forderung nach einer Transformation der Dispositionen der Individuen bestehen, als vielmehr in der Fortführung der Kritik der gesellschaftlichen Anerkennungsverhältnisse.

II. Hegel: Die Abhängigkeit von Anerkennung

Während Rousseau die normativen Grundlagen seiner Anerkennungstheorie aus der Ontogenese des Subjekts gewinnt, möchte Hegel diese seiner Philosophie des Geistes entnehmen. Das wohl prominenteste Theoriestück seiner Geistphilosophie bilden dabei die Überlegungen zum Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft aus der *Phänomenologie des Geistes* (Kojève 1975). Die dort auf wenigen Seiten entfaltete

Auseinandersetzung hat geistesgeschichtlich eine solch enorme Strahlkraft entfaltet, dass sie überall dort, wo es intersubjektive Konflikt- und Ungleichheitsverhältnisse zu denken galt, als Blaupause gedient hat: Neben Marx waren es dabei vor allem Autoren wie Fanon, Sartre oder Lacan, die das Hegelsche Motiv des Kampfes um Anerkennung zu einem festen Bestandteil ihrer Sozialtheorie haben werden lassen (Kuch 2012). Durchweg war es dabei das Anliegen dieser Autoren, deutlich zu machen, dass sich hinter dem Konflikt zwischen den Individuen eine wechselseitige Angewiesenheit verbirgt. Streit und Entzweiung, so die mit dem Kampf um Anerkennung verbundene These, sind nicht Ausdruck einer feindseligen und asozialen Natur des Menschen, sondern vielmehr gerade Ausdruck seiner existenziellen Angewiesenheit auf Andere. Es ist eben dieser Gedanke, dessen normative Grundlagen ich im Folgenden in einem ersten Schritt freilegen möchte (i), bevor ich mich dann in einem zweiten Schritt jener Pathologie zuwende, die wir mit Hegel als Anerkennungsabhängigkeit beschreiben können (ii). Im letzten Schritt meiner Rekonstruktion möchte ich dann zeigen, wo diese Anerkennungsabhängigkeit heute ihre gesellschaftliche Realität erlangt hat (iii).

(i) Den Ausgangspunkt von Hegels *Phänomenologie des Geistes* bildet die Überzeugung, dass sich dessen logische und geschichtliche Entwicklung mit Hilfe der dialektischen Methode rekonstruieren lässt, in welcher der philosophische Begriff sein jeweils Anderes aus sich hervorbringt, um dann in einem höheren Begriff aufgehoben zu werden. Im Zuge dieser Entwicklungslogik taucht das Konzept der Anerkennung an eben jener Stelle auf, an welcher sich Hegel dem Begriff des Selbstbewusstseins zuwendet. Hegels These lautet dabei, dass sich der Begriff des Selbstbewusstseins logisch nur im Ausgang vom Konzept der Anerkennung sinnvoll explizieren lässt. Werkgeschichtlich findet sich diese Idee sowohl in der *Phänomenologie des Geistes* (1806) als auch in der *Enzyklopädie der Wissenschaften* (1832) ausgearbeitet. Auch wenn die Überlegungen aus der *Enzyklopädie* zum Teil prägnanter sind, möchte ich mich im Folgenden der *Phänomenologie* zuwenden, da sich Hegel hier ausführlich dem Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft widmet und sich dabei als ein exzellenter Pathognostiker zeigen wird. Bevor wir jedoch zu Hegels Pathologiediagnose kommen, gilt es zunächst die normativen Grundlagen seiner Überlegungen zu klären.

Ausgangspunkt von Hegels logisch-begrifflicher Grundlegung des Anerkennungsprinzips ist der Begriff des Selbstbewusstseins, den Hegel mit Hilfe der Formel »Ich bin Ich« (Hegel 1989: 138) wiedergibt. Diese soll die Überzeugung des Selbstbewusstseins zum Ausdruck bringen, nur das zu sein, was es sein will. Es ist daher gerade die Fähigkeit zur Selbstbestimmung, durch die sich das Selbstbewusstsein für Hegel auszeichnet. Diese Fähigkeit ist jedoch so lange abstrakt und leer, wie sie sich nur

in den eigenen Überzeugungen manifestiert. Solange das Selbstbewusstsein sich nur im Raum seines eigenen Denkens bewegt, kann es keine Gewissheit davon erlangen, ob die Überzeugungen, die es von sich hegt, auch wirklich zutreffen. Im Anschluss an Hegel können wir davon sprechen, dass das Selbstbewusstsein an einem Mangel an Gewissheit leidet (Herrmann 2012: 73 ff.). Dieser lässt sich nur dadurch aufheben, dass das Selbstbewusstsein praktisch in der Welt tätig wird und versucht seine Überzeugungen von sich zu vergegenständlichen. Hegel spricht davon, dass sich das Selbstbewusstsein die »Gestalt des Seins« (Hegel 1989: 138) verleihen muss. Der Begriff des Selbstbewusstseins bringt so notwendig sein Anderes aus sich hervor: den Begriff der Welt. Ohne diesen, so Hegels Überzeugung, lässt sich der Begriff des Selbstbewusstseins nicht angemessen fassen. Selbstbewusstsein und Welt schließen sich ein. Zwei grundlegend unterschiedliche Arten des Weltverhältnisses unterscheidet Hegel im Folgenden:

Zunächst die *Praxis der Vergegenständlichung* durch Arbeit. Sofern der Arbeitende durch den Prozess des Herstellens der Materie eine von ihm gewählte Form aufprägen kann, vermag ihm sein Selbstbewusstsein im Objekt als etwas Gegenständliches gegenüberzutreten. Die Tätigkeit des Herstellens ist daher nicht nur einfach eine Verausgabung von Arbeitskraft, sondern zugleich auch eine Realisierung von Selbstbewusstsein. Denken wir diesbezüglich etwa wieder an den bereits bei Rousseau erwähnten Schriftsteller, der einen Roman schreibt und anschließend an diesem seine kreativen Fähigkeiten anschauen kann, dann wird klar, inwiefern das Arbeiten eine Verwirklichung von Selbstbewusstsein bedeutet: Im Gegenstand sind diese Fähigkeiten materialisiert, wodurch sie nicht mehr nur ideell in Gedanken, sondern objektiv in der Welt existieren. Für Hegel ist das Arbeiten jedoch noch eine unvollkommene Form der Realisierung von Selbstbewusstsein. Das liegt daran, dass die Objektivität, die der Schriftsteller seinem Selbstverständnis durch die Niederschrift des Romans gegeben hat, nicht *an sich*, sondern nur *für sich* existiert. Zwar ist es ihm gelungen, sein Selbstverständnis zu vergegenständlichen, letztlich findet er in diesem Gegenstand aber nur das wieder, das er in ihn hineinlegt hat – nämlich seine Überzeugung, dass es sich um das Werk einer kreativen Persönlichkeit handelt. Der Praxis der Vergegenständlichung mangelt es also an Objektivität. Diese kann für Hegel nur dadurch erreicht werden, dass zur Praxis der Vergegenständlichung eine andere Praxis hinzutritt: *die Praxis der Anerkennung*. Erst in dem Moment, in welchem ein zweites Subjekt den Wert des vom ersten Subjekt produzierten Gegenstandes anerkennt, kann sich dieses sicher sein, dass das Selbstverständnis, welches es darin vergegenständlicht hat, auch soziale Existenz besitzt. Nur dann also, wenn Andere das Bild, das wir von uns selbst haben, bestätigen und ihm eine soziale Existenz verleihen, können wir eine gelungene Beziehung zu uns selbst aufbauen.

Fassen wir zusammen: Der Begriff des Selbstbewusstseins lässt sich für Hegel nur im Zusammenhang mit dem Begriff der Welt erläutern. In der Folge unterscheidet er dabei zwei Formen von Weltbeziehungen: die Praxis der Vergegenständlichung und die Praxis der Anerkennung. Zwar erlaubt erstere es dem Subjekt, sich selbst in der Welt gegenständlich zu werden und damit die Gestalt des Seins anzunehmen, jedoch erreicht diese Gestalt ihr volle Objektivität erst in jenem Moment, in dem sie von einem anderen Subjekt anerkannt wird. Erst dann kann sich das Subjekt sicher sein, dass die Überzeugungen, die es von sich hegt, wirklich geworden sind.

(ii) Freilich ist für Hegel mit dem Prinzip der Anerkennung die Entwicklungsgeschichte des Selbstbewusstseins noch nicht an ihr Ende gelangt. Vielmehr geht daraus erst jenes Theoriestück hervor, das ihm weit über die Philosophie hinaus zu Prominenz verholfen hat: das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft. Der Entstehungsgrund dieses Verhältnisses ist, dass jedes Selbstbewusstsein seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung durch ein jeweils anderes Selbstbewusstsein eingeschränkt sieht. Da sich das Tun des jeweils Anderen der eigenen Verfügungsgewalt entzieht und so der Selbstbestimmung Grenzen setzt, wird das andere Selbstbewusstsein zunächst als eine Bedrohung erfahren. In der Folge kommt es zu einem Konflikt zwischen den nach Anerkennung suchenden Selbstbewusstseinen: Ein jedes möchte in seiner absoluten Freiheit anerkannt werden und erwartet daher vom Anderen eine Unterwerfung unter seinen Willen. Da sich die Überzeugungen der beteiligten Selbstbewusstseine derart konträr gegenüberstehen, müssen sie in der Folge in einen Konflikt geraten, den Hegel nach und nach zu einem »Kampf auf Leben und Tod« (Hegel 1989: 149) zuspitzt. Eine gewaltsame Form muss diese Auseinandersetzung für Hegel vor allem deshalb annehmen, weil die beteiligten Subjekte nur dadurch, dass sie ihr Leben für ihr Selbstverständnis aufs Spiel setzen, zeigen, dass sie wahrhaft freie Wesen sind. Erst dort, wo wir für unsere Vorstellungen von uns selbst eine existenzielle Gefahr in Kauf nehmen, so Hegel, zeigen wir, dass wir unsere tierische Existenz hinter uns gelassen haben und wahrhaft selbstbestimmte Wesen sind.

Entscheidend für Hegels Pathologiekonzeption ist nun, dass der Kampf um Anerkennung im ersten Anlauf scheitert. Sofern nämlich keines der beiden Subjekte dazu bereit ist, seine Überzeugungen aufzugeben, endet der Kampf mit dem Tod eines der Beteiligten. Was zunächst wie ein Sieg aussieht, ist auf den zweiten Blick aber eine Niederlage: das eigentliche Vorhaben, von einem anderen Subjekt Anerkennung zu erhalten, ist mit dem Tod des Anderen nämlich gescheitert. Aus eben diesem Scheitern lässt Hegels das überlebende Subjekt nun eine entscheidende Lehre ziehen: Es realisiert, »daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist« (ebd.: 150). Anders gesagt: Anerkennung

kann es nur im Leben geben und manchmal ist es nicht möglich, in diesem Leben genau jene Anerkennung zu erlangen, die man haben möchte. Mehr noch: Manchmal kann es besser sein, eine subordinierende Form der Anerkennung in Kauf zu nehmen, anstatt ganz ohne Anerkennung zu bleiben. Denn ohne Anerkennung droht der Rückfall in jenen Zustand des Mangels an Gewissheit, in welchem sich das Subjekt nicht sicher sein kann, ob es träumt oder wacht. Eine subordinierende Form der Anerkennung dagegen erlaubt es, Gewissheit von sich selbst zu erlangen, indem man sich den Überzeugungen, die Andere von einem hegen, unterwirft (Herrmann 2012: 91ff.)

Im Fall des Selbstbewusstseins, dessen Entwicklungsgeschichte Hegel folgt, führt die eben skizzierte Einsicht nun dazu, dass sich das Subjekt beim nächsten Zusammentreffen mit einem anderen Subjekt dessen Überzeugungen unterwirft und sich selbst zum Knecht macht. Die Entstehung von Hegels berühmtem Herr-Knecht-Verhältnis ist also nicht einer gewaltsamen Bezwingung des Knechts geschuldet, sondern vielmehr einer freiwilligen Selbstunterwerfung: Es ist besser, eben jene subordinierende Anerkennung des Herrn in Kauf zu nehmen als ihn totzuschlagen und gar keine Anerkennung zu bekommen. Hegel führt uns also ein Verhältnis der freiwilligen Knechtschaft vor Augen, in welchem das Subjekt seine eigene Unterwerfung aufgrund seiner Abhängigkeit von Anerkennung in Kauf nimmt.

(iii) Hegels Überlegungen zur existentiellen Abhängigkeit von Anerkennung sind in der Sozialphilosophie des 20. Jahrhunderts verschiedentlich rezipiert und weitergeführt worden. Dabei war es vor allem die feministische Theoriebildung, für die sich Hegels Ansatz als besonders produktiv erwiesen hat. Exemplarisch zeigt sich das an Simone de Beauvoirs 1949 erschienenem Klassiker *Das andere Geschlecht*, der die Geschlechterverhältnisse im Frankreich der 1940er Jahre untersucht. Beauvoir stellt hier gleich zu Beginn die Frage: »Woher kommt die[] Unterwerfung bei der Frau?« (Beauvoir 2000: 14) Ihre Antwort auf diese Frage fällt ernüchternd aus: Zwar ist es für sie in erster Linie der Mann, der die Frau zum anderen seiner selbst macht, um ihr all jene Eigenschaften zuschreiben zu können, mit denen er sich selbst nicht identifizieren möchte. Allerdings würde ihm diese Unterwerfung der Frau als dem Anderen seiner selbst nicht gelingen, wenn diese nicht an ihrer eigenen Unterdrückung mitwirken würde. Die Unterdrückung der Frauen hat für Beauvoir daher zwei Quellen: Einerseits geht sie auf eine Unterwerfung durch Andere zurück, andererseits basiert sie auf einer freiwilligen Selbstunterwerfung.

Mit Selbstunterwerfung ist dabei gemeint, dass sich die Frau eben jene Ideale und Normen der Feminität zu eigen macht, welche ihre Unterdrückung begründen und strukturieren. Statt gegen die an sie herangetragen

gesellschaftlichen Normen aufzubegehren und Widerstand zu leisten, werden sie von ihr affirmiert und verinnerlicht. Es ist eben dieses Phänomen der Selbstunterwerfung, das in der feministischen Theoriebildung bis heute immer wieder zum Gegenstand der Reflexion geworden ist, weil es deutlich macht, dass gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse nicht einfach durch äußeren Zwang begründet werden, noch einfach auf der ideologischen Verblendung der sozialen Akteure beruhen. Vielmehr zeugt das Phänomen der Selbstunterwerfung von einem leidenschaftlichen Verhaftetsein an die Bedingungen der eigenen Unterwerfung (Butler 2001)

Beauvoir versucht das Phänomen der freiwilligen Selbstunterwerfung im Rückgriff auf Hegels Herr-Knecht-Verhältnis zu verstehen: Ganz so, wie dem Herrn der Knecht als das Unwesentliche gilt, gilt auch dem Mann die Frau als unwesentlich: Während er selbst das Universale und Allgemeine repräsentiert, schreibt er der Frau das Partikulare und Besondere zu: der Mann ist Mensch, die Frau ist Geschlecht. Ebenso wie der Knecht nun aufgrund seiner Abhängigkeit von Anerkennung seine unwesentliche Rolle akzeptiert, nimmt auch die Frau ihre unwesentliche Rolle an: »Die Frau erhebt nicht den Anspruch Subjekt zu sein, [...] weil sie ihre Bindung an den Mann als notwendig empfindet, ohne deren Reziprozität zu setzen, und weil sie sich oft in ihrer Rolle als *Andere* gefällt.« (Beauvoir 2000: 17) Zwar ist die Frau als das Andere des Mannes gesellschaftlich nicht im gleichen Maße wie dieser als Subjekt anerkannt, solange sie jedoch ihre Rolle z.B. als gute Hausfrau und Mutter ausfüllt, erhält sie zumindest eine partielle Form der Wertschätzung. Eben diese partielle Wertschätzung hat nun für Beauvoir zur Folge, dass sich die Frau mit ihrer gesellschaftlichen Stellung arrangiert: Während sie als Hausfrau und Mutter der Anerkennung durch den Mann sicher sein kann, droht sie als »Emanze« ihre gesellschaftliche Intelligibilität zu verlieren. Es ist gerade dieses mit dem Aufbegehren verbundene Risiko wie andersherum, jene mit der subordinierenden Anerkennung verbundene Sicherheit, die für Beauvoir dazu führt, dass sich die Frauen ihrer Generation mit ihrer untergeordneten Rolle arrangieren.

Beauvoir beschränkt sich nun nicht allein darauf, mit Hegel das Phänomen der Selbstunterwerfung für eine Analyse der gesellschaftlichen Situation der Frau im Frankreich der 1940er Jahre fruchtbar zu machen. Zugleich macht sie es sich zur Aufgabe, die Ursachen der Selbstunterwerfung neu zu durchdenken. Dabei geht sie davon aus, dass das Wesen des Menschen in der Freiheit besteht. Und zwar nicht deshalb, weil die Freiheit die wichtigste Eigenschaft des Menschen wäre, sondern vielmehr, weil der Mensch durch und durch Freiheit ist. Es ist das Wesen des menschlichen Bewusstseins selbst, sich im Zuge eines Weltentwurfs auf eine bestimmte Zukunft hin zu entwerfen und damit die natürliche gegebene Welt immer schon sinnhaft zu überschreiten und auszudeuten.

Freiheit meint im Vokabular von Beauvoir entsprechend nicht Handlungsfreiheit, sondern die existenzielle Freiheit, das eigene Leben entwerfen zu können. Und diese Freiheit geht selbst da nicht verloren, wo einem Subjekt sämtliche Handlungsoptionen zu fehlen scheinen. Selbst in Gefangenschaft bleibt einem Subjekt immer noch die Freiheit, diese Situation nicht einfach hinzunehmen, sondern seinen Ausbruch zu entwerfen und zu versuchen (Sartre 1993: 837). Obgleich nun also die existenzielle Freiheit nicht verloren zu gehen vermag, so kann sie doch verleugnet werden. Eben das, so Beauvoir, passiert in der Haltung der Unaufrichtigkeit. Hier versucht das Subjekt seine existenzielle Freiheit vor sich zu verbergen und sich selbst wie ein Ding zu behandeln, dessen Schicksal von außen festgelegt und vorherbestimmt ist. Warum aber sollte ein Subjekt seine Freiheit vor sich verbergen? Hier ist Beauvoirs Antwort deutlich: Die Freiheit wird vom Subjekt zunächst als Last erfahren. Beständig wird es von der »Qual der Wahl« heimgesucht und sieht sich dazu aufgefordert, seine Welt zu entwerfen. Die Unaufrichtigkeit erlöst von dieser existenziellen Überforderung, da sich das Subjekt vorgefertigten Rollenmustern zuwenden kann. Im Unterschied zu Hegel hat die Anerkennungsabhängigkeit ihre Ursache also nicht in einer existenziellen Not, sondern sie gründet vielmehr in einer existenziellen Last. Eben durch diese Verschiebung gelingt es Beauvoir das Phänomen der Selbstunterwerfung aus Hegels sehr speziellem gedanklichen Kontext zu lösen und für eine kritische Gesellschaftstheorie anschlussfähig zu machen.

III. Marx: Die Einseitigkeit von Anerkennung

Mit dem Namen Marx verknüpft man gemeinhin die Kritik der politischen Ökonomie, nicht jedoch eine Theorie der Anerkennung. Und dieses Urteil ist sicherlich richtig. Dennoch finden sich gerade beim jungen Marx eine Reihe von wichtigen Überlegungen zum Status intersubjektiver Anerkennung. Zentral ist dabei neben den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 auch das unmittelbar davor im Sommer entstandene »James Mill-Exzerpt«. Marx zeigt sich in beiden Texten konzeptionell noch wesentlich von Hegel beeinflusst, wenngleich er seine Überlegungen oftmals gerade in Abgrenzung zu ihm entwickelt werden. Anders als Hegel versteht er Arbeit und Anerkennung nämlich nicht mehr als zwei voneinander getrennte Realisierungsmöglichkeiten menschlicher Wesen, sondern als zwei intrinsisch aufeinander verwiesene Praktiken: Das Anerkennen bildet für ihn nicht das Andere der Arbeit, vielmehr ist Arbeit nur dann wirklich Arbeit, wenn sie zugleich auch eine Praxis der Anerkennung ist. Es ist eben dieser Umstand, auf den in jüngster Zeit eine ganze Reihe von Marx und Hegel-Interpreten aufmerksam gemacht haben (exemplarisch Brudney 2010). Damit haben

sie nicht nur dazu beigetragen, eine Schieflage in der Marx-Rezeption zu korrigieren, insofern hier oftmals allein das Moment der Vergegenständlichung durch Arbeit als zentrales Moment von Marx' Überlegungen in den Blick geraten ist, sondern auch dazu, die Frage nach einer emanzipativen Ökonomie, in welcher Arbeit als menschengemachter Zusammenhang erscheint, wieder auf die sozialtheoretische Agenda zu setzen (Cohen 2009). Im Folgenden wird es mir darum gehen, kurz Marx' anerkennungstheoretische Überlegungen zu rekonstruieren (i), um im Anschluss daran die Pathologiediagnose vorzustellen, die Marx vor dem Hintergrund seines anerkennungstheoretisch unterfütterten Arbeitsbegriffs stellen kann (ii). Im dritten Schritt werde ich dann zeigen, wie heute an die von Marx gestellte Diagnose anzuknüpfen versucht wird (iii).

(i) An die Stelle, an der Rousseau auf den Begriff der Eigenliebe rekurriert und Hegel auf den Begriff des Selbstbewusstseins, tritt bei Marx der Begriff des Gattungswesens. Mit ihm will er systematisch jene Einsicht aufnehmen, die das Ergebnis von Hegels Überlegungen zum Kampf um Anerkennung dargestellt haben. Diese bestand ja gerade darin, dass das Selbstbewusstsein erkennen musste, dass ihm – in Hegels Worten –, »das Leben ebenso wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist« (Hegel 1989: 150). Es ist eben diese Einheit von Leben und Selbstbewusstsein, die Marx im Begriff des Gattungswesens vereinigt, wenn er den Mensch einerseits als ein Naturwesen bestimmt, das produziert und konsumiert, um seine Lebensbedürfnisse zu stillen, und andererseits als ein Freiheitswesen, das sich selbst seine Zwecke und Zielsetzungen gibt (Marx 2009: 89). Nun scheinen beide Motive zunächst in zwei ganz unterschiedliche Richtungen zu verweisen: Dort das Reich der Notwendigkeit und hier das Reich der Freiheit. Die Pointe von Marx' Gattungsbegriff besteht nun aber genau darin, beide Motive im Begriff des Gattungswesens so miteinander zu amalgamieren, dass er dieses nur dann verwirklicht sehen kann, wenn ein Individuum frei und selbstbestimmt für seine Bedürfnisse produziert. Erst dort, wo das Reich der Notwendigkeit und das Reich der Freiheit miteinander versöhnt sind, ist das menschliche Gattungswesen für Marx realisiert. Freilich nun kann eine solche Versöhnung für Marx nicht mehr durch solitäre Produktion geleistet werden. Die gewachsenen und wachsenden Bedürfnisse der Individuen lassen sich nur im gesellschaftlichen Austausch befriedigen, was zur Folge hat, dass die Menschen ihr Gattungswesen letztlich nur kooperativ verwirklichen können. Dafür ist es einerseits notwendig, dass die Individuen ihre eigenen Bedürfnisse und die Bedürfnisse von Anderen kennen und anerkennen – denn nur so können sie ihr Naturwesen verwirklichen –, und andererseits ist es notwendig, dass sie ihre Bedürfnisbefriedigung gemeinschaftlich in einem selbstbestimmten Prozess organisieren – denn nur so können sie ihren Austausch als Ausdruck der Freiheit verstehen.

Vor eben diesem Hintergrund formuliert Marx gegen Ende seines so genannten »Mill-Exzerptes« in wenigen Sätzen die Vision einer kommunistischen Produktionsweise. In ihr, so hält er fest, hätten die Individuen »sich selbst und den anderen doppelt bejaht« (ebd.: 206). Ausgehend von dieser doppelten Bejahung unterscheidet Marx im folgenden Absatz denn auch zwischen vier Beziehungen, die in der kommunistischen Produktionsweise am Werk sein sollen: Erstens, so Marx, würde ein Individuum A in der Produktion eines Gegenstandes seine Individualität vergegenständlichen und sich dadurch als Einzelwesen in seinen körperlichen und technischen Fähigkeiten bestätigt wissen. Zweitens würde Individuum A durch die Herstellung dieses Gegenstandes zugleich ein Bedürfnis von Individuum B befriedigen und dadurch dieses in seiner Individualität bestätigen. Drittens würde B im Konsum des Gegenstandes P nicht nur unmittelbar das Produkt genießen, sondern zugleich auch die unterliegende soziale Beziehung S. Er würde genießen, dass A den Gegenstand P aus freien Stücken für sein Bedürfnis produziert hat. Viertens würde A genießen, dass B in seiner Konsumtion ihre soziale Beziehung S als Ausdruck ihrer gemeinsamen Freiheit und ihrer wechselseitigen Bezogenheit genießt. Würden mit der kommunistischen Produktionsweise alle diese vier Aspekte der Bejahung verwirklicht, dann wäre das menschliche Gattungswesen hier vollständig realisiert: A und B würden sich nämlich durch ihren unmittelbaren Genuss an Produktion und Konsumtion einerseits als Naturwesen bejahen, wie sie sich anders herum durch ihren unmittelbaren Genuss an der Art und Weise, wie sie das Verhältnis der Produktion gestaltet haben, als Freiheitswesen bejahen würden.

Wenn Marx nun als Zusammenfassung der eben eingeführten vier Formen der Bejahung festhält: »Unsere Productionen wären eben so viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegen leuchtete« (ebd.: 207), dann lässt sich daran deutlich machen, dass es in der kommunistischen Produktionsweise nicht die Produkte selbst, sondern die mit ihnen verbundenen Einstellungen sind, welche für die Realisierung des Gattungswesens verantwortlich sind. Letzteres ist nämlich nicht allein dadurch möglich, dass Gegenstände produziert werden, die irgendein Bedürfnis befriedigen. Dieses Kriterium würde nämlich auch das marktvermittelte Tauschsystem des Kapitalismus erfüllen. Für die kommunistische Produktionsweise gilt vielmehr, dass die Befriedigung des Bedürfnisses eines Anderen Teil der Befriedigung des eigenen Bedürfnisses ist. Der Genuss des Produktes P durch B soll für A ein Genuss sein. Es ist eben diese übergreifende Struktur des kommunistischen Genießens, welche die wahrhaft menschliche Produktionsweise auszeichnen soll. Noch deutlicher wird das auf der Ebene der Freiheit: Auch hier soll der Genuss der sozialen Beziehung S durch B die Voraussetzung für den Genuss von A sein. Genossen wird also von jedem Akteur doppelt: Einerseits genießt er das eigene individuelle Tun, andererseits genießt er das dadurch hervorbrachte

Genießen des Anderen. Was den an der kommunistischen Produktionsweise beteiligten Mitgliedern also aus den Produktionen entgegenleuchtet, ist daher nicht irgendeine spezifische Qualität des Produktes, sondern vielmehr ihre wechselseitige, freie Bezogenheit aufeinander, die sich in diesem Produkt vergegenständlicht.

Unter der Hand führt Marx also eine dritte Dimension des Begriffs des Gattungswesens ein: Der Mensch ist nicht nur Naturwesen und Freiheitswesen, sondern auch Gesellschaftswesen, weil der andere Mensch dem Menschen ein Genuss ist. Hinter Marx' vierfacher Form der Bejahung verbirgt sich daher das Bild einer Sozialordnung, in welcher sich die Beteiligten nur gemeinsam realisieren können. Diese wechselseitige Angewiesenheit aufeinander wird von den sozialen Akteuren aber nicht als ein äußerer Zwang empfunden, sondern vielmehr als Voraussetzung der Realisierung ihrer individuellen Zwecke. Nur in Resonanzbezügen mit Anderen können sie sich voll und ganz verwirklichen. Die damit einhergehende Bedeutung der Gemeinschaft für das menschliche Leben hat Daniel Brudney mit Hilfe der Unterscheidung zwischen übergreifenden und ineinandergreifenden Zielen auf den Punkt gebracht (Brudney 2010): Im ersten Fall verfolgen Individuen gemeinsam geteilte Ziele, weil sie diese Ziele nur mit vereinten Kräften erreichen können. Es sind daher gleichsam instrumentelle Gründe, aus denen heraus die Individuen kooperieren. Im Unterschied dazu ist bei der Verfolgung ineinandergreifender Ziele die Kooperation selbst der Zweck des Handelns. Die Subjekte sind hier nicht mehr nur miteinander, sondern füreinander tätig, weil das Erreichen der Ziele des Anderen intrinsisch mit dem Erreichen ihrer eigenen Ziele verknüpft ist. Es ist eben dieser Gedanke, der auch Marx vor Augen gestanden haben muss, als er festhielt: »Das *menschliche* Wesen ist erst für den *gesellschaftlichen* Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als *Band* mit dem *Menschen*, als Dasein seiner für den andern und des andern für ihn.« (Marx 2009: 118)

(ii) Vor dem Hintergrund von Marx' Skizze einer kommunistischen Produktionsweise, lässt sich nun in einem zweiten Schritt die von ihm diagnostizierte Pathologie des Kapitalismus deutlich machen. In diesem produzieren die Individuen nämlich nicht mehr füreinander, sondern nur noch miteinander. Anlass der eigenen Produktion ist hier nicht mehr das unmittelbare Interesse an den Bedürfnissen anderer, sondern allein das Interesse am Erwerb materieller Güter. In der kapitalistischen Gesellschaft, so Marx ironisch in Bezug auf Adam Smith, ist jeder nur ein »Kaufmann« für den anderen (Marx 2009: 196). Was damit gemeint ist, zeigt sich paradigmatisch an der Vermittlung des Warenverkehrs durch das Geldmedium. Der geldvermittelte Tausch geht mit einer sozialen Überbrückungsleistung einher, die es den Individuen erlaubt, sich persönlich soweit voneinander zu distanzieren, dass sie sich wechselseitig

nur noch als anonyme Tauschpartner begegnen. Eben dadurch aber werden sie wechselseitig blind füreinander. In dem Moment nämlich, wo die Bedürfnisse von Anderen nur noch Mittel zum Zweck des materiellen Gütererwerbs sind, geht jedes Verständnis für den Genuss des Genießens des Anderen verloren. Der gedankliche Übergang von der kommunistischen zur kapitalistischen Produktionsweise lässt sich daher wesentlich an einer Veränderung im Selbstverständnis der Akteure festmachen: Statt sich als gesellschaftliche und mit anderen verbundene Wesen zu sehen, begreifen sich die Einzelnen als solitäre, von anderen getrennte Wesen. Es ist eben dieser begriffliche Übergang von einer holistischen zu einer atomistischen Gesellschaftskonzeption, welche für Marx die grundlegende Deformation des Kapitalismus ausmacht. Er kann daher festhalten, dass im Kapitalismus »das Wesensband, das den Menschen an andere knüpft, als unwesentliches Band erscheint und vielmehr die Trennung vom anderen Menschen als wahres Dasein.« (Ebd.: 196)

Als Ursache der atomistischen Gesellschaftskonzeption des Kapitalismus macht Marx vier Formen der Entfremdung aus. Zunächst die Entfremdung des Arbeiters von seinem Produkt: Weil er als Lohnarbeiter keine Verfügungsmacht über die von ihm hergestellten Produkte hat, treten ihm diese als fremde gegenüber. Eben dadurch verlieren sie aber auch die Möglichkeit, das Naturwesen des Arbeiters widerzuspiegeln. Eng Verbunden mit der Entfremdung vom Produkt ist die zweite Form der Entfremdung, die sich auf den Herstellungsprozess bezieht. Insofern der Arbeiter als Lohnarbeiter fremdbestimmten Routinen unterliegt, kann es sich nicht als Freiheitswesen verwirklichen. Als drittes Moment führt Marx dann die Entfremdung vom anderen Menschen an: Weil im kapitalistischen Warentausch die positive Beziehung auf die Bedürfnisse von Anderen abhanden gekommen ist, unterhalten die sozialen Akteure hier nur noch versachlichte soziale Beziehungen zueinander. Marx spricht diesbezüglich auch davon, dass wir nur noch die Sprache der Gegenstände miteinander reden. Problematisch an dieser Sprache ist, dass die individuelle Bedürftigkeit in ihr nur als ausbeutbare Schwäche in Erscheinung zu treten vermag, welche den marktwirtschaftlich handelnden Akteuren eine Chance zur Ausdehnung ihrer ökonomischen Macht gibt.

Wenn Marx nun als vierten Punkt die Entfremdung vom Gattungswesen anführt, so scheint es, dass er hier eigentlich nur die drei bisher genannten Formen der Entfremdung noch einmal zusammenfasst. Mit der Entfremdung des Menschen als Naturwesen, als Freiheitswesen und als Gesellschaftswesen hat Marx ja bereits eben jene drei Momente zur Sprache gebracht, von denen ich gezeigt habe, dass sie den normativen Kern seines Gattungswesensbegriffs ausmachen. Was Marx dem nun als vierte Form der Entfremdung hinzufügt, ist, dass den Menschen die drei zuerst genannten Entfremdungsformen nicht *als* Entfremdungsformen vor Augen treten. Mehr noch: Die kapitalistische Produktionsweise wird

nicht als Verfallsform, sondern als Realisierung der Natur des Menschen verstanden. Genau damit stoßen wir nun aber zum eigentlichen Kern von Marx' Kritik der politischen Ökonomie vor: Der Kapitalismus etabliert eine gesellschaftliche Selbstdeutung, in welcher die Einzelnen ihren entfremdeten Zustand gleichsam als naturgegeben begreifen. Ursache hierfür ist – so wird Marx später im *Kapital* im seinen berühmten Kapitel über den Fetischcharakter der Ware zeigen –, dass die sozialen Verhältnisse von Ware, Geld und Kapital den Einzelnen als naturwüchsige Mächte gegenübertreten, weshalb ihnen ihre Rollen als Warenverkäufer, Vertragspartner und Eigentümer selbstverständlich scheinen. Gestützt wird dieser falsche Schein für Marx noch durch das Recht, insofern dieses die Einzelnen gerade nicht positiv als Gattungswesen, sondern vielmehr negativ als Individualwesen aufeinander bezieht, da es das Kennzeichen liberaler Freiheitsrechte ist, den Einzelnen vor der Einflussnahme von Anderen zu schützen (Schmidt am Busch 2011: 120ff.). Das Recht erlaubt es so, den Hobbesschen Naturzustand eines Kampfes aller gegen alle in den Rechtszustand hinein zu verlängern. Nur wird der Kampf nun nicht mehr mit den Mitteln der physischen Gewalt, sondern mit Hilfe der zum Tausch angebotenen Waren geführt: »Unsere wechselseitige Anerkennung über die wechselseitige Macht unserer Gegenstände ist aber ein Kampf, und im Kampf siegt, wer mehr Energie, Kraft, Einsicht oder Gewandtheit besitzt.« (Ebd.: 204, dazu: Quante 2009: 292) In das Zentrum von Marx Analyse tritt so eine doppelte Pathologie: Einerseits führt die kapitalistische Produktionsweise zu einer gesellschaftlichen Fehldeutung der Akteure, in der diese ihren Gattungscharakter vergessen und sich nur noch als Individualwesen verstehen – eine Pathologie, die wir im Anschluss an Marx als *Anerkennungsvergessenheit* bezeichnen können. Andererseits führt genau diese Anerkennungsvergessenheit zu einer Fehlaneignung bestehender Anerkennungspraktiken: So wird das Recht unter kapitalistischen Bedingungen nicht länger als Schutzraum vor dem Übergriff von Anderen verstanden, sondern vielmehr ist es ein Mittel für die »Absicht der Plünderung« (Marx 2009: 204) – eine Pathologie, die wir als *Anerkennungseinseitigkeit* bezeichnen können. Eben jenes letzte Moment ist es, das in Anknüpfung an Marx zum Gegenstand weiterführender sozialtheoretischer Überlegungen geworden ist.

(iii) Marx' anerkennungstheoretische Überlegungen sind in jüngster Zeit von unterschiedlichen Seiten aufgegriffen worden. Jüngst etwa hat Axel Honneth zu zeigen versucht, dass die seiner Anerkennungstheorie zu Grunde liegende Idee der sozialen Freiheit eben jener Idee von Freiheit entspricht, die Marx ausgehend von seiner Konzeption einer kommunistischen Produktionsweise zu fassen versucht hat (Honneth 2015). Obwohl Honneth Marx dabei für seine konzeptionelle Verengung auf die Sphäre des marktvermittelten Tausches kritisiert und darin

eine der Hauptursachen des Scheiterns der sozialistischen Bewegung sieht, besteht ein Anliegen seiner Anerkennungstheorie darin, danach zu fragen, unter welchen Bedingungen der Markt zu einer Sphäre der sozialen Freiheit werden kann (Honneth 2011: 317ff). Mit Marx teilt er daher zunächst einmal den normativen Ausgangspunkt, demzufolge die Beziehung zu Anderen als Bedingung der Möglichkeit der eigenen Selbstverwirklichung gesehen werden muss. Vor dem Hintergrund dieser Prämissen ist es nun wenig verwunderlich, dass Honneth auch die Pathologiediagnose der Anerkennungsvergessenheit der Sache nach mit Marx teilt. Auch für ihn führt nämlich das Vergessen der wechselseitigen sozialen Bezogenheit zu einer verzerrten gesellschaftlichen Selbstausslegung, in der sich die sozialen Akteure indifferent gegeneinander verhalten.

Bevor Honneth zu dieser Pathologiediagnose kommt, geht es ihm – und hier unterscheidet er sich von Marx – zunächst einmal darum, den Daseinsgrund der rechtlichen Anerkennung herauszupräparieren. Der Sinn des positiven Rechts besteht für ihn darin, den Individuen einen Spielraum zuzuerkennen, in welchem sie nach beliebigen selbstgesetzten Zwecken handeln können. Die Gewährung einer solchen negativen Freiheit, die sich in erster Linie als Abwesenheit von äußeren Hindernissen bei der Verwirklichung von subjektiven Handlungszielen bestimmt, hat für Honneth nun einen ethischen Sinn: Dieser besteht darin, den Individuen einen Schutzraum zu gewähren, innerhalb dessen sie ihre eigenen Interessen, Vorlieben und Präferenzen erkunden und formen können. Die rechtliche Anerkennung sichert dem Individuum so einen experimentellen Raum der ethischen Selbstverständigung (Honneth 2012: 132f.). In diesem Selbstverständigungsprozess spielt die individuelle Verfügungsmacht über Gegenstände eine zentrale Rolle, weil sich an ihnen die jeweils eigenen Selbstentwürfe vergegenständlichen und reflektieren lassen. Erst an den Gegenständen erfährt die allgemeine Existenz der Rechtsperson daher ihre Konkretisierung und Verwirklichung, weshalb das Recht auf privates Eigentum für Honneth als ein notwendiger Bestandteil des positiven Rechts gilt. Seinen ethischen Zweck kann das Recht nun allein unter der Bedingung verwirklichen, dass sich die Individuen in ihrem wechselseitigen Umgang miteinander einen eben solchen Raum der experimentellen Selbstfindung zugestehen. Das heißt, dass sie sich und Anderen das Recht zuerkennen müssen, Handlungen ohne öffentlichen Rechtfertigungsdruck auszuüben, was nur dadurch möglich ist, dass sie von allen ethischen Beweggründen und persönlichen Motivlagen absehen (ebd.: 148f). Die Einnahme der Rolle der Rechtsperson setzt daher die Fähigkeit voraus, in der Interaktion mit Anderen von individuellen Überzeugungen abstrahieren und die eigenen ethischen Grundsätze einklammern zu können. Honneth macht damit deutlich, dass die trennende Funktion des Rechts eigentlich einen ethischen Sinn hat: Sie soll es den Individuen erlauben, sich hinter die Handlungserwartungen ihrer

Mitmenschen zurückzuziehen und alternative Weisen des ethischen Handelns erproben zu können.

Entscheidend ist für Honneth nun, dass das Recht seinen ethischen Sinn nur unzureichend zu erfüllen vermag, weil der durch es zugesprochene Schutzraum wesentlich monologisch konzipiert ist. Der Rückzug hinter den Schutzwall des Rechts hat für den Einzelnen die Funktion, sich aus sozialen Begründungspflichten zu lösen, um ausschließlich mit sich allein auszumachen, was das Richtige oder Gute ist. Entscheidend ist nun aber, dass in einer solchen monologischen Perspektive ethische Selbstverständigung letztlich gerade nicht möglich ist. Diese setzt nämlich mindestens ein virtuelles Gespräch mit sich selbst voraus, in dem wir uns vor unserem imaginären Gesprächspartner rechtfertigen müssen (ebd.: 152f.). Insofern daher jeder Entwurf eines guten Lebens notwendig mit einer Form der intersubjektiven Verständigung einhergeht, ist die Rolle der Rechtsperson gerade nicht dazu geeignet, einen ethischen Standpunkt zu entwickeln. Der eigentliche Zweck des subjektiven Rechts ist es daher, temporär einen Rückzug aus ethischen Beratungsprozessen zu ermöglichen, der dann für eine individuelle Selbstverständigung und Rückversicherung der eigenen Position genutzt werden kann. Wo diese handlungsunterbrechende Funktion des Rechts verabsolutiert wird, kommt es für Honneth zu sozialen Pathologien. Das ist etwa überall dort der Fall, wo sich Individuen im Fall von sozialen Streitigkeiten wechselseitig auf ihre Rolle als Rechtsträger versteifen und alle kommunikativen Schlichtungsangebote ausschlagen oder dort, wo die entlastende Funktion des Rechts zum alleinigen Bezugspunkt des eigenen Selbstverständnisses wird (ebd.: 160). In beiden Fällen besteht die soziale Pathologie darin, dass die durch die rechtliche Anerkennung ermöglichten Handlungsspielräume nicht mehr angemessen verstanden werden. Statt die rechtliche Anerkennung als temporären Rückzugsraum aus sozialen Beziehungen zu nutzen, werden diese nach dem Muster der rechtlichen Anerkennung gelebt. Die Individuen verlieren so nicht nur jeglichen Sinn für sozial angemessene Kommunikationsmuster, sondern darüber hinaus auch das Bewusstsein dafür, dass sie für ihre Selbstverwirklichung auf ihre wechselseitige positive Bezugnahme angewiesen sind. Während Marx die Ursachen der Fehlaneignung des Rechts auf die kapitalistische Produktionsweise zurückgeführt hat, macht uns Honneth damit deutlich, dass diese Fehlaneignung von einer im subjektiven Recht selbst angelegten Widersprüchlichkeit herrührt: Eigentlich als Schutzwall für die ethische Selbstverständigung gedacht, vermag es diese Rolle aufgrund seiner trennenden Funktion gerade nicht auszuüben. Eben deshalb können die durch das Recht zugesicherten Freiheitsspielräume stets nur den Charakter temporärer Unterbrechungen haben, die gleichsam vorbereitend der Wiederaufnahme der Verständigung mit Anderen dienen. Wo dieser Charakter rechtlicher Anerkennung von den sozialen

Akteuren nicht mehr verstanden wird, kann es zur Pathologie der Anerkennungseinseitigkeit kommen.

IV. Drei Pathologien der Anerkennung

Im Durchgang durch die Überlegungen von Rousseau, Hegel und Marx ist deutlich geworden, dass alle drei nicht nur genuine Beiträge zu einer Theorie der Anerkennung geliefert, sondern jeweils auch ganz eigene Vorstellungen von Pathologien der Anerkennung entwickelt haben. Der normative Horizont der wechselseitigen Anerkennung – sei er durch das Konzept der Eigenliebe, den Begriff des Selbstbewusstseins oder die Idee des Gattungswesens motiviert – dient allen drei Autoren dazu, eine spezifische Pathologie zu identifizieren: Bei Rousseau die Idee der Anerkennungsbesessenheit, bei Hegel die Idee der Anerkennungsabhängigkeit und bei Marx die Idee der Anerkennungsvergessenheit. Alle drei Pathologiediagnosen, so habe ich im Ausgang von den Überlegungen von Hartmut Rosa, Simone de Beauvoir und Axel Honneth gezeigt, haben auch heute nicht an ihrer Aktualität verloren, sondern lassen sich unter modifizierten Bedingungen nach wie vor für eine kritische Gesellschaftstheorie fruchtbar machen.

Ich will nun abschließend noch kurz darauf eingehen, in welchem Verhältnis die jeweiligen Pathologien der Anerkennung stehen. Dafür ist es hilfreich, auf die in jüngerer Zeit immer wieder herangezogene Unterscheidung zwischen Pathologien erster Ordnung und Pathologien zweiter Ordnung zurückzugreifen (Celikates 2009). Unter ersterer sollen dabei all jene gesellschaftlichen Missstände gefasst werden, die ihren Ursprung in gesellschaftlichen Verhältnissen haben. Dort wo subjektives Leid systematisch durch die sozialen Bedingungen hervorgebracht wird, haben wir es mit einer Pathologie erster Ordnung zu tun. Im Gegensatz dazu meinen Pathologien zweiter Ordnung all jene gesellschaftlichen Missstände, die es den sozialen Akteuren verunmöglichen, kritisch auf die Missstände erster Ordnung Bezug zu nehmen. Dort also, wo Unrechtsverhältnisse von den sozialen Akteuren gar nicht als Unrechtsverhältnisse wahrgenommen werden, sondern als natürlich gegeben hingenommen werden, haben wir es mit Pathologien zweiter Ordnung zu tun. Vor diesem Hintergrund ist es nun möglich, die von Rousseau, Hegel und Marx diagnostizierten Pathologien zueinander ins Verhältnis zu setzen:

Rousseaus Überlegungen zur Anerkennungsbesessenheit haben uns gezeigt, dass Anerkennung die Ursache der Entstehung von Ungleichheitsverhältnissen sein kann. Das hat seinen Grund darin, dass das Anerkennen stets relational verfasst ist. Jemanden wertzuschätzen bedeutet für Rousseau, ihn ins Verhältnis zu Anderen zu setzen. Anerkennung und

soziale Hierarchisierung sind daher aufs engste miteinander verbunden. Zu einer Pathologie wird dieser Umstand freilich erst in dem Moment, wo bestimmten gesellschaftlichen Gruppen aufgrund ihres Geschlechts, ihrer sozialen Herkunft oder ihrer Nationalität systematisch Anerkennung vorenthalten wird. Rousseaus Pointe besteht daher darin zu zeigen, dass die Praxis der Anerkennung eine große Anschlussfähigkeit für die Etablierung von Pathologien erster Ordnung besitzt.

Marx' Überlegungen zur Anerkennungsvergessenheit ergänzen diese Diagnose nun von der anderen Seite: Sie zeigen uns nämlich, dass diese Pathologien von den sozialen Akteuren in dem Moment nicht mehr als Pathologien wahrgenommen werden, wo sie ihre wechselseitige Bezogenheit nicht mehr in Begriffen der Anerkennung zu deuten vermögen, weil sie durch die gesellschaftlichen Verhältnisse in eine Beziehung zueinander gesetzt wurden, in der sie sich wechselseitig nur noch als Mittel zum Zweck ihrer eigenen Bedürfnisbefriedigung wahrnehmen. Es ist dieser Einschluss in ein falsches Selbstverständnis, der es verhindert, dass die sozialen Akteure defizitäre Anerkennungsverhältnisse als solche wahrzunehmen und zu thematisieren verstehen. Die Pointe von Marx' Ansatz besteht also darin, die mit dem kapitalistischen Warenverkehr verbundene rechtliche Anerkennung als eine soziale Praxis zu verstehen, welche die gesellschaftlichen Selbstdeutungen der Individuen systematisch verzerrt. Seine Idee der Anerkennungsvergessenheit bringt damit paradigmatisch eine Pathologie zweiter Ordnung zum Ausdruck.

Hegels Konzept der Anerkennungsabhängigkeit schließlich scheint mir das bisher in Anschlag gebrachte Deutungsschema zu erweitern: Zwar stellt das Phänomen der Anerkennungsabhängigkeit eine Pathologie zweiter Ordnung dar, insofern es erklären soll, warum die von sozialer Ungleichheit Betroffenen nicht als Unrechtsverhältnisse wahrgenommen werden. Im Gegensatz zu Marx wird die Ursache dieser Haltung jedoch nicht mit einem strukturell verursachten Reflexionsdefizit der sozialen Akteure begründet, sondern mit existenziellen Gründen: Die von subordinierender Anerkennung Betroffenen begehren für Hegel nicht deswegen nicht gegen die sozialen Verhältnisse auf, weil sie kein Unrechtsbewusstsein für diese hätten. Vielmehr nehmen sie soziale Ungleichheitsverhältnisse bewusst in Kauf, weil sie diese für die einzige Möglichkeit halten, überhaupt gesellschaftliche Anerkennung zu erhalten. Hegel zeigt uns damit, dass nicht nur die Vergessenheit von Anerkennung, sondern gerade auch ihre Dringlichkeit zur Ursache von sozialer Ungleichheit werden kann.

Fassen wir die vorangegangenen Überlegungen zusammen, dann lässt sich die Aufgabe einer kritischen Gesellschaftstheorie nach Rousseau, Hegel und Marx so verstehen, dass es ihre Aufgabe ist, die Praxis des Anerkennens selbst auf ihre hierarchisierenden und subordinierenden Effekte zu befragen und das Bewusstsein dafür wachzuhalten, dass

Anerkennung für soziale Akteure nicht nur ein Mittel der Selbstverwirklichung, sondern auch der Unterwerfung sein kann. Dieser Aufgabe kann sie auf zwei Weisen gerecht werden: Einerseits muss sie das Entstehen und das Bestehen von Pathologien der Anerkennung erster Ordnung freilegen, indem sie zeigt, wie das Begehren von Anerkennung zur Etablierung von ungerechtfertigten sozialen Ungleichheitsverhältnissen führen kann. Andererseits muss sie Pathologien der Anerkennung zweiter Ordnung dadurch freilegen, dass sie Einseitigkeiten in der gesellschaftlichen Selbstverständigung aufdeckt und versucht, alternative, nicht-subordinierende Anerkennungsressourcen zu erschließen und zu stärken.

Literatur

- Brudney, Daniel (2010): »Gemeinschaft als Ergänzung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Bd. 58, Heft 2, 195–219.
- Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Castell, Robert (2000): *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Kontanz: UVK.
- Celikates, Robin (2009): *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt am Main: Campus.
- Cohen, Gerald (2009): *Sozialismus. Warum nicht?*, München: Knaus.
- De Beauvoir, Simone (2000): *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Dent, N. J. H. (1988): *Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, Oxford: Basil Blackwell.
- Donzelot, Jacques (1984): *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris: Fayard.
- Hegel, G. W. F. (1989): *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Herrmann, Steffen (2012): *Symbolische Verletzbarkeit. Die doppelte Asymmetrie des Sozialen nach Hegel und Levinas*, Bielefeld: transcript.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- (2015): *Die Idee des Sozialismus. Versucht einer Aktualisierung*, Berlin: Suhrkamp.
- Kojève, Alexandre (1975): *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kuch, Hannes (2012): *Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*, Frankfurt am Main: Campus.
- Marx, Karl (2009): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Neuhouser, Frederick (2008): »Rousseau und das menschliche Verlangen nach Anerkennung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 56, Heft 6, 899–922.
- (2012): *Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*, Berlin: Suhrkamp.
- (2014): *Rousseaus's Critique of Inequality. Reonstructing the Second Discourse*, Cambridge: University Press.
- Quante, Michael (2009): »Kommentar«, in: Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2013): *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- (2012): *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin: Suhrkamp.
- Rousseau, J.-J. (1998): *Emil oder über die Erziehung*, Paderborn: Schöningh.
- (2008): *Diskurs über die Ungleichheit*, übersetzt von Heinrich Meier, Paderborn: Schöningh.
- Sartre, Jean-Paul (1993): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schmidt am Busch, Hans Christoph (2011): »Anerkennung« als Prinzip der Kritischen Theorie, Berlin: de Gruyter.
- Taylor, Charles (1996): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

FRANK KUHNE

Moral im »Kapital«?

Hat Marx' Kritik der politischen Ökonomie normative Grundlagen?

Der Leser »erfährt hier [im Kapital] allerdings, wie die Dinge nicht sein sollen«.

(Engels 1975a: 216)

Wenn es zutrifft, dass sich die Philosophie im Vergleich zu den Einzelwissenschaften in der besonderen Lage befindet, dass in ihr »alles strittig« (Spaemann 1994: 105) ist, dann trägt die Debatte über »Marx und Moral« bzw. »Marx und Ethik« eindeutig philosophische Züge, auch wenn manche ihrer Teilnehmer explizit antiphilosophisch argumentieren und die Marxsche Kapitalkritik im Namen der Wissenschaft gegen die Philosophie in Stellung bringen möchten. Denn seit dem Beginn dieser Debatte Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts im Rahmen des Revisionismusstreits in der deutschen Sozialdemokratie und im Zusammenhang mit dem sich herausbildenden neukantianischen Sozialismus haben sich anscheinend nur die Gesichtspunkte, Akzente und methodischen Vorannahmen, die in ihr bemüht werden, vervielfältigt und die Zahl der widerstreitenden Positionen vergrößert.

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass Marx' *Kapital* in der Tat von der Philosophie abhängig ist. Als Kritik der kapitalistischen Produktionsweise ist es der Sache nach von einem emphatischen Begriff praktischer Subjektivität abhängig, wie er zuerst von Kant eingeführt worden ist. »Der Sache nach« soll heißen: der emphatische Begriff praktischer Subjektivität, genauer: die praktische Bestimmung des Menschen als Selbstzweck, ist konstitutiv für die Kapitalkritik. Dagegen wird nicht behauptet, der Autor des *Kapitals* sei im Grunde seines Herzens ein Kantianer gewesen. Das war er ganz sicher nicht. Zwischen der Theorie und dem Selbstverständnis des Theoretikers ist zu unterscheiden. Diese Selbstverständlichkeit jeder Interpretation hat ein beträchtlicher Teil der Marx-Literatur freilich aus dem Auge verloren, wenn er versucht, Sachfragen der Kapitalkritik mit den Mitteln der Motiv- und Ideengeschichte zu beantworten. Vorweg sei betont: Kants Argument von der Selbstzwecklichkeit des Menschen wird hier gewissermaßen nur zitiert. Ob es hinreicht, ob es ergänzt oder anders gestützt werden muss, kann hier nicht diskutiert

werden. Ebenso wenig können hier die gängigen Vorwürfe gegen Kants praktische Philosophie diskutiert werden: sie sei »abstrakt«, »formal«, »innerlich«, »rigoros«, den Menschen »überfordernd«, »monologisch« oder »solipsistisch«; sie gehöre als »Subjektphilosophie« einem überholten philosophischen Paradigma an usw. usf.

Im Einzelnen möchte ich diese drei Thesen erhärten:

- (1) Die Untersuchung des »Marxschen Denkens« führt zu dem Resultat, dass die Kapitalkritik ohne normative Grundlage nicht möglich ist und mit normativer Grundlage auch nicht.
- (2) Wird nicht nur das Marxsche Denken betrachtet, sondern Marx' Vorgehensweise im *Kapital*, so zeigt sich: die Kapitalkritik ist nicht nur mit einer normativen Grundlage verträglich, sie ist notwendig auf sie angewiesen.
- (3) Der Begriff der Selbstzwecklichkeit des Menschen ist die Bedingung der Möglichkeit der Kapitalkritik.

These 1:

Die Untersuchung des »Marxschen Denkens«
führt zu dem Resultat, dass die Kapitalkritik ohne
normative Grundlage nicht möglich ist und mit
normativer Grundlage auch nicht.

Dass die Kapitaltheorie eine normative Dimension besitzt, scheint sich bereits flüchtiger Lektüre zu erschließen. Marx charakterisiert das Kapitalverhältnis nämlich in einer Weise, die offenbar moralische Empörung und Kritik ausdrückt. Es ist ein »Zwangsverhältnis«, das »als Auspumper von Mehrarbeit und Exploiteur von Arbeitskraft [...] an Energie, Maßlosigkeit und Wirksamkeit alle frühern auf direkter Zwangsarbeit beruhenden Produktionssysteme« (Marx 1974a: 328) übergipfelt. Konstitutiv für es ist »die Aussaugung der Arbeitskraft«, der »Werwolfsheißhunger für Mehrarbeit«, der »Vampyrdurst nach lebendigem Arbeitsblut« (ebd.: 258, 271). Solche Formulierungen scheinen fraglos den moralischen Impetus der Kapitalkritik zu dokumentieren. Ihnen stehen aber andere gegenüber, in denen Marx explizit moralphilosophische Begriffe in einer Weise gebraucht, die als Denunziation dieser Begriffe und als Denunziation von Moral und Ethik überhaupt verstanden werden können. So sind »vor dem Kapital alle Menschen gleich«, und »gleiche Exploitation der Arbeitskraft ist das erste Menschenrecht des Kapitals« (ebd.: 268f., 309). Unter Absehung von der Produktionssphäre, in der die Ausbeutung der Arbeiter stattfindet, also bei isolierter Betrachtung der Zirkulationssphäre, erscheint das Kapitalverhältnis als »ein wahres

Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum.« (Ebd.: 189)

Die Interpretation dieser Passagen als denunziatorische (Ideologie-) Kritik von Moral und Ethik ist naheliegend, denn mit Marx' Materialismus, genauer: mit der gemeinsam mit Engels entwickelten »materialistischen Geschichtsauffassung« und ihres Basis-Überbau-Schemas, scheint der Gedanke einer moralischen Kritik der kapitalistischen Produktionsweise ohnehin unvereinbar. Eine solche Kritik bedürfte eines normativen Maßstabs. Dieser wäre eine moralische Vorstellung, eine »Idee«, und damit ein Beispiel par excellence für ideologisches, das heißt falsches Bewusstsein. Die »Gesetze, die Moral, die Religion sind [...] ebenso viele bürgerliche Vorurteile, hinter denen sich ebenso viele bürgerliche Interessen verstecken« (Marx und Engels 1980: 472), heißt es im *Kommunistischen Manifest* von 1848, und es scheint wenig dafür zu sprechen, dass Marx diese Auffassung 1867 revidiert hat. Auch auf der Grundlage des *Kapitals* scheinen bestimmte moralische Vorstellungen und die Moral insgesamt einschließlich ihrer philosophischen Begründung nur noch als Gegenstand von Ideologiekritik zu taugen.

Die Kapitalkritik scheint damit in einem Selbstwiderspruch befangen. Einerseits ist sie offenbar moralisch motiviert, und wenn diese moralische Kritik gelten soll, müsste sie zumindest implizit begründet sein. Andererseits kritisiert sie die Moral und ihre philosophische Begründung als ideologisch. Sie scheint implizit moralische bzw. ethische Voraussetzungen zu enthalten und zugleich Moral und Ethik als falsches Bewusstsein zu kritisieren. Der traditionelle Marxismus entgeht diesem vermeintlichen Selbstwiderspruch, indem er die normative Seite der Kapitaltheorie leugnet und diese zur positiven Wissenschaft erklärt. Karl Kautsky, der Cheftheoretiker der deutschen Sozialdemokratie, schreibt 1906 in seinem Buch *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*: Auch »in einem Marx« breche

»mitunter bei seiner wissenschaftlichen Forschung das Wirken eines sittlichen Ideals durch. Aber er ist stets bemüht, und mit Recht, es aus ihr zu verbannen, soweit er vermag. Denn das sittliche Ideal wird in der Wissenschaft zu einer Fehlerquelle, wenn es sich anmaßt, ihr ihre Ziele weisen zu wollen. [...] Sie kann wohl dazu kommen, ein Sollen vorzuschreiben, aber dies darf stets nur als eine Konsequenz der Einsicht in das Notwendige auftreten. Sie muß es dagegen ablehnen, ein Sollen ausfindig zu machen, das nicht als eine in der ›Welt der Erscheinungen‹ begründete Notwendigkeit erkannt werden kann. Die Ethik darf stets nur ein Objekt der Wissenschaft sein; [...]. Die Wissenschaft steht über der Ethik.« (Kautsky 1922: 141)

Kautsky begreift sittliche Ideale nicht als Index der intelligiblen Seite des Menschen, des Vermögens seiner Autonomie, sondern als Überbau-Phänomene, die er im Sinne der materialistischen Geschichtsauffassung

in ihrer Abhängigkeit von der Produktionsweise beschreibt und evolutionstheoretisch auf soziale Triebe zurückführt, die sich schon in der Tierwelt fänden. Kautsky verortet Ethik und Moral im Objektbereich der Wissenschaft. Die Wissenschaft habe sie zu erforschen und begreiflich zu machen, müsse sich selbst aber davon frei halten. Zwar könne auch die organisierte Arbeiterklasse nicht auf das sittliche Ideal verzichten, es diene ihr aber nicht als Ziel, sondern als eine motivierende »Kraft oder eine Waffe« im Kampf gegen Ausbeutung und Klassenherrschaft. (Ebd.) Ganz ähnlich sieht es Lenin.

Beide, Kautsky und Lenin, begreifen das *Kapital* als »ein wesentlich historisches Werk« (Kautsky 1919: VIII), das die »naturnothwendige« Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise objektiv beschreibt und Ethik und Moral allenfalls ideologiekritisch thematisiert. Sie können sich dabei auf die Autorität von Friedrich Engels berufen, der im »Anti-Dühring« schon zu Marx' Lebzeiten dessen Theorie als in sich geschlossene Weltanschauung präsentierte. Engels zufolge handelt die Kapitalkritik von der »Genesis und Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise« und weist nach, dass diese »durch ihre eigne Entwicklung dem Punkt zutreibt, wo sie sich selbst unmöglich macht«. (Engels 1975b: 139) In Bezug auf Ethik und Moral gelte: »[A]lle bisherige Moraltheorie sei das Erzeugnis, in letzter Instanz, der jedesmaligen ökonomischen Gesellschaftslage«. (Ebd.: 87f.)

Kautsky und Lenin können sich aber auch auf den Autor des *Kapitals* selbst berufen, denn auch im *Kapital* finden sich Passagen, die eine objektivistische Deutung nahelegen. So etwa im berühmt-berüchtigten Abschnitt über die »Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation« im 24. Kapitel des ersten Bandes, in dem Marx die weitere historische Entwicklung der Produktionsweise auf der Grundlage der Erkenntnis ihrer »immanenten Gesetze« zu prognostizieren scheint und davon spricht, die kapitalistische Produktion bringe aus sich selbst die objektiven und subjektiven Bedingungen ihrer Negation hervor, sie erzeuge »mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigne Negation«. (Marx 1974a: 790f.) Oder im Vorwort zur ersten Auflage des *Kapitals*, wo Marx formuliert, es sei »der letzte Endzweck dieses Werks, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen«, und seine Theorie dabei bewusst in Parallele setzt zur Physik. Die Kapitaltheorie scheint demnach die Erkenntnis der »Naturgesetze[...] der kapitalistischen Produktion« (ebd.: 12, 15) zu beanspruchen, so wie die Naturwissenschaft die Erkenntnis der Gesetze der Natur.

Nimmt man die Parallelisierung von Kapitaltheorie und Naturwissenschaft ernst, muss das Ansinnen einer wissenschaftlichen Kritik der kapitalistischen Produktionsweise so abstrus erscheinen wie das einer wissenschaftlichen Kritik der Natur. Verläuft die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise inklusive ihres Zusammenbruchs nach

einer immanenten Gesetzmäßigkeit, so können Ideen und Normen für diese Entwicklung nicht konstitutiv werden. Die Erkenntnis der Produktionsweise reduziert sich dann auf die Einsicht in deren »naturnotwendigen« Gang. Konsequenzen für die bewusste und freie (autonome) Umgestaltung des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses können aus ihr nicht gezogen werden. Marx' Bemerkung, eine Gesellschaft, die »dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist«, könne die »naturgemäßen Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren«, wohl aber »die Geburtswehen abkürzen und mildern«, (ebd.: 15f.) gibt keine Auskunft darüber, *warum* sie dies tun sollte. Eine revolutionäre Arbeiterklasse oder Partei, die sich der Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse verschrieben hat, kann sich zur Rechtfertigung ihres Handelns nicht auf das »naturnotwendige« Eintreten dieser Umwälzung berufen. »Man kann nicht«, mit Rudolf Stammler zu sprechen, »eine Partei gründen, welche das Kommen und den Eintritt einer exakt berechneten Mondfinsternis ›zielbewußt begünstigen‹ will«. (Stammler 1906: 424)

Auch durch einen Verzicht auf die Zusammenbruchstheorie ist die objektivistische Kapitalinterpretation nicht zu retten. Denn auch ohne das Lehrstück vom naturnotwendig kommenden Kollaps der kapitalistischen Produktionsweise kann sie keinen Grund für deren Abschaffung anführen, der im Prinzip von jedermann geteilt werden muss. Sie kann nicht auf die Ausbeutung der Arbeiterklasse als einen moralisch zu kritisierenden Sachverhalt verweisen, denn sie muss ohne moralische Argumente auskommen. Infolgedessen kann sie auch kein vernünftiges, von jedermann teilbares Interesse an der Abschaffung der kapitalistischen Produktionsweise einsichtig machen. Weil sie die moralische Bedeutung des Begriffs der Ausbeutung leugnet, muss sie das Interesse an der Abschaffung der Produktionsweise als ein Klasseninteresse auffassen, das mit dem Interesse aller nicht nur faktisch nicht zusammenfällt, sondern prinzipiell nicht zusammenfallen kann. Sie muss das Klasseninteresse daher notwendig als borniertes Interesse konzipieren.

Die objektivistische *Kapital*-Interpretation kann das Interesse an der Abschaffung der Produktionsweise zwar rational begründen unter Verweis auf das Elend, die Not und die Unzufriedenheit der Proletarier, denen bewusst ist, dass die materiellen Bedingungen für eine Verbesserung ihrer Lebensumstände vorhanden sind, ihnen in der gegebenen Gesellschaft aber nicht zu gute kommen. Dieses Interesse stellt sich aber bei den Angehörigen anderer Klassen oder Schichten, die sich in ihren Lebensumständen wohl befinden, nicht ein, und das Klasseninteresse der Arbeiter muss sie auch nicht interessieren. Ist das Klasseninteresse nur ein borniertes Interesse, so kann es keinen Vorrang beanspruchen vor anderen bornierten Interessen.

Hinzu kommt, dass die rationale Begründung des Klasseninteresses an der Abschaffung der Produktionsweise auch den einzelnen Arbeiter nicht notwendig motiviert. Denn selbst wenn jeder Arbeiter einsehen sollte, dass die Situation aller Arbeiter nur durch die Abschaffung der Produktionsweise zu verbessern wäre, so wäre doch jeder einzelne Arbeiter, dem eine Verbesserung seiner Lebensumstände *in* der bestehenden Produktionsweise möglich erschiene, vor die Wahl gestellt, ob er seinem unmittelbaren Interesse oder dem der Klasse den Vorrang einräumen sollte. Da moralische Erwägungen dabei keine Rolle spielen dürfen, müssen für den Arbeiter allein rationale Erwägungen den Ausschlag geben. Er müsste also seinem privaten Interesse den Vorrang einräumen vor dem der Klasse. Auf der Grundlage der objektivistischen Lesart gibt es gegen diese Entscheidung kein zwingendes Argument. Auch der Wechsel von der mit wissenschaftlichem Anspruch vorgetragenen Kritik der Produktionsweise in die nicht wissenschaftliche, sondern *politische* Kritik der bestehenden Verhältnisse, hilft hier nicht weiter, denn auch für diese müsste ja gelten, dass moralische Kriterien keine Rolle spielen dürfen.

Wäre die objektivistische *Kapital*-Interpretation die angemessene, so wäre zwischen Marxscher Theorie und Weltanschauungs-Marxismus nicht zu unterscheiden und die Frage nach der normativen Grundlage der Kapitalkritik wäre gegenstandslos. Die Kapitalkritik inklusive Zusammenbruchstheorie wäre eine abstruse Geschichtsmetaphysik im Gewande einer positiven Wissenschaft, die Kapitalkritik exklusive Zusammenbruchstheorie wäre das Konzept der Weltanschauung eines Proletariats, das im universellen Verteilungskampf nicht länger auf der Verliererseite stehen möchte, also eine Ideologie, keine Wissenschaft. Die Anhänglichkeit an diese Ideologie resultierte nicht aus Aufklärung, sondern Propaganda. Die objektivistische *Kapital*-Interpretation beraubt im einen wie im anderen Fall, ob mit oder ohne Zusammenbruchstheorie, die Marxsche Kritik ihrer wissenschaftlichen Qualität. Paradoxerweise tut sie dies im Namen von Wissenschaft und Objektivität.

Wenn die Kapitalkritik begründet sein soll, dann muss sie über einen normativen Maßstab verfügen. Aber für einen solchen Maßstab ist auf der Grundlage der materialistischen Geschichtsauffassung und ihres Basis-Überbau-Schemas kein Platz. Innerhalb dieses Schemas verfällt jeder normative Maßstab der Ideologiekritik. Die Kapitaltheorie scheint daher selbstwidersprüchlich: Die These, wonach die Formen, in denen die Gesellschaft ein Bewusstsein von sich selbst hat, Gestalten falschen Bewusstseins sind, setzt voraus, dass zwischen wahrem und falschem Bewusstsein zu unterscheiden ist. Die These dementiert aber, dass dies möglich ist. Es könnte demnach scheinen, dass Marx' Kapitalkritik ohne eine normative Grundlage nicht möglich ist und mit ihr auch nicht.

These 2:

Wird nicht nur das »Marxsche Denken« betrachtet, sondern Marx' Vorgehensweise im *Kapital*, so zeigt sich: die Kapitalkritik ist nicht nur mit einer normativen Grundlage verträglich, sie ist notwendig auf sie angewiesen.

Es gibt im *Kapital* Passagen, die nur als Bestätigung der materialistischen Geschichtsauffassung und ihres Basis-Überbau-Schemas verstanden werden können. So erklärt Marx in einer Anmerkung ganz in der Manier der *Deutschen Ideologie* die materialistische Auffassung zur einzig wissenschaftlichen Methode:

»Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen. Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist – unkritisch. Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.« (Marx 1974a: 393, Anm. 89)

Ich zeige im Folgenden, dass die materialistische Methode nicht haltbar ist (I), ferner, dass sie im *Kapital* in Hinblick auf die Darstellung der ökonomischen Struktur der Produktionsweise von Marx nur noch verbal vertreten wird, der Sache nach aber keine Rolle mehr spielt (II), schließlich, dass in Bezug auf die Kritik des Rechts die Unterscheidung zwischen Marx'schem Selbstverständnis und tatsächlichem Vorgehen nicht greift. In seiner Rechtskritik ist Marx der »einzig wissenschaftlichen Methode« treu geblieben (III).

(I) Die materialistische Geschichtsauffassung versteht sich selbst nicht als Philosophie, soll heißen: als »Spekulation« und »reine Theorie«, sondern als »wirkliche, positive Wissenschaft«. (Marx und Engels 1981: 27) Ihre Betrachtungsweise ist zwar »nicht voraussetzungslos«, lässt aber als Voraussetzungen nur solche gelten, die im Gegenstandsbereich selbst angetroffen werden. »Sie geht von den wirklichen Voraussetzungen aus, sie verläßt sie keinen Augenblick.« Die wirklichen Voraussetzungen sind die Menschen in ihrem »empirisch anschaulichen Entwicklungsprozeß unter bestimmten Bedingungen«. (Ebd.) Voraussetzungen, die nicht im Gegenstandsbereich angetroffen werden können, weil sie apriorische Prinzipien der erkennenden und wollenden Subjektivität

sind, sind damit als nicht wirkliche Voraussetzungen bezeichnet. Sie sind die Domäne der Philosophie, die sich einbildet, »*wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen«. (Ebd.: 31) Erkenntnistheoretische Reflexionen und Überlegungen zur normativen Geltung rechtlicher oder moralischer Bestimmungen sind demnach gegenstandslos. Sie sind typische Weisen der ideologischen Verselbständigung des Geistigen gegenüber dem wirklichen Lebensprozess durch die Philosophie. Wer positive Wissenschaft statt Ideologie treiben will, muss deshalb aus der Philosophie »herausspringen und sich als ein gewöhnlicher Mensch an das Studium der Wirklichkeit geben, wozu auch literarisch ein ungeheures, den Philosophen natürlich unbekanntes Material vorliegt«. (Ebd.: 218)

Die Metapher vom »Herausspringen« aus der Philosophie macht den dezisionistischen Zug dieser Kritik deutlich, die nicht eine bestimmte Erkenntnistheorie oder normative Ethik kritisiert, sondern philosophisches Denken überhaupt von einem Standpunkt außerhalb der Philosophie verwirft. Indem die materialistische Geschichtsauffassung nur solche Voraussetzungen gelten lassen will, die im Gegenstandsbereich der Betrachtung selbst angetroffen werden, negiert sie zwei Eigenschaften der Philosophie, die spätestens seit der Neuzeit für sie konstitutiv sind: ihre Reflexivität und Autonomie. Anders als die Einzelwissenschaften, die gegenständliche Erkenntnis bezwecken, fragt die Philosophie nach den Bedingungen der Möglichkeit *solcher* Erkenntnis und thematisiert darüber hinaus auch die Möglichkeitsbedingungen ihrer eigenen, philosophischen Erkenntnis. Sie ist die Wissenschaft, in der sich das Denken, das reflexiv ist, explizit thematisch ist. Weil das Vermögen zu denken traditionell Vernunft heißt, darf sich die Philosophie Vernunftwissenschaft nennen. Erklärt nun die materialistische Betrachtungsweise diese Vernunftwissenschaft für ideologisch, weil sie von nicht wirklichen Voraussetzungen handelt, so erklärt sie die Vernunft und deren Selbstthematisierung für fiktiv. Sie begibt sich damit der Möglichkeit der Selbstreflexion und wird in sich widersprüchlich. Sie hat nicht mehr die Möglichkeit, die Rationalität ihres eigenen Vorgehens zu überprüfen, denn solche Überprüfung wäre bereits mit dem geschlagen, was als ideologisch gilt: Sie bezöge sich auf Voraussetzungen, die, weil sie nicht im Gegenstandsbereich anzutreffen sind, zu den nicht wirklichen Voraussetzungen zählen. Und sie wird in sich widersprüchlich, denn mit Fichte gilt: Nach

»einer Realität zu fragen, die bleiben soll, nachdem von aller Vernunft abstrahiert worden, ist widersprechend; denn der Fragende selbst hat doch wohl Vernunft, fragt, getrieben durch einen Vernunftgrund, und will eine vernünftige Antwort; er hat mithin von der Vernunft nicht abstrahiert. Wir können aus dem Umkreise unserer Vernunft nicht herausgehen; gegen die Sache selbst ist gesorgt, die Philosophie will nur das erreichen, dass wir mit darum wissen, und nicht wähen sollen,

herausgegangen zu seyn, wenn wir doch, wie sich versteht, noch immer darin befangen sind.« (Fichte 1971: 40)

Das von Marx (und Engels) skizzierte materialistische Programm der Überwindung der »selbständige[n] Philosophie« (Marx und Engels 1981: 27) im Namen einer positiven Wissenschaft von der Wirklichkeit unterschreitet das philosophisch erreichte Niveau der Argumentation, wenn es die erkenntnistheoretische Reflexion der Reflexion für ideologisch erklärt und deren Resultate ignoriert. Zu diesen Resultaten zählt die Einsicht, dass mit dem Nachweis der Funktionalität etwa einer Norm für die bestehende Gesellschaft die Frage ihrer Geltung nicht berührt ist. Zu diesen Einsichten zählt weiter die in den Unterschied von Genesis und Geltung, sei es in theoretischer, sei es in praktischer Hinsicht. Die Untersuchung der Genese einer wahren Theorie begründet nicht deren Wahrheit, und die Untersuchung der Genese einer falschen Theorie vermag zwar aufzuzeigen, warum es in der Entwicklung dieser Theorie zu Irrtümern kam, erweist damit diese Irrtümer aber nicht als wahr. (Vgl. Poser 2001: 252) Die ideologiekritische Untersuchung der Genese von Bewusstseinsformen setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit den Unterschied von wahr und falsch voraus. Sie vermag diesen Unterschied nicht wiederum ideologiekritisch zu begründen. Und die ideologiekritische Untersuchung der Entstehung einer normativen Ethik kann deren Prinzipien und die Unterschiede von normativer und faktischer Geltung, von universellen und partikularen Normen weder begründen noch widerlegen. Normative Geltung und Genesis sind zu unterscheiden. Die Frage nach der Genese zielt auf die Umstände und Bedingungen, unter denen etwas: ein Theorem, ein Begriff, eine Norm entstanden ist, die Frage nach der normativen Geltung betrifft die Gründe, die das Theorem, den Begriff, die Norm stützen.

(II) Im Hinblick auf die Darstellung der ökonomischen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft entspricht Marx' Vorgehensweise im *Kapital* nicht dem propagierten Verfahren. Er entwickelt nicht aus den sogenannten wirklichen Lebensverhältnissen der Menschen ihre ideologischen Vorstellungen, und das mit guten Gründen. Der Ausdruck »die wirklichen Lebensverhältnisse der Menschen« suggeriert, es handele sich um einen Gegenstand, der einer rein empirischen Analyse zugänglich ist, so wie der Ausdruck »die Wohnverhältnisse der Menschen in der Bundesrepublik«, der einen Gegenstand bezeichnet, der durch empirische Untersuchungen hinlänglich erforscht werden kann. Marx' Untersuchung zeigt aber gerade, dass dies nicht der Fall ist. Und zwar aus zwei Gründen: *Erstens* ist der materielle Reproduktionsprozess der bürgerlichen Gesellschaft eine historisch gewordene Totalität und als solche kein Gegenstand möglicher Erfahrung. *Zweitens* gründet der materielle Reproduktionsprozess der bürgerlichen Gesellschaft in dem

ungegenständlichen Prozess der Kapitalverwertung. Er kann deshalb noch nicht einmal in Analogie zu einem rein gegenständlichen Prozess dargestellt werden.

Der Gegenstand des *Kapitals* ist eine historisch gewordene Totalität, und Marx sieht, dass der theoretische Zugriff auf diese Totalität notwendig intellektuell vermittelt ist, vermittelt nämlich durch die Kritik tradierter Theorie. Die Kapitaltheorie ist deshalb notwendig auch Kritik der Politischen Ökonomie. Marx hat nun offenbar aber nicht erkannt, dass diese Einsicht und das sich darauf stützende Vorgehen im *Kapital* dem von der materialistischen Geschichtsauffassung propagierten »einzig« wissenschaftlichen Vorgehen widerspricht, oder wenn er es erkannt haben sollte, so hat er nicht durchgehend die notwendigen Konsequenzen daraus gezogen.

Wenn die Kritik der Wissenschaft der Politischen Ökonomie Marx allererst den Zugang zum Gegenstand öffnet, dann kann es sich bei den Begriffen, Urteilen und Schlüssen dieser Wissenschaft nicht um ideologische »Nebelbildungen« handeln, die einer realen Basis entspringen und aus ihr zu erklären sind. Der Inhalt dieser Wissenschaft kann nicht einfach ideologischer Reflex der materiellen Basis sein. Vielmehr ist der Politischen Ökonomie der rationale Anspruch auf Wahrheit ihrer Resultate zu unterstellen. Erst diese Unterstellung macht sie selbst zu einem Gegenstand, der immanent zu kritisieren ist. Wenn Marx meint, durch die Kritik der Politischen Ökonomie sich allererst einen Zugang zu seinem theoretischen Gegenstand eröffnen zu können, dann erkennt er damit faktisch den Anspruch auf Autonomie dieser Wissenschaft an. Denn der Anspruch auf Wahrheit der Resultate einer Wissenschaft setzt voraus, dass das Denken, welches sich in diesen Resultaten manifestiert, auf die Bedingung der Übereinstimmung mit seinen eigenen Formen festgelegt ist. Diesem Denken muss unterstellt werden, dass es dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch genügt und in sich stimmig ist, dass es konsistent und kohärent ist. Mit der Anerkennung der Autonomie des Denkens bzw. des Geltungsanspruchs der Wissenschaft hat Marx der Sache nach mit der materialistischen Geschichtsauffassung und deren Basis-Überbau-Schema gebrochen. Gemäß der materialistischen Geschichtsauffassung entscheidet über die Wahrheit und Unwahrheit von Theorie die Geschichte, gemäß dem *Kapital* entscheidet über die Wahrheit und Unwahrheit von Theorie die Stichhaltigkeit der sie stützenden Argumente. Dem *Kapital* liegt ein normativer Begriff von Wissenschaft zugrunde, der mit der materialistischen Geschichtsauffassung unvereinbar ist, weil er eine spezifische Selbständigkeit des Geistigen einschließt, während diese jede Selbständigkeit des Geistigen ausschließt.

Der genannte Befund hat unmittelbare Konsequenzen für den Begriff der Ideologie. Offenbar ohne dass Marx sich dessen bewusst ist, tritt im *Kapital* neben die seit den 1840er Jahren entwickelte Auffassung von

Ideologie ein neuer Ideologiebegriff – und dies nicht zufällig. Der neue Ideologiebegriff ist ein integraler Bestandteil der Kapitaltheorie. Er resultiert aus der Erkenntnis der Struktur der kapitalistischen Produktionsweise und ist nicht das Ergebnis einer allgemeinen materialistischen Geschichtsauffassung. In seinem Zentrum steht nicht die Unterscheidung zwischen Basis und Überbau, wirklichen Lebensverhältnissen und ideologischen Bewusstseinsformen, sondern die zwischen dem kapitalistischen Gesamtproduktionsprozess einerseits und dessen »Oberfläche«, der Sphäre der »Konkurrenz« andererseits. Beide stehen im Verhältnis von Wesen und Erscheinung. (Marx 1974a: 825) Marx beansprucht nachzuweisen, dass und warum die dem Augenschein der Konkurrenz geschuldeten Vorstellungen der Individuen (ob Revenuequellenbesitzer oder Politische Ökonomen) ideologisch sind, das heißt »notwendig falsches Bewusstsein«. (Kuhne 1998: 9ff.) Notwendig falsch, insofern vom Standpunkt der Konkurrenz aus die Dinge zwangsläufig »verkehrt« erscheinen. So finden hier die einzelnen Kapitalisten die vermeintlich den Wert bzw. Preis ihres Warenprodukts bildenden Elemente als gegebene Größen von Produktionsmittelpreisen, von Lohn und Rente und durchschnittlichem Profit vor. In Wahrheit sind diese Elemente Resultate der gesellschaftlichen Mehrwertproduktion. Was in Wahrheit Resultat gesellschaftlicher Mehrwertproduktion ist, erscheint als gegebene Voraussetzung des je individuellen Produktionsprozesses. Das ist das Marxsche Modell für notwendig falsches Bewusstsein, das sich auf der Höhe der Einsichten des *Kapitals* befindet.

Gemäß dem neuen Ideologiebegriff sind die »herrschenden Gedanken« nicht die Gedanken der »herrschenden Klasse«, wie es in der *Deutschen Ideologie* heißt, sondern der ideelle Ausdruck des herrschenden gesellschaftlichen Produktionsprozesses, wie er an seiner Oberfläche erscheint. Dieser Ideologiebegriff schließt eine normative Grundlage der Kapitalkritik nicht aus, enthält sie freilich nicht schon. Er zeigt, dass die Menschen eine »verkehrte« Vorstellung von ihren eigenen gesellschaftlichen Verhältnissen haben, er zeigt aber nicht, dass diese Verhältnisse auf Ausbeutung beruhen und dass Ausbeutung mit Grund zu kritisieren ist. Die theoretische Bestimmung der Produktionsweise enthält nicht den Maßstab ihrer Kritik.

(III) Unter den neuen Ideologiebegriff fallen allerdings nicht diejenigen Formen des Bewusstseins, die zufolge der alten Auffassung den Überbau konstituieren, sondern allein solche ökonomischen Inhalts. Die Ideologiekritik des *Kapitals* ist aber umfassender. Sie umgreift auch Recht und Moral. Hier zeigt sich allerdings, dass Marx nicht nur verbal, sondern in seinem tatsächlichen Vorgehen noch der alten Ideologieauffassung anhängt, auch wenn er sie nicht mehr im Rahmen des Basis-Überbau-Schemas entfaltet, sondern in die Unterscheidung von Gesamtprozess und Konkurrenz einpasst. Indem er zeigen kann, wie die dem Standpunkt

der Konkurrenz geschuldeten *ökonomischen* Vorstellungen der Revenuequellenbesitzer und Politischen Ökonomen notwendig »verkehrt« sind, meint er nämlich auch zeigen zu können, wie die demselben Standpunkt geschuldeten *rechtlichen* und *moralischen* Vorstellungen des Alltagsverstands wie der Theorie notwendig falsch sind. Die Einsicht in die Gesamtstruktur des Kapitals ermöglicht es Marx zufolge, den ideologischen Gehalt der bürgerlichen Rechtsvorstellungen von Privateigentum, Vertrag und ihrer naturrechtlichen Grundlagen offenlegen zu können.

Die Menschen, die auf dem Markt als Käufer und Verkäufer agieren, treten in Rechtsverhältnisse, deren Form der Vertrag ist. Die Generalthese der Marxschen Rechtskritik lautet: Der Inhalt dieser Rechtsverhältnisse »ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben«. (Marx 1974a: 99) Weil der Inhalt des Rechtsverhältnisses durch das ökonomische Verhältnis gegeben ist, dieses aber ein spezifisches historisches ist, sei es »Un-sinn«, von »natürlicher Gerechtigkeit« zu sprechen.

»Die Gerechtigkeit der Transaktionen, die zwischen den Produktionsagenten vorgehn, beruht darauf, daß diese Transaktionen aus den Produktionsverhältnissen als natürliche Konsequenz entspringen. Die juristischen Formen, worin diese ökonomischen Transaktionen als Willenshandlungen der Beteiligten [...] und als der Einzelpartei gegenüber von Staats wegen erzwingbare Kontrakte erscheinen, können als bloße Formen diesen Inhalt selbst nicht bestimmen.« (Marx 1974b: 351f.)

Dieser Inhalt ist gerecht, wenn er der Produktionsweise entspricht, ungerecht, wenn er ihr widerspricht. Sklaverei ist der kapitalistischen Produktionsweise nicht adäquat und daher ungerecht. Sie existiert zwar bis heute, ist aber für das Kapital nicht konstitutiv. Die kapitalistische Produktionsweise beruht nicht auf ihr, sondern auf der freien Lohnarbeit. Der über seine Arbeitskraft frei verfügende Arbeiter ist eine gegenüber dem Besitzer der Produktionsmittel rechtlich ebenbürtige Person. Sein Wille ist dem des Kapitalisten nicht durch unmittelbare Herrschaft unterworfen wie der Wille des Sklaven dem des Herrn. Vielmehr handelt er seinen Arbeitsvertrag aus freien Stücken mit dem Kapitalisten aus, und der Arbeitsvertrag kann seinen Status als freie Rechtsperson nicht aufheben.

Die durch das Recht garantierte »Unabhängigkeit« des Arbeiters von den Produktionsmitteleigentümern: sein Dasein als freie Rechtsperson, ist freilich nur ein »Schein«, der »durch den beständigen Wechsel der individuellen Lohnherrn und die fictio iuris des Kontrakts aufrechterhalten wird«. (Marx 1974a: 599) Tatsächlich ist der Arbeiter aufgrund seiner Getrenntheit von den Produktionsmitteln zum Verkauf seiner Arbeitskraft gezwungen. Dieser Zwang ist struktureller Art. Er gründet in den kapitalistischen Produktions- bzw. Eigentumsverhältnissen, er ist der »stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse«. (Ebd.: 765) Die

durch das bürgerliche Recht dem Arbeiter konzedierte und vernunftrechtlich begründete Freiheit der Menschen in ihrem äußeren Verhältnis zueinander erweist sich damit als Ideologie, denn der Sache nach hat der Arbeiter nur die freie Wahl zwischen dem lebenslangen, durch die Befristung der Arbeitsverträge nur formell unterbrochenen Verkauf seiner Arbeitskraft ans Kapital und dem Tod durch Verhungern. Diese Freiheit ist ersichtlich keine Freiheit, wenn dem Arbeiter ein Interesse an dem Erhalt seiner physischen Existenz zu unterstellen ist – so Marx.

Diese ideologiekritische Argumentation verfehlt den »bürgerlich-liberalen« Begriff rechtlicher Freiheit, wie er maßgeblich von Kant begründet ist, in doppelter Hinsicht: Sie verfehlt seinen Inhalt und seine normative Dimension. Sie verfehlt seinen Inhalt, denn als Prinzip der Freiheit betrifft das Recht nur das äußere Verhältnis von Personen zueinander, die sich durch ihre Handlungen beeinflussen können. Indem es die Willkürfreiheit eines jeden formal auf die Bedingung einschränkt, dass sie »mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann«, (Kant 1977a: B 45) garantiert es die Koexistenz der Individuen als Freier und Gleicher und schließt die faktische oder durch positives Recht sanktionierte persönliche Herrschaft von Menschen über Menschen aus.¹ Sklaverei ist deshalb rechtlich nicht möglich, denn sie bedeutet die durch einseitige willkürliche Unterwerfung eines Menschen herbeigeführte Herrschaft über dessen freie Willkür. Lohnarbeit dagegen ist rechtlich möglich, denn der Lohnarbeiter wird von dem Kapitalisten nicht zum Verkauf seiner Arbeitskraft genötigt. Der Zwang zum Verkauf der Arbeitskraft geht nicht von einem fremden Willen aus. Der Umstand, dass das Privateigentum an Produktionsmitteln bei den Angehörigen der Kapitalistenklasse konzentriert ist und deshalb die Angehörigen der Arbeiterklasse zum Verkauf ihrer Arbeitskraft gezwungen sind, macht deren rechtliche Freiheit nicht zum Schein. Die rechtliche Freiheit und die darin eingeschlossene rechtliche Gleichheit der Rechtspersonen sind durchaus mit ökonomischer Ungleichheit vereinbar. (Vgl. Kant 1977b: A 238)

Das ideologiekritische Argument verfehlt zweitens den Anspruch des Begriffs rechtlicher Freiheit auf normative Geltung, auf dessen avancierte Begründung durch Kant hier nur hingewiesen, die hier aber nicht selbst kritisch gewürdigt werden kann. Kant zufolge gründet die rechtliche Freiheit des Menschen in dessen Personsein, dieses aber in seinem Vermögen der Autonomie. Der Mensch ist Person, weil er Autor und

1 Vgl. auch Locke 1992: § 22: »Die *Freiheit des Menschen in der Gesellschaft* besteht darin, unter keiner anderen gesetzgebenden Gewalt zu stehen als der, die durch Übereinkunft in dem Gemeinwesen eingesetzt worden ist, noch unter der Herrschaft eines Willens oder der Beschränkung eines Gesetzes zu stehen als lediglich derjenigen, die von der Legislative auf Grund des in sie gesetzten Vertrauens beschlossen werden.«

Adressat der Gesetzgebung reiner praktischer Vernunft ist. Er unterliegt ethisch im Hinblick auf die Bestimmung seiner freien Willkür und rechtlich im Hinblick seine Handlungsfreiheit im äußeren Verhältnis zu anderen Menschen apriorischen Vernunftgesetzen, welche sein Personsein wahren.

Was immer gegen die normative Geltung des Begriffs rechtlicher Freiheit sprechen mag, lässt sich nicht gesellschafts- oder ökonomiekritisch, durch den Verweis auf Tatsachen, sondern allein durch die Kritik der vernunftrechtlichen Argumentation selbst ermitteln. Die Generalthese der Marxschen Rechtskritik: Rechtsbestimmungen seien nur die juristischen Formen eines durch die Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise bestimmten ökonomischen Inhalts, verfehlt von vornherein die Dimension der normativen Geltung des Rechts, seine vernunftrechtliche Grundlage. Denn mit ihr sind Rechtsprinzipien, die Anspruch auf unbedingte und universelle Geltung erheben, schon vor jeder spezifischen Kritik dogmatisch als ideologisch behauptet, eben weil sie diesen Anspruch erheben. Die im *Kapital* entwickelte Ideologiekritik des Rechts bewegt sich damit noch im Rahmen des alten, in der materialistischen Geschichtsauffassung entwickelten Ideologiebegriffs.

Dagegen sei hier eine Kritik der vernunftrechtlichen Apologie der Lohnarbeit skizziert, die den Begriff der freien Rechtsperson nicht dogmatisch verwirft, sondern zu ihrer Voraussetzung hat:² Der freie Lohnarbeiter ist als Nichteigentümer von Sachen gezwungen, seine Arbeitskraft auf Zeit zu verkaufen. Da nun die Arbeitskraft nicht vom Leib zu trennen ist, über den Leib aber nicht disponiert werden kann, ohne über die Person selbst zu disponieren; da ferner das »Recht der Menschheit in unserer eigenen Person« (Kant 1977a: B 43) jedermann verpflichtet, sich nicht zum bloßen Mittel für fremde Zwecke zu machen, sondern für andere immer zugleich Zweck zu sein, so ist zu fragen, wie die freie Lohnarbeit *rechtlich* möglich sein kann. Ihre Rechtfertigung durch Kant findet sich unter der Überschrift »Hausherrenrecht«, das seinerseits dem (von Kant eingeführten) »auf dingliche Art persönlichen Recht« zugehört – und sie misslingt.³ Das auf dingliche Art persönliche Recht soll die rechtliche Möglichkeit begründen, den Leib eines Menschen wie eine Sache zu besitzen, den Gebrauch dabei aber so einschränken, dass das Personsein dessen, der besessen wird, nicht negiert ist. Es ist das Recht »des Besitzes eines äußeren Gegenstandes *als einer Sache* und des Gebrauchs desselben *als einer Person*«. (Ebd.: B 105) Kant ist hier genötigt, materiale

2 Dazu ausführlich Deggau 1983: 207–223.

3 Es versteht sich: Kant selbst hatte nicht den doppelt freien Arbeiter vor Augen, sondern den Diener. Der Sache nach ist aber seine Lehre vom freien Arbeitsvertrag des Lohndieners »eine Antwort auf das durch die Lohnarbeit aufgeworfene (juristische) Problem des freien Arbeitsvertrags« (Deggau 1983: 223, Fn.).

Bestimmungen einzuführen, die der Formalität des Rechtsbegriffs⁴ widerstreiten. Denn der rein formal gefasste und mithin der Formalität des Rechts entsprechende Arbeitsvertrag würde es paradoxerweise rechtlich erlauben, das Leben des Rechtssubjekts zu ruinieren. Die zeitliche Befristung des Arbeitsvertrags soll deshalb sicherstellen, dass der Gebrauch der Arbeitskraft des Lohndieners durch den Hausherrn kein Verbrauch ist, und die Einschränkung der vertraglichen Verpflichtung des Arbeitskraftverkäufers auf der Qualität und dem Grad nach bestimmte Arbeiten soll garantieren, dass der Herr nicht qua Vertrag über das Leben seines Dieners verfügt. Diese materialen Bestimmungen sind nicht nur mit der Formalität des Rechts unvereinbar, sie sind auch sachlich nicht haltbar. Weder ist die freie Willkür quantifizierbar, noch ist plausibel, wie diesseits der Grenze der Vernichtung des Trägers der Arbeitskraft zwischen Gebrauch und Verbrauch zu trennen ist, ist doch jeder Gebrauch ein Verbrauch, nämlich eine »Verausgabung von menschlichem Hirn, Muskel, Nerv, Hand usw.«. (Marx 1974a: 58) Auch die Einschränkung der vertraglichen Verpflichtung des Arbeitskraftverkäufers zu »der Qualität und dem Grade nach bestimmten Arbeiten«, ist nicht haltbar. Die allgemeine Forderung nach Bestimmtheit der Arbeit ist solange abstrakt, wie keine weiteren Kriterien angegeben werden. Dies ist aber unmöglich, weil diese Kriterien die Konstitution des jeweiligen Arbeitskraftverkäufers zu berücksichtigen hätte. Mithin ist die Lohnarbeit vernunftrechtlich nicht möglich.

These 3: Der Begriff der Selbstzwecklichkeit des Menschen ist die Bedingung der Möglichkeit der Kapitalkritik.

Die Entfaltung der dritten These beantwortet die Frage nach dem Grund der Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise. Ihr voraus liegt die Frage nach ihrem Was: Was kritisiert Marx am Kapitalismus?

Was kritisiert Marx am Kapitalismus? Seine Kritik ist vierfacher Art. Er kritisiert, dass die Arbeiter gezwungen sind, Mehrwert zu produzieren, was nichts anders bedeutet, als dass ihre Arbeitskraft von den

4 Das Recht betrifft das äußere, praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, und zwar »nicht die *Materie* der Willkür«, nämlich den Zweck, den einer verfolgt, sondern nur die »*Form* im Verhältnis der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als *frei* betrachtet wird, und ob dadurch die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse«. (Kant 1977a: B 33)

Kapitalisten ausgebeutet wird (I). Er kritisiert, dass die Individuen als Kapitalisten bloße Funktionsorgane der Kapitalverwertung sind (II), ferner, dass die kapitalistische Form der gesellschaftlichen Produktion unvereinbar ist mit der gemeinsamen gesellschaftlichen Zwecksetzung und Kontrolle dieser Produktion (III), und schließlich, dass der Kapitalismus seine eigenen Voraussetzungen, nämlich den Arbeiter und die natürlichen Grundlagen der Produktion, ruiniert (IV). Das ist zunächst kurz zu erläutern.

(I) Marx kritisiert, dass die kapitalistische Form der gesellschaftlichen Produktion auf der Mehrwertproduktion und damit auf der Ausbeutung derjenigen beruht, die ihre Arbeitskraft verkaufen müssen – ein Sachverhalt, der durch das Recht verschleiert werde. Entscheidend ist nun, was unter »Ausbeutung« zu verstehen ist. In der Regel wird mit dem Terminus die Verelendung der Arbeiter assoziiert. Marx-Kritiker behaupten dann im Umkehrschluss, dass dort, wo keine Verelendung stattfindet, auch keine Ausbeutung vorliege. Wäre dem so, hätte Marx eine absolute Verelendungstheorie vertreten, also behauptet, die Lage der Arbeiter würde sich aufgrund immer geringerer Lohneinkommen immer weiter verschlechtern. Diese Theorie ist aber nicht die von Marx. Ausbeutung bedeutet nicht notwendig, dass diejenigen, die ausgebeutet werden, ihre Grundbedürfnisse nicht mehr oder gerade noch so befriedigen können, und steigender Lebensstandard der Arbeiter bedeutet nicht die Aufhebung der Ausbeutung. Deshalb heißt es im ersten Band des *Kapitals*: »So wenig aber bessere Kleidung, Nahrung, Behandlung und ein größeres Peculium das Abhängigkeitsverhältnis und die Exploitation des Sklaven aufheben, so wenig die des Lohnarbeiters.« (Marx 1974a: 646) Der Kampf um höhere Löhne ist mithin *kein* Kampf gegen Ausbeutung und der Kampf um den sogenannten »gerechten Lohn« ist nach Marx reine Ideologie. Ausbeutung in kapitalistischer Form gründet im Verhältnis von Kapital und Arbeit und ist nur mit diesem Verhältnis selbst abzuschaffen.

Näher betrachtet ist der Begriff der Ausbeutung ein Bestimmungsstück der Mehrwerttheorie, die erklärt, wie auf der Grundlage von Äquivalenten-Tausch Kapitalbildung möglich ist. Im Unterschied zum Begriff des Mehrwerts, der einen Sachverhalt bezeichnet, hat der Begriff der Ausbeutung eine normative Bedeutung. Nur weil Mehrwertproduktion gleichbedeutend ist mit Ausbeutung der Arbeiter, ist sie zu kritisieren. Wäre die Produktion von Mehrwert nur ein von Marx »naturwissenschaftlich treu« (Marx 1981: 9) konstatiertes ökonomisches Sachverhalt, hätte er nicht von »Ausbeutung« sprechen dürfen, sondern von der profitablen Anwendung der Arbeitskraft durch den Kapitalisten, denn im Profit ist das im Mehrwert offengelegte Ausbeutungsverhältnis nicht mehr zu erkennen. Die Anwendung der Arbeitskraft durch den Kapitalisten ist aber Ausbeutung, weil die Träger dieser Arbeitskraft, die Arbeiter,

in der materiellen Produktion bloßes Mittel für die Realisierung eines abstrakten Zwecks sind, der nicht der ihre sein kann, nämlich des Zwecks der Kapitalverwertung.

(II) Marx kritisiert zweitens, dass die Individuen auch als Kapitalisten bloße Funktionsorgane der Kapitalverwertung sind. Als »für sich seiendes Kapital« sind sie wie die Arbeiter Mittel zum Zweck. Die fungierenden Privatkapitalisten teilen also mit den Arbeitern die heteronome Bestimmtheit ihrer freien Willkür durchs Wertgesetz. Und wie den Arbeitern die Notwendigkeit zum Verkauf ihrer Ware Arbeitskraft als ein Sachzwang erscheint, so erscheint den Kapitalisten ihr Handeln weitgehend durch Sachzwänge bestimmt. Marx zufolge sind im entwickelten Kapitalismus die Individuen der Heteronomie des Wertgesetzes ausgeliefert, sie sind allesamt bloße Mittel der Kapitalverwertung.

Gleichwohl gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen Kapitalisten und Arbeitern. Anders als die Eigentümer von Produktionsmitteln können die Eigentümer der Ware Arbeitskraft ihr Eigentum nicht von ihrer physischen Existenz abtrennen. Da nun in der bürgerlichen Gesellschaft die Selbsterhaltung der Individuen über den Kauf- und Verkauf von Waren vermittelt ist, die Arbeiter aber nur über ihre Ware Arbeitskraft verfügen, ist der Verkauf dieser ihrer Ware direkt erzwungen durch die Notwendigkeit ihrer Reproduktion als bedürftige Wesen.

Die beiden genannten Kritikpunkte zusammen genommen ergeben den III. und IV. Marx kritisiert, dass die kapitalistische Form der gesellschaftlichen Produktion eine gemeinsame gesellschaftliche Zwecksetzung und Kontrolle der Produktion durch die Individuen ausschließt. Kapitalisten *und* Arbeiter sind als Einzelne den Gesetzmäßigkeiten der Kapitalverwertung unterworfen, und diese Gesetzmäßigkeiten erscheinen ihnen als »Sachzwänge«. Diese Sachzwänge tendieren dazu, die Voraussetzungen der kapitalistischen Ökonomie, den Arbeiter und die natürlichen Grundlagen der Produktion, zu ruinieren.

Was ist der Grund der Kritik am Kapitalismus? Der Grund der Marx'schen Kapitalkritik ist ihr indirekt zu entnehmen. Nach Marx sind die Menschen in der entwickelten kapitalistischen Produktionsweise nicht mehr den Kräften der Natur ausgeliefert, sondern in der Lage, diese bewusst zu kontrollieren und für ihre Zwecke zu nutzen. Durch den damit erreichten Stand der Produktivkraft der Arbeit ist die Freiheit *von* unmittelbarem Naturzwang realisiert. Doch die Produktivkraft der Arbeit ist im kapitalistischen Produktionsverhältnis die des Kapitals. In diesem Produktionsverhältnis ist die Wirklichkeit der Freiheit *von* der ersten Natur verkehrt in die Abhängigkeit von der zweiten, gesellschaftlichen Natur. Die Autonomie der gesellschaftlichen materiellen Produktion bedeutet für die empirischen Subjekte Heteronomie.

Damit sind zwei zentrale Begriffe der praktischen Philosophie Kants gefallen: *Autonomie* und *Heteronomie*. Und in der Tat wäre Marx'

Kapitalkritik ohne Rekurs auf diese Begriffe nicht begründet. Sind die lebendigen Subjekte im Kapitalismus Funktionsorgane eines allgemeinen, »übergreifenden Subjekts« namens Kapital, sind sie also wesentlich Mittel zum Zweck der Kapitalverwertung, dann ist das nur zu kritisieren unter der Voraussetzung, dass es eine Norm gibt, welche vorschreibt, dass Menschen niemals nur als Mittel, sondern immer zugleich auch als Zwecke an sich selbst zu betrachten sind, wie es in einer Variante des kategorischen Imperativs in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* heißt. (Kant 1974a: B 66f. und Kant 1974b: A 155f.) Es ist also nur zu kritisieren unter der Voraussetzung der *Selbstzwecklichkeit* des Menschen.

Der Begriff der Selbstzwecklichkeit des Menschen ist in Kants praktischer Philosophie das Resultat einer Überlegung, die auf die Prinzipien der *normativen* Geltung von Moral und Recht zielt. Die historischen und gesellschaftlichen Bedingungen, die der Entstehung moralischer Normen und ihrer faktischen Anerkennung zugrunde liegen, sind nicht das Thema Kants. Umgekehrt bei Marx. Er sieht im *Kapital* von Fragen der normativen Geltung von Moral und Recht ganz ab und thematisiert stattdessen allein die Soziogenese moralischer und rechtlicher Vorstellungen und deren Funktionalität für die kapitalistische Produktionsweise. Dennoch muss die Kapitalkritik *implizit* den Begriff der Selbstzwecklichkeit des Menschen voraussetzen. Er ist die Bedingung ihrer Möglichkeit, denn nur unter seiner Voraussetzung sind die Individuen als Subjekte nicht nur theoretischer oder instrumenteller, sondern auch reiner praktischer Vernunft bezeichnet.

Als Subjekte reiner praktischer Vernunft sind sie nicht nur fähig, ihre Handlungen als gegebenen Zwecken angemessen zu begründen, sondern können auch beurteilen, ob die Grundsätze ihres Handelns von der Gemeinschaft der Subjekte praktischer Vernunft gutgeheißen werden können bzw. müssen. Sie sind für praktische Gründe empfänglich, die ein Sollen ausdrücken und durch kein vorgängiges Wollen bedingt sind, und sie können unterscheiden zwischen ihren zweckrationalen Interessen *in* der bestehenden Produktionsweise und ihrem vernünftigen Interesse an der Abschaffung dieser Produktionsweise, das als vernünftiges Interesse mit dem der Menschheit zusammenfällt. Nur solche Subjekte haben einen vernünftigen Anspruch auf Autonomie und sind zu der Einsicht fähig, dass die kapitalistische Verfassung der gesellschaftlichen Produktion mit diesem Anspruch unvereinbar ist.

Marx hat im dritten Band des *Kapitals* festgehalten, worauf das vernünftig bestimmte Interesse zielt, nämlich auf eine von den Individuen gemeinsam geplante und kontrollierte gesellschaftliche Produktion, die ihrerseits nur ein Mittel ist zur Ermöglichung von freier Zeit. »Freie Zeit« nicht verstanden als »Freizeit«, sondern als die Zeit, in der die Menschen ihre freie Subjektivität jenseits des bleibenden Zwangs

materieller Produktion entfalten können (nicht müssen!): »Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also [...] jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion.« Der Mensch muss »in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen« »mit der Natur ringen [...], um seine Bedürfnisse zu befriedigen«. Die Freiheit in diesem »Reich der Notwendigkeit«

»kann nur darin bestehen, daß [...] die assoziierten Produzenten [...] ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.« (Marx 1974b: 828)

Literatur

- Deggau, Hans-Georg (1983), *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Engels, Friedrich (1975a), »Rezension des Ersten Bandes ›Das Kapital‹ für die ›Düsseldorfer Zeitung‹«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 16, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz, 216–218.
- (1975b), *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 20, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz, 5–303.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971), *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796), in: *Fichtes Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin: de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1974a), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Werkausgabe*, Bd. VII, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1974b), *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Werkausgabe*, Bd. VII, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1977a), *Die Metaphysik der Sitten, Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, in: *Werkausgabe*, Bd. VIII, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1977b), *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: *Werkausgabe*, Bd. XI, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Kautsky, Karl (1919), *Karl Marx' ökonomische Lehren*, 17./18. Auflage, Stuttgart: Dietz.
- (1922), *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, Neudruck Stuttgart: Dietz.
- Kuhne, Frank (1998), »Marx' Ideologiebegriff im *Kapital*«, in: Hans-Georg Bensch und Frank Kuhne (Hrsg.), *Das Automatische Subjekt bei Marx. Studien zum Kapital* Lüneburg: zu Klampen, 9-24.
- (2015), »Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft? Zum Problem der normativen Grundlage des *Kapitals* und der Kritischen Theorie«, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, 2015, Bd. 2, H. 1, 139-170.
- Locke, John (1992), »Über den wahren Ursprung, die Reichweite und den Zweck der staatlichen Regierung«, in: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Walter Euchner (Hg.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marx, Karl (1974a), *Das Kapital*, Bd. 1, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 23, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz.
- (1974b), *Das Kapital*, Bd. 3, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 25, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1981), *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 13, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.), Berlin: Dietz.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich (1980), *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 4, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz.
- (1981), *Die deutsche Ideologie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz, 459-493.
- Poser, Hans (2001), *Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart: Reclam, 9-530.
- Spaemann, Robert (1994), »Die kontroverse Natur der Philosophie«, in: ders., *Philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam, 104-129.
- Stammler, Rudolf (1906), *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, zweite, verbesserte Auflage, Leipzig: Veit & Comp.

CHRISTINE KIRCHHOFF

Kultur und Illusion

Die Begründung von Kritik mit der Psychoanalyse Sigmund Freuds

Mythisch ist das Immergleiche [...].

Erkenntnis, die den Inhalt will, will die Utopie.

Theodor W. Adorno

»Warum Kritik?« so lautet die Fragestellung dieses Bandes. Kritik ist Theorie auf Widerruf, sie zielt darauf, ihren Gegenstand zu verändern, wenn nicht gar abzuschaffen. Im Zentrum von Gesellschaftskritik steht das Verhältnis zwischen dem Glück des Einzelnen und der Form der Gesellschaft. In diesem Sinne beginne ich im ersten Teil dieses Textes mit einer Relektüre der Kulturkritik Freuds, der einen grundsätzlichen Konflikt zwischen den Triebwünschen des Einzelnen und den Anforderungen der Kultur konstatiert. Dabei geht es insbesondere um die Rolle von Religion und Illusion als Mittel mit dem »Unbehagen in der Kultur« umzugehen. Freud sieht die Attraktivität der Religion darin, dass sie als Illusion funktioniert. Illusionen, so zeigt er an der Religion, zeichnen sich dadurch aus, dass der Wunsch unschwer als treibendes Moment zu erkennen ist, im Vordergrund steht. Hier lässt sich mit der Marxschen Religionskritik anschließen, der in der Religion Vernunft in unvernünftiger Form aufgehoben sah. Der Wunsch nach einer besseren Welt ist Motor der Kritik und wie sich mit Freuds Theorie der Subjektkonstitution zeigen lässt, aus dem Denken um den Preis der Erkenntnis nicht wegzudenken. Hiermit beschäftigt sich der zweite Teil des Textes. In einer Zusammenführung der Kritischen Theorie Adornos und der Freudschen Religionskritik und Denktheorie wird im dritten Schritt gezeigt, dass Illusion und vorgebliche Illusionslosigkeit aus dem gleichen Stoff gemacht sind. In einer Gesellschaft, die sich der Illusion hingibt, sich nicht ändern zu müssen, blühen »ungeglaubter Glaube« (Adorno 1962: 176) und Kulturfeindschaft. Philosophie, die nicht auf Veränderung aus ist, bzw. zumindest den Gedanken daran am Leben hält, droht, wie im letzten Teil der Arbeit mit Adorno gezeigt wird, bei einer fragwürdigen Ethik des subjektiven guten Lebens zu landen und damit die Differenz zwischen dem Einzelnen und der Kultur zu unterschlagen, womit der von Freud

postulierte Kulturkonflikt in der denkerischen Praxis nicht bearbeitet, in der Theorie aber eskamotiert wird.

Die Zukunft einer Illusion ist vor allem wegen der dort geäußerten Religionskritik bekannt geworden. Freud greift hier seine schon früher formulierte Ansicht wieder auf, dass die »Kultur [...] ganz allgemein auf der Unterdrückung von Trieben aufgebaut« (Freud 1908d: 149) sei. Jeder sei »virtuell ein Feind der Kultur«, dabei solle diese doch »ein allgemein menschliches Interesse« sein (Freud 1927c: 327). Die Gründe dafür, sich eigentlich der Kultur verbunden zu fühlen, sich für sie einzusetzen, liegen für Freud auf der Hand: Kultur diene der Naturbeherrschung, der Gewinnung der Güter zur Bedürfnisbefriedigung, der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander sowie der Verteilung der »erreichbaren Güter« (ebd.: 326). Allgemein bestimmt er Kultur als »all das, worin sich das menschliche Leben über seine animalischen Bedingungen erhoben hat« und unterscheidet den Kulturbegriff ausdrücklich nicht von dem der »Zivilisation« (ebd.).¹ Die Menschen seien auf die Kultur angewiesen, gleichzeitig empfänden sie diese als »schwer drückend« (ebd.).

Freud ist durchaus bereit, diese Schwierigkeiten nicht der Kultur an sich zuzuschreiben. Er fragt sich, ob sie nicht bedingt seien »durch die Unvollkommenheit der Kulturformen« (ebd.: 327). Angesichts der großen Fortschritte in der Naturbeherrschung sei »ein ähnlicher Fortschritt in der Regelung der menschlichen Angelegenheiten« nicht sicher festzustellen (ebd.: 327). Allerdings kann er sich nicht für ein »goldenes Zeitalter« ohne »Triebverzicht und Arbeitszwang«, auf dem die Kultur beruhe, erwärmen. Er kann sich nicht vorstellen, dass eine Kultur ohne Zwang möglich sein könnte, »da bei allen Menschen destruktive, also antisoziale und antikulturelle Tendenzen« vorhanden seien (ebd.: 328). Insgesamt war Freud bezüglich der Liebe der Menschen zur Kultur eher skeptisch und ging davon aus, dass die Zahl der »kulturell veränderten Menschen« stark überschätzt werde (Freud 1915b: 335). Demzufolge waren seiner Ansicht nach die meisten Menschen nicht »wirklich kulturelle Menschen«, sondern »Kulturheuchler« (ebd.: 336):

»Wer so genötigt wird, dauernd im Sinne von Vorschriften zu reagieren, die nicht der Ausdruck seiner Triebneigungen sind, der lebt,

1 »[...] ich verschmähe es, Kultur und Zivilisation zu trennen« (ebd.: 326). Deutlich wird hier auch, dass es nicht im Freudschen Sinne wäre von »Kulturen« zu sprechen, da Kultur für ihn die Differenz zur Natur bestimmt, als Zivilisation eben. In »Das Unbehagen in der Kultur« spricht Freud vom »Kulturprozess« (Freud 1930a: 499), »jene(r) Modifikation des Lebensprozesses, die er unter dem Einfluss einer vom Eros gestellten, von der Ananke, der realen Not angeregten Aufgabe erfährt, und diese Aufgabe ist die Vereinigung einzelner Menschen zu einer unter sich libidinös verbundenen Gemeinschaft« (ebd.).

psychologisch verstanden, über seine Mittel *und darf objektiv als Heuchler bezeichnet werden, gleichgültig ob ihm diese Differenz klar bewußt worden ist oder nicht.*« (Ebd.; Hervorh. Ch. K.)

»Die Kultargesellschaft, die die gute Handlung fordert und sich um die Triebbegründung derselben nicht kümmert, hat also eine große Zahl von Menschen zum Kulturgehorsam gewonnen, die dabei nicht ihrer Natur folgen.« (Ebd.: 335)

Freud zufolge könne es nicht gelingen, den Konflikt zwischen Einzelem und der Kultur zu entschärfen, wenn sich nicht um die »Triebbegründung«, also um das je subjektive Verhältnis zur Kultur gekümmert werde.

Solange, so kann man Freud zusammenfassen, die Menschen nicht dafür gewonnen werden können, von sich aus Kultur als etwas zu erleben, das sie schätzen und das es, trotz aller Einschränkungen, Kompromisse und Konflikte zu bewahren gilt, gehorchen Menschen nur dem Druck von Außen, passen sich blind an, die Feindschaft gegenüber der Kultur wird nicht aufgehoben, sondern bleibt – virtuell – bestehen. Den Grund sah Freud darin, dass die Kultur bisher nicht mehr geschafft habe, als dass »die Befriedigung einer Anzahl von Teilnehmern die Unterdrückung einer anderen, vielleicht der Mehrzahl zur Voraussetzung hat« (Freud 1927c: 333). Eine »Verinnerlichung der Kulturverbote« dürfe man dann nicht erwarten, die »Kulturfeindschaft dieser Klassen« sei so offenkundig, dass man darüber die »eher latente Kulturfeindlichkeit der besser beteiligten Gesellschaftsschichten« übersehen habe (ebd.).

»Es braucht nicht gesagt zu werden, dass eine Kultur, welche eine so große Zahl von Teilnehmern unbefriedigt lässt und zur Auflehnung treibt, weder Aussicht hat, sich dauerhaft zu erhalten, noch es verdient« (ebd.).

Freud war optimistisch, dass es gelingen könne »solche Abänderungen unserer Kultur durchzusetzen, die unsere Bedürfnisse besser befriedigen«, wies aber gleichzeitig daraufhin, dass es »Schwierigkeiten gibt, die dem Wesen der Kultur anhaften und die keinem Reformversuch weichen werden« (Freud 1930a: 475).²

Die Frage nach dem Fortdauern des Unbehagens an der Kultur hängt also daran, ob diese zukünftig in der Lage ist, sich zu ändern oder nicht. Allerdings beginnt Freud *Die Zukunft einer Illusion*, indem er Bedenken bezüglich des Vorhabens äußert, sich überhaupt mit der Zukunft einer bestimmten Kultur zu beschäftigen. Sein erster Einwand ist, dass das »menschliche Getriebe in all seinen Ausbreitungen« kaum noch für einen

2 Als zweite große Gefahr neben der schwärenden Kulturfeindlichkeit wegen der Triebeinschränkung sah er »das psychologische Elend der Masse«, besonders wenn die Identifikation der Mitglieder untereinander es sei, was die Kultur zusammenhalte (Freud 1930a: 475).

Einzelnen überschaubar sei, man müsse sich also auf eines oder wenige Gebiete beschränken (Freud 1927c: 325). Darauf baut sein zweiter Einwand auf: Je weniger man vom Vergangenen und Gegenwärtigen wisse, desto unsicherer müsse das Urteil über das Zukünftige ausfallen (ebd.). Außerdem würden gerade bei der Einschätzung der Zukunft »die Erwartungen des Einzelnen eine schwer abzuschätzende Rolle« spielen, diese seien aber »abhängig von rein persönlichen Momenten der Erfahrung, von seiner mehr oder minder hoffnungsvollen Einstellung zum Leben« (ebd.: 326). Den wichtigsten Einwand nennt Freud zum Schluss:

»Endlich kommt die merkwürdige Tatsache zu Wirkung, dass *die Menschen im allgemeinen ihre Gegenwart wie naiv erleben, ohne deren Inhalt würdigen zu können*; sie müssen erst Distanz zu ihr gewinnen, d.h. *ihre Gegenwart muss zur Vergangenheit geworden sein*, wenn man aus ihr Anhaltspunkte zur Beurteilung des Zukünftigen gewinnen soll.« (Ebd.; Hervorh. Ch.K.)

Diese Passagen, in denen Freud seine Bedenken gegenüber Aussagen über die Zukunft äußert, sind bemerkenswert, weil er, wie so oft, einen am Anfang einer Arbeit gefassten Vorsatz im Verlauf der Arbeit relativiert, revidiert oder beherzt über Bord wirft.³ Neben der Frage nach den Grenzen der eigenen Disziplin, also der Frage danach, wie es gelingen kann, um die Beschränktheit des eigenen, fachspezifischen Zuganges wissend, Aussagen über die Zukunft einer ganzen Kultur zu machen, bringt Freud – als Psychoanalytiker – die Abhängigkeit der Einschätzung von den persönlichen Erfahrungen ins Spiel. Der dritte Punkt ist der entscheidende: Als Voraussetzung für die Einschätzung der Zukunft sieht er die Gegenwart, deren Erleben aber so durch Naivität und fehlenden Abstand, man könnte auch sagen, Unmittelbarkeit, gekennzeichnet sei, dass sie kaum verstanden würde. Den Abstand, den Erkenntnis grundsätzlich fordert, übersetzt Freud in einen zeitlichen Abstand: Die Gegenwart müsse erst zur Vergangenheit geworden sein, dann könne man aus ihr »Anhaltspunkte zur Beurteilung des Zukünftigen« gewinnen. Freud überträgt hier einen Grundgedanken aus der psychoanalytischen Praxis auf die Einschätzung der Kultur: Aufgabe der Psychoanalyse ist es in der Tat, aus dem, was als Gegenwart fort dauert und nicht loslässt, aus dem, was dadurch so nah ist, dass es nicht gesehen werden kann, im Prozess des

3 Das prägnanteste Beispiel ist der *Entwurf einer Psychologie*, in dem Freud seinen an den Anfang gesetzten Vorsatz, »eine naturwissenschaftliche Psychologie zu liefern, d.h. psychische Vorgänge darzustellen als quantitativ bestimmte Zustände aufzeigbarer materieller Teile [und sie] damit anschaulich und widerspruchsfrei zu machen« (Freud 1950c: 387), kaum fünf Seiten später fallen lässt, wenn er umstandslos auf die »psychologische Erfahrung« rekurriert. Damit unterläuft er den sich selbst auferlegten Positivismus zugunsten des Neuen, das er gerade dabei ist zu entdecken: der psychoanalytischen Methode.

»Erinnerns, Wiederholens und Durcharbeitens« (vgl. Freud 1914g) etwas zu machen, das dann überhaupt zur Vergangenheit werden kann. Über die Zukunft ist damit allerdings noch nichts gesagt, allein, dass sie nicht mehr, oder zumindest weniger eine ständige Wiederholung des Vergangenen sein wird. Die Zuständigkeit der Psychoanalyse endet mit der Gegenwart. In der Praxis ist es die Gegenwart von Übertragung und Gegenübertragung, die erleben und verstehen lässt, was einmal war, was bestimmend wurde und so daran hindert, dass es in Zukunft anders sein könnte. Die Vergangenheit hält den einzelnen fest: Was nicht erinnert werden kann, muss wiederholt werden, kann nicht gedacht, sondern muss agiert werden – und holt damit die Zukunft ein, die zu einer endlosen, die Vergangenheit wiederholenden Gegenwart wird.

Nicht zufällig stehen diese Erwägungen am Beginn eines Textes, in dem Freud sich vor allem kritisch mit der Religion auseinandersetzt. Auch das Konzept der Illusion entwickelt er anhand religiöser Vorstellungen. Illusionen gehören für Freud als »vielleicht bedeutsamstes Stück des psychischen Inventars« (ebd.: 335) zur Kultur. Die Religion insgesamt bezeichnet er als ein »System von Wunschillusionen mit Verleugnung der Wirklichkeit« (Freud 1927c: 367). Religiöse Vorstellungen seien nicht »Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche« (ebd.: 352).

Als »Ableitung aus menschlichen Wünschen« nähere sich die Illusion der »psychiatrischen Wahnidee«⁴ (ebd.). Den Unterschied zwischen beiden sieht Freud darin, dass für die Wahnidee der Widerspruch gegen die Wirklichkeit hervorzuheben sei, eine Illusion hingegen müsse »nicht notwendig falsch, d.h. unrealisierbar oder im Widerspruch mit der Realität sein« (ebd.: 353). Daher schlägt er vor, bezüglich der Frage, was eine Illusion ausmache, vom Ergebnis, also vom Verhältnis zur Wirklichkeit, abzusehen und stattdessen das Augenmerk darauf zu legen, was diese motiviere:

»Wir heißen also einen Glauben eine Illusion, *wenn sich in seiner Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt*, und sehen dabei von seinem Verhältnis zur Wirklichkeit ab, ebenso wie die Illusion selbst auf ihre Beglaubigung verzichtet« (ebd.: 354, Hervorh. Ch.K.).

4 Und es ist wichtig, dass Freud hier von der psychiatrischen Wahnidee spricht, also einer, mit der man alleine ist, die von dem, was als Realität gilt, abweicht. Wird ein Wahn nur von genügend Menschen geteilt, kann er wahr werden in dem Sinne, wie Horkheimer und Adorno es in der *Dialektik der Aufklärung* bezüglich des Antisemitismus festgestellt hatten, dass der Faschismus die Vorstellung von den Juden als einer »Gegenrasse« wahr gemacht habe (Horkheimer und Adorno 1969: 197).

Auch die Wissenschaft, also die »Überzeugung, durch die Anwendung des Beobachtens und Denkens in wissenschaftlicher Arbeit etwas von der äußeren Realität erfahren zu können«, ist nicht vom Illusionsverdacht ausgeschlossen (ebd.: 356).⁵

Wenn Freud an anderer Stelle die Religion als einen Versuch deutet, »die Sinneswelt, in die wir gestellt sind, mittels der Wunschwelt zu bewältigen« (Freud 1933: 181), ist hier negativ enthalten, dass die Sinneswelt einiges zu wünschen übrig lässt, wenn sie qua Religion erträglich gemacht werden muss. Dies ist bei Marx ausdrücklich gefasst, wenn er das »religiöse Elend« als etwas bezeichnet, das »in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend« sei (Marx 1844a: 378) und an anderer Stelle die Religion als »Inhaltsverzeichnis von den theoretischen Kämpfen der Menschheit« bezeichnet (Marx 1844b: 345). Die Religion sieht er als eine der Erscheinungsformen der Vernunft:

»Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewusstseins anknüpfen und aus den eigenen Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln.« (Ebd.)

So begründet Marx seine Religionskritik, die darin besteht, das in der Religion in falscher Form zu Findende zu übersetzen und so auf die Erde zurückzuholen. Religion wird dann als etwas betrachtet, dass in chiffrierter Form Aufschluss über die Probleme der Welt gibt:

»Die Reform des Bewusstseins besteht *nur* darin, dass man die Welt ihr Bewusstsein innewerden lässt, daß man sie aus dem Traum über sich aufweckt, daß man ihre eignen Aktionen *erklärt*.« (Ebd.: 346)

Hier kann man gut sehen, wie Freud und Marx aus unterschiedlichen Perspektiven die Religion kritisch in den Blick nehmen: Interessiert Freud vor allem das illusionäre Moment, der Umstand, dass bewusste wie unbewusste Wünsche in den religiösen Vorstellungen überwiegen und sie daher zum Wirken bringen, interessiert Marx, dass in der Religion, wenn auch in entstellter Form, etwas aufgehoben ist. Inhaltlich treffen sie sich insofern, als dass der Wunsch darauf verweist, dass etwas offen geblieben ist.

5 Die Psychoanalyse selbst will er an dieser Stelle nicht als »Weltanschauung« verstanden wissen. Sie sei »eine Forschungsmethode, ein parteiloses Instrument, wie etwa die Infinitesimalrechnung« (Freud 1927c: 360), mit der Psychoanalyse könne man zur Religionskritik beitragen, aber auch »die affektive Bedeutung der religiösen Lehre voll würdigen« (ebd.). »Nein, unsere Wissenschaft ist keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, dass wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann.« (ebd.: 380)

Auch Freud scheint das gesehen zu haben, und daher bleibt seine Einschätzung der Religion widersprüchlich. Einerseits gesteht er ihr zu, der menschlichen Kultur große Dienste geleistet zu haben. Andererseits sei es ihr nicht gelungen, die Mehrheit der Menschen zu beglücken, zu »Kulturträgern« zu machen, denn sonst würde es niemandem einfallen, »nach einer Änderung der bestehenden Verhältnisse zu streben« (Freud 1927c: 360). In ihrer Aufgabe, »kulturelles Benehmen« herzustellen, habe die Religion zwar weitgehend versagt, fraglich sei aber, ob es nicht die Religion brauche, um den »Kulturgehorsam« (ebd.) herzustellen. Gleich darauf wendet er aber, ganz Aufklärer, gegen sich selber ein, dass der »wissenschaftliche Geist« nicht aufzuhalten sei; die religiösen Begründungen müssten durch weltliche ersetzt werden (ebd.: 362). Geschehe das nicht, würden allein die Resultate des wissenschaftlichen Denkens angenommen, »ohne dass sich in ihnen die Veränderung eingestellt hätte, welche das wissenschaftliche Denken beim Menschen herbeiführt« (ebd.). Würde den Menschen, so ließe sich sagen, das wissenschaftliche Denken äußerlich bleiben, sie dieses im Sinne der instrumentellen Vernunft lediglich anwenden, dann würde, so argumentiert Freud weiter, nur das religiös begründete Verbot wegfallen und dann würde sich die »Kulturfeindschaft dieser Massen« auf diesen schwachen Punkt stürzen (ebd.: 362).

Das wissenschaftliche Denken kann die Religion nur ablösen, wenn mit dem Fortschreiten der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt auch die in den religiösen Vorstellungen enthaltenen Illusionen durchgearbeitet würden und damit aufgehoben würden. Dabei würde man dann auf die Momente der Vernunft stoßen, wie Marx dies tut, und auch auf Wünsche, die nicht einzulösen sind. Freuds Analyse bezieht ihre bedauerliche Aktualität aus seiner Hellsichtigkeit bezüglich der Dringlichkeit der Religionskritik:

»Also entweder strengste Niederhaltung dieser gefährlichen Massen, sorgsamste Absperrung von allen Gelegenheiten zur geistigen Erweckung oder gründliche Revision der Beziehung zwischen Kultur und Religion« (ebd.: 363).

Eine »Versöhnung mit dem Druck der Kultur« (ebd.: 365) ist für Freud nur vorstellbar durch eine Ersetzung der religiösen Begründungen durch soziale: Gott solle aus dem Spiel gelassen werden, nur so könnten die Menschen verstehen, dass die kulturellen Vorschriften geschaffen seien, »nicht so sehr um sie zu beherrschen, sondern vielmehr um ihren eigenen Interessen zu dienen, sie würden ein freundlicheres Verhältnis zu ihnen gewinnen, sich anstatt ihrer Abschaffung nur ihre Verbesserung zum Ziel setzen.« (Ebd.)

Freud vergleicht die Religion mit einer Kindheitsneurose: Diese verschwänden meist spontan (ebd.: 366), seien aber in der Kindheit unumgänglich. Ebenso müsste auch die Religion als »allgemein menschliche

Zwangsneurose« verschwinden, auch wenn die Menschheit, wie die Kinder »in den Zeiten ihrer Unwissenheit und intellektuellen Schwäche die für das menschliche Zusammenleben unerlässlichen Triebverzicht nur durch rein affektive Kräfte zustande gebracht hat« (ebd.: 367). Gegen den Einwand, dass die Menschen »Vernunftgründen so wenig zugänglich« seien und »ganz von ihren Triebwünschen beherrscht« würden, wendet Freud ein, dass die Menschen freilich so seien, man daraus aber nicht schließen könne, dass sie so sein müssten: »Denken Sie an den betrübenden Kontrast zwischen der strahlenden Intelligenz eines gesunden Kindes und der Denkschwäche des durchschnittlichen Erwachsenen« (ebd.: 370). Die Kombination aus »Verzögerung der sexuellen Entwicklung« und »Verfrühung des religiösen Einflusses« führe zu »Denkschwäche«, da zum einen das Hauptgebiet des Interesses tabu sei und zum anderen Widersprüche hingenommen werden müssten (ebd.) – anstatt sie zu hinterfragen. Von Personen, die unter der Herrschaft von Denkverboten stehen, könne man nicht erwarten, dass die »das psychologische Ideal, den Primat der Intelligenz« erreichen würden (ebd.: 371).

Hierin begründet sich Kritik: Wenn Illusionen keine Zukunft haben sollen, kann man nicht auf das Moment des Wünschens, das in der Illusion enthalten ist, verzichten. Wird in vorausseilender Illusionslosigkeit auf das Wünschen verzichtet, kann das Denken nicht über das hinausreichen, was ist:

»Wenn wir gar nicht aus Bedürfnis mehr denken, wenn wir also denken, daß aus unseren Gedanken das *wishful thinking*, der Wunsch als Vater des Gedankens, ganz und gar unterdrückt ist, dann können wir eigentlich gar nichts mehr denken. Weil wir dann über das, was ist, gar nicht mehr hinausreichen, weil wir das bloß Seiende dann gar nicht mehr zu transzendieren vermögen, kommen wir in die unmögliche Situation, dort wo wir zu denken meinen, eigentlich bloß das zu wiederholen oder abzuspiegeln, was ohnehin ist« (Adorno 1973: 129).

»Am Ende ist Hoffnung, wie sie der Wirklichkeit sich entringt, indem sie diese negiert, die einzige Gestalt, in der Wahrheit erscheint. Ohne Hoffnung wäre die Idee der Wahrheit kaum nur zu denken, und es ist eine kardinale Unwahrheit, das als schlecht erkannte Dasein für die Wahrheit auszugeben, nur weil es einmal erkannt ward.« (Adorno 1962: 123)

Wer »den Wunsch, den Vater des Gedanken« töte, werde von der »Rache der Dummheit« ereilt (Adorno 1966: 399). Eine der gültigen Grundthesen der Aufklärung sei aber, dass der Wunsch ein »schlechter Vater des Gedankens« sei (ebd.). Adorno wendet dagegen folgendes ein:

»Aber Denken, selber ein Verhalten, enthält das Bedürfnis – zunächst die Lebensnot – in sich. Aus dem Bedürfnis wird gedacht, auch, wo das *wishful thinking* verworfen ist. Der Motor des Bedürfnisses ist der der

Anstrengung, die Denken als Tun involviert. *Gegenstand von Kritik ist darum nicht das Bedürfnis im Denken sondern das Verhältnis zwischen beiden.* Das Bedürfnis im Denken will aber, dass gedacht werde.« (Ebd.; Hervorh. Ch. K.)

Er wendet sich damit gegen eine Auffassung von Erkenntnis, die um der Objektivität willen das Subjektive so weit als möglich eliminieren und daher von Bedürfnissen nichts wissen möchte. Daher könne es Kritik nicht darum gehen, etwa das Bedürfnis, das zum Denken treibt, zu denunzieren, sondern sich mit dem Verhältnis von Bedürfnis und Denken auseinanderzusetzen. Im ersten Satz bezieht er sich direkt auf Freud, indem er dessen Konzept der »Lebensnot« aufgreift und damit auf die Freudsche Theorie der Anfänge des Denkens verweist. Um Adornos so beiläufigen wie kenntnisreichen Bezug zu erläutern, werde ich diese Theorie und ihre Einbettung in die Freudsche Konstitutionstheorie des Psychischen kurz darstellen.⁶

Im *Entwurf einer Psychologie* von 1895 (Freud 1950c) und im siebten Kapitel der *Traumdeutung* (Freud 1900a) schreibt Freud über die Rolle von Wunsch und Lebensnot in den Anfängen des Psychischen. Er entwickelt eine Theorie des Denkens, in der das Denken wie im Zitat Adornos den Wunsch und die Lebensnot in sich aufgenommen hat und aus deren Konfrontation entspringt. Freud war sich darüber im Klaren, dass seine Konstruktion aus der Perspektive des voll ausgebildeten psychischen Apparates rückwärts erschlossen ist; er bezeichnete seine Konstruktion selbst als »theoretische Fiktion« (Freud 1900a: 609).⁷ Nicht etwa werden differenziertere Funktionen wie etwa das Träumen aus einem ursprünglichen Funktionieren des Apparates abgeleitet, Freud geht genau umgekehrt vor:

»Der Traum, der seine Wünsche auf kurzem regredienten Wege erfüllt, hat uns hiermit eine Probe der *primären*, als unzweckmäßig verlassenen Arbeitsweise des psychischen Apparats aufbewahrt.« (Ebd.: 572)

Dieser rückwärtsgewandten Konstruktion wohnt notwendig ein Moment der Spekulation inne. An den Anfang des Apparates, der einmal träumen können soll, setzt Freud das später so genannte »Konstanzprinzip«, das Bestreben, das Energieniveau konstant zu halten (Freud 1920g: 3). Auf ansteigende Erregung (Unlust) reagiert dieser Abfuhrapparat mit sofortiger Abfuhr (Lust) durch motorische Aktionen. Aus

6 Ausführlich zu Freuds Konstitutionstheorie des Psychischen vgl. Kirchhoff 2009.

7 Anlässlich der Verleihung des Frankfurter Goethepreises erklärte Freud 1930, seine »Lebensarbeit« sei »auf ein einziges Ziel eingestellt« gewesen: »Ich beobachtete die feineren Störungen der seelischen Leistung bei Gesunden und Kranken und wollte aus solchen Anzeichen erschließen – oder, wenn Sie es lieber hören: erraten –, wie der Apparat gebaut ist, der diesen Leistungen dient, und welche Kräfte in ihm zusammen- und gegeneinander wirken.« (Freud 1930e: 547)

diesem als anfänglich gesetzten Modus des Funktionierens wird er jedoch in statu nascendi aufgestört: Der Apparat ist nämlich »unter Bedingungen gesetzt, die man als Not des Lebens bezeichnen kann«, welche »in Form der großen Körperbedürfnisse« an den Apparat herantreten (Freud 1950c: 389f.). Da sich die hier auftretende Spannung nicht durch motorische Aktionen abführen lasse, so Freud weiter, werde ein »erfahrenes Individuum« (ebd.: 410) benötigt, für das die motorische Aktion bedeutungsvoll ist.⁸ Das erfahrene Individuum führt die »spezifische Aktion aus«, die Spannung fällt ab (ebd.).

Aus dieser Erfahrung lässt Freud, noch immer orientiert an einer primären Funktion, die im Traum aufbewahrt gefunden werden kann, erneut einen Funktionsmodus entstehen, der aufgegeben werden muss. Der Apparat, den Freud nun entwirft, ist ein Wunschartapparat: Abfuhr sofort und auf dem schnellsten Wege, das ist die Ökonomik des unbewussten Wunsches, der Freud zufolge unzerstörbar sein soll. Der kürzeste Weg ist hier die Vorstellung des benötigten Abwesenden als anwesend. Freud nennt dies »Halluzination« (ebd.: 412). Hier wird die Analogie zum Traum deutlich, auch dieser stellt das Gewünschte als anwesend dar. Da es aber um die »großen Körperbedürfnisse« (Freud 1900a: 572) geht, muss der Apparat aus dieser Halluzination herausfinden, die Abfuhr solange aufschieben, bis er das Objekt in der Realität wiederfindet. Er muss sich, von der Not des Lebens getrieben, der Realität zuwenden, das Abfuhrsignal erst dann geben, wenn sich das Objekt, welches er zum Überleben braucht, in der äußeren Realität wiederfindet, die sich damit für den Apparat erst konstituiert.⁹ Kurz gesagt, er muss mit dem beginnen, was einmal Denken sein wird.

Das anfängliche Funktionieren des Apparates muss wegen des Eingreifens der Not des Lebens verlassen werden, bleibt aber zugleich als das erhalten, was allein den psychischen Apparat zur Arbeit antreiben kann:

»Das Denken ist doch nichts anderes als der Ersatz des halluzinatorischen Wunsches, und wenn der Traum eine Wunscherfüllung ist, so wird das eben selbstverständlich, da nichts anderes als ein Wunsch unseren seelischen Apparat zur Arbeit anzutreiben vermag.« (Ebd.: 572)

Die Ausdifferenzierung wird hier beschrieben als eine ständige Ersatzbildung, die mit der Konstitution der Differenz zwischen Primär- und Sekundärprozess in Gang gesetzt wird. Hier setzt Freud anthropologische

8 An dieser Stelle entsteht, so Freud, die »höchst wichtige Sekundärfunktion der Verständigung« (ebd.: 410f.). Aus dem Versuch der Abfuhr wird ein Schreien von Bedeutung, weil das erfahrene Individuum das Schreien oder Zappeln als Botschaft missversteht. Dieses produktive Missverständnis ist die Bedingung der Möglichkeit, dass auch für den Apparat Aktionen zu Verständigungsversuchen werden können.

9 »Biologische Erfahrung wird dann lehren, die Abfuhr nicht eher einzuleiten, als bis das *Realitätszeichen* eingetroffen ist« (Freud 1950c: 421).

Konstanten: Das Trägheits- oder Konstanzprinzip, das Drängen auf sofortige Abfuhr also, und die Lebensnot als Bedürftigkeit eines Körpers, der auf den anderen angewiesen ist, gehören laut Freud zum Menschsein. Der psychische Apparat, wie ihn Freud konzipiert, muss sich, um sich am Leben zu erhalten, mit der Realität auseinandersetzen, die allein ihm den rettenden Anderen zur Verfügung stellen kann – mit dem er sich dann sein Leben lang verwickelt haben wird. Dies bedeutet eine Auseinandersetzung in: Innen und Außen, Vorher und Nachher, Primär- und Sekundärprozess, Realität und Phantasie. Die Not des Lebens nötigt den Apparat, andere Formen des Funktionierens als den Primärprozess zu entwickeln.

Wenn Freud später über die Selbsterhaltungstriebe spricht, klingt diese Auseinandersetzung an: Die Selbsterhaltungstriebe lernten es frühzeitig, »sich der Not zu fügen und ihre Entwicklungen nach den Weisungen der Realität einzurichten« (Freud 1916/17: 368), da sie sich die Objekte, derer sie bedürften, auf keine andere Art verschaffen könnten: »ohne die Objekte muss das Individuum zugrunde gehen« (ebd.: 369). Die Sexualtriebe hingegen seien deswegen schwerer erziehbar, da sie zu Anfang die »Objektnot« nicht kennen würden (ebd.), sie behielten ihre ursprüngliche Funktion des Lustgewinns bei (ebd.: 370). Auch die Selbsterhaltungstriebe oder »Ichtriebe« strebten anfangs nach Lustgewinn, würden aber unter dem Einfluss der »Lehrmeisterin Not« lernen, das Lustprinzip zu modifizieren:

»Die Aufgabe, Unlust zu verhüten, stellt sich für sie fast gleichwertig neben die des Lustgewinns; das Ich erfährt, dass es unvermeidlich ist, auf unmittelbare Befriedigung zu verzichten, den Lustgewinn aufzuschieben, ein Stück Unlust zu ertragen und bestimmte Lustquellen überhaupt aufzugeben. Das so erzogene Ich ist ›verständlich‹ geworden, es lässt sich nicht mehr vom Lustprinzip beherrschen, sondern folgt dem *Realitätsprinzip*, das im Grunde auch Lust erzielen will, aber durch die Rücksicht auf die Realität gesicherte, wenn auch aufgeschobene und verringerte Lust.« (Ebd.; Herv. im Orig., siehe auch ebd.: 427)

Freud denkt also das Subjekt von der Suche nach Lust aus, die um der Selbsterhaltung willen modifiziert muss. Damit das Subjekt sich in einer Realität ansiedeln kann, in der innere und äußere Welt, psychische und äußere Realität, Phantasie und Realität sich produktiv mischen können, muss sich der wünschende Apparat mit der Lebensnot arrangieren. Lässt er die Lebensnot außer Acht, verhungert er. Lässt er aber über die Lebensnot das Wünschen sein, kann er psychisch nicht überleben, dann steht der Apparat still.

Von Freud gefasst als Lebensnot bedrängt Natur als das Andere das sich konstituierende Subjekt von innen und außen. Diesen Doppelcharakter der Lebensnot, »von innen kommend als Körperbedürfnisse und

von Außen als Versagung« (Däuker 2002: 52) wendet Adorno gesellschaftskritisch, wenn er feststellt, dass das Individuum »nur durch Leiden, Lebensnot an die Totalität gebunden« (Adorno 1952: 35) sei.¹⁰

Angesichts der oben geschilderten konstitutiven Übermacht des Wünschens scheint es als Mahnung, wenn Freud immer wieder darauf beharrt, dass man sich mit der Realität auseinanderzusetzen habe. Sicherlich hat es ein illusionäres Moment angesichts der Geschichte, ernsthaft daran zu glauben, dass es einmal anders sein könnte. Und es ist anstrengend, diesen Wunsch immer wieder an der Realität zu brechen, ohne zu brechen und ihn zerbrechen zu lassen. Verwirft man jedoch den Wunsch, dann bleibt die Gegenwart noch nicht mal die, als die wir sie kennen.

»Verkennen diejenigen, die auf ihre illusionslose Nüchternheit stolz sind und glauben, utopisches Denken überwunden zu haben, nicht auf illusionäre Art die Macht des Wünschens?« (Vinnai 2013: 47)

Was die Illusion und die derzeitige forcierte Illusionslosigkeit gemeinsam haben, ist der Vorgriff in die Zukunft: Wer einer Illusion aufsitzt, formt jene nach dem Wunsch, der sich vor die Realität drängelt und diese verstellt. Wer sich zurücklehnt und glaubt, von der Natur des Menschen, von den Genen, von was auch immer aus, schließen zu können, dass es sowieso nie anders kommen könnte, greift genauso in die Zukunft vor, die er sich nicht anders vorstellen kann, als dass alles bleibt wie es ist, die Zeit still gestellt ist.

Es ist ein psychoanalytischer Allgemeinplatz, dass wiederkehrt, was verdrängt wird. Sollte es also stimmen, dass Denken und Erkenntnis nicht zu begreifen sind, ohne das Moment des Wünschens darin zu berücksichtigen, müsste das aus dem vorgeblich illusionslosen Denken ausgetriebene an anderer Stelle wieder auftauchen. Vor diesem Hintergrund lassen sich das Unbehagen an der Aufklärung sowie die damit einhergehende Popularität dessen, was Adorno »ungeglaubten Glauben« (Adorno 1962: 176) nannte, verstehen. Ungegläubter Glaube besteht darin, nicht mangels besseren Wissens glauben zu müssen sondern es trotzdem zu tun.¹¹

Technischer Fortschritt, instrumentelle Vernunft auf der einen und »ungegläubter Glaube« auf der anderen Seite bringen eine gefährliche Mischung hervor, ein Klima »intellektueller Regression« (Adorno 1962:

10 Zu Adornos Wendung des Lebensnotkonzepts vgl. Kirchhoff 2014.

11 Der ungegläubte Glaube ist Adorno zufolge gefährlich, da er, um sich zu erhalten, diejenigen, die nicht oder an etwas Anderes glauben, verfolgen müsse: »In Zeiten drohender Katastrophen werden paranoide Züge mobilisiert. [...] Der Bodensatz des Verrückten, der aggressive Wahn, ist das Ansteckende und zugleich Lähmende der zeitgemäßen Volksbewegungen, auch wo sie mit öffentlicher Beichte und exhibitionistischer Keuschheit der Demokratie sich empfehlen. Wer aber ihnen fanatisch, willentlich sich überlässt, muß den ungeglaubten Glauben forcieren, durch

149), eine Regression des Denkens mit dessen eigenen Mitteln. Was damit gemeint ist, möchte ich anhand der Kritik Adornos an Aberglauben und Okkultismus, insbesondere an seiner Beschäftigung mit Horoskopen, zeigen.

Schon Freud schreibt über die Spiritisten, dass diese im Versuch, ihre Überzeugung von der »Fortdauer der individuellen Seele« zu beweisen, nicht in der Lage seien zu widerlegen, dass »die Erscheinungen und Äußerungen ihrer Geister nur Produktionen ihrer eigenen Seelentätigkeit« seien (Freud 1927c: 350).

»Sie haben die Geister der größten Menschen, der hervorragendsten Denker zitiert, aber alle Äußerungen und Auskünfte, die sie von ihnen erhielten, waren so albern, so trostlos nichtssagend, dass man nichts anderes glaubwürdig finden kann als die Fähigkeit der Geister, sich dem Kreis von Menschen anzupassen, der sie heraufbeschwört.« (Ebd.)

Adorno wiederum stellte in seiner Studie über den Aberglauben bezüglich der Astrologie Folgendes fest:

»Auch die verwaltete Astrologie serviert ihren Anhängern nichts, woran sie nicht schon durch ihre tägliche Erfahrung gewöhnt wären, und was ihnen, sei's bewußt, sei's unbewußt, Tag für Tag beigebracht wird.« (Adorno 1962: 158)

Vom Okkultismus, der »Metaphysik der dummen Kerle«, sei genau so wenig zu halten:

»Seit den frühen Tagen des Spiritismus hat das Jenseits nichts Erheblicheres kundgetan als Grüße der verstorbenen Großmutter nebst der Prophezeiung, eine Reise stünde bevor.« (Adorno 1952: 276)

Im Gegensatz zu den großen Religionen, denen Marx noch attestierte, dass sie Vernunft in unvernünftiger Form enthielten und daher, wenn auch nicht bewusst, etwas über die Probleme der Gesellschaft zu sagen hätten und somit ein transzendentes Moment enthielten, ist noch nicht einmal das in der Immanenz des Aberglaubens und Okkultismus' geblieben. Dabei hat, so Adorno, auch der Aberglaube einmal seine Zeit gehabt:

»Auf früheren Stufen war der Aberglaube der wie immer unbeholfene Versuch, mit Fragen fertig zu werden, die damals anders und vernünftiger nicht sich hätten lösen lassen.« (Adorno 1962: 149)

Heute halte sich die Empfänglichkeit für »künstlich wieder erweckten Aberglauben aus längst vergangenen Epochen« aus gesellschaftlichen und psychologischen Gründen lebendig, »die aufgewärmten Inhalte

Verfolgung des Anders vom eigenen Zweifel ablenken. Auf solche Politik macht Astrologie die apolitische Probe.« (Adorno 1962: 176)

jedoch sind unvereinbar mit der erreichten Stufe universaler Aufklärung« (ebd.).

Adorno zeigt an der Astrologie, wie das von Freud festgestellte triebökonomische Problem, das zum Unbehagen an der Kultur führt, auf eine Weise verzeitlicht wird, die um die Erfüllung betrügt: Erfolgreiche Astrologiespalten ließen die Triebkonflikte durchscheinen, da sie sonst nicht wirkten, übersetzten sie aber ins »Medium der Zeit«, der die »Rolle des Schiedsrichters« zugesprochen werde (ebd.: 159). Das »Kontradiktorische« werde auf verschiedene Zeiten, meist desselben Tages, verteilt, anhand eines Modells von »Arbeit und Muße, von öffentlicher und privater Existenz« (ebd.). Alles habe seine Zeit, wenn man nur nicht den richtigen Zeitpunkt verpasse, werde dabei suggeriert. Der Feierabend stehe für das »toleriertere Gestalten des Lustprinzips«, damit verwandele sich »das Entweder/Oder von Lust und Versagung [...] in ein Erst/Dann.« (Ebd.) Unter der Hand verwandelt sich der Kulturkonflikt in ein zeitliches Organisationsproblem, das jeder einzeln für sich zu verantworten und zu lösen hat. Entscheidend ist dabei, was dabei gleichzeitig passiert: »Lust aber wird ein anderes als Lust, nämlich bloßer Lohn der Arbeit, und umgekehrt Arbeit nur der Preis des Vergnügens.« (ebd.) Die von Freud konstatierte virtuelle Kulturfeindlichkeit wird hier auf Kosten des Einzelnen in eine angepasste Form überführt. »Vernünftig sein heißt in ihr (der Gesellschaft, Ch. K.) nicht: irrationale Bedingungen in Frage stellen, sondern aus ihnen das Beste machen.« (Ebd.: 153)

Gegen diese Verfallsform der Vernunft setzt Adorno die Philosophie. Dabei sieht er die Marxschen Feuerbachthesen als Position, »die man mit Grund als ein Ende der Philosophie hat betrachten können«, da es nach Marx nicht darauf ankomme, die Welt zu interpretieren, wie die Philosophie bisher es getan habe, sondern sie zu verändern (Adorno 2003: 68).

Allerdings sei diese Position inzwischen längst schon wieder veraltet:

»Der Übergang, der von Marx als, sozusagen, um die nächste Straßenecke, nämlich in der Periode von 1848 bevorstehend, angesehen worden ist, ist nicht erfolgt. Es ist nicht der qualitative Sprung erfolgt, durch den die Welt verändert worden wäre. Und das Proletariat hat sich nicht als das Subjekt-Objekt der Geschichte konstituiert, als welches es der Theorie von Marx zufolge sich hätte konstituieren sollen. [...] man wird jedenfalls soviel sagen dürfen, dass dadurch, dass die Umsetzung der philosophischen Theorie in die Praxis nicht erfolgt ist, die philosophische Theorie auch nicht als in dem Sinn überholt, veraltet, überflüssig mehr gedacht werden kann, wie sie es jener Marxischen Vorstellung zufolge sein sollte. Und an diese Gedanken, gleichsam die Aktualität der Philosophie daraus abzuleiten, dass ihre Abschaffung misslungen ist [...].« (ebd.: 68f.)

Das andauernde Scheitern grundlegender gesellschaftlicher Veränderung begründet die Philosophie: »Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, da der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward« (Adorno 1966: 15) heißt es programmatisch am Beginn der *Negativen Dialektik*. Dabei ist mit Adorno die Deutung der Wirklichkeit nicht möglich, ohne auf deren Veränderung hinaus zu wollen. Kriterium der Wahrheit ist nicht eine möglichst lückenlose Darstellung oder die Übereinstimmung zwischen Begriff und Wirklichkeit, sondern eine Deutung der Wirklichkeit ist erst dann »echt«, hat dann getroffen, wenn sie praktisch aufgehoben würde:

»Die Deutung der vorgefundenen Wirklichkeit und ihre Aufhebung sind aufeinander bezogen. [...] Einzig dialektisch scheint mir philosophische Deutung möglich. [...] In der Vernichtung der Frage bewährt sich erst die Echtheit philosophischer Deutung und reines Denken vermag sie von sich aus nicht zu vollziehen: darum zwingt sie die Praxis herbei.« (Adorno 1931: 338f.)

Auf das Moment der Praxis kommt Adorno auch in seiner Moraltheorie zu sprechen. Moralisches Handeln lasse sich nicht allein theoretisch begründen, es komme noch etwas hinzu, das man nicht verabsolutieren dürfe, damit es »nicht in Narrheit ausarte« und das schwer auszudrücken sei (Adorno 1996: 18). Dieses »theoretisch zu fassende Moment im Moralischen« sei schwierig, da es »eigentlich atheoretisch« sei und es »so ein bisschen etwas Absurdes« habe, es in der Theorie auszusprechen (ebd.). Adorno nähert sich diesem Moment über den Begriff des Widerstandes, der heute »in der Kraft zur Theorie« zu suchen sei (ebd.), der also in der Theorie bzw. in der theoretischen Auseinandersetzung selber zu finden ist. Mit Widerstand meint er sowohl den Widerstand gegen das sofortige Handeln, wenn man erstmal nachdenken wolle, und gegen das Mitmachen »bei dem herrschenden Unwesen« (ebd.). Als Widerstand gegen Stärkeres habe er ein »Moment des Hoffnungslosen« (ebd.). Adorno spricht hier das »irrationale Moment des moralischen Handelns« an,

»dass es also ein so Unerträgliches geben kann, dass man versuchen muss, es zu ändern, ganz gleich, welche Folgen es für einen und unter Umständen, die man theoretisch sogar vorherzusehen vermag, auch für andere haben kann« (ebd.: 19).

Aus der »theoretischen Einsicht« und einem »›Das geht nicht weiter, das darf ich nicht erlauben, ganz gleich, was mit mir und anderen geschieht‹« sei die Moralphilosophie zusammengewachsen (ebd.: 20). Gleichzeitig komme mit diesem drängenden Moment etwas »Ungemäßes« in die Moralphilosophie hinein, »etwas die Scham verletzendes« (ebd.). Schließlich, so Adorno weiter, mache man sich diese Gedanken ja aus einer bequemen Situation heraus: Praxis »ist's halt, wenn's weh tut, und wenn

es verteuftelt weh tun kann« (ebd.). Moralphilosophie setze über dieses »Moment des Zynischen« »fast zwanghaft« sich hinweg (ebd.). Das Nachdenken über moralische Fragen gerate in einen Widerspruch zu seinem Gegenstand insofern »als das Moralische als ein Handeln immer auch mehr als ein Denken ist« (ebd. 21). Liege der Widerspruch in der Sache, so Adorno, müsse man ihn sich bewusst machen, schließlich sei die »Aufgabe einer Moralphilosophie heute [...] die Herstellung von Bewusstsein vor allem anderen« (ebd.).

Den Begriff der Ethik bezeichnet Adorno als »das schlechte Gewissen der Moralphilosophie« (ebd.: 22). Dabei sei Ethik »eine Art Moral«, die sich »des eigenen Moralismus schämt und infolgedessen so gebärdet, also ob sie zwar eine Moral, aber gleichzeitig doch nicht eine moralistische Moral sei« (ebd.).

Mit der »Nivellierung der Problematik von Moral auf Ethik wird von vorneherein das entscheidende Problem der Moralphilosophie, nämlich das Verhältnis des einzelnen Individuums zu dem Allgemeinen, eskamotiert, es wird weggeschafft.« (Ebd. 23) Wie dies genau vor sich geht, erläutert Adorno auf den folgenden Seiten:

Dass man, wenn man nur richtig lebe, »sich selbst verwirkliche«, dass dabei schon das »richtige Leben herauskomme«, bezeichnet Adorno als »pure Illusion« und »pure Ideologie« (ebd.). Diese Ideologie paare sich mit der, dass die Anpassung an die Kultur eine »Selbstveredelung, Selbstkultivierung des Individuums« leiste, dabei sei es doch die Kultur, die zur Kritik stehen müsse (ebd.). Adorno möchte daher »wie sehr auch kritisch« am Begriff der Moral festhalten statt ihn durch »den sentimentalen Kulturbegriff der Ethik« zu ersetzen (ebd.).

Problematisch sei vor allem, dass »eine Übereinstimmung der öffentlichen Sitten in einem Lande mit der moralischen, der sittlich richtigen Verhaltensweise, dem richtigen Leben des einzelnen Menschen postuliert« (ebd.: 24) werde. Aus dem überempirischen Begriff der Persönlichkeit bei Kant sei der Begriff der Persönlichkeit als »des starken, mit sich selbst identischen, in sich gefügten Menschen geworden« (ebd.: 27). Diese Auffassung von Persönlichkeit ersetze dann »dem Begriff des Ethischen gleichsam die Norm«, rücke »sich also an die Stelle der Norm« (ebd.: 27). Mit der Eskamotierung des Spannungsverhältnisses zwischen dem Individuum und den für alle verbindlichen Normen entstehe der Eindruck, man müsse nur »mit sich selbst identisch« sein, um ein richtiges Leben zu führen (ebd.). Da die »Identität des Einzelmenschen mit sich selbst« aber offensichtlich nicht ausreiche, um moralisches Handeln zu begründen bzw. zu begründen, wann ein Handeln moralisch genannt werden kann oder was dieses ausmache, werde als Korrelat ein ebenfalls »Vorgegebenes und nicht kritisch Bewertetes« dazugenommen, nämlich der Begriff der Kultur: »dann ist das *der* Mensch, der aus Identität mit sich selbst, in Übereinstimmung mit seinem eigenen Wesen, irgendwelche

Kulturwerte verwirklicht« (ebd.: 27f.; Herv. im Orig.). Die Frage, die sich dann nicht mehr stelle, sei die, ob die Kultur überhaupt so etwas wie ein richtiges Leben zulasse, oder ob sie dieses verunmögliche (ebd.: 28). Was mit dieser Begründung moralischen Handelns zusammen mit den verbindlichen, für alle geltenden Normen ebenfalls kassiert wird, ist der von Freud konstatierte Konflikt zwischen dem Einzelnen und der Kultur, eine Perspektive, die es erlaubt, beide in ihrer jeweiligen vermittelten Gewordenheit in Frage zu stellen.

Im Nachhinein betrachtet hat Marx sich Illusionen über die Verfassung der Menschheit gemacht, wenn er davon ausging, dass die Arbeiterklasse nur von der Klasse an sich zur Klasse für sich werden könne. Heute, nach Nationalsozialismus und Holocaust und angesichts des gegenwärtig grassierenden Antisemitismus und der allgemeinen Kulturfeindlichkeit bei gleichzeitiger intellektueller Regression auf vielfältige Formen des religiösen Glaubens, ist das überdeutlich zu sehen. Die Antwort darauf ist aber nicht forcierte altkluge Illusionslosigkeit, sondern das, was Adorno und Horkheimer als das »Leben der Vernunft« bezeichnen und als Gegensatz zur pathischen Projektion entwickeln: Die »bewusste Projektion«, die um die Unumgänglichkeit von Subjektivem, Wünschen und Verzerrungen weiß, diese durcharbeitet und sich damit an der Realität abarbeitet (vgl. Horkheimer und Adorno 1969: 219).

Es mag eine Illusion sein, angesichts des Zustandes der Welt ernsthaft daran zu glauben, dass eine grundlegende gesellschaftliche Veränderung zum Besseren möglich ist. Allerdings ist es bestimmt eine Illusion, davon auszugehen, dass es schon irgendwie so weitergehen wird. Die Illusion, mit der derzeit gesamtgesellschaftlich überwiegend gelebt wird, nämlich dass alles so weitergehen könne, ist viel gefährlicher als am Wunsch festzuhalten, dass sich – zumindest der Möglichkeit nach – an der gesellschaftlichen Organisation, Marx nannte dies Produktionsverhältnisse, etwas ändern ließe.

Wer die Hoffnung aufgibt, wer jeden, der wenn auch nur im Denken und negativ daran festhält, dass etwas anderes möglich ist, als Träumer oder Realitätsverweigerer denunziert, zementiert nicht nur den gegenwärtigen Zustand, sondern trägt aktiv dazu bei, dass noch nicht mal das, was von den Versprechen der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt sich verwirklichen konnte, erhalten bleibt.

Kritik unterhält, auch das zeigt die Geschichte, ein enges Verhältnis zur Illusion. Sie kommt nicht ohne Illusionen aus, ohne dass sich – für einen Moment zumindest – der Wunsch vordrängelt und den allzu nüchternen Blick auf die Realität verstellt. Kritik, die mehr sein will als eine Illusion, hat die Illusion als reflektierte in sich aufgenommen. Damit steht sie gegen die propagierte Illusionslosigkeit nach dem proklamierten »Ende der Geschichte«, die sich auf- und abgeklärt gibt, aber die Zukunft verrät. Erkenntnis kann nicht wahr sein, ohne sich in der Kritik

des bestehenden auf die Zukunft hin zu entwerfen, bzw. die Lücke offenzuhalten – nicht umsonst scheint bei Adorno das Licht der Erkenntnis aus der Zukunft: »Das Licht des Unzerstörbaren an den großen Kunstwerken und philosophischen Texten ist weniger das Alte und vermeintlich Ewige, das selber der Zerstörung verschworen bleibt, als das der Zukunft. Ein jedes Geistiges hat seine Wahrheit an der Kraft der Utopie, die durch es hindurchleuchtet. Nur wenn die Menschheit, um zu überleben, die Utopie sich nicht länger mehr verbietet, sondern dessen inne wird, daß Überleben selber heute mit der Verwirklichung der Utopie eines Sinnes ward, dann wird auch die Starre des Geistes sich lösen – nicht etwa durch seine bloße Anstrengung oder die Verfeinerung seiner Mittel.« (Adorno 1949: 462f)

Literatur

- Adorno, Theodor, W. (1931): *Die Aktualität der Philosophie*, in: Rolf Tiedemann u.a. (Hrsg.): *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970–1997, Bd. 1.
- (1949): *Die auferstandene Kultur*, in: Rolf Tiedemann u.a. (Hrsg.): *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970–1997, Bd. 20.2.
 - (1952a): *Minima Moralia*, in: Rolf Tiedemann u.a. (Hrsg.): *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970–1997, Bd. 4.
 - (1952b): *Die revidierte Psychoanalyse*, in: Rolf Tiedemann u.a. (Hrsg.): *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970–1997, Bd. 8.
 - (1962): *Aberglaube aus zweiter Hand*, in: Rolf Tiedemann u.a. (Hrsg.): *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970–1997, Bd. 8.
 - (1966): *Negative Dialektik*, in: Rolf Tiedemann u.a. (Hrsg.): *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970–1997, Bd. 6.
 - (1963): *Probleme der Moralphilosophie*, hg. von Thomas Schröder, in: Frankfurter Adorno Archiv (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
 - (1965/66): *Vorlesungen über Negative Dialektik*, hg. von Rolf Tiedemann, in: Frankfurter Adorno Archiv (Hrsg.), *Nachgelassene Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
 - (1973): *Philosophische Terminologie I*, hg. von Rudolph zur Lippe, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Däuker, Helmut (2002): *Bausteine einer Theorie des Schmerzes*, Münster: LIT Verlag.
- Freud, Sigmund (1900a): *Die Traumdeutung*, in: Anna Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1942–1987, Bd. 2/3.

- (1914g): *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*, in: Anna Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1942–1987, Bd. 10.
 - (1915b): *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, in: Anna Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1942–1987, Bd. 10.
 - (1916/17): *Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: Anna Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1942–1987, Bd. 11.
 - (1920g): *Jenseits des Lustprinzips*, in: Anna Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1942–1987, Bd. 13.
 - (1927c): *Zukunft einer Illusion*, in: Anna Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1942–1987, Bd. 9.
 - (1930a): *Das Unbehagen in der Kultur*, in: Anna Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1942–1987, Bd. 14.
 - (1930e): »Ansprache im Frankfurter Goethe-Haus«, in: Anna Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1942–1987, Bd. 12.
 - (1933a): *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: Anna Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1942–1987, Bd. 15.
 - (1950c): »Entwurf einer Psychologie«, in: Anna Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1942–1987, Nachtragsband.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor, W. (1969): *Dialektik der Aufklärung*, in: Alfred Schmidt (Hrsg.): *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1988, Bd. 5.
- Kirchhoff, Christine (2009): *Das psychoanalytische Konzept der »Nachträglichkeit«*. *Zeit, Bedeutung und die Anfänge des Psychischen*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- (2014): »Anpassung und Unvernunft. Die Bedeutung der Lebensnot bei Freud und Adorno«, in: Christine Kirchhoff und Falko Schmieder (Hrsg.), *Zur Urgeschichte der Moderne*, Berlin: Kadmos.
- Marx, Karl (1844a): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: *Marx-Engels-Werke*, Berlin: Dietz, 1990, Bd. 1.
- (1844b): *Marx, Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, in: *Marx-Engels-Werke*, Berlin: Dietz, 1990, Bd. 1.
 - (1888): *Thesen über Feuerbach*, in: Rosa-Luxemburg-Stiftung (Hrsg.), *Marx-Engels-Werke*, Berlin: Dietz, 1990, Bd. 3.
- Vinnai, Gerhard (2013): »Räume des Wünschens«, in: Insa Härtel u.a. (Hrsg.), *Orte des Denkens – mediale Räume*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

FABIAN FREYENHAGEN

»Aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau«

Zur Normativitätsproblematik bei Adorno

Gegen Ende des Gesprächs von Theodor W. Adorno mit Arnold Gehlen, welches unter dem Titel »Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?« 1965 im Südwestfunk stattfand, kommt es zu folgendem Austausch:

Adorno: »[...] Sicher ist die Ethik nichts anderes als der Versuch, den Verpflichtungen gerecht zu werden, die die Erfahrung dieser verstrickten Welt an einen heranbringt. Aber diese Verpflichtung kann ja doch ebenso die Gestalt der Anpassung und Unterordnung haben, die Sie mir hier stärker zu betonen scheinen, wie auch die, die ich stärker betonen würde, nämlich daß man gerade im Versuch, die Verpflichtung ernst zu nehmen, das zu verändern sucht, was verhindert – und zwar allen Menschen verhindert – innerhalb dieser gegebenen Verhältnisse ihre eigene Möglichkeit zu leben und also das zu verwirklichen, was als Potential in ihnen steckt.«

Gehlen: »Das habe ich nicht genau verstanden. Woher wissen Sie denn, was als Potential in den Menschen un gelenkt steckt?«

Adorno: »Naja. Das weiß ich zwar nicht positiv, was dieses Potential ist, aber ich weiß aus allen möglichen – auch wissenschaftlichen Teileinsichten, daß die Anpassungsprozesse, denen die Menschen heute gerade unterworfen sind, in einem unbeschreiblichen Umfang – und ich glaube, das würden Sie mir auch zugeben – auf Verkrüppelung der Menschen hinauslaufen. [...]«¹

Was Adorno hier sagt ist in vieler Hinsicht bemerkenswert. Erstens scheint Adorno hier so etwas wie eine Ethik für sich in Anspruch zu nehmen.² Soweit es sich von dieser kurzen Passage sagen lässt, handelt es sich dabei um eine weltgeleitete Ethik: es ist der Zustand der (sozialen) Welt selbst, welcher Verpflichtungen hervorbringt, und zwar in Adornos Sicht solche, die auf eine Veränderung der gesellschaftlichen

1 Abgedruckt in Grenz 1983: 246.

2 Im Folgenden verstehe ich unter Ethik – Adornos Konzeptualisierung im obigen Zitat entsprechend – den gesamten Bereich der praktischen Philosophie. So verstanden steht Ethik nicht im Kontrast zu Moral (wie oft in der Literatur, bspw. bei Habermas), sondern Moral ist ein Teilbereich der Ethik.

Verhältnisse abzielen (nicht, wie Adorno zufolge, Gehlen es sehen würde, auf Anpassung an und Unterordnung unter diese). Für jemanden, der ansonsten Ethik nur zu kritisieren scheint, ist es beachtenswert, dass er sich hier doch recht positiv auf Ethik und sogar die Idee der Verpflichtung bezieht – wobei dies eigentlich bei genauerer Beschäftigung mit Adornos Werk nicht wirklich überraschend ist angesichts der anderen explizit ethischen Aussagen (nicht zuletzt des »neuen kategorischen Imperativs«)³ und der Tatsache, dass einige Interpreten Adornos Werk mittlerweile als durch und durch ethisch ansehen. (Vgl. Bernstein 2001, Knoll 2002 und Seel 2004)

Zweitens gibt uns Adorno auch schon einen Grund für diese Verpflichtung zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse an: diese Verhältnisse verhindern, dass die Menschen das Potential, was in ihnen steckt, verwirklichen, und diese Verhinderung ist gleichbedeutend damit, dass sie eigentlich noch gar nicht leben (wobei dies hierbei höchstwahrscheinlich in einem emphatischen, nicht nur biologischen Sinne gemeint ist).

Drittens gibt Adorno (dank Gehlens kritischer Nachfrage) hier auch Auskunft darüber, wie er zu dem Schluss kommt, dass die Menschen ein unerfülltes Potential haben, welches sie unter den gegebenen Verhältnissen nicht verwirklichen können. Adorno schließt auf dieses Potential aufgrund der Verkrüppelung, die er in der heutigen Gesellschaft vorzufinden meint (und über die er sich mit Gehlen im Einverständnis sieht). Es liegt hier ein *methodischer Negativismus* vor: Adorno beginnt mit den Defizienzerfahrungen der Menschen und bietet seine kritische Theorie, mitsamt ihrer ethischen Orientierung, als besten Ansatz an, diese Erfahrungen zu entschlüsseln und zu erklären. Allerdings beschränkt sich Adornos Theorie nicht auf diesen methodischen Negativismus, sondern er ist auch einem *epistemischen Negativismus* verpflichtet:⁴ Wir können uns das Richtige, das Gute oder die Utopie nicht einmal vorstellen, geschweige denn davon eine detaillierte Konzeption entwickeln.⁵ Einer

3 »Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.« (Adorno, *Negative Dialektik* (ND), in: GS 6: 358).

4 Ich bin Martin Saar zu Dank verpflichtet, mich animiert zu haben, zwischen den verschiedenen Arten des Negativismus' (bei Adorno) zu unterscheiden.

5 Zum Beispiel schreibt Adorno in der *Negative Dialektik*: »Im richtigen Zustand wäre alles, wie in dem jüdischen Theologumenon, nur um ein Geringes anders als es ist, aber nicht das Geringste läßt so sich vorstellen, wie es dann wäre« (Adorno, ND, in: GS 6: 294). Im Folgenden beschränke ich mich in den meisten Fällen, einfachhalber, auf das Gute (und Schlechte), und sprechen nicht jedes Mal vom Richtigen, der Utopie, etc. (und vom Falschen). Damit will ich nicht verleugnen, dass es sonst wichtige Unterschiede zwischen den verschiedenen Begriffen gibt (etwa dem

der Hauptgründe hierfür ist, dass wir im »Spätkapitalismus« (Adorno zufolge) so verkrüppelt sind und so sehr von den gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt werden, dass jegliche Vorstellung davon, wie das Leben jenseits dieser Verhältnisse aussähe, durch diese Verhältnisse gefärbt wäre und damit kein Bild der befreiten Menschheit abgeben könnte.⁶ Anders verhält es sich allerdings, wenn es sich nicht um das Gute oder die richtige Gesellschaft, sondern das Schlechte und die falsche Gesellschaft handelt. Denn um das Schlechte, das Unmenschliche, und das Falsche wissen wir (Adorno zufolge) allemal.

»Wir mögen nicht wissen, was das absolute Gute, was die absolute Norm, ja auch nur, was der Mensch oder das Menschliche oder die Humanität sei, aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau. Und ich würde sagen, daß der Ort der Moralphilosophie heute mehr in der konkreten Denunziation des Unmenschlichen als in der unverbindlichen und abstrakten Situierung etwa des Seins des Menschen zu suchen ist.« (Adorno 1996: 261)

So bemerkenswert Adornos Position ist, so problematisch mag sie einem vorkommen. Selbst Denker, die sich in der Tradition der Frankfurter Schule sehen (wie Jürgen Habermas), haben seit langem darauf hingewiesen, dass eine normative Theorie (wie die Adornos) schlecht mit einem Negativismus zu verbinden ist, insbesondere einem epistemischen Negativismus, der die Möglichkeit des Wissens um das Gute unter den jetzigen gesellschaftlichen Verhältnissen verneint. (Vgl. Habermas 1981a und Theunissen 1983) Denn, so würden diese Kritiker wohl argumentieren, wer Anspruch auf normative Geltung legt, muss auch in der Lage sein, die Angemessenheit dieses Anspruchs nachweisen zu können. Und wie soll dies vonstattengehen, wenn kein Rückgriff auf das Gute (oder Richtige) möglich ist? Sind wir nicht auf einen solchen Rückgriff angewiesen? Wie sollten die Übel denn sonst als solche erkannt werden oder normative Geltung bekommen? Und wie soll rein negativistische Theorie in Handlungsanleitungen münden können?

Guten und dem Richtigen), aber die Problematik, um die es hier geht, ist diesen Unterscheidungen zumeist vorgelagert. Der Grund dafür, dass ich mich hauptsächlich auf das Gute beziehe liegt darin, dass, wenn überhaupt, das Gute als positiver Kern in Adornos Werk anzufinden wäre.

6 Siehe z.B.: »Wer einen richtigen Zustand ausmalt, um dem Einwand zu begegnen, er wisse nicht, was er wolle, kann von jener Vormacht [des Objektiven; FF], auch über ihn, nicht absehen. Vermöchte selbst seine Phantasie alles radikal verändert sich vorzustellen, so bliebe sie immer noch an ihn und seine Gegenwart als statischen Bezugspunkt gekettet, und alles würde schief« (Adorno, ND, in GS 6: 345; vgl. 207, 354).

Das zugrundeliegende Problem kann wie folgt auf den Punkt gebracht werden:

- (1) Adornos Theorie erhebt Anspruch auf normative Geltung.
- (2) Die Angemessenheit eines Anspruchs auf normative Geltung muss nachgewiesen werden.
- (3) Dieser Nachweis bedarf des Wissens um und des Rückgriffs auf das Gute und/oder positive Werte.
- (4) Innerhalb Adornos Theorie ist weder Wissen um, noch Rückgriff auf das Gute (oder positive Werte) möglich.
- (5) Die Angemessenheit des Anspruchs auf normative Geltung von Adornos Theorie kann nicht nachgewiesen werden.
- (6) Adornos Theorie erhebt Anspruch auf normative Geltung, aber dieser Anspruch ist unberechtigt.

Diese Formulierung des Problems hat den Vorteil, dass die möglichen Lösungsstrategien in eine systematische Typologie zusammengefasst werden können. Demnach gibt es vier solcher Strategien, die jeweils durch die Verneinung einer der vier Prämissen gekennzeichnet sind.

Erstens wäre es möglich, Adorno dadurch zu verteidigen, seine Schriften entsprechend so zu lesen, dass sie keinen Anspruch auf normative Geltung erheben. Damit wäre das Problem grundsätzlich umgangen. Eine solche Lesart ist auch tatsächlich des Öfteren vorgetragen worden, z.B. zuletzt mit Giuseppe Tassones Versuch, Adornos Theorie als eine rein erklärende Soziologie zu lesen. (Vgl. Tassone 2005)⁷ Es wäre auch möglich zu argumentieren, dass Adornos Theorie nicht selbst Anspruch auf normative Geltung erhebt, sondern nur die normative Geltung anderer Theorien durch deren immanente Kritik nutzbar macht.⁸

Zweitens könnte die zweite Prämisse verneint werden. Die Argumentation würde hier lauten, dass die Angemessenheit eines Anspruchs auf normative Geltung entweder gar nicht oder nur kontextuell nachgewiesen werden müsste. (Vgl. Geuss 1996)

Drittens bestünde die Möglichkeit, Adornos (epistemischen) Negativismus (und damit die vierte Prämisse) abzulehnen. In der Tat ist Adorno oft bezichtigt worden, seinen Negativismus selbst zu verletzen, (vgl. Theunissen 1983) insbesondere bezüglich seines Verständnisses von Kunst. (Vgl. Bubner 1980) Es gibt jedoch auch Interpreten, die Adorno verteidigen oder etwas von seiner Theorie retten wollen und meinen, dass Adorno, dem Anschein zum Trotz, sich nicht wirklich einem epistemischen Negativismus verschreibt. Diese Interpreten unterscheiden sich wiederum dahingehend voneinander, worin sie den positiven Kern bei Adorno sehen, sei es seine Konzeption der Kontemplation (Seel 2004), seine Verwendung emphatischer Begriffe (Knoll 2003), ein positiver

⁷ Für eine Kritik dieser Lesart, siehe Freyenhagen 2009: §1.

⁸ Für eine Kritik dieser Lesart, siehe Freyenhagen 2009: §2.

Begriff der Freiheit (Brunkhorst 1999) oder das Glück der Erfahrungen, die bei dem notwendigerweise fehlschlagenden Versuch, das Ineffabile zu denken, gemacht werden (Finlayson 2002).⁹

Zuletzt ließe sich auch die dritte Prämisse verneinen. Eine solche Lösungsstrategie bestünde darin, einen rein negativistischen Nachweis der normativen Geltung von Adornos Theorie zu erbringen. Lange Zeit gab es eine Reihe negativistischer Interpretation von Adorno, aber keine dieser Lesarten wurde direkt auf das hier formulierte Problem angewandt und dahingehend verteidigt. In meinem Buch zu Adorno habe ich versucht, dem abzuhelpen (Freyenhagen 2013), und in diesem Aufsatz möchte ich zwei Aspekte davon aufgreifen.

Meine Vorgehensweise ist dabei wie folgt: Zuerst skizziere ich kurz, wie und warum Adorno die Problemstellung selbst in Frage gestellt hätte (I). Danach zeige ich, dass, selbst wenn wir die Problemstellung – um des Arguments willen – akzeptierten, der negativistische Lösungsvorschlag es uns dennoch erlaubt, die verschiedenen Formen der Normativitätsproblematik zurückzuweisen (II). Hierbei argumentiere ich nicht nur mit Bezug auf Adornos Werk und Ansichten, sondern bringe auch unabhängige Überlegungen ein – man muss nicht Adornit sein, um *metaethischen* Negativismus als ernstzunehmenden Ansatz anzuerkennen. (Metaethischer Negativismus ist die These, dass das Schlechte oder Falsche allein ausreichen, um Normativität Rechnung zu tragen – es bedarf hierfür keines Bezugs auf das Gute oder Richtige). Zuletzt gehe ich noch auf zwei Bedenken ein (III).

I. Kritik an der Problemstellung

Bisher habe ich noch nicht spezifiziert, was es bedeutet, normative Geltungsansprüche nachzuweisen. Es hängt allerdings einiges davon ab, wie dies spezifiziert wird. Adornos Kritiker scheinen davon auszugehen, dass ein Nachweis nötig ist und darin bestehen muss, die normativen Geltungsansprüche zu *begründen*. Wer kritisieren wolle, müsse, so Habermas, sich erst einmal das Recht auf Kritik verdienen, und dafür bedürfe es einer normativen Grundlage. (Vgl. Habermas 1981a und 1981b)

Adorno würde eine solche Problemstellung ablehnen – und zwar aus verschiedenen Gründen. Erstens, anzunehmen, dass das Recht auf Kritik erst zu verdienen sei, setzt voraus, dass der *Status quo* erst einmal als Standard anerkannt wird, von dem Abweichungen gerechtfertigt werden müssten. Aber warum sollten wir diese Weichenstellung akzeptieren? Kommt das nicht darauf an, um welchen *Status quo* es sich handelt, was die Alternativen sind und welche Übergangsprobleme bestehen? Warum

9 Für eine Kritik von Finlayson, siehe Freyenhagen 2011.

ist angesichts der langen Menschheitsgeschichte von Unterdrückung und Elend und dem heutigen Fortbestehen dieser Übel nicht die gegenteilige Position – dass wir das Recht auf Festhalten am *Status quo* verdienen müssen – angemessener? (Ich komme auf diesen Punkt später erneut zu sprechen.)

Zweitens ist die weitere Annahme zu problematisieren, dass es immer einer Begründung normativer Aussagen bedarf. Die Ansicht der meisten Kritiker Adornos scheint zu sein, dass die Frage nach Normativität darauf abzielt, die in einer Theorie verwendeten Normen zu begründen. Dies kann an der Art und Weise abgelesen werden, wie sie ihre Kritiken formulieren, beispielsweise indem gesagt wird, Adornos Theorie fehlten »normative Grundlagen« (Habermas 1981b: 500; vgl. Benhabib 1992: Kap. 5 und 6). Diese Kritiker beklagen, dass Adorno die Frage, wie kritisches Denken gerechtfertigt werden kann, nicht beantworten, dass er nicht »die Rechtsgründe der Kritik namhaft machen« (Habermas 1981a: 175) kann. Und sie würden vermutlich das Gleiche über die Möglichkeit sagen, Gründe für das Recht auf Erhebung ethischer Forderungen anzugeben: innerhalb der negativistischen Grenzen von Adornos Theorie könne es keine solche rechtfertigenden Gründe geben. Aus Sicht der Kritiker kann Adorno lediglich in die Kunst, ästhetische Theorie oder philosophische »Gebärde« flüchten, womit er einen hohen Preis für die Aporie der Kritik der instrumentellen Vernunft zahlt. (Vgl. Habermas 1981b: 516)

Allerdings muss in diesem Zusammenhang zunächst beachtet werden, dass Adorno hinsichtlich des Erfolgs des Projekts der Bereitstellung normativer Grundlagen skeptisch ist, vor allem wenn es um Ethik geht (obwohl er vermutlich auf gleiche Weise argumentieren würde, wenn es um die »Rechtsgründe der Kritik« geht). Kurz nach der Formulierung des neuen kategorischen Imperativs fährt Adorno tatsächlich fort:

»Dieser Imperativ ist so widerspenstig gegen seine Begründung wie einst die Gegebenheit des Kantischen. Ihn diskursiv zu behandeln, wäre Frevel: an ihm läßt leibhaft das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen sich fühlen.« (Adorno, ND, in: GS 6: 358; vgl. Adorno 1998: Vorlesung 15)

Adorno bestreitet hier die Angemessenheit und den Erfolg der »diskursiven Begründung« des neuen kategorischen Imperativs. Andernorts schlägt er vor, dass moralische Forderungen (wie beispielsweise, dass es keine Folter geben solle) als impulsartige Reaktion auf bestimmte Situationen wahr sind (bspw. als Reaktion darauf, dass »[...] gemeldet wird, irgendwo sei gefoltert worden«); jedoch falsch werden, wenn sie auf die Ebene abstrakter Prinzipien erhöht (oder auf ihr gerechtfertigt) werden. (Adorno, ND, in: GS 6: 281) Adorno leugnet in diesen Abschnitten die Möglichkeit und die Attraktivität der Fundierung normativer

Ansprüche. Zu versuchen, sie diskursiv oder auf der Ebene abstrakter Prinzipien zu begründen (wie Kant es Adorno zufolge tut), ist sowohl erfolglos als auch »Frevel«. Es ist erfolglos, da die Moral für Adorno Gehalt und praktische Auswirkungen nur aufgrund der Berufung auf nicht-diskursive und nicht-deduzible Elemente haben kann, nämlich unsere impulsiven Reaktionen auf Leid und Unrecht. Wie Adorno es ausdrückt, »[n]ur im ungeschminkt materialistischen Motiv überlebt Moral« (ebd.: 358). Versuche der diskursiven Begründung sind »Frevel« aus dem folgenden Grund: Anzunehmen, dass es notwendig ist, normative Ansprüche zu begründen, bedeutet zu leugnen, dass die spezifische Situation von selbst Normativität enthält und zu behaupten, dass sich die darin gegebene Normativität stattdessen von einer tieferen Ebene der Theoretisierung oder einem höheren Prinzip herleitet.¹⁰ Dies aber heißt für Adorno, die Dinge schrecklich falsch zu verstehen. Beispielsweise nimmt das die Übel der Ereignisse, für die der Name »Auschwitz« steht, nicht ernst genug; nach diskursiver Begründung zu suchen impliziert ja, dass es notwendig ist, Gewissheit über die negative Normativität dieser Ereignisse auf einer von ihnen abstrahierten allgemeinen Ebene zu erhalten. Nicht nur ist diese Gewissheit unmöglich, es ist auch falsch, danach zu fragen oder zu suchen.¹¹

Mittlerweile sollte deutlich sein, warum Adorno nie explizit lieferte, wonach seine Kritiker fragten. Wir haben eben gesehen, dass das, was die Kritiker forderten, ein Begründungsprogramm ist. Da Adorno dieses Projekt jedoch zurückwies, ist diese Forderung (aus seiner Sicht) fehlgeleitet. Es wäre vielleicht gut gewesen, dies expliziter zum Ausdruck zu bringen. Adorno nahm wohl an, dass seine Ansichten über die Vorzüge und Nachteile des Begründungsprogramms hinlänglich bekannt sind, und es nicht nötig wäre, die Angelegenheit weiter zu kommentieren.

Im nächsten Abschnitt werde ich nun Adornos Ansichten über das Begründungsprogramm mehr in den Hintergrund stellen. Selbst wenn wir uns – anders als Adorno – auf das Spiel des Begründens einlassen, sind die Argumente gegen den Negativismus nicht überzeugend, und die verschiedenen spezifischen Erscheinungsformen, in denen sich das Normativitätsproblem präsentiert, können Adornos Theorie nicht unterwandern.

10 Hier gibt es Ähnlichkeiten zwischen Adornos und Bernard Williams' Ansichten; vgl. insb. Williams bekannten »one thought too many objection« (Williams 1981: 17–19).

11 Vgl. ebenfalls »Erziehung nach Auschwitz«, in GS 10.2: 674.

II. Metaethischer Negativismus

Wie ausgeführt, ist Adornos Position durch einen epistemischen Negativismus charakterisiert, also den Anspruch, dass wir nur Schlechtigkeit und Falschheit kennen können (die in unserer gegenwärtigen Welt verwirklicht sind), nicht aber Güte oder Richtigkeit (die durch diese Welt versperrt sind). Wie ebenfalls gezeigt, ist diese Festlegung Anlass zu dem Bedenken, dass Adorno die in seiner Theorie enthaltene Normativität nicht ausweisen kann, weil ein solcher Verweis angeblich einen Apell an und Wissen um das Gute erfordere. Als Reaktion auf dieses Bedenken (das »Normativitätsproblem«) besteht die negativistische Strategie, Adorno zu verteidigen darin, zu bezweifeln, dass wir an das Gute appellieren (oder davon wissen) müssen, um der seiner kritischen Theorie inhärenten Normativität Rechnung tragen zu können. In diesem Abschnitt werde ich argumentieren, dass, metaethisch gesprochen, das Schlechte (und Falsche) für sich selbst stehen kann (»metaethischer Negativismus«). Daher gibt es kein grundsätzliches Hindernis für eine negativistische Lesart und Verteidigung von Adornos Werk. Um dies zu zeigen, werde ich zwischen den verschiedenen Vorwürfen unterscheiden, die gegen den metaethischen Negativismus (und Adorno) gemacht worden sind oder gemacht werden könnten. Ich werde zeigen, dass keiner dieser Vorwürfe erfolgreich ist, obwohl die Gründe dafür von Fall zu Fall unterschiedlich sein werden.

Es gibt die folgenden fünf denkbaren Möglichkeiten, gegen den metaethischen Negativismus und damit gegen (eine negativistische Verteidigung von) Adornos Theorie zu argumentieren: (1) Eine Berufung auf das Gute ist notwendig, um zu zeigen, warum das Schlechte (und Falsche) für uns negative Normativität hat, und sofern sich Adornos Theorie auf diese Normativität stützt, stützt sie sich auf einen (impliziten) Apell an das Gute; (2) wir werden automatisch auf eine Konzeption des Guten (oder Richtigen) verpflichtet, wann immer wir etwas als schlecht und falsch kritisieren (oder die ethischen Forderungen vorbringen, etwas sollte geändert werden), und daher kommt Adornos Theorie gar nicht umhin, eine Konzeption des Guten (oder des Richtigen) zu enthalten; (3) solange wir keine Erkenntnis des Guten (oder Richtigen) einbringen, kann Theorie nicht in dem Sinne konstruktiv sein, positive Alternativen zu bieten (und jede Theorie sollte in diesem Sinne konstruktiv sein); (4) ohne Berufung auf das Gute (oder Richtige) könnte Adornos Theorie nicht die praktische Relevanz haben, auf die sie als kritische und ethische Theorie Anspruch erhebt; und (5), ohne Kenntnis des Guten (und Richtigen) können wir das Schlechte (und Falsche) nicht erkennen, womit Adornos Theorie gar nicht ins Laufen kommen könnte, selbst wenn

sie sich allein auf die Normativität der Negativität stützt. Ich werde diese fünf Vorwürfe nacheinander diskutieren.

Die anfängliche Plausibilität des Normativitätsproblems leitet sich zumindest teilweise aus der Tatsache her, dass es diese verschiedenen Erscheinungsformen hat. Wenn gezeigt ist, dass das Problem in einer Gestalt nicht überzeugend ist, erheben die anderen ihre Köpfe und der Anschein eines Problems besteht fort. Solange keine systematische und vollständige Diskussion – der hier unternommenen Art – geliefert wird, wird dieses vielschichtige Problem weiterhin einen dunklen Schatten auf Adornos Theorie werfen. Das Normativitätsproblem ist wie ein Drache mit vielen Köpfen, und man muss sicherstellen, dass jeder von ihnen enthauptet ist – andernfalls neigen sie dazu, sämtlich nachzuwachsen.

II.1 Die normative Kraft der Negativität

Es könnte gesagt werden, dass die Rechtfertigung der *normativen Kraft* der in einer Theorie verwendeten Beurteilungsmaßstäbe benötigt wird. Daher braucht jede Kritik einen Maßstab, mit dem sie ihre kritische Haltung gegenüber dem Objekt ihrer Kritik rechtfertigt, und wir müssen diese Norm (den Maßstab) absichern. Auf ähnliche Weise nutzen ethische Ansprüche Normen – seien es Prinzipien (wie Kants kategorischer Imperativ oder das Nützlichkeitsprinzip), Ideale (etwa zu leben wie *phronimos* oder Buddha leben würden) oder Tugenden (wie Mut, Großzügigkeit oder Bescheidenheit). Wenn deren Kraft gerechtfertigt werden soll, dann stellt sich die unmittelbare Frage, ob eine Konzeption des Schlechten und Falschen – kurz der Negativität – für diese Aufgabe ausreichend wäre. Eine Antwort könnte lauten, dass die Tatsache, dass etwas schlecht ist, uns nicht von sich aus begründet, es zu ändern oder zu kritisieren. Das Schlechte, so könnte gedacht werden, ist nicht unabhängig normativ; wir haben nur Gründe zu handeln (oder zu kritisieren), wenn wir auch auf das Gute verweisen (genauso mit dem Falschen und Richtigen).

Eine solche Sichtweise ist jedoch unplausibel. Es erscheint überflüssig, nach einem Grund zu fragen, das Schlechte zu vermeiden; die Schlechtigkeit ist Grund genug. Wenn jemand sagte, es wäre schlecht, eine bestimmte Handlung zu vollziehen, dies aber kein Grund sei, sie nicht zu vollführen, würden wir annehmen, dass er nicht versteht, was er sagt oder Unsinn redet (genauso mit dem Falschen).

Nehmen wir das Beispiel des Schmerzes; wenn wir Schmerz empfinden, wollen wir, dass er vorübergeht: seine Negativität signalisiert uns, dass – wie Adorno formuliert – »[...] es anders werden solle. ›Weh spricht: vergeh.« (ND, in: GS 6: 203) In diesem Sinn gibt uns die Negativität des Schmerzes (seine Schmerzhaftigkeit) einen Grund, ihn zu vermeiden, wofür kein Apell an das Gute notwendig zu sein scheint.

Es könnte durchaus der Fall sein, dass der Grund, den ein bestimmter Schmerz uns gibt, ihn zu vermeiden, durch andere Erwägungen (wie die Vermeidung von mehr Schmerzen später) aufgewogen werden könnte, aber das ändert nichts daran, dass es so einen Grund gibt. Das Gleiche kann von Negativität generell gesagt werden: sie gibt uns einen Grund, sie zu vermeiden, wenn auch einen, der manchmal anfechtbar ist. Daher kann es sinnvoll sein, bei einem *bestimmten* Übel zu fragen, ob wir es vermeiden oder ertragen sollten, denn es könnte der Fall sein, dass es zu ertragen die alles in allem beste Strategie ist. Allerdings nimmt dies der negativen normativen Kraft der Übel nichts, also der Tatsache, dass diese Kraft zu leugnen gleichbedeutend damit wäre, die Gründe zu verkennen, die die Übel uns geben. Denn selbst Gründe, die in einigen Fällen aufgewogen oder übertrumpft werden, sind Gründe; und selbst wenn sie aufgewogen oder übertrumpft werden, verbleibt ein normativer Rest (was sich oft in Bedauern und Reue ausdrückt). Ebenso ist es manchmal die beste Strategie, von dem Verlangen, dessen Frustration Schmerz verursacht, los zu sein (und nicht, es zu befriedigen) – ein Beispiel hierfür ist jemand, dessen Wunsch, andere zu quälen, unerfüllt ist. Dennoch gibt uns der Schmerz selbst hier einen Handlungsgrund, wenn auch nicht unbedingt einen Grund, den frustrierten Wunsch zu erfüllen (aber vielleicht einen Grund, die Gesellschaft, die Wünsche wie diese hervorbringt, zu ändern; oder sich einer Therapie zu unterziehen). Zumindest angesichts der großen Übel (wie das der Folter) ist es darüber hinaus unplausibel zu leugnen, dass Übel wenigstens manchmal normative Kraft in dem ausreichenden Maße haben, dass die Forderung nach Ihrer Vermeidung nicht aufgewogen oder übertrumpft werden kann.¹²

Bevor ich den nächsten Einwand diskutiere, sollte ich auf eine sprachliche Konsequenz des metaethischen Negativismus hinweisen, da sie sich teilweise auf einen anhaltenden Zweifel bezieht, den Leser bezüglich meiner Antwort auf diesen (ersten) Einspruch noch hegen mögen. Würden Negativisten sagen, dass die Vermeidung des Schlechten ›gut‹ ist und des Falschen ›richtig‹ oder dass diese Vermeidung ›besser‹ als die Alternativen ist? Ja, *in einem Sinn* würden Negativisten dies sagen und sie können dies tun, ohne gegen den Negativismus zu verstoßen, solange wir die Bedeutung solcher Aussagen in geeigneter Weise verstehen (die nicht unbedingt mit unserem Alltagsverständnis übereinstimmt): Für die Negativisten weisen diese Aussagen auf eine Anerkennung der Gründe hin, die wir haben und darauf, dass wir nach ihnen handeln sollten, aber sie beziehen sich nicht auf das Gute (oder Richtige). Mit anderen Worten, zu sagen, »es ist gut/besser, das Schlechte zu vermeiden« (und desgleichen),

12 Eine umfassendere Verteidigung von Adorno müsste zeigen, dass die Übel, auf die er sich in seiner Kritik und Ethik bezieht, von der Art sind, dass sie in den (wichtigsten) Fällen, die Adorno im Sinn hat, allein ausschlaggebend sind.

läuft für den Negativismus darauf hinaus zu sagen, dass wir weniger falsch leben, wenn wir auf diese Weise handeln – anders ausgedrückt: dass wir handeln, wie wir sollten, indem wir den Gründen nachkommen, die wir vermöge der uns konfrontierenden Negativität genuin haben. Der Negativismus *berechtigt* uns nur dazu ›besser‹ als eine Abkürzung für ›weniger schlimm‹ zu verstehen; ›gut‹ für ›Vermeidung von Übeln oder des Schlimmsten‹; usw.¹³ Diese Bedeutungsverengung mag beklagenswert sein, doch müssen wir dann damit leben, wenn sie die epistemische oder substantielle Natur unserer Situation tatsächlich reflektiert.

II.2 Eine negative Charakterisierung unterdeterminiert das Gute

Eine Konzeption des Schlechten kann auch aus dem folgenden Grund als unzureichend erachtet werden, Normen zu rechtfertigen. Wenn wir bspw. etwas als schlecht kritisieren implizieren wir damit, dass dessen Abwesenheit gut ist, und in diesem Sinn werden wir automatisch auf eine Konzeption des Guten verpflichtet. Daher ist es ein großes Versehen, zu beanspruchen (wie Adorno es beansprucht), man könne nur mit einer Vorstellung des Schlechten, d.h. ohne eine Konzeption des Guten operieren.

Auch hier ist es nicht klar, warum wir diese Argumentation akzeptieren sollten. Es ist kaum zu bestreiten, dass, wenn wir etwas als schlecht kritisieren, auch implizieren, dass seine Abwesenheit gut wäre. Dies muss uns jedoch nicht in irgendeinem starken Sinn auf eine Konzeption des Guten oder das Wissen darum verpflichten. Der Grund, warum es gut wäre, dass ein bestimmtes Schlechtes überwunden wird, könnte einfach sein, dass das Schlechte fordert, überwunden zu werden – mit anderen Worten, wir sind zurück beim vorhergehenden Punkt, dass das Schlechte uns Gründe gibt, es zu vermeiden. Es ist gut, das zu tun, wofür wir Gründe haben, es zu tun, aber das bedeutet nicht, dass wir das Gute kennen müssen, um zu wissen, wofür wir Anlass haben zu handeln. Folglich braucht es keinen Verweis auf eine positive Konzeption des Guten für die Aussage, dass es gut ist, dass ein bestimmtes Schlechtes überwunden worden ist.

Die Kritiker könnten erwidern, dass sicherlich jede Vorstellung des Schlechten uns etwas über das Gute sagen wird. Aber sie übersehen, dass dies zugelassen werden kann, ohne Negativismus aufzugeben. Es

13 Dies ist nicht als eine Beschreibung dessen gedacht, auf was wir uns für gewöhnlich zu verweisen meinen (was durchaus auch das Gute sein kann), sondern als Offenlegung dessen, wie Negativismus das beschränken würde, auf was wir *berechtigterweise* verweisen könnten.

ist wahr, dass, sobald ich weiß, was schlecht ist, ebenfalls wissen werde, wie das Gute *nicht* ist. Es ist jedoch nicht offensichtlich, dass es für die Kenntnis des Guten ausreichend ist, zu wissen, wie das Gute nicht ist. Das Wissen um ein bestimmtes Schlechtes charakterisiert das Gute bestenfalls zum Teil und nur negativ; es unterdeterminiert das Gute insofern es das Gute nur teilweise charakterisiert und insofern es uns nicht sagt, wie das Gute *an sich* ist. (Vgl. Jaeggi 2005: 133) Stünde uns lediglich eine negative Charakterisierung des Guten zur Verfügung, bliebe zu viel offen, um die Bestandteile des Guten aufzuweisen.

Betrachten wir ein zentrales Beispiel Adornos, nämlich seinen neuen kategorischen Imperativ. (Vgl. ND, in: GS 6: 358) Das Ziel, eine Wiederholung von Auschwitz zu verhindern, verpflichtet einen deutlich auf eine positive Einstellung zu einer Welt ohne die objektiven Bedingungen für das Auftreten solcher moralischer Katastrophen. Dennoch sagt dies eher wenig darüber aus, wie eine solche Welt aussehen würde. Es könnte zum Beispiel mehr als eine Gesellschaftsordnung geben, die verhindert, dass sich Ereignisse wie Auschwitz wiederholen, und selbst wenn es nur eine solche Ordnung gibt, haben wir aus dem Wissen, wie sie in dieser einen Hinsicht *nicht* sein wird, substantiell wenig über sie erfahren.

Dennoch, die Kritiker könnten fortfahren: Was ist mit vollständiger Kenntnis des Schlechten? Würde solche Kenntnis das Gute noch immer unterdeterminieren? Zunächst einmal ist nicht klar, dass Adorno denkt, wir könnten vollständige Kenntnis des Schlechten haben. Wie oben gesehen, behauptet er lediglich, dass wir wissen, was ›Unmenschlichkeit‹ ist. Dies verweist darauf, was häufig ›die großen Übel‹ genannt wird (wie Folter, Mord, Versklavung, etc.) sowie bestimmte andere bedeutende Übel (wie Selbstverlust). Es ist wohl unstrittig zu sagen, dass zu wissen, was diese Übel sind, sich nicht zum Wissen des Guten addiert.

Es ist außerdem nicht offensichtlich, dass, selbst wenn wir vollständige Kenntnis des Schlechten hätten, dies uns Kenntnis des Guten geben würde. Im Alltagskontext sind wir beispielsweise damit vertraut, dass jemand sagt, eine Situation ist »nicht schlecht, aber auch nicht gut«. Was wir mit diesen Worten meinen könnten, ist, dass das Fehlen von Schlechtigkeit nicht das gleiche wie das Vorhandensein des Guten ist – ähnlich wie für die Weltgesundheitsorganisation Gesundheit »nicht nur das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen« ist.¹⁴ Die Abwesenheit des Schlechten zeigt stattdessen eben einen *neutralen* Zustand an, noch nicht einen guten.

Zugegeben, wir mögen im Alltag ungenau sprechen, und das Gute mag letztlich doch in der vollständigen Abwesenheit von Schlechtigkeit und nichts Anderem bestehen. Wenn ja, könnten die Verteidiger Adornos

14 <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19460131/201405080000/0.810.1.pdf> (zuletzt 13/08/2015 10.48Uhr (BST)).

auf die erste Antwort zurückfallen: es könnte durchaus wahr sein, dass eine vollständige Kenntnis des Schlechten die vollständige Kenntnis des Guten bietet, aber die normativen Ansprüche Adornos implizieren oder verlangen nicht einmal vollständige Kenntnis des Schlechten. Für seine Zwecke ist vielmehr ausreichend, wenn wir Kenntnis von vielen der Übel haben (insbesondere Kenntnis der großen Übel), und ein solches Wissen ist unabhängig von der Kenntnis des Guten (ein Wissen des Ersteren enthält weder ein Wissen des Letzteren, noch ist die Kenntnis des Letzteren erforderlich, um Kenntnis des Ersteren zu haben).

II.3 *Es gibt keine Notwendigkeit, konstruktiv zu sein*

Auch wenn eine Vorstellung des Schlechten einen nicht von selbst zu einer Konzeption des Guten verpflichtet, könnte man dennoch einwenden, dass Adorno aus einem anderen Grund an das Gute appellieren müsste. Insbesondere könnte man denken, dass jede Kritik und jegliche Ethik eine positive Basis erfordern. Ohne Vergleich damit, was es für etwas hieße, gut zu sein, können wir von nichts sagen, dass es schlecht ist oder Kritik verdient oder dass ein ethischer Anspruch existiert, es zu ändern. Eine Möglichkeit, diesen Einwand zu verstehen, ist zu sagen, dass es nicht sehr konstruktiv ist, etwas zu kritisieren (oder als ethisch verwerflich zu charakterisieren), ohne gleichzeitig eine positive Alternative zu bieten. Hier müsste man die Behauptung hinzufügen, dass nicht-konstruktive Kritik sich selbst invalidieren würde (und dass das Gleiche für die Ethik gelte).

Adorno lehnt die Forderung kategorisch ab, stets konstruktiv zu sein, wann immer wir etwas kritisieren.¹⁵ Er lehnt diese Forderung ab, da ihre Erfüllung die Unterordnung der kritischen Nachfrage unter den *Status quo* und unter das, was darin denkbar ist, erfordern würde (siehe schon oben in Abschnitt I). Nicht jeder *Status quo* verdient ein solches Primat. Es ist sicherlich Adornos Auffassung, dass unsere aktuelle soziale Welt es nicht verdient, sondern ungehinderter Kritik unterzogen werden sollte. Allgemein sollten wir es der kritischen Prüfung selbst überlassen, zu bestimmen, ob sie innerhalb der Grenzen des *Status quo* bleibt oder nicht. In gleicher Weise sollte das in einer bestimmten Situation Denkbare ebenfalls keine Einschränkung der kritischen Untersuchung sein, oder zumindest sollte es keine Einschränkung sein, wenn das, was denkbar ist, auf illegitime Art und Weise beschränkt ist. Wenn Adorno beispielsweise mit seiner Behauptung Recht hat, dass Sozialisation und Massenkultur in uns eine Verengung unseres Möglichkeitssinns und unserer Fähigkeit, eine andere Welt vorzustellen, (vgl. ND, in: GS 6: 34) produziert haben, dann würde es unangemessen erscheinen, die Denkbare von

15 Vgl. bspw. »Gesellschaft«, in GS 8: 19; »Kritik«, in GS 10.2: 793.

Alternativen zur Bedingung einer kritischen Untersuchung zu machen. Aus diesen Gründen könnten wir ebenso gut mit Adorno einer Meinung sein, dass die Forderung, konstruktiv zu sein eine Art Unterdrückung oder Abstumpfung von Kritik ist und damit vor allem die Funktion der Aufrechterhaltung eines *Status quo* erfüllt, der geändert werden sollte.

Selbst wenn wir das, was Adorno über diese Angelegenheit denkt, beiseitelassen, sollten wir die Forderung ablehnen, positive Alternativen anzubieten, wann immer wir Kritik üben und ethische Ansprüche erheben. Zum Beispiel ist es übliche und akzeptierte Praxis, etwa ein philosophisches Argument zu kritisieren, ohne dazu notwendigerweise eine positive Alternative anzubieten. Und in ähnlicher Weise widersprechen wir oft zu Recht dem Verhalten anderer, indem wir ihnen einfach sagen, bestimmte Dinge zu unterlassen. Tatsächlich könnte die Forderung, konstruktiv zu sein, in einigen Fällen sehr unpassend sein. Zumindest, wenn es um die großen Übel (wie Folter) geht, denken wir in der Regel nicht, dass Kritik an diesen Übeln (oder zu verlangen, dass sie aufhören) gleichzeitig erfordert, konstruktive und positive Alternativen dahingehend anzubieten, wie die fragliche Person vorgehen könnte, um ihre Ziele zu erreichen. Bestimmten Dingen können wir bedingungslos widersprechen.¹⁶ Wir denken bspw. nicht, dass Jean Améry seinen Folterern gegenüber positive Alternativen hätte angeben müssen, um dem zu widersprechen, was sie ihm antaten.

Wenn man sagt, eine bestimmte Situation ist schlecht, ist entscheidend, dass man dann in der Tat verpflichtet ist, nicht hinter das zurückzufallen, was kritisiert wird. Doch impliziert dies nichts jenseits einer

16 Manche würden auf einer Katastrophen- oder Notfallklausel bestehen, wonach bestimmte, normalerweise unerlaubte Handlungen (wie Zivilisten zu töten oder Folter) in bestimmten, sehr begrenzten Situationen akzeptabel sein können. Aber auch sie akzeptieren, dass diese Handlungen im Normalfall unzulässig sind, und dass wir uns dann gegen diese Handlungen wenden können unabhängig davon, ob wir eine positive Alternative anbieten können oder nicht. In der Tat, eine solche Notfallklausel in einer ethischen Theorie vorzusehen, bedeutet nicht so sehr das Beharren auf der Notwendigkeit, positive Alternativen zu bieten, sondern zu versuchen, tragischen Situationen Rechnung zu tragen, d.h. Situationen, in denen wir etwas falsch machen werden, was auch immer wir tun oder geschehen lassen. Kritik an einem gewählten Vorgehen (etwa Zivilisten zu töten) in einer solchen Situation (etwa im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg) abzulehnen ist kompatibel mit einem negativistischen Ausblick, da diese Ablehnung lediglich darauf bestehen würde, dass die Unterlassung des vorgeschlagenen Handelns zu einem noch schlechteren Ergebnis führt (etwa, dass Hitler den Krieg gewinnt). Im Allgemeinen sind tragische Konflikte (wie auch schwierige Fragen über die Aggregation moralischer Ansprüche) weder spezifisch für eine negativistische Anschauung, sondern sie sind ein Problem für jede Anschauung; noch implizieren sie die Forderung, immer konstruktiv zu sein – wenn wir es mit einem echten Dilemma zu tun haben, gibt es keine positive Alternative.

Vorstellung des Schlechten, da eine solche Auffassung sowohl auf den kritisierten Stand der Dinge als auch jede Alternative dazu angewendet werden kann. Um auf Adornos neuen kategorischen Imperativ zurückzukommen: eben jene Übel, die ihn hervorrufen, beschränken auch gleichzeitig, was wir hinsichtlich seiner Anwendung tun dürfen – Unmenschlichkeit nur umzuverteilen, wäre nicht legitim.¹⁷

Selbst wenn wir zugäben, dass Kritik auszuüben konstitutiv bedeute, Wandel herbeiführen zu wollen, folgt daraus nicht die Forderung nach Konstruktivität. Nicht-konstruktive Kritik könnte auf die Erzeugung von Veränderung ausgerichtet sein und sie sogar erreichen. Wenn beispielsweise der Kreativchef einer Werbefirma zu einem Mitglied seines Teams sagt, dass ihm die vorgeschlagene Anzeigenkampagne nicht gefällt, und möchte, dass sein Mitarbeiter sie komplett überarbeitet, mag er oft keinen Hinweis darauf geben, wie es besser gemacht werden könnte oder auf andere Art konstruktiv sein. Wir könnten annehmen, dass dies unhöflich oder keine gute Art und Weise ist, Mitarbeiter zu behandeln, aber die Kritik des Chefs könnte dennoch effektiv darin sein, die Änderung der Kampagne zu erreichen. Tatsächlich gibt es im Rahmen der Lehrtätigkeit einen Punkt, an dem konstruktiv sein kontraproduktiv ist und an dem ein Kommentar wie »das ist nicht gut genug, geh' und mache es anders« angemessen ist, vielleicht, weil jedes weitere konstruktive Wort die Lernenden davon abhalten würde zu lernen, Dinge selbstständig zu tun.

Mit all dem soll nicht geleugnet werden, dass es in der Regel *vorteilhaft* ist, in der Lage zu sein, auf eine positive Alternative zu verweisen, wenn man etwas kritisiert (oder wenn man eine ethische Forderung erhebt, einen Zustand zu ändern). Dazu in der Lage zu sein ist in vielerlei Hinsicht vorteilhaft. Damit wird deutlicher gemacht, was getan werden muss, um die Situation zu verbessern, und dies erhöht die Chancen, dass die Situation tatsächlich verbessert wird. In der Lage zu sein, auf eine positive Alternative zu verweisen, verbannt darüber hinaus die beunruhigende Möglichkeit, dass das in Frage kommende Übel, was auch immer man tun mag, nicht vermeidbar sein könnte. Wenn man nicht in der Lage ist, eine positive Alternative auszuweisen, ist dies vielleicht ein Hinweis darauf, zu denken, dass es keine gibt. Dennoch, es ist kein zwingender Beweis, und allein, weil es vorteilhaft ist, konstruktiv zu sein, bedeutet nicht, dass wir etwas nur dann kritisieren können, wenn wir auch eine positive Alternative anbieten.

17 Was seine Umsetzung im Einzelnen erfordert, hängt von einer sorgfältigen Untersuchung der ursprünglichen Ereignisse, anderer Gräueltaten und unserem aktuellen Kontext ab, aber es gibt im Prinzip keinen Grund, warum dies nicht innerhalb negativistischer Stringenz bleiben könnte.

Schließlich noch eine Bemerkung zu Adornos Theorie im Speziellen: Er ist sich bewusst, dass es keine Garantie dafür gibt, dass die Dinge tatsächlich besser sein werden, wenn die aktuelle soziale Welt transformiert wird. Dennoch meint Adorno, dass wir keinen Grund haben zu glauben, dass die transformierte Welt schlechter sein würde und allen Grund, eine solche Transformation zu unterstützen. Nach Adorno sind die objektiven Bedingungen für eine andere Gesellschaft »hier und jetzt« gegeben (vgl. ND, in: GS 6: 203) und die aktuelle Welt *scheint* nur unveränderlich zu sein, aber tatsächlich sind wir es, die diese Welt erhalten und wir es, die sie ändern können.¹⁸ Und wir haben allen Grund, zu versuchen, dies zu tun, da (a) die aktuelle soziale Welt das Schlechte verwirklicht und Leben in ihr falsch ist, und (b) es schwer vorstellbar ist, wie eine soziale Welt schlimmer sein könnte, da dies bedeuten würde, die mit Auschwitz verbundenen Ereignisse wären lediglich »[...] ein Zwischenspiel [...] und nicht die Katastrophe selbst«.¹⁹ Zwar könnte die Alternative zugegebenermaßen ebenso schlecht sein, aber – da sie *nicht schlechter sein muss* und unsere Welt zutiefst problematisch ist – lohnt es sich, das herauszufinden. Darüber hinaus haben wir es, zumindest bis zu einem gewissen Grad, selbst in der Hand, wie sich die Alternative gestaltet.

Zusammenfassend ist es unvernünftig, es zu einer Anforderung an jede kritische oder ethische Unternehmung zu machen, dass sie positive Alternativen anbieten. Es mag durchaus wünschenswert sein, konstruktiv zu sein, aber Kritik oder ethische Forderungen werden nicht dadurch ungültig, dass sie nicht konstruktiv sind.

II.4 Eine negativistische Theorie kann praktische Orientierung anbieten

Ein viertes Bedenken besteht darin einzuwenden, dass Negativismus unzureichend als Grundlage für Handlungsbeschränkungen und Lebensanleitungen sei. Und keine Theorie mit der Hoffnung auf praktische Relevanz könne auf solche Beschränkungen und Anleitungen verzichten.²⁰

In Reaktion darauf ist, erstens, zu beachten, dass man darüber streiten kann, welches Niveau der praktischen Anleitung eine normative Theorie

¹⁸ Vgl. bspw.: »Verselbständigt aber haben sich am Ende doch nur die unter den Produktionsverhältnissen vergrabenen Beziehungen zwischen Menschen. Deshalb bleibt die übermächtige Ordnung der Dinge zugleich ihre eigene Ideologie, virtuell ohnmächtig. So undurchdringlich der Bann, er ist nur Bann. « (»Industriegesellschaft oder Spätkapitalismus«, in GS 8: 369 f).

¹⁹ Adorno, *Minima Moralia* (MM), §33 (»Weit vom Schuß«), in: GS 4: 62; vgl. ebenfalls »Marginalien zu Theorie und Praxis«, in GS, 10.2: 769.

²⁰ Bezogen auf Adornos Theorie macht Finlayson (2002: 9) diesen Vorwurf gegen den Negativismus.

bieten muss, um von praktischer Relevanz zu sein. Nehmen wir den Fall der Ethik: Muss hier eine umfassende und systematische Theorie angeboten werden? Das kann nicht einfach angenommen werden, sondern bedarf einer vollüberlegten Rechtfertigung. Adorno dachte sicherlich nicht, dass wir eine umfassende und systematische ethische Theorie in der misslichen Lage, in der wir uns befinden, bieten können – in der Tat, ist es überhaupt eine offene Frage, ob er eine solche Theorie überhaupt für möglich (und erstrebenswert) ansah. Wenn überhaupt, wäre es wohl für ihn nur unter bestimmten sozialen Bedingungen (etwa der Existenz einer freien und bewusst organisierten Gesellschaft) und in Kenntnis des Guten möglich, eine solche Theorie bereit zu stellen, doch diese Voraussetzungen sind derzeit nicht gegeben. Das bedeutet jedoch nicht, dass keine Beschränkungen der Praxis oder keine praktische Anleitung dafür, wie man leben sollte, verfügbar sind. Zum Beispiel stellt der neue kategorische Imperativ ein moralisches Minimum auf, und es gibt in Adornos Theorie andere ethische Anforderungen und praktische Überlegungen, die es möglich machen, ihm eine minimalistische Ethik zuzuschreiben.²¹ Es trifft zu, dass eine solche minimalistische Ethik viele Fragen offen lassen wird; ihre Orientierung wird im Vergleich mit einer umfassenden Ethik unvollständig sein. Dies mag insofern unerwünscht sein, als es jedem von uns eine schwere Bürde auflastet, nämlich die Belastung, unser Urteil auf der Grundlage eines lediglich minimalistischen Sets von praktischen Leitlinien zu treffen in einer Welt, die uns ständig in ethisch prekäre Situationen stellt. Adorno würde dennoch darauf bestehen, dass diese Konsequenz seiner Theorie nicht gegen sie spricht, sondern vielmehr ein getreues Spiegelbild des Zustands der Sittlichkeit in unserer heutigen Gesellschaft darstellt (eher macht die Tatsache, dass seine Theorie diesen Sachverhalt spiegelt, sie denjenigen Theorien überlegen (etwa der Kantischen Ethik), gemäß derer moralische Gewissheit und eine vollständige Garnitur praktischer Leitlinien zugänglich sind). Und überhaupt ist es fragwürdig, ob selbst eine umfassende und systematische ethische Theorie, uns von der schweren Bürde des Urteilens befreien würde (wie manche Kantianer anerkennen). (Vgl. O'Neill 2007)

Während es, zweitens, durchaus wahr sein mag, dass der Negativismus nicht dazu geeignet wäre, eine Grundlage für eine alles umfassende Ethik (ein System praktischer Anleitung für alle Fälle) zu bieten, gibt es keinen Grund, anzunehmen, dass er nicht einer dahinter zurückbleibenden normativen Theorie mit praktischer Relevanz als Grundlage dienen könnte. Vor allem, wenn es um Handlungsbeschränkungen geht, ist der Negativismus tatsächlich sehr geeignet – es scheint möglich, allen

21 Vgl. Freyenhagen 2008, 2013: Kap. 6, und 2014. Finlayson akzeptiert, dass Adornos Theorie eine Ethik enthält (vgl. Finlayson 2002: 6–8), und er würde wohl auch akzeptieren, dass sie lediglich minimalistischer Natur ist.

notwendigen Handlungsbeschränkungen durch Verweis auf bestimmte Übel Rechnung zu tragen. Wenn überhaupt, ist es dieser Bereich der Ethik, für den der Negativismus am besten geeignet ist, wie die lange Tradition des moralischen Minimalismus zeigt: Zu verlangen, dass Menschen nicht morden, vergewaltigen, foltern oder andere versklaven sollen ist etwas, für das wir nicht an das Gute (oder an das Richtige) appellieren müssen. Hier reicht die negative normative Kraft der intrinsischen Schlechtigkeit (und Falschheit) solcher Aktionen aus. Überdies können die partikularen Handlungsbeschränkungen und die praktische Anleitung, die Adorno bietet, tatsächlich auf diese Weise eingelöst werden, da sie negative Vorschriften sind: Sie sagen uns, wie wir *nicht* leben sollten. Selbst bei den seltenen Gelegenheiten, bei denen Adorno eine positivere Sprache verwendet (wenn er beispielsweise Bescheidenheit als eine Tugend empfiehlt), ist er noch immer allein damit beschäftigt, etwas Negatives zu vermeiden (in diesem Fall etwa Selbstgerechtigkeit). (Adorno 1996: 25 ff.; vgl. ND, in: GS 6: 345) Und so sollte es sein, da sein Negativismus ihm nicht erlaubt, etwas anderes zu sagen.

Dass uns Adornos Negativismus nicht das Maß praktischer Anleitung bietet, das wir von einer normativen Theorie erhoffen mögen, ist kein Grund, sie aufzugeben. Adorno nennt einen prinzipiellen Grund, warum er nicht mehr bieten kann (die Natur der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung und die Tatsache, dass wir in ihr nicht wissen können, was das Gute und Richtige ist). Da die Handlungszwänge und begrenzten praktischen Anleitungen, die er bietet, darüberhinaus innerhalb der negativistischen Grenzen seiner Theorie vollständig erklärt werden können, gibt es in diesem Zusammenhang ebenfalls keine Notwendigkeit, an das Gute (oder Richtige) zu appellieren.

Allerdings können die Kritiker mit der folgenden Erwiderung antworten: Ohne Appell an oder Wissen um das Gute und Richtige sind Forderungen – selbst die Verbote, die sich aus der Schlechtigkeit und Falschheit bestimmter Handlungen und Gedanken ergeben – nicht ausreichend motivierend. Nur wenn wir sehen, wie die Anforderungen in einem Gesamtganzen zusammenpassen – im Guten oder der idealerweise gerechten Gesellschaft und dergleichen – sind Menschen motiviert, ihnen gemäß zu handeln. Ihnen zu sagen, sie sollten dieses oder jenes Übel vermeiden ist unzureichend, solange man ihnen nicht eine Vision des Guten (oder Richtigen) gibt, das sie durch diese Vermeidung verteidigen oder sogar hervorbringen helfen. Es ist die Verfehlung dieser Vision, die Unzufriedenheit und somit Handeln motiviert.

Obwohl in diesem Einwand etwas Wahres steckt (auf das ich augenblicklich zurückkomme), ist er letztlich nicht überzeugend. Es ist einfach falsch, dass Übel an sich unzureichend motivierend sind – wenn ich in einem brennenden Haus bin, brauche ich keine Vision einer gerechten Gesellschaft um zu wissen, dass ich das Feuer entweder löschen oder,

wenn dies mittlerweile unmöglich ist, es so schnell wie möglich verlassen sollte.²² Zugegebenermaßen könnte *ein Kontrast* erforderlich sein (das ist das Wahre am Einwand) – dennoch, der Vergleich der Abwesenheit konkreter Übel (nicht zu Tode zu verbrennen) ist für sich allein völlig ausreichend. Eher mag die gegenteilige These (dass die alleinige Fokussierung auf das Gute oder Richtige Menschen nicht motiviert) tatsächlich näher an der Wahrheit sein, zum Teil, da das Gute und Richtige – falls es noch nicht erreicht worden ist – wahrscheinlich abstrakter als die konkreten Übel sind, die den Menschen nur zu oft gut vertraut sind. Wie Margalit schreibt:

»[...] der Sinn für Gerechtigkeit ist im Gegensatz zum Erzürntsein durch Ungerechtigkeit, welches eine brennende Leidenschaft ist, leidenschaftslos. Es ist nicht Gerechtigkeit, die uns zum Handeln anspornt, sondern Ungerechtigkeit. [...] Es gibt eine moralische Asymmetrie zwischen dem Widerstand gegen Ungerechtigkeit und dem Anstreben von Gerechtigkeit; Ersteres ist sowohl dringender als auch wichtiger, aber obendrein gibt es eine immense psychologische Asymmetrie. Der Kampf gegen Ungerechtigkeit ist eine viel stärkere Antriebskraft und viel konkreter als das auf abstrakten Prinzipien beruhende Anstreben von Gerechtigkeit: Abstrakte Prinzipien lassen Menschen ebenso wenig für Gerechtigkeit kämpfen wie sie Märtyrer in den Flammen singen lassen.« (Margalit 2011: 178f.; übersetzt von Johannes Peisker)

Hier könnte gekontert werden, dass die Angelegenheit bei Visionen des Guten anders ist als bei abstrakten Prinzipien – bei Martin Luther Kings Rede »I have a dream« anders als bei Rawls' zwei Grundsätzen der Gerechtigkeit. Aber selbst Visionen des Guten speisen sich, vor allem, aus der Negierung von Übeln, und werden vage, wo sie darüber hinausgehen. Wie dem auch sei, der entscheidende Punkt ist, dass Übel hinreichend unerträglich *sein können*, um uns aus sich selbst heraus zum Handeln anzustoßen. Nach Marx ist es in der Tat die Unerträglichkeit des Zustands des Proletariats im Kapitalismus, die eine Revolution auslösen würde, nicht irgendeine positive Vision des Kommunismus (die vor ihrer tatsächlichen Umsetzung ohnehin nur eine Illusion sein könnte) – die Proletarier würden aufgrund der Tatsache motiviert sein, dass sie »nichts [...] zu verlieren [haben] als ihre Ketten« und nicht durch die »phantastische Schilderung der zukünftigen Gesellschaft«, die »spanischen Schlösser« und die »Ideen, [...] Prinzipien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind.« (Marx und Engels 1961: 493, 490, 491, 474)²³ Was anstatt positiver Visionen, konstruktiver Kritik,

22 Hier sei an ein Gedicht von Brecht erinnert, »Gleichnis des Buddha vom Brennenden Haus«, in: Brecht 1967, 9: 664–6.

23 Es ist irreführend zu behaupten, metaethischer Negativismus – Appell an Übel als an sich normativ und motivational ausreichend – ist »*intrinsisch* konservativ«

Glücksversprechen oder Worten des Trostes für Motivation erforderlich ist, ist eine klare Vorstellung der Negativität unserer Situation – wie Adorno gern zitierte: »Denn nichts als nur Verzweiflung kann uns retten.«²⁴

Dagegen könnte man sich wenden, indem man argumentiert, dass wir Hoffnung brauchen, um motiviert zu sein, und dass Negativismus, statt zu aktivem Widerstand und Wandel zu führen, die Hoffnung der Menschen untergraben wird und dadurch zu asketischem Rückzug, Verzweiflung und der Abwertung aller kleinen positiven Elemente führt, die das Leben vielleicht noch haben könne. Als Antwort darauf möchte ich vier Überlegungen anführen. Erstens müssen wir einen wichtigen Unterschied beachten – den zwischen einer Situation objektiver Verzweiflung einerseits, in der jeder Widerstand zwecklos ist, und einer Situation der Unsicherheit andererseits, in der wir nicht wissen, dass Widerstand zwecklos ist. Selbst wenn es wahr wäre, dass Negativismus in der unentrinnbaren Situation zu asketischem Rückzug führen würde, muss dies nicht bedeuten, dass er unter Bedingungen der Unsicherheit ebenso dazu führen würde. Zweitens ist es nicht einmal gewiss, dass Negativismus selbst in unentrinnbarer Situation in der suggerierten Art und Weise lähmend wäre. Manchmal handeln wir, auch wenn es keine realistische Hoffnung gibt zu erreichen, was wir uns vorgenommen haben – stattdessen handeln wir, weil wir (psychisch oder physisch) nicht umhinkönnen, dies zu tun und/oder weil wir einen Wert oder eine Überzeugung ausdrücken wollen, etwa Empörung über Ungerechtigkeit. Das mag nur dann wahr sein, wenn Situationen unerträglich geworden sind, aber was in diesem Zusammenhang zählt, ist, dass in solchen Fällen Negativität ausreichen kann, eine Reaktion zu motivieren, mag sie noch so aussichtslos sein. Drittens ist die Situation, in der wir uns befinden, selbst nach Adornos pessimistischer Einschätzung, *keine von der wir wissen*, dass Negativität unentrinnbar, dass Widerstand aussichtslos ist. Was wir tun können, mag stark eingeschränkt sein und wir mögen nicht positiv wissen, dass sozialer Wandel bewirkt werden kann; aber wir wissen auch nicht, dass er nicht bewirkt werden kann und Adorno denkt, dass wir dazu verpflichtet, sogar kategorisch gefordert sind, was auch immer wir an negativer Freiheit besitzen zu verwenden, um dem falschen Leben zu widerstehen und zu verhindern, dass ein weiteres Auschwitz stattfindet. Es könnte sein, dass einige dennoch mit asketischem Rückzug reagieren werden. Dennoch impliziert oder erfordert Negativismus das nicht von

(Badiou [1998]/2001: xiii; meine Hervorhebung; Johannes Peiskers Übersetzung). Er kann konservativ sein, aber er kann auch revolutionär sein, wie das Beispiel von Marx' Theorie zeigt.

24 Adorno schreibt diesen Satz Grabbe zu (vgl. insb. »Keine Angst vor dem Elfenbeinturm« in: GS 20.1: 405; und in: Grenz 1983: 251).

selbst – ganz im Gegenteil: Adornos negativistische Ethik würde eine solche Reaktion gegenüber von kritischer Theorie geleitetem aktiven Widerstand als typischerweise schlechter erachten. Zu suggerieren, dass wir das Gute (oder Richtige) kennen können (was wir, Adorno zufolge, nicht können), macht es wahrscheinlicher, nicht widerstehen zu können, als es Negativismus machen würde – da Ersteres beinhaltet, sich nicht der Situation zu stellen und zur Folge haben kann, dass die Menschen ihre Dringlichkeit ignorieren und stattdessen das verfolgen, was sie (fälschlicherweise) für Fälle guten und richtigen Lebens halten. Schließlich, und im Zusammenhang mit der vorherigen Überlegung, gibt es sogar einen Sinn, in dem Hoffnung innerhalb des Negativismus' aufrechterhalten werden kann – obgleich es sich hier um die Hoffnung handelt, die Übel zu minimieren. Wenn Handeln eine gewisse Hoffnung verlangt, kann die Hoffnung der Minimierung der Übel diese angeblich fehlende Zutat liefern. Tatsächlich ist es keine Hoffnung dieser Art, die Adorno aufgeben möchte; sondern jene Hoffnung, die uns die echte Verzweiflung unserer sozialen Welt übersehen und im brennenden Haus bleiben lässt, weil die Dinge ja dazu bestimmt seien, besser zu werden. Es ist letztere Hoffnung, welche die Motivation zu widerstehen untergräbt, nicht der Negativismus.

II.5 Wir können Übel ohne Kenntnis des Guten erkennen

Zuletzt könnte einem der Gedanke kommen, dass Negativismus aus einem noch anderen Grund unzureichend ist, Normativität Rechnung zu tragen. Selbst wenn das Falsche und Schlechte darin normativ sind, uns einen Grund zu geben, sie zu vermeiden, müssen wir etwas zuerst als falsch und schlecht erkennen, damit diese Gründe eine Wirkung auf uns haben können.²⁵ Es könnte sein, dass die Kenntnis des Guten und Richtigen notwendig ist, um das Schlechte und Falsche zu erkennen, zumindest unter bestimmten Bedingungen. Dies gilt insbesondere für Adornos negativistische Ansichten: Wenn er Recht hat, dass unser Leben falsch und unsere soziale Welt schlecht ist, dann stellt sich die Frage, wie wir dies erkennen könnten.²⁶ Denn falls alles falsch und schlecht wäre, dann könnte uns der Vergleich fehlen, um die Übel als solche zu erkennen, und Kritik an diesem Stand der Dinge oder ethische Forderungen seiner

25 In der Tat könnte eingewendet werden, dass sich meine Antwort im Abschnitt II.1 implizit auf eine Kenntnis des Guten als Hintergrundbedingung verleihe, die es uns ermögliche, zu erkennen, welche Zustände schlecht seien. Ohne diese Hintergrundbedingung könnte das Schlechte keine normative Kraft für uns haben, und ich hätte nicht dafür argumentieren können, dass es für sich allein normative Kraft habe.

26 Dies ist der Kern von Theunissens (1983) einflussreichem Einwand gegen Adornos negativistische Theorie. Vgl. ebenfalls Seel 2004: 22.

Änderung könnten nicht aufkommen. Dieses Problem ist eines der (moralischen) Epistemologie.

In meiner Antwort, werde ich erst einmal auf Adornos Theorie eingehen. Trotz seines Negativismus' sagt Adorno nicht, dass Menschen niemals positive Erfahrungen machen können. Vielmehr stellt er vier Thesen auf: (1) dass solche positiven Erfahrungen lediglich lokal und oft flüchtig sind; (2) dass wir nicht sicher sagen können, welche wahre Erfahrungen sind (statt nur Täuschungen) und welche nicht; (3) dass sie sich selbst die wahrhaft positiven Erfahrungen weder zu einem guten (oder richtigen) Leben, noch zu der Kenntnis dessen, worin ein solches Leben bestehen könnte, zusammenfügen; und (4), dass etwas Anderes zu behaupten bedeutet, einer Illusion zu erliegen. Wir sollten in der Tat versuchen, in unserer modernen sozialen Welt so glücklich und anständig wie möglich zu leben. Faktisch mögen wir nicht immer irren, zu denken, dass wir bei bestimmten Gelegenheiten ein Grad an Glück erreichen oder anständig handeln können. Das Problem besteht stattdessen in dem Gedanken, dass dies tatsächlich darauf hinauslaufe, richtig und gut zu leben. Das Beste, was wir in unserer misslichen Lage erreichen können, ist, weniger falsch zu leben. Dies beinhaltet (a) zu erkennen, dass ein richtiges und gutes Leben derzeit nicht möglich ist; (b) falschem Leben so weit zu widerstehen, wie wir können; und (c) sämtliche Behauptungen dahingehend zu unterlassen, dass unser Leben richtig und frei von Schuld ist.

Darüber hinaus impliziert Adornos Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit des richtigen Lebens nicht, dass positive Erfahrungen nicht eine wichtige Funktion erfüllen. Es könnte gut sein, dass wir ohne sie nicht in der Lage wären, eine kritische Distanz zu unserer sozialen Welt zu entwickeln und ihr zumindest in einigen Fällen zu widerstehen. Beispielsweise behauptet Adorno, dass es bei denjenigen, die keine geschützte Kindheit hatten, sehr viel weniger wahrscheinlich sein wird, die Ich-Stärke entwickelt zu haben, die erforderlich ist, um sich gegen diese soziale Welt zu wehren. (MM, in: GS 4: 22f.; vgl. ND, in: GS 6: 51) Ohne einen solchen Hintergrund könnte ihnen auch ein Vergleich fehlen, mit dem sie die Schlechtigkeit dieser Welt erkennen können. Sie könnten bereits so beschädigt sein, dass sie ihre missliche Lage nicht einmal als solche erkennen. Allerdings sagt Adorno nicht, dass eine behütete Kindheit, oder generell positive Erfahrungen, einem mitteilen, worin das richtige (und gute) Leben besteht. Er sagt, eine solche Erfahrung mache es weniger wahrscheinlich, dass man eine soziale Realität unkritisch akzeptiert, die hinter die unbestimmten Erwartungen zurückfällt, die jene Erfahrungen einem eingeflößt haben.²⁷ Die positiven Erfahrungen können die Frage

27 Mit anderen Worten: eine vollständige und korrekte Vorstellung vom Guten (oder Richtigen) ist nicht der einzige Vergleich, den wir verwenden können, um die Negativität eines Zustands zu erkennen. Es könnte ausreichen, einen Sinn dafür zu

aufwerfen, ob die Dinge anders sein könnten, so dass Erfahrungen wie jene häufiger auftreten. Sie können einen für die negative Normativität der Falschheit und Schlechtigkeit sensibler machen, die in körperlichen Reaktionen und dem Bewusstsein Wurzeln schlägt.²⁸ Dennoch: allein dass die Kindheit jemanden mit so etwas wie Sehnsucht nach Utopie ausgestattet haben könnte, die eine Rolle dabei spielt, mit dem *Status quo* unzufrieden zu sein, bedeutet nicht, dass sie einen mit der Erkenntnis des Guten versorgt hat; diese Sehnsucht kann sich auch ohne solche Erkenntnis entwickeln, und in dieser sozialen Welt können unsere Kindheitserfahrungen uns nicht mit der Utopie oder dem Guten oder Richtigen bekannt machen. Keine Erfahrung kann dies, laut Adorno; und selbst eine behütete Kindheit in dieser Welt ist nicht die Realisierung der Utopie oder des Guten und Richtigen.

Auf ähnliche Weise erlaubt Adorno, dass Kunst, Theologie und Metaphysik eine positive Funktion haben. (Vgl. ND, in: GS 6: 207, 396f.) Sie erinnern daran und versprechen uns, dass die Dinge auch anders sein könnten, dass das, was wir jetzt haben, nicht alles sein muss, was es geben könnte. Doch gleichzeitig wäre es eine Illusion zu glauben, dass sie oder die mit ihnen verbundenen Erfahrungen uns mit dem Guten (oder Richtigen) in Kontakt bringen. Es ist nicht so, dass wir mit unseren Erfahrungen in der Auseinandersetzung mit Kunst, Theologie oder Metaphysik wirklich die Totalität unserer gegenwärtigen falschen Welt überschreiten könnten. Vielmehr ermöglicht uns ihr Anspruch auf Transzendenz, diese Totalität als das zu erkennen, was sie ist: etwas, das nur unveränderlich und ohne echte Alternative zu sein *scheint*, tatsächlich jedoch durch unser Handeln erhalten wird und dessen Veränderung sowohl möglich als auch nötig ist.

Zudem gibt es auch ein materialistisches Element, das für unser Erkennen des Negativen sorgt. Adorno scheint zu denken, dass Menschen irgendwie zu den Erkenntnissen und Handlungen in der Lage sein werden, für die ihre Situation in ihnen das Bedürfnis erzeugt, auch wenn wir nicht unbedingt vorhersagen können, wie dies möglich sein wird. In diesem Sinne hängt die Möglichkeit, das Negative zu erkennen, davon ab, ob die Menschen auch weiterhin ein Bedürfnis haben werden, es zu erkennen oder nicht. Da die aktuelle soziale Welt die Verwirklichung des Falschen ist und dies Elend und Leid bewirkt, besteht das Bedürfnis

haben, dass der aktuelle Zustand einfach nicht alles sein kann, was es gibt – auch wenn es unmöglich ist, das zu bestimmen, dessen es bedürfte, diesem Sinn gerecht zu werden. Für eine der hier verwendeten ähnlichen Antwortstrategie vgl. Jaeggi 2005.

²⁸ Offensichtlich garantieren sie nicht, dass dieses Bewusstsein die richtige Form annimmt. Viel von Adornos Werk bezieht sich auf die Art und Weise, auf die wir in Reaktion auf echte Gründe, etwas zu tun, fehlgehen können und wie dies durch strukturelle Merkmale unserer Gesellschaft ausgelöst wird.

fort, das Negative zu erkennen. In der Tat, trotz Adornos allgemeinem Pessimismus hinsichtlich dessen, was die soziale Welt aus den Menschen macht, glaubt er nicht, dass die Bedürfnisse der Menschen durch ein solches System vollständig erfasst und beherrscht werden. (Vgl. ND, in: GS 6: 99f. und »Freizeit«, in: GS 10.2: 655) In diesem Sinne wird die anhaltende Missachtung dieser Bedürfnisse eine Quelle für kritisches Hinterfragen bleiben – eine Quelle danach zu fragen, ob diese Welt wirklich die Beste ist, die es geben kann. Daher gibt es auch eine weitere, eine materialistische Erklärung dafür, warum Menschen das unbestimmte Gefühl entwickeln könnten, dass die Dinge anders sein sollten. Und, wie ich bereits vorgeschlagen habe, es ist dieses unbestimmte Gefühl, das einen ausreichenden Kontrast bieten könnte, das Negative als solches zu erkennen. Zugegebenermaßen gibt es keine Garantie, dass die Menschen die Negativität der aktuellen sozialen Welt erkennen. Doch die Tatsache, dass es unmöglich ist, sie vollständig in die verwaltete Welt zu integrieren, lässt es zumindest offen, dass ein solches Erkennen geschehen könnte.

Schließlich gibt es verschiedene Ebenen und Dimensionen der Negativität – von den Extremen großer Übel (wie Folter) zu kleineren Übeln (wie beispielsweise seine eigenen musikalischen Fähigkeiten nicht vollständig zu entwickeln). Selbst wenn wir nicht alle Formen der Negativität, denen wir ausgesetzt sind, erkennen könnten, ermöglicht uns diese Differenzierung, die größeren davon zu erkennen. Auch in einer Welt, in der wir beständig Schmerzen hätten, könnten wir unterschiedliche Intensitäten und Qualitäten erleben, und solche größere Intensität und Qualität wären das, was wir in dieser Welt als Übel sehen würden. Folglich sind wir im Irrtum, wenn wir denken, dass die Erleichterung, die wir erleben, wenn wir den größeren Übeln entkommen, bedeutet, dass wir ein richtiges Leben leben – dafür könnte unser Leben noch zu viel Negativität, zu viel Falschheit, beinhalten. Dennoch können wir zumindest diese größeren Übel auch in einer Welt erkennen, die radikal böse ist.

In dieser Hinsicht gibt es eine Antwort auf die Frage, wie wir die Negativität der gegenwärtigen Zustände erkennen können, obwohl wir mit dem Guten (und Richtigen) nicht bekannt sind. Positive Erlebnisse, Momente von Anstand und Solidarität und die mit Kunst, Theologie und Metaphysik verbundenen Erfahrungen sowie die Nichtbefriedigung materialistischer Bedürfnisse und die Vielfalt der Übel, denen wir ausgesetzt sind, ermöglichen ein solches Erkennen – sie sind die einzige Kontrastfolie, die wir benötigen. Aber sie ermöglichen dies nicht, weil sie uns Vorstellungen oder Bilder des Guten (und Richtigen) bieten, sondern weil sie uns zu sehen ermöglichen, dass es anders sein sollte. Mit anderen Worten, diese Erfahrungen spielen in Adornos Theorie keine rechtfertigende Rolle; sie haben eine erklärende Funktion – sie sind Teil

seiner Darstellung, wie es für Menschen möglich ist, in unserer aktuellen sozialen Welt kritisch zu bleiben und anständig (obgleich nicht richtig) zu handeln.

III. Diskussion weiterer Bedenken

Es gibt jedoch zwei letzte Bedenken, die in diesem Zusammenhang auftreten können und ich hier diskutieren möchte. Das erste ist, dass meine Verteidigung des Negativismus an Schlüsselstellen den Appell an große Übel beinhaltete. Kritiker mögen vielleicht zugeben, dass Negativismus in den Fällen am stärksten ist, die grotesk problematische Zustände und Handlungen betreffen. Doch selbst wenn dies den Negativismus im Prinzip rettet, tut es das auf Kosten begrenzter Anwendbarkeit. Viele Alltagsentscheidungen betreffen Fälle innerhalb einer großen Grauzone, nicht die Art klarer Fälle großer Übel. Man könnte darüber hinaus einwenden, dies zeige, dass Negativismus entweder nicht ausreichend ist, um Adornos Theorie zu verteidigen (weil diese Theorie nicht nur Situationen abdecken soll, in denen die großen Übel ausreichen, um zu klären, was wir tun und denken sollten); oder wenn er entsprechend ausreichend ist (etwa, weil Adorno denkt, dass unsere aktuelle soziale Welt wirklich ein grotesk problematischer Zustand ist), dann allein deswegen, weil diese Theorie ein übertriebenes, vielleicht sogar falsches Bild der Zustände zeichnet, in denen wir uns befinden.

Als Antwort widerspreche ich, erstens, dahingehend, dass (vertretbarer) Negativismus in seiner Anwendbarkeit ganz so beschränkt ist, wie eben dargestellt. Insbesondere kann Negativismus – wie bei Adorno – eine pluralistische Sichtweise sein, die eine Reihe verschiedener Übel unterschiedlicher Stärke und Wichtigkeit umfasst. Auf diese Weise ist der Negativismus reichhaltiger und kann erfolgreich verwendet werden, um sogar komplexe Fälle und Grauzonen zu navigieren. Zweitens würde Adorno zugeben, dass im Vergleich zu einem umfassenden System seine negativistische Theorie scheinbar zu wenig bieten könnte, um das gesamte Spektrum von Fällen abzudecken, aber er würde in Frage stellen, ob solche Systeme tatsächlich anwendbar gemacht werden könnten, und sie als Maßstab für die Beurteilung von Alternativen ablehnen (siehe schon oben II.4). Er würde auch zugestehen, dass es vorteilhaft wäre, wenn wir das Gute (und das Richtige) kennen könnten, und dass dies uns breitere und feinkörnigere Orientierung ermöglichen würde. Tatsächlich ist es Teil seiner Beschwerde über unsere soziale Welt, dass sie uns verarmte ethische Ressourcen bietet. Dennoch würde er auf der Tatsache bestehen, dass wir keine Kenntnis des Guten (und Richtigen) haben, und aufrechterhalten, dass wir die uns zur Verfügung stehenden begrenzten

Werkzeuge so gut wie möglich nutzen sollten, anstatt den Boten zu erschießen, der uns über unsere missliche Lage informiert.

Als zweites Bedenken könnte man annehmen, dass sich Adornos Theorie auf hohe Standards dessen stützt, was das gute Leben sein würde, und es daher nicht überraschend ist, dass er unsere soziale Welt gemessen an diesen Standards als verfehlt ablehnt. Anders ausgedrückt, sein epistemischer Negativismus beruht implizit auf einem übertrieben hohen Sinn dessen, was das Gute sein würde, wenn wir es kennen und umsetzen könnten.²⁹ Dies hat die praktische Konsequenz eines asketischen Ideals (im Sinne Nietzsches) – ebenso, wie es ein für Menschen unmögliches Ideal ist, sündenfrei zu sein, und das Ideal deshalb uns notwendig dazu führt, menschliches Leben abzuwerten, so sind auch Adornos formale Ansprüche dessen, was als wahrhaft gut für menschliche Wesen gelten würde, unmöglich zu erreichen und dazu angetan, zur Entwertung dessen zu führen, was wir haben.

In einer Antwort darauf würde Adorno insistieren, dass es keine subjektive idiosynkratische Sehnsucht ist, dass diese Welt den Standard erfüllt, den er an diese Welt anlegt. Vielmehr sind die in seiner kritischen Theorie angelegten Maßstäbe gewissermaßen in unserer Natur eingeschrieben: wir und unsere soziale Welt sind krank, wenn sie nicht eingehalten werden. Die Maßstäbe sind ein zentraler Bestandteil eines Projekts, das diese Übel erklärt, und sie leiten ihre Gültigkeit und Legitimität aus dem Erfolg dieses erklärenden Projekts ab. Es muss wohl kaum dazu gefügt werden, dass dieser Aufsatz (und mein Buch zu dem Thema) nur die philosophische Grundlage für die Bewertung dieses Erfolgs vorbereitet; die eigentliche Bewertung müsste viel umfangreicher ausfallen, und detaillierte Vergleichsarbeit beinhalten. Hier sei nur in Erinnerung gerufen, dass Adorno nahelegt, dass eine andere soziale Welt, in der sich menschliche Fähigkeiten endlich entfalten könnten, angesichts der Entwicklung der Produktivkräfte *materiell* möglich ist – wenn er damit Recht hat, dann ist es kein unmögliches Ideal, nach dem er sich sehnt. Auf diese Weise meint Adorno, dass er nur zum Ausdruck bringt, was unsere gegenwärtige soziale Welt in ihrer Negativität offenbart und durch die Beschleunigung der Ausweitung menschlicher Produktivkräfte ermöglicht hat. Viele sind in dieser Welt so schlecht dran, dass sie der Vorstellung eindeutig widersprechen werden, dass, nach einer anderen sozialen Welt zu fragen, auf einem übertrieben hohen Sinn für das Gute und Richtige beruht. In der Tat, dieser Einwand kommt wahrscheinlich von jenen, die privilegiert und glücklich genug sind, den extremen Übeln,

29 In der Tat, auch nur von ›dem Guten‹ zu sprechen könnte irreführend sein, nicht nur, weil es vielleicht eine Vielzahl des menschlichen Guten geben könnte (Adorno könnte das akzeptieren), sondern weil es möglicherweise überhaupt keinen alleinigen übergeordneten Rahmen menschlicher Güte (oder Richtigkeit) gibt.

denen diese Welt viele andere unterwirft, zu entkommen. Insbesondere in ihrem Fall könnten wir auch den Verdacht haben, dass diese Bedenken ein Beispiel von Ideologie sind. In der Welt zuhause zu sein ist sicherlich erstrebenswert, aber in vielen Kontexten ist es unangemessen, und das Leben in der modernen sozialen Welt ist für Adorno ein solcher Zusammenhang. Dieser verdient keine Affirmation, sondern er verdient widerstanden und überwunden zu werden.

Schluss

In diesem Beitrag habe ich zunächst das Normativitätsproblem und die Antwortmöglichkeiten darauf dargelegt. Im Hauptteil des Beitrags habe ich dann den metaethischen Negativismus verteidigt und damit für eine bestimmte Lösungsstrategie argumentiert, gemäß der wir für die Normativität von Adornos Theorie allein aufgrund seiner Konzeption von Negativität Rechnung tragen können. Damit ist ein wichtiger und langjähriger Einwand beseitigt, und eine Kritische Theorie, die auf die Frage »Warum Kritik?« mit »der Not der Gegenwart wegen« antwortet, kann ihre eigentliche Arbeit fortsetzen und erneuern.³⁰

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1972ff): *Gesammelte Schriften* [GS], 20 Bände, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1996): *Probleme der Moralphilosophie* (1963), hrsg. von T. Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1998): *Metaphysik: Begriff und Probleme* (1965), hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Badiou, Alain (1998/2001): *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, übersetzt durch P. Hallward, London/New York: Verso; französisches Original Editions Hatier, 1998.
- Brecht, Bertolt (1967): *Gesammelte Werke*, 20 Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benhabib, Seyla (1992): *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.

30 Beim Schreiben dieses Aufsatzes habe ich von Kommentaren und Kritik vieler Menschen profitiert. Meinen Dank an alle. Besonders dankbar bin ich Raymond Geuss, Béatrice Han-Pile, Richard Raatzsch, Jörg Schaub, Christian Skirke, Bob Stern und Leif Wenar sowie Gordon Finlayson. Die Übersetzung ins Deutsche ist, zum größten Teil, Johannes Peisker zu verdanken.

- Bernstein, Jay M. (2001): *Adorno – Disenchantment & Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brunkhorst, Hauke (1999): *Adorno and Critical Theory*, Cardiff: University of Wales Press.
- Bubner, Rüdiger (1980): »Kann Theorie ästhetisch werden? Zum Hauptmotiv der Philosophie Adornos«, in: Burkhardt Lindner und Martin Lüdke (Hrsg.): *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos – Konstruktion der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 108–137.
- Finlayson, James Gordon (2002): »Adorno on the Ethical and the Ineffable«, in: *European Journal of Philosophy* 10.1: 1–25.
- Freyenhagen, Fabian (2008): »Moral Philosophy«, in: D. Cook (Hrsg.): *Adorno – Key Concepts*, London: Acumen, 2008, Kap. 6.
- (2009): »No Easy Way Out: Adorno’s Negativism and the Problem of Normativity«, in: S. Giacchetti Ludovisi (Hrsg.): *Nostalgia for a Redeemed Future: Critical Theory*, Newark, DE: University of Delaware Press, 39–50.
- (2011): »Adorno’s Ethics Without the Ineffable«, in: *Telos* 155: 127–49.
- (2013): *Adorno’s Practical Philosophy: Living Less Wrongly*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2014): »Adorno’s Politics: Theory and Praxis in Germany’s 1960s«, in: *Philosophy & Social Criticism* 40.9: 867–93.
- Geuss, Raymond (1996): »Morality and Identity«, in: Korsgaard *et al.*, *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 189–199.
- Grenz, Friedemann (1983): *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1981a): *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1981b): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1: *Handlungsrationalität und die Rationalisierung von Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel (2005): »Kein Einzelner vermag etwas dagegen«. Adornos *Minima Moralia* als Kritik von Lebensformen«, in: Axel Honneth (Hrsg.): *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 115–141.
- Knoll, Manuel (2002): *Theodor W. Adorno – Ethik als erste Philosophie*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Margalit, Avishai (2011): »Why Are You Betraying Your Class?«, in: *European Journal of Philosophy* 19.2, 171–183.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich (1961): *Das Manifest der kommunistischen Partei* [1848], in: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. IV, Berlin: Dietz, 459–493.
- O’Neill, Onora (2007): »Normativity and Practical Judgement«, in: *Journal of Moral Philosophy* 4.3, 393–405.
- Seel, Martin (2004): *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Tassone, Giuseppe (2005): »Amoral Adorno: Negative Dialectics Outside Ethics«, in: *European Journal of Social Theory* 8.3, 251–267.
- Theunissen, Michael (1983): »Negativität bei Adorno«, in: Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 41–65.
- Thyen, Anke (1989): *Negative Dialektik der Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Williams, Bernard (1981): *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press.

PEGGY H. BREITENSTEIN

Genealogie als kritische Theorie

Methodologische Überlegungen zur Gesellschaftskritik bei Foucault

In einem Interview mit der Zeitschrift *Esprit* bekannte der Diskursethiker Jürgen Habermas unlängst, dass seine besonders in den 1980er Jahren wiederholte Titulierung Foucaults als »Jungkonservativer« polemisch und ungerecht war (vgl. Habermas 2015). Diese Selbstkritik des »letzten Philosophen« kommt zwar spät, ist jedoch trotz des historischen Abstands sicherlich nicht zu unterschätzen. Sie könnte als Schlusspunkt einer langandauernden Kommunikationsverweigerung gegenüber den vernunft- und aufklärungsfeindlichen Strömungen des Poststrukturalismus bzw. der Postmoderne angesehen werden, die insbesondere diesseits des Rheins zu größtenteils unsachlichen Vorverurteilungen und unfruchtbaren Missverständnissen beigetragen hat. Besonders der Sozialphilosoph Foucault wurde in diesem Zusammenhang mit einer Vielzahl widersprüchlicher Etiketten bedacht: den einen galt er als Anarchist, anderen als Kryptomarxist, weiteren als strukturalistischer Technokrat oder als Ideologe des Neoliberalismus (vgl. DE4/342: 727). Das Blatt hatte sich allerdings bereits seit den 1990er Jahren gewendet, wozu verschiedene Umstände beigetragen haben mögen: die vollständige Ausgabe der *Dits et Écrits*, die zahlreiche Selbsterklärungs- sowie Vermittlungsversuche enthalten und von Foucaults politisch-sozialem Engagement zeugen, die sukzessive Herausgabe der Vorlesungen Foucaults am *Collège de France* (1971–1984), die intensive und vor allem breite, nicht auf die akademische Philosophie eingeschränkte Rezeption seiner Arbeiten im anglophonen Sprachraum und schließlich die zögerliche Einsicht, dass die Gemeinsamkeiten zwischen poststrukturalistischer und Frankfurter Kritischer Theorie der Gesellschaft wohl doch größer sind als die Differenzen.¹ Inzwischen wird die Genealogie Foucaults nicht nur von vielen als Gesellschaftskritik anerkannt, sondern gilt einigen sogar als eigenständiger Ansatz neben kommunitaristischen (aristotelischen,

1 Zu den Schwierigkeiten und der Philosophielastigkeit der Rezeption im deutschsprachigen Raum siehe u.a. Honneth 2003. »Theoretisch locker« und im Widerspruch zum mainstream der deutschen Rezeption betonte hingegen die Jour-fixe-initiative bereits 1999, die Gesellschaftskritik des Poststrukturalismus, u.a. des späten Michel Foucault sei »eine Kritische Theorie der Gesellschaft auf der Höhe der Zeit.« (Jour-fixe-initiative 1999: 5)

hegelianischen) und liberalistischen (kantianischen, rawlsschen), d.h. neben lokal begrenzten und kontexttranszendierenden universalistischen Positionen (vgl. Lemke 2003; Saar 2007, 2009).

Allerdings sind auch ernstzunehmende skeptische Stimmen nicht verstummt, die noch immer behaupten, Foucaults Genealogie sei eine bestenfalls empirisch instruktive, ansonsten aber »kryptonormativistische Scheinwissenschaft« (Habermas 1985: 324).² Die hartnäckigen Zweifel am gesellschaftskritischen Potential des Foucaultschen Ansatzes haben sicherlich nicht unwesentlich mit seinem Versäumnis zu tun, den methodologischen Status der Genealogie explizit und befriedigend zu erläutern. So bleibt eine Vielzahl offener Fragen und Unklarheiten, von denen die wichtigsten hier umrissen seien: Neben dem für viele Skeptiker zentralen Problem der unausgewiesenen normativen Grundlagen der Kritik (Kann sich eine genealogische Kritik der Begründung letzter rechtfertigender Normen entziehen? Unterschätzt die radikale Kritik an geltenden Normen und etablierten Praktiken nicht deren emanzipatorische Potentiale?) ist auch der wissenschaftliche Status der Genealogien Foucaults unklar (Bieten sie konkurrenzfähige Erklärungen für sozialgeschichtliche Prozesse? Oder handelt es sich lediglich um innovative und provokative historische Narrative? Argumentiert Foucault überhaupt auf Basis überprüfbarer theoretischer Modelle oder funktioniert Genealogie nur durch Rhetorik und Übertreibung?). In Frage gestellt wird zudem auch die Relevanz und Aktualität seiner empirischen Einsichten (Sind Foucaults Analysen der Dispositive der Disziplinierung, der Biopolitik, der Gouvernamentalität in der Ära des Postfordismus noch angemessen?). Unklar bleibt schließlich auch, ob und inwieweit Historisierungen überhaupt als Kritik taugen (Wie verhält sich die Genealogie zur Differenz von Genesis und Geltung? Welche Geltungsansprüche lassen sich durch Hinweise auf kontingente oder »moralisch zweifelhafte« Ursprünge bestimmter Normen oder Institutionen relativieren?).

Ziel des vorliegenden Artikels ist, einen Schlüssel zur Lösung dieser Probleme anzubieten. Ihm liegt die Hypothese zugrunde, dass die eben genannten Unklarheiten nicht einfach auf ein Versäumnis oder eine Verweigerungshaltung Foucaults zurückgehen, sondern wesentlich mit dem Theorietypus zu tun haben, dem sich der genealogische Ansatz zuordnen lässt: *Ein Großteil der Schwierigkeiten liegt darin begründet, dass es sich hierbei um eine reflexive kritische Theorie handelt.*

2 Vgl. Walzer 1986: 64; Taylor 1986: 79ff.; auch Nancy Fraser resümiert, »that Foucault's work is normatively confused« (Fraser 1989: 31; erneut in Fraser 2003: 247f.). Daneben finden sich aber auch Stimmen, die von einem konsequenten und konsistenten Antinormativismus Foucaults sprechen (vgl. z.B. Lemke 1997; Geuss 2003) oder v.a. im Konzept der Selbstregierung eine ausbaufähige normative Grundlage sehen (vgl. Bevir 1999; Breitenstein 2013: 221ff.).

Um diese Hypothese zu prüfen, ist allerdings der Umweg über eine recht trockene methodologische Klärung dieses Theorietypus nötig, der in Abschnitt I erfolgt. In Abschnitt II rekonstruiere ich anhand später Reflexionen Foucaults, was er unter genealogischer Aufklärung und Kritik verstanden hat, und fasse schließlich in III resümierend zusammen, welches die Merkmale sind, die dafür sprechen, die *Genealogie als reflexive kritische Theorie* zu verstehen, wie bereits Marx und die Gründerväter der Frankfurter Schule sie praktiziert oder verstanden haben. Wenn der Nachweis gelingt, dass beide Ansätze neben den bisher bekannten, offensichtlichen Gemeinsamkeiten auch zentrale methodologische Grundannahmen teilen, spricht vieles dafür, diesen Theorietypus als für philosophische Gesellschaftskritik von ausgezeichneter Bedeutung anzusehen, gleich welcher Darstellungsformen oder stilistischer Mittel sich die einzelnen Ansätze letztlich bedienen. Ob der Vorschlag überzeugt, muss allerdings die Leserin, der Leser selbst entscheiden.

I. Merkmale und Methodologie reflexiver kritischer Theorien der Gesellschaft

Im Anschluss an Hegel entwickelt Marx »kritische Gesellschaftstheorie« als einen eigenständigen Theorietypus bzw. sogar als »radically new kind of theory« (Geuss 1981: 1). An ihn schließen die Gründerväter der Frankfurter Schule an, die die Grundannahmen und Ansprüche dieser kritischen Theorie auch erstmals systematisch von denen sog. traditioneller Theorien unterscheiden (siehe Horkheimer 1933, 1937; Marcuse 1937). Die programmatischen Schriften dieser »Kritischen Theorie« (mit großem »K«) bleiben allerdings dunkel und sind allzu deutlich geprägt von damaligen Grabenkämpfen gegen die Wissenssoziologie Karl Mannheims und den logischen Positivismus bzw. Empirismus. Erst Raymond Geuss und Wolfgang Detel ist es in produktiver Auseinandersetzung mit Habermas (bes. Habermas 1969, 1971) gelungen, den eigenständigen Status kritischer Gesellschaftstheorien wissenschaftstheoretisch analysiert und einleuchtend dargestellt zu haben (siehe besonders Geuss 1981 und Detel 2007). Diese Vorarbeiten aufnehmend und zugleich erweiternd möchte ich im Folgenden die wichtigsten allgemeinen und spezifischen methodologischen (teils auch erkenntnis- und handlungstheoretischen sowie ontologischen) Merkmale dieses Typs kritischer Theorien zumindest skizzieren.

Sofern sie sich als Theorien verstehen, also entweder selbst theoretische Modelle der Gesellschaft oder einzelner Teilbereiche entwickeln bzw. übernehmen, teilen kritische Theorien zunächst ganz allgemeine Merkmale mit anderen wissenschaftlichen Theorien und folgen

entsprechenden Standards. Als wissenschaftliche Theorien umfassen sie zunächst Beschreibungen und Erklärungen, d.h. beobachtende und erklärende Sätze, ganz gleich, ob ihre Gegenstände gegenwärtige oder vergangene soziale Praktiken (Institutionen, geltende Normen) sind oder andere Theorien (Texte, Diskurse) oder Artefakte (technische Erfindungen, Kunstwerke etc.). Diese Aussagen und Erklärungen (d.h. Einzel- und All-Aussagen, gesetzesartige Allsätze) bringen – beim gegenwärtigen Stand begrifflicher Differenzierung und vorhandener Erklärungsmodelle – als wahr angenommene Überzeugungen »über« die »Tatsachen« zum Ausdruck; Überzeugungen, die generell intersubjektiv überprüf- und kontrollierbar, damit diskutier-, kritisier- und korrigierbar sind (vgl. Geuss 1981: 2). »Überprüfbarkeit« impliziert freilich nicht, dass sich diese Überzeugungen nur auf sinnlich wahrnehmbare Entitäten (oder logische oder mathematische Gegenstände) beziehen. Abstrakte Konzepte (oder »reale Kategorien«) wie »Gesellschaft«, »Klasse«, »Macht«, »Institution« etc. versuchen Phänomene zu begreifen, die nicht unvermittelt sinnlich wahrnehmbar sind, jedoch auf *Erfahrungen* referieren, die nachvollziehbare Beschreibungen sowie idealtypische theoretische Modelle zu entwickeln ermöglichen.

Kritische Theorien sind also in diesem Sinne »erfahrungsgesättigt« oder sogar »empirisch«.

Spezifische Differenzen zu traditionellen erfahrungswissenschaftlichen Theorien bestehen allerdings in den Zwecken, die sie mit ihren Bemühungen verfolgen, Erfahrungen auf Begriffe zu bringen und entsprechende Phänomene zu erklären. Vor allem heißt eine kritische Theorie der Gesellschaft »kritisch«, weil es ihr Ziel ist, Missstände der gegenwärtigen Gesellschaft zu thematisieren, ihre Ursachen zu untersuchen und zu deren Beseitigung beizutragen. Vor allem aber ist sie dem eigenen Selbstverständnis nach »a reflective theory which gives agents a kind of knowledge inherently productive of enlightenment and emancipation.« (Geuss 1981: 2) Diese knappe Formel enthält alle zentralen Merkmale dieses Theorietypus, ist jedoch erläuterungsbedürftig. Was meint »reflexiv«? Welcher Art muss ein Wissen sein, das den Handelnden selbst die Möglichkeit der Aufklärung und Emanzipation bietet? Wie kann eine Theorie überhaupt ein solches Wissen vermitteln?

Ich beginne mit der Beantwortung der Fragen von hinten und mit einem Umweg: Eine Grundannahme kritischer Theorien scheint zu sein, dass sich wissenschaftliches Wissen nicht wesentlich von alltagsweltlichem Wissen unterscheidet, dass es keine eindeutigen methodologischen Abgrenzungskriterien gibt, sondern vielmehr wechselseitige Beeinflussung und »Familienähnlichkeit« besteht. Wissenschaftliches ist im Vergleich mit lebensweltlichem Wissen lediglich durch höhere Grade an Systematizität, Exaktheit, Sicherheit gekennzeichnet (vgl. Hoyningen-Huene 2011). Wissenschaft ist zudem in einem ganz trivialen Sinne von

der alltäglichen sozialen Praxis abhängig: Sie verdankt ihre Existenz, den Freiraum, sich zu entwickeln, sich auszudifferenzieren etc. der gesellschaftlichen Arbeitsteilung bzw. Alimentierung. Beides – Familienähnlichkeit und Abhängigkeit – veranlassten bereits Marx, Kritik zu üben an einem tradierten Wissenschaftsverständnis: WissenschaftlerInnen, die ihre Beziehung zum lebensweltlichen Wissen nicht sehen, die weitergehend ihrer Verantwortung für die sozialen Praxis bzw. ein gutes (soziales) Leben nicht gerecht zu werden versuchen, unterliegen einem Selbstmissverständnis (epistemischer Fehler) bzw. agieren verantwortungslos (moralisches Defizit).

Kritische Theorien der Gesellschaft versuchen diesen Vorwürfen vorzubeugen, indem sie einen reflexiven wie auch aufklärerischen und emanzipatorischen Anspruch vertreten. Ihre Reflexivität zeigt sich in mehrfacher Hinsicht: Im allgemeinsten Sinne, insofern sie je gegenwärtige »Probleme« der sozialen Praxis registrieren und darauf reagieren – sei dies ein Leiden oder eine Frustration, die Erfahrung von Repression oder eine tiefgreifende Störung, die sich als Pathologie entpuppt. Eine erste Aufgabe einer reflexiven kritischen Theorie kann dann darin bestehen, diese Erfahrung des Leidens oder der Frustration angemessen zu artikulieren, d.h. auch zu klären, welche Interessen oder Bedürfnisse oder Selbstverständnisse verletzt werden (vgl. Adorno 1962: 470). In weiteren Schritten kann eine Untersuchung der Ursachen erfolgen, wozu allerdings auf gesellschaftstheoretische Modelle und Erklärungen zurückgegriffen werden muss. Sofern kritische Theorien in der Artikulation, der Auf- und Erklärung konkreter Missstände ihr vorrangiges Ziel sehen, gehört auch die sozial- und wissenschaftsgeschichtliche Verortung des *eigenen* Anspruchs und Ansatzes, der von ihr fokussierten Gegenstandsbereiche (Ökonomie, Öffentlichkeit, Kulturindustrie etc.), ihres Vokabulars (intentionalistisch, funktionalistisch etc.) und der von ihr zugrundgelegten Erklärungsmodelle zu ihrer Reflexivität im allgemeinen Sinne.

In einem engeren Sinne reflexiv sind kritische Theorien, sofern sie die Frage nach konkreten Adressaten ihrer Beschreibungen und Erklärungen der Ursachen der Missstände stellen. Gewöhnlich wird diese Frage durch nähere Erläuterung des Verhältnisses von Experten und Laien erörtert.³ Allerdings setzt diese Unterscheidung nicht nur ein zwielichtiges Wissensgefälle voraus, sondern sie wird auch oft mit der Differenz von Theorie und Praxis amalgamiert. Von einem Wissensgefälle zwischen ExpertInnen und Laien auszugehen ist unproblematisch, solange damit nicht mehr gemeint ist als der Grad der Systematizität und terminologischen Ausdifferenzierung, der bei ersteren selbstredend größer sein sollte. Allerdings versteht man kritische TheoretikerInnen falsch, wenn man ihnen unterstellt, sie verstünden sich als ExpertInnen, die die

3 Zu dieser lange Zeit vernachlässigten Debatte siehe Bühn 1999 und Celikates 2009.

als *judgemental dopes* diskriminierten Laien zu belehren hätten. Zudem ist es alles andere als plausibel, die Unterscheidung zwischen Experten und Laien in Analogie zur Differenz von Theorie (als Wissen) und Praxis (als umsetzendes Handeln) zu verstehen. Ohnehin bezeichnen die Ausdrücke »Theorie« und »Praxis« kritischen Theorien zufolge lediglich zwei selbst *praktische Einstellungen* des Menschen zu sich selbst, seiner sozialen Mit- und seiner natürlichen Umwelt: In theoretischer Einstellung lässt er diese Welten (zumindest scheinbar), wie sie sind, in praktischer versucht er verändernd auf sie einzuwirken (vgl. Adorno 1977: 761). Wissen, d.h. als wahr angenommene Überzeugungen, die sich mit entsprechendem Vokabular auch artikulieren lassen, liegt beiden Einstellungen zugrunde, ist insofern Bestandteil auch jedes sozialen Handelns und dieses Wissen kann mehr oder weniger elaboriert sein. Sofern es sich kritische Theorien zu Aufgabe machen, Missstände zu artikulieren (und zu erklären), muss freilich vorausgesetzt werden, dass sowohl ExpertInnen wie auch Laien sie erfahren und registrieren können, weil beide betroffene Akteure sind. *Insofern* ist die Unterscheidung zwischen ExpertInnen und Laien obsolet.

Die Motivation, Leid oder Frustration zu artikulieren und zu analysieren, beruht auf der Überzeugung, dass eine entsprechende Aufklärung *eine notwendige Bedingung* einer veränderten Praxis ist. Hier stößt man auf eine weitere Facette des Vermittlungs- oder Motivationsproblems, das oft mit dem Theorie-Praxis-Dilemma gleichgesetzt wird, das angeblich keine der bisherigen kritischen Theorien zu lösen vermochte. Dieser Vorwurf ist jedoch ebenfalls vom tradierten Bild eines tiefen Grabens zwischen Theorie (Denken) und Praxis (Handeln) abhängig. Demnach liefe Aufklärung darauf hinaus, *theoretisch aufzuklären*, d.h. den Gegenstandsbereich »soziale Praxis« in objektivierender Perspektive des Beobachters zu erfassen, sodann darüber zu informieren, was falsch ist an ihr und was die Ursachen sind, zuletzt schließlich entsprechende Maßnahmen vorzuschlagen, wie diese *praktisch beseitigt* werden können. Für kritische Theorien jedoch heißt Aufklären immer zugleich auch bewusst machen, dass es die Akteure selbst sind, deren Handeln die soziale Praxis *ist*, die also diese Gesellschaft, ihre Normensysteme und Institutionen reproduzieren, ihre Funktionssysteme am Laufen halten und die deshalb auch die damit verbundenen Missstände, Störungen, Pathologien etc. mitproduzieren oder reproduzieren. *Gesellschaft ist soziale Praxis*. Aufklärung durch kritische Theorien bietet – auf welcher Abstraktions-ebene auch immer – Beschreibungen und Erklärungen der Praktiken, Institutionen, Funktions- oder Normensysteme etc., die die Akteure selbst reproduzieren. Die Pointe ist aber, dass das Beobachtete und Beschriebene sich bereits durch die Beschreibung ändert, sobald die Akteure registrieren, dass sie selbst es sind oder Bereiche ihrer Praxis, die beschrieben werden, und dass sie sich mit Hilfe des differenzierteren Vokabulars

und theoretischer Modelle so begreifen müssen. Die Aufklärung selbst ist dergestalt reflexiv. Sie kann aber eben nur funktionieren, wenn die AdressatInnen diese Beschreibungen und Erklärungen akzeptieren und sich selbst darin erkennen. In dieser Hinsicht ist die Bestätigung der Theorie auf Einsicht angewiesen. *Emanzipatorisch* wiederum kann sie erst genannt werden, wenn die Akteure mit dieser Einsicht die weitere Einsicht verbinden, ihre Praxis ändern zu können und zu sollen. Das Ziel emanzipatorischer Aufklärung ist also nicht schlichtweg Darstellung und Erklärung der sozialen Praxis, wie sie an sich ist, sondern Initiierung von Reflexionen der eigenen Praxis und entsprechende Reaktionen seitens der Akteure. Die Umgestaltung der gesellschaftlichen Praxis ist allerdings nur als kollektive Praxis bzw. politische Gestaltung denkbar, die dann in den Händen der Akteure selbst liegt.

Dennoch stellt sich reflexiven kritischen Theorien die schwierige Frage, wie sich diese Selbstreflexion bzw. reflexive Selbstaufklärung methodisch initiieren lässt, die den Akteuren abverlangt, sich selbst bzw. bestimmte ihrer Praktiken als (Teil-)Ursachen ihrer eigenen Frustration, ihres Leids zu erkennen, und zu der Einsicht nötigt, dass eine notwendige Bedingung der Beseitigung dieser Frustration die entsprechende Änderung der eigenen Praxis ist. Marx und die Kritische Theorie der Frankfurter Schule bedienen sich bekanntlich einer spezifischen Methode, die lange Zeit in keinem guten Ruf stand, gegenwärtig jedoch eine gewisse Renaissance erlebt: der Ideologiekritik. »The very heart of the critical theory of society is its criticism of ideology.« (Geuss 1981: 2)

Wie genau Ideologiekritik funktioniert, ist allerdings bis heute alles andere als klar, ja vielmehr höchst umstritten. Die folgende Skizze konzentriert sich auf die *dialektische* Ideologiekritik, wie sie Marx praktiziert (siehe u.a. Marx 1844; 1867/90; 1875) und Adorno in Ansätzen expliziert hat (Adorno 1954).⁴

Jede Erläuterung dieser Methode muss mit der Klärung des höchst vieldeutig, ja widersprüchlich verwendeten Ausdrucks »Ideologie« beginnen. Daher werden zunächst zumindest knapp die wichtigsten Festlegungen bzw. Prämissen des voraussetzungsreichen Ideologiekonzepts vorgestellt, von dem dialektische Ideologiekritiken ausgehen. Ideologien bestehen diesen Ansätzen zufolge im allgemeinsten Sinne aus Überzeugungen, die von den (meisten) Mitgliedern der Gesellschaft geteilt werden und deren Funktion es ist, die Aufrechterhaltung, also Reproduktion der sozialen Praxis zu sichern. Diese Überzeugungen können sich

4 Für dieses Vorgehen spricht nicht nur, dass nur diese Ausprägung der Ideologiekritik mit den soeben skizzierten Grundannahmen reflexiver kritischer Theorien vereinbar ist; es handelt sich zudem um einen Ansatz, dem Foucaults zahlreiche Zurückweisungen von Ideologie als theoretischem Konzept (siehe z.B. 1977/192: 196f.; 1984/364: 1007; 1984a: 19) gerade nicht gerecht wird, sodass seine Einwände nicht gegen die hier vertretene Hypothese sprechen.

auf bestimmte Bereiche der sozialen Praxis beziehen (explizites, aber auch implizites Wissen über Regeln, Normen, Werte) oder auf individuelle Präferenzen (explizites oder implizites Wissen von Bedürfnissen, Wünschen, Interessen); sie müssen zwar explizit artikulierbar sein (also in »propositionales Wissen« übersetzbar), aber nicht immer auch artikuliert werden.

Ideologien als Überzeugungssysteme in diesem Sinne können aber nicht lediglich als Überbauphänomene angesehen werden, wie das bei Marx und Engels zuweilen (obgleich in kritischer Absicht) nahegelegt wird und sich im Basis-Überbau-Schema des trivialisierenden Histomat zementiert findet. Anders als das undialektische Basis-Überbau-Schema, das vielen Ideologietheorien zugrunde liegt, basiert dialektische Ideologiekritik auf der Unterscheidung von *Praxis und Reflexion*, die allerdings analytisch ist, sodass sich mit ihr sowohl wechselseitige Abhängigkeit als auch Eigenständigkeit denken lässt (vgl. Adorno 1966, 1977). Zudem vermag der entsprechende Ideologiebegriff verschiedene Dimensionen bzw. Ebenen des menschlichen Wissens zu integrieren. *Verkörpern* bzw. realisieren kann sich Ideologisches auf allen Ebenen des Wissens: in empraktisch erworbenem (immer nur) impliziten praktischen Wissen, im empraktisch erworbenem, auch explizit artikulierbarem Wissen (z.B. sprachliches, grammatikalisches, moralisches, mathematisches Wissen), im Wissen um sich selbst (z.B. als Selbstverständnis). *Artikulieren* aber muss sich Ideologie in der Reflexion auf Praxis und ihrer sprachlichen Darstellung. Nur hier können sich die Missverständnisse bzw. Widersprüche in den Überzeugungen der Akteure oder ihrer Beobachter zeigen, die Überzeugungen als ideologisch identifizierbar machen.

Damit ist das zentrale Merkmal des dialektischen Ideologiebegriffs angedeutet: Von Ideologie spricht die klassische Ideologiekritik sofern sich in den Überzeugungssystemen *der sozial Handelnden selbst Widersprüche oder Inkonsistenzen nachweisen lassen*, die von den Handelnden übersehen oder gar verleugnet werden, die jedoch zur Aufrechterhaltung der bestehenden sozialen Praxis notwendig sind. Das heißt nun zunächst einerseits: Wie auch immer es zu diesen Widersprüchen kommt, ob durch Beharren auf schlichten Irrtümern (falsche Weltwahrnehmung, Missverständnisse) oder aufgrund der Übernahme propagierter oder tradiertter selbstverständlicher Wissensgehalte (Rassismen, Sexismen, Rollenbilder, Verhaltensmuster etc.): Die Rede von »Ideologien« impliziert Irrtümer höherer Ordnung (vgl. Stahl 2013: 232). Damit sind Inkonsistenzen zwischen verschiedenen *Überzeugungen* bezüglich dieser Wissensgehalte gemeint, die jedoch verleugnet oder verdrängt werden, obwohl sie offensichtlich sind oder über sie aufgeklärt wird. Nur in diesem Sinne kann auch von Ideologie als »falschem Bewusstsein« gesprochen werden. Das dialektische Ideologiekonzept impliziert somit subjektives Bewusstsein sozial handelnder Menschen sowie Selbstwidersprüche auf dieser Ebene.

Als fundamentalsten und doch verbreiteten Selbstwiderspruch diagnostizieren dialektische Ideologiekritiken beispielsweise eine Verleugnung des Faktums der sozialen Praxis seitens der Akteure selbst, die mit der Überzeugung verbunden ist, diese soziale Praxis sei als eine Art naturgesetzliches Geschehen oder als Schicksal schlichtweg hinzunehmen.

Aber auch in einer weiteren Hinsicht spielt die in der Formulierung »falsches Bewusstsein« so ausdrücklich hervorgehobene subjektive Ebene eine zentrale Rolle: Dialektische Ideologiekritik avisiert als Methode reflexiver, emanzipatorischer kritischer Theorien eine Korrektur seitens der Akteure selbst, die die soziale Praxis auf allen Ebenen (Sphären, Funktionssystemen) reproduzieren. Ideologiekritische Theorien sind deshalb auch auf eine Art individualistische Bestätigungstheorie angewiesen, die allerdings keine Rückkehr zu bewusstseinsphilosophischen Prämissen oder zu starken Subjektkonzepten einschließt und deshalb am besten als »methodischer Individualismus« bezeichnet wird (vgl. Detel 2007: 195). Dieser methodische Individualismus ist mit der Annahme vereinbar, dass sich in den meisten, wenn nicht allen Gesellschaften die sozial vermittelte und subjektiv anerkannte Norm findet, dass sich menschliche Individuen zum Selbst bilden sollen, das sich zumindest zeitweise bestimmen und führen kann bzw. zu entscheiden vermag, wovon (Begehren, Befindlichkeiten, moralischen, religiösen Normen, Mitgefühl etc.) es sich in welchen Situationen bestimmen lässt. Alle moralischen und rechtlichen Verhaltensregeln bzw. Normensysteme implizieren diese höherstufige Norm.

In jedem Falle verpflichtet dieser methodische Individualismus Ideologiekritik auf immanente Kritik: Nicht nur lassen sich Selbstwidersprüche lediglich vor dem Hintergrund einer sozialen Praxis identifizieren, reflektieren und kritisieren, in der die eben erläuterte Form der Selbstbestimmung erlernt und anerkannt wird, was beispielsweise in Diktaturen von vorn herein nicht der Fall ist. Nur vor dem Hintergrund weiterer, ebenfalls in diesen Praktiken vermittelten konkreten normativen Überzeugungen – darüber beispielsweise, was ein Leben lebenswert macht oder ein gutes Leben ausmacht – können Widersprüche als frustrierend erfahren, entsprechende Kritik motiviert werden. Dieser Kritik liegt eine noch allgemeinere, alle sozialen Kontexte *transzendierende* Norm zugrunde: Es soll jedem in sozialer Praxis gewordenen Selbst möglich sein, sein Leben, seine Lebensform, letztlich sich selbst zu bejahen bzw. entsprechende Korrekturen einzufordern oder vorzunehmen, wenn dies nicht möglich ist.

Zur *Gesellschaftskritik* kann Ideologiekritik allerdings nur werden, insofern sie einerseits nachzuweisen vermag, dass die als gravierend erfahrenen Widersprüche nicht auf psychische Labilität oder einfach lösbare Interessenskonflikte zurückführbar, sondern sozial induziert sind, dass andererseits die gegenwärtige soziale Praxis tatsächlich auf ihnen

basiert. Diesen Nachweis erbringt dialektische Ideologiekritik durch gesellschaftstheoretisch fundierte Analysen der Diskurse, die die entsprechenden Überzeugungen enthalten und in der Gesellschaft zirkulieren. Als »ideologische Trägermedien« kommen wissenschaftliche Theorien ebenso in Frage, wie öffentliche Debatten, Rechtstexte oder politische Programme, aber auch Produkte der Kulturindustrie etc. Gerade human- und sozialwissenschaftliche Theorien können als »Ressourcen« für Gründe angesehen werden, mit denen die falsche soziale Praxis plausibilisiert oder gar legitimiert werden kann. In diesem Sinne ist auch die Rede davon zu verstehen, dass Ideologien wahr und falsch zugleich sind (vgl. Adorno 1954: 465). Denn: Wie bereits erwähnt, haben sie die Funktion, die Reproduktion auch der falschen sozialen Praxis zu gewährleisten; sie erfüllen diese Aufgabe aber nur, wenn sie die falsche Praxis richtig orientieren.

Auch mit diesem scheinbaren Paradoxon verbinden sich also mehrere Pointen bzw. Kritiken an gängigen und alltäglichen Ideologiebegriffen: Nicht nur ist Ideologie gerade nicht auf das falsche Bewusstsein von Subjekten reduzierbar; es werden auch *einseitige* interessenpsychologische Lesarten ausgeschlossen, die letztlich sowohl denjenigen Konzeptionen zugrunde liegen, die Ideologien als Mittel geplanter Manipulation ansehen, als auch denjenigen, die sie aus bestimmten determinierenden Faktoren (Arbeitsteilung, Stellung im Produktionsprozess) ableiten. Dialektische Ideologietheorien begreifen das Ideologische vielmehr als Komplex, der immer sowohl eine subjektive wie auch eine gesellschaftlich-objektive Seite hat, die sich nur analytisch unterscheiden lassen. Vor diesem Hintergrund nur lässt sich die »Wahrheitsfrage« stellen: Der Wahrheitsgehalt von Ideologien ist nicht einfach immer nur relativ zur gesellschaftlichen Praxis, wie positivistische Ideologiekonzepte, auch das der Wissenssoziologie etwa Mannheims nahelegen. Ideologien sind insofern »falsch«, als sie in einer sozialen Praxis orientieren, in der die Akteure ihr Leben nicht bejahen *können*, in der sie nicht gut, stimmig, mit sich im Einklang leben *können*.

In jedem Fall ist die kritische Analyse und Auseinandersetzung mit den entsprechenden »Trägermedien« der Ausgangs- und Einsatzpunkt dialektischer Ideologiekritik: Deshalb setzt sich Marx in seinen besten ideologiekritischen Arbeiten mit den Klassikern der politischen Ökonomie auseinander. *Das Kapital* nimmt seinen Ausgang bei den Grundbegriffen und Überzeugungen der klassischen Ökonomen (v.a. Ricardo, Smith, Mill etc.), d.h. bei wissenschaftlichen Theorien, die den Anspruch erheben, das Wirtschaftssystem der Gesellschaft ihrer Gegenwart so darzustellen und zu erklären, wie es ist, die somit zugleich auch Überzeugungen enthalten, die der Aufrechterhaltung und der Rechtfertigung der ökonomisch-sozialen Praxis dienen. »Kritisch« ist die Darstellung von Marx zunächst in dem doppelten Sinn, dass er einerseits zentrale

Begriffe und Unterscheidungen übernimmt (z.B. die zentrale Unterscheidung von Gebrauchs- und Tauschwert der Ware, die Arbeitswertlehre etc.), sie jedoch zugleich präzisiert und korrigiert; dass andererseits das ökonomisch-soziale System, das er nach dieser Übernahme und Korrektur wissenschaftlich modelliert, bzw. die Realität, deren Wesen er damit zu begreifen beansprucht, als etwas dargestellt wird, was die Akteure mit allen Bedingungen und Folgen so nicht wollen können (ohne die tiefgreifenden existentiellen Widersprüche in Kauf zu nehmen, für die Marx im Frühwerk noch den Ausdruck »Entfremdung« benutzt). Zugleich jedoch macht Marx – und das ist ein dritter Sinn von Kritik – ausdrücklich darauf aufmerksam, dass dieses sozial-ökonomische System nur funktioniert, weil sämtliche Akteure sich (nahezu) unhinterfragt in eine als selbstverständlich, natürlich, alternativlos erscheinende Praxis integrieren, »Charaktermasken« (des Lohnarbeiters, Kapitalisten, Grundeigentümers) und entsprechende Selbstverständnisse übernehmen: »Sie wissen das nicht, aber sie tun es« (1967/90: 88), heißt es entsprechend im berühmten Fetischkapitel – und genau das meint Marx hier mit Fetischismus.

Um Kritik in diesem dreifachen Sinne üben zu können, wählt Marx ganz offensichtlich den Weg über die Bibliotheken, in denen westliche Gesellschaften in Gestalt großer wie kleiner Theoriegebäude ihre Selbstbeschreibungen, Selbstverständnisse, Rechtfertigungen sammeln und archivieren.

Was anderes konnte Foucault zum Gang in die Archive bzw. auf die »Baustellen der Historiker« (1980/278: 26) motivieren?

II. Genealogische Aufklärung und Kritik

Wie so viele seiner zentralen Begriffe ist auch der der Genealogie schildernd und mehrdeutig (vgl. Breitenstein 2013: 191ff.). Foucault übernimmt den Ausdruck von Nietzsche, betont aber je nach Forschungsinteresse oder Argumentationsziel verschiedene Aspekte des genealogischen Projekts: Zeitweise steht der Ausdruck für einen neuen Typus der Geschichtsschreibung, die »wirkliche Historie«, die bisher vernachlässigte, weil als unwandelbar angesehene anthropologische Gegebenheiten untersucht, z.B. den Körper, Gefühle oder physische Bedürfnisse (1971/84: 166f., 174); zeitweise für das »(wissenschafts-)politische Programm« der Ersetzung oder Überwältigung bisheriger Geschichtsschreibung und -philosophie (ebd.: 186) oder einer »Gegen-Wissenschaft« (1975/76: 17); zuweilen als Namen für eine Methode neben der Archäologie als »reiner« Analyse des Wissens bzw. der Diskurse. Im Kontext der Sozialphilosophie – und das ist hier relevant – steht die Genealogie Foucaults

für eine gesellschafts- und institutionenkritische Analyse der Macht bzw. historischer Wissen-Macht-Komplexe sowie für eine Methode, die auf einem neuen relational-dynamischen Machtbegriff basiert und mit Konzepten wie »Mikrophysik«, »Strategie«, »Dispositiv« arbeitet.

Ich werde hier weder näher auf diese zentralen Begriffe eingehen, noch auf eventuelle Verschiebungen der Terminologie, sondern lege der folgenden Darstellung verschiedene Reflexionen der 1980er Jahre zugrunde – Vorträge und Interviews, in denen Foucault präzisiert, was er unter Kritik versteht und wie sie vorgehen kann.

Kritik überhaupt, genalogische Kritik insbesondere, verbindet Foucault zunächst weder mit einem besonderen Vermögen der Unterscheidung noch mit der methodischen Suche nach (letzten) Rechtfertigungsgründen, sondern mit einer Haltung (*êthos*). Diese ist von vornherein eingebunden in eine soziale Praxis, genauer in ein gemeinsames Projekt, »neue Modi der Infragestellung zu erarbeiten, etwas anderes zu versuchen.« (1984/359: 927) Als Philosoph sieht Foucault sich allerdings genauer in der Verantwortung eines »spezifischen Intellektuellen«, der mit seinen Analysen bestehende Praktiken, Institutionen oder Normensysteme hinterfragen will. Diese Hinterfragung ist ihm zufolge kein Selbstzweck, sondern sollte entweder entsprechende Reflexionen seitens der Akteure anregen oder die Akteure unterstützen, die bestimmte soziale Praktiken als unerträglich empfinden und verändern wollen. Genealogische Kritik sollte »ein Instrument sein für diejenigen, die kämpfen, Widerstand leisten und das, was ist, nicht mehr wollen. Sie muss in Prozessen des Konflikts, der Konfrontation, des Widerstandsversuchs gebraucht werden.« (1980/278: 41) Sie ist zugleich »negativ«, darf nicht »Gesetz des Gesetzes sein. Sie ist keine Etappe einer Programmierung. Sie ist eine Herausforderung für das, was ist.« (Ebd.) Kritik als Praxis läuft mithin nicht darauf hinaus, Reformen der bestehenden Praxis anzuleiten und zu begründen, sondern sie von *den* Begründungssprachspielen zu befreien, die selbst zu diesen Praktiken gehören, sie unterstützen und legitimieren. Dabei ist genealogische Kritik auf eine theoriegeleitete Analyse angewiesen, die dem Widerstand taktische Hinweise bieten sollte, deren Imperativ daher »ein bedingter dieser Art ist: Wenn ihr kämpfen wollt, hier sind einige Schlüsselstellen, hier einige Kraftlinien [...].« Dieser »Zirkel des Kampfes und der Wahrheit« ist für Foucault das Zentrum der »philosophischen Praxis« (1977/78: 16), Philosophie auf diesem Feld »Politik der Wahrheit« (ebd.: 15). Diese Kritik wahrt also einerseits Anschlussfähigkeit an die »Wahrheitsspiele«, d.h. die Gesamtheit von Regeln und Verfahren, die zu (in den dominierenden wissenschaftlichen Diskursen) wahrheitsfähigen Überzeugungen führen, denn der »Herrschaft einer Wahrheit entkommt man nicht, indem man eine Spiel spielt, das dem Spiel der Wahrheit vollständig fremd ist, sondern indem man das Wahrheitsspiel anders spielt, indem man ein anderes Spiel, eine

andere Partie oder mit anderen Trümpfen spielt.« (1984/356: 895) Andererseits ist sie trotz dieser Anpassung konsequent undiszipliniert: Sie tritt nicht einmal offen als Kritik auf, geschweige denn als Anklägerin, sondern beschreibt die analysierten Phänomene – diskursive und nicht-diskursive Praktiken – neu, fordert und motiviert eben dadurch, gegen ihre Selbstverständlichkeit anzudenken. Foucaults genealogische Narrative – *Überwachen und Strafen*, *der Wille zum Wissen*, *In Verteidigung der Gesellschaft* oder die Vorlesungen zur *Geschichte der Gouvernementalität* – nötigen Leserinnen und Leser, gegenwärtige soziale Institutionen und Praktiken sowie Selbstverhältnisse zu hinterfragen: Institutionen der Strafe und ihre Legitimationsdiskurse, »die Natur« sexuellen Begehrens, etablierte Institutionen der Wohlfahrt und Praktiken der Fürsorge. Kurz: Gewisse diskursive und nichtdiskursive soziale Praktiken und Institutionen werden »zum Tanzen gebracht« indem ihnen in Genealogien ihre eigene, bisher noch ungehörte Geschichte vorgesungen wird; zugleich wird das Selbstverständnis und die Selbstverständlichkeit derer erschüttert, die diese Praktiken bisher trugen oder ertrugen.

Foucaults verstörende Neu(be)schreibungen setzen allerdings einen theoretischen Unterbau voraus, den er selbst zwar nicht als festes Fundament setzen will (vgl. 1977/78: 16), in methodologischen Schriften der 1980er Jahre aber schließlich immer tiefer und breiter anlegt. In ihnen betont er nicht nur, dass die Methoden der Diskurs- und der Machtanalyse einander ergänzen müssen, sondern zeigt auch, wie (die biographisch gesehen aufeinanderfolgenden Schwerpunkte seiner historischen Forschungen) Wissen bzw. Diskurs, Macht und Subjektivierung als Dimensionen der Vergesellschaftung in Wechselwirkung stehen. (Siehe bes. 1978; 1982/83: 13–42; 1984a: 9–45; 1984/339; 1984/344; 1984/345; 1984/351.)

Sehr vereinfacht lässt sich die rückblickende Klarstellung über den Zusammenhang von Macht, Wissen, Subjektivierungsformen und auch das damit erarbeitete normative Potential wie folgt erläutern: Wenn Foucault von »Macht« spricht, so meint er *Machtbeziehungen*; von solchen aber könne nur die Rede sein, wenn handlungs- bzw. widerstandsfähige Individuen in Beziehung stehen. Handlungsfähigkeit wiederum sei nicht angeboren, sondern wird in asymmetrischen sozialen Beziehungen vermittelt und geübt, denn sie setzt Erwerb und Einübung bestimmter Kenntnisse, Selbstbeschreibungen, Selbstverständnisse voraus. Gesellschaften ohne asymmetrische Machtbeziehungen sind daher Foucault zufolge nicht vorstellbar. Allerdings sind sie gerade darauf angelegt, den Agenten mit der Handlungsfähigkeit auch die Fähigkeit zu vermitteln, die Asymmetrien umkehren oder ihnen ausweichen zu können. Wo dies aufgrund sozialer, politischer oder ökonomischer Verhältnisse nicht möglich ist, liegen der Definition Foucaults zufolge *Herrschaftszustände* vor, die genau dafür zu kritisieren sind (vgl. 1982/317: 392).

Foucault befreit den Begriff der Macht durch diese Festlegung und Differenzierung also von seinen negativen Konnotationen (Macht ist nicht Repression) und gibt ihm eine handlungstheoretische wie auch normative Dimension. Der Begriff impliziert handlungs- und widerstandsfähige Akteure. Nur wenn Machtbeziehungen die Selbstregierungsfähigkeit der Akteure *ermöglichen*, ist Asymmetrie legitim. Mit diesem normativen Kriterium lassen sich gesellschaftliche Zustände, Normensysteme, Praktiken, Institutionen etc. kritisieren, in denen diese Möglichkeit langfristig oder dauerhaft nicht gegeben ist: seien dies repressive politische Systeme, ökonomische Ausbeutung, religiös begründete Sexualmoral, Überwachungskameras im öffentlichen Raum sowie soziale Rollenmodelle.

In seiner inzwischen berühmten kleinen Schrift »Was ist Aufklärung?« erläutert Foucault zudem die Relevanz der Geschichte für die Gesellschaftskritik. Er verortet sich hier in der Tradition Kants (die er durch Hegel, Nietzsche, Max Weber und die Frankfurter Schule fortgesetzt sieht), der in seinen Augen erstmals versuchte, die Gegenwart historisch zu verorten und *dadurch* in ihrer Eigenart zu erfassen. Was Kant auszeichnet und Foucault ebenfalls für sich reklamiert, ist »die permanente Reaktivierung [...] eines philosophischen *êthos*, das man als permanente Kritik unseres geschichtlichen Seins charakterisieren könnte.« (1984/339: 699; vgl. 1984/364: 999) Diese Haltung wiederum motiviert ihn, eine »historische Ontologie unserer selbst« (*ontologie historique de nous-mêmes*) bzw. eine »Ontologie der Gegenwart« (*ontologie de l'actualité*) zu erarbeiten, die er näher charakterisiert als Rekonstruktion und Kritik dessen, was wir sagen, denken und tun (vgl. 1984/339: 702ff.; 1984/344: 759). Damit markiert er die oben in ihrem Zusammenhang skizzierten Dimensionen gesellschaftlicher Reproduktion als »drei Bereiche möglicher Genealogien«, die einerseits die Eigenart unseres gegenwärtigen Seins erkennen lassen, zugleich aber auch die Felder möglicher Veränderungen sind: *Unsere Beziehung zur Wahrheit*, zur Macht und zu den Formen der Subjektivierung.⁵ Diese »Bereiche« und ihre systematische Verbindung als grundlegende Dimensionen der sozialen Reproduktion begründen in den Augen Foucaults auch die Homogenität und Allgemeinheit genealogischer Analysen. Foucault untersucht diese konstitutiven Dimensionen der sozialen Praxis als *jeweils historisch*

5 Eine »historische Ontologie unserer selbst« soll die Fragen beantworten: »comment nous sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir; comment nous sommes-nous constitués comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir; comment nous sommes-nous constitués comme sujets moraux des nous actions« (1984/339 (frz.): 576). Dieser Satz lässt bezeichnenderweise zwei Übersetzungen zu. »Wie sind wir/ haben wir uns als Subjekte unseres Wissens konstituiert/ worden; wie sind wir/ haben wir uns als Subjekte konstituiert/ worden, die Machtbeziehungen ausüben oder erleiden; wie sind wir/haben wir uns als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert/ worden.« (Vgl. 1984/339 (dt.): 705f.)

spezifische »praktische Gesamtheiten« (*ensembles pratiques*), und das heißt für ihn gleichzeitig »Rationalitätsformen« (*formes de rationalité*) (vgl. 1984/339: 705; 1984/364: 1002). Außerdem berücksichtigt er in seinen Untersuchungen zugleich auch die Akteurperspektive, thematisiert diese Bereiche deshalb als solche der *Erfahrung* und spricht vom »historischen Apriori« möglicher Erfahrung (vgl. 1984/345: 778ff.). Erst unter Einschluss dieser Dimension lässt sich soziale Praxis Foucault zufolge angemessen beschreiben und analysieren. »Praxis« meint hier »zugleich Handlungs- und Denkweise der Akteure«, »soziale Praxis« wiederum die »Gesamtheit der mehr oder weniger geregelten, der mehr oder weniger reflektierten, mehr oder weniger zielgerichteten Tätigkeitsweisen, durch die hindurch sich sowohl das abzeichnete, was für diejenigen als wirklich konstituiert wurde, die es zu denken und zu regieren versuchten, als auch die Art und Weise, wie diejenigen sich als Subjekte konstituierten, die das Wirkliche zu erkennen, zu analysieren und eventuell zu modifizieren fähig sind.« (1984/345: 781)

Genealogische Analysen erweisen diese grundlegenden Dimensionen der Wissens-, Macht- und Selbstbeziehungen als das, was sie immer schon waren: Bereiche der »eigentlichen« Veränderung, der Interventionen und Widerstände, der Problematisierungen (*problématisations*) (1984/339: 706). Diese Problematisierungen wiederum sowie entsprechende Veränderungen lassen sich in seinen Augen zwar als Reaktionen auf spezifische soziale, ökonomische und politische Prozesse verstehen (vgl. ebd.; 1984/342: 731ff.). Doch sind sie gerade nicht in irgendeiner Weise determiniert, wie ein simples Basis-Überbau-Schema nahelegt, sondern artikulieren jeweils eine »von bestimmten Individuen gegebene Antwort« (1983: 179f.). Nur unter dieser Vorannahme lassen sich philosophische und historische Auseinandersetzungen mit der Vergangenheit des Menschen methodologisch überhaupt von naturwissenschaftlichen Untersuchungen determinierter oder evolutionärer Prozesse unterscheiden (vgl. 1984/342: 734). Und nur mit dieser Unterstellung können Genealogien auf die Gestaltbarkeit gegenwärtiger Praktiken, Denk- und Handlungsmuster sowie Selbstverständnisse verweisen.

Im Rückblick resümiert Foucault dann auch die Problemstellungen seiner Genealogien wie folgt: *Wahnsinn und Gesellschaft* leitet die Frage, warum bestimmte Verhaltensformen zu einer bestimmten Zeit als »Wahnsinn« gekennzeichnet und klassifiziert wurden, während sie zu anderen Zeiten vernachlässigt blieben; in *Überwachen und Strafen* ging es um die Problematisierung von Delinquenz und Strafe durch Strafpraktiken und -theorien, in *Sexualität und Wahrheit* um die bestimmter sexueller Praktiken zu bestimmten Zeiten (vgl. 1984/350: 825f.). Motiviert allerdings sind diese Genealogien – so bekennt Foucault selbst – durch persönliche Betroffenheit und Auseinandersetzungen mit Wahnsinn, Gefängnis, Sexualität, genauer mit gegenwärtigen Institutionen, geltenden

Normen, Subjektkonzepten (DE 4/359: 925f.). Die Provokationen, die diese Genealogien letztlich für die entsprechenden Institutionen und die in ihnen Handelnden sind, lässt sich mit dieser Motivation allein aber nicht erklären: Sie nämlich involviert alle Betroffenen und ist wohl kalkuliert. Foucault formuliert mit seinen genealogischen Narrativen eine für die Geltungsdimension aller scheinbar selbstverständlichen Institutionen, Normen, Praktiken entscheidende Frage: »Sind Sie imstande, Ihre eigene Geschichte zu ertragen?« (DE4/359: 927) Der Genealogie fällt hier die Aufgabe zu, den *advocatus diaboli* zu spielen. Ganz im Duktus des negativen Dialektikers Adorno schließt er daher die rhetorische Frage an: »Was ist der Intellektuelle anderes, wenn nicht derjenige, der dafür arbeitet, dass die anderen kein solch gutes Gewissen haben?« (ebd.: 928) Ließe sich »gutes Gewissen« hier nicht problemlos durch »falsches Bewusstsein« ersetzen?

Vom eigentümlichen Anspruch, die Akteure sowohl zu verstören als auch zu integrieren und zu befreien zeugt Foucaults Verwendung der ersten Person (Plural) und die Bekräftigung, »historische Ontologie« diene nicht etwa der Orientierung oder Identitätsfindung, sondern der Auslotung der Möglichkeiten der Überschreitung. Genealogien markieren die »Grenzen des Notwendigen«, d.h. genauer das, »was für die Konstitution unserer selbst als autonome Subjekte nicht oder nicht mehr unerlässlich ist.« (1984/339: 700) Genealogien sind historische Untersuchungen, die die Gewordenheit genau der tradierten, selbstverständlichen, zumeist unreflektierten Denk- und Handlungsmuster rekonstruieren und analysieren, die *uns* veranlassen, *uns* so zu beschreiben, zu denken, zu formen, wie wir das gegenwärtig tun. Das Erkennen dieser Muster, aber auch die Einsicht in die Bedingtheit dieser Erkenntnis selbst, in die Angewiesenheit des entsprechenden Wollens und Selbstverständnisses als Erkennende auf diese Muster, erlaubt es uns, sie distanziert zu prüfen und uns ihrer im Zweifelsfall zu entledigen (vgl. ebd.: 702f.). Genealogische Kritik trägt somit die (in Fragen der Legitimation sozialer Praktiken letztlich) unüberwindbare Spannung zwischen historischer Gewordenheit, Bedingtheit bzw. Prägung und Freiheit, Autonomie bzw. Selbstbestimmung aus, ohne diese zu einem Problem zu stilisieren oder die entsprechenden Vorwürfe als Einwände (Stichworte: Relativismus, Historizismus, Nihilismus, Skeptizismus, Negativismus etc.) zu akzeptieren (vgl. 1982/83: 19). Diese Spannung ist ein Aspekt der »endlosen Arbeit der Freiheit«, der Arbeit der Menschen an sich selbst, insofern sie freie Wesen sind, die Selbstbeobachtung ebenso voraussetzt, wie den Willen zur Grenzüberschreitung und zum Experiment. Damit kann auch die Forderung nach entsprechenden sozialen – ökonomischen und politischen Bedingungen – verbunden werden. Den Rahmen für konkretes politisches Engagement bestimmt Foucault allerdings recht eng: Befreiung und Widerstand scheinen in seinen Augen auf konkrete lokale Initiativen,

spezifische soziale Bewegungen (G.I.F., Antipsychiatriebewegung etc.) und die eigene Lebensführung beschränkt zu sein, während er Forderungen nach einer globalen, radikalen Umgestaltung der Gesellschaft von oben oder auch entsprechende Instrumentalisierungsversuche kritischen Denkens ablehnt (vgl. 1984/339: 703f.).

Könnte dies ein Hinweis auf einen dritten Weg sein neben den von Protagonisten der klassischen Kritischen Theorie an den jeweiligen historischen Umständen orientierten Alternativen gesamtgesellschaftlicher, kollektiver Revolution (Marx) und Rückzug aufs kritische Subjekt (Adorno)? Einiges spricht dafür, dass auch Foucault sich mit seinem Vorschlag über den Weg der Umgestaltung der Praxis an den Gegebenheiten, den »realen Möglichkeiten« seiner Zeit orientiert: Dies wäre dann ein Beleg für die Reflexivität seiner Theorie.

Damit möchte ich zum abschließenden resümierenden Abschnitt dieses Aufsatzes überleiten, in dem die Gründe zusammengefasst werden sollen, die dafür sprechen, Foucaults genealogische Kritik der Gesellschaft als eine Variante reflexiver kritischer Theorie anzusehen.

III. Genealogie als reflexive kritische Theorie

Die in den vorangegangenen Abschnitten herausgearbeiteten Merkmale und Grundannahmen kritischer reflexiver Theorien (I) sowie der genealogischen Kritik Foucaults (II) dürften bereits verdeutlicht haben, dass die Überschneidungen auf methodologischer Ebene unübersehbar und zahlreich sind. Im Folgenden werde ich die gemeinsamen Merkmale noch einmal systematisch zusammenfassen, aber auch wichtige Unterschiede hervorheben. Diese Zusammenfassung orientiert sich an den allgemeinen Merkmalen kritischer reflexiver Theorien, ist also nach folgenden Schwerpunkten gegliedert: (i) Reflexivität im weiten Sinn; (ii) Reflexivität im engen Sinne; (iii) Ideologiekritik als Gesellschaftskritik.

(i) Reflexiv im weiten Sinne sind kritische Theorien der Gesellschaft, insofern sie ihre eigenen Fragestellungen, aber auch die von ihnen anerkannten Standards direkt an Probleme der gegenwärtigen sozialen Praxis, in ihr reproduzierte und anerkannte Überzeugungen zurückbinden, und damit den eigenen Anspruch, Fragestellungen und Methode sowohl »realgeschichtlich«, wie auch wissenschaftshistorisch reflektieren. Ohne Zweifel ist die Genealogie Foucaults reflexiv in diesem Sinne, nimmt er doch die Problematisierungen gegenwärtiger Praxis auf und schreibt Geschichte von der Gegenwart aus. Die historische Dimension der Genealogie erfüllt dabei auch die Funktion, dem Präsentismus bzw. der Geschichtsvergessenheit kritischer Gesellschaftstheorien vorzubeugen, eine

Einsicht, die Foucault insbesondere mit Marx, aber auch Adorno teilt. Prima vista widersprüchlicher erscheint das Verhältnis Foucaults zu den Standards des etablierten wissenschaftlichen Diskurses. Doch auch hier entsprechen seine Grundannahmen und sein Vorgehen denen anderer kritischer Theoretiker: Die Standards des wissenschaftlichen Diskurses sind selbst historisch geworden, ihre Gültigkeit eine Frage der Anerkennung, über die allerdings ein breiter sozialer Konsens besteht. Wenn diese Gültigkeit hinterfragt werden soll, kann das nur immanent geschehen. Und genau das praktiziert Foucault (wie vor ihm Marx und Adorno), deshalb spricht er von »Wahrheitsspielen«, analysiert wissenschaftliche Diskurse als Wahrheitsspiele und anerkennt zugleich doch deren wichtigste Regeln. Unterdessen zeigt er freilich auch, welche unerhörten Wahrheiten (über Humanwissenschaften, Gefängnisse, Bildungsinstitutionen etc.) sich formulieren lassen, wenn man die Perspektive wechselt und in den Archiven sucht.

Kaum Differenzen gibt es zudem zu anderen kritischen Theorien hinsichtlich der These, Gesellschaftskritik sei auf Gesellschaftstheorie angewiesen: Über deren genaue Anlage und Herkunft kann es freilich keine allgemeingültige Auskunft geben, denn diese ist selbst von Problemen gegenwärtiger Gesellschaft abhängig. Marx konzentrierte sich in einer Zeit, die geprägt war vom entstehenden Industriekapitalismus, vom immensen Wachstum gesellschaftlichen Reichtums auf der einen, Verelendung von Massen auf der anderen Seite, auf die Ökonomie als »Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft«. Die Gründerväter der Frankfurter Schule wiederum versuchten diese Theorie von Marx und die Psychoanalyse Freuds zu einer Gesellschaftstheorie zu verbinden (die Theorie der Kulturindustrie kann als Versuch einer solchen Synthese angesehen werden). Interessanterweise bietet gerade Foucault, der sich stets vehement gegen die Formulierung von Hintergrundtheorien (sei es »des Diskurses«, »der Macht«, »der Gesellschaft«) ausgesprochen hat, mit seiner Ausarbeitung der drei Dimensionen gesellschaftlicher Reproduktion Ansätze einer (strukturellen) Theorie der Gesellschaft, die zugleich offen und flexibel genug ist, sowohl als Raster für die Erklärung gegenwärtiger sozialer Praxis zu dienen, wie auch als Analyseraster vergangener »praktischer Gesamtheiten«. Und diese sicherlich ausbaufähige, »quasi-strukturalistische Theorie ohne Masterstruktur« ist ohne Zweifel Basis seiner genealogischen Kritik.

(ii) Der Anschluss an gegenwärtige Probleme und Praxis bestimmt auch die Reflexivität kritischer Theorien im engeren Sinne, ihren Anspruch auf reflexive Aufklärung und Emanzipation. Sie steht im Zeichen der Aufhebung der tradierten Entgegensetzungen von Theorie und Praxis sowie Experten und Laien, Aufhebungen, ohne die sich kritische Theorien gar nicht als aufklärerische und emanzipatorische verstehen könnten.

Auch die genealogische Kritik Foucaults funktioniert (nur) vor dem Hintergrund dieser Aufhebungen und ist reflexiv auf allen diesen Ebenen. Allerdings bedient sie sich anderer Mittel, um Reflexion und Emanzipation seitens der Akteure zu initiieren. Weder bietet sie in Gestalt eines streng systematischen, trocken theoretischen Modells politischer Ökonomie eine Theorie der falschen Praxis oder der Dysfunktionalität des Kapitalismus wie Marx, noch brillante, jedoch letztlich esoterische Analysen philosophischer und literarischer Texte sowie kulturindustrieller Erzeugnisse wie Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung*. Die Genealogien Foucaults erzählen Geschichten, sind zugleich anschaulich und dramatisch angelegt, arbeiten mit Überraschungen und Provokationen, denen sich Leserinnen, die zugleich Akteure sind, offensichtlich nicht entziehen können. Das ist ihre ungemeine Stärke, aber freilich noch keine Emanzipation. Diese kann in den Augen Foucaults (wie der anderen kritischen Theoretiker) weder durch Belehrung motiviert werden, noch, indem das Bild einer besseren Gesellschaft vor Augen gestellt wird. Emanzipation läuft bei Foucault allerdings auf einen »Experimentalismus« hinaus, der sich bei den Klassikern der Kritischen Theorie nicht findet, sondern erst im amerikanischen Pragmatismus etwa John Deweys. Grundlegend aber bleibt ein Akt der Befreiung des eigenen Denkens und Handelns, der durch kritische Theorie initiiert, aber durch die Akteure selbst realisiert werden muss.

(iii) Trotz der zahlreichen Gemeinsamkeiten in den Grundannahmen, ist es schwierig, Merkmale zu finden, die die genealogische Methode mit der ideologiekritischen teilt. Zunächst scheint sich bei Foucault kein Konzept zu finden, das dem dialektischen Ideologiebegriff entspricht. *Diskurse* und *diskursive Praktiken* haben zwar wie Ideologien die Funktion, die soziale Reproduktion zu gewährleisten, sie korrespondieren zudem mit anderen sozialen Praktiken. Nimmt man jedoch Foucaults methodologische Klärungen beim Wort, kann er sie nicht als *falsch und wahr* in den Blick nehmen, weil er selbst sie als die Praktiken definiert und untersucht, die die Regeln und Kriterien des Wahrsprechens überhaupt erst etablieren. Aus dem gleichen Grund können auch *Wahrheitsspiele* nicht als Ideologien im dialektischen Sinne gelesen werden. Aufschlussreich (und letztlich selbstwidersprüchlich) ist allerdings Foucaults Hinweis, Historiker oder Philosophen könnten die Rolle des *advocatus diaboli* spielen bzw. das gute Gewissen der Akteure (zer)stören. Genau das versucht Foucault mit seinen Genealogien. Ihr Ziel ist Foucault zufolge, die »großen Legitimierungsnarrative« (von der Humanisierung der Strafe, vom Fortschritt des Gesundheitswesens, von der Befreiung des sexuellen Begehrens etc.) mit Gegengeschichten zu konfrontieren, die nicht weniger wahr sind, aber eine andere Seite dieser Prozesse darstellen. Es sind somit genau diese Gegengeschichten, die zum einen zeigen

können, dass sich Geschichte auch anders erzählen lässt (Disziplinierung statt Humanisierung), die dadurch zweitens zeigen, dass die Praktiken auch andere Effekte haben als die, auf die sich legitimierende Darstellungen gewöhnlich beziehen (effiziente Kontrolle und Verwertung körperlicher Kräfte statt Besserung, Hilfe etc.), und die schließlich drittens im lesenden Akteur einen Widerspruch erzeugen können, der ihn zur Entscheidung zwingt, die Praxis zu reproduzieren oder zu torpedieren. Auf externe Normen oder universelle Maßstäbe der Kritik muss sich Foucault dabei nicht berufen, *genealogische ist immanente Kritik*. Genealogische Narrative lassen sich so durchaus als Ideologiekritik lesen; auch sie haben eine Seite bzw. Effekte, die zu einigen methodologischen Überlegungen Foucaults in Widerspruch stehen, sich aber aufdrängen, wenn man beobachtet, was sie tun.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1954): »Beitrag zur Ideologienlehre«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, 457–477.
- (1962): »Wozu noch Philosophie«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, 459–473.
 - (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
 - (1977): »Marginalien zu Theorie und Praxis«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, 759–782.
- Bevir, Mark (1999): »Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy«, in: *Political Theory* 27. 1, 65–84.
- Breitenstein, Peggy H. (2013): *Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault*, Frankfurt am Main: Campus.
- Bühn, Heike (1999): *Experten und Laien in Politischen Theorien*, Frankfurt am Main: Neue Wissenschaft.
- Robin Celikates (2009): *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt am Main: Campus.
- Detel, Wolfgang (2007): »Habermas und die Methodologie kritischer Theorien«, in: R. Winter/ P. V. Zima (Hrsg.): *Kritische Theorie heute*, Bielefeld: Transcript, 177–203.
- Foucault, Michel (1971/84): »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, in: *Schriften. Dits et Écrits*, Bd. 2, hrsg. von D. Defert und F. Ewald, Frankfurt am Main Suhrkamp 2002.
- (1972): *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.
 - (1975): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

- (1975/76): *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- (1976): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979.
- (1977/192): »Gespräch mit Michel Foucault«, in: *Schriften. Dits et Écrits*, Bd. 3, hrsg. von D. Defert und F. Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- (1977/78): *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.
- (1978): *Was ist Kritik?*, Berlin: Merve 1992.
- (1980/278): »Diskussion vom 20. Mai 1978«, in: *Schriften. Dits et Écrits*, Bd. 4, hrsg. von D. Defert und F. Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- (1980/281): »Gespräch mit Ducio Trombadori«, in: *Schriften. Dits et Écrits*, Bd. 4, hrsg. von D. Defert und F. Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- (1982/83): *Die Regierung des Selbst und anderen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009
- (1983): *Diskurs und Wahrheit*, Berlin: Merve 1996.
- (1984a): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986
- (1984b): *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- (1982/317): »Sexuelle Wahl, sexueller Akt«, in: *Schriften. Dits et Écrits*, Bd. 4, hrsg. von D. Defert und F. Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- (1984/339): »Was ist Aufklärung?«, in: *Schriften. Dits et Écrits*, Bd. 4, hrsg. von D. Defert und F. Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- (1984/342): »Polemik, Politik und Problematisierungen«, in: *Schriften. Dits et Écrits*, Bd. 4, hrsg. von D. Defert und F. Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- (1984/344): »Zur Genealogie der Ethik«, in: *Schriften. Dits et Écrits*, Bd. 4, hrsg. von D. Defert und F. Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- (1984/345): »Foucault«, in: *Schriften. Dits et Écrits*, Bd. 4, hrsg. von D. Defert und F. Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- (1984/350): »Die Sorge um die Wahrheit«, in: *Schriften. Dits et Écrits*, Bd. 4, hrsg. von D. Defert und F. Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- (1984/351): »Was ist Aufklärung?«, in: *Schriften. Dits et Écrits*, Bd. 4, hrsg. von D. Defert und F. Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- (1984/356): »Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit«, in: *Schriften. Dits et Écrits*, Bd. 4, hrsg. von D. Defert und F. Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- (1984/359): »Der Intellektuelle und die Mächte«, in: *Schriften. Dits et Écrits*, Bd. 4, hrsg. von D. Defert und F. Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

- (1984/364): »Die politische Technologie der Individuen«, in: *Schriften. Dits et Écrits*. Bd. 4, hrsg. von D. Defert und F. Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Fraser, Nancy (1989): »Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions«, in: dies., *Unruly Practises*, Cambridge: Polity Press, 17–34.
- (2003): »Von der Disziplin zur Flexibilisierung? Foucault im Spiegel der Globalisierung«, in: A. Honneth und M. Saar (Hrsg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 239–258.
- Geuss, Raymond (1981): *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2003): »Kritik, Aufklärung, Genealogie«, in: A. Honneth und M. Saar (Hrsg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 145–156.
- Habermas, Jürgen (1969): »Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik«, in: Theodor W. Adorno u.a.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, München: dtv 1993, 155–191.
- (1971): *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2015): »Critique et communication: les tâches de la philosophie«, in: *Esprit* (2015), Heft 8/9 (Themenheft: *Habermas, le dernier philosophe*), 40–54.
- Honneth, Axel (2003): »Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption«, in: ders. und M. Saar (Hrsg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 15–26.
- Horkheimer, Max (1933): »Materialismus und Moral«, in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3, hrsg. von A. Schmidt und G. S. Noerr, Frankfurt am Main: Fischer 1988, 111–149.
- (1937): »Traditionelle und kritische Theorie«, in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4, hrsg. von A. Schmidt und G. S. Noerr, Frankfurt am Main: Fischer 1988, 162–225.
- Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor (1944/47): *Dialektik der Aufklärung*, in: M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von A. Schmidt und G. S. Noerr. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- Hoyningen-Huene, Paul (2011): »Was ist Wissenschaft?«, in: C. F. Gethmann (Hrsg.): *Lebenswelt und Wissenschaft*, Hamburg: Meiner, 557–565.
- Jaeggi, Rahel (2009): »Was ist Ideologiekritik?«, in: R. Jaeggi/ T. Wesche (Hrsg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 266–295.
- Jour-Fixe-Initiative Berlin (Hrsg.) (1999): *Kritische Theorie und Poststrukturalismus: Theoretische Lockerungsübung*, Hamburg: Argument.
- Lemke, Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg: Argument.

- (2003): »Andere Affirmationen«, in: A. Honneth und M. Saar (Hrsg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 259–274.
- Marcuse, Herbert (1937): »Philosophie und kritische Theorie«, in: *Schriften*, Bd. 3, Springe: zu Klampen 2004, 227–249.
- Marx, Karl (1844): »Zur Judenfrage«. In: K. Marx/ F. Engels: *Werke*, Bd. 1. Berlin: Dietz 1976, 347–377.
- (1867/90): *Das Kapital. Erster Band*. In: K. Marx/F. Engels: *Werke*, Bd. 23. Berlin: Dietz 1972.
- (1875): »Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei«, in: K. Marx/ F. Engels: *Werke*, Bd. 19. Berlin: Dietz 1962, 13–32.
- Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt am Main: Campus.
- (2009): »Genealogische Kritik«, in: R. Jaeggi/ T. Wesche (Hrsg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 247–265.
- Stahl, Titus (2013): »Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken«, in: R. Jaeggi/ D. Loick (Hrsg.): *Nach Marx*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 228–254.
- Taylor, Charles (1986): »Foucault on Freedom and Truth«, in: D. C. Hoy (Hrsg.): *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 69–102.
- Walzer, Michael (1986): »The Politics of Michel Foucault«, in: D. C. Hoy (Hrsg.): *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 51–68.

KRISTINA LEPOLD

Axel Honneths Neubegründung der kritischen Gesellschaftstheorie: Die kritische Theorie der Anerkennung

In der gegenwärtigen Debatte um Kritik und spezifischer um verschiedene Begründungsformen der kritischen Theorie spielt die kritische Theorie der Anerkennung, wie sie von Axel Honneth über die letzten 25 Jahre entwickelt worden ist, eine zentrale Rolle. Diese Theorie soll im vorliegenden Beitrag vorgestellt werden. Um den Aufbau und die Funktionsweise dieser Theorie richtig zu verstehen, ist es unabdingbar, sich zunächst zu vergegenwärtigen, wie sich Honneth in der Tradition der kritischen Gesellschaftstheorie positioniert, also innerhalb jenes Theorieprojekts, das seine Wurzeln bei Hegel und Marx findet und durch Horkheimer in den 1930er Jahren Programm geworden ist. Nach der Lesart, die ich vertreten möchte, entwickelt Honneth seine Anerkennungstheorie vor dem Hintergrund eines wahrgenommenen Scheiterns der ersten und zweiten Generation der Frankfurter Schule an der methodischen Anforderung einer *immanenten Kritik*, die für das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie definierend ist. Beides – die methodische Anforderung einer immanenten Kritik, wie sie Honneth begreift, und das Scheitern, das Honneth bei Horkheimer, Adorno und Habermas wahrnimmt – wird Gegenstand des ersten Teils (1) dieses Beitrags sein. »*Anerkennung*« wird von Honneth als der Begriff eingeführt, mit dem das Kernproblem einer kritischen Gesellschaftstheorie gelöst werden soll. Mit dem Begriff der Anerkennung soll es nämlich, wie wir im zweiten Teil (2) eingehender nachvollziehen werden, möglich sein, Zugang zu konkreten Ansprüchen auf Befreiung zu finden, die von der Gesellschaft geschaffen und zugleich verletzt werden. In einer Diskussion *ideologischer Anerkennung* werde ich zuletzt (3) mögliche Grenzen der kritischen Theorie der Anerkennung Honneths aufzeigen, die sich unmittelbar aus dem Erbe der Frankfurter Schule, wie Honneth es begreift, ergeben.

1. Was ist kritische Theorie? Honneths Auseinandersetzung mit der Frankfurter Schule

Nach der Auffassung, die Honneth in *Kritik der Macht* entwickelt, der Studie, die der Ausarbeitung seiner Anerkennungstheorie vorausgeht und in der Honneth eine »Klärung von Schlüsselproblemen der kritischen Gesellschaftstheorie« (Honneth 1989 [1986]: 7) unternimmt, hat der frühe Horkheimer in der Fortführung bestimmter Marxistischer Annahmen und Motive in seinem Aufsatz »Traditionelle und kritische Theorie« von 1937 eine besondere Form der Theorie entworfen: eine »kritische« im Unterschied zur »traditionellen Theorie«. Nach Honneths Lesart, der darin stark von Habermas' Argumentation in »Erkenntnis und Interesse« inspiriert scheint,¹ versucht Horkheimer in seinem Aufsatz sowohl die sogenannte traditionelle Theorie, als auch die kritische Theorie durch ihre »handlungspraktische[] Herkunft« (ebd.: 16) zu bestimmen. Sowohl die traditionelle, als auch die kritische Theorie sollen in anderen Worten aus einer *vortheoretischen Praxis* hervorgehen. Während die traditionelle Theorie sich allerdings als reine Theorie missverstehe, sich ihrer Herkunft also nicht bewusst sei, »hält sich Theorie im Sinne der Kritik«, so Honneth, »ihren Konstitutionszusammenhang ständig bewußt.« (Ebd.: 17) In der Tat spricht Horkheimer in seinem Aufsatz davon, dass die traditionelle Theorie, der es im Kern um die Erklärung und Vorhersage von Naturvorgängen geht, ein »unselbständiges Moment in der Arbeit, der geschichtlichen Aktivität der Menschen« (Horkheimer 1937: 254) darstelle, und so gilt es für Honneth als ausgemacht, dass Horkheimer, wenn er die kritische Theorie in einer berühmten Formulierung als »die intellektuelle Seite des historischen Prozesses seiner [des Proletariats; K. L.] Emanzipation« (ebd.: 268) beschreibt, davon ausgeht, dass die kritische Theorie, die auf die gegenwärtige Einrichtung der Gesellschaft mit dem Ziel des Abbaus von Herrschaft reflektiert, für Horkheimer ihrerseits in einer emanzipatorischen Praxis gründet, an die sie sich selbstreflexiv gebunden weiß. Nach Honneths Interpretation ist die kritische Theorie, wie sie von Horkheimer in seinem Aufsatz umrissen wird, methodologisch also dadurch charakterisiert, dass sie konstitutiv auf eine »Dimension der praktischen Kritik« (Honneth 1989: 381) verwiesen ist, die die »Bedingung« ihrer »kritischen Erkenntnis« (ebd.)

1 Vgl. dazu Habermas (1968 [1965]: 146–168, hier insb. S. 155 f., 159 ff.) sowie die Überlegungen in Habermas (1973 [1968]: insb. Kap. 2 und 3).

darstellt.² Die methodische Eigenart einer kritischen Gesellschaftstheorie besteht aus Honneths Sicht in anderen Worten darin, dass sie sich in ihrer Kritik an der Gesellschaft von in der gesellschaftlichen Realität bereits bestehenden oder genauer noch: in dieser bereits *angelegten* Ansprüchen auf Befreiung leiten lässt.

Für Honneth, wie er erst nach der Veröffentlichung von *Kritik der Macht* deutlich macht, ist das allerdings nicht einfach nur eine Beschreibung dessen, was Theorien, die »kritisch« sind, eben tun: Für diese Rückbindung an emanzipatorische Ansprüche in der gesellschaftlichen Wirklichkeit gibt es vielmehr gewichtige *ethische Gründe*. So hält Honneth im Nachwort zu *Kritik der Macht* mit Blick auf die methodische Eigenart der kritischen Gesellschaftstheorie fest: »[N]ur, wenn bereits innerhalb des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs das emanzipatorische Interesse vorzufinden war, von dem auch die kritische Theorie sich wissenschaftlich leiten ließ, *durfte* sie sich selbst *mit Recht* als ein reflexives Moment der sozialen Entwicklung begreifen.« (Honneth 1989: 381) Wenn sich die kritische Theorie, wie vom frühen Horkheimer beschrieben, selbst als »die intellektuelle Seite des historischen Prozesses« der Emanzipation versteht, ist sie in Honneths Augen anders gesagt dazu *verpflichtet*, sich in ihrer Kritik von tatsächlichen Befreiungsbestrebungen in der Gesellschaft leiten zu lassen; andernfalls will die Theorie nämlich befreien, wo niemand von seiner Unfreiheit weiß, und wird autoritär. An der so präzisierten Bestimmung der methodischen Anforderung der kritischen Gesellschaftstheorie wird Honneth auch später noch festhalten. So spricht Honneth in seinem programmatischen Text »Die soziale Dynamik der Mißachtung«, der auf seine Berliner Antrittsvorlesung von 1993 zurückgeht, davon, dass die kritische Theorie zum Zwecke der Rechtfertigung ihrer eigenen Kritik »dazu in der Lage sein muß[, ein Moment der innerweltlichen Transzendenz zum Vorschein zu bringen.« (Honneth 2012 [1994]: 89)

Dieser methodischen Anforderung der kritischen Theorie, eine Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse *immanent*, also aus ihnen heraus zu entwickeln, sind aus Honneths Sicht nun allerdings weder Horkheimer und dessen Mitstreiter Theodor W. Adorno noch deren beider Nachfolger Jürgen Habermas in ihren jeweiligen Ausarbeitungen des Projekts

2. Daran, dass Horkheimer in seinem Aufsatz eine solche Begründung der kritischen Theorie angestrebt hat, kann man durchaus seine Zweifel haben. In dem Überblick, den Helmut Dubiel über die Entwicklung der Frankfurter Schule gibt, wird deutlich, dass Horkheimer zum Zeitpunkt des Verfassens seines Aufsatzes nicht mehr wirklich mit einer solchen »Dimension der praktischen Kritik« gerechnet, sondern vielmehr der Theorie eine entscheidende Rolle zugesprochen hat; vgl. Dubiel (1978: insb. S. 67 ff). Ich werde diesen Strang hier nicht weiter verfolgen, da für unsere Rekonstruktion von Honneths Anerkennungstheorie hauptsächlich dessen Verständnis des Erbes der Frankfurter Schule wichtig ist.

der kritischen Gesellschaftstheorie wirklich gerecht geworden. Sie alle sind nämlich in der einen oder anderen Weise daran gescheitert, einen *geeigneten Zugang* zu jenen Befreiungsbestrebungen innerhalb der gesellschaftlichen Realität zu finden, an die die kritische Theorie in ihrer Kritik der Gesellschaft anknüpfen können soll. Für Honneth, der letztlich hofft, durch die von ihm unternommene »Klärung von Schlüsselproblemen der kritischen Gesellschaftstheorie« (Honneth 1989 [1986]: 7) Aufschluss über die »Richtlinien [...] einer ›Kritik der Macht‹ heute« (ebd.: 8) zu erhalten, ist dieses Scheitern jedoch instruktiv. Der frühe Horkheimer scheitert in Honneths Augen an der selbstgesetzten methodischen Anforderung zunächst aufgrund der zentralen Stellung, die der Begriff der Arbeit bei ihm einnimmt. Die Praxis der Arbeit, verstanden als Bearbeitung eines Objekts durch ein Subjekt, sei nämlich zu eng, um darin auch noch ein emanzipatorisches Interesse an der Überwindung von gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen unterbringen zu können. Es braucht einen weiter gefassten Begriff sozialer Praxis, von der plausibel gemacht werden kann, dass sie normative Ansprüche in sich trägt. Horkheimer und sein Mitstreiter Adorno hätten dann spätestens seit der *Dialektik der Aufklärung* den Versuch, die kritische Theorie an eine vorthoretische Instanz rückzubinden, allerdings vollständig aufgegeben. Nach Honneths Lesart haben beide Autoren »an eine innerweltliche Möglichkeit der Emanzipation [...] nicht mehr [...] glauben wollen« (Honneth 2012 [1994]: 91), und so ist es in Honneths Augen im Wesentlichen das Verdienst von Habermas' kommunikationstheoretischer Ausarbeitung des Projekts der kritischen Gesellschaftstheorie, »daß sie den Zugang zu einer emanzipatorischen Sphäre des Handelns erst wieder geöffnet hat.« (Ebd.: 94) Doch auch diese Ausarbeitung des Projekts der kritischen Gesellschaftstheorie bleibt aus Honneths Sicht letztlich unbefriedigend. Selbst wenn plausibel gemacht werden könnte, dass in der Praxis der Kommunikation emanzipatorische Ansprüche angelegt sind, handle es sich zumindest im offiziellen Strang von Habermas' Gesellschaftstheorie nicht um Ansprüche *konkreter Personen*, die Herrschaft und Unterdrückung sozusagen am eigenen Leib *erfahren*. Die vorwissenschaftliche Instanz, an die die kritische Theorie soll anknüpfen können, bleibe bei Habermas letztlich also abstrakt, insofern sie die Gestalt eines »sich hinter dem Rücken der beteiligten Subjekte vollziehen[den]« (ebd.: 97) Prozesses der kommunikativen Rationalisierung der Lebenswelt annehme.

Aus Honneths früher Auseinandersetzung mit der Tradition der kritischen Gesellschaftstheorie folgt für ihn, dass es, um der methodischen Anforderung einer immanenten Kritik gerecht zu werden, demnach einen anderen und geeigneteren Begriff von sozialer Praxis braucht. Die gesuchte soziale Praxis muss wie die kommunikative Verständigung bei Habermas den Ort normativer Ansprüche bilden, doch müssen Personen in sie gleichsam als konkrete, lebendige Personen einbezogen sein.

Diese soziale Praxis wird von Honneth ab Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre als Praxis der Anerkennung bestimmt. In Antwort auf die Schwierigkeiten, die er innerhalb der Tradition der kritischen Gesellschaftstheorie identifiziert, schlägt Honneth in anderen Worten den Weg einer anerkennungstheoretischen Neubegründung der kritischen Gesellschaftstheorie ein.

2. »Anerkennung« als neuer Grundbegriff der kritischen Gesellschaftstheorie

Wenn Anerkennung der Begriff sein soll, mit dessen Hilfe eine kritische Theorie der Gesellschaft Zugang zu uneingelösten Ansprüchen auf Befreiung innerhalb der Gesellschaft finden kann, wie sie in den Erfahrungen von konkreten Personen aufscheinen und auf die sich die kritische Theorie in ihrer Kritik an der Gesellschaft stützen kann, dann muss die Praxis der Anerkennung, wie wir vor dem Hintergrund der Diskussion im ersten Teil festhalten können, so spezifiziert werden, dass sie *drei Bedingungen* erfüllt: Erstens muss Honneth mit Blick auf die Praxis der Anerkennung plausibel machen, dass sie den Ort bildet, an dem Personen potentiell zu einer Form konkreter und gelebter *Freiheit* gelangen. Zweitens muss gezeigt werden, dass Personen als Teilnehmerinnen und Teilnehmer an der Praxis der Anerkennung auf die Anerkennung durch Andere normative *Ansprüche* haben, die mitunter aber nicht oder noch nicht erfüllt werden. Drittens muss die Praxis der Anerkennung *gesellschaftlichen* Charakter besitzen, wenn es letztlich die Gesellschaft ist, die auf der Grundlage bislang uneingelöster Ansprüche auf Befreiung kritisiert werden soll. Im Folgenden will ich Honneths kritische Theorie der Anerkennung entlang dieser drei Bedingungen diskutieren.

2.1 Anerkennung und Selbstverwirklichung

Für Honneth ist Anerkennung Bedingung von Selbstverwirklichung. Dabei geht es Honneth in einem buchstäblichen Sinn darum, dass das Selbst wirklich werden kann. Wenn Anerkennung Bedingung von Selbstverwirklichung in diesem Sinn sein soll, bedeutet das also genauer, dass wir nach Honneths Auffassung nur unter der Voraussetzung, dass Andere uns in bestimmten Hinsichten unserer Persönlichkeit bestätigen oder bejahen, in die Lage versetzt werden, wirklich die Personen sein zu können, die wir sind oder sein wollen. Diesen Zusammenhang von Anerkennung und Selbstverwirklichung beschreibt Honneth zunächst vor allem in *psychologischen Begriffen*.

In *Kampf um Anerkennung* von 1992, in dem sich die anerkennungstheoretische Alternative zu den bisherigen Ausarbeitungen des Projekts einer kritischen Gesellschaftstheorie erstmals umfassend ausbuchstabiert findet, legt Honneth dar, dass Anerkennung die Voraussetzung für die Ausbildung dessen darstellt, was von ihm hier verschiedentlich als »positive« oder »praktische Selbstbeziehung« beziehungsweise als »positives Verständnis unserer selbst« bezeichnet wird (Honneth 2003 [1992]: 122, passim). Dass Andere uns in bestimmten Hinsichten unserer Persönlichkeit positiv begegnen, wie Honneth in dieser frühen Schrift unter Berufung auf den jungen Hegel und den Sozialpsychologen George H. Mead erläutert, soll es Personen anders gesagt erlauben, sich in diesen Hinsichten selbst als wertvoll zu begreifen und zu einer gefühlsmäßigen Sicherheit mit Bezug auf sich selbst zu gelangen. Wird dieser Sachverhalt in der Sekundärliteratur regelmäßig vermerkt, wird die Verbindung zur Thematik der Selbstverwirklichung allerdings seltener gesehen: Dieser weit ins Affektive hineinreichende positive Bezug zu sich selbst, den Personen nur vermittelt der Anerkennung durch Andere erwerben können sollen, ist aus Honneths Sicht nämlich gleichbedeutend mit einer Art der inneren Freiheit oder einer *Freiheit des Willens*; der positive Selbstbezug besteht, wie Honneth schreibt, in einem »Fehlen von inneren Blockierungen, von psychischen Hemmungen und Ängsten« (ebd.: 278). Somit ist es Personen dank der Anerkennung durch Andere möglich, sich selbst in verschiedenen Hinsichten ihrer Persönlichkeit zu verwirklichen, »wenn darunter ein Prozeß der ungezwungenen Realisierung von selbstgewählten Lebenszielen verstanden werden soll.« (Ebd.)

Gegenüber Habermas' kommunikationstheoretischer Ausarbeitung des Projekts einer kritischen Gesellschaftstheorie, an der Honneth, wie wir sahen, die mangelnde Verankerung in menschlichen Erfahrungen monierte, kann Honneth damit zunächst als Vorteil verbuchen, dass an der Praxis der Anerkennung eine Freiheit hängt, die die Freiheit *von konkreten Personen* ist, was insbesondere dort manifest wird, wo Personen nicht in diesem Sinn frei sind.³ Wenn Personen von Anderen in bestimmten Hinsichten ihrer Persönlichkeit nicht anerkannt werden, wenn ihnen also eine Anerkennung vorenthalten wird beziehungsweise sie missachtet werden, dann äußert sich dies, wie Honneth in diesem frühen Kontext erläutert, in negativen Gefühlen wie etwa der Scham (vgl. etwa

3 Christopher Zurn hat in einer Kritik darauf aufmerksam gemacht, dass dann allerdings immer noch begründungsbedürftig ist, weshalb Selbstverwirklichung, nur weil Anerkennung sie möglich macht, den allgemeinen Maßstab zur Beurteilung der Einrichtung von Gesellschaften bilden sollte; vgl. dazu Zurn (2000: insb. 119, 121 f.). Honneth antwortet auf diese Kritik erst im Rahmen von *Das Recht der Freiheit* von 2011, wenn er die normativen Grundlagen der modernen Gesellschaften in Begriffen der Freiheit rekonstruiert. Darauf kann im Rahmen des vorliegenden Beitrags allerdings nur am Rande eingegangen werden.

Honneth 2012 [1994]: 100). Die Missachtung durch Andere ist etwas, das Personen »[e]rleiden« (Honneth 2003 [1992]: 219) und das mit »einer Art Senkung des eigenen Selbstwertgefühls« (ebd.: 223) einhergeht. Missachtet zu werden verunsichert also, es beschwert oder behindert den angstfreien Bezug auf sich selbst und macht es einer Person so unmöglich, sich in ihren Vollzügen wirklich als »die Person« zu zeigen, die sie ihren »Ichidealen gemäß zu sein wünscht« (ebd.). Ohne die Anerkennung durch Andere bleiben Personen in ihrem Sein auf eigentümliche Weise beschränkt.

Auch wenn Honneth über die Jahre von der psychologischen Bestimmung des Zusammenhangs von Anerkennung und Selbstverwirklichung abgerückt ist, wozu insbesondere die Auseinandersetzung mit der Hegelschen Rechtsphilosophie im Jahr 2001 den Anstoß gegeben hat (vgl. Honneth 2001: insb. 17–35), wird die Vorenthaltung von Anerkennung auch später von ihm noch so begriffen, dass sie eine Beschränkung darstellt, die Personen unmittelbar betrifft, insofern Personen daran gehindert werden, wirklich zu sein, wer oder was sie sind oder sein wollen. Was Honneth mit dem Begriff der Anerkennung seit der Jahrtausendwende verstärkt in den Blick nimmt, wovon dann vor allem *Das Recht der Freiheit* von 2011 Zeugnis ablegt, sind weniger die Voraussetzungen einer Form der Willensfreiheit als vielmehr die Voraussetzungen dafür, dass Personen selbstgewählte Lebensziele in der äußeren Wirklichkeit tatsächlich umsetzen können. Dass Personen von Anderen auf bestimmte Weisen anerkannt werden, soll jetzt anders gesagt die Bedingung dafür darstellen, dass Personen *in der Wirklichkeit* die Person sein können, die sie sind oder sein wollen. Eine wichtige Rolle bei dieser Neukonzeption des Zusammenhangs von Anerkennung und Selbstverwirklichung spielt Honneths Einsicht, dass Anerkennung nicht primär symbolischen, sondern praktischen Charakter hat; Anerkennung wird von Honneth genauer als »Handeln aus Einsicht« (Honneth 2003 [2002]: 322) beschrieben, das sich vom Wert, der an der anderen Person wahrgenommen wird, leiten lässt und insofern durch bestimmte moralische Rücksichtnahmen charakterisiert ist. *In der Wirklichkeit* können Personen im Falle ihrer Anerkennung also deshalb die Person sein, die sie sind oder sein wollen, weil die Wirklichkeit in der Form des Handelns Anderer dann so beschaffen ist, dass sie der eigenen Persönlichkeit entgegenkommt und die Entfaltung der Persönlichkeit objektiv möglich macht. »In der Beziehung der Anerkennung«, wie Honneth erläutert, »trifft das Subjekt auf ein (seinerseits subjektives) Element der Wirklichkeit, durch das es sich darin bestätigt oder sogar dazu aufgefordert sieht, seine reflexiv gewonnenen Absichten zu verwirklichen.« (Honneth 2011: 91) Als anschauliches Beispiel dafür kann etwa das aufmerksame und verständnisvolle Verhalten eines Freundes im Gespräch dienen, das die Bedingung dafür darstellt, dass wir unsere Sorgen artikulieren und vertrauensvoll beraten

können – auch wenn dieses Beispiel nicht dazu verleiten sollte, Anerkennungsbeziehungen ausschließlich nach dem Muster solcher unmittelbar intersubjektiven Beziehungen zu denken.

2.2 *Anerkennung und Moral*

In der einflussreichen Debatte mit Nancy Fraser zur Frage »Umverteilung oder Anerkennung?« aus dem Jahr 2003 konfrontiert Fraser Honneth mit einem Vorwurf, der in dieser Form häufiger formuliert worden ist. Dieser Vorwurf lautet folgendermaßen: Honneth verorte »das Übel«, das die Vorenthaltung von Anerkennung beziehungsweise die Missachtung darstellt, »in der individuellen oder interpersonellen psychischen Dynamik« und nicht »in sozialen Beziehungen« (Fraser 2003: 47). Von hier aus sei »es nur mehr ein kleiner Schritt dahin, dem Opfer selbst die Schuld zu geben« (ebd.), denn wo es nur Gefühle der Missachtung gibt, kann man sich doch vielleicht auch einfach dazu bringen, anders zu fühlen, und gibt es deshalb gar kein Problem. Man kann diesen Vorwurf auch so reformulieren: Anerkennung und dementsprechend auch Missachtung werden von Honneth zu subjektiv gedacht; eine Kritik der Anerkennungsverhältnisse sollte aber *objektiv* feststellen können, was kritikwürdig ist und was nicht. Sie sollte in anderen Worten dazu in der Lage sein, anzugeben, dass in einem konkreten Fall bestimmte *moralische Ansprüche* auf Anerkennung verletzt werden.

Was ist an diesem Vorwurf dran? Ist die Tatsache, dass Honneth zumindest in *Kampf um Anerkennung* die Wirkung der Anerkennung auf Personen und folglich auch die Wirkung von Missachtung in psychologischen Begriffen beschreibt und allgemeiner davon ausgeht, dass Anerkennung Bedingung von Selbstverwirklichung ist, mit einer Betrachtung der Anerkennung unter dem Gesichtspunkt der Moral prinzipiell unvereinbar? Wenn wir uns zurückerinnern an diejenigen Bedingungen, die zu Beginn dieses Teils des vorliegenden Beitrags formuliert worden sind und die an den Begriff der Anerkennung gestellt werden müssen, wenn dieser die neue Grundlage für eine kritische Gesellschaftstheorie bilden soll, dann wird bereits deutlich, dass Honneth etwas anderes im Sinn haben muss. Anerkennung kann bei ihm nicht einfach nur Bedingung unserer Freiheit sein, ganz gleich, ob man diesen Zusammenhang nun eher in psychologischen Begriffen ausbuchstabiert oder nicht. Die methodische Anforderung an eine kritische Theorie lautete nämlich, dass sie sich in ihrer Kritik auf konkrete *Ansprüche* auf Befreiung stützen können muss – und nicht etwa einfach bloß auf Bedürfnisse nach Befreiung. Im Folgenden werde ich darlegen, dass Honneth in der Tat von Beginn an davon ausgeht, dass wir auf die Anerkennung, durch die wir erst wirklich frei sein können, auch moralische Ansprüche haben, dass Honneth aber

zumindest zu Beginn noch mit Blick darauf schwankt, wo diese Ansprüche eigentlich herkommen, ob diese nämlich mit unserem *Menschsein* gegeben oder eben in der *Praxis* der Anerkennung angelegt sind.

Im vorangegangenen Abschnitt ist bereits angeklungen, dass Anerkennung für Honneth *moralischen* Charakter besitzt. In den Jahren nach dem Erscheinen von *Kampf um Anerkennung* hat Honneth insbesondere weiter aufgeklärt, dass Anerkennung ein moralisches *Handeln* darstellt. In der Anerkennung lassen wir uns also offensichtlich von bestimmten moralischen Rücksichtnahmen leiten oder befolgen bestimmte moralische Pflichten, wobei Honneth mit »moralisch« vor allem den Aspekt der Zustimmungsfähigkeit unseres Handelns hervorhebt. Das heißt, moralisch handeln wir letztlich dort, wo wir nicht von egozentrischen Motiven getrieben sind, sondern uns an Gründen orientieren, die zu einem gewissen Grad allgemein sind.⁴ Umgekehrt ist folglich die Missachtung ein Handeln, das als unmoralisch zu begreifen ist. In der Missachtung werden anders gesagt bestimmte moralische Pflichten verletzt. Die Missachtung stellt ein rücksichtsloses Verhalten dar. So erläutert Honneth bereits in *Kampf um Anerkennung* unter Bezugnahme auf die pragmatistische Psychologie John Deweys, dass Missachtungserfahrungen auf »Störungen oder Mißerfolge« (Honneth 2003 [1992]: 221) in der sozialen Interaktion mit Anderen zurückgehen, die von ihm noch genauer als Verletzung »moralische[r] Normen« durch die »Interaktionspartner« (ebd.: 223) beschrieben werden. Missachtungserfahrungen sind für Honneth demnach Leidenserfahrungen mit einem »*normativen* Kern« (Honneth 2003: 152). Es scheint also klar zu sein, dass Personen aus Honneths Sicht moralische Ansprüche auf die Anerkennung durch Andere haben, von deren Erfüllung es abhängt, ob sie in materialer Hinsicht wirklich die Personen sein können, die sie sind oder sein wollen. Oder anders gesagt: Dass Personen an der Vorenthaltung von Anerkennung leiden, scheint bei Honneth nicht auszuschließen, dass durch die Vorenthaltung von Anerkennung zugleich auch moralische Ansprüche verletzt werden. Das Subjektive und das Objektive kommen in der Anerkennung vielmehr zusammen.

Allerdings ist in Honneths früheren Texten, vor allem in *Kampf um Anerkennung*, noch unklar, weshalb Personen Ansprüche auf Anerkennung haben. Einerseits spricht Honneth an einigen Stellen von »sozialisatorisch erworbenen Identitätsansprüchen« (2003 [1992]: 98). Eine solche Redeweise legt nahe, dass Personen Ansprüche auf Anerkennung erst durch ihr Hineinwachsen in eine bestimmte Kultur und spezifische gesellschaftliche Institutionen *erwerben* oder genauer noch durch ihre Teilnahme an der Praxis der Anerkennung, das heißt, an den bestehenden

4 Vgl. hierzu Honneth (2003 [2001]: insb. S. 20 ff.) und die Weiterentwicklung der hier angestellten Überlegungen in Honneth (2014: 790 f.).

Anerkennungsverhältnissen. Dem stehen jedoch Passagen gegenüber, in denen Honneth mit einer Art Persönlichkeitstheorie oder formalen Anthropologie zu operieren scheint: »Mit negativen Begriffen dieser Art [wie ›Beleidigung‹ oder ›Erniedrigung‹; K.L.] wird ein Verhalten bezeichnet, das nicht schon deswegen Unrecht darstellt, weil es die Subjekte in ihrer Handlungsfreiheit beeinträchtigt oder ihnen Schaden zufügt; vielmehr ist jener Aspekt eines schädigenden Verhaltens gemeint, durch den Personen in einem positiven Verständnis ihrer selbst verletzt werden« (ebd.: 212). Das heißt, die Tatsache, dass ein Verhalten eine Person »in einem positiven Verständnis ihrer selbst verletzt«, soll schon ausreichen, um von einem »Unrecht« sprechen zu können. Die Sichtweise, die hier zum Ausdruck gebracht wird, ist also, dass Personen Ansprüche auf die Anerkennung einfach aus dem Grund haben sollen, weil Personen bestimmte Formen der Anerkennung eben *brauchen*. In einem anderen Text schreibt Honneth in diesem Sinn, dass es »die Mißachtung der persönlichen Integrität« sei, »die aus einer Handlung oder Äußerung den Tatbestand einer moralischen Verletzung macht.« (Honneth 2012 [2000]: 180)⁵

Mit Bezug auf die normative Grundlage seiner kritischen Theorie der Anerkennung besteht zu Beginn also noch Klärungsbedarf: Nicht, weil Honneth Anerkennung nicht von Anfang an auch als moralisches Phänomen begreifen würde, sondern deshalb, weil Honneth den Status der moralischen Ansprüche, die Personen auf die Anerkennung durch Andere haben sollen, anfangs noch nicht hinreichend geklärt hat. Angesichts seines Ziels, auf Grundlage des Begriffs der Anerkennung eine kritische Gesellschaftstheorie zu entwickeln, so wie sie in Honneths Augen der Idee nach vom frühen Horkheimer umrissen worden ist, ist allerdings klar, wie die Entscheidung zwischen den beiden konkurrierenden Sichtweisen, die wir eben beschrieben haben, ausfallen muss. Die kritische Gesellschaftstheorie stützt sich in ihrer Kritik nämlich auf Ansprüche, die in der bestehenden *Praxis* oder den bestehenden Verhältnissen schon angelegt sind, und betreibt damit *immanente* Kritik. Sie kritisiert die Praxis also nicht mit externen Mitteln, wie sie etwa eine formale Anthropologie bereitstellen würde, sondern ganz entscheidend mit ihren *eigenen* Mitteln. Inwiefern die Praxis der Anerkennung selbst den Ort einer solchen immanenten Normativität bilden kann, beantwortet Honneth jedoch erst wirklich in den Jahren nach der Veröffentlichung von *Kampf um Anerkennung*, wenn er nämlich den gesellschaftstheoretischen Rahmen seiner Anerkennungstheorie weiter ausarbeitet. Dem gesellschaftstheoretischen Rahmen von Honneths Anerkennungstheorie wenden wir uns jetzt zu.

5 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die instruktive Diskussion in Stahl (2013: 165–170).

2.3 Anerkennung und Gesellschaft

Die dritte Bedingung, die angesichts des Versuchs einer anerkennungstheoretischen Neubegründung des Projekts der kritischen Gesellschaftstheorie an den Begriff der Anerkennung gestellt ist, lautete, dass die Praxis der Anerkennung gesellschaftlichen Charakter besitzen muss. Der Grund dafür ist dieser: Am Ende soll es die Gesellschaft sein, die auf der Grundlage bislang uneingelöster Ansprüche auf Befreiung kritisiert wird und nicht einzelne Personen. Wenn Anerkennung jedoch bloß einen Vorgang zwischen einzelnen Personen ohne jede gesellschaftliche Vermittlung darstellen würde, dann könnte im Fall einer Missachtung kaum die gegenwärtige Einrichtung der Gesellschaft in den Fokus der Kritik rücken, denn es wäre schlichtweg nicht plausibel zu machen, dass sie in letzter Instanz dafür verantwortlich ist, dass Ansprüche verletzt werden und Personen leiden. Die Zwänge und Beschränkungen, denen die Praxis der Anerkennung unterliegt, weshalb sie nicht nur den Ort normativer Ansprüche, sondern den Ort *uneingelöster* normativer Ansprüche bildet, müssen in anderen Worten *gesellschaftliche* Zwänge und Beschränkungen sein, und das bedeutet, dass die Praxis der Anerkennung von vornherein als gesellschaftliche Praxis begriffen können werden muss.

Honneth geht allgemein davon aus, »daß in jeder gesellschaftlichen Realität stets schon Formen der wechselseitigen Anerkennung institutionalisiert sind« (Honneth 2003: 161). Eine solche Sichtweise wird von Honneth bereits an verschiedenen Stellen im frühen *Kampf um Anerkennung* nahegelegt,⁶ doch hat er diese Angewiesenheit von Anerkennung auf gesellschaftliche Institutionen erst nach dem Erscheinen von *Kampf um Anerkennung* klarer herausgestellt und weiter geklärt. Spezifischer entwickelt Honneth eine Theorie der *modernen Gesellschaft*, wonach in der modernen Gesellschaft prinzipiell drei Formen der Anerkennung institutionalisiert sein sollen. Diese sind, und hier folge ich der jüngsten Unterscheidung dieser drei Anerkennungsformen in *Das Recht der Freiheit* von 2011, die Liebe oder Fürsorge in persönlichen Beziehungen, die Solidarität im Kontext der Marktwirtschaft sowie die gleiche Achtung im Kontext der demokratischen Öffentlichkeit (vgl. Honneth 2011: 229 und Teil C. III). Zu sagen, dass diese drei Formen der Anerkennung in solchen Gesellschaften, die als »modern« bezeichnet werden,

6 Vgl. etwa Honneth (2003 [1992]: 11, 148 f.). Alles andere wäre angesichts von Honneths früher Diskussion in *Kritik der Macht*, die bereits erkennen lässt, dass Honneth Gesellschaft als »Totalität« von »institutionalisierten Normen« (Honneth 1989 [1986]: 268) begreifen will, auch überraschend. Dennoch ist dies der Aspekt von Honneths Theorie der nach wie vor zu den meisten Missverständnissen und Fehlinterpretationen führt; vgl. dazu etwa Renault (2011: 207–231) und Honneths Antwort im »Rejoinder« (Honneth 2011b: 401 ff.).

institutionalisiert sind, bedeutet zunächst, dass es in solchen Gesellschaften Institutionen gibt, die es möglich machen, dass sich Personen Liebe oder Fürsorge, Solidarität und gleiche Achtung zuteilwerden lassen. Die Institutionen machen dies möglich, indem sie wechselseitige Rechte und Pflichten definieren. Sie regeln so auf verbindliche Weise das Verhalten der Teilnehmerinnen und Teilnehmer. Als Teilnehmerin an einer Institution kann eine Person legitimerweise ein bestimmtes Verhalten der Anderen erwarten und umgekehrt. Man hat in anderen Worten *Ansprüche* an die Anderen. Gesellschaftliche Institutionen sind für Honneth somit »Bestandteil des Prozesses der wechselseitigen Anerkennung« (2011b: 403; zit. aus dem unveröffentl. dt. Ms.), denn sie lassen »uns über die entsprechenden Verhaltensverpflichtungen und Normen der Rücksichtnahme informiert sein« (ebd.), durch deren Befolgung wir Anderen gegenüber Anerkennung zum Ausdruck bringen. Die Praxis der Anerkennung wird von Honneth also genauer als institutionell geregelte Praxis begriffen.

Innerhalb solcher institutionell geregelten Anerkennungsbeziehungen kommt es im Alltag nun schon allein deshalb zu Missachtungserfahrungen, die, wie wir gesehen haben nicht nur Leidenserfahrungen sind, sondern auch Erfahrungen der Verletzung von Ansprüchen, weil sich nicht immer alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer an die geltenden Rechte und Pflichten halten. Personen können aus den verschiedensten Gründen daran scheitern, ihren Pflichten gegenüber einer anderen Person nachzukommen, und folglich Ansprüche verletzen, die diese andere Person legitimerweise an sie richtet. Solche Fälle sind jedoch für eine *Gesellschaftskritik* wenig interessant, da die Verletzung von Ansprüchen hier in erster Linie auf individuelles Fehlversagen zurückzuführen ist und nicht darauf, wie die Gesellschaft selbst zu einem bestimmten Zeitpunkt eingerichtet ist. Das Problem besteht darin, dass die konkrete Realität in der Form der Handlungen von Personen gerade nicht den bestehenden institutionellen Vorgaben entspricht – und wäre einfach in dem Moment behoben, wo es eine Rückanpassung der Handlungen an die institutionellen Vorgaben gäbe.⁷ Es ist aber dennoch wichtig, sich diesen Fall von Missachtung, der in der Realität mehr oder weniger häufig anzutreffen sein dürfte, vor Augen zu führen, da Honneth insbesondere mit Blick auf *Das Recht der Freiheit* nicht selten mit dem Vorwurf konfrontiert worden ist, ein zu positives Bild der tatsächlichen gesellschaftlichen Realität zu zeichnen; eine »normative Rekonstruktion« der Institutionen der Anerkennung darf jedoch, wie deutlich geworden sein sollte, nicht mit einer »Analyse faktischer Verhältnisse« (Honneth 2011: 230) und noch viel weniger mit ihrer Bejahung verwechselt werden.

7 Wobei es trotzdem interessant sein kann, danach zu fragen, was der Grund solcher Missachtung ist; vgl. dazu etwa Ikäheimo (2015: 25–43).

Es kann innerhalb solcher institutionell geregelter Anerkennungsbeziehungen, wie Honneth sie denkt, aber auch der Fall auftreten, dass sozusagen alle *alles richtig* machen, das heißt, die wechselseitigen Rechte und Pflichten einer Institution befolgen, und Personen innerhalb der Anerkennungsbeziehungen *trotzdem* Erfahrungen der Missachtung machen. Es kann nämlich sein, dass die Rechte und Pflichten einer Institution *selbst* zu einem Zeitpunkt so definiert sind, dass sie aus Sicht einiger der Beteiligten nicht oder nur unzureichend das gewährleisten, was sie eigentlich gewährleisten *sollen*. Insofern die Institutionen von Honneth so verstanden werden, dass sie einen normativen Zweck haben – wie etwa die Institution der Ehe die Gewährung von Liebe oder Fürsorge –, können sie mit Blick auf die Realisierung dieses Zwecks teilweise scheitern. Was es heißt, einander Fürsorge entgegenzubringen, kann nämlich zu einem Zeitpunkt zu eng oder einseitig verstanden werden mit dem Ergebnis, dass verschiedene Personen in ihrer Freiheit beschränkt sind und sich nicht angemessen behandelt fühlen. In diesem Fall ist es also die Institution selbst, die aufgrund dessen, was Honneth als »Geltungsüberhang« (Honneth 2003: 177) bezeichnet hat, Missachtungserfahrungen produziert. Die Praxis der Anerkennung ist in diesem Fall durch »interne[] Defizite[] oder Asymmetrien« (ebd.: 161) charakterisiert. Damit ist dieser zweite Fall von Missachtung der eigentlich interessante Fall für eine anerkennungstheoretische Gesellschaftskritik – der zugleich erhellt, inwiefern die Praxis der Anerkennung selbst den Ort einer immanenten Normativität bilden soll, auf die sich die Gesellschaftskritik stützen kann. Insofern die Institutionen der Anerkennung nicht nur irgendwelche Ansprüche verletzen, sondern Ansprüche, die sie selbst geschaffen haben, bieten sie nämlich die Grundlage für ihre eigene Kritik.

Eine zentrale Frage, die wir in der bisherigen Diskussion ausgeklammert haben, muss nun allerdings noch geklärt werden: Wie werden Ansprüche auf Anerkennung der kritischen Theorie der Anerkennung eigentlich überhaupt *zugänglich*? Bereits in *Kampf um Anerkennung* geht Honneth davon aus, dass sich Personen im Falle einer Missachtung der normativen Erwartungen, die sie an das Verhalten anderer haben, prinzipiell *bewusst* werden können (vgl. Honneth 2003 [1992]: 220 ff.). Dies ist aus Honneths Sicht maßgeblich darauf zurückzuführen, dass Personen die Anerkennung oder bestimmte Formen der Anerkennung durch Andere in einem materialen Sinn brauchen, weil daran, wie wir gesehen haben, ihre Freiheit hängt. Weil die Vorenthaltung von Anerkennung oder Missachtung etwas ist, das uns daran hindert, wirklich die Person sein zu können, die wir sind oder sein wollen, können wir auf sie, so die Idee, gar nicht neutral reagieren. Das Leiden, das die Missachtung verursacht, hält uns aber nicht nur dazu an, über unsere Lage zu reflektieren; aus Honneths Sicht kann dieses Leiden auch zu *Widerstand* motivieren. In *Kampf um Anerkennung*, wo er freilich noch mit einem stark

psychologischen Verständnis von Missachtung arbeitet, erklärt Honneth, dass »die affektive Spannung, in die das Erleiden von Demütigungen den einzelnen hineinzwingt, [...], von ihm jeweils nur auflösen [ist], indem er wieder zur Möglichkeit des aktiven Handelns zurückfindet« (ebd.: 224). Dies kann von dem alltäglichen Protest etwa im Rahmen einer Intimbeziehung, wenn ein bestimmtes Verhalten von Seiten des Anderen nicht in Ordnung ist und eine Normverletzung darstellt, bis zur organisierten politischen Aktion reichen. An solche Artikulationen der normalerweise implizit bleibenden Ansprüche oder Erwartungen schließt die kritische Theorie der Anerkennung an – und zwar *sowohl* in ihrer Rekonstruktion der bestehenden Institutionen der Anerkennung, *als auch* in deren Kritik. In letzterem Fall kann sich die kritische Theorie der Anerkennung jedoch freilich nur auf solche neuen Artikulationen beziehen, die ihrerseits »eine nachhaltige Anhebung des moralischen Niveaus der Sozialintegration erwarten lassen« (Honneth 2003: 217).⁸ Sie muss also Unterscheidungen treffen zwischen solchen Forderungen nach einer Veränderung der gesellschaftlichen Anerkennungsverhältnisse, die gerechtfertigt und deshalb unterstützenswert sind, und solchen, die dies nicht sind. Aus Sicht von Honneths Theorie sind Forderungen gerechtfertigt, die die normativen Zwecke der bisherigen Institutionen umfassender interpretieren und so in die Richtung größerer Freiheit weisen (vgl. dazu etwa Honneth 2011: 27 f.).⁹

3. Ideologische Anerkennung: Grenzen der kritischen Theorie der Anerkennung

Wir haben gesehen, dass Honneth in Antwort auf die Schwierigkeiten, mit denen er die bisherigen Ausarbeitungen des Projekts der kritischen Gesellschaftstheorie von Horkheimer bis Habermas behaftet sieht, den Weg einer anerkennungstheoretischen Neubegründung der kritischen Gesellschaftstheorie einschlägt. Aufbauend auf dem Begriff der Anerkennung soll in anderen Worten der Rahmen einer »Kritik der Macht«, also einer Kritik gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse in der Tradition der kritischen Gesellschaftstheorie gewonnen werden. Wie wir im vorangegangenen Abschnitt eingehender nachvollzogen haben, handelt

8 Honneths kritische Theorie der Anerkennung wurde früh mit dem Einwand konfrontiert, stärker zwischen progressiven und reaktionären Kämpfen um Anerkennung unterscheiden zu müssen; vgl. zum Beispiel Alexander/Lara (1996: 126–136). Honneth selbst hat diese Notwendigkeit allerdings ebenfalls früh gesehen (vgl. etwa Honneth 2012 [1994]: 108) und entsprechende Versuche unternommen.

9 Inwieweit man dies noch im strengen Sinn immanent begründen kann, ist eine Frage, der im vorliegenden Kontext nicht weiter nachgegangen werden kann.

es sich dabei um eine Kritik gesellschaftlicher Anerkennungsverhältnisse, die die Möglichkeiten der individuellen Selbstverwirklichung beschränken und dabei Ansprüche, die sie selbst geschaffen haben, ungerechtfertigterweise enttäuschen. Das heißt, die Anerkennungsverhältnisse selbst können zu einem gegebenen Zeitpunkt so verfasst sein, dass sie selbst Missachtungserfahrungen produzieren. Das Bild gesellschaftlicher Herrschaft, das Honneth auf Grundlage des Anerkennungsbegriffs gewinnt, ist damit zunächst weitaus komplexer als gelegentlich gesehen wird. Zuletzt möchte ich jedoch der Frage nachgehen, ob dieses Bild für die Zwecke einer anerkennungstheoretischen Gesellschaftskritik schon *komplex genug* ist.¹⁰

Wie Honneth in seinem Aufsatz »Anerkennung als Ideologie«, der erstmals 2004 erschien, festgestellt hat, wurde Anerkennung in seiner Theorie »begrifflich stets als das Gegenteil von Praktiken der Beherrschung oder Unterwerfung behandelt« (Honneth 2010 [2004]: 105). Dies bestätigt die vorangegangene Rekonstruktion: Selbst wenn Honneth ein komplexes Bild gesellschaftlicher Herrschaft zeichnet, wonach die gesellschaftlichen Anerkennungsverhältnisse zu einem Zeitpunkt derart institutionalisiert sind, dass sie selbst Verhältnisse partieller Herrschaft und Unterdrückung darstellen, beruht dieses Bild im Kern doch immer noch auf der Entgegensetzung von Anerkennung und Macht. Die Beteiligten an jenen gesellschaftlichen Anerkennungsverhältnissen fühlen sich ja gerade *nicht* angemessen behandelt oder anerkannt, sondern missachtet und in ihrem Personsein beschränkt. Das Problem besteht hier bei genauerer Betrachtung also nicht in der Anerkennung, sondern in einem *Mangel an Anerkennung*. Insofern ist es auch präziser, mit Blick auf gesellschaftliche Anerkennungsverhältnisse, die durch solche internen Zwänge oder Beschränkungen charakterisiert sind, von *unvollkommenen* oder *defizitären* gesellschaftlichen Anerkennungsverhältnissen zu sprechen: Sie sind eben keine »richtigen« Anerkennungsverhältnisse mehr. In dem Aufsatz »Anerkennung als Ideologie« konfrontiert Honneth seinen eigenen Ansatz dann allerdings selbst mit folgender Frage: Anerkennung habe in seiner Theorie bislang eine Art »Unschuldsvermutung« (ebd.) genossen – was aber wäre, wenn Anerkennung so unschuldig gar nicht ist? Könnte es sein, dass »die soziale Anerkennung nicht gelegentlich auch die Funktion der sozialen Herrschaftssicherung übernehmen kann« (ebd.)?

Der Verdacht, den Honneth hier artikuliert, wobei er vor allem auf Überlegungen des Marxistischen Philosophen Louis Althusser Bezug nimmt, die dieser in seinem bekannten Aufsatz »Ideologie und

10 Diese Frage stellt, zumindest in dieser allgemeinen Form, auch Allen (2014: 260–278).

ideologische Staatsapparate« entwickelt hat,¹¹ lautet genauer, dass Anerkennung Personen mitunter dazu motivieren könnte, Selbstverständnisse auszubilden oder beizubehalten, die ihre Partizipation an gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen – also sozusagen ihre »freiwillige[] Unterwerfung« (Honneth 2010 [2004]: 106) – sichern. Weil Personen, einfach gesagt, für bestimmte Dinge Anerkennung bekommen, tun sie diese Dinge ganz von selbst, auch wenn diese Dinge zu tun eigentlich schädlich ist. In diesem Fall wäre die Entgegensetzung von Anerkennung und Macht folglich aufgehoben und nicht mehr nur der einfache Mangel an Anerkennung problematisch und potentiell kritikwürdig, sondern die Anerkennung selbst. Ein solcher Verdacht setzt aus Honneths Sicht allerdings zunächst voraus, Formen ideologischer Anerkennung nicht einfach als irrational abzutun. Um Personen zur Übernahme oder Beibehaltung bestimmter Selbstbilder, die möglicherweise schädlich sind, *motivieren* zu können, müssen auch Formen der ideologischen Anerkennung aus Sicht von Personen grundsätzlich erst einmal etwas *Gutes*, nämlich größere Freiheit verheißen. Honneth benennt drei Kriterien, die Formen ideologischer Anerkennung daher prinzipiell erfüllen: Sie zeichnen Eigenschaften erstens positiv aus, sind dabei zweitens glaubwürdig und drittens hinreichend kontrastiv (vgl. ebd.: 120 ff.). Die im vorliegenden Kontext angesichts des zunächst ja überzeugenden grundsätzlichen Punkts, dass auch Formen ideologischer Anerkennung Personen etwas Gutes verheißen müssen und insofern nicht einfach irrational sind, interessante Frage lautet nun, woran Honneth dann das Ideologische bestimmter Formen der Anerkennung festmacht. Honneths Idee, die er am Beispiel des »Arbeitskraftunternehmers« entwickelt, also dem soziologischen Vorgänger und Verwandten des unternehmerischen Selbst,¹² ist, dass eine Form der Anerkennung dann ideologisch ist, wenn sie nur *Freiheitsversprechen* macht – aber nicht »die materiellen Voraussetzungen« enthält, »unter denen die neuen Werteigenschaften von den Betroffenen tatsächlich zu realisieren sind« (Honneth 2010 [2004]: 129). Die Person, die sich in der Kreativbranche von unbezahltem Praktikum zu unbezahltem Praktikum hangelt, aber trotzdem mit Leib und Seele bei der Sache sein soll – und ja auch will –, ist demnach aus Honneths Sicht Opfer einer Form der ideologischen Anerkennung, weil sie die durch diese Tätigkeit in Aussicht gestellte größere Freiheit *nicht »konsistent[]«* (ebd.; Hervorh. K. L.) leben kann. Dabei hält Honneth es prinzipiell nicht für ausgeschlossen, »daß zwischen evaluativem Versprechen und materieller Erfüllung nur

11 Vgl. Althusser (2010 [1970]: 37–99). – Auf Althusser's Überlegungen kann im Rahmen dieses Beitrags nicht gesondert eingegangen werden. Es ist jedoch wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Rede von Ideologie bei Althusser anders als bei Honneth – und wie Honneth auch zugesteht – nicht kritisch gemeint ist.

12 Vgl. dazu Voß/Pongratz (1998: 131–158) sowie Bröckling (2013 [2007]).

ein zeitlicher Abstand klafft« (ebd.: 130) und die nötigen materiellen Voraussetzungen über die Zeit geschaffen werden.

Mit diesen Überlegungen ergänzt Honneth das Bild gesellschaftlicher Herrschaft, das er auf Grundlage des Anerkennungsbegriffs gewinnt und das bislang auf der einfachen Entgegensetzung von Anerkennung und Macht beruhte, selbst folglich dahingehend, dass auch Anerkennung bisweilen machtvoll sein kann, insofern sie Personen in ein Leben verstricken kann, in dem sie dann jedoch nicht vollständig frei sind, sondern gewissen Zwängen und Beschränkungen unterliegen und deshalb leiden; weil Personen aber eben Anerkennung bekommen, begehren sie gegen diese Zwänge und Beschränkungen nicht auf. Bei genauerer Betrachtung bleibt auch dies allerdings ein Bild gesellschaftlicher Herrschaft, das Herrschaft ausschließlich in Begriffen eines Mangels an Anerkennung beschreibt: Wo die Missachtung nämlich einen *einfachen* Mangel an Anerkennung darstellte und gesellschaftliche Anerkennungsverhältnisse als unvollkommene Anerkennungsverhältnisse beschrieben werden konnten, da sie aufgrund ihrer Einrichtung einen solchen einfachen Mangel an Anerkennung bedingen, ist die ideologische Anerkennung aus Honneths Sicht eine Anerkennung, die *in sich* (noch) mangelhaft oder defizitär ist, und können die entsprechenden Anerkennungsverhältnisse daher ebenfalls, wenn auch in einem etwas anderen Sinn als unvollkommene Anerkennungsverhältnisse beschrieben werden. Wo erstere keine »richtigen« Anerkennungsverhältnisse (mehr) sind, sind letztere (noch) keine »richtigen« Anerkennungsverhältnisse. Der Mangel ist im Fall der ideologischen Anerkennung also nicht verschwunden, sondern wurde nur gleichsam in die Anerkennung *hinein* verlagert.

Angesichts dessen bleibt die Frage, die zu Beginn des vorliegenden Teils formuliert wurde, ob dieses Bild gesellschaftlicher Herrschaft für die Zwecke einer anerkennungstheoretischen Gesellschaftskritik schon komplex genug ist, bestehen. Um zu zeigen, warum das so ist, möchte ich noch einmal kurz auf Honneths eigenes Beispiel einer ideologischen Anerkennung zurückkommen. Das Ideologische an der Figur des kreativen Arbeitskraftunternehmers ließe sich ja durchaus auch anders erläutern, und im vorliegenden Kontext geht es mir nur um das Verzeichnen dieser Möglichkeit: Eine Marxistische Kritik würde das Ideologische zum Beispiel grob gesprochen darin sehen, dass die Anerkennung als kreativer Arbeitskraftunternehmer dazu führt, dass Personen von selbst Dinge tun, die letztlich vor allem den Interessen des Kapitals nützen; eine eher an Foucault geschulte Kritik würde vermutlich auf die rechtfertigende Rolle dieser Anerkennungsform beim Abbau der sozialen Sicherungssysteme in den westeuropäischen Gesellschaften hinweisen und insbesondere die neuen Trennlinien in der Gesellschaft zwischen denjenigen, die etwas aus sich und ihrem Leben machen, und denjenigen, die vermeintlich faul und willensschwach sind und deshalb nicht nur keine staatliche

Unterstützung, sondern auch keine gesellschaftliche Wertschätzung verdienen, hervorheben. In diesen alternativen Beschreibungen ist die Anerkennung als Arbeitskraftunternehmer ganz entscheidend *nicht* deshalb ideologisch, weil sie zwar schon eine Anerkennung, aber noch keine vollständige Anerkennung, also intern noch durch Mängel charakterisiert ist, weshalb das mit ihr gegebene Versprechen der Freiheit nicht richtig realisiert werden kann. In diesen alternativen Beschreibungen ist die Anerkennung als Arbeitskraftunternehmer vielmehr deshalb ideologisch, weil diese Anerkennung *gesellschaftliche Folgen* hat, die *außerhalb* der Anerkennung oder der Anerkennungsverhältnisse im engeren Sinn liegen und die potentiell problematisch sind.

Natürlich hängt viel davon ab, mit welcher Sozialtheorie solche gesellschaftlichen Folgen oder Funktionen der Anerkennung beschrieben und mittels welcher normativen Ressourcen sie dann letztlich als problematisch bewertet werden. Mit Blick auf Honneths kritische Theorie der Anerkennung, um die es uns hier primär geht, offenbart sich an dieser Stelle möglicherweise aber dennoch eine bedeutende Beschränkung. Honneths kritische Theorie der Anerkennung betrachtet Anerkennung und Anerkennungsverhältnisse nämlich ausschließlich unter dem Gesichtspunkt ihrer ethischen Bedeutung für diejenigen, die an den Anerkennungsverhältnissen teilnehmen. In ihrer Kritik gesellschaftlicher Anerkennungsverhältnisse lässt sich die kritische Theorie der Anerkennung in anderen Worten ausschließlich davon leiten, dass Anerkennung für Personen gut ist, weil Anerkennung zu erfahren es ihnen prinzipiell erlaubt, sich selbst zu verwirklichen. Sie bleibt damit blind dafür, dass dieselbe Anerkennung, die für Personen gleichsam im Innen der Anerkennungsverhältnisse gut ist, auch ein Außen hat, dass sie zugleich in größeren gesellschaftlichen Zusammenhängen steht und zur – mitunter problematischen – Strukturierung von Gesellschaft beiträgt. Dies ist jedoch durchaus kein Versehen oder eine Nachlässigkeit von Seiten der Theorie, sondern ergibt sich vielmehr unmittelbar aus Honneths Anknüpfen an die Tradition der kritischen Gesellschaftstheorie.¹³ Auf Grundlage des Begriffs der Anerkennung soll eben eine *immanente* Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse entwickelt werden und so kann die kritische Theorie der Anerkennung die Anerkennungsverhältnisse nur von innen kritisieren.

13 Dies übersieht etwa Amy Allen in ihrer Kritik; vgl. Allen (2014).

Literatur

- Alexander, Jeffrey und Maria Pia Lara (1996): »Honneth's New Critical Theory of Recognition«, in: *New Left Review* 220, 126–136.
- Allen, Amy (2014): »Herrschaft begreifen: Anerkennung und Macht in Axel Honneths kritischer Theorie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62. 2, 260–278.
- Althusser, Louis (2010 [1970]): »Ideologie und ideologische Staatsapparate«, in: ders., *Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband*, hrsg. v. Frieder Otto Wolf, Hamburg: VSA, 37–99.
- Bröckling, Ulrich (2013 [2007]): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dubiel, Helmut (1978): *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fraser, Nancy (2003): »Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung«, in: dies. und Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 13–128.
- Habermas, Jürgen (1968 [1965]): »Erkenntnis und Interesse«, in: ders., *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 146–168.
- Habermas, Jürgen (1973 [1968]): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1989 [1986]): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1989): »Nachwort (1988)«, in: ders., *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 380–406.
- Honneth, Axel (2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam.
- Honneth, Axel (2003 [1992]): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2003 [2001]): »Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von ›Anerkennung‹«, in: ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 10–27.
- Honneth, Axel (2003 [2002]): »Der Grund der Anerkennung: Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen«, in: ders., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 304–341.
- Honneth, Axel (2003): »Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser«, in: Nancy Fraser und Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 129–224.

- Honneth, Axel (2010 [2004]): »Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht«, in: ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp, 103–130.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2011b): »Rejoinder«, in: Danielle Petherbridge (Hrsg.), *Axel Honneth. Critical Essays*, Leiden und Boston: Brill, 391–421.
- Honneth, Axel (2012 [1994]): »Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie«, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 88–109.
- Honneth, Axel (2012 [2000]): »Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung«, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 171–192.
- Honneth, Axel (2014): »Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62. 5, 787–800.
- Horkheimer, Max (1937): »Traditionelle und kritische Theorie«, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* VI. 2, 247–294.
- Ikäheimo, Heikki (2015): »Conceptualizing the Causes for Lack of Recognition: Capacities, Costs and Understanding«, in: *Studies in Social & Political Thought* 25, 25–43.
- Renault, Emmanuel (2011): »The Theory of Recognition and Critique of Institutions«, in: Danielle Petherbridge (Hrsg.): *Axel Honneth. Critical Essays*, Leiden und Boston: Brill, 207–231.
- Stahl, Titus (2013), *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt am Main und New York: Campus.
- Voß, Günther und Hans J. Pongratz (1998): »Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 50. 1 (1998), 131–158.
- Zurn, Christopher (2000): »Anthropology and Normativity: A Critique of Axel Honneth's ›Formal Conception of Ethical Life‹«, in: *Philosophy & Social Criticism* 26. 1, 115–124.

STEFAN MÜLLER-DOOHM

Zum Verhältnis von Normativität, Sprache und Kritik

Aspekte der Sozialtheorie von Jürgen Habermas

I.

Die Sozialtheorie von Jürgen Habermas ist gewiss zutreffend bezeichnet, wenn man sie als eine normativ gehaltvolle beschreibt. Ihr liegt im Ganzen die Annahme zugrunde, dass Gesellschaften normativ integriert sind, insofern als sie für ihre Gestaltung grundlegende ethische, moralische und rechtliche Prinzipien geltend machen, die von ihren Mitgliedern allgemein akzeptiert sind und die es erlauben zu beurteilen, ob die sozialen Verhältnisse tatsächlich gerecht oder ungerecht beziehungsweise legitim oder illegitim sind. Diese Möglichkeit, die institutionalisierten Normen im Hinblick auf die Gründe ihrer Rechtfertigung und die Praktiken ihrer Anwendung über eine bloße Beschreibung hinaus zu *beurteilen*, ist die generelle Bedingung von Gesellschaftskritik. Sie gilt der Frage nach der Anerkennungswürdigkeit der sozialen Ordnung.

Dieser Normativismus der Sozialtheorie von Habermas wird freilich relativiert durch die Tatsache, dass in der *Theorie des kommunikativen Handelns*, seinem *Opus magnum* von 1981, auf kategorialer Ebene ein dualistisches beziehungsweise zweistufiges Konzept von Gesellschaft entwickelt ist, wonach Gesellschaften der Moderne als »*systemisch stabilisierte* Handlungszusammenhänge *sozial integrierter Gruppen*« (Habermas 1981c: 228) definiert sind. Auch wenn Habermas mit seinem »Begriff von Gesellschaft als eines Systems, das Erhaltungsbedingungen soziokultureller Lebenswelten erfüllen muß« (ebd. 228), somit großen Wert auf die Differenzierung zwischen den beiden Dimensionen der Sozialintegration und der Systemintegration, zwischen der symbolischen und der materiellen Reproduktion von Gesellschaft, zwischen System und Lebenswelt legt, steht diese Konzeption für einen grundlegenden Paradigmenwechsel von der funktionalistischen zur normativen Denkweise, vom strategisch orientierten, instrumentellen zum verständigungsorientierten, kommunikativen Handeln.¹ Denn Habermas erhebt Verständigung zur genuinen kommunikativen Vernunftform, aus der heraus er seine Theorie der Gesellschaft begrifflich entfaltet. Dabei sieht er das Vernünftige des kommunikativen Handelns darin, dass sich hier

1 Vgl. die Kritik von Joas (Joas 1986: 144ff.).

die Koordination von Handlungen auf der Basis wechselseitiger Verständigung über Tatsachen, Normen und Erlebnisse als eine intersubjektive Leistung vollzieht. Das kommunikativ erzielte Einverständnis speist sich aus der Triftigkeit der Gründe. Ziel der Verständigung ist das Einverständnis im Sinne jener rational motivierten Anerkennung der impliziten Handlungsangebote. Ein solches Einverständnis wird auf drei Ebenen erzielt. Zum einen beabsichtigt der Handelnde, im Hinblick auf die Realität eine wahre Aussage zu machen, damit sein Interaktionspartner das Wissen teilt. Zum anderen will er, im Hinblick auf einen gegebenen normativen Kontext, richtige Handlungen vollziehen, so dass sich eine interpersonale Beziehung etablieren kann, bei der sich die Beteiligten wechselseitig anerkennen. Und schließlich ist der Handelnde bestrebt, Gefühle und Wünsche wahrhaftig zu äußern, damit dem Glauben geschenkt wird, was er als Subjekt ausdrückt. Mit der Fokussierung von Verständigung und Einverständnis kann das bewusstseinsphilosophische, monologische Konzept, in dessen Mittelpunkt die subjektive Orientierung des rational Handelnden steht, ersetzt werden durch das intersubjektive Konzept der Handlungskoordination.

Wenn somit Verständigung und Einverständnis auf der Basis sprachlicher Kommunikation einen zentralen Stellenwert in der Sozialtheorie einnehmen, dann ist zu fragen, welche Konsequenzen dies für das spezifische Modell von Kritik hat, das die Kommunikationstheorie der Gesellschaft für sich geltend macht. Die Antwort, die Habermas auf allgemeiner Ebene auf diese Frage gibt, lautet: Nur diejenigen gesellschaftskritischen Aussagen haben gemäß kommunikativer Vernunft Bestand, die das Resultat von Verständigungsprozessen sind und in der Folge eines Einverständnisses Anerkennung verdienen.

II.

Habermas hat früh schon darauf bestanden, dass derjenige, der als Sozialtheoretiker zugleich Sozialkritiker zu sein beansprucht, der als Kritiker »am Bestehenden (erschließt), was es *nicht* ist« (Habermas 1971: 303), den Maßstab dieser Kritik begründen muss: Es sind somit »die Rechtsgründe der Kritik namhaft zu machen« (ebd.: 306 und Habermas 1981b: 175). Bekanntlich hat Habermas die Möglichkeitsbedingungen von Gesellschaftskritik, »die nicht kontingent in geschichtlichen Traditionen festgemacht werden können« (Habermas 1971: 306), erst auf einem Umweg über erkenntniskritische Explikationsversuche durch sein im Hauptwerk entwickeltes Konzept kommunikativer Vernunft begründet. So hat er in *Erkenntnis und Interesse* von 1968 Kritik zunächst

durch den Begriff der Selbstreflexion expliziert.² Kritik bestimmt er dort noch primär als Erkenntniskritik, deren Gegenstand die Analyse der erkenntnisleitenden Interessen ist, unter denen die Wissenschaftler die Realität als solche erst erfassen können. Kritik bringt im Medium der Selbstreflexion zu Bewusstsein, so Habermas in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung, dass in »den Ansatz der empirisch-analytischen Wissenschaften [...] ein *technisches*, in den Ansatz der historisch-hermeneutischen Wissenschaften ein *praktisches* und in den Ansatz kritisch orientierter Wissenschaften jenes *emanzipatorische* Erkenntnisinteresse [eingeht]« (Habermas 1968: 155). Während das technische und praktische Interesse a priori gelten, weil sie in den anthropologisch fundamentalen Handlungsweisen der instrumentellen Arbeit und symbolischen Interaktion verankert sind, hat das emanzipatorische Interesse, Habermas zufolge, einen abgeleiteten Status. Es zielt auf die Aufhebung der gesellschaftlichen Zwänge, die aus der Partikularität von Herrschaftspositionen hervorgehen und die die Ursache sind für die »Differenz zwischen dem *tatsächlichen* Grad der institutionell *geforderten* und dem Grad der auf einem gegebenen Stand der Produktivkräfte *notwendigen* Repression. Diese Differenz ist ein Maß für die Herrschaft, die objektiv überflüssig ist« (Habermas 1973: 80). Habermas geht im Kontext seiner Erkenntniskritik als Gesellschaftstheorie (vgl. ebd.: 9ff.) davon aus, dass das durch Kritik ausgelöste Reflexionswissen in Selbstaufklärungsprozessen mündet, die nicht nur die transzendentalpragmatischen Zusammenhänge der Wissenschaften transparent machen, sondern auch insofern zu praktischen Veränderungen der konkreten Lebensverhältnisse führen, als sie zur Auflösung fraglos hingenommener Abhängigkeit in der Gesellschaft beitragen. Später hat Habermas zwischen den beiden Aspekten kritischer Selbstreflexion und Rekonstruktion normativer Sinnstrukturen ausdrücklich differenziert. Schon im Nachwort zur 2. Auflage von *Erkenntnis und Interesse* von 1973 revidiert er den Begriff der Selbstreflexion ausdrücklich; es heißt dort:

»Mir ist erst nachträglich klar geworden, dass der traditionelle, auf den deutschen Idealismus zurückgehende Sprachgebrauch von ›Reflexion‹ beides deckt (und vermengt): einerseits die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Kompetenzen des erkennenden, sprechenden

- 2 In einem jüngeren Text synthetisiert Habermas Reflexion und Freiheit, die »im Sinne kognitiver Unbefangenheit [...] die Befreiung von der egozentrischen Perspektive eines Beteiligten [verlangt], der in Handlungskontexten verstrickt ist – jene Freiheit, die wir traditionellerweise mit der theoretischen Einstellung verbinden. [...] In der Reflexion der vernünftigen, von sich selbst Distanz nehmenden Person *spiegelt* sich [...] allgemein jene Rationalität, die der Struktur und dem Verfahren der Argumentation innewohnt.« (Habermas 1996: 68).

und handelnden Subjekts überhaupt, und anderseits die Reflexion auf die unbewußt produzierten Eingrenzungen, denen sich ein jeweils bestimmtes Subjekt [...] in seinem Bildungsprozeß selber unterwirft.« (Ebd.: 411)

Ersteres nennt er nun »rationale Nachkonstruktion«, letzteres »Kritik«. Während Kritik aufdeckt, sich auf ein Partikulares erstreckt und bewusst macht, erfassen Nachkonstruktionen ein anonymes Regelsystem und erschließen ein intuitives Wissen von Subjekten.

Drei Jahrzehnte nach der Erstveröffentlichung von *Erkenntnis und Interesse* hat sich Habermas noch einmal seinem frühen Buch zugewandt. Er stellt noch deutlicher als im Nachwort von 1973 fest, wie sehr er zu jener Zeit geschichtsphilosophischen Denkfiguren und der Begrifflichkeit der Subjektphilosophie verhaftet gewesen sei.

»Was ich damals unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten als die Konstitution von Gegenstandsbereichen analysiert habe, beschreibe ich heute unter sprachtheoretischen Gesichtspunkten als pragmatische ›Weltunterstellungen‹.« (Habermas 2000: 15)

Der Ausgangspunkt für diese Weltunterstellungen oder *Weltbezüge*, die Habermas in seiner voll entfalteten Sozialtheorie unterscheidet, ist die Sprechakttheorie mit ihren drei Klassen von Sprechhandlungen. Er geht davon aus, dass es Sprechhandlungen eigen ist, dass mit ihnen Geltungsansprüche erhoben werden: Sich wahr in Bezug auf die *objektive Welt*, sich richtig in Bezug auf die *soziale Welt*, sich wahrhaftig in Bezug auf die *subjektive Welt* zu äußern. Habermas bleibt jedoch nicht dabei stehen, sich Rechenschaft über die welterschließende Funktion der Sprache zu geben, die als solche das kategoriale Wissen vorgibt (linguistic turn). Hinzu kommt die innerweltliche Funktion von Sprache, die einen dreifachen Aspekt hat: einen kognitiven, kommunikativen und expressiven. Diese drei Dimensionen von Sprache bestehen, wie schon oben angedeutet, darin, Sachverhalte darzustellen, interpersonale Beziehungen herzustellen und subjektive Erlebnisse auszudrücken. Bei dieser pragmatischen Funktion von Sprache (pragmatic turn) stehen die Prozesse der Intersubjektivität der Verständigung zwischen Gesprächsteilnehmern ganz im Vordergrund.

Von diesem hier nur angedeuteten sprachphilosophischen Fundament der Sozialtheorie von Habermas ist die Möglichkeitsbedingung von Kritik tangiert. Kritik ist eine Handlungsweise, die dem Bereich sprachvermittelter Intersubjektivität angehört. Kritik macht sich die revisionäre Kraft von Sprachwissen zunutze.

»Die Kraft zur Revision erklärt sich aus der diskursiven Verarbeitung von handlungsbezogenen Erfahrungen, die wir einerseits im pragmatischen Umgang mit einer als identisch und unabhängig unterstellten objektiven Welt, andererseits im interaktiven Umgang mit Angehörigen

einer als gemeinsam unterstellten sozialen Welt machen.« (Habermas 1999: 97f.)

III.

Habermas konzeptualisiert Kritik im Kontext von Sozialtheorien als »Kritik der Verständigungsverhältnisse« (Thomas McCarthy), stellt dabei darauf ab, dass diese Verhältnisse durchdrungen sein können von Machtbeziehungen, die ein pseudokommunikatives Einverständnis zur Folge haben und im Rahmen einer Theorie systematisch verzerrter Kommunikation aufgedeckt werden müssen.³ Habermas bindet den *modus operandi* der Kritik an die Regeln der Begründungspraxis, wonach es keinen objektiven Begriff des Wahren und Richtigen vor aller Prüfung gibt. Kritik ist eine Praxis des Prüfens im Rahmen von regelrecht geführten Diskursen. Erst nach dem Diskurs kann folglich etwas problematisch sein oder einsichtig gemacht werden, und zwar unter den jeweils spezifischen Gesichtspunkten funktionaler, moralischer sowie epistemischer Rationalität. Kritik macht explizit; sie legt den Eigensinn institutionalisierter und operativ wirksamer normativer Rationalitätsstrukturen frei und deckt das Spannungsverhältnis von Normengeltung und diskursiv geprüfter idealer Gültigkeit von Normen auf.

Eine Pointe der rekonstruktiv verfahrenenden Sozialtheorie von Habermas besteht darin, dass sie sich zurück hält im Hinblick auf präskriptive Aussagen oder evaluative Urteile über das, was eine im Ganzen richtige oder gute Gesellschaft ist oder sein soll. Statt objektive Formen besseren Wissens (des Theoretikers) zu unterstellen, fokussiert Habermas den *moral point of view* und plädiert für ein antiessentialistisches Konzept,⁴ wonach sich die jeweils Betroffenen eklatanter Fehlentwicklungen einer in ihren Tendenzen ungerechten und sich entsolidarisierenden Gesellschaft in Prozessen der Verständigung selbst bewusst werden. Habermas wird nicht müde zu betonen, dass seine Gesellschaftstheorie keine idealen Zustände (einer Kommunikationsgemeinschaft) antizipiert; für sie ist konstitutiv, dass Unbestimmtheit hinsichtlich dessen besteht, was das Beste für alle ist und sie rechnet insofern mit Dissens in Bezug auf Vorstellungen

3 Habermas hat verschiedene Anläufe gemacht, eine solche Theorie systematisch verzerrter Kommunikation auszuarbeiten. (Vgl. Habermas 1982: 343ff., 358 und Habermas 1971).

4 An dieser Stelle sei betont, dass es verfehlt ist, Jürgen Habermas umstandslos als Repräsentant einer »zweiten Generation« von Vertretern der Frankfurter Schule zu bezeichnen. Vielmehr hat er spätestens sei den siebziger Jahren ein eigenständiges sprachphilosophisch fundiertes Konzept entwickelt, das sich nicht als Transformation, sondern ganz als Alternative zur Kritischen Theorie der Gesellschaft von Adorno und Horkheimer versteht. (Vgl. Müller-Doohm 2014 und 2016)

eines guten Lebens.⁵ Sie gründet ihm zufolge auch nicht auf der Annahme, dass die Gesellschaft insgesamt nur nach dem Prinzip verständigungsorientierten Handelns gestaltet werden könne, sondern sie zielt auf die Begründung, dass sich die miteinander Handelnden in Praktiken der Auseinandersetzung darüber klar werden können, was *mit Gründen* für sie Anerkennung verdient oder verworfen werden muss. »Es wäre ein konkretistischer Fehlschluss, anzunehmen, daß eine emanzipierte Gesellschaft nur aus ›herrschaftsfreier Kommunikation‹ bestünde« (Habermas 1985: 252).

Diese Theorie ist somit nicht normativ im Hinblick auf die substantielle Bestimmung eines angestrebten Sollzustands der Gesellschaft. Vielmehr ist sie im Sinne der ›schwachen transzendentalen Nötigung‹, Selbstklärungsprozesse zu initiieren, prozeduralistisch und irrtumsoffen. Welche Lebensformen gerecht, von solidarischer Verantwortlichkeit füreinander geprägt sind, insofern lebenswert genannt werden dürfen, ist etwas, das herausgefunden werden muss – im *Diskurs*.

Diskurse sind Prozeduren, d.h. besondere Verfahren, in denen das, was zwischen Handlungsakteuren strittig geworden ist, zur Sprache gebracht werden kann. In Diskursen kommen die latenten und manifesten Dis-sense in den stets kontroversen Fragen sozialer Ordnungsvorstellungen zum Tragen. Für Diskurse macht Habermas die (diskursethischen) Kriterien einer ungezwungenen Argumentationspraxis geltend: Alle Diskursteilnehmer haben als sprach- und handlungsfähige Subjekte die gleiche Chance, sich zu Wort zu melden. Alle können von der Möglichkeit Gebrauch machen, Behauptungen aufzustellen und Rechtfertigungen einzufordern. Alle lassen sich von der Grundeinstellung der Wahrhaftigkeit auch sich selbst gegenüber leiten, Zwangsmechanismen innerhalb und außerhalb des Diskurses sind auszuschließen.

Habermas unterscheidet verschiedene Diskursarten und damit zwischen verschiedenen Typen von Kritik. So hat der *theoretische Diskurs* die Funktion, Wahrheitsansprüche zu prüfen. In *praktischen Diskursen* sollen die Ansprüche normativer Richtigkeit geklärt werden. Aufgabe einer *ästhetischen Kritik* ist es, den Bereich des Expressiven einer Beurteilung zugänglich zu machen, ohne hier freilich intersubjektive Verbindlichkeit erreichen zu können. Das gilt auch für den Bereich subjektiver Gefühle als Bedürfnisinterpretationen, der Gegenstand einer *therapeutischen Kritik* ist. Die von Habermas in seiner ausgearbeiteten

5 Habermas distanziert sich explizit von dem Anspruch, eine Theorie des guten Lebens zu entwickeln. Im Gegenteil trennt er zwischen einerseits der allgemeinen Sollgeltung, die diskursiv gerechtfertigt werden muss, weil sie reziprok gelten soll und andererseits ethischen Werten, die das jeweils für die individuelle Person gute oder gelungene Leben zum Ausdruck bringen.

Diskursethik⁶ formulierten Bedingungen einer idealen Sprechsituation, die den Diskurs regeln, haben den Stellenwert einer Kontrastfolie, die dazu verhilft, Formen systematisch verzerrter Kommunikation zu erkennen und zu kritisieren. Die Diskursregeln sind kein fiktives Ideal, vielmehr eine »kontrafaktische Unterstellung«, die »operativ wirksam ist«. Er geht davon aus, dass »kontrafaktische Voraussetzungen [...] zu sozialen Tatsachen [werden] – dieser kritische Stachel sitzt einer sozialen Realität, die sich über verständigungsorientiertes Handeln reproduzieren muß, im Fleisch« (Habermas 1988: 55). Wer sich auf Argumentationen einlässt, muss die Kommunikationsvoraussetzungen der argumentativen Rede notwendigerweise unterstellen. Offen bleibt freilich, ob sie jeweils faktisch eingelöst werden. Das gilt auch für die Ziele von Diskursen, auch wenn deren Form und Prozesseigenschaften allen Anforderungen (der Diskursethik) Rechnung tragen. Dass diese Ziele, also die für alle richtigen Antworten gefunden werden, muss von allen unterstellt werden, obwohl es dafür keine Gewissheit und für das diskursiv Herausgefundene – die guten Gründe – keine Absolutheit gibt.

IV.

Das in groben Zügen dargestellte Wechselverhältnis zwischen Normativität, Sprache und Kritik ist für Habermas nicht nur grundlagen- und begründungstheoretisch von Bedeutung, vielmehr macht er es für die Ausarbeitung einer Theorie von Rechtsstaat und Demokratie fruchtbar.

In seinem umfänglichen rechtsphilosophischen Buch *Faktizität und Geltung* von 1992 erweitert Habermas den Anwendungsbereich seiner Diskursethik, indem er das Problem zu lösen versucht, wie in modernen Gesellschaften eine Institutionalisierung des Prinzips diskursiver Konfliktlösung gelingen kann. Im Vordergrund steht die Frage, wie eine Verschränkung von Demokratie und Rechtsstaat durch das System der Rechte zu konzipieren ist, dass der Rechtsstaat nicht gegen die Demokratie oder umgekehrt ausgespielt werden kann. Denn Rechtsnormen bedürfen ihm zufolge der Legitimation, die sie dadurch erlangen, dass sie sie sich als Ergebnis argumentativer Konsensbildung ausweisen können. Anders gesagt: Rechtsnormen legitimieren sich durch die Zustimmung

6 Die Diskursethik ist Habermas zufolge *deontologisch*, weil sie Präferenzen für das Gerechte vor dem Guten hat, sie ist *universalistisch*, weil das Moralprinzip nicht kulturspezifisch ist, sondern allgemein gilt, sie ist *kognitivistisch*, weil sie davon ausgeht, dass es möglich ist, Fragen des normativ Richtigen so vernünftig zu rechtfertigen und zu entscheiden wie Fragen des Wahren, sie ist *formalistisch*, weil sie sich auf ein Verfahren beschränkt, ohne eine materiale Wertethik vorzugeben. (Vgl. Habermas 1990: 114-145).

der Kommunikationsgemeinschaft, die sich selbst wiederum von moralischen Gesichtspunkten leiten lässt.

Ein System von auf diese Weise legitimierten Rechten sichert nicht nur private Autonomie, sondern auch die öffentliche Autonomie: die chancengleiche Teilnahme aller am politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess. Mit dieser These der Gleichursprünglichkeit von privater und politischer Autonomie wird die Idee der Selbstgesetzgebung der Bürger akzentuiert. Selbstgesetzgebung vollzieht sich für Habermas konkret in den Praktiken diskursiver Willensbildung. Das Diskursprinzip, dem zufolge »nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)« (Habermas 1983: 103), wird im politischen Raum zum Demokratieprinzip. Das bedeutet: In der Demokratie muss die Praxis der Rechtssetzung und Rechtsfindung nach dem Modell argumentativer Begründung gestaltet sein. Nur ein solches Rechtsverständnis steht mit dem Neutralitätsprinzip des demokratischen Rechtsstaates in Einklang, das es diesem untersagt, eine besondere ethische Vorstellung davon, was ein gutes Leben sei, gegenüber anderen zu bevorzugen. Dennoch lässt sich die »ethische Imprägnierung des Rechtsstaates« nicht vermeiden. Denn in die Rechte, auf die sich eine Rechtsgemeinschaft vor ihrem je spezifischen lebensweltlichen Hintergrund geeinigt hat, gehen immer auch spezifische ethische Vorstellungen ein. Allerdings können diese Wertpräferenzen nicht den Status allgemein anerkannter rechtlicher Normen haben, die durch allgemeinverbindliche Regeln gebildet werden.

In seiner rechtsphilosophischen Studie von 1992 arbeitet Habermas die Unterscheidung zwischen Recht und Moral präzise heraus, indem er drei Punkte klärt. Zum einen macht er deutlich, dass Rechtsnormen anders als moralischen Normen im Sinne kategorisch verbindlicher Sollsätze ein Zwangsmoment eignet. Das hängt damit zusammen, dass Recht neben der Sicherung von subjektiver Freiheit eben auch ein Organisationsmittel der Herrschaft ist. Sobald moralische Normen Inhalt einer positiven Rechtsnorm werden, ist davon auszugehen, dass Verstöße sanktioniert werden.

Zum zweiten lässt das Recht charakteristischerweise offen, aus welcher Gesinnung heraus die Adressaten als Träger subjektiver Rechte die Gesetze befolgen. Subjektive Rechte, die die Privatrechtssubjekte in Anspruch nehmen – etwa die Vertragsfreiheit – berechtigen zu strategischem Verhalten. Moralische Motive können eine Rolle spielen, müssen es aber nicht. Habermas spricht davon, dass Rechtsnormen eine Gesinnungsneutralität des Rechtsgehorsams gestatten.

»Während die Moral an Einsicht und guten Willen appelliert, beschränkt sich das Recht auf die Forderung legalen Handelns. Diese Entkopplung

des gesetzeskonformen Verhaltens von dem Motiv der ›Achtung vor dem Gesetz‹ erklärt auch, warum sich rechtliche Normierungen im Wesentlichen nur auf ›äußeres Verhalten‹ erstrecken können.« (Habermas 2005: 99)

Zum dritten unterscheiden sich moralische und rechtliche Normen dadurch, dass die Gesetze, die zusammengenommen das System positiven Rechts ausmachen, nach einem geregelten Verfahren erzeugt worden sind. Sie »gehen zurück auf die Beschlüsse eines historischen Gesetzgebers, beziehen sich auf ein geographisch begrenztes Gebiet« (Habermas 1992: 157). Die Rechtsgemeinschaft ist, anders als eine moralische Gemeinschaft, ein abgrenzbares Kollektiv, das über Regeln verfügt, die die Definition von Staatsangehörigkeit, das heißt eine klare Differenzierung zwischen Bürgern und Fremden erlauben.

Gesetze müssen, um legal zu sein, nach rechtlichen Normen konstruiert werden. Hingegen gibt es für das Zustandekommen moralischer Normen kein analoges Konstruktionsverfahren, wenngleich moralisch-praktische Diskurse, egalitär und repressionsfrei geführt, es prinzipiell möglich machen, sich über die Sollgeltung moralischer Normen zu verständigen. Jedenfalls dann, wenn tatsächlich Verständigungsbedarf besteht. Für die Begründung von Moral und die Erzeugung von Recht, so unterschiedlich ihre Formeigenschaften auch sind, kommt nach Habermas nur ein Verfahren in Frage: der Diskurs: »Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.« (Ebd. 138) Sowohl für moralische als auch für rechtliche Normen gilt, dass sie auch dann, wenn ihr Geltungsanspruch den »diskursiven Verallgemeinerungstest bestanden hat«, einen »Zeit- und Wissensindex« tragen. Wenn Gegenargumente aufgrund neuer Erfahrungen und Kenntnisse aufkommen, kann beziehungsweise muss die zunächst als richtig im Sinne rationaler Akzeptabilität ausgewiesene Norm problematisiert werden.

Auch den normativen Gehalt der (repräsentativen) Demokratie⁷ rekonstruiert Habermas diskurstheoretisch: Er speise sich daher, dass alle politischen Entscheidungen an basisdemokratische Begründungsverfahren gebunden sind, die nach dem anspruchsvollen Modell praktischer Diskurse funktionieren.⁸ Träger dieser Diskurse ist die zwischen den Sphären Ökonomie und Staat angesiedelte Zivilgesellschaft, deren Angehörige soziale Missstände öffentlich machen und damit die eigentlichen Impulsgeber von Kritik sind. Aus diesem Grund muss, wenn die Kompetenz der Bürger zum Tragen kommen soll, mit der privaten Freiheit

7 Ihre Grundelemente sind Herrschaft des Rechts, Gewaltenteilung, Volkssouveränität und unveräußerliche Menschenrechte.

8 Diesem Modell entspricht das Konzept einer mit politischen Mitteln auf sich selbst einwirkenden Gesellschaft: Deliberation als Kontraposition zur Dezipation.

gleichzeitig ihre öffentliche Autonomie als Mitglieder eines Gemeinwesens gegeben sein. In dieser Gleichursprünglichkeit besteht Habermas zufolge das normative Selbstverständnis des demokratischen Rechtsstaates. Kritisch sieht er die Tendenzen der Vermachtung, die er innerhalb der Öffentlichkeit und ihrer Medien, innerhalb der Parteien, Parlamente sowie des staatlichen Verwaltungsapparates feststellt. Gegen diesen Wildwuchs von Macht sei nur ein Kraut gewachsen: die gelebte Demokratie.

Das Demokratiemodell, das Habermas entfaltet hat, ist ein deliberatives Modell, das

»eher auf die Vernünftigkeit der Diskurse und Verhandlungen [setzt] als auf die faire Bündelung der Motive erfolgsorientiert entscheidender Individuen oder den authentischen Charakter des gemeinsamen Willens einer Nation. Die kooperative Suche nach gemeinsamen Problemlösungen tritt hier an die Stelle der aggregierten Interessen der Gesellschaftsbürger oder des kollektiven Ethos der Staatsbürger.« (Habermas 2008: 144)

Das Volk spielt insofern die Rolle des Souveräns, als es Diskurse über seinen Willen führt.

»Die kommunikativ verflüssigte Souveränität bringt sich in der Macht öffentlicher Diskurse zur Geltung, die autonomen Öffentlichkeiten entspringt [...]. Kommunikative Macht wird ausgeübt im Modus der Belagerung.« (Habermas 1992: 626)

Zum Modus der Belagerung im weitesten Sinne zählt ein bestimmter, bislang hier nicht thematisierter Typus öffentlich geäußerter Kritik. Kritik ist hier nicht im Verständnis von Kants *Kritik der reinen Vernunft* gemeint, als Bestimmung des Apriori von Erkenntnis, sondern bezeichnet die meist aus krisenhaften Situationen geborenen, zeitlich begrenzten, aber wiederholten *Interventionen* zu praktisch-politischen Problemen. Dieser Typus von Kritik ist eine soziologisch durchaus beschreibbare Praxis, (vgl. Germer, Müller-Doohm und Thiele 2013) die der Philosoph oder generell der Wissenschaftler in der *Rolle des öffentlichen Intellektuellen* betreibt. Dessen Aufgabe besteht darin, »sich mit rhetorisch zugespitzten Argumenten für verletzte Rechte und unterdrückte Wahrheiten, für fällige Neuerungen und verzögerte Fortschritte« (Habermas 1987: 29) einsetzen. Wenn sich der Wissenschaftler als Intellektueller zu Wort meldet, verlässt er seine Berufsrolle. Dennoch gibt es für den Philosophen gewiss Affinitäten zwischen seinen theoretischen Grundannahmen und seinen politischen Bewertungen als *homo politicus*. (Vgl. Hamppe 2014)⁹ Auf die Kommunikations- und Diskurstheorie von Habermas gemünzt, zeigt sich, dass es ihm bei seinen Interventionen auch darum geht, die produktive Kraft der Kommunikation praktisch unter Beweis

9 Vgl. zu Hampes Buch die Diskussion in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 63, Heft 3, S. 549-589.

zu stellen, also zu demonstrieren, dass kommunikative Macht die politische Kultur des Gemeinwesens zu bestimmen vermag. Habermas ist davon überzeugt, dass der Wissenschaftler den Intellektuellenstatus nicht als geistige Autorität oder professioneller Besserwisser gewinnt, sondern als Diskursteilnehmer, der das zu tun versucht, was andere auch könnten: überzeugende Argumente für oder gegen eine Sache liefern. Er vertritt die Auffassung, dass Intellektuelle keine Interpretationen aufdrängen sollten. Vielmehr sollen stets

»die Adressaten [...] die unzweideutige Chance haben, angebotene Interpretationen unter geeigneten Umständen, d.h. zwanglos anzuerkennen oder abzuweisen. Aufklärung, die nicht in Einsicht, d.h. in zwanglos akzeptierten Deutungen terminiert, ist keine.« (Habermas 1981a: 327)

Literatur

- Germer, Hartwig, Müller-Doohm, Stefan und Thiele, Fanziska (2013): »Deutungskämpfe im Raum publizistischer Öffentlichkeit«, in: *Berliner Zeitschrift für Soziologie*, 23, 511- 520.
- Habermas, Jürgen (1968): *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1971): *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1973): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1981a): *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1981b): *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1981c): *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1982): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 5., erweiterte Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1985): *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1987): *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1988): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1990): *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1992): *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1996): »Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, 65-91.

- (1999): *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2000): »Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu *Erkenntnis und Interesse*«, in: Stefan Müller-Doohm (Hrsg.): *Das Interesse der Vernunft*, 12-20, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2008): *Ach Europa*, Berlin: Suhrkamp.
- Hampe, Michael (2014): *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik*, Berlin: Suhrkamp.
- Müller-Doohm, Stefan 2000 (Hrsg.): *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit ›Erkenntnis und Interesse‹*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2014): *Jürgen Habermas. Eine Biographie*, Berlin: Suhrkamp.
- (2016): »Member of a School or Exponent of a Paradigma? Jürgen Habermas and Critical Theory«, in: *European Journal of Social Theory* (im Druck).
- Joas, Hans (1986): »Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus«, in: Axel Honneth und Hans Joas (Hrsg.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' ›Theorie des kommunikativen Handelns‹*, 144-176, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HENDRIK WALLAT

›De-Reifizierung‹ der politischen Philosophie

Rainer Forsts Grundlegung einer kritischen Theorie der Macht

Der Begriff der Macht ist so vielgestaltig wie die Erscheinungen der Macht selbst. So wie der Machtbegriff in der Alltagssprache mehr- und vieldeutig, nicht selten polemisch verwendet wird, so besteht auch an sozialwissenschaftlichen und -philosophischen Machttheorien kein Mangel. Rainer Forst hat jüngst dieser breiten Theoriepalette ein weiteres Angebot hinzugefügt: eine kritische Theorie der *noumenalen Macht* (Forst 2015a). Diese ist aus mehreren Gründen diskussionswürdig: (a) Forst tritt mit dem Anspruch auf, eine wirklich *neue* Machttheorie vorgelegt zu haben, die das Rätsel der Macht entschlüsselt habe. (b) Nach Forst ist ›Macht‹ der *Zentralbegriff* für eine kritische Gerechtigkeitstheorie, da Gerechtigkeit nicht eine Frage der Verteilung von Gütern und Leistungen sei, sondern *die* politische Frage der individuellen und kollektiven Selbstbestimmung über die sozialen und politischen Lebensverhältnisse betreffe. Die politische Dimension ist ihm (im doppelten Sinne) ›nach Marx‹ daher »die Frage der Gerechtigkeit« (Forst 2015b: 179 und Forst 2015a: 81) schlechthin. (c) Die zentrale Frage der Macht und der Gerechtigkeit wird dieser ihrer fundamentalen Bedeutung gemäß von Forst in den weiteren Kontext einer allgemeinen Reformulierung und Erneuerung kritischer Theorie gestellt. Deren Kern stellt eine generelle Verhältnisbestimmung von (normativer) Philosophie und (deskriptiver) Sozialwissenschaft in Hinblick auf den Begriff der Kritik dar. Im Zentrum dieses Unternehmens steht bei Forst die »De-Reifizierung konventioneller philosophischer Begriffsbestimmungen« (Forst 2015c: 11), die zu »repolitisieren« (ebd.: 19) seien. Diese, die kritische Theorie nach Forst geradezu charakterisierende Aufgabe schließt den Bogen zur Macht als dem Kernbegriff des Politischen. Zugespitzt: Kritische Theorie ist politische Theorie der Macht – und zwar gleichermaßen in normativer wie deskriptiver Perspektive.

Im Folgenden wird der Faden von hinten aufgerollt: Zuerst stelle ich Forsts Programm einer Grundlegung kritischer Theorie kurz dar. Darauf aufbauend wird Forsts noumenale Machttheorie *en detail* diskutiert. Einerseits gilt es sowohl die immanente Erklärungskraft von Forsts Machttheorie zu erörtern. Andererseits soll sie abschließend in aller Kürze in ihrem Verhältnis zu Forsts allgemeinem Programm einer Reformulierung kritischer Theorie beleuchtet werden.

Forsts Grundlegung einer kritischen Theorie (der Rechtfertigungsordnungen)

Forst stellt an den Anfang seiner Ausführungen zum »Verhältnis von Philosophie, Gesellschaftstheorie und Kritik« eine Definition des Begriffs »kritische Theorie«, die zum Ausgangspunkt seiner weiteren Begriffsbestimmung dient: »Kritische Theorie nennen wir [a] eine Verbindung philosophischer und sozialwissenschaftlicher Reflexion mit [b] emanzipatorischem Interesse, die [c] nach der historisch möglichen und [d] normativ geforderten, rationalen Form einer allgemein gerechtfertigten Ordnung fragt und zugleich danach, weshalb [e] eine solche Ordnung angesichts der Herrschaftsverhältnisse in einer Gesellschaft (bzw. jenseits von ihr) nicht entsteht.« (Ebd.: 9) Die in den eckigen Klammern aufgeführten Buchstaben stammen von mir. Sie dienen im Folgenden der Ordnung der verschiedenen Ebenen der weiteren Begriffsexplikation von Forst.

[a/b] Das Fundament, auf dem die verschiedenen Bestandteile von Forsts Begriff kritischer Theorie ruhen, ist der »Begriff der Rechtfertigung«, der eine »hinreichend komplexe Verbindung zwischen Philosophie, Gesellschaftstheorie und Gesellschaftskritik herzustellen« (ebd.: 10) erlaube. Die »Frage der Rechtfertigung« weise sowohl theoretische als auch praktische Implikationen auf. Sie intendiere gleichermaßen »Analyse« wie »Veränderung bestehender Rechtfertigungsordnungen« (ebd.: 10). Die Rechtfertigungsordnung bzw. das Rechtfertigungsverhältnis ist für Forst Inbegriff des gesellschaftlichen Ganzen und nicht allein einer vom sozio-ökonomischen Leben und dessen politischer Konstitution abgetrennten normativen Sphäre. Die Analyse der Rechtfertigungsordnung ist ebenfalls zweidimensional, was sie allererst als kritisch kennzeichne: Zum einen untersuche sie die »Rechtfertigungen, die Normen, Institutionen und soziale Verhältnisse legitimieren und *konstituieren*« (ebd.: 10; kursiv HW) *analytisch* in Hinblick auf ihre Funktionsweise und historische Entstehung. Zum anderen nehme sie *kritisch* Stellung zum (Un-)Vernunftgehalt dieser Rechtfertigungsverhältnisse, indem sie diese zum »Gegenstand einer normativen Reflexion« (ebd.: 11) mache. Die begriffliche »Qualität« der Normen, die Genesis der Normen und »die durch sie begründeten Strukturen« werden gleichermaßen kritisch »hinterfragt«, um die »Frage der Rechtfertigung praktisch zu wenden«, d.h. in das politische Handeln der einer »normativen Ordnung Unterworfenen« (ebd.: 11) zu überführen: Aus bloßen »Normadressaten« sollen nunmehr »Normautoren« (ebd.: 11) werden, das heißt autonome Subjekte, die individuell und kollektiv über ihre Lebensgeschicke selbst bestimmen.

[c/d] Dieses Unternehmen basiert auf einem »Begriff der *Vernunft*«, welcher »rechtfertigungstheoretisch verstanden bzw. ›verflüssigt‹ werden« (ebd.: 11) sollte. Der Begriff der Vernunft sei die letzte bzw. oberste Instanz kritischer Theorie, die weder selbst noch einmal begründet, noch durch etwas anderes, etwa den ethischen Begriff des Guten (vgl. ebd.: 12), substituiert werden könne; was als Gutes gelten könne, habe sich vor der Vernunft auszuweisen – nicht umgekehrt. So könne sich Vernunft durch das ihr Wesen charakterisierende »Vermögen, sich an Gründen bzw. Rechtfertigungen zu orientieren« (ebd.: 11), selbst erkennen bzw. explizieren. Mittels dieser Reflexivität sei die Vernunft das Prinzip der kritischen Analyse der Rechtfertigungsverhältnisse schlechthin, indem es deren Gründe der Kritik unterziehe. Im Weiteren bestimmt Forst (1) das Vermögen der Vernunft, (2) das Wesen der vernunftbasierten Kritik und unternimmt ausgehend hiervon (3) eine kritische Analyse zentraler Begriffe politischer Philosophie.

(1) Forst analysiert das kritische Vermögen der Vernunft detailliert in seinem Aufsatz *Kritik der rechtfertigenden Vernunft*. Vernunft als Rechtfertigungsvermögen sei keine »rein abstrakte, weil kognitive Angelegenheit«, sondern das »Alleralltäglichste überhaupt« (ebd.: 39). Dieses Vermögen beziehe sich auf das allgegenwärtige normativ bindende Element zwischen Menschen, das seinen Verbindlichkeitsanspruch allein daraus gewinne, dass dieser sich als vernünftig auszuweisen vermag; wo dies nicht der Fall ist, verfalle die nicht-rechtfertigbare »Bindung« der Kritik der Vernunft. Da Gründe in den verschiedensten Kontexten und variabelsten Formen auftreten, nehme die kritische Urteilskraft der Vernunft zuerst immer die jeweilig gültigen »Rechtfertigungsstandards« (ebd.: 38) auf: »So gilt allgemein als Vernunft- bzw. Rechtfertigungsprinzip, dass die Normen vernünftig [also auch bindend; HW] sind, die ihren Geltungsanspruch auf die Weise einlösen können, die diesem Anspruch implizit ist« (Forst 2015c: 12; vgl. Forst 2015d: 47f.). Forst bezeichnet dies als »*Grundsatz der Vernunft*« (Forst 2015d: 42), den er dahingehend spezifiziert, dass dieser nicht nur »kontextsensibel«, sondern sodann allem voran reflexiv sei, d.h. *nach der Vernünftigkeit der in jeweilig spezifischen Kontexten geltenden Rechtfertigungsstandards selbst frage*: Das »Prinzip der Vernunft verdient erst diesen Namen, wenn es sich auf sich selbst bezieht, also jede Rechtfertigungspraxis auch daraufhin befragt, ob sie die richtigen Kriterien vorsieht und diese Kriterien recht angewandt werden.« (Ebd.: 42f.) Die zentrale »Differenz zwischen faktischer und reflektierter Geltung« (ebd.: 48) der Normen kritisch zu analysieren, sei demzufolge das fundamentale Geschäft der rechtfertigenden Vernunft, womit das Vernunftprinzip selbst als explizit normativ verstanden wird (vgl. ebd.: 50f.). Praktische Vernunft bezeichne nicht allein die Einsicht in die Verfahrensweise rationaler Begründung und Rechtfertigung, sondern auch das Begreifen ihres universal bindenden Charakters durch

das Subjekt, das sich als »in der Beziehung« auf sich selbst »als rechtfertigendes Wesen« (ebd.: 53) erkenne.

Forst unterscheidet eine »dreifache Normativität« (ebd.: 40), die gleichermaßen Gegenstand kritischer Theorie sei: 1. Die »*normalisierende Normativität* der eingelebten, oft ungeprüften Rechtfertigungen« (ebd.: 40); mit Nietzsche gesprochen: die *Sittlichkeit der Sitte*, deren »reifizierende Faktizität« (ebd.: 47) insbesondere (und einseitig) Foucaults Machtanalytik seziert habe (vgl. Forst 2015a: 74–76). 2. die »*rationale Normativität der Vernunftprinzipien*«, deren universelles, unbedingtes und selbstreflexives Wesen den Maßstab der Kritik (an der normalisierenden Normativität) darstellt: das »Prinzip reziprok-allgemeiner Rechtfertigung« (Forst 2015d: 48). 3. die (bereits) »*reflektierten Normen*«, die durch adäquate, d.h. dem reziprok-allgemeinen Wesen der Vernunft entsprechende »diskursive[n] Verfahren« (ebd.: 41) generiert werden. Kritische Theorie habe nicht allein alle drei »Ebenen« der Normativität »zugleich im Auge« zu behalten, indem sie »die Welt des faktischen Geltenden« mittels der dazwischen liegenden Kritik mit der (moralischen) »Welt des kontrafaktischen Geltenden« verbinde, um so die bereichsspezifischen Rechtfertigungen als bloß »konventionell« oder als »reflektiert« (ebd.: 41) zu beurteilen (vgl. ebd.: 57). Entscheidend sei zudem der explizit *politische* Charakter der Kritik der rechtfertigenden Vernunft: »Hier kommt alles darauf an, dass die reziprok-allgemeine Rechtfertigung praktisch wird, und das heißt: dass es rechtlich institutionalisierte Formen der politischen Rechtfertigung geben muss, wo bislang die Willkür herrschte« (ebd.: 55). Alles Gesellschaftliche habe sich, anhand dieser Norm der Rechtfertigung, gegenüber den einer (normativen) Ordnung Unterworfenen als vernünftig auszuweisen, denen ein elementares *politisches Recht auf Rechtfertigung* wesenseigen sei (vgl. ebd.: 54–57): »Dies ist der Grund-Satz einer gerechten sozialen Ordnung, und er erlaubt stets neue, radikalisierte Rechtfertigungsordnungen«, was die Statik von Ordnungen dynamisiere und die Möglichkeit von »soziale[m] Fortschritt« (ebd.: 57) begründe.

(2) Das Wesen der vernünftigen Kritik spezifiziert Forst dahingehend, dass die Genesis und Geltung der Vernunftprinzipien nicht voneinander zu trennen seien. Die »Frage der Rechtfertigung« (Forst 2015c: 13) sei immer historisch konkret und sozial vermittelt, weise aber über diesen Horizont deutlich hinaus: »Die Vernunft ist das immanenteste und zugleich transzendierendste Vermögen, das Menschen haben« (ebd.: 13). Sie arbeite sich stets am Faktischen ab, lasse sich aber nicht auf dessen implizite oder explizite Normativität vereidigen. Der Maßstab der Kritik sei nicht allein, wie Forst insbesondere gegenüber Axel Honneth betont, dem Bestehenden und seinen normativen Ansprüchen zu entnehmen. Das Bestehende könne aufgrund seiner bloßen Faktizität nicht den Anspruch erheben, die Kritik der Vernunft zu restringieren und bornierten,

womöglich noch moralisch elastischen Maßstäben zu unterwerfen: »Die eingelebte Sittlichkeit ist der *Gegenstand* der Kritik, nicht ihr *Grund* oder ihre *Grenze*. Kritische Theorie kann auf die transzendierende Kraft der Vernunft, die möglicherweise ins Unerhörte vorstößt, nicht verzichten.« (Ebd.: 16)

Dementsprechend gestalte sich auch das Verhältnis der Unbedingtheit der Vernunftprinzipien zu ihrer Geschichtlichkeit und kulturellen Kontextualität. Weder entscheide der historische »Erfolg« von Normen über deren Gehalt – »eine Form des moralischen Darwinismus, nach der der Sieger über moralische Wahrheit befindet« (ebd.: 18) –, noch sei die (Nicht-)Verbreitung der Prinzipien der Vernunft ein Maßstab, der über ihre Berechtigung befinde. Ersteres bestreite der Vernunft ihre *Autonomie*, indem sie der Herrschaft unterworfen werde. Letzteres negiere ihre *Universalität*. Damit würden alle ihre zumeist niedergemachten Vorkämpfer retrospektiv noch einmal delegitimiert werden, anstatt sie als Repräsentanten eines Fortschritts der Vernunft zu würdigen; dies gelte diachron in Hinblick auf historische soziale Bewegungen als auch synchron, sofern außereuropäische Herrschaftsordnungen die Forderungen der Vernunft als eurozentrische Anmaßung kulturellrelativistisch abwürgen. Sozialer Fortschritt als ein »unverzichtbar[er] Begriff« kritischer Theorie sei daher daran zu messen und darüber zu bestimmen, inwiefern es den von Rechtfertigungsordnungen »Betroffenen« gelingt, die »normalisierende Normativität« des Bestehenden aufzubrechen und »neue Formen der reziprok-allgemeinen Rechtfertigung« (ebd.: 18) zu institutionalisieren, die Selbstbestimmung ermöglichen. Ein solcher realer Fortschritt könne weder verordnet werden noch drücke er sich allein in einem materiell verbesserten Leben aus (vgl. ebd.: 19), sondern entspringe autonom-vernünftiger Praxis, deren Telos die Autonomie selbst sei. Was hierbei am Werke ist, sei weder bloß historisch-kultureller Kontingenz geschuldet noch ein notwendiger Prozess; beides zu behaupten, setze einen überweltlichen bzw. außergeschichtlichen Standpunkt voraus (vgl. ebd.: 17). Was der praktischen Möglichkeit des Fortschritts wie auch seiner theoretischen Bewertung zugrunde liege, sei vielmehr das durch und durch menschliche (also endliche und geschichtliche) Vermögen der Vernunft, das sich freilich als unbedingt und universell selbst erkenne und entsprechend die vernunftbegabten Subjekte an ihre Imperative normativ binde: »Aus der Perspektive der endlichen Vernunft, die sich als praktische versteht, ist das Rechtfertigungsprinzip *das* Prinzip der Vernunft und das Recht auf Rechtfertigung seine moralische Implikation – nicht mehr aber auch nicht weniger.« (Ebd.: 17)

(3) Im unmittelbaren Kontext dieser Explikation des Wesens rechtfertigender Vernunft und ihrer Kritik steht Forsts Programm der Repolitisierung der Zentralbegriffe politischer Philosophie: *Gerechtigkeit* wird als explizit politisch und sozial begriffen, was ihren eingangs erwähnten

unmittelbaren Bezug zum Begriff der Macht begründet. Der Gerechtigkeit gehe es nicht primär um die Größe des individuellen Stückes vom Kuchen, sondern um die *Beteiligung* eines jeden Einzelnen an der Planung, Konzeption, Produktion und Verteilung des ganzen Kuchens. Gerechtigkeit sei demnach die *politische* Frage nach individueller und kollektiver *Autonomie*: »[W]orum es in der Gerechtigkeit geht, ist, *wer bestimmt, wer was erhält*« (Forst 2015b: 174; kursiv HW.; vgl. Forst 2015b: 174ff., Forst 2015c: 19f. und Forst 2015d: 54–56) Gerechtigkeit sei dementsprechend nicht von *Demokratie* und *Menschenrechten* zu trennen. Erstere sei »kein feststehendes Institutionsmodell«, also etwas staatsrechtlich eingetragtes, sondern der »Prozess der Kritik und der Rechtfertigung, innerhalb und außerhalb von Institutionen«, dessen Ziel es sei, aus Untertanen »Koautoren ihrer Ordnung« zu machen: »So gesehen ist Demokratie *die politische Form der Gerechtigkeit*.« (Forst 2015c: 23) Gleichmaßen seien auch die Menschenrechte nicht bloß Abwehrrechte »bedürftiger Wesen, sondern Rechte auf die vollständige Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung, der man unterworfen ist.« (Ebd.: 23) Zu guter Letzt unterzieht Forst noch den Begriff der Entfremdung einer Repolitisierung, der keine fragwürdige ethische »Theorie des guten Lebens« voraussetze: »Die eigentliche Entfremdung ist die, sich und andere nicht als sozial, moralisch und politische Rechtfertigungswesen bzw. Autoritäten innerhalb einer normativen Ordnung zu sehen. Das ist eher kantisch als aristotelisch gedacht und nahe an Marx« (ebd.: 24, vgl. zu Marx Forst 2015b: 180–183)

[e] Ausgehend hiervon stellt Forst nochmals das Spezifikum kritischer Theorie heraus: zum einen ihren Gegenstand politisch zu verstehen, zum anderen die (normative) Kritik an diesen rückzubinden an die empirische »Analyse der *realen* Unterwerfungsverhältnisse« (ebd.: 24), also die Verbindung der Philosophie mit den Sozialwissenschaften im weitesten Sinne. Dies allein verhindere eine abstrakte »ideale Theorie« (ebd.: 24), die nicht mit dem »Prozess« ihrer praktischen »Realisierung« als einem »politisch autonomen Vorgang« vermittelt sei, der durch kein »technokratisches Programm« (ebd.: 25) ersetzt werden könne. Diese Verbindung von philosophischer normativer Reflexion mit sozialwissenschaftlicher Theorie und Forschung müsse zudem »in eine umfassende Gesellschaftstheorie eingebettet« werden: »Dies ist ein hoher Anspruch [...]. Der Imperativ, eine kritische und zugleich realistische Theorie der Un-Gerechtigkeit zu verfolgen, lässt dazu aber keine Alternative.« (Ebd.: 25) Forst fasst dieses ambitionierte Programm abschließend unter fünf Aufgabenpunkten zusammen, die eine kritische Theorie der Gegenwart angehen müsse und die sich von Habermas, als einer ansonsten zentralen Referenz von Forst, dahingehend unterscheiden müsse, dass »auch und gerade ›systemische‹ Zusammenhänge der Ökonomie und des Staates« (ebd.: 26) in die kritische Analyse der rechtfertigenden Vernunft

miteinzubeziehen seien. Dieses Arbeitsprogramm einer umfassenden kritischen Theorie beinhalte eine »kritische sozialwissenschaftliche Analyse von gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen der Beherrschung«, eine »diskurstheoretische[.], genealogische[.] Kritik« illegitimer Rechtfertigungen und zudem eine »historisch-soziologische[.] Untersuchung« in Bezug auf die Entstehungsbedingungen und Blockaden demokratischer Ordnungen mit besonderer Berücksichtigung des »Zusammenspiels ökonomischer und politischer Machtverhältnisse« sowie der Bedeutung »religiöser Vorstellungen« (ebd.: 32f.). Diese empirisch-sozialwissenschaftlich ausgerichteten Analysen seien normativ durch das selbstkritische Vorhaben flankiert, in »konstruktiver Absicht danach zu fragen, wie eine ›Grundstruktur der Rechtfertigung‹ als Forderung fundamentaler Gerechtigkeit konzipiert und in sozialer Praxis realisiert werden« (ebd.: 33) könne.

Jeder von Forst angesprochene Punkt wäre, was hier nicht zu leisten ist, diskutabel. Die Vernunftemphase und die Politisierung verdinglichter Begriffe sind fraglos zentral für eine jede kritische Theorie, deren Charakterisierung als ›kritische und zugleich realistische Theorie der Un-Gerechtigkeit‹ dem ursprünglichen negativen Selbstverständnis klassischer kritischer Theorie recht nahe kommt. Forsts (kantianische) Kritik an Honneths Hegelianismus ist von dieser Warte aus genauso zu begrüßen wie die Abgrenzung von Habermas' Inthronisierung von Kapital und Staat als unverfügbare systemische Mächte. Auch seine Absage an eine ethische, auf das gute Leben zielende Begründung von Kritik ist treffend (vgl. ebd.: 12, 20f.). Die Moral der Vernunft begründet radikale, d.h. unbedingte und rigorose Kritik (vgl. Forst 2015d: 47f.). Diese bezieht sich aber allein auf das Feld sozialer *Interaktion*, das ein solches von autonomen Subjekten sein soll und muss, was *jede* Herrschaft und jede autonomiewidrige Lebensweise ausschließt. Das Urteil hierüber ist aber kein ethisches, sondern ›nur‹ ein moralisches. Bezüglich der jeweils *individuell* gewählten ethischen Lebensweise autonomer Subjekte ist die Moral absolut liberal. Bedenkenswert ist ferner Forsts Rettung des Fortschritts(-begriffs) vor historizistischen Relativierungen, obgleich sich die von Habermas an zu konstatierende Ausblendung des Fortschritts *moderner* Barbarie im Allgemeinen und des Antisemitismus im Besonderen irritierender Weise forterbt – ›Themen‹ also, die nicht einer punktuellen bzw. kontingenten historischen Erfahrung der ›alten‹ kritischen Theoretiker entsprungen sind, sondern epochale Phänomene darstellen, die zu den zentralsten Erkenntnisgegenständen einer nicht-halbierten kritischen Theorie (in analytischer wie normativer Hinsicht) gehören. Zu fragen wäre ferner, ob ein überzeugender Vernunftbegriff überhaupt frei von

Metaphysik sein kann und sollte: Sind die theologischen Reminiszenzen der klassischen kritischen Theorie unausgewiesenes, problematisches und somit abzuwerfendes Beiwerk – oder verweisen sie nicht vielmehr auf eine letzte bzw. tiefste Schicht von (theoretischer und praktischer) Kritik, die (wenn auch überaus vermittelt und aufgehoben) historisch und systematisch Bezüge zur metaphysischen und theologischen Tradition aufweist (vgl. Mensching 2006: 40–42 und Städtler 2012: 32f., 42f.)?

Hinsichtlich von Forsts kritischer Theorie der Macht soll und kann hier allerdings nur *ein* anderer Punkt zum Gegenstand der Erörterung gemacht werden: Der Begriff des Geistes bzw. des Noumenalen, der im Zentrum seiner Machttheorie steht, ist nicht nur, wie eben angedeutet, metaphysischer zu fassen, sondern zugleich auch stärker mit seinen materiellen Implikationen zu konfrontieren.

Forsts kritische Theorie noumenaler Macht

Forsts kritische Theorie der Macht tritt mit dem Anspruch auf (a) ein »normativ neutrales Verständnis von Macht« vorzulegen, das (b) ein differenziertes Verständnis »spezifischere[r] Formen der Macht« ermöglicht, indem (c) »ihr geistiges, *noumenales* Wesen« (Forst 2015a: 59) als Kern jeglicher Macht dechiffriert werde. Letzteres ist die zentrale These von Forsts Machttheorie, die auch die beiden anderen Punkte begründen soll.

Macht und ihre vielfältigen Erscheinungsformen seien, wie die starke These von Forst lautet, »*gänzlich* im noumenalen oder intelligiblen Raum zu verorten« (ebd.: 59: kursiv HW), den er frei von metaphysischen Implikationen als »Raum der Gründe«, d.h. als »Raum der Rechtfertigungen« (ebd.: 59) verstanden wissen will. Macht sei, anders als die rohe Gewaltanwendung, etwas, was »nur durch und über frei Handelnde ausgeübt« (ebd.: 60) werde. Dies geschehe in der Form, dass die Wirkung der Macht, welches zugleich ihr Wesen darstelle, diejenige sei, dass prinzipiell (handlungs-)freie Menschen aus »Gründen handel[n]«, die nicht von/aus ihnen selbst stammen, sondern »für die andere verantwortlich sind.« (ebd.: 60) Machtausübung bedeutet demnach, die Handlungsgründe anderer Menschen (im eigenen Interesse/Sinne) bestimmen zu können; Macht ist immer die Macht über die handlungsleitenden Gründe von Menschen. Eine kritische Theorie von Macht habe daher primär die »*Macht von Rechtfertigungen*« zum Gegenstand, wobei Rechtfertigungen als »Akzeptanz von Gründen«, (ebd.: 60) etwas (nicht) zu tun, bestimmt werden. Dies impliziere ein normativ neutrales Verständnis von Macht, da die Rechtfertigungen zwar »etwas Normatives« (ebd.: 60) darstellen, welches als solches allerdings zu allererst

deskriptiv zu analysieren ist, da Wesen und Wirkung der Macht keineswegs danach zu klassifizieren seien, ob die handlungsleitenden Gründe der Rechtfertigungen gut bzw. vernünftig oder schlecht bzw. ideologisch begründet sind. Die kritische Theorie der Macht entnehme ihre kritische Dimension daher nicht dem Begriff der Macht *selbst*, indem er etwa identifiziert wird mit nicht rechtfertigbarer Herrschaft: »Der noumenale bzw. intelligible Raum der Macht ist folglich ein unreiner Raum, der all das einschließt, was Personen als gerechtfertigt ansehen, ob dies nun auf guten oder auf schlechten Gründen beruht. Ohne Frage bedarf es vernunftgeleiteter Kriterien, gute von schlechten Rechtfertigungen zu unterscheiden – der Begriff der Macht enthält diese jedoch nicht.« (Ebd.: 60)

Forst grenzt sich im Folgenden einerseits von klassischen Machttheorien ab, die Macht allein als »negatives Phänomen, also als Beherrschung oder Unterdrückung« (ebd.: 61) begreifen. Diese Abgrenzung richtet sich gleichermaßen gegen jene die dies nur deskriptiv tun, wie Max Weber, oder auch zugleich normativ einen negativen Machtbegriff vertreten, wie es in der klassischen Kritischen Theorie der Fall ist. Andererseits fallen für Forst auch jene Machttheorien defizitär und einseitig aus, die ein positives, zumeist kommunikatives Verständnis von Macht vertreten, also Macht als gemeinsame politische Handlungsmacht begreifen. Forst bezieht sich selbstredend auf Hannah Arendt, deren begrifflicher Gegensatz von Macht und Gewalt eine »zu stark« (ebd.: 62) dichotomisierende Konstruktion darstelle. Forst würdigt dennoch Arendt als eine wichtige Vordenkerin seiner Theorie noumenaler Macht, habe sie doch deutlich gemacht, dass sich Macht nicht auf (staatliche) Gewaltmittel reduzieren oder aus ihnen ableiten lasse, da ihre Anwendung die Akzeptanz der herrschenden (Rechtfertigungs-)Ordnung voraussetze. Dies sei daher die eigentliche Macht, die der Gewalt schon zugrunde liegen müsse, damit diese ihre machtstützende Funktion ausüben könne: »Hier liegt der Bereich der noumenalen Macht. Sie ist daher nicht [...] eine andere Form der Macht neben dem Zwang oder der Drohung durch Gewaltmittel etwa – sie liegt vielmehr im Zentrum auch solcher Machtausübungen.« (Ebd.: 63)

Von diesen Abgrenzungen ausgehend unternimmt Forst den Versuch einer Definition der Macht, die vor allem auf ihrer spezifischen Differenz zur bloßen Gewaltanwendung beruht. Forst schreibt, »dass *Macht das Vermögen von A ist, B dazu zu motivieren, etwas zu denken bzw. zu tun, das B anders nicht gedacht oder getan hätte.*« (Ebd.: 63) Macht sei folglich »das Vermögen oder die Fähigkeit« – im angloamerikanischen als »power to« bezeichnet –, »auf diese ›geistige‹ Weise sozial wirken zu können, also Macht ›zu haben‹; sie wird entsprechend über andere *ausgeübt*, wobei«, dem neutralen Machtkonzept folgend, »offenbleibt, ob dies vermittels guter oder schlechter Rechtfertigungen geschieht bzw. den Interessen von B ent- und widerspricht.« (Ebd.: 63) Die »Mittel der

Machtausübung« seien hiermit nicht inhaltlich bestimmt. Ihr gemeinsames Wesen bestehe allein darin, dass sie die Fähigkeit haben, »die Gründöökonomie der Betroffenen intentional [zu] verändern.« (Ebd.: 64) Was gemeinhin als Macht und/oder Mittel der Macht schlechthin gelte – die physische Gewaltausübung –, habe hingegen die Tendenz, in ihrer reinsten Form gerade keine Macht(-ausübung) darzustellen. Macht beruhe nämlich auf der »Anerkennung« (ebd.: 64) der Handlungsfähigkeit des Machtunterworfenen. Das Ziel der Machtausübung sei nicht die Auslöschung der Handlungsfähigkeit, sondern ihre Anwendung im Sinne der Machthabenden. Eine Beziehung, die hingegen rein auf physischem Zwang basiere, verliere ihren noumenalen Charakter, da auf ihrer einen Seite keine »Person« mehr agiere, sondern diese auf den Status als »physisches Objekt«, damit etwa einem »Stein« (ebd.: 64) vergleichbar, reduziere. Forst sieht allerdings, dass diese Abstraktion den »noumenalen« »Effekt« (ebd.: 64) der sich gar nicht selbst und direkt begründenden bzw. rechtfertigenden Gewaltausübung unberücksichtigt lässt; dieser wichtige, kritisch aufzunehmende Hinweis bleibt für seine Machttheorie jedoch folgenlos.

Forst erläutert im Weiteren ein »breites Spektrum von Anerkennungsmodi« (ebd.: 65) der Macht fundierenden und Macht generierenden Rechtfertigungen als handlungsleitende Gründe. Sie reichen von einem »gute[n] Argument« bis zur gezückten »Waffe« (ebd.: 65). Wie sie sich jeweils spezifisch begründen (ob religiös, säkular, wissenschaftlich, ästhetisch etc.), wie sie wirken (direkt, unbewusst, emotional, rational etc.) und sich verbinden – all das müsse eine »kritische Analyse der Macht« (ebd.: 66) jeweils konkret untersuchen. Sie alle stimmen aber darin überein, dass sie »noumenaler, geistiger Natur« seien, weil sie auf den »Raum rechtfertigender Gründe anderer« zielen: ihn »beeinflussen, verwenden, bestimmen, besetzen oder sogar verschließen« (ebd.: 66). Forst spitzt diesen noumenalen Charakter der Macht derart zu, dass er soziale Macht aus ihrer Rechtfertigung begründet, wonach die (Macht der) Rechtfertigung allen Erscheinungsformen von Macht und Machtmitteln vorausgehen müsste. Mit andern Worten heißt dies: Nicht eine Macht schafft sich eine Rechtfertigung, sondern die Rechtfertigung die Macht, die sie zugleich ist: »Verhältnisse und Ordnungen der Macht sind Verhältnisse und Ordnungen von Rechtfertigungen, und soziale Macht *entsteht* und erhält sich dort, wo diese Rechtfertigungen sich zu akzeptierten, umfassenden Rechtfertigungsnarrativen bündeln.« (Ebd.: 66; kursiv HW) Diese Rechtfertigungsnarrative (vgl. Forst 2015f.: 85ff.) bezeichnen einen hegemonialen Konsens, der die vorherrschenden »Weisen des Denkens und Handelns als gerechtfertigt und legitim« (Forst 2015a: 66) erscheinen lässt und somit als handlungsleitend zementiert. Diese Konsens generierenden Rechtfertigungsnarrative können berechtigt, weil wohl begründet, oder aber auch unberechtigt, weil ideologisch, sein. Letzteres

sei dann der Fall, wenn »sie eine soziale Beziehung der Asymmetrie und Unterordnung mit Gründen rechtfertigen, die unter freien und gleichen, informierten Rechtfertigungssubjekten in einem entsprechenden, nicht verzerrten Rechtfertigungsdiskurs nicht geteilt würden.« (Ebd.: 66f.) Entscheidend sei es daher in normativer Hinsicht, »ein grundlegendes Recht auf Rechtfertigung sozialer und politischer Verhältnisse durch die ihnen Unterworfenen« institutionell zu verankern, damit diese die »normative Macht« haben, geltende Rechtfertigungsordnungen »zu hinterfragen« – und wenn nötig auch »zurückzuweisen« (ebd.: 67), um eine neue (Rechtfertigungs-)Ordnung zu konstituieren.

Forst beansprucht des Weiteren für seine kritische Theorie noumenaler Macht, dass diese nicht nur das Wesen von Macht überhaupt bestimme, sondern darüber hinaus sowohl das Phänomen der »Macht von ›Strukturen‹« (ebd.: 69) (in ihrer allgemein-gesellschaftlichen wie in ihrer organisatorisch-institutionellen Erscheinungsform) erfasse als auch zwischen verschiedenen Basis-Formen von Macht unterscheiden könne.

Forst differenziert zwischen vier Aspekten struktureller Macht, deren Wirkung abermals eine noumenale Basis habe. Auch strukturelle Macht sei keinesfalls »normfrei«, sondern setze vielmehr die »Akzeptanz der Regeln der entsprechenden Strukturen *voraus* und damit üblicherweise auch der für sie angebotenen Rechtfertigungen« (ebd.: 69f.; kursiv HW); systemkonformes Verhalten sei somit keinesfalls strukturell determiniert oder rein äußerlich erzwungen. Forst diskussionswürdige These ist, dass (1) »gesellschaftliche Ordnung im Allgemeinen und jedes Subsystem im Besonderen« auf einem »bestimmten *Verständnis* des Zweckes, der Ziele und der Regeln dieser Ordnung« geradezu »*beruht*« (ebd.: 70; kursiv HW). Es seien die »Rechtfertigungsnarrative«, die »eine solche Ordnung *begründen*« (ebd.: 70; kursiv HW), obgleich, was Forst jedoch nicht weiter ausführt, eine Gesellschaftsformation »nicht auf ihre narrativen Grundlagen bzw. eine bestimmte Rechtfertigung reduziert werden« (ebd.: 71) könne. Hiermit einher gehe (2) die gleichsam autodynamische Reproduktion von »Strukturen, die auf der *Basis* solcher Narrative und Rechtfertigungen akzeptiert werden.« (Ebd.: 71; kursiv HW) Diese zehre insbesondere von der noumenalen Macht des Scheins der vermeintlichen Alternativlosigkeit der bestehenden Ordnung; sie nehme die Form einer »›zweite[n] Natur‹« (ebd.: 71) an, indem ihre Reproduktion durch alltägliche Praxis zugleich die Evidenz ihrer Rechtfertigungsnarrative stütze. Alltagspraxis und Rechtfertigung bilden das gemeinsame, sich gegenseitig stützende Fundament struktureller Macht (der Alternativlosigkeit). Ausgehend hiervon bestimmt Forst (3) die Funktionsweise der strukturellen Macht als »*Einfluss*« (ebd.: 71), womit sie vom engen Begriff der Macht nun doch abgegrenzt wird, da ihr der intentionale Charakter fehle: »Strukturen üben anders als Personen keine Macht aus; sie liefern vielmehr die Möglichkeiten für Machtausübungen und

erhalten sich durch diese.« (Ebd.: 71) Als letztem Punkt wendet sich Forst (4) dem Problem zu, »wie *innerhalb von Strukturen Macht ausgeübt* wird.« (Ebd.: 71) Strukturen seien »wichtige Hintergrundressourcen für die Ausübung der Macht«, da bestimmte Positionen in ihnen mit der Möglichkeit verbunden seien, »*noumenale[s] Kapital*« anzuhäufen und »ihre soziale Anerkennung und ihren Status innerhalb der Struktur als *Ressource* zu nutzen« (ebd.: 72), um Macht ausüben zu können. Wer Macht hat, sei in einer privilegierten Statusposition, die die Gründe des Handelns und somit das Handeln des Anderen im eigenen Sinne beeinflussen oder gar bestimmen können, während die eigene Position, was ihre Macht ausmache, selbst immer schon als gerechtfertigt gelte, also von den Macht Unterworfenen akzeptiert werde.

Abschließend unterscheidet Forst zwei Analyseebenen einer kritischen Theorie der Macht, deren Erfassung vor jeweils bereichsspezifischen Schwierigkeiten stehe (vgl. ebd.: 79–81) Einerseits habe die Machtanalyse in Form einer »Diskursanalyse« die Ordnung, die Geschichte und die Wirkungsweise der »herrschenden bzw. hegemonialen Rechtfertigungen« (ebd.: 76) zu untersuchen. Andererseits müsse soziologisch erforscht werden, wer die »entscheidenden Machtpositionen in einer Gesellschaft« innehave, und somit über entsprechende Mittel verfüge, die »Rechtfertigungsordnung zu beeinflussen« (ebd.: 76). Voraussetzung hierfür sei es, »die unterschiedlichen Grade der Ausübung noumenaler Macht zu beachten« (ebd.: 77). Forst unterscheidet zu diesem Zwecke (a) Herrschaft, (b) Beherrschung und (c) Gewalt

(a) Der Begriff der »*Herrschaft*« kennzeichne eine »Form der Macht«, die dadurch charakterisiert sei, dass die Herrschenden »den Raum der Rechtfertigungen für andere bestimmen können, da ihre Macht durch umfassende [...] Rechtfertigungen getragen wird, die den Raum der Gründe strukturieren, innerhalb dessen gesellschaftliche und politische Verhältnisse verstanden werden.« (Ebd.: 77) Herrschaft ist (wie bei Weber) demnach eine fest(er) institutionalisierte Form der (amorphen) Macht, die »eine dauerhafte und stabile soziale Ordnung des Handelns und Rechtfertigens« (ebd.: 77) konstituiert. Auch dies sei neutral zu verstehen. Nicht *ob* gute oder schlechte Gründe der Rechtfertigung bestehen, sondern *dass* diese auf handlungsleitende »Akzeptanz« (ebd.: 77) stoßen, sei entscheidend. Der Spezialfall *demokratischer* Herrschaft bestehe »dort, wo diejenigen, die einer normativen Ordnung unterworfen sind, zugleich die normativen Autoritäten sind, die diese Ordnung durch entsprechende Rechtfertigungsverfahren mitbestimmen« (ebd.: 77), welche »reziprok-allgemein gerechtfertigte[r] Normen« (ebd.: 78) generieren.

(b) Von diesem Begriff der Herrschaft unterscheide sich die »Situation der *Beherrschung (domination)*« (ebd.: 78); Herrschaft kommt gleichsam dem englischen ›rule‹ nahe und Beherrschung ähnelt terminologisch

dem, was man gemeinhin als Unterdrückung bzw. Repression bezeichnet. Das doppelte Kennzeichen der Beherrschung sei (a) das Faktum von »ungerechtfertigte[n] asymmetrische[n] soziale[n] Beziehungen«, die (b) zudem den Rechtfertigungsraum eingrenzen oder abschließen, womit den »Unterworfenen« (ebd.: 78) die »Möglichkeit der Alternative« genommen wird bzw. werden soll: »Der Raum der Gründe ist versiegelt, entweder weil die Beherrschung als [...] legitim anerkannt wird oder weil sie durch wirksame Drohungen aufrechterhalten wird.« (Ebd.: 78) »Zwang« und »Gewalt« haben eine entsprechende Bedeutung für die Beherrschung, deren noumenale Wirkung darin bestehe, den Beherrschten ihr »Recht auf reziprok-allgemeine Rechtfertigung und Kritik« (ebd.: 78) vorzuenthalten. »Politische Beherrschung« sei daher gleichermaßen sowohl durch »ungerechtfertigte« oder mangelhaft gerechtfertigte »Normen« gekennzeichnet als auch durch die »Abwesenheit« von institutionalisierten Verfahren und Strukturen, die es den der Ordnung Unterworfenen erlauben und ermöglichen, diese angemessen zu »hinterfragen«, zu kritisieren und durch demokratische bzw. »reziprok-allgemeine Rechtfertigungen« (ebd.: 78) ersetzen zu können.

(c) *Gewalt* schließlich sei dadurch charakterisiert, das »Raum der Gründe durch die rein physische Verfügung des einen über den anderen ersetzt wird.« (Ebd.: 78f.) Dies sei, wie bereits angedeutet, keine Form von Macht mehr, weil einer solchen Gewalt-Beziehung der noumenale Charakter fehle, der auf Anerkennung einerseits und Intentionalität andererseits beruhe: »Die der Gewalt unterworfenen Person wird nicht dazu gebracht, etwas zu tun, sondern es wird etwas mit ihr getan; sie ist ein bloßer Gegenstand für den anderen. In diesem Moment verschwindet die Macht als normative Kraft« (ebd.: 79). Machtbeziehungen bewegen sich damit zwischen zwei Extremen, die an sich (nach Forsts Diktion) keine Macht mehr darstellen: die *selbstständige* Einsicht in das vernünftige Argument auf der einen, die physische jede Subjektivität negierende totale Gewalt auf der anderen Seite. Beide, Vernunft wie Gewalt, sind diametral entgegengesetzt sich selbstrechtfertigend: freie (nicht nochmals begründbare) Erkenntnis als Faktum der Vernunft vs. ultimativer physischer Zwang als *factum brutum*.

Schlussendlich stellt sich die aufzunehmende machtanalytische Frage: »Welche Rechtfertigungen bringen wen dazu, sich wie zu verhalten?« (Ebd.: 79) Was zu diskutieren bleibt, ist, wie überzeugend Forsts machtheoretische Antworten hierauf ausgefallen sind.

Kritische Anmerkungen zu Forsts kritischer Theorie (der Macht)

Forst selbst erblickt die »materielle Komponente« seiner Theorie darin, dass sie ein »kritisches Verständnis« der Rechtfertigungen ermögliche, die sozialen Beziehungen zugrunde liegen und »dabei insbesondere falsche bzw. zumindest einseitige Rechtfertigungen für soziale Asymmetrien offenlegt«, die der Vernunft widersprechen und somit einer Kritik zu unterziehen seien, deren praktisches »Ziel« (ebd.: 81) ihre Substitution durch eine vernunftgemäße Organisation der Gesellschaft darstelle. Dies kennzeichne die Machttheorie als kritisch. Ob dieser Anspruch auch eingelöst wird, hängt freilich davon ab, ob die kritische Theorie noumenaler Macht das Wesen der Macht zu erfassen vermag. Dass dies nicht der Fall ist, wird zu zeigen sein. Meine (auszudifferenzierende) Hauptthese lautet, dass Forsts Machttheorie die dialektische Beziehung materieller und geistiger Aspekte der Macht verfehlt und einseitig auflöst; seine eigenen Beispiele belegen dies. Im Folgenden werden (a) das Verhältnis von Macht und Gewalt, (b) die Bedeutung der Legitimationsmacht bzw. der Macht der Rechtfertigungen, (c) der Begriff der strukturellen Macht und (d) die Begriffe Herrschaft/Beherrschung in Hinblick auf die (von Forst übergebenen) alles entscheidenden, weil wesenskonstitutiven *Zwecke* der Macht dargestellt – und zwar in Auseinandersetzung mit jenen Beispielen, die Forst selbst zur Begründung seiner Theorie noumenaler Macht vorbringt.

(a) Macht und Herrschaft als ihre institutionalisierte Form basieren als ein Beziehungsverhältnis immer auch auf der Zustimmung der beherrschten Menschen, auf einem »Minimum an Gehorchen wollen« (Weber 1980: 122). Zentral für jedes Herrschaftsverhältnis ist Max Weber zufolge daher bekanntlich der Legitimitätsglaube: »Im Alltag beherrscht Sitte und daneben: materielles, zweckrationales Interesse diese wie andere Beziehungen. Aber Sitte und Interessenlage so wenig wie rein affektuelle oder rein wertrationale Motive der Verbundenheit könnten verlässliche Grundlagen einer Herrschaft darstellen. Zu ihnen tritt normalerweise ein weiteres Moment: der Legitimitätsglaube.« (Ebd.: 122) Dieser Begriff bezeichnet das Zentrum dessen, was Forst als noumenale Macht expliziert. Nun gibt es allerdings keinen Grund, Weber nicht in seinen weiteren Ausführungen zu folgen. Weder ist der (Legitimitäts-) Glaube einseitig als noumenaler Grund aller Macht zu hypostasieren noch ist dieser ein sich selbst erklärendes Faktum. Weber gibt den zentralen Hinweis darauf, was eine Macht- und Herrschaftstheorie entschlüsseln muss, wenn sie begreifen will, wie eine Herrschaftsordnung funktioniert und warum Menschen, oft genug zu ihren Ungunsten, dieser

parieren: »Wann und warum sie das tun, läßt sich nur verstehen, wenn man die *inneren Rechtfertigungsgründe und die äußeren Mittel* kennt, auf welche sich eine Herrschaft stützt.« (Ebd.: 822; kursiv HW)

Entscheidend ist es, das Innen und Außen, die noumenalen und die materiellen Aspekte von Macht und Herrschaft in ihrer dialektischen Einheit zu begreifen. Genau aber das gelingt Forst nicht, wie seine Beispiele belegen. Die Bemerkung, dass Macht als Beherrschung »im Hintergrund *Zwang* und Gewalt« (Forst 2015a: 78) bereithalten, ist selbstredend richtig. Nur wird dieser Sachverhalt von Forst in seiner Bedeutung gar nicht oder aber falsch analysiert. Die Macht materieller Machtmittel resultiere nicht aus ihnen selbst bzw. ihrer physischen Existenz, sondern aus ihrer noumenalen Rechtfertigung bzw. dem Legitimitätsglauben derer, die sich ihrer Macht unterwerfen: »denn Geld motiviert nur diejenigen, die seine Verwendung als gerechtfertigt ansehen und Ziele haben, die Geld erfordern; Waffen schließlich erfüllen nur dort ihre Funktion, wo sie als grundgebend angesehen werden« (ebd.: 68) Es ist nahezu eine rhetorische Frage, wieso Geld motivierend wirkt und Waffen grundgebend sind. Beides bezieht sich auf die materielle Reproduktion der menschlichen Existenz. Jeder weiß, dass er die Sorge um Geld nicht loswird, nur weil er die Rechtfertigung seiner Verwendung nicht akzeptiert. Da die allermeisten Ziele, nicht zuletzt die grundlegenden der materiellen Reproduktion, zu ihrer Erreichung in der kapitalistischen Ökonomie die Macht über das Medium Geld absolut zwingend voraussetzen, ist dieser Glaube in einer Art und Weise strukturell verankert, der diesen nicht nur überaus wahrscheinlich macht, sondern auch denjenigen seinen Dogmen unterwirft, der sie als fetischistischen Schein durchschaut hat: Geld ist eine materielle Macht, die sich nicht auf Geist/Psyche bzw. Glaube reduzierbar ist, sondern vielmehr materieller Ausdruck einer historisch spezifischen, unbewussten Konstitution des sozialen Strukturzusammenhangs. Diese Real-Verdinglichung gesellschaftlicher Verhältnisse (vgl. Wallat 2009) ist es, die zugleich ihre eigene, fraglos zentrale noumenale Macht generiert; nicht umgekehrt. Dass einem auch solche Gründe einleuchten, die keiner Prüfung der Vernunft standhalten, mag ohne die materielle Basis der Gründe unverständlich bleiben. Wird diese jedoch berücksichtigt, so wird der materielle Kern geistiger Macht evident: Wenn einem direkt die Waffe an den Kopf gehalten wird oder die Mittel zur Reproduktion genommen werden, was die (historische und systematische) Basis der kapitalistischen Lohnarbeit als indirektes Erpressungsverhältnis ist, dann wird man auch Gründe als handlungsleitend akzeptieren, die jeder kritischen Prüfung spotten.

Ferner wird die Gesellschaftsordnung zumindest in ihrer kapitalistischen Form mit der überaus machtvollen Gewalt des Staates zusammengehalten, die abermals nicht allein auf noumenaler Macht bzw. Anerkennung basiert, sondern ihren Legitimitätsglauben mindestens im gleichen

Maße selbst erzeugt. Eine einfache Frage führt die Unschlüssigkeit von Forsts Theorie vor Augen: Wofür werden denn die ganzen Gewaltmittel aufgeboten, wenn denn Macht sich auf den Glauben an ihre eigene Macht verlassen könnte bzw. diese geistige Anerkennung sogar allein ihren Existenzgrund darstellen würde? Dies ist schlicht deshalb der Fall, weil die Drohung mit physischer Gewalt nicht nur wesentlich in Bezug auf jene ist, die an dem herrschenden Legitimitätsglauben zweifeln oder ihn gar mitsamt der dahinter stehenden Ordnung bekämpfen; Gehorsam wird, wo es nötig ist, mit dem Mittel der Gewalt *erzwungen* – und zwar bis heute recht effektiv. Darüber hinaus ist die Gewaltdrohung selbst ein zentrales Mittel, das die Wirkung noumenaler Macht allererst generiert: (existenzielle) Angst, die, verdrängt, häufig in die Identifikation mit dem Aggressor umschlägt. Forst benennt diesen zentralen Sachverhalt, ohne jedoch Konsequenzen hieraus zu ziehen: Physische Gewalt hat »einen noumenalen Sinn und Effekt, und zwar entweder auf das Opfer gerichtet, das dadurch zukünftig zum Objekt der Macht gemacht werden soll [...], oder in Bezug auf andere, die dadurch abgeschreckt werden sollen.« (Forst 2015a: 64) Um beim Beispiel von Forst zu bleiben. Derjenige, der sich den Glauben an die Legitimität des Geldes aus dem Kopf schlägt, wird, gezwungen seine physische Existenz zu reproduzieren, entweder betteln/verhungern oder aber die Eigentumsfrage praktisch stellen müssen. Letzteres, der kriminalisierte Diebstahl, wird in der Regel nicht lange gut gehen oder (genau deshalb und erheblich wahrscheinlicher) gar nicht erst als Option in Frage kommen. Beides, dass der Bettler vor vollen Kaufhäusern vegetiert, statt sich dort selbst zu bedienen, hat denselben Grund: Die das Eigentumsverhältnis sanktionierende Staatsgewalt wird womöglich, nicht zuletzt als Resultat ihrer Sanktionsdrohung, als legitim geachtet – auf jeden Fall aber als überaus materielle Macht *gefürchtet*. Ob allein die bloß äußere Vermeidung von Sanktionen, die immer auf die Freiheit physischer Körper zielt, handlungsanleitend ist oder ob die Drohung als Handlungsimperativ internalisiert wird, ist sekundär gegenüber der Bedeutung der Gewalt selbst als eines Mittels, das zu ihrer effektiven Anwendung nicht nur noumenaler Macht bedarf, wie Forst (mit Arendt) meint, sondern diese im gleichen Maße immer auch produziert. Das »Anwenden von Gewalt« ist daher durchaus nicht per se »eher ein Zeichen des Machtversagens« (ebd.: 69). Dies *kann*, muss aber keineswegs der Fall sein, es sei denn, man würde Arendt in ihrer Dichotomisierung von Macht und Gewalt folgen, was Forst dem eigenen Anspruch nach nicht tut.

Ohne die materiell-physische Beschaffenheit des Menschen angemessen zu berücksichtigen ist es nicht möglich, das Wesen der Macht zu ergründen, deren Mittel und Zwecke sonst nebulös bleiben (vgl. zum Folgenden Wallat 2015, 96ff.). Es sind einerseits konstitutive Fähigkeiten des Menschen, die es ihm ermöglichen, Macht auszuüben, und es ist seine

spezifische kreatürlich-sinnliche Materialität, die quäl- und ausbeutbar ist und Macht ertragen lässt. Menschen haben gleichermaßen wesenshafte Dispositionen zur Machtausübung wie zur Machterleidung (vgl. Popitz 1992, 22ff.). Das zentrale Mittel der repressiven Aktionsmacht, die von der sozialen Ächtung über Raub von Subsistenzmitteln bis hin zur physischen Vernichtung reicht, ist die Gewalt, die in der »Tötung« ihr »Definitivum« (ebd.: 52) hat. Repressive Macht beruht nicht zuletzt auf der »Furcht des Todes, des absoluten Herrn« (Hegel 1988: 134): »Todesangst« und »Todesgefährlichkeit« sind die »zuverlässigste[n] aller Bestandsgarantien« (Popitz 1992: 54) von Macht und Herrschaft. Am Anfang von Herrschaft und Knechtschaft steht immer auch die Anwendung und Androhung tödlicher Gewalt, die als »Stachel« (Elias 2003: 357) im Fleisch der unterworfenen und ausgebeuteten Körper stecken bleibt. Gehorsam und Glaube an die Legitimität der Herrschaft haben als *eine*, aber *zentrale* Ursprungsquelle die ultimative Gewalt, die sich in ihren Anfängen als von Göttern stammend sakralisiert und sich so der irdischen Verfügbarkeit entzieht. Es ist dies die sich zumeist transzendent legitimierende absolute Macht über Leben und Tod, die sich in den Körper und den Geist der Menschen einbrennt. Canetti hat diesen Zusammenhang in seiner materialistischen Basis treffend beschrieben, indem er die Todesdrohung mit der Abhängigkeit von der materiellen Reproduktion verbindet. Die »Domestikation des Befehls« (ebd.: 362) als schleichende Verschleierung der Todesdrohung, die am Anfang des Gehorsams steht, geschieht über die materielle Abhängigkeit des Unterworfenen.

Machtbeziehungen entstehen ursprünglich ganz wesentlich, wenn auch keinesfalls ausschließlich durch überlegene Gewalt – das Mittel ist zugleich Quelle/Ressource –, die auf Unterwerfung aus ist, und zwar mit dem Ziel, sich von anderen produzierten materiellen Reichtum anzueignen und Körper zu unterwerfen, deren Arbeitskraft ausgebeutet werden kann. Gewalt und Ausbeutung sind Voraussetzungen und Mittel der Macht als asymmetrischer Relation zwischen Menschen (als Handlungsbeziehung wie strukturelles Verhältnis). Herrschaft und Knechtschaft sind weder ontologisch dem Naturzustand eingeschrieben noch leiten sie sich zwingend aus den Erfordernissen und Notwendigkeiten der materiellen Reproduktion ab. Sie basieren vielmehr wesentlich auf willkürlicher brutaler Gewalt, die auf Unterwerfung zielt und dann nach Legitimität strebt: »Ohne die ›Wächter‹ [...] bleiben alle Legitimationsbehauptungen über kurz oder lang ein leerer Anspruch. Eine Wechselwirkung entsteht. Ohne Gewaltmittel hielte der Legitimationsanspruch nicht. Ohne Legitimation entbehrten die Gewaltmittel [...] ihrer qualitativen Eigenart im Vergleich zu den (potentiellen) Gewaltmitteln anderer Personen, Gruppen und/oder Institutionen.« (Narr 2004: 75)

Die Machtressource und das Machtmittel (letaler) Gewalt ist weder Selbstzweck noch kann sie allein Machtverhältnisse von Dauer

begründen; darin ist Forst zuzustimmen. Es sind die Zwecke der Macht, die elementar sind für das Verständnis dessen, was Macht ist und welche Mittel ihr eigentümlich sind. Sozio-ökonomische Voraussetzung von dauerhafter Macht ist die einseitige Aneignung fremder menschlicher Arbeitskraft und ihrer Produkte. Dies geschieht mittels (gewaltsamer) Unterwerfung von Körper und Geist der Beherrschten unter Zwecke, die den Willen des Unterworfenen fremdbestimmen. Ohne diese materielle Basis und ihren Zweck bleiben zentrale Aspekte des Phänomens der Macht unverständlich. Dies gilt auch für einen, wenn nicht sogar *den* zentralen Aspekt noumenaler Macht: den Legitimitätsglauben.

(b) Die Macht hat sich dann vollständig etablieren können, wenn sich ihre offen-repressiven Mittel erst in die wirksame Drohung wandeln, um schließlich als unhinterfragte Selbstverständlichkeit sozialer Wirklichkeit zu erscheinen. Die Akzeptanz der Macht-Normen und der Normen-Macht durch die Ohnmächtigen wird selbst zu einer sehr entscheidenden Ressource der Macht. Auch für dieses Resultat der Machtkonstitution gibt es gute (materielle) Gründe im System der Macht selbst, die bei Forst als Alltagspraxis firmieren. Die machterhaltende Konformität der Subalternen resultiert aus ihrer sozio-ökonomischen Bindung und Verstrickung in das bestehende System, das sich als etablierte Ordnung gleichsam von selbst legitimiert. Solange Menschen etwas zu verlieren haben und das System nicht eines zu ihrer offenen Vernichtung ist, generiert sich die Ideologie, dass jede Ordnung besser ist als keine, auch bei den Ausgebeuteten und Unterdrückten quasi wie von selbst. Der »Ordnungswert« (Popitz 1992: 225) des Systems produziert als solcher zugleich aus sich heraus die Legitimität des Systems, »Basislegitimität« (ebd.: 227), die sich aus der täglichen Praxis auch der Ohnmächtigen generiert. Hat sich die Macht von einer ersten Okkupation exklusiver ökonomischer Mittel und ihrer gewaltsamen Verteidigung zu einer Macht erweitern können, die macht-kompatible soziale Differenzierungsprozesse und Arbeitsteilung anstößt, so hat sie wesentliche Schritte zu einem System der Selbstreproduktion vollzogen, das auf der Machtlosigkeit der Mehrheit basiert. Die Macht der Macht liegt am Ende darin begründet, dass sie von jenen produziert wird, die zugleich durch sie hindurch ihre eigene Ohnmacht generieren.

Nicht nur die dauerhafte Reproduktion von Herrschaft verdankt sich keinesfalls allein der Gewalt. Auch ihre historische Konstitution kann bereits keine einfache Repression gewesen sein, weil dazu schlicht die (materiellen) Mittel fehlten, die erst noch produziert und monopolisiert werden mussten. Die politische Ethnologie hat vielfältige Belege dafür gesammelt, dass die ursprüngliche Inthronisierung der Herrschaft (imaginäre) Austauschbeziehungen zwischen Herrschenden und Beherrschten zum Funktionieren benötigt (vgl. Godelier 1990), also tatsächlich noumenale Dimensionen aufweist. Zentral für diesen Vorgang

ist allerdings eine Unterscheidung, die bei den meisten Autoren, die auf die Bedeutung ideeller Legitimität von erfolgreicher und gefestigter Herrschaft insistieren, zu kurz kommt: Herrschaft muss sich einmal generell gegenüber allen Gesellschaftsmitgliedern legitimieren, was durchaus eine prekäre Angelegenheit sein kann. Zentraler für die Genesis von Herrschaft überhaupt ist aber ihre spezielle Legitimation gegenüber dem exekutiven Stab, der die Herrschaft durchsetzt und festigt (vgl. Hess 1977: 766f.) Ein gewisser ideeller und materieller – ebenfalls nicht selbstverständlicher – Konsens innerhalb der herrschenden Klasse und ihres Personals ist somit von entscheidender Bedeutung, um die Herrschaft gegenüber den Beherrschten durchzusetzen, deren Gehorsam am Ende immer mit Gewalt erzwungen wird, die nicht von vereinzelt ›Berserkern‹, wohl aber durch eine vereinte, in sich hierarchisch gestaffelte Gruppe effektiv ausgeübt werden kann. Der *Glaube* an die (Über-)Macht dieser Gruppe produziert sich dann von ganz allein, weil er *realistisch* ist: Die Gewalterfahrung lehrt zu glauben. Und auch in diesem Fall gilt: Nichts von diesem basalen noumenalen Legitimitätsglauben ist ohne die materiellen Zwecke der Macht und das ultimative Mittel der Gewalt zu verstehen, nicht historisch und auch nicht systematisch, da der Glaube nicht in sich selbst substituiert, sondern Resultat von spezifischer Praxis ist, die strukturell bzw. sozial-materiell formbestimmt ist

(c) Anhand dessen, wie Forst strukturelle Macht am Beispiel von Marx' Fetischtheorie bestimmt, lassen sich wesentliche Ungereimtheiten seiner Machttheorie weiter veranschaulichen. Forst meint anhand von Marx' Fetischtheorie »Aspekte noumenaler Macht innerhalb gesellschaftlicher Strukturen« (Forst 2015a: 72) explizieren zu können. Forsts diesbezügliche Ausführungen basieren allerdings auf einem kognitivistischen bzw. noumenalen Missverständnis der Marxschen Ökonomiekritik. Der Fetischismus wird alleine als eine falsche bzw. mystische »Vorstellung« von den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen ausgegeben, die »ein falsches Rechtfertigungsnarrativ für diese« (ebd.: 72) generiere. Weder geht Forst darauf ein, wie dies überhaupt möglich noch wieso diese ›Vorstellung‹ kein bloßes ›Narrativ‹ ist, sondern notwendig falsches Bewusstsein bzw. die objektiv gültige Gedankenform dieser Gesellschaft darstellt. Der Fetischismus gibt durchaus einen Realitätsaspekt – die Real-Verdinglichung – kapitalistischer Vergesellschaftung wieder, die mit dem (noumenalen) Rechtfertigungsparadigma nicht zu erfassen ist. Der Fetischcharakter der kapitalistischen Produktionsweise ist ihr realer Schein, d.h. die notwendige Verkehrung des ›Wesens‹ in der Erscheinung. Er ist eine subjektiv-objektive Kategorie, die die notwendigen (subjektiven) Bewusstseinsformen einer bestimmten (objektiven) menschlichen Praxis thematisiert. Der Fetischismus bezeichnet keine falschen Vorstellungen/Narrative, sondern adäquate Gedankenformen einer falschen Gesellschaft bzw. einer Gesellschaft, die sich

zwingend anders darstellt als sie ist, womit sich paradoxerweise die objektiv gültigen Gedankenformen sowohl als richtig als auch als falsch erweisen, weil sie zugleich notwendig das ›Wesen‹ der Verhältnisse ›verbergen‹ und doch deren Erscheinungen als unvermittelt-verdinglichtes Resultat einer sozialen Praxis richtig wiedergeben: »Den letzteren [den Produzenten; HW] *erscheinen* daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie *sind*, [...] als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.« (MEW 23: 87; kursiv HW) Forsts Interpretation der Marxschen Theorie struktureller Herrschaft und ihrer Bewusstseinsformen hingegen läuft auf das Gegenteil von dem hinaus, was ihren inneren Kern ausmacht: »Auf der *Basis einer bestimmten Vorstellung* ökonomischen Werts bringt die kapitalistische Wirtschaftsform eine zweite Natur von Menschen hervor, die einander als Teilnehmer des Marktgeschehens *ansehen* und von entsprechenden *Auffassungen* von Ware, Arbeit und Austausch *geleitet* werden. Diese *Auffassungen* bilden einen *Rechtfertigungskomplex*, der das Leben der Menschen *bestimmt* und es *schließlich* einigen *ermöglicht*, andere auszubeuten [...]. Daher muss eine Kritik der politischen Ökonomie im noumenalen Raum ansetzen und das gesellschaftliche Leben *anders beschreiben*, damit aller ›Mystizismus der Warenwelt [...] verschwindet‹« (Forst 2015a: 73; kursiv HW). Demnach sind es also bloß bestimmte, sich zu Rechtfertigungskomplexen verdichtenden *Vorstellungen* von der Gesellschaft, die diese konstituieren. Dass die Veränderung der Gesellschaft dementsprechend durch eine andere Beschreibung derselben erfolgen soll, ist dann durchaus konsequent, auch wenn dieses Anliegen mit dem bemühten Marx wenig gemein hat. Dieser hat nicht nur dargelegt, dass die historische Basis kapitalistischer Vergesellschaftung die Praxis materieller Gewalt ist, die sich strukturell im klassenförmigen Ausbeutungsprozess sedimentiert hat, sondern auch solch ›noumenalen‹ Auffassungen von Wert und Fetisch eine wohl begründete wie deutliche Absage erteilt. Es handelt sich bei den real-verdinglichten sozio-ökonomischen Formen und ihrem Fetischcharakter nicht um ein mittels Aufklärung (bzw. anderer Beschreibung) zu beseitigendes »willkürliches Reflexionsprodukt« (MEW 23, 106), sondern um eine spezifische soziale Wirklichkeit von absoluter Härte, deren Macht nicht auf das Noumenale zu reduzieren und zurückzuführen ist.

Auch weitere Punkte von Forsts Bestimmung struktureller kapitalistischer Herrschaft (vgl. 70f.) treffen nicht deren Kern. Dies betrifft (1) die Bedeutung von Normen für und in diese(r) und (2) das eigentümliche Wesen der Macht sozialer Strukturen, die es in (3) in Hinblick auf die kapitalistische Vergesellschaftung zu spezifizieren gilt.

(1) Soziale Praxis ist zwar (auch im Kapitalismus) immer normengeleitet, reduzieren Normen doch die Komplexität und das Irritationspotential zwischenmenschlichen Handelns. Die herrschenden Normen

konstituieren aber nicht selbst die kapitalistische Gesellschaft und das Verhalten der Menschen in dieser Gesellschaft (vgl. Ottomeyer 1976). Soziale Verhältnisse wie normenfundiertes menschliches Verhalten sind in kapitalistischen Gesellschaften vielmehr das *Ergebnis* verselbstständigter struktureller ökonomischer Zwänge. Vom intentionalen, normenbasierten Verhalten her lassen sich die gesellschaftliche Struktur und ihre objektive Verselbstständigung nicht hinreichend begreifen, während diese sehr wohl als Handlungszwang das Verhalten der Menschen bestimmen, wenn auch nicht determinieren.

(2) Machtausübung und Machtbesitz und Macht als Praxis *und* Struktur sind in ihrem Zusammenhang sowie jeweiligen Wirkungen nicht zu trennen: »Zum einen existieren gewichtige Gründe, zwischen *Machtausübung* und *Machtbesitz* zu unterscheiden und soziale Macht zugleich als Potential und als essentiellen und wirksamen Aspekt sozialer Verhältnisse zu begreifen. [...] *Power over* [...] ist die Macht einer Akteurin *A über* eine Akteurin *B*. Isaac zufolge hat *A* dann Macht über *B*, wenn Handlungsmacht und Handlungsbeschränkungen im sozialen Verhältnis zwischen *A* und *B* zu Gunsten von *A* asymmetrisch verteilt sind« (Schuck 2012: 57), was wiederum zur weiteren Potenzierung der Macht des einen über den anderen taugt. Macht ist also Handlung und Struktur gleichermaßen. Einerseits ist Macht ein Potential, das angewandt werden muss und somit auch zurechenbar ist. Andererseits ist Macht nicht nur ein Potential, welches auch schon an sich ohne direkte Ausübung wirkt – es bedroht und beeinflusst das Handeln der Nicht-Mächtigen durchgehend latent – sondern etwas, was auf grundlegende soziale Strukturen zurückverweist, die einzelnen Handlungen überhaupt erst den Charakter einer *power-over-relation* angedeihen lassen.

(3) Wenn Herrschaft die Fremdbestimmung des Willens von Menschen ist, so kann dies (a) durch unbewältigte Naturgewalten, (b) über direkte Gewalteinwirkung von Menschen auf Menschen und (c) strukturell vermittelt über selbst produzierte, aber verselbstständigte und eigengesetzliche gesellschaftliche Verhältnisse geschehen. In letzteren geschieht Herrschaft sowohl indirekt *durch* die Form der Vergesellschaftung selbst – als Herrschaft der Produktion(-sbedingungen) über die Produzenten – als auch durch Herrschaft *in* diesen Formen. Herrschaft wird durch Tausch, Freiheit und Gleichheit hindurch ausgeübt, weil diese den spezifischen sozialen Vermittlungsmodus der Verfügung über jene Mittel bezeichnen, welche die große Mehrheit der Mittellosen abhängig macht von der Klasse der (ökonomisch) Verfügenden. Der Wille der Arbeitenden wird folglich zugleich durch heteronome Bedingungen der (staats-) gewaltgestützten gesellschaftlichen Reproduktion beherrscht, über die niemand als Ganzes verfügt, als auch durch den partikularen Willen der Besitzenden, die sich die Eigentumslosigkeit der Anderen gewinnbringend zunutze machen können; direkte und indirekte Herrschaftsformen

gehen ineinander über und begründen sich gegenseitig. Kapital, Staat, Recht sind nicht Effekte einer noumenalen Macht, sondern haben eine soziale Realität *sui generis* (vgl. Meyer 2005), die historisch-prozessual entstanden und durch eine spezifische ›Härte‹ und Verselbstständigung charakterisiert ist. Fraglos reproduzieren sich die polit-ökonomischen Formen in und durch soziale Kräfteverhältnisse, Klassenkämpfe und normative Ordnungen. Ihre spezifische Eigenlogik und Materialität generiert jedoch eine strukturelle Übermacht von sozialer Vermittlung, deren Gewalt und Bewegungsmodus nicht *hinreichend* aus Rechtfertigungsnarrativen und/oder aus bewussten (Inter-)Aktionen und Kämpfen von Menschen(-gruppen) erklärt werden kann. Die prozessierende und dynamische Struktur der Gesellschaft setzt zweifellos die (intentionale, sinnhafte und normenfundierte) Praxis von Menschen voraus, und ist auch deren Resultat. Sie weist jedoch »überindividuelle (›objektive‹)« und »eigenständige (›emergente‹) Merkmale« (Ritsert 2000, 104) auf, die in der Tradition materialistischer Herrschaftskritik als historisch gewordener sozio-politischer Herrschafts- und Zwangszusammenhang begriffen werden. Max Weber hat in seiner Herrschaftssoziologie diese vermittelt-strukturelle Dimension kapitalistischer Herrschaft überaus treffend als »herrenlose Sklaverei« (Weber 1980, 709) bezeichnet. Diese ist dadurch charakterisiert, dass die »Herrschenden oder Beherrschten« gleichermaßen ihr »persönliche[s] Verhalten« durch einen »unpersönlichen sachlichen Zweck« diktiert bekommen, dem sie »bei Strafe« ihres »ökonomischen Untergangs« dienend zu folgen haben (ebd.: 709).

(d) Es könnte der Einwand erhoben werden, dass mit diesen Punkten noch nichts über den Neutralitätsanspruch und das Differenzierungsvermögen von Forsts Machttheorie ausgesagt ist; dass (in Forsts Diktion) nur das Phänomen der Beherrschung und Aspekte struktureller Macht angesprochen wurden. Dies ist insofern richtig als hier zuerst jene Phänomene der Macht fokussiert wurden, denen Machttheorien zu Recht besondere Aufmerksamkeit schenken. Abschließend gilt es daher zu zeigen, dass Forsts neutraler (äquivoker) Machtbegriff wie auch seine Differenzierungen des Machtbegriffs ebenfalls nicht überzeugen können.

Macht ist (auch nach Forst) ihrem Wesen nach eine asymmetrische soziale Beziehung, die die Möglichkeit des Einen bezeichnet, das Verhalten des Anderen (in seinem Sinne) beeinflussen oder gar bestimmen zu können. Macht ist selbstredend nicht identisch mit dem, was Forst als Beherrschung als *einer* Machtform beschreibt. Diese repressive Machtausübung ist zu unterscheiden von einer aktivierenden Machtausübung, die zwar ebenfalls eine asymmetrische Relation ausdrückt, deren Zweck jedoch ihre eigene Aufhebung ist (vgl. im Grunde bereits Aristoteles 1998, 1278b–1279a). Die überlegene Macht dient hierbei der unterlegenen Macht dazu, ihre Handlungsfreiheit auszubilden, zu stärken oder wiederherzustellen (klassisch das Schüler-Lehrer-, Arzt-Patienten-,

Eltern-Kind-Verhältnis). Es handelt sich hierbei um Machtbeziehungen, die nur zuungunsten derjenigen abschaffbar wären, die ihnen unterworfen sind. Dass hierbei die Paternalismusfalle lauert, in dem Sinne, als sich Herrschaft als Dienst am Nächsten verkauft, ist nicht auszuschließen. Eine Gesellschaft ohne diese aktivierende Macht-über-Beziehung ist aber schlechthin weder wünschenswert noch überhaupt möglich. Eine Machtbeziehung, die Freiheit generiert und ihr Prinzip in ihrer Selbstaufhebung hat, bezeichnet keine repressive Macht als Basis von Herrschaft, die ohne diese Differenzierung unaufhebbar und vernünftig wäre.

Solche zentralen Unterscheidungen zu fällen, ist also auch innerhalb einer Machttheorie möglich, die den Begriff der Macht dennoch nicht derart (neutral) entgrenzt wie es bei Forst der Fall ist. Die Überzeugungskraft der Vernunft und das Potential individueller wie kollektiver Selbstbestimmung genauso als eine Form von Macht zu klassifizieren wie repressive Herrschaft scheint wenig gewinnbringend zu sein. Weiterführend ist es, den äquivoken Begriff der Macht von dem Begriff der Freiheit zu scheiden (vgl. Wallat 2015: 88ff.). Ebenso zentral ist der Einwand, dass das neutrale Machtverständnis auf der Ausblendung des Zwecks der Machtausübung basiert, obschon dieser überaus zentral ist. Zielt er, was bei jeder nicht-aktivierenden Form der Macht der Fall ist, auf die heteronome Bestimmung eines fremden Willens, dann »bestimmt« der »Begriff der Macht«, entgegen der These von Forst, sehr wohl »selbst« die »Bewertungen« der »Formen« und »Mittel, die dazu verwendet werden, andere dazu zu bringen, etwas Bestimmtes zu denken oder zu tun« (Forst 2015a: 77). Macht ist dann nämlich etwas, das mit der Autonomie des Subjekts unvereinbar ist, die selbst eben nicht als Macht zu bezeichnen ist, wenn man denn an begrifflicher Unterscheidung interessiert ist. Die Aktionen eines »freiheitlichen Revolutionärs« sind unter dem Gesichtspunkt des Zwecks dann doch etwas wesensmäßig anderes als die »eines Diktators« (ebd.: 77), geht es dem einen doch um Freiheit bzw. Befreiung, dem anderen aber um Macht bzw. Unterdrückung. Dies geht aber verloren, wenn die Praxis beider bloß auf den gemeinsamen Nenner gebracht wird, dass sie auf Denken und Handeln von anderen einwirken. Ein normatives und zugleich engeres Machtverständnis ist Forsts Programm überlegen, weil es den Machtbegriff über die *Zwecke der Macht* bestimmt und zugleich normativ bewertet und kritisiert: als Vermögen, die Autonomie des Anderen zu beschädigen, sein Freiheitsvermögen in ein Mittel der eignen Herrschaft zu verkehren. Im Kern sollte der Machtbegriff also auf die repressive Macht einerseits und die aktivierende Macht andererseits beschränkt werden. Beide bezeichnen eine asymmetrische Sozialbeziehung, deren normativer Gehalt jedoch entgegengesetzt ist. Das Wesen der Macht ist folglich nicht der die Anderen bindende und leitende, normativ und rational wie auch immer (gut oder schlecht) fundierte noumenale (Handlungs-)Grund, sondern

ein *soziales Verhältnis der Ungleichheit*, das selbstredend verschiedenste Erscheinungsformen und Grade der Ausprägung annimmt.

Da die Trennung von Macht und Gewalt schon kritisiert wurde, sei abschließend noch auf die Unterscheidung von Herrschaft (rule) und Beherrschung (domination; Unterdrückung) eingegangen. Zwei Einwände seien hervorgehoben: *Erstens* ist es sicherlich richtig, dass nicht jede Herrschaft unterdrückerische Formen ihrer Ausübung impliziert. Zwang und Gewalt sind aber auch für eine solche ›nicht-repressive‹ Herrschaft konstitutiv, und zwar auch dann, wenn diese (verkürzt) als Macht charakterisiert wird, die »durch umfassende (etwa historische, religiöse, metaphysische oder moralische) Rechtfertigungen *getragen* wird, die den Raum der Gründe strukturieren« (Forst 2015a: 77; kursiv HW) – denn diese Rechtfertigungen werden von der Herrschaft (auch im Rechtsstaat) mit institutionalisierter Gewalt vereinigt. Über den Unterschied von Herrschaft und Beherrschung vergisst Forst deren Einheit in ihrer Gewaltkonstitution. *Zweitens* schweigt sich Forst über den Zusammenhang von Kapitalismus und Staats-Demokratie aus. Diese ist nicht das Gegenteil von jenem, sondern eine der kapitalistischen Herrschaft durchaus adäquate Form politischer Vermittlung. Auch wenn Forst dies nicht ausdrücklich behauptet, wird doch die zentrale herrschaftstheoretische Bedeutung dieses Sachverhalts von seiner kritischen Theorie nicht hinreichend reflektiert. In der Diktion von Forst heißt das: Die nicht-rechtfertigbare, den Subjektstatus der ihr Unterworfenen negierende Herrschaft des Kapitals und der sie stützenden Staatsgewalt wird nicht *gegen*, sondern *Mittels* des Prinzips reziprok-allgemeiner Rechtfertigung ausgeübt – Herrschaft und Ausbeutung auf *Basis* formeller demokratischer Freiheit und Gleichheit.

Forst Machttheorie ist eingebettet in seine Skizze dessen, was kritische Theorie ausmacht und was ihre Aufgabe ist. Anders als Habermas will er begrüßenswerter Weise Ökonomie und Staat nicht von Kritik unbehelligt lassen und ihnen mit einem Forschungsprogramm zu Leibe rücken, das Ähnlichkeiten aufweist mit Horkheimers ursprünglicher Konzeption kritischer Theorie als interdisziplinärer, philosophisch reflektierter Forschung in praktisch-emanzipatorischer Absicht. Das »Vertrauen in die Erklärungskraft einer einheitlichen materialistischen Theorie« ist Forst zufolge jedoch »geschwunden« (Forst 2015c: 10). Zu dem Anspruch auf Einheitlichkeit mag man stehen, wie man will; die regulative Idee einer widerspruchsfreien Totalitätserkenntnis wäre sicherlich von der partikularen, kritik-immunen Anmaßung, im alleinigen Besitze dieser zu sein, zu scheiden. Vertrauen (im Schwund begriffenes wie vorhandenes)

ist jedoch kein Beweis für den Gehalt der Sache, der (nicht mehr) vertraut wird.

Man kann Forst darin folgen, dass es das Wesen der Macht ist, das Vermögen des Einen darzustellen, Handeln und Denken des Anderen derart bestimmen zu können, dass dieser im Sinne der Intentionen von jenem agiert. Man mag das als das Gestalten oder Konstituieren des »Raum[es] der Gründe« (Forst 2015a: 77) bezeichnen, womit ein (zu) breites Spektrum dessen abgedeckt wird, was Macht darstellt. Wenn Macht das »Vermögen« ist, »andere durch Gründe zu binden« (Forst 2015a: 79), so ist allerdings die alles entscheidende Frage, *was die Bindungskraft der Gründe generiert* – und dies ist nicht die autonome Macht des Geistes allein. Die Bedeutung, die den noumenalen Aspekten der Macht zukommt, ist ohne ihre materiellen Bezüge und Voraussetzungen nicht zu dechiffrieren. Eine Machttheorie, die die materiellen Zwecke der Macht und die materiellen wie geistigen Wirkungen der Machtmittel ignoriert oder sie auf den Glauben an ihre Wirkung reduziert, verfehlt ihren Gegenstand. Die (materiellen) Zwecke der Macht (und auch der Gewaltausübung) bleiben eine terra incognita der noumenalen Machttheorie, obgleich sie den Schlüssel zum Wesen der Macht (auch in ihrer noumenalen Dimension) darstellen.

Literatur

- Aristoteles (1998): *Politik*, 8. Aufl., München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Canetti, Elias (2003): *Masse und Macht*, 29. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer.
- Forst, Rainer (2015a): »Noumenale Macht«, in: ders.: *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin: Suhrkamp, 58–81.
- (2015b): »Gerechtigkeit nach Marx«, in: ebd., 171–185.
- (2015c): »Einleitung: Ordnungen der Rechtfertigungen. Zum Verhältnis von Philosophie, Gesellschaftstheorie und Kritik«, in: ebd., 9–33.
- (2015d): »Kritik der rechtfertigenden Vernunft. Die Erklärung praktischer Normativität«, in: ebd., 37–57.
- (2015f): »Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs«, in: ebd., 85–101.
- Godelier, Maurice (1990): *Natur, Arbeit, Geschichte: zu einer Universalgeschichte der Wirtschaftsformen*, Hamburg: Junius.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988): *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Meiner.
- Hess, Henner (1977): »Die Entstehung zentraler Herrschaftsinstanzen durch die Bildung klientelärer Gefolgschaft«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 29, 762–778.

- Meyer, Lars (2005): *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbe-gründung dialektischer Gesellschaftstheorie*, Bielefeld: Transcript.
- Mensching, Günther (2006): »Als ob es ihn gäbe. Zum metaphysischen Ort kritischen Bewusstseins«, in: Kruip, Gerhard u. Fischer, Michael (Hrsg.): *Als gäbe es ihn nicht – Vernunft und Gottesfrage heute*, Münster: LIT, 33–42.
- Narr, Wolf Dieter (2004): »Die herrschaftssichernden Funktionen von Poli-zei und Geheimdiensten«, in: Aden, Hartmut (Hrsg.): *Herrschaftstheori-en und Herrschaftsphänomene*, Wiesbaden: VS, 73–88.
- Ottomeyer, Klaus (1976): *Soziales Verhalten und Ökonomie im Kapitalis-mus. Vorüberlegungen zur systematischen Vermittlung von Interaktions-theorie und Kritik der politischen Ökonomie*, 2. Aufl. Gießen: Focus.
- Popitz, Heinrich (1992): *Phänomene der Macht*, 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ritsert, Jürgen (2000): *Gesellschaft: ein unergründlicher Grundbegriff der Soziologie*, Frankfurt am Main: Campus.
- Schuck, Hartwig (2012): »Macht und Herrschaft: Eine realistische Analyse«, in: Elbe, Ingo u.a. (Hrsg.): *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Eigentum – Gesellschaftsvertrag – Staat III*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 35–81.
- Städtler, Michael (2012): »Versuche, das Unvernünftige zu Denken. Oder Metaphysik und Geschichte«, in: Mensching-Estakhr, Alia u. ders. (Hrsg.): *Wahrheit und Geschichte. Die gebrochene Tradition metaphysischen Den-kens. Festschrift zum 70. Geburtstag von Günther Mensching*, Würzburg 2012: Königshausen und Neumann, 29–45.
- Wallat, Hendrik (2009): »Der Begriff der Verkehrung im Denken von Marx«, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 2008*, Berlin: Akademie, 68–102.
- (2015): *Fundamente der Subversion. Über die Grundlagen materialisti-scher Herrschaftskritik*, Münster: Unrast.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehen-den Soziologie*, 5. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.

HARTMUT ROSA

Eskalation oder Ausweg?

Das Ende der dynamischen Stabilisierung und das Konzept der Resonanz¹

Was ist das gute Leben? Und was hält uns davon ab dieses zu erreichen? Beschäftigen wir uns mit dem Problem der Zeitknappheit und dem Wunsch nach Zeitwohlstand, dann stellen sich diese Fragen unweigerlich, denn *wie wir leben wollen* ist letztlich nur ein anderer Ausdruck für die Frage, *wie wir unsere Zeit verbringen sollen*. Meine Beschleunigungsanalyse ist inzwischen mehr als zehn Jahre alt. Inzwischen hat sich mein Denken in zwei Richtungen weiterentwickelt. Zum Ersten begreife ich die dargelegten Beschleunigungsprozesse als Symptome und Konsequenzen des Umstandes, dass sich moderne Gesellschaften nur dynamisch zu stabilisieren vermögen, dass sie also systematisch und strukturell darauf angewiesen sind, immerfort zu wachsen, sich zu verändern und schneller zu werden, um ihre Struktur und Stabilität zu erhalten. Zum Zweiten habe ich damit begonnen, das bisher nur angedeutete Konzept der Resonanz als Gegenbegriff zur Entfremdung systematisch auszuformulieren und so einen neuen Maßstab des gelingenden Lebens vorzuschlagen (Rosa 2016). Im Folgenden möchte ich zunächst acht Thesen formulieren, welche den Modus der dynamischen Stabilisierung und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Subjekte als Kernmerkmale der Moderne erläutern. Im zweiten Schritt will ich dann die Umrissse meiner Resonanztheorie darlegen.

I. Acht Thesen zur dynamischen Stabilisierung:

1) Modernethese

Anders als in der Philosophie oder den Kulturwissenschaften, in denen die ›Moderne‹ häufig als epistemisches und normatives Projekt samt der damit verbundenen Veränderungen der Legitimationsmuster und der sozialen und kulturellen Praktiken verstanden wird, hat sich in den Sozialwissenschaften weitgehend die Vorstellung durchgesetzt, dass die

1 Bei diesem Beitrag handelt es sich um das leicht abgeänderte Nachwort für die holländische Ausgabe von *Beschleunigung und Entfremdung (Leven in tijden van versnelling. Een pleidooi voor resonantie, Amsterdam: Uitgeverij Boom 2016)*.

Moderne in erster Linie als eine transformative, prozesshafte Veränderung zu begreifen sei, wie sie etwa in ›klassischen‹, an Parsons angelehnten Modernisierungstheorien beschrieben wird (Zapf 1990). Aber auch viele andere, ja die meisten der heute diskutierten *Gesellschaftstheorien* konzeptualisieren die Moderne im Sinne eines (mehr oder minder gerichteten) Prozesses als Transformation, als deren Kern dann in der Regel fortlaufende soziale Differenzierung, Rationalisierung, Individualisierung oder Domestizierung (Naturbeherrschung) ausgemacht wird (Rosa et al. 2007). In meinem Buch über die *Beschleunigung* habe ich zu zeigen versucht, dass die darüber identifizierten und bezeichneten Veränderungstendenzen sich systematisch und widerspruchsfrei zusammenbringen lassen unter einen einzigen Begriff der *sozialen Beschleunigung*, so dass als ›Kern der Moderne‹ bzw. der Modernisierung ein bis heute andauernder Prozess der Dynamisierung (oder des *In-Immer-Schnellere-Bewegung-Setzens*) der materiellen, sozialen und geistigen Verhältnisse bestimmt werden kann. Von entscheidender Bedeutung ist dabei jedoch, dass die Eigenlogik der Dynamisierung – anders als es die Metapher vom *Projekt* der Moderne nahelegt – inzwischen selbst zu einem strukturellen Zwang geworden ist. Moderne Gesellschaften sind dadurch gekennzeichnet, dass sie ihre Teilbereiche und ihre Sozialstruktur nur noch dynamisch zu stabilisieren und zu reproduzieren vermögen; sie gewinnen Stabilität gleichsam *in und durch Bewegung*. Daher möchte ich an dieser Stelle nun die folgende Definition vorschlagen: *Eine Gesellschaft ist modern, wenn sie sich nur (noch) dynamisch zu stabilisieren vermag, wenn sie also systematisch auf Wachstum, Innovationsverdichtung und Beschleunigung angewiesen ist, um ihre Struktur zu erhalten und zu reproduzieren.* Die Trias Wachstum, Beschleunigung und Innovationsverdichtung lässt sich dabei als zeitliche (Beschleunigung), sachliche (Wachstum) und soziale (Innovationsverdichtung) Dimension eines einzigen Dynamisierungsprozesses verstehen, der sich seinerseits als *Mengensteigerung pro Zeiteinheit* definieren lässt. Diese letztere Definition ist exakt die Bestimmung von ›Beschleunigung‹, die ich meiner Theorie der Beschleunigung zugrunde gelegt habe. Weil dieser umfassende Beschleunigungsbegriff jedoch die Zeitdimension über die beiden anderen Aspekte privilegiert bzw. die sachlichen und sozialen Konsequenzen sprachlich nahezu invisibilisiert, möchte ich hier stattdessen lieber jene begriffliche Trias verwenden. Denn insbesondere der (materielle) Wachstumszwang moderner (kapitalistischer) Gesellschaften erweist sich angesichts der sich abzeichnenden ökologischen Krisen des 21. Jahrhunderts als problematische Konsequenz dynamischer Stabilisierung.

Der unbestreitbare Vorteil einer solchen ›prozessualen‹ und zugleich strukturlogischen Bestimmung moderner Gesellschaften besteht darin, dass sie ohne jene normativen Vorentscheidungen auskommt, welche nicht nur die Idee eines ›Projekts der Moderne‹ belasten, sondern

auch die (quasi-teleologischen) ›klassischen‹ Modernisierungstheorien und selbst noch die Identifikation von Modernisierung als Rationalisierung, Differenzierung, Individualisierung oder progressive Naturbeherrschung im Sinne der instrumentellen Vernunft. Daher erlaubt der in der hier vorgeschlagenen Moderne-Definition verwendete Begriff einerseits die bruchlose Inklusion von ›Multiple Modernities‹ auch und gerade dort, wo entscheidende normative Momente oder kulturelle Elemente des ›Projekts der Moderne‹ nicht ausgebildet oder dezidiert negiert werden, oder wo sich jene postulierten Tendenzen der Individualisierung, der Rationalisierung oder der (funktionalen) Differenzierung nicht entwickelten oder als reversibel erwiesen. Dynamische Stabilisierung ist konzeptuell beispielsweise umstandslos mit ›totalitären‹ Gesellschaftsverfassungen kompatibel. Andererseits vermeidet die Moderne-Definition der dynamischen Stabilisierung die ›Beliebigkeitsfalle‹ mancher Ansätze etwa des Postkolonialismus, welche zwar mit überzeugenden Argumenten die ›Multiplizität‹ und Pluralität der Moderne herausarbeiten, aber hinter dieser Vielfalt die Einheit nicht mehr kenntlich zu machen vermögen, ›Moderne‹ daher nur noch als leere Chiffre oder chronologisch bestimmtes, aber vollkommen substanzloses Epochenkonzept verwenden können (Rosa 2007). Über den Begriff der dynamischen Stabilisierung lassen sich moderne und nicht-moderne Gesellschaften ganz unabhängig von ihrer historischen Einordnung trennscharf unterscheiden – freilich um den Preis der Möglichkeit, dass auf diese Weise auch eine historisch eindeutige ›vormoderne‹ Gesellschaft als ›modern‹ zu klassifizieren sein könnte.

Hier freilich zeigt sich zunächst noch eine begriffliche Unschärfe: Was genau besagt Status-quo-Erhaltung durch Steigerung, ist das nicht eine *contradictio in adjecto*? Impliziert Steigerung nicht notwendig eine Status-quo-Veränderung? Was also wird stabilisiert und was wird gesteigert? Kurzgefasst lautet meine Antwort, dass mit struktureller Reproduktion und Stabilisierung des Status quo drei zentrale Ebenen der modernen Sozialformation gemeint sind. Zum Ersten ist dies ihre grundlegende institutionelle Ordnung; das, was auch als »Basisinstitutionen« der Gesellschaft bezeichnet werden kann – die konkurrenzkapitalistische Marktwirtschaft, die politische Demokratie, das Sozialstaatsregime, aber auch das Wissenschafts- und Bildungssystem. Wie sehr alle diese Institutionen unter Druck kommen, wenn etwa das Wachstum dauerhaft ausbleibt, lässt sich derzeit instruktiv an den Systemkrisen im Süden Europas, insbesondere Griechenlands, studieren. Dabei geht es nicht um die Erhaltung einzelner institutioneller Elemente oder Regeln, sondern um die Stabilisierung der institutionellen Ordnung als solche.

Zum Zweiten reproduziert sich jedoch auch die sozialstrukturelle Ordnung, das heißt das Muster der sozioökonomischen Stratifizierung von Klassen und Schichten, in der und durch die Logik der Steigerung.

Damit verknüpft ist, zum Dritten, die Operationslogik der sozialen Akkumulation und Allokation. Was sich dynamisch stabilisiert, ist nicht zuletzt die Logik der Steigerung selbst: Hinter und jenseits aller materiellen, substantiellen und sogar institutionellen Veränderungen bleiben der Zwang zur Steigerung und die Logik des Wettbewerbs unverändert und kontinuierlich erhalten. Das »stahlharte Gehäuse«, das Max Weber hinter der Geschäftigkeit und Dynamik der Moderne identifizieren zu können glaubte, wird ganz wesentlich von den Imperativen der Trias Wachstum, Beschleunigung und Innovierung, das heißt durch den Zwang zu wachsen, schneller zu werden und veränderungsfähig zu sein, gebildet.

Es ist damit die Gleichzeitigkeit von invariablem, statischem Steigerungszwang und eskalatorischer Veränderung, welche das Spezifikum der modernen Gesellschaft bildet und die es zu verstehen gilt, um die institutionalisierte Weltbeziehung der Moderne zu entschlüsseln. Denn jene Trias der Steigerungsimperative führt nicht zu langsam und stetig anwachsenden Geschwindigkeiten, Produktionsvolumen und Veränderungsraten, sondern unmittelbar in einen Zirkel der Eskalation: Wenn die Steigerungsraten prozentual ungefähr gleich bleiben, nehmen die substantiellen Wachstums- und Veränderungsvolumen exponentiell im Sinne von Eskalationskurven zu. Die Mengen an produzierten, distribuierten und konsumierten Gütern, an verbrauchten Rohstoffen und an Veränderungen steigen ebenso rasant an wie die Verarbeitungsgeschwindigkeiten von Computern oder die Ausbreitungsgeschwindigkeiten von Neuerungen usw. Die stählerne Härte dieser Eskalationsdynamik macht sich dann in folgendem Umstand bemerkbar: Ganz gleich, wie erfolgreich wir in diesem Jahr individuell und kollektiv gelebt, gearbeitet und gewirtschaftet haben, nächstes Jahr müssen wir noch ein wenig schneller, effizienter, innovativer und besser werden, um unseren Platz in der Welt zu halten – und im darauffolgenden Jahr hängt die Latte dann noch ein Stückchen höher. Tatsächlich verhalten sich Erfolg, Stärke und Effizienz der Gegenwart sogar proportional zur Stärke des Steigerungszwangs in der Zukunft: Je stärker die Wirtschaft in diesem Jahr wächst, je innovativer wir sind und je schneller wir werden, umso schwerer wird es im nächsten Jahr, die diesjährigen Leistungen noch einmal zu übertreffen und dabei möglichst die Steigerungsraten zu halten. Hierin manifestiert sich auf besonders eindrucksvolle Weise die Irrationalität der ›blindlaufenden‹ modernen Eskalationslogik: Die Anstrengungen von heute bedeuten keine nachhaltige Erleichterung für morgen, sondern ein Erschwernis und eine Problemverschärfung.

Um zu begreifen, was es bedeutet, dass der Zwang zur Steigerung selbst zu einem Kernelement des kulturellen und strukturellen Status quo geworden ist, ist es hilfreich, sich noch einmal in knapper Form vor Augen zu führen, wie umfassend und radikal sich der Übergang von einem gleichsam adaptiven, mimetischen oder bedarfsdeckenden Modus

der strukturellen Reproduktion zum modernen Modus der dynamischen Stabilisierung in den einzelnen Gesellschaftsbereichen seit dem 18. Jahrhundert vollzogen hat. Wenn ich den älteren Modus der Stabilisierung dabei als adaptiv bezeichne, dann will ich damit deutlich machen, dass außer-moderne Gesellschaften nicht einfach statisch waren oder sind – keine Sozialformation hat ohne Anpassungen, Veränderungen und Entwicklungen über einen längeren Zeitraum Bestand. Es gibt in ihnen aber keinen endogenen, strukturellen Zwang zur fortgesetzten Steigerung und Innovierung. Veränderungen vollzogen oder vollziehen sich in ihnen als Reaktion auf Veränderungen oder Herausforderungen in der Umwelt, etwa durch klimatische Veränderungen, durch Naturkatastrophen, durch Kriege oder Krankheiten, oder auch infolge zufälliger, kontingenter Entdeckungen und Entwicklungen. Dass diese Umstellung jeweils auch mit einer Entkoppelung oder ›Freisetzung‹ der je funktionsspezifischen Eigenlogik von traditionellen und religiösen Steuerungs-, Stabilisierungs- und Rechtfertigungsmustern einherging, scheint mir dabei kaum bestreitbar zu sein. Autonomisierung und Dynamisierung der Funktionssphären vollzogen sich gleichsam ›Hand in Hand‹, ja sie erscheinen als die beiden Seiten ein und derselben Medaille. Umgekehrt war es die entfesselte ökonomische, soziale und kulturelle Dynamisierung der Gesellschaft, welche die überlieferte, ständisch und religiös fundierte Ordnung erschütterte und transformierte.

Dieser Prozess lässt sich instruktiv an den bereits thematisierten Wert- und Funktionssphären der Wirtschaft, der Wissenschaft und der Politik untersuchen. In allen drei Dimensionen bildet sich vom 17. bis zum 19. Jahrhundert eine neue institutionelle Ordnung heraus, welche den adaptiven durch einen dynamischen Modus der Stabilisierung ersetzt. Vielleicht am offensichtlichsten gilt das für die moderne, kapitalistische Wirtschaftsordnung: Anders als die überlieferten Formen bedarfsorientierten und bedarfsdeckenden Wirtschaftens sind kapitalistische Ökonomien strukturell darauf angewiesen, dass der Kapitalzirkulationsprozess nicht nur ununterbrochen im Gang bleibt, sondern sich sogar beschleunigt und dabei die materielle Wachstumsspirale vorantreibt. Diese Einsicht bestimmt etwa Marx' Postulat, dass der Steigerungsprozess $G-W-G'$ zum (dynamischen) Subjekt der Geschichte werde, welche selbst die Bourgeoisie vor sich her treibe (Marx/Engels 1986; Dörre/Lessenich/Rosa 2009), aber auch Max Webers Diktum, der Kapitalismus sei die ›schicksalsvollste Macht unseres modernen Lebens‹ (Weber 1991: 12), weil er die Muster der Lebensführung, den Ethos und Habitus des modernen Menschen im Sinne der ›protestantischen Ethik‹ so transformiert und dynamisiert habe, dass sie auf ständige Optimierung, Rationalisierung und Effizienzsteigerung hin ausgerichtet seien. Daraus resultiert einerseits der ökonomische Wachstumszwang aller bekannter kapitalistischer Formationen, andererseits jedoch auch die fortwährende

technische Beschleunigung im Sinne der von David Harvey (1990: 240–307) identifizierten progressiven ›Raum-Zeit-Kompression‹ und schließlich ebenso der Zwang zur stetigen sozialen Innovation.²

Die Umstellung auf den Modus dynamischer Reproduktion ergibt sich jedoch nicht nur durch den ökonomisch erzeugten Innovationsdruck – er resultiert auch aus der eigenlogischen (in Europa durchaus auch ›Projekt-getriebenen‹) Transformation der politischen Sphäre und der Wissensproduktion. Tatsächlich lässt sich die fundamentale Umstellung schon auf der *begrifflichen* Ebene beobachten. Die höchste Autorität in epistemologischen und Wissensfragen gewinnen im 18. Jahrhundert die *Wissenschaften*, die nicht mehr traditionell oder autorität gesetztes oder überliefertes oder geoffenbartes Wissen *verwalten*, *sichern* und *tradieren*, sondern Wissen in immer neuen Forschungsprojekten und -programmen stetig erweitern und *neuschaffen*. Die Wissensordnung der Moderne beruht daher nicht auf statischen, sondern auf dynamischen Fundamenten: Alle Lehrsätze sind prinzipiell revidierbar, das *Falsifikationsstreben* wird zum Motor wissenschaftlicher Entwicklung. Der moderne Wissenschaftler verwaltet und sichert oder ›besitzt‹ im Gegensatz zum vormodernen Weisen oder Priester kein sicheres Wissen und keine unantastbare Quelle, er bezieht seine Autorität aus der Forschung, also aus der permanenten Erschließung von Neuland. Die frühmoderne Hoffnung, dass auf diese Weise doch wieder ein festes Universum des Wissens zu gewinnen sein könnte, dass eine letztgültige Wissensordnung als Ergebnis des dynamischen Forschungsprozesses entstehen könnte, ist mit dem weiteren Fortschreiten der Moderne der habitualisierten (›konstruktivistischen‹) Auffassung gewichen, dass Wissenschaftler zu sein bedeutet, immer wieder neue Fragen zu stellen, immer wieder neue Antworten zu erhalten. Der Forschungsprozess erscheint so als unabgeschlossen.

Was auf diese Weise für die Transformation der Wissensordnung gilt, lässt sich nun aber analog auch für die Reproduktion der politischen Ordnung beobachten, und zwar sowohl im Blick auf die *Regierungsform*

2 Liest man das ›Kommunistische Manifest‹ einmal nicht durch die Brille des ›Klassenkampfes‹, erweist es sich als ungeheuer eindrucksvolles Dokument dieser multidimensionalen Dynamisierung: »Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. Unveränderte Beibehaltung der alten Produktionsweise war dagegen die erste Existenzbedingung aller früheren industriellen Klassen. Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisie-Epoche vor allen anderen aus. Alle festen, eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht [...]« (Marx/Engels 1986: 37f).

wie auch hinsichtlich der *Gesetzgebung*. Anders als in monarchischen Herrschaftsordnungen ist die demokratische Herrschaft – als der paradigmatisch modernen Form politischer Verfassung – auf eine stetige Neubestellung hin angelegt: Alle vier oder fünf Jahre wird die Regierung neu bestimmt, ihre Amtsdauer ist von Anfang an zeitlich beschränkt, Lebens- und Herrschaftszeit sind systematisch getrennt. An die Stelle der statischen Herrschaft tritt so der stetige, dynamische Austausch von Regierungen. Es ist das Wissen um die Begrenztheit jeder Regierungsmacht, welche den politischen Prozess und damit die politische Stabilität, Reproduktion und Steuerungsfähigkeit moderner (demokratischer) Gesellschaften im Gange hält. Vor allem aber wird politische Herrschaft auf diese Weise gezwungen und zugleich fähig, sensibel auf soziale Bedürfnisse und Veränderungen zu reagieren und damit rasche Anpassungsbewegungen zu vollziehen. Diese widerspiegeln sich insbesondere auch in der Logik moderner *Gesetzgebung*: Anders als traditionales Gewohnheitsrecht, religiös überlieferte Rechtsordnungen oder statisches Naturrecht ist das moderne Recht auf seine stetige Entwicklung, Veränderung und Anpassung hin angelegt. Die Rechtsordnung der Moderne basiert ebenso wenig wie die Wissensordnung und die politische Ordnung auf der Idee fester substanzieller Fundamente, sondern vielmehr auf der Institution legitimer dynamischer *Gesetzgebung*: Es geht in ihr nicht darum »ewiges« oder tradiertes Recht *festzustellen, durchzusetzen oder zu bewahren*; die höchste Souveränität liegt vielmehr in der *Legislative* als dem Organ permanenter (Neu-) *Schaffung von Recht* (Scheuerman 2004). Auch die Rechtsordnung stabilisiert sich auf diese Weise dynamisch.³

Wie sehr die Moderne nicht nur durch die Transformation der institutionellen Sozialordnung, sondern auch durch die korrespondierende Umstellung der kulturellen Orientierungen gekennzeichnet ist, offenbart sich schließlich im Blick auf die Normen und Muster der ästhetischen Praktiken ebenso wie der individuellen Lebensführung. Wie etwa Boris Groys gezeigt hat, liegt das spezifische Charakteristikum der modernen Kunst und Literatur darin, dass es ihr nicht (mehr) um die Imitation einer gegebenen natürlichen oder sozialen Wirklichkeit, um die Tradierung künstlerischer Formgesetze oder die Erfüllung der Vorgaben »alter Meister« geht, sondern um Innovativität, Originalität und Überbietung. »Von einem Denker, Künstler oder Literaten wird gefordert, dass er das

3 Dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass der Prozess dynamischer Rechtsschöpfung seinerseits in der Regel durch eine Verfassung »festgeschrieben« wird, welche ihrerseits weitgehend statische Züge aufweist, und auch unbeschadet des Umstandes, dass demokratische Gesetzgebung in der Spätmoderne ihrerseits zu zeitintensiv oder zu langsam für die dynamische Anpassung an das hohe ökonomische, wissenschaftlich-technische und soziokulturelle Veränderungstempo zu werden droht (Rosa 2005, Scheuerman 2004).

Neue schafft, wie früher von ihm gefordert worden war, dass er sich an die Tradition hält und sich ihren Kriterien unterwirft« (Groys 1992: 10). Auf diese Weise aber wird der Kunst- und Literaturbetrieb zu einem unabschließbaren, dynamischen Geschehen, das sich nur durch Innovation und Veränderung zu stabilisieren vermag.

»Das Neue ist unausweichlich, unvermeidlich, unverzichtbar. Es gibt keinen Weg, der aus dem Neuen führt, denn ein solcher Weg wäre auch neu. Es gibt keine Möglichkeit, die Regeln des Neuen zu brechen, denn ein solcher Bruch ist genau das, was die Regeln erfordern. Und in diesem Sinne ist die Forderung nach Innovation, wenn man will, die einzige Realität, die in der Kultur zum Ausdruck gebracht wird« (Groys 1992: S. 12, vgl. Fulda/Rosa 2011).

Im Blick auf die Lebensführung und die Identitätsmuster der Subjekte von entscheidender Bedeutung ist dabei, dass sich die Umstellung der sozialen und kulturellen Ordnung auf die Logik dynamischer Stabilisierung und Reproduktion unmittelbar im *Allokationsmodus* der Gesellschaft widerspiegelt. Ist jede soziale Formation dazu gezwungen, Regeln für die Verteilung bzw. Zuteilung ihrer Ressourcen, ihrer Produkte, aber auch von gesellschaftlichen Privilegien und Positionen sowie von Status und Anerkennung zu definieren, so zeichnet sich die moderne Allokationsordnung dadurch aus, dass sie (abgesehen von der Staatsbürgerschaft) in keiner dieser Hinsichten auf statische oder ständische Verteilungsmuster zurückgreift, sondern die Vergabe nach der Logik des Wettbewerbs und dem Prinzip der individuellen Leistung dynamisiert: Während etwa in einer mittelalterlichen Ständeordnung die soziale Position und damit Status und Anerkennung, Privilegien und Chancen, Optionen und Ressourcen, die einer Person (als Bauer oder Handwerker, Bettler oder Krieger, Gräfin oder Königin) zukamen, im Wesentlichen mit der Geburt festgelegt waren, werden diese in der modernen Gesellschaft nach der Konkurrenzlogik immer wieder neu vergeben. Dabei lässt sich zeigen, dass sich der Konkurrenzkampf im Verlauf der Moderne noch einmal in sich selbst dynamisiert, indem in der Spätmoderne nicht mehr um ›Lebenszeitpositionen‹, sondern um ›dynamische Performanzen‹ konkurriert wird: Die Allokationsordnung verändert ihre Gestalt nicht mehr im generationalen Wandel, sondern in einem intra-generationalen Tempo (Rosa 2006, 2009).⁴

4 Gegenläufig und komplementär dazu lassen sich durchaus signifikante soziale Schließungstendenzen beobachten, welche es nahe legen, von einer Rückkehr von Klassenstrukturen zu sprechen: Sogenannte ›prekäre‹ Unterschichten, die über geringes soziales, ökonomisches und kulturelles Kapital verfügen, haben immer weniger Chancen, sozial aufzusteigen, während umgekehrt die privilegierten Schichten de facto nur selten abstiegsbedroht sind. Diese Schließung ist jedoch nur das

2) *Fortschrittsthese*

In der Folge ändert sich mit dem Fortschreiten der Moderne beziehungsweise mit ihrem Dynamisierungsgrad auch die Art und Weise, wie Bewegung erfahren wird. Von der Aufklärung bis in die Mitte, teilweise auch noch bis zum Ende des 20. Jahrhunderts wurde die Dynamisierungserfahrung im Horizont von Fortschrittshoffnungen interpretiert: Ökonomisches Wachstum, technologische Innovationen und soziale Beschleunigung wurden selbst dort, wo sie zunächst als Zwang auftraten, tendenziell als Elemente, Mittel oder Voraussetzungen für eine Steigerung von Autonomie- und Authentizitätschancen wahrgenommen. Denn sie vergrößerten die individuelle wie die kollektive *Weltreichweite* der Menschen:⁵ Die Wissenschaft ermöglicht es, mittels Teleskopen und Raketen weiter ins Weltall hinaus und mit Mikroskopen tiefer in die Materie hinein zu blicken; die Transportrevolution erlaubt es, sowohl im Alltag als auch im Urlaub immer entferntere Orte in den Horizont des leicht Erreichbaren zu bringen, die Kommunikationstechnologie bringt die Welt in digitale Reichweite und der ökonomische Wohlstand macht uns mehr und mehr Dinge unmittelbar verfügbar: Den Menschen bietet sich eine nie da gewesene Anzahl sowohl an Gütern als auch an Lebensoptionen. Sie haben die Freiheit sich zwischen ihnen zu entscheiden. Was für ein Leben man leben will, liegt nun in der eigenen Hand, so lautet die Verheißung der Moderne.

Just diese Fortschrittserwartung bricht nun in den entwickelten westlichen Staaten aber zusammen: Zum ersten Mal seit 250 Jahren hat die Elterngeneration flächendeckend nicht mehr die Erwartung, dass es den Kindern einmal besser gehen wird als ihr selbst. Ganz im Gegenteil: Sie hofft, dass es ihnen nicht viel schlechter gehen wird, dass die Krisen nicht ganz so schlimm werden, dass die erreichten Standards einigermaßen zu halten sein werden. Dabei ist ihr aber klar, dass das nur möglich ist, wenn individuell und kollektiv noch mehr Energien mobilisiert werden, um Wachstum, Beschleunigung und Innovationen anzutreiben. Kurz: Wir Heutigen laufen nicht mehr auf ein verheißungsvolles Ziel vor uns zu, sondern vor dem katastrophischen Abgrund hinter uns davon. Das ist ein kultureller Unterschied ums Ganze.

materiale *Ergebnis* eines ungleichen Konkurrenzkampfes, dessen *Austrag* dennoch den Dynamisierungsimperativen folgt (Bude 2010, Castel/Dörre 2009).

5 Zum zentralen Begriff der Weltreichweite siehe Rosa 2016.

3) *Erste Autonomiethese*

Die Hoffnung auf ein selbstbestimmtes Leben in einer ›in Reichweite gebrachten‹ Welt bildet seit dem 18. Jahrhundert ein *Grundversprechen* der Moderne. Als normatives und politisches Projekt ist die Moderne darauf gerichtet, sich von autoritären und traditionellen Vorgaben einerseits und von Knappheiten und natürlichen Limitationen andererseits zu befreien, um eine selbstbestimmte Lebensführung zu verwirklichen: Nicht Kirche oder König, aber auch nicht die Vorgaben der Natur sollen uns ›vorschreiben‹, wie wir zu leben haben (wir entscheiden unabhängig von der Natur, ob es im Zimmer warm oder kalt, hell oder dunkel ist, wann wir Erdbeeren essen oder Skifahren, und vielleicht sogar, ob wir Mann oder Frau sein wollen). Wachstum und Optionensteigerung waren motiviert und legitimiert durch dieses Ziel. Damit verbunden ist die moderne Vorstellung von *Authentizität*, nach der wir die gewonnenen Autonomiespielräume so nutzen wollen und sollen, dass wir das und so sein können, wie es unseren Anlagen, Fähigkeiten und Neigungen, unserer Persönlichkeit und unseren Träumen ›wirklich‹ entspricht. Wir wollen uns ›nicht verbiegen‹ müssen, sondern ›uns treu sein können‹. Kurz: Das Steigerungsgeschehen diene zunächst (wenigstens perspektivisch) dazu, Freiräume zu gewinnen (und wohlfahrtsstaatlich zu sichern), um einen eigenen Lebensentwurf zu verfolgen.

Heute dagegen lässt sich die völlige Preisgabe und Umdrehung dieses Verhältnisses beobachten: Der Lebensentwurf dient dazu, im Steigerungsspiel mitzuhalten, wettbewerbsfähig zu bleiben oder zu werden. Individuell wie kollektiv richten sich Gestaltungsphantasien und -energien immer stärker darauf, die Steigerungsfähigkeit zu erhalten. Das Grundversprechen der Moderne ist damit gebrochen. Die individuellen und politischen Autonomiespielräume werden durch die Steigerungszwänge aufgezehrt.

4) *Zweite Autonomiethese*

Allerdings ist der Autonomiegedanke nicht nur zum Opfer des Steigerungsspiels geworden, sondern zählt vermutlich mit zu den ›Tätern‹: Er ist über die ihm innewohnende Vorstellung, dass die Vergrößerung von Weltreichweite Freiheit und die Verbesserung der Lebensqualität bedeutet, verknüpft mit dem unab abschließbaren Drang nach Wachstum, Bewegung und vor allem nach permanenter Optionensteigerung; er ist ihr kultureller Antriebsmotor. Deshalb bedarf das moderne Autonomieverlangen dringend der Korrektur oder Ergänzung durch die Wiederentdeckung des ›Resonanzverlangens‹, auf das ich gleich näher eingehen

werde: Wenn Leben dort gelingt, wo Menschen ›Resonanzerfahrungen‹ (in der Arbeit, in der politischen Gemeinschaft, in der Familie, in der Natur, in der Kunst etc.) machen, wird Autonomie nicht unwichtig – aber die ›blinde‹ Vermehrung von Optionen ist nicht per se und in jedem Fall ein Zugewinn an Lebensqualität.

5) Wettbewerbsthese

Bilden Wachstum, Beschleunigung und Innovationsverdichtung die *strukturellen* ›Dynamisierungsimperative‹ der modernen Gesellschaft, so werden sie vermittelt über die wettbewerbsförmige Verteilung nicht nur von Gütern und Ressourcen, sondern auch von Privilegien und Positionen, von Status und Anerkennung, von Freunden und LebenspartnerInnen etc. Die Wettbewerbslogik führt zu einer schrankenlosen Dynamisierung aller konkurrenzförmig organisierten Gesellschaftssphären. Stets gilt es, ein klein wenig mehr zu leisten und dafür mehr Energien zu investieren als der Konkurrent – der dann seinerseits wieder nachziehen muss. Diese Logik lässt sich überall beobachten: Insbesondere bei den Erziehungspraktiken, aber auch beim Umgang mit dem eigenen Körper. Was im Sport das Doping ist, heißt in anderen Bereichen ›human enhancement‹. Die wettbewerbsförmig induzierte Steigerungsspirale ist unabgeschlossen. Wir werden mit großer Sicherheit schon in wenigen Jahren unsere Kinder bio- und computertechnologisch aufrüsten lassen, wenn wir den herrschenden Modus dynamischer Stabilisierung nicht mittels einer ökonomischen, politischen und kulturellen Revolution überwinden.

6) Burnoutthese

Die Kehrseite des Steigerungsspiels ist die Überforderung von Psyche und Physis, wie sie sich ja durchaus etwa in den ›Burnoutraten‹ beobachten lässt. Diagnose-Artefakte hin oder her: Die Hamsterradlogik hat viele Menschen in der ›Spätmoderne‹ so sehr im Griff, dass sie sich nicht einmal mehr durch den eigenen Körper stoppen lassen (die Grippe, das gebrochene Bein, der Bandscheibenvorfall: Wir machen trotzdem weiter und planen die Geburt per Kaiserschnitt und die Beerdigung per Urnenbestattung so, dass sie wohlterminiert sind und in den Zeitplan passen) – bis wir dann in die Erfahrung des ›zähen und hoffnungslosen Zeitstillstandes‹, in den depressiven Burnout fallen. Burnout wird meines (auf der Basis empirischer Evidenzen fußenden) Erachtens *nicht* durch *viel Arbeit* und auch *nicht* durch den Zwang zum *schnellen Laufen* verursacht (vgl. etwa Burisch 2006, Nil et al. 2010 oder Neckel/Wagner 2013), sondern durch die Abwesenheit jeglicher Zielhorizonte

(siehe Fortschrittsthese). Dass man ›immer schneller laufen muss, nur um seinen Platz zu halten‹ macht die Menschen fertig. Stetig wachsen, beschleunigen und innovieren zu müssen, nur um *Stehenbleiben* zu können, nicht in die Krise zu rutschen, führt in eine existenzielle Unmöglichkeit. Bisher half uns die Vorstellung, dass es *nur im Moment ein wenig hektisch* zugehe, aber *sicher bald besser werde*, dabei, den kollektiven Burnout zu vermeiden. Inzwischen dämmert es uns aber kulturflächen-deckend, dass das eine Illusion war. Burnout lässt sich dabei als eine Extremform der *Entfremdung* verstehen, wie ich sie in meinem Buch *Beschleunigung und Entfremdung* zu skizzieren versucht habe.

7) Surfer-, Drifter- und Terroristenthese

Natürlich werden auch in der Spätmoderne nicht alle Subjekte burn-outkrank. Es lassen sich drei (problematische) ›alternative‹ spätmoderne Lebensführungsmuster beobachten: Als Ersatz für das moderne Autonomieideal, so habe ich schon dargelegt, bildet sich ein spätmodernes *Surferideal* heraus. Dabei geht es nicht mehr darum, im Ozean des Lebens einen Punkt oder eine Insel zu definieren, auf die man sein Lebensschifflein zusteuert, sondern man steht auf dem Surfbrett und versucht, Wind und Wellen zu lesen und zu meistern, indem man von Kamm zu Kamm springt und ›oben bleibt‹ (Gergen 2000: XVIII). Surfer werden häufig als ›Sieger und Gewinner‹ des Systems interpretiert. Ich halte sie für burnoutgefährdet, weil sozial nicht mehr anschlussfähig und unglücklich, da nicht autonom im alten Sinne und nicht resonant im neuen. Vielleicht sind sie sogar eher Flipperspieler als Surfer: Sie halten nur den Ball im Spiel und hoffen auf günstige Kontakte. Wer es nicht schafft, ›oben zu bleiben‹, steht in der Gefahr, von Wind und Wellen unkontrolliert hin- und hergeschleudert zu werden, er wird zum ›Drifter‹, der Schicksal und Leben nicht zu kontrollieren, planen oder steuern vermag, aber auch keine Resonanzräume erschließen kann. Wer nicht Surfer sein kann und nicht Drifter werden will, kann versuchen Stabilität, Orientierung und Perspektive aus einer transzendenten Verankerung zu gewinnen, also eine mehr oder minder fundamentalistische religiöse oder politische Identität anzunehmen (»Was auch immer passieren mag, Jehovas Wort oder der Kampf der Arbeiterklasse werden für mich ewigen Bestand haben«). In der Zeichnung eines solchen ›Gegenhorizontes‹ gegen die Dynamisierungs- und Flexibilisierungslogik liegt m.E. eine verborgene Attraktivität terroristischer Gruppierungen (von fremdenfeindlichen Rechtsterroristen bis zum IS). Die entscheidende Frage lautet nun, ob andere, positive spätmoderne Lebensentwürfe wenigstens im Anfangsstadium beobachtbar sind. Sie müssten meines Erachtens darauf gerichtet sein, Resonanzräume zu schaffen und zu sichern, die nicht ihrerseits

der Logik der Steigerung und der Reichweitenvergrößerung folgen und die andererseits den Dynamisierungsimperativen widerstehen können. Viele alternative Kommunen und Projekte, die in subkulturellen Milieus verankert sind, können genau das nicht. Aber wenn die – inzwischen in den Medien breit diskutierte – Beobachtung stimmt, dass auch und gerade hervorragend qualifizierte und begabte Nachwuchskräfte sich heute weigern, Führungspositionen in Wirtschaft, Politik und Wissenschaft zu übernehmen, weil sie sich nicht rückhaltlos im Hamsterrad verlieren wollen, dann gibt es vielleicht doch kulturelle Widerstandsressourcen; dann sind wir nicht einfach das Produkt einer sozialen Formation, die auf dem Modus dynamischer Stabilisierung beruht: Wir tragen das Verlangen nach einer anderen Art des *In-der-Welt-Seins* konstitutiv in uns.

8) Die Resonanzthese

Sind die hier angestellten Überlegungen tragfähig, dann sind es vor allem Entfremdungserfahrungen, die uns daran hindern, ein gutes Leben zu erreichen. Dann käme es darauf an, individuell und politisch die Sensibilität für Resonanzräume zu schärfen und entfremdende institutionelle Umgebungen zu identifizieren. Durch die Etablierung und Sicherung von Resonanzräumen können wir uns wieder als ein Teil der Welt fühlen, in der wir leben. Bei der politischen und philosophischen Analyse gesellschaftlicher Veränderungen sollte also vor allem die Frage in den Mittelpunkt rücken, wie Rahmenbedingen für Resonanzerfahrungen geschaffen werden können. Diese Aufgabe teilen sich Wissenschaft, Zivilgesellschaft und nicht zuletzt die etablierte Politik. Sich ihrer anzunehmen könnte die Basis für tiefgreifende kulturelle, aber auch strukturelle und institutionelle Veränderungen sein; sie bildet die Voraussetzung dafür, den Modus dynamischer Stabilisierung und damit die Steigerungsabhängigkeit zu überwinden. Um sich an die Arbeit zu machen, bedarf es aber endlich einer systematischen Bestimmung des Resonanzbegriffs. Wie diese aussehen könnte, möchte ich nun im abschließenden zweiten Teil skizzieren.

II. Das Konzept der Resonanz

1) Begriffsbestimmung: Anerkennung, Resonanz und Entfremdung

Eine Grundeinsicht der Phänomenologie lautet, dass Menschsein immer und unaufhebbar bedeutet, *in eine Welt gestellt zu sein* (Heidegger), *zur Welt zu sein* (Merleau-Ponty) oder sich in einer Welt wiederzufinden, die

für uns *Bedeutung hat* (Charles Taylor). Dieser Einsicht liegt kein cartesianischer Dualismus der Gestalt zugrunde, dass Subjekt und Welt als ›immer schon‹ und unabhängig voneinander gegeben begriffen würden, so dass nur nach der Art der Beziehung gefragt werden könnte. Vielmehr gilt gerade das Umgekehrte: Erst aus der Form und der Qualität der Bezogenheit und dem Prozess des Bezogenseins ergibt sich das, was als Subjekt oder Welt erscheinen und sich begegnen kann. Aus einer phänomenologischen Perspektive wirft dies dennoch die Frage danach auf, wie die Welt, in die wir gestellt sind, beschaffen ist, oder genauer: Welche Art von Verbindung oder Beziehung wir zu dieser Welt haben und haben können. *Etwas ist da, etwas ist gegenwärtig*: So könnte man mit Merleau-Ponty die Grunderfahrung, aus der heraus sich erst Subjektivität oder Bewusstsein entwickeln, bestimmen (Merleau-Ponty 1986); wir können sie nachfühlen, sobald wir die Augen schließen. Wie ist dieses ›etwas‹ beschaffen: Stellt es sich in erster Linie als Bedrohung, als eine Gefahr dar? Oder als eine Verlockung und Verführung? Ist es bergend, tragend, antwortend und nährend, oder einfach indifferent und schweigend? Die zweiteilige These, die ich hier nun abschließend entwickeln will, lautet erstens, dass sich mindestens drei basale Modi der Weltbeziehung unterscheiden lassen, die mit den Begriffen der Resonanz, der Indifferenz und der Repulsion beschrieben werden können. Zweitens möchte ich zeigen, dass es insbesondere rituelle Praktiken sind, in denen wir lernen und einüben, welchen Weltausschnitten wir resonant, welchen repulsiv und welchen indifferent gegenüberstehen und begegnen (können). Daraus möchte ich dann einen Begriff der Resonanz gewinnen, der das ›Andere‹ der Entfremdung bezeichnet und als Richtschnur in der Suche nach dem gelingenden Leben dienen kann.

Resonanz bezeichnet nicht einen emotionalen Zustand, sondern einen Beziehungsmodus, in dem Subjekt und Welt in einem Antwortverhältnis stehen. Um ihn genauer zu fassen, ist es hilfreich, Resonanz nicht nur als *das Andere der Entfremdung* zu fassen, sondern auch als eine Modifikation und Erweiterung des Anerkennungskonzepts, wie es Axel Honneth versteht.

Im Anschluss an George Herbert Meade und Georg Wilhelm Friedrich Hegel entwickelt Honneth (1992) die Vorstellung, dass Subjekte zur Entfaltung eines intakten Selbst- und Weltverhältnisses unabdingbar auf Anerkennungsbeziehungen angewiesen sind. Erst wenn und indem sie Liebe, Achtung und soziale Wertschätzung erfahren, vermögen sie Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstwertschätzung auszubilden und darüber ein stabiles Selbst- und Weltverhältnis zu gewinnen. Infolgedessen, so vermutet Honneth, lassen sich menschliches Handeln und soziale Dynamiken als fortwährender *Kampf um Anerkennung* und damit auch als Streben nach der Vermeidung von Missachtungserfahrungen und um Distinktion von anderen verstehen. Aus meiner Sicht ist diese These nicht

unplausibel, aber gleichsam unvollständig: Menschen suchen und machen Erfahrungen, die für sie zentrale Bedeutung haben, ohne in die Logik jenes Kampfes und Strebens einbezogen zu sein. Religiöse Erfahrungen, ästhetische Erfahrungen oder Naturerfahrungen beispielsweise sind von zentraler Bedeutung zumindest für moderne Subjekte. Die von Bourdieu nahegelegte Erklärung, Menschen vertieften sich ins Gebet, in die Musik oder suchten den Wald oder die Wüste, um sich von anderen zu unterscheiden und darüber Distinktionsgewinne zu erzielen, greift meines Erachtens zu kurz. Tatsächlich suchen und erleben sie dort, so lautet meine Gegenthese, die Verbindung oder die Begegnung mit einem Anderen, das zu ihnen in einer inneren Beziehung, in einem Antwortverhältnis zu stehen scheint, das für sie eine gleichsam *intrinsische Bedeutung* hat, weil es sie berührt oder ergreift, und weil sie sich im Verhältnis dazu auf eine spezifische Weise auch als selbstwirksam erfahren können; ich werde darauf zurückkommen. Mit anderen Worten: In der Natur, in der Kunst, in der Religion, aber auch im Umgang mit spezifischen Dingen – etwa im Prozess der Arbeit, oder in kultischen Handlungen – suchen und machen Menschen Resonanz Erfahrungen. Aus dieser Beobachtung leite ich die These ab, dass der Begriff der Anerkennung gleichsam nur einen Teil der möglichen Resonanzbeziehungen abdeckt, nämlich die soziale Dimension der Weltbegegnungen. Gewiss, in der (intimen oder elterlichen) Liebe, in der Freundschaft, und auch im demokratischen politischen Handeln etablieren moderne Subjekte Resonanzbeziehungen (Rosa 2016: 341–380): Sie begegnen sich auf eine nicht-instrumentelle Weise, die auf ein Antwortverhältnis hin angelegt ist, d. h., es geht dabei um ein wechselseitiges Sich-Erreichen, das eine transformative Wirkung auf beiden Seiten entfaltet, oder zumindest entfalten kann. Wo sie gelingen, begegnen sich in diesen Beziehungen zwei (oder mehrere) Stimmen, die sich aufeinander einlassen. Ich nenne solche Beziehungen *horizontale Resonanzbeziehungen*, weil sie sich zwischen prinzipiell gleichberechtigten oder gleichartigen Entitäten etablieren. Weil sich aber solche Beziehungen des Berührtwerdens und des Vernehmens *eines Anderen*, einer gleichsam eigenständigen und widerständigen Stimme, weil sich die Erfahrung genuiner Begegnung auch dort einstellen kann, wo Menschen mit etwas in Berührung kommen, was ihre Existenz als ganze angeht oder umgreift, können wir in allen Kulturen auch so etwas wie *vertikale Resonanzachsen* identifizieren, welche die Subjekte mit einem (kulturell und rituell definierten) ›Umgreifenden‹ im Sinne von Karl Jaspers (2001) in Berührung bringt. Die Sphären der Religion, aber auch der Kunst, der Natur und der Geschichte etablieren in der westlich-modernen Kultur solche Beziehungsformen. Dass sich schließlich auch zu Objekten und Artefakten Resonanzbeziehungen in diesem Sinne entwickeln können, ist aus der Sicht eines szientistisch-rationalistischen Weltbildes,

das Antwortfähigkeit ausschließlich menschlichen Akteuren zuschreibt,⁶ zwar überraschend, wird aber nicht nur aus der Perspektive der Poesie plausibel – denken wir etwa an Eichendorffs für die Romantik paradigmatisches Gedicht *Wünschelrute* (»Schläft ein Lied in allen Dingen«) oder an Rilkes Ding-Gedichte (»Ich will immer warnen und wehren: bleibt fern./ Die Dinge singen hör ich so gern./ Ihr rührt sie an, sie sind starr und stumm./ Ihr bringt mir alle die Dinge um«) (dazu ausführlich Kimmich 2011 und Rosa 2016: 381–392) –, sondern auch aus der Alltagserfahrung der Arbeit und der Bildung: Dem Bäcker begegnen der Brotteig, dem Gärtner die Pflanzen, der Ärztin die kranken Organe, der Journalistin der Text und dem Wissenschaftler die Formeln als antwortendes, gleichsam mit eigener Stimme sprechendes Gegenüber. Solche Beziehungen bezeichne ich daher als *diagonale* Resonanzbeziehungen.

Die Frage, um die es mir hier geht, lässt sich ganz einfach formulieren: Suchen wir im Leben primär nach Resonanz, oder suchen wir nach Anerkennung? Mein Vorschlag lautet, dass Resonanz zum einen den umfassenderen und deshalb gleichsam ›tieferen‹ Begriff darstellt, zum anderen aber zeigt sich auch, dass selbst im Bereich horizontaler Beziehungen Resonanz und Anerkennung nicht das gleiche sind: Während sich Anerkennung (insbesondere im Sinne rechtlicher Anerkennung) fixieren und akkumulieren lässt, beschreibt Resonanz immer ein dynamisches, prozesshaftes Geschehen, eine zweiseitige Begegnung. Zwar lassen sich, wie wir noch sehen werden, Resonanzachsen institutionalisieren, entlang derer Subjekte dann Resonanzerfahrungen machen können, doch lässt sich Resonanz selbst niemals institutionalisieren und in diesem Sinne fixieren. Sie ist gleichsam das, was sich momenthaft *zwischen* zwei Akteuren oder Entitäten einstellt, während Anerkennung einseitig verliehen werden kann, etwa im Fall der Bewunderung oder überhaupt im Bereich sozialer Wertschätzung: Dass ich Deine basketballerischen Fähigkeiten bewundere, erfordert keinerlei Reziprozität. Aber selbst dort, wo Anerkennung reziprok ist oder sein sollte (etwa in der Liebe oder in der Freundschaft), handelt es sich um etwas, was den Akteuren gleichsam getrennt zukommt: *Ich anerkenne Dich, Du anerkennst mich*, während es Resonanz nur als dynamische *Verbindung* gibt. Das Ziel oder das Ergebnis dieser Verbindung ist eine wechselseitige *Transformation* (weil ich Resonanzbeziehungen als *Anverwandlung von Welt* beschreiben möchte), während Anerkennung zumindest die Gefahr der Reifizierung oder Fixierung des Gegebenen birgt (vgl. dazu etwa Markell 2003 oder Butler 2001). Mehr noch; während um Anerkennung gekämpft werden kann, hat ein *Kampf um Resonanz* keinen Sinn; im Gegenteil, er

6 Dass darin eher ein extremer kultureller Reduktionismus als eine einfache Entmystifizierung liegt, ist ein zentrales Argument für Autoren wie Bruno Latour (2001) und Philippe Descola (2013).

zerstörte das, was er zu erreichen suchte. Hier stoßen wir auf ein weiteres charakteristisches Merkmal von Resonanzbeziehungen: Ihnen haftet stets ein Moment des *Unverfügbaren* an; Resonanz lässt sich niemals erzwingen oder instrumentell herstellen; zugleich lässt sich nicht nur nicht vorhersagen, ob sie sich in einer bestimmten Situation einstellen wird, sondern ebenso wenig lässt sich sicherstellen, dass sie sich unter anderen Bedingungen *nicht* einstellen wird. Kurz, der Begriff der Resonanz erweitert nicht nur das Konzept der Anerkennung über den Bereich des Intersubjektiven hinaus, sondern es modifiziert auch das Konzept der Grundlage (gelingender) menschlicher Weltbeziehung.

Plausibilität gewinnt das Konzept der Resonanz aber vielleicht mehr noch, wenn man es als Kontrast- oder Gegenbegriff zur *Entfremdung* begreift; ich habe das immer wieder angedeutet; nun ist es an der Zeit, diese Behauptung zu erhärten. Tatsächlich ist der Entfremdungsbegriff nach seiner Phase der Hochkonjunktur insbesondere in den 1970er Jahren vor allem deshalb in Vergessenheit geraten, weil sich nicht angeben ließ, was den Zustand des Nicht-Entfremdeten kennzeichnen könnte. Alle Kandidaten für entsprechende Gegenbegriffe – die wahre Natur des Menschen, die Authentizität, das Eigentliche, aber auch die Autonomie oder die Anerkennung – haben sich in der politischen und sozialtheoretischen Diskussion als fragwürdig oder unzureichend erwiesen. Ich verzichte hier darauf, die entsprechenden Probleme im Einzelnen noch einmal zu diskutieren (Rosa 2016: Kapitel V.4), und mache stattdessen den Vorschlag, *Resonanz* als das *Andere der Entfremdung* zu begreifen. Wie ich ausgeführt habe, teile ich mit Rahel Jaeggi die Auffassung, dass Entfremdung sich als eine Beziehung der Beziehungslosigkeit verstehen lässt. Entfremdung bezeichnet damit einen Modus der Beziehung, in dem sich Subjekt und Welt innerlich unverbunden gegenüberstehen, in dem die Anverwandlung eines Weltausschnitts misslingt. Entfremdung in diesem Sinne kann ebenfalls in allen drei Dimensionen (der horizontalen, der vertikalen und der diagonalen) auftreten: Wir können etwa mit unserer Familie am Frühstückstisch sitzen und uns fragen, was wir mit diesen Leuten eigentlich zu schaffen haben, außer dass wir vielleicht für sie sorgen müssen (oder sie uns versorgen): *Sie bedeuten mir nichts, und ich erreiche sie nicht*. Ebenso können wir uns am Arbeitsplatz fragen, *was (um Himmels willen) wir hier tun*, aber auch im Gottesdienst, auf der Bergwanderung oder im Konzert. Und ebenso, wie wir uns mit unserem Körper und unseren Empfindungen in Resonanz sein können, können wir uns von ihnen entfremden, so dass wir sie als fremd, falsch oder gar feindlich erfahren. In diesem Beziehungsmodus begegnet uns die Welt (oder ein Weltausschnitt) entweder als *indifferent* – sie sagt uns nichts, sie schweigt – oder sogar als feindlich (repulsiv), also als Bedrohung: Im *eisigen Schweigen* treffen diese beiden Entfremdungsfacetten aufeinander. Die radikalste Manifestation dieser Weltbeziehung begegnet

uns in der Erfahrung des Burnout bzw. der Depression, die dadurch gekennzeichnet ist, dass uns die Welt als Ganze starr, stumm, kalt, bleich und schweigend gegenübersteht, während wir uns zugleich auch selbst als leer, tot, beziehungslos erfahren. In diesem Zustand sind uns alle Resonanzachsen verstummt, zwischen uns und der Welt spannt sich gleichsam kein Resonanzdraht mehr aus. Sowohl die Affizierbarkeit und Empathiefähigkeit als auch die Selbstwirksamkeitsüberzeugungen sind im Zustand der Depression deutlich vermindert (vgl. dazu Fuchs 2000: 62, sowie Bandura 1993: 134).

Auf diese Weise lässt sich Entfremdung als ein nicht-essentialistisches Konzept rehabilitieren: Seine Verwendung setzt nicht voraus, dass es eine ›wahre Natur‹ oder ein ›eigentliches Wesen‹ des Menschen oder zumindest eines Individuums gibt, das es zu erfüllen gelte, sondern bedeutet nur, dass sich im Blick auf das Weltverhältnis von Subjekten gleichsam ›stumme‹ und ›resonante‹ Beziehungen unterscheiden lassen. Dabei gilt es zu beachten, dass Resonanzbeziehungen nicht als etwas begriffen werden, das erst mühsam kulturell erlernt werden müsste: Kinder und schon Säuglinge erscheinen vielmehr von Geburt an ›auf Resonanz geeicht‹, sie entwickeln ihr Selbst- und Weltverhältnis in Resonanzbeziehungen, während die Fähigkeit, Welt, oder genauer: spezifische Weltausschnitte auf Distanz zu bringen, zu verdinglichen und gleichsam ›stillzustellen‹, geradezu als eine – allerdings eminent wichtige – Kulturtechnik erscheint. ›Entfremdung‹ in diesem Sinne ist nicht nur eine zentrale Voraussetzung für die Entwicklung von Wissenschaft und Technik oder für die Anwendung des Rechts im modernen Verstande, sondern stellt insbesondere in der Pubertät eine möglicherweise unverzichtbare Phase in der Entwicklung einer ›eigenen Stimme‹ des Subjekts dar. Orientiert man sich an der akustischen Herkunft des Resonanzbegriffs, dann zeigt sich, dass ein Körper (etwa ein Gitarren- oder Geigenkörper) erst dann resonanzfähig wird, wenn er hinreichend geschlossen ist: Ein durchlässiges, poröses Gebilde kann nicht zum Klingen gebracht werden. Zugleich aber muss er offen genug sein, um sich ›affizieren‹, d. h. erreichen und in Schwingung versetzen zu lassen: Ein vollkommen geschlossener Körper resoniert ebenfalls nicht.

Bestimmt man auf diese Weise Resonanz und Entfremdung als gegensätzliche Modi der Weltbeziehung, dann zeigt sich, dass der Versuch, Entfremdung über die Erfahrungen von Ohnmacht bzw. Machtlosigkeit (also Autonomieverlust) und Sinnverlust zu bestimmen, zu kurz greift. Denn gerade die intensivsten Resonanzerfahrungen erweisen sich oftmals als Momente des *Überwältigtwerdens* (oder der Selbsttranszendenz) (Joas 1997), welche den Vorgaben selbstbestimmten Handelns geradezu zuwiderlaufen. Wenn Menschen sich verlieben, oder wenn sie von einer Musik oder einer Idee zutiefst ergriffen werden, beschreiben sie dies sehr häufig in Begriffen des Machtverlustes: *Ich konnte nicht*

anders, ich musste mich darauf einlassen – und zugleich als Momente gelingender Weltbeziehung, oder besser: gelingender *Weltanverwandlung*, die einen Zustand der Entfremdung weit eher beenden denn herbeiführen. Solcherlei Verflüssigung des Weltverhältnisses muss keineswegs die Ebene kognitiver Deutungen betreffen: Wer deprimiert war und sich verliebt (in einen Menschen, eine Musik, ein Bild oder eine Landschaft), gewinnt kein neues Weltbild, aber ein neues Weltverhältnis, das die Depression beendet.

Weil Resonanz jedoch konzeptuell die Begegnung mit einem konstitutiv *Anderen* bedeutet, weil sie keine Fusions- und auch keine Echobeziehung meint, in der sich das Subjekt nur selbst begegnet, bilden Resonanz und Entfremdung kein einfaches Gegensatzpaar, sondern erweisen sich als dialektisch aufeinander bezogen: Das Kriterium der Unverfügbarkeit und der *eigenen Stimme* des Anderen erfordert stets zumindest einen Rest des Nicht-Anverwandelbaren, des Widerspenstigen. Resonanz ist deshalb nicht mit *Konsonanz* oder Harmonie zu verwechseln: Sie bedeutet nicht Übereinstimmung und Verschmelzung, sondern *Antwort* und schließt als solche Widerspruch und sogar Dissonanz konstitutiv ein.

Damit können wir nun zusammenfassen: Resonanz bezeichnet einen Modus der Weltbeziehung, in dem sich Subjekt und Welt gegenseitig ›erreichen‹, so dass eine Antwortbeziehung entsteht, die transformative Effekte zeitigt, weil sie das Weltverhältnis gleichsam *verflüssigt*. In Resonanzerfahrungen werden Subjekte von einem *Anderen*, das sie etwas angeht und gleichsam *zu ihnen spricht*, berührt (affiziert), während sie zugleich darauf (emotional und leiblich) antworten und sich dabei als *selbstwirksam* erfahren. *Unverfügbarkeit* erscheint dabei als ein konstitutives Merkmal solcher Beziehungen: Sie lassen sich weder politisch verordnen noch einfach instrumentell herstellen. Resonanz kann sich unter ungünstigsten Bedingungen einstellen, sie kann aber auch unter günstigsten Bedingungen ausbleiben. Allerdings verfügen alle Kulturen über spezifische institutionelle Kontexte und soziale Praktiken, in denen Resonanzerfahrungen wahrscheinlich werden. Ihnen möchte ich mich nun im zweiten Schritt zuwenden.

Resonanz (als das Andere der Entfremdung):

- Durch Affizierung und Emotion, Intrinsisches Interesse und Selbstwirksamkeitserwartung gebildete Form der Weltbeziehung, in der sich Subjekt und Welt gegenseitig zu ›berühren‹ und dabei zu verwandeln scheinen.
- Resonanz ist keine Echo-, sondern eine Antwortbeziehung, sie setzt voraus, dass beide Seiten ›mit eigener Stimme‹ sprechen – dies ist nur dort möglich, wo ›starke Wertungen‹ berührt werden.
- Resonanzbeziehungen erfordern, dass Subjekt und Welt hinreichend ›geschlossen‹ bzw. konsistent sind, um mit je ›eigener Stimme‹ zu sprechen, und offen genug, um sich affizieren/erreichen zu lassen.
- Resonanz ist kein emotionaler Zustand, sondern ein Beziehungsmodus: Er ist gegenüber dem emotionalen Inhalt neutral. Daher können wir traurige Geschichten lieben

2) Sozialkritik als Kritik der Resonanzverhältnisse

Der Anspruch des Resonanzkonzepts liegt darin, der Sozialkritik nicht nur Begriffe des Negativen, Kritikwürdigen zur Verfügung zu stellen, wie es die Konzepte der Entfremdung oder der Verdinglichung tun, sondern ihnen wenigstens die vagen Konturen eines Positiven entgegenzusetzen, das offen genug ist, um der unhintergehbaren Pluralität der substantiellen ethischen Konzeptionen des Guten gerecht zu werden. Resonanz, so meine Hoffnung, könnte diese Bedingung erfüllen, denn der Begriff lässt ja offen, worin und womit Menschen Resonanzerfahrungen machen können – er impliziert nur, dass sie Resonanzbeziehungen zur Welt suchen und brauchen. Um damit nun aber in sozialkritischer Absicht arbeiten und eine empirische Analyse der Resonanzverhältnisse vornehmen zu können ist es unverzichtbar, zwischen Resonanzerfahrungen, Resonanzachsen und Resonanzsphären einerseits und Resonanz als dispositionaler Haltung andererseits zu unterscheiden. *Resonanzerfahrungen* sind stets momenthafte, unverfügbare Ereignisse; sie können nicht auf Dauer gestellt werden. Menschen machen solche Erfahrungen aber zum ersten in der Regel entlang mehr oder minder stabiler *Resonanzachsen*. In der modernen westlichen Kultur kann beispielsweise der Besuch von Opern oder von Rockfestivals für viele Menschen eine solche Achse konstituieren, andere Menschen suchen und finden Resonanz beim

Bergwandern, im Wald oder im Gemüsegarten, wieder andere im Gottesdienst oder auf dem Kirchentag, denn Kunst, Natur und Religion bilden charakteristische (vertikale) Resonanzsphären der Moderne (Rosa 2016: 435–515). *Resonanzachsen* bezeichnen in diesem Sinne individuell verschiedene, relativ zeitstabile Beziehungen zwischen einem Subjekt und einem bestimmten Weltausschnitt. So mögen zwei Menschen über starke musikalische Resonanzachsen verfügen, aber während der eine sie insbesondere zur Zwölftonmusik Schönbergs etabliert, findet sie der andere im Bereich der Heavy Metal Kultur – für die Resonanzachsen des jeweils anderen bleiben sie dabei beide ›taub‹. Dennoch ist die Ausbildung dieser Achsen insbesondere deshalb möglich und wahrscheinlich, weil Kunst und Musik per se zu spezifischen *Resonanzsphären* der Moderne geworden sind. In unzähligen Narrationen, Institutionen und Ritualen erzeugt diese Kultur spezifische Resonanzsensibilitäten im Feld ästhetischer Praktiken und Erfahrungen. *Resonanzsphären* stellen in diesem Sinne kollektive Erfahrungsbezirke dar. Solche Resonanzsphären finden wir aber nicht nur im Bereich der Ästhetik: Die (Erwerbs-)Arbeit stellt heute für sehr viele Menschen ebenfalls eine zentrale Resonanzachse des Lebens dar: In ihr erfahren sie sich nicht nur als intensiv verbunden mit anderen Menschen (Kollegen und Klienten zum Beispiel), sondern auch mit der Welt als Materialität, die ihnen entgegentritt, sich widersetzt, mit eigener Stimme spricht, sich aber auch gestalten lässt. Ein solches ›Antwortverhältnis‹ kann sich zwischen Bäckerin und Teig ebenso herausbilden wie zwischen Gärtner und Pflanzen, Journalistin und Text, Lehrern und Kindern etc. Wenn die Arbeitssoziologie heute feststellt, dass immer mehr Berufstätige darüber klagen, dass sie ihre Arbeit nicht mehr ›gut machen können‹, so lässt sich die Problemursache darin identifizieren, dass ihnen aufgrund von Zeitdruck, Optimierungszwängen und Qualitätssicherungsmaßnahmen ein so enges Korsett aufgezwungen wird, dass sich Resonanzbeziehungen im Sinne transformativer Anverwandlungsprozesse nicht mehr ausbilden können (vgl. Dörre et al. 2012). Eine elementare Resonanzsphäre bildet in der Moderne aber auch die (Kern-)Familie: Sie ist kulturell konzipiert als eine Sphäre der reinen, liebenden Begegnung zwischen den Mitgliedern und damit als eine Oase der Resonanz in einer stummen oder ›feindlichen‹ Welt des kapitalistischen Wettbewerbs. Dass sie dieses Resonanzversprechen in der Praxis kaum je einzulösen vermag, steht dann auf einem anderen Blatt.

Es hat seinen Grund nicht zuletzt darin, dass Menschen, zum Zweiten, Resonanzerfahrungen in der Regel nur und erst dann machen, wenn sie selbst ›dispositional‹ eine resonanzsensible Haltung einnehmen, das heißt, wenn sie bereit sind, sich auf einen resonanten Beziehungsmodus einzulassen. Wie ich dargelegt habe, impliziert Resonanz eine Öffnung zur Welt hin, welche die Bereitschaft voraussetzt, eine andere (irritierende) Stimme zu hören und sich davon berühren zu lassen. Das aber

schließt die Bereitschaft ein, sich verletzbar zu machen und vor allem das Wagnis einzugehen, sich zu verwandeln und zu verändern, ohne dass sich sagen ließe, was das Ergebnis dieser Veränderung sein wird. Eben dies soll mit den Begriffen der Unverfügbarkeit und der Anverwandlung angezeigt werden. Dispositionale Resonanz bzw. Resonanzbereitschaft in diesem Sinne bildet aber nicht oder kaum aus, wer die Welt als abweisend und feindlich erfährt, denn einer gefährlichen Welt gegenüber ist Schließung und Kampfbereitschaft angezeigt. Dispositionale Entfremdung in diesem Sinne kann auch das Ergebnis fehlender Selbstwirksamkeitserfahrung sein: Wer aufgrund seiner biographischen Prägungen davon ausgeht, dass er die Welt und die ›Anderen‹ nicht *erreichen* kann, sondern sich gegen sie durchsetzen oder verteidigen muss, wird es schwer haben, in einen Resonanzmodus zu gelangen.

Eine Sozialkritik, wie ich sie hier zu entwickeln versucht habe, sollte daher zum einen danach fragen, wie die Sozialisationsbedingungen beschaffen sind, die es Individuen erlauben, dispositionale Resonanz oder dispositionale Entfremdung zum Grundmodus ihrer individuellen Weltbeziehung werden zu lassen. Vieles spricht dafür, dass die Bildungsinstitutionen westlicher Gesellschaften so verfasst sind, dass sie die Möglichkeiten und Fähigkeiten zur Anverwandlung von Welt unterschiedlich verteilen, so dass sie es den Kindern der bildungsbürgerlichen Schichten erlauben und ermöglichen, vielfältige horizontale, diagonale und vertikale Resonanzen auszubilden, indem sie Weltausschnitte ›zum Sprechen bringen‹, während die sogenannten Bildungsverlierer in allen drei Dimensionen in einen Modus stummer oder entfremdeter Weltbeziehungen gezwungen werden (dazu ausführlich: Rosa 2016, Kapitel VIII.3).

Eine Kritik der Resonanzverhältnisse sollte aber auch die institutionelle Beschaffenheit der gesellschaftlichen Operationssphären und der in ihnen dominierenden Praktiken selbst in den Blick nehmen. Wo diese wettbewerbsförmig organisiert sind, ist die Dominanz einer verdinglichenden, auf Effizienz und Optimierung zielenden Disposition unvermeidlich: Man kann mit anderen Menschen nicht zugleich konkurrieren und resonieren. Mehr noch Angst, Stress und Zeitdruck erweisen sich als ›Resonanzkiller‹ par excellence: Sie erzwingen eine dispositionale Schließung gegenüber allem, was nicht zielführend in einem vordefinierten Sinne ist und vermindern beispielsweise systematisch die dispositionale Empathie. Der neoliberale Umbau der Weltwirtschaft und der westlichen Gesellschaft hat diese institutionelle Verfassung noch verstärkt. Dies hat nach meiner Beobachtung zu einer Dichotomisierung der Lebenspraxis geführt: Die Menschen fühlen sich in ihrem Alltag und in den dominanten gesellschaftlichen Sphären – in Wissenschaft und Wirtschaft, in Pflege und Bildung, in Recht und Politik – den Imperativen einer verdinglichenden Steigerungslogik unterworfen, und sie versuchen, diesen kleine, meist private außeralltägliche Resonanz-Enklaven entgegensetzen. So

träumen sie vom Urlaub am Südseestrand, in dem sie ›ganz anders‹ in der Welt zu sein hoffen als am Arbeitsplatz oder im Supermarkt, aber auch vom Konzert am Freitagabend, für das sie teure Konzertkarten erstanden haben, oder vom Waldspaziergang am Sonntagmorgen. Die rituelle Praxis moderner Gesellschaften konzipiert solche Kontexte als gleichsam ›reine Resonanzhäfen‹, in denen keinerlei Entfremdungs- oder Verdinglichungszwänge stören sollen. Auch die verbreiteten ›Entschleunigungs-ideologien‹ und Bewegungen wie den ›Slow Food‹-Initiativen werden ja nicht wirklich von dem Versprechen der Langsamkeit als solcher motiviert als vielmehr von der Sehnsucht danach, mit der Welt und mit sich selbst auf eine andere Art und Weise in Kontakt und Beziehung zu treten als nur im Modus der Optimierung. Doch dieses Hin- und Herkippen zwischen einem ›stummen‹ Alltagsmodus verdinglichender Weltbeziehungen, in denen wir nicht mehr ›angesprochen‹ und ›berührt‹ zu werden vermögen, sondern der Natur und den Werkzeugen, den Menschen und Dingen und schließlich uns selbst in einem Modus der Entfremdung gegenüberstehen, und einem ganz ›rezeptiven‹ Modus, der in aller Regel auf Harmonie und Wohlklang und mithin gerade nicht auf Resonanz im Sinne der Begegnung mit einem *Anderen* zielt und zumeist auch kaum Erfahrungen des selbstwirksamen Eingreifens in die Welt erlaubt, führt weit eher zu bemühten Resonanzsimulationen als zu resonanten Formen des In-der-Welt-Seins: Es hat zur Konsequenz, dass Entfremdungserfahrungen im Sinne eines Weltverstummens immer weiter um sich greifen. Eine am Resonanzkonzept orientierte Sozialkritik wird daher darauf abzielen, die Alltagspraktiken und auch die dominanten Institutionen resonanzsensibler zu machen, so dass beispielsweise das gesellschaftliche Naturverhältnis auf eine neue Basis gestellt werden könnte: Während es unter den Bedingungen der Steigerungsmoderne dadurch geprägt und darin gespalten ist, dass die Natur auf der einen Seite durch Wissenschaft, Technik und Wirtschaft (etwa auf dem Feld der extraktiven Industrien) extrem verdinglicht wird, während sie auf der anderen Seite der naturästhetischen Erfahrung als ›reine‹ (romantisierte) Resonanzsphäre entgegentritt, liegt die Lösung für das sogenannte ›Ökoprob-lem‹ meines Erachtens darin, dass ein resonanzsensibler Umgang mit Natur Nutzung und damit auch Verdinglichung erlaubt, aber nicht erzwingt und damit beide Seiten des Naturverhältnisses simultan institutionalisiert. Das Resonanzkonzept alleine ist nicht die Lösung für die Steigerungspathologien der Moderne, aber es kann, so hoffe ich, der Suche nach einem Ausweg als Richtschnur dienen.

Literatur

- Bandura, Albert (1993): »Perceived Self-Efficacy in Cognitive Development and Functioning«, in: *Educational Psychologist* 28, 117–148.
- Bude, Heinz (2010): *Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft*, München: Hanser.
- Burisch, Matthias (2006): *Das Burnout-Syndrom Theorie der inneren Erschöpfung*, Heidelberg: Springer Medizin.
- Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Castel, Robert/Dörre, Klaus (2009): *Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Descola, Philippe (2013): *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin: Suhrkamp.
- Dörre, Klaus/Lessenich, Stephan/Rosa, Hartmut (2009): *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dörre, Klaus/Sauer, Dieter/Wittke, Volker (Hrsg.) (2012): *Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik*, Frankfurt am Main: Campus.
- Fuchs, Thomas (2000): *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Gergen, Kenneth J. (2000): *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York: Basic Books.
- Groys, Boris (1992): *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*, München: Hanser.
- Harvey, David (1990): *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford [u.a.]: Blackwell.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaspers, Karl (2001): *Von der Wahrheit*, München: Piper.
- Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kimmich, Dorothee (2011): *Lebendige Dinge in der Moderne*, Paderborn: Konstanz University Press.
- Latour, Bruno (2001): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Markell, Patchen (2003): *Bound by Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1986): *Manifest der Kommunistischen Partei* [1848], in: *Marx-Engels Werke*, Bd. 4, Berlin: Dietz, 34–43.
- Merleau-Ponty, Maurice (1986): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München: Fink, 209.

- Neckel, Sighard/Wagner, Greta (Hrsg.) (2013): »Erschöpfung als ›schöpferische Zerstörung‹. Burnout und gesellschaftlicher Wandel«, in: Dies. (Hrsg.), *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*, Berlin: Suhrkamp, 203–218.
- Nil, Rico/Jacobshagen, Nicola/Schächinger, Hartmut /Baumann, Pierre/Höck, Paul /Hättenschwiler, Josef /Ramseier, Fritz /Seifritz, Erich/Holsboer-Trachsler, Edith (2010): »Burnout – eine Standortbestimmung«, in: *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* 161, 72–77.
- Rosa, Hartmut (2005): »The Speed of Global Flows and the Pace of Democratic Politics«, in: *New Political Science* 27, 445–459.
- Rosa, Hartmut (2006): »Wettbewerb als Interaktionsmodus. Kulturelle und Sozialstrukturelle Konsequenzen der Konkurrenzgesellschaft«, in: *Leviathan, Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 34, 82–104.
- Rosa, Hartmut (2007): »Modernisierung als soziale Beschleunigung – kontinuierliche Steigerungsdynamik und kulturelle Diskontinuität«, in: Bonacker, Thorsten/Reckwitz, Andreas (Hrsg.), *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, Frankfurt am Main, New York: Campus, 140–172.
- Rosa, Hartmut (2009): »Von der stabilen Position zur dynamischen Performanz. Beschleunigung und Anerkennung in der Spätmoderne«, in: Forst, Rainer/Hartmann, Martin/Jaeggi, Rahel/Saar, Martin (Hrsg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 655–671.
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut/Strecker, David/Kottmann, Andrea (2007): *Soziologische Theorien*, Konstanz: UVK.
- Scheuerman, William E. (2004): *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.
- Weber, Max (1991): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Eine Aufsatzsammlung* [1905] hrsg. von Johannes Winkelmann, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Zapf, Wolfgang (1990): »Modernisierung und Modernisierungstheorie«, in: Ders. (Hrsg.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, New York: Campus, 23–39.

JOHANNA M. MÜLLER

Kritik im Critical Realism

Zwischen Diskursethik und formaler Anthropologie

Die Kernfrage kritischer Sozialwissenschaft besteht darin, welche Charakteristika von Theorien, welche Normen und Methoden die von ihr geübte Kritik rechtfertigen können. Entsprechende Vorschläge müssen sich zu zwei ineinander verstrickten Problemstellungen und Debatten verhalten: zum einen zu der Frage nach der adäquaten Beschreibung sozialer Gegenstände, zum anderen zu jener nach der Wertfreiheit der (Sozial-) Wissenschaften.

Die erste Debatte kreist um die Frage, wie das Verhältnis von gesetzes- oder kausalitätsbasiertem Erklären und Verstehen, das auf interne Bedeutungsgehalte abzielt, in adäquaten wissenschaftlichen Beschreibungen zu denken ist. Plakatativ gesagt geht es hier darum, ob in naturwissenschaftlicher und sozialwissenschaftlicher Praxis ähnliche Methoden zum Einsatz kommen sollten.

Die zweite Debatte dreht sich darum, ob das Erkenntnisinteresse und die Stellung der Sozialwissenschaftlerin zu ihrem Gegenstand, dem Sozialen, die Trennung von Fakten und Werten notwendig macht oder diese überhaupt erlaubt. Kritik üben ist offenkundig keine wertfreie Angelegenheit. Aber wie steht es mit wissenschaftlicher Beschreibung und dem Verhältnis von Beschreibung und Kritik? Gibt es hier einen Unterschied zwischen sozial- und naturwissenschaftlicher Methodologie?

Während im deutschen Sprachraum die methodische Trennung zwischen den Sozial- und Naturwissenschaften sowie die Trennung von allgemeiner und sozialer Ontologie (also der Beschaffenheit der Bereiche, auf den die Wissenschaften Bezug nehmen) als quasi zementiert erscheint, hat sich in Großbritannien ein philosophischer Strang herausgebildet, der diese Trennung erneut unter die Lupe nimmt und herausfordert: der Critical Realism.¹

Seit seinen Anfängen als Wissenschaftsphilosophie im Großbritannien der 1970er Jahre begreift sich der Critical Realism als kritisch und emanzipationsorientiert. Mit seiner *Realist Theory of Science*, in der Wissenschaft als sozialer Konstruktionsprozess mit Brüchen und

1 2017 wird erstmals ein Sammelband zum Critical Realism in deutscher Sprache erscheinen, der den Critical Realism in Dialog zu hiesigen Bemühungen um eine kritische Sozialtheorie setzt (Lindner/Mader 2017, i.E.).

Paradigmenwechseln verstanden und Kritik an deduktiv-nomologischen Erklärungsansätzen geübt wird, gibt Roy Bhaskar der Wissenschaftsphilosophie 1975 eine realistische, also materialistische Wendung. Er begründet damit einen Ansatz, der bald als Critical Realism bezeichnet wird.²

Geleitet von der Frage »What must the world be like for science to be possible?« (Bhaskar 1975) entwirft er eine realistische Ontologie, die auf einem komplexen Verständnis von Kausalität aufbaut; Aufgabe der Wissenschaft sei es, Ereignisse und deren Mechanismen theoriegeleitet zu erklären. In diesem Zusammenhang entwirft Bhaskar ein Modell explanatorischer Kritik, mit dem er gegen die positivistische Dichotomie von Tatsachen und Werten, also gegen die Vorstellung der Wertfreiheit der Wissenschaften, zu Felde zieht und für einen möglichen Übergang von Fakten zu Werten argumentiert.

Während die von Bhaskar entworfene allgemeine Ontologie und die auf ihr fußende Konzeption wissenschaftlicher Erklärung innerhalb des Critical Realism unumstritten ist, offenbarten die letzten Jahre große Uneinigkeit bezüglich des Verständnisses und der Reichweite der explanatorischen Kritik. Viele Critical Realists haben in ihren sozialtheoretischen und empirischen Forschungen eigene Wege eingeschlagen und andere Ansätze zur Fundierung von (explanatorischer) Kritik vorgelegt. Auch die kritische Bezugnahme auf die Kritische Theorie der Frankfurter Schule hat im Zuge dessen merklich zugenommen.

Dieser Artikel rekonstruiert die Debatte um Kritik und das ihr zugrunde liegende Verständnis wissenschaftlicher Erklärung im Critical Realism. Mit Andrew Sayer und Dave Elder-Vass sollen zwei der wichtigsten Sozialtheoretiker des Critical Realism und damit zugleich zwei konträre Antworten auf die Frage nach der angemessenen Form explanatorischer Kritik vorgestellt werden. Elder-Vass knüpft an Habermas' Kritische Theorie mit ihrem Fokus auf der Bedingung der Möglichkeit von Kritik an, wohingegen Andrew Sayer sich von dieser explizit distanziert. Beiden geht es dabei um eine Auseinandersetzung mit der Frage, wie viel Sozialkritik der ersten Ordnung und kognitive Kritik der zweiten Ordnung³ die explanatorische Kritik ausmachen soll.

Ob ihrer Schwerpunktsetzungen lassen sich beide auch in die Karte zweier großer Lager der normativen Sozialphilosophie eintragen: Während Dave Elder-Vass den VertreterInnen des Richtigen und damit einer

2 Bhaskar selbst hatte in den 70ern noch die Bezeichnung »critical naturalism« und »transcendental realism« verwendet. Ausführlich zu den Anfängen des Critical Realism, siehe Lindner/Mader 2017, i.E. – Einleitung.

3 s.u., auch Fußnote 13.

prozeduralistischen Auffassung normativer Gültigkeit folgt, schließt sich Andrew Sayer den VertreterInnen des guten Lebens an.⁴

Nicht zuletzt steht für den Critical Realism die Frage im Raum, wie sich eine materialistische Philosophie konsequent von der allgemeinen und sozialen Ontologie über die Sozial- und Wissenschaftstheorie bis hin zum Kritikverständnis denken lässt.

Im ersten Abschnitt möchte ich das von Bhaskar entwickelte ontologische Grundprinzip der Entitätenkausalität kurz vorstellen, weil es als kritisch-realistische Basis allen sozialontologischen und normativen Entwürfen aus dem Critical Realism wesentlich ist, um anschließend Bhaskars Begründung der explanatorischen Kritik nachzuvollziehen. Der zweite Teil widmet sich Dave Elder-Vass' Kritik an der Bhaskarschen Version der explanatorischen Kritik und skizziert anschließend die von ihm gezogenen diskursethischen Konsequenzen. Abschließend soll Andrew Sayers Plädoyer für die Ausarbeitung einer formalen Anthropologie als alternative Reaktion auf den normativen Hiatus vorgestellt werden, den die Bhaskarsche explanatorische Kritik hinterlassen hat.

Bhaskars kritisch-realistische Ontologie

Um zu verstehen, worauf Sozialtheorie und explanatorische Kritik im Critical Realism aufbauen, müssen wir uns zunächst der von Bhaskar entwickelten allgemeinen Ontologie zuwenden. Im Zentrum dieser Ontologie steht ein Kausalitätsbegriff, der sich vom Humeschen Verständnis von Kausalität unterscheidet. Bhaskar kritisiert Hume für sein ›aktualistisches‹ Verständnis von Kausalität, dem zufolge unser Wissen um Ursache und Wirkung aus der kontinuierlichen Verknüpfung von Sinnesindrücken und Erfahrung erwächst. Wenn man davon ausgeht, dass ein Ereignis das andere hervorruft, so argumentiert Bhaskar, behauptet man eine Beziehung der Notwendigkeit zwischen beiden Ereignissen, sodass kontrafaktische Aussagen der Form ›wenn das erste Ereignis nicht eingetreten wäre, dann wäre das zweite nicht eingetreten‹ entstehen. Problematisch an diesem Verständnis ist allerdings, dass nichts in unserer Sinneswahrnehmung vorliegt, was die Annahme einer solchen Notwendigkeitsbeziehung zulassen würde. Die Sinneswahrnehmung müsste den Zusammenhang zwischen den Ereignissen ›ich trinke mein Feierabendbier‹ und ›die Sonne geht unter‹ genauso als Notwendigkeitsbeziehung auffassen wie die Tatsache, dass die Sonne untergeht und es dunkler wird. In beiden Fällen folgt für die Sinneswahrnehmung ein Ereignis auf

4 Wie Somogoy Varga darlegt, sitzt diese Einteilung anthropologischen Annahmen auf, die in der Debatte um das Richtige vs. das Gute oft nicht mit verhandelt wurden (Varga 2010).

das andere, doch nur im letzteren Falle liegt eine Beziehung der notwendigen Folge vor.

Bhaskar argumentiert für eine Theorie, die davon ausgeht, dass Entitäten aufgrund ihrer internen Zusammensetzung eigene kausale Kräfte haben (Bhaskar 1975: 14). Diese Kräfte liegen als Potential vor, d.h. sie müssen nicht notwendig aktualisiert werden; ob sie aktualisiert werden, ist abhängig von den spezifischen Bedingungen der Interaktion mit anderen Entitäten. Beobachtbare Ereignisse sind Bhaskar zufolge also als das Ergebnis des Ineinandergreifens verschiedenster kausaler Kräfte zu verstehen. Sie sind mehrfach determiniert, weshalb nur Theorien, die dies einzufangen vermögen, zur Erklärung tauglich sind (Bhaskar 1975: 14, 109–111).

Diese Setzung impliziert zum einen eine gewisse Kontingenz und Ergebnisoffenheit, insofern es sich immer um ein Zusammenspiel verschiedener Faktoren handelt und die Vielheit von kausalen Kräften in der Regel keine empirisch beobachtbaren Regularitäten hervorruft.

»Any given causal power has a *tendency* to produce a certain sort of outcome but these tendencies may be frustrated when causal powers with conflicting tendencies interact with them.« (Elder-Vass 2012: 16)

Damit wird Kausalität zum anderen als etwas begriffen, das den Dingen zukommt und ›hinter‹ den empirisch beobachtbaren Ereignissen liegt.

Zwei Unterschiede zu einem unterkomplexen Modell von Kausalität stechen ins Auge: Erstens wendet sich Bhaskar von der Vorstellung ab, dass nur eine Ursache ausschließlich für ein Ereignis verantwortlich ist. Zweitens geht er davon aus, dass es *Mechanismen* gibt, die den Kausalkräften zugrunde liegen, sodass von einer Kausalerklärung nur dann gesprochen werden kann, wenn der zugrunde liegende Mechanismus erklärt werden kann und nicht dann, wenn lediglich empirisch beobachtbare Regularitäten vorliegen.

Umgekehrt kann von Kausalität folglich auch dann ausgegangen werden, wenn sie nicht oder nur partiell sichtbar ist. Bhaskar nennt Prozesse, in denen Teile von Entitäten interagieren und dabei bestimmte Kräfte entwickeln, generative Mechanismen. Diese Mechanismen hängen von der Zusammensetzung und Struktur der jeweiligen Entitäten ab.

»To be more precise, they depend upon (i) the set of parts; (ii) the powers of those parts; and (iii) the set of relations between these parts that are characteristic (and definitive) of entities of this type.« (Elder-Vass 2012: 17)

Mitunter hängen Mechanismen nicht nur von Bestandteilen von Entitäten, sondern auch von den Beziehungen zwischen den einzelnen Teilen, also von ihrem Zusammenschluss ab. Dann sind die resultierenden Kausalkräfte *emergente Eigenschaften eines ganzen Zusammenhangs*. Diese

Mechanismen sind also Eigenschaften des Zusammenhangs, nicht aber seiner einzelnen Bestandteile (oder der einzelnen Bestandteile als Teil anderer Konstellationen). Emergent sind Kausalkräfte demnach nur, wenn die jeweiligen Teile als Teile des Ganzen existieren, »they are causal powers of wholes of this type and not of their parts.« (Elder-Vass 2012: 17) Das grundlegende Ontologieverständnis des Critical Realism lässt sich also folgendermaßen formulieren: *Entitäten haben kausale Kräfte*, die aus Mechanismen resultieren, welche wiederum von der Struktur dieser Entitäten abhängen. (Beobachtbare) Ereignisse ergeben sich aus Interaktionen zwischen verschiedenen kausalen Kräften.⁵

Dieser Ontologie folgend muss empirische Wissenschaft, natur- wie sozialwissenschaftliche gleichermaßen, zur adäquaten kausalen Erklärung von Ereignissen zweierlei leisten: Zum einen muss sie einzelne kausale Kräfte ausmachen und die Mechanismen, die diese hervorrufen, erklären (»retroduction«); zum anderen muss sie, ausgehend von einem bestimmten Ereignis, die verschiedenen involvierten Kräfte identifizieren, um zu verstehen, wie deren Ineinandergreifen das fragliche Ereignis hervorruft (»retrodiction«) (Elder-Vass 2012: 18f.). Die Kombination von Retroduktion und Retrodiktion soll der Komplexität der gegebenen Welt Rechnung tragen und dabei ein konsistentes theoretisches Verständnis kausaler Mechanismen ermöglichen.

Nachdem wir uns ein Grundverständnis von Bhaskars allgemeiner Ontologie verschafft und gesehen haben, welche Aufgabe wissenschaftlichen Erklärungen (dem erklärenden Anteil der explanatorischen Kritik) auf Basis dieser Ontologie zukommt, können wir uns nun der Frage zuwenden, wie Kritik und Erklärung im Modell der explanatorischen Kritik ineinander greifen.

Bhaskars explanatorische Kritik

Laut Bhaskar kommt der Wissenschaft die Aufgabe zu, auf Basis dieser allgemeinen Ontologie Theorien aufzustellen und sich mit ihrer Hilfe den Mechanismen der Welt, die unabhängig von unserem Zugang

5 Elder-Vass erläutert dies am Beispiel einer Taschenlampe: Sie hat die Kausalkraft (»causal power«) einen Lichtstrahl abzugeben, diese Kraft beruht auf einem Mechanismus, einem Prozess in Teilen der Taschenlampe, wie der Batterie, der Birne, den Drähten usw., die auf eine bestimmte Weise miteinander interagieren. Dieser Mechanismus wiederum hängt von den Eigenschaften und Kräften der Bestandteile der Lampe ab, wie beispielsweise der Fähigkeit des Leuchtfadens der Glühbirne Licht abzustrahlen, und er hängt von der Art und Weise ab, in der die einzelnen Teile zu einander im Verhältnis stehen, das heißt, wie sie im Innern der Lampe organisiert sind. Daher ist es eine Fähigkeit der Taschenlampe als ganzer (und nicht etwa ihrer Teile), einen Lichtstrahl zu produzieren (Elder-Vass 2012: 18).

existieren, falsifizierend anzunähern. Diese Annäherung, das Erkennen der Welt, ist nach Bhaskar prinzipiell möglich, allerdings ist Wissenschaft ein sozialer Prozess, in dem konkurrierende Erklärungen vorkommen, die an der Empirie widerlegt werden müssen.

Das bisher gesagte gilt für natürliche wie soziale Phänomene, für Natur- wie Sozialwissenschaften gleichermaßen. Da hier allerdings die Kritik sozialer Phänomene und das kritische Potential der Sozialwissenschaft im Fokus steht, müssen wir die Eigenheiten sozialer Gegenstände in den Blick nehmen, die laut Bhaskar die Möglichkeit der Kritik beinhalten. Die Sozialwissenschaften beziehen sich auf Objekte, die selbst wertdurchsetzt sind und sie richten sich an eine Zielgruppe. Das heißt wir haben es bei den Sozialwissenschaften mit einer Situation zu tun, in der ForscherInnen mit ihren wertdurchsetzten Perspektiven auf AkteurInnen mit ebensolchen Perspektiven blicken und sich mit ihren Ergebnissen an diese AkteurInnen sowie andere Akteurinnen wenden. Die Sozialwissenschaften haben es mit kognitiven Objekten/Subjekten zu tun, die sich zu sich selbst und ihrer Welt sinnhaft verhalten.

Bhaskar hat seine Formulierung der explanatorischen Kritik mehrmals geringfügig variiert, es bestehen allerdings gravierende Differenzen zwischen den früheren Versionen⁶ und der in *Dialectic: the Pulse of Freedom* (1993) vertretenen Variante, weshalb ich mich zunächst den frühen Versionen zuwende. Diese beziehen sich auf Fälle falscher Überzeugungen über Gegenstände oder Sachverhalte in der Welt, die Bhaskar als Fälle von Ideologien bezeichnet. Alle Versionen der explanatorischen Kritik zielen jedoch darauf ab, die positivistische Dichotomie von Tatsachen und Werten und damit das Postulat der Wertfreiheit der Wissenschaft anzugreifen, womit Bhaskar sich auch gegen anti-naturalistische Ethikversionen ausspricht, die von der unüberbrückbaren Kluft zwischen Sein und Sollen ausgehen.

Das zu kritisierende Postulat der Wertfreiheit setzt sich laut Bhaskar aus zwei Behauptungen zusammen: 1. Von Wertannahmen kann nicht auf Fakten geschlossen werden; der wertdurchsetzte Blick der Sozialwissenschaftlerin verstellt den Gegenstand. 2. Tatsachenbefunde können keine Werturteile, Befunde der Wissenschaft keine Bewertung dieser Sachverhalte generieren.

Der Ausgangspunkt der explanatorischen Kritik besteht nun in der Feststellung, dass eine adäquate Beschreibung sozialer, also wertdurchsetzter, Gegenstände gar nicht in einer wertfreien Sprache geleistet werden kann. Es kann sogar sein, dass stärker evaluative Sprache mehr

6 Wie sie in *A Realist Theory of Science* (1975) und *The Possibility of Naturalism* (1979) formuliert ist.

explanatorische Kraft hat.⁷ Ein wertneutraler Blick auf den sozialwissenschaftlichen Gegenstand ist dementsprechend nicht nur nicht möglich, sondern auch nicht erstrebenswert, da die evaluative Perspektive auf den Gegenstand zu seiner adäquaten Erfassung und Beschreibung unerlässlich ist.⁸

Wie ist es aber um die Behauptung bestellt, aus Tatsachenbefunden ließen sich keine Werturteile ableiten? Bhaskar betont, es ginge ihm nicht um einen simplen Schluss von Fakten auf Werte, sondern eher um die

»capacity of a *theory* to explain false consciousness, and in particular on the capacity of a theory to allow the satisfaction of minimal criteria for the characterization of a system of beliefs as *ideological*.« (Bhaskar 1979: 62)

Wenn man solche ideologischen Überzeugungen kritisiert, dann, so argumentiert Bhaskar, kritisiert man nicht nur Handlungen und Praktiken, die auf ihnen beruhen, sondern alles, das diese Überzeugungen bedingt, respektive notwendig macht. Diese Kritik beinhaltet dann, ohne ein zusätzliches Werturteil eingeführt zu haben, einen Imperativ der Veränderung, wenn Veränderung möglich ist. Dieser Imperativ deutet zwar in keine ›Richtung‹, also auf keine konkret zu ergreifende Maßnahme, dies allerdings, so Bhaskar, ist bei jeder Bewertung der Fall. Bhaskar formuliert das Projekt der Kritik durch Erklärung so:

»If, then, one is in possession of a theory which explains why false consciousness is necessary, one can pass immediately, without any addition of any extraneous value judgement to a negative evaluation of the object (generative structure, system of social relations or whatever) that makes the consciousness necessary (and, *ceteris paribus*, to a positive evaluation of action rationally directed at the removal of the sources of false consciousness).« (Bhaskar 1979: 69)

Bhaskar sieht durchaus, dass der Möglichkeit, aus Theorien Wertaussagen ziehen zu können, wiederum eine Wertverpflichtung zugrunde liegt, nämlich Wahrheit oder Adäquatheit als Wert anzuerkennen. Da der Wahrheitswert aber nicht nur Bedingung allen moralischen Diskurses, sondern eine Bedingung jedweden Diskurses ist, sieht er hier kein genuines Werturteil vorliegen. Verpflichtung auf Wahrheit und Konsistenz

7 Bhaskar bezieht sich auf Isaiah Berlins berühmtes Beispiel der Beschreibung von Nazi-Deutschland: »compare the following accounts of what happened in Germany under Nazi rule: (a) the country was depopulated; (b) millions of people died; (c) millions of people were killed; (d) millions of people were massacred. All four statements are true but (d) is not only the most evaluative, it is also the best (that is, the most precise and accurate) description of what actually happened.« (Bhaskar 1975: 59)

8 Sayer sich bezieht hier auf Bernard Williams Konzeption dichter ethischer Begriffe. (Williams 2006)

gilt für Fakten- und Wertdebatten gleichermaßen, daher kann diese Voraussetzung nicht als versteckte Wertprämisse behandelt werden, um die Autonomie von Werten gegenüber Tatsachendiskursen zu retten.

Wie wir gesehen haben, fußt die frühe Version der explanatorischen Kritik auf einer immanent anerkannten leitenden Praxisnorm, dem Wahrheitswert, und formuliert auf dieser Basis eine kognitive Kritik an einer falschen Überzeugung. Indem die explanatorische Kritik anhand einer Theorie erklärt, dass diese falsche Überzeugung einem Sachverhalt geschuldet ist, der diese Überzeugung bedingt, legt die Erklärung auch die Veränderung des Sachverhalts nahe. Daher ist die am Wahrheitswert ausgerichtete Erklärung und Kritik der falschen Überzeugung gleichermaßen auf die Erklärung und Kritik des Sachverhalts gemünzt. Da diese Kritik zumindest nahelegt, dass bestimmte Sachverhalte zu verändern sind, ist die kognitive, ideologiekritische Form der explanatorischen Kritik emanzipatorisch, weil sie auf die Veränderung der sozialen Wirklichkeit zielt.

Elder-Vass' Kritik an Bhaskar – ethischer Naturalismus und moralischer Realismus

Eine dezidierte Kritik an dieser explanatorischen Prozedur formuliert Elder-Vass und verschlagwortet die Schwäche des Bhaskarschen Ansatzes mit den Begriffen ›ethischer Naturalismus‹ und ›moralischer Realismus‹. Bhaskars Ethiktheorie, so Elder-Vass, fußt auf der Annahme, dass allein aus Fakten Wertaussagen generiert werden können (ethischer Naturalismus). Genau diese Möglichkeit bildet den Grundstein der explanatorischen Kritik, wie sie bereits in *The Possibility of Naturalism* (1979) angesprochen und in *Scientific Realism and Human Emancipation* (1986) zur Theorie ausgebaut wurde. Elder-Vass bezieht sich auf folgende Formulierung der kognitiven Version der explanatorischen Kritik:

»Let a belief P, which has some object O, have a source (causal explanation) S. I am going to contend that if we possess: (i) adequate grounds for supposing that P is false; and (ii) adequate grounds for supposing that S co-explains P, then we may, and must, pass immediately to (iii) a negative evaluation of S (CP); and (iv) a positive evaluation of action rationally directed at the removal of S (CP).« (Bhaskar 1986: 117)⁹

Mit dieser Ableitung meint Bhaskar zeigen zu können, so Elder-Vass, dass wir einen Wert (iii) von *rein faktischen* Voraussetzungen ((i)+(ii)) ableiten können. In der Möglichkeit einer solchen Kritik besteht für Bhaskar der Kern des emanzipatorischen Potentials der Humanwissenschaften.

9 (CP) meint *ceteris paribus*, unter sonst gleichen Bedingungen.

Das Hauptproblem dieser Form der explanatorischen Kritik, so argumentieren Elder-Vass und einige andere Critical Realists, besteht darin, dass Bhaskar meint, von Fakten auf Werte geschlossen zu haben, wobei er lediglich von faktischen Prämissen ausgegangen ist, die ihrerseits bereits auf Wertannahmen beruhen. Darin besteht Bhaskars naturalistischer Fehlschluss.¹⁰ Die normative Vorannahme, die Bhaskar tätigt, ist die, dass falsches Wissen inhärent schlecht ist. Bhaskar muss also, um von Fakten zu Wertaussagen übergehen zu können, wie oben bereits gezeigt, einen Grundwert annehmen, an dem sich die wissenschaftliche Praxis ausrichtet, den Wahrheitswert. Elder-Vass lässt Bhaskars obiges Argument, dass der Wert, die Quellen falschen Wissens zu beseitigen, für den Wissenschaftsbetrieb als vernünftige und intrinsische Praxisnorm ausgewiesen werden könnte, gelten. Problematisch wird es, und hier ist der Übergang zu den späten Versionen der explanatorischen Kritik angesiedelt, wenn Bhaskar in *Dialectic The Pulse of Freedom* (1993) einen Schritt weiter geht:

»The real importance of the explanatory critical derivation of values from facts and practices from theories is that it can be generalized to cover the failure to satisfy other axiological needs, necessities and interests besides truths, including those which are necessary conditions for truth, such as basic health, education and ergonomic efficiency.« (Bhaskar 1993: 262)

Hier wird die Beschränkung auf die kognitive Kritik falscher Überzeugungen aufgegeben und vorausgesetzt, dass es möglich ist, von Theorien auf konkrete Praktiken zu schließen, um diesen Schluss verallgemeinert auf Bedürfnisse und Interessen anzuwenden. Diese Erweiterung hin zu einer bedürfnisbasierten explanatorischen Kritik impliziert die Forderung, alle Einflüsse, die die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse behinderten, zu beseitigen. Damit ignoriert Bhaskar einen langen Debattenstrang um den Status und die Definition von Bedürfnissen und erweckt den Anschein, Bedürfnisse seien etwas Objektives, als wäre ihr normatives Gewicht mit dem Faktischen gegeben. Ging es der kognitiven Variante explanatorischer Kritik darum, die Bedingung der Möglichkeit zu schaffen, eigene Bedürfnisse erkennen zu können, indem diesbezügliche Hemmnisse erklärend offengelegt werden, geht es im nächsten Schritt, wie in einem Umkehrschluss, darum, Bedürfnisse und Zustände extern als Bedingung von Wahrheit festzulegen.

Darüber hinaus beruhen beide Varianten der explanatorischen Kritik – die enge, kognitive, und die erweiterte – auf der Annahme, dass falsches Wissen inhärent schlecht sei. Einmal ist es die Forschende, die mit Erkenntnishindernissen konfrontiert ist, das andere Mal ist es die

¹⁰ Bhaskar weist diese Kritik in *Dialectic: The Pulse of Freedom* (1993: 262) zurück. (Elder-Vass 2010: 37)

alltägliche Akteurin, der bei der Befriedigung ihrer objektiv vorliegenden Bedürfnisse etwas entgegensteht. Man kann zwar gute Gründe anführen, warum Wahrheit als sozial autorisierter Wert für das Funktionieren von Forschung essentiell ist. Mindestens für die alltägliche soziale Welt ist dieser Wert jedoch mehr als fragwürdig. Da die soziale Welt intentions- und sinngebunden ist, lassen sich ihre Phänomene zum einen nicht in der gleichen Weise wie natürliche empirisch überprüfen. Zum anderen ist Wahrheit in sozialen Alltagssituationen keinesfalls der einzige handlungsleitende Wert, sondern, wenn überhaupt, nur *einer* unter vielen anderen, die im Bereich des Sozialen geltend gemacht werden können.

Als weiteres Problem kommt hinzu, dass Bhaskar anzunehmen scheint, moralische Werte lägen objektiv vor, unabhängig von ihrer historisch-sozialen Vermittlung (moralischer Realismus). Diese Annahme baut auf der obigen des ethischen Naturalismus, des möglichen Schließens von Fakten auf Werte, auf.

Elder-Vass zeigt, dass Bhaskar zwischen zwei Formen der Moral unterscheidet, einer kritischen (transitiv-relationalen) und einer bereits existierenden sozialen (intransitiven) Moralität, wobei Bhaskar erstere für zwei Dinge in Anschlag bringt: Zum einen ist die kritische Moral normativer Bezugspunkt, das, worauf sich Individuen beim Kritisieren bereits bestehender moralischer Positionen beziehen können. Sie soll Kritik unterstützen und gewährleisten, dass individuelle Werte nicht vollständig vom sozialen Umfeld determiniert werden. Zum anderen, und spätestens hier, so Elder-Vass, wird es auch für AnhängerInnen einer universellen Moral problematisch, scheint Bhaskar anzunehmen, dass diese kritische Moral nicht nur mit einer vorfindlichen in Konflikt gerät, sondern auch in einem gewissen Sinne wahr ist, sich auf objektive, ontologische Werte bezieht. Bhaskar geht also davon aus, dass es möglich ist, persönliche Moralvorstellungen auszubilden, die sich auf diese objektiven Werte beziehen. (Elder-Vass 2010: 6f.)

Die Möglichkeit, dass wir diese objektiven Werte kennen können, soll wiederum durch die Prozedur der explanatorischen Kritik, also den ethischen Naturalismus gewährleistet werden. (Elder-Vass 2010: 37ff.) Die objektiven Werte, zu denen wir Zugang haben, scheinen sich aus Bhaskars Sicht obendrein von den in einer Gesellschaft vorfindlichen Werten eindeutig abgrenzen zu lassen.

»For Bhaskar it is the distinction between these values derived by explanatory critique and our intransitive social values that creates ›possibility of criticism and a fortiori critique‹.« (Elder-Vass 2010: 38f.)¹¹

Jenseits des Nachweises, dass Individuen differierende moralische Werte ausbilden können, will Bhaskar mit der Unterscheidung der beiden Moralformen darüber hinaus zeigen, dass es eine moralische Realität gibt,

11 siehe auch Bhaskar 1993, 211

die unabhängig von sozialen Strukturen oder Individuen existiert. Damit ist offensichtlich, dass er moralische Werte im Bereich des Sozialen parallel zu seiner Wissenschaftskonzeption und der Möglichkeit, wahre Aussagen über natürliche Dinge zu treffen, konzipiert. Das Ergebnis ist ein äußerst dürftiger Übergang zum moralischen Realismus. Andrew Collier, der diesen Übergang positiv bewertet, schreibt, Bhaskar

»has already shown in his accounts of explanatory critique how values can be derived from facts ; his account in relation to science of the (possible) rationality of judgements within the relativity of our knowledge at any given time, which in turn exists within an objectively real world, provides a model for an account of the objective reality of values« (Collier 1998: 692)

Bhaskars explanatorische Kritik leistet im Bereich der Wissenschaft zwar eine gewichtige Plausibilisierung der Bedeutung des Wahrheitswerts für den Forschungsprozess, kann aber den Nachweis einer Ableitungsmöglichkeit von Werten aus reinen Fakten nicht erbringen. Im Bereich des Sozialen wird Bhaskars Übertragung der explanatorischen Prozedur gänzlich unplausibel und hierin besteht das normative Defizit seiner Version explanatorischer Kritik.

Die Konsequenz dieser Kritik für den Bereich des Sozialen ist klar: Stehen weder objektive Werte noch Ableitungsmöglichkeiten zur Verfügung, dann fällt der Aufweis der Existenz von Normativität in die Domäne von Sozialontologie und -theorie, die Normativität allererst verorten muss, um in einem weiteren Schritt Aufgaben und Möglichkeiten von Kritik adressieren zu können.

Dave Elder-Vass und Andrew Sayer haben sich daher in den letzten Jahren, vor allem im Rückgriff auf Margaret Archer, sozialtheoretischen Fragen zugewandt. Beide greifen dabei auf das oben dargestellte Verständnis von Kausalität zurück und begreifen Sozialontologie als »concerned with identifying the powers and mechanisms of specifically social entities.« (Elder-Vass 2012: 12) In ihre Überlegungen beziehen sie poststrukturalistische wie auch sozialkonstruktivistische Erkenntnisse mit ein, um sie im Sinne einer kritisch-realistischen Sozialtheorie weiterzuentwickeln.

Kritik bei Elder-Vass – Metaethik und Diskursethik

Elder-Vass hat sich von Bhaskars Überzeugung, dass es möglich sei, notwendig wahre Gründe für Kritik aus einer wissenschaftlich realistischen Ontologie abzuleiten, abgewendet. Ausgehend von der Einsicht, dass konsequente Critical Realists den moralischen Realismus ablehnen und sich dem Problem der sozialen Kontingenz der Werte stellen müssen,

orientiert er sich an der Habermasschen Diskursethik. Nur auf diese Weise meint Elder-Vass eine normative Grundlage finden zu können, die sich mit dem wissenschaftlichen Realismus vereinbaren lässt und die Gefahr des moralischen Relativismus ausschließen kann.

Unsere persönlichen Werte sind zumindest teilweise Produkt sozialer Werte, »and if there is anything external that they refer to it is not objective values, but these social values.« (Elder-Vass 2010: 46) Dass persönliche Werte Produkt sozialer Normen und damit Produkt von Gruppen sind,¹² die die Tendenz generieren, dass die ihnen angehörenden Individuen sich an diese Normen binden, gewährleistet die notwendige Objektivität, nämlich einen moralischen Bezug jenseits rein individueller Präferenzen. Was diesen Normen Objektivität verleiht, »is not their moral justification, but only the social fact that they are accepted and endorsed by other people.« (Ebd.) Elder-Vass sieht die Möglichkeit, dass persönliche Werte nicht mit den vorherrschenden sozialen Werten übereinstimmen. Dennoch werden wir erst in spezifische Sets von Normen hineinsozialisiert, die uns allererst dazu befähigen, uns auf bestimmte Werte zu beziehen und gegebenenfalls Abstand von ihnen zu nehmen. Unsere persönlichen Wertvorstellungen ändern sich erst angesichts erfahrener Unstimmigkeiten innerhalb unseres Wertesystems oder zwischen unserem Wertesystem und anderen Faktoren. »Still, even when we do this, the grounds upon which we justify our new values will tend to be drawn from our old values.« (Elder-Vass 2010: 15)

Aus dieser recht vagen Bestimmung leitet Elder-Vass nun die Möglichkeit von Kritik ab, die darin besteht, auf ethische Begründungen, Wertvorstellungen und Entscheidungen von anderen einzuwirken. Kritik ist damit Teil eines sozialen Prozesses, der von bestehenden sozialen Werten ausgeht und über ethische Auseinandersetzungen und materiale Interaktionen sowohl zur Reproduktion als auch zur graduellen Transformation von Werten führen kann.

Da kausale Erklärungen der Herausbildung persönlicher und sozialer Werte allerdings nicht aus sich heraus Rechtfertigungen für diese Werte darstellen können, wie es Bhaskars moralischer Realismus mit seiner Theorie objektiver Werte behauptet, sieht Elder-Vass die Notwendigkeit, dieser Metaethik eine passende ethische Theorie zweiter Ordnung

12 Ein Sachverhalt, der, so Elder-Vass, von vielen Moralphilosophen ignoriert wird: »the question of cognitivism relates to the nature of our *personal values*; whereas the question of reference relates to whether our personal values refer in some way to *objective truth-makers*, or perhaps to *social values* (though this latter possibility is ignored by many moral philosophers).« (Elder-Vass 2010: 13)

zur Seite zu stellen.¹³ Diese findet er in Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns.

Elder-Vass thematisiert die Problematik, dass die Herausbildung moralischer Werte als Prozess sozio-kultureller Interaktionen von sozialer Macht durchdrungen ist und daher dazu tendiert, die Positionen derjenigen zu stabilisieren, die Macht haben. Leider widmet er dieser Problematik wenig Aufmerksamkeit und beschließt, die Ethik zweiter Ordnung solle sich auf diesen Wertherausbildungsprozess konzentrieren und versuchen, diejenigen Tendenzen zu eliminieren, die ungerechte Resultate befördern. Unbefriedigend ist dieses Vorgehen deshalb, weil es eine Antwort auf die Frage schuldig bleibt, wie dieser Rekonstruktionsprozess auf seine eigene soziale Machtdurchsetztheit hin überprüft werden kann. Elder-Vass kann also nicht erklären, wo verlässliche Werte, an denen sich die Evaluierung eines solchen Prozesses orientieren sollte, herkommen könnten. Erstaunlicherweise schließt er sich hier nicht der Bhaskarschen Habermasrezeption an, sondern wendet sich explizit von der Auffassung ab, dass bestimmte Normen menschlichem, in diesem Fall kommunikativem Handeln immanent sind.¹⁴

Ohne eine solche Fundierung von Werten in den leitenden Praxisnormen anzustreben, lenkt Elder-Vass den Blick hingegen auf die Frage, wie

13 Ethiken der zweiten Ordnung fragen, »how to decide what is good or bad to do«, wohingegen Ethiken erster Ordnung »are concerned with what it is good or bad to do«. (Elder-Vass 2010: 12)

14 Wäre Elder-Vass Bhaskar in der Einschätzung gefolgt, dass bei Habermas die leitenden Praxisnormen zur Evaluation des Herausbildungsprozesses im kommunikativen Handeln liegen, hätte ihm das die Möglichkeit eröffnet, seine eigene Kritik an Bhaskar zu stärken. Denn indem Elder-Vass Bhaskars Auffassung, dass Wahrheit in der alltäglichen sozialen Welt als hinreichende leitende Praxisnorm für Kritik gelten könne, für falsch hält (s.o.), provoziert er die Frage, wie Wertmaßstäbe für Kritik überhaupt begründet werden können und um welche es sich handeln könnte. Elder-Vass hätte dieses Problem wiederum mit Habermas lösen können, wenn er ihn so gelesen hätte, dass von kommunikativem Handeln nur dann gesprochen werden könnte, wenn Handlungen so koordiniert werden, »dass nicht nur die Wahrheit von Aussagen, sondern auch die Richtigkeit des resultierenden Handelns Gegenstand der Verständigung ist. Dies unterscheidet kommunikatives Handeln von Formen der Kommunikation, bei der die Erhebung von Ansprüchen auf Wahrheit und Ernsthaftigkeit eine an rein individuellen Präferenzen orientierte Koordination von strategischem Handeln ermöglicht.« (Stahl 2013: 132) Im Sinne der Universalpragmatik könnte Elder-Vass sich dann der Argumentation anschließen, dass die immanente Normativität sozialer Praktiken auf Geltungsansprüchen beruht, die der Kommunikationshandlung zu Grunde liegen; »dabei handelt es sich um die Ansprüche *Verständlichkeit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit und normative Richtigkeit* der Sprechakte beziehungsweise ihrer Gehalte« (Stahl 2013: 136). Abgesehen vom Vorteil der Konsistenz bleiben Elder-Vass die bekannten Schwierigkeiten

ein Prozess, der als Prozess des praktischen Argumentierens rational ist, aussehen könne.

»Given that norms and values are concerned with how to regulate our relations with each other, it seems rational to argue that moral reasoning should be a discursive process, one that allows all those who are involved in those relations to participate in reaching an agreement.«
(Elder-Vass 2010: 15)

Um zu einer Übereinstimmung zu gelangen, müsste ein solcher Prozess darüber hinaus den Kriterien entsprechen, die laut Habermas eine ideale Sprechsituation kennzeichnen (Elder-Vass 2010: 16).¹⁵ Die Rationalität des Prozesses ist dann gegeben, wenn das produzierte Ergebnis im Einklang mit den Diskursprinzipien steht. »Just those action norms are valid to which all possibly affected persons could agree as participants in rational discourse.« (Habermas 1996: 107, zitiert nach Elder-Vass 2010: 48)

Die häufig an Habermas geübte Kritik, dass es sich bei der aufgerufenen Sprechsituation um einen Idealtypus handelt, welcher in der Realität schwerlich vorkommt, weist Elder-Vass mit dem Argument ab, dass der Idealtypus analytisches Rüstzeug liefere, welches zur Beurteilung herkömmlicher Sprechsituationen herangezogen werden kann. Habermas, so sieht es Elder-Vass, stellt damit Kriterien zur Bewertung des Prozesses bereit, in dem Normkonflikte geführt werden. Laufen solche Prozesse ehrlich und aufrichtig, in ungehinderter Teilnahme aller betroffenen Parteien oder deren RepräsentantInnen und ungestört von Machtdifferenzen der teilnehmenden Parteien ab, dann, so folgert Elder-Vass, ist es für die Mitglieder der betroffenen Gemeinschaft vernünftig, eine durch diesen Prozess bestätigte Übereinkunft als richtig anzuerkennen (Elder-Vass 2010: 16). Elder-Vass genügen gute und fehlbare Gründe zur Rechtfertigung bestimmter Normen und Werte – die Diskursethik bietet seiner Auffassung nach eine gerechtfertigte Methode, diese zu erlangen.¹⁶

Damit diese Überlegungen allerdings eine Basis für Kritik darstellen können, ist, so Elder-Vass, noch ein weiterer Schritt nötig: Zusätzlich zur

des Habermasschen Ethikansatzes natürlich erhalten. Siehe hierzu: Allen 2012, Benhabib 1995, Fraser 1995, Honneth 1985, Schnädelbach 1987.

¹⁵ Dabei ist nicht nur die Aufrichtigkeit auf Seiten der TeilnehmerInnen entscheidend, sondern auch, dass jedeR Betroffene ungehindert teilhaben und die jeweilige Meinung ungeachtet des Machtgleichgewichts gleiche Achtung und Bedeutung erfahren kann.

¹⁶ Elder-Vass betont mit der Diskursethik nicht ethisch-naturalistisch zu argumentieren, denn auch wenn Habermas oft betone, dass sich die Diskursethik aus Fakten über die Natur des kommunikativen Handelns ableite, sei die Diskursethik selbst von Wertvoraussetzungen abhängig. In jedem Fall müsste eine Verpflichtung auf demokratische Gleichheit hinzukommen, um die Diskursethik abzuleiten. Die scheinbare Zirkelstruktur findet Elder-Vass dabei nicht problematisch, da die angenommene Verpflichtung auf das Prinzip demokratischer Gleichheit selbst

Diskursethik müssen Normen auszumachen sein, die den Diskursprinzipientest bereits bestanden haben und fürderhin als vorläufige Standards zur Bewertung der sozialen Welt herangezogen werden können. Eine solche Norm, die den Diskursprinzipientest bestanden hat, sieht Elder-Vass in der Anforderung, alle Menschen als gleichwertig zu betrachten. Sie kann die Zustimmung aller von ihr betroffenen Menschen erhalten, womit Elder-Vass auch das Problem des Relativismus als ein praktisches ausweisen möchte:

»Once we have abandoned the illusion of moral realism, relativism ceases to be a metaphysical problem and instead becomes a practical problem.« (Elder-Vass 2010: 17)

Die Schwierigkeit besteht nicht länger darin, universelle Werte zu finden, sondern verschiebt sich in Richtung der Aufgabe, Werte zu identifizieren, die (wenn auch provisorisch) mehr oder weniger universell akzeptiert sind. (Elder-Vass 2013: 18)¹⁷ Die moralische Anforderung der Gleichwertigkeit ist laut Elder-Vass nicht einfach verzerrten Machtverhältnissen entsprungen, sondern ein historisch durch das Insistieren vormals Kolonialisierter und Marginalisierter errungener Wert, der als Resultat eines langen Prozesses ethischer Aushandlungen weithin akzeptiert ist. Erneut führt Elder-Vass für diese These keine argumentative Rechtfertigung an, sondern bezieht sich auf eine umstrittene empirische Setzung. Trotz seiner Unzulänglichkeiten sei dieser Wert minimal vernünftig und erfülle daher im Rahmen des Möglichen die habermasianischen Diskursprinzipien, so dass es begründetermaßen vernünftig sei, ethische Verhandlungen und Einwände auf ihn zu gründen. Die Norm der Gleichwertigkeit baue nicht auf einen moralischen Realismus oder ethischen Naturalismus und gerate auch nicht durch die Feststellung ins Wanken, dass unsere grundlegenden Werte zu einem gewissen Grad historisch und sozial situiert und daher provisorisch sind.¹⁸

Aus dieser Setzung folgt nicht umstandslos eine konkrete Kritik, da Elder-Vass betont, dass der Schritt von Werten zu Bewertungen vom

innerhalb des diskurstheoretischen Rahmens gerechtfertigt werden könne und ein solches Verfahren sei »the best we can hope for.« (Elder-Vass 2013: 17)

17 Die Gleichwertigkeit von Menschen ist laut Elder-Vass eine von allen Seiten, wenn auch implizit, geteilte Norm, die sich durch Machtungleichheiten hindurch als gemeinsamer Legitimationsgrund entwickelt hat. Erkennen lasse sich dies daran, dass diese Norm zur Legitimation von Freihandel ebenso angerufen wird wie von Grassrootsorganisationen und NGOs, sich also unterschiedlichste politische und weltanschauliche Lager auf ihn berufen.

18 Auf Basis dieser Annahme hält Elder-Vass auch weitere ethische Argumente für anschlussfähig, wie jene von Amartya Sen und Martha Nussbaum, die mit ihrem capability approach in eine ähnliche Richtung argumentieren und für das Minimum eintreten, wonach die Würde des Menschen verlangt (Elder-Vass 2010: 20).

ebenso wichtigen Schritt des Begründens von Werten verschieden ist.¹⁹ So können wir auf der Basis diskursiver Übereinstimmung zwar nicht von Fakten zu Werten, wohl aber, von einer Kombination von Fakten und grundlegenden Werten ausgehend, überlegend und debattierend, zu spezifischeren normativen Prinzipien übergehen. (Elder-Vass 2010: 21) Und wir können von Normprinzipien zu Strategien und Richtlinien finden, indem wir die normativen Prinzipien und materiellen Möglichkeiten des jeweiligen Falles in Betracht ziehen.

Für Elder-Vass nimmt die explanatorische Kritik also ihren Platz innerhalb der Diskurstheorie der Ethik ein, in der die bessere Erklärung, das bessere Argument im Dienste der Erfüllung einer geteilten Grundnorm, der Verwirklichung und Erhaltung der Gleichwertigkeit der Menschen, steht. Elder-Vass verabschiedet sich von der Begründbarkeit objektiver Werte, setzt auf einen Prozess der Rechtfertigung kritischer Positionen und stellt letztlich darauf ab, den Relativismus durch den Prozesscharakter einer diskursiven Demokratie zu überwinden. Wo die leitenden Grundnormen dieses Prozesses allerdings herkommen sollen, diese Antwort bleibt er schuldig.

Sayers Verständnis von Kritik und kritischer Sozialwissenschaft

Eine gänzlich andere Konsequenz aus seiner Kritik an Bhaskars Verständnis der explanatorischen Kritik zieht Andrew Sayer. Er versucht explizit über Elder-Vass' kognitivistisches und prozedurales Verständnis von Kritik hinauszugehen und das ethische Potential des Critical Realism in einer formalen Anthropologie²⁰ zu entfalten. Sayer geht davon aus, dass wir evaluative, reflexive Wesen sind, die in intersubjektiven und körperlichen Weltbeziehungen leben.²¹ Wir leben in »relations of concern«, aus denen unsere alltägliche Normativität (»lay normativity«) gewebt ist und die für unsere Entfaltung und unser Leiden (»flourishing

19 Nicht nur schließen praktische Bewertungen oft eine ganze Reihe von Beweggründen mit ein, sondern sie sind neben Fakten und Werten oft auch theorieabhängig.

»We may need to consider a wide range of alternative courses of action and their likely consequences across all of the things that we value.« (Elder-Vass 2010: 20)

20 In »Kritik und Naturalismus« begründet Sayer zwar, dass er den Begriff der formalen Anthropologie als Selbstbezeichnung abgelegt hat. Hier wird die Bezeichnung als Orientierungshilfe dennoch verwendet, da sie eine Theoriebildung bezeichnet, die die formalen, d.h. die primären Daseinsbedingungen menschlicher Existenz als Voraussetzung wie als Gegenstand der Sozialentheorie thematisiert.

21 Sayer knüpft hier an Archers Konzept der situierten Reflexivität an. Siehe Archer 2003; 2010.

and suffering«) essentiell ist. Viele sozialwissenschaftliche und ethische Ansätze, so Sayer, vergessen diese soziale und körperliche Situiertheit und entwickeln Begriffe, in denen das, was wir tun, was uns widerfährt und worunter wir leiden, unverständlich bleiben muss.

»Concepts such as ›preferences‹, ›self-interest‹ or ›values‹ fail to do justice to such matters, particularly with regard to their social character and connection to events and social relations, and their emotional force. Similarly, concepts such as convention, habit, discourses, socialization, reciprocity, exchange, discipline, power and a host of others are useful for external description but can easily allow us to miss people's first person evaluative relation to the world and the force of their evaluations.« (Sayer 2011: 2)

Da wir also intrinsisch ethische Wesen sind, kann nur eine wissenschaftliche Beschreibung, die dichte ethische Begriffe verwendet, diese Dimension unseres Weltbezugs einfangen. Auch wenn Sozialwissenschaft eher auf das Verstehen und Erklären denn auf Handlungsempfehlungen (praktische Vernunft) gerichtet ist, so Sayer, sind Bewertungen doch inhärent notwendig, um überhaupt beschreiben, erklären oder verstehen zu können. Dabei kommen nolens volens dichte ethische Begriffe (»thick ethical concepts«) zum Tragen, denn »after all, what would ›domination‹, ›oppression‹, ›abuse‹, ›racism‹ and ›sexism‹ – all familiar terms in social scientific discourse – mean, if they had nothing to do with suffering?« (Sayer 2011: 229) Die Sozialwissenschaft muss sich also klar machen, dass sie in ihren Beschreibungen schon immer Konzeptionen dieses Weltbezugs voraussetzt und damit anthropologische Annahmen vertritt. Was bei Bhaskar die notwendige Wertdurchsetztheit der ForscherInnenperspektive ist, wird bei Sayer zur Betonung der Notwendigkeit gehaltvoller anthropologischer Annahmen für den Forschungsprozess. Sayer fordert die Sozialwissenschaft dazu auf, den Stier bei den Hörnern zu packen und bewusst von kritischen formalen anthropologischen Annahmen auszugehen, die im Forschungsprozess ggf. korrigiert werden können.

In *Why Things Matter to People* (2011) entwirft Sayer eine solche formale Anthropologie mit intrinsisch ethischem Weltbezug. Hilfreiche Ansätze findet er dabei in Theorien des Neo-Aristotelismus à la Nussbaum und MacIntyre, feministischer Theoriebildung (vor allem zur Care-Ethik) und bei Adam Smith.

»These are approaches to ethics which are based on a thick conception of human social being and acknowledge the multi-dimensionality of morality in practice, the importance of moral sentiments, phronesis, embodiment, relational being, and the role of socialization instead of seeking a single rational principle.« (Sayer 2011: 254)

Sayers Ziel ist eine kritische Sozialwissenschaft, die zum Zwecke substantieller Sozialforschung empirische, faktische Aussagen mit Bewertungen verknüpft, ein Wissenschaftsverständnis, wie es bereits bei Adam Smith zu finden sei. Diese kritische Sozialwissenschaft versteht Sayer explizit als einen ergänzenden Entwurf zur habermasianischen Kritischen Theorie, weil deren Fokussierung auf Second-Order-Fragen die jüngste Sozialforschung nicht beeinflusst habe. (Sayer 2011: 220)

Habermas, so bemängelt Sayer, gründe sein Kritikmodell nicht auf einem Verständnis von »well-being«, sondern »in the very preconditions of discourse itself.« (Sayer 2011: 224) Kurz, das habermasianische Kritikmodell sei zu formal, biete zu wenig Inhalt, denn gut sei, was immer im ungehinderten deliberativen Diskurs unter Gleichen für gut befunden würde. Dieser prozedurale Ansatz lasse den Inhalt ethischer Diskurse offen.²² Auch wenn Diskursethik eine interessante Reflexion zweiter Ordnung auf Kritik ist, so Sayer, das wichtigste bleibt unklar: »*what is good and why*«? (Sayer 2011: 228)

Um dies zu beantworten, brauche es eine Kritik von Leid und »ill-being«. Mit diesem Verständnis von Kritik geht Sayer einen Schritt weiter als es Bhaskars Version der explanatorischen Kritik, seiner Lesart gemäß, getan hat. Hatte Bhaskar sein Kritikverständnis von schlichtem Kritizismus darin unterschieden, dass sie nicht nur darauf abziele, falsche Überzeugungen und Praktiken *aufzuklären*, sondern vielmehr versuche zu *erklären*, warum solche Überzeugungen überhaupt vorliegen, so geht es Sayer zusätzlich zur Minimierung von Illusion auch um die »identification of avoidable suffering.« (Sayer 2011: 220f.)

Ein positiver Bezugspunkt für Sayer ist die feministische Literatur, der es nicht nur gelingt, Leidenskritik konkret zu machen, sondern darüber hinaus Argumente anzubieten, was menschlicher Entfaltung förderlich ist. Die Literatur zu »Care«²³ argumentiert für eine Neubewertung der Care-Arbeit, um sie sowohl der Entwertung als auch der Idealisierung zu entreißen und verweist dabei nicht nur auf die Probleme von Care-Mangel, sondern thematisiert auch die Entfaltungseinschränkungen derjenigen, die schwere Care-Verantwortung tragen. »Significantly, and unusually in social science, the more normative philosophical writing on the ethic of care has been in close dialogue with empirical studies of care work, each informing and illuminating the other.« (Sayer 2011: 230)

Das gegenwärtige politische und sozialwissenschaftliche Denken, so stellt Sayer fest, fröne hingegen einem Agnostizismus, wenn es um die Frage von Wohlergehen und Entfaltung geht. Die Tatsache, dass man nicht alle Aspekte menschlichen Wohlergehens zweifelsfrei klären kann,

22 Diese Kritik trifft natürlich auch Elder-Vass, der sich in diesem Punkt, wie oben gezeigt, auf Habermas bezieht und dessen Kriterien übernimmt.

23 Siehe Sevenhuijsen 1998 und Tronto 1994.

dürfe nicht dazu führen, sich sämtlicher Aussagen zu enthalten. »It is important to avoid the perfectionist fallacy of imagining that, if we don't know everything about something, then we don't know nothing worthwhile about it.« (Ebd.) Vielen Standpunkten innerhalb der kritischen Sozialwissenschaft mangelt es aufgrund dieser Angst an ethischer oder politischer Ausrichtung.

Aber auch Ansätze, die diese Ausrichtung Sayer zu Folge haben, wie Axel Honneths Theorie der Anerkennung, würden letztlich an der konkreten Beschreibung der normativ-ethischen Fundierung unseres Erlebens scheitern. Wenn Honneth davon ausgeht, alle Dimensionen menschlicher Erfahrung in den Anerkennungsbegriff übersetzen zu können, begeht er laut Sayer eine Verkürzung, denn »while the experience of disrespect is indeed an important form of suffering, it is doubtful that all the elements of well-being can be reduced to the denial of recognition.« (Sayer 2011: 231)

Mit dem capability approach von Nussbaum und Sen und deren Anliegen »to defining human well-being« sieht Sayer sein Projekt hingegen im Einklang. (Sayer 2011: 233). Der capability approach ist insofern objektivistisch, als well-being im Sinne dessen verstanden wird, wie Menschen leben und im Sinne ihrer Präferenzen. Im Aspekt der Lebensweise sieht Sayer das aktive Moment der Entfaltung (›flourishing‹) aufgehoben, die sich von Glücklichkeit als Bewusstseinszustand unterscheidet. Nussbaum, die im Unterschied zu Sen eine konkrete Liste von capabilities vorgelegt hat, befindet ihre Formulierung des menschlich Guten als gleichermaßen »thick und vague«, da sie die vielen Elemente menschlicher Entfaltung reflektiert und gleichzeitig deren kulturelle Varianz im Blick hat. Durch die Festlegung von Grundelementen bei gleichzeitiger Betonung ihrer kulturellen Formbarkeit möchte Nussbaums Anthropologie formal bleiben. Sayer folgt ihr in diesen Anliegen, da sie erkannt habe, dass es viele Weisen der Entfaltung gibt, aber nicht jede Lebensweise diese Entfaltung begünstigt: »There are many ways of flourishing, but not just any way of life enables it.« (Sayer 2011: 235)

Es wäre entscheidend zu sehen, wie sich Sayers moderater ethischer Naturalismus auf die Forschung auswirkt. Aus philosophischer Perspektive tut sich ein Aspekt auf, den Christiane Scherer im Bezug auf Martha Nussbaum anmerkt, nämlich, dass es unrealistisch erscheint, von »einer ethischen ›shared outline‹ jenseits fundamentalster, aber damit tendentiell trivialer Einsichten in die *condition humaine* auszugehen.«

Sayers Überlegungen befinden sich deshalb im gleichen Spannungsfeld wie es Scherer Martha Nussbaum attestiert: Entweder er bleibt bei einer sehr dünnen Skizze des menschlichen Lebens in seinen Grundfunktionen, die nicht rational abgelehnt werden kann. Damit wird seine Theorie des guten Lebens aber tendenziell zahnlos. Oder sein Ansatz zeichnet ein konkreteres, gehaltvolleres Bild, das dann allerdings keine universale,

rationale Zustimmung verlangen kann (vgl. Scherer 1993). Sayer könnte mit dem Verweis auf die Konkretisierung in der empirischen Forschung versuchen, diesem Dilemma praktisch zu entgehen. Und soweit er die Forschung dafür kritisiert, dass ihre dünnen Annahmen, in all ihrer Abstraktheit, doch sehr bestimmend sind, zeigt er womöglich, dass auf dem Gebiet »tendenziell trivialer Einsichten« jede Menge Sprengstoff steckt.

Kritikversionen wie die Forderung nach Reflexivität oder die Naturalisierungskritik, die aufzeigt, dass Verhältnisse nicht naturgegeben sind, sieht Sayer als Formen des Rückzugs. Reflexivität impliziert als Wendung nach Innen eine Abwendung vom eigentlichen Objekt der Kritik hin auf das Denken der Forscherin. Diese Reflexivität, eine Antwort auf den Vorwurf ethnozentrischer Beschränktheit, hat allerdings, so Sayer, keine klare ethische oder politische Richtung, sodass sie nicht als kritischer Selbstzweck gesehen werden kann. »While reflexivity might certainly be considered an intellectual virtue, it amounts to a highly limited notion of critique.« (Sayer 2011: 241) Auch die Naturalisierungskritik, für die Kritik nicht darin besteht, anderen zu sagen, was sie tun sollen, sondern Evidenzen zu hinterfragen und Überzeugungen ins Wanken zu bringen, ist Sayer zufolge inhaltlich unterbestimmt und verkennet, dass Kritik üblicherweise bewertet und nicht vorschreibt. »Normativity is not reducible to simple ›oughts‹; it consists first and foremost of evaluations, and evaluation is not legislation.« (Sayer 2011: 241)²⁴

Wie sieht es nun mit der an Bhaskar geübten Kritik bei Sayer selbst aus? Ist die Sayersche Position eine ethisch-naturalistische? Jein. Es handelt sich um einen nicht-reduktiven Naturalismus,²⁵ der verstanden hat, dass viele biologische und physische Prozesse, denen wir unterworfen sind, kulturell interpretiert und durch menschliches, intentionales wie nicht-intentionales Handeln modifiziert werden. Auch hat er verstanden,

24 Beide Formen der zurückhaltenden Kritik führt Sayer auf Foucault zurück, für den Kritik nicht darin besteht anderen zu sagen was sie tun sollen, sondern in einem »pointing out on what kinds of assumptions, what kinds of familiar, unchallenged, unconsidered modes of thought the practices that we accept rest« (Foucault 1998: 155, zitiert nach Elder-Vass 2012: 241) und darin »to question over and over again what is postulated as self-evident, to disturb people's mental habits, the way they do and think things.« (Foucault 1997: 131, zitiert nach Elder-Vass ebd.)

25 Sayer distanziert sich auch von irreführenden Konnotationen, die der Begriff des Naturalismus mit sich bringt und die seinen Ansatz verzerren könnten: »Firstly, it invites the misconception that we are opposing nature to culture, or worse, biology to culture, rather than seeing cultures as emergent properties of ›nature‹ in an inclusive sense. Secondly, it risks implying that the ›nature‹ of an adult is somehow prior to their social, cultural and moral constitution, when, [...] it is formed through socialization, which always has cultural and moral dimensions. Thirdly, it might be taken to imply that we are simply good by nature; but clearly, as Aristotle acknowledged, we can quite naturally be bad, by causing harm.« (Sayer 2011: 257)

dass wir soziale Wesen sind, deren Wohlergehen von den Bindungen und Verpflichtungen, die wir unablässig eingehen und der Art unserer Gesellschaft samt unserer Positionen in ihr, abhängen,

»for example, whether we are able to participate in social life as equals of others or relegated to the excluded or abject. Insofar as our flourishing depends on that of our commitments, we might say that there is a ›culturally autonomous‹ aspect to human flourishing, though some commitments may be anti-social and restrict flourishing. Lastly, human flourishing is open-ended, though not unconstrained; the new can only be forged out of the old.« (Sayer 2011: 258)

Sayer grenzt sich von dem perfektionistischen Einwand ab, dass wir Wohlbefinden wegen seines historisch kontingenten Charakters nicht definieren können. Es sei vorerst ausreichend, dass wir *etwas* über Wohlergehen wissen, was es uns erlaube, es von einigen Elementen des Leidens zu unterscheiden. Ohne ein solches Verständnis, so erinnert Sayer, könnten wir schlicht nicht überleben. Diese Erkenntnis soll sein Begriff der »lay normativity«, der alltäglichen Normativität, einfangen.

Die Gefahr, mit der formalen Anthropologie in einen Essentialismus zu geraten, sieht Sayer zwar, doch Kritikverzicht stellt für ihn die wesentlich größere Gefahr dar. Denn während es natürlich signifikante Unterschiede zwischen Menschen, abhängig von Zeit und Ort, gibt, wird die Weise, in der Menschen ›beschädigt‹ werden, unsichtbar, wenn wir nicht anerkennen, dass sie bestimmte Empfänglichkeiten und Kräfte teilen. Vorbild ist auch hier die feministische Theoriebildung, denn diese stelle keinen Katalog kulturell differenter Konventionen zusammen, sondern liefere Gründe, warum bestimmte Verhaltensweisen schlecht sind, und lenke die Aufmerksamkeit auf Leiden, Unglück und beschränkte Entfaltung, die die existierenden Gendernormen bewirken. Zwar kann Kritik durchaus uninformativ, unreif oder unreflektiert verfahren, doch diese Gefahr, darauf besteht Sayer, ist nicht unausweichlich und daher kein Grund, von kritischer sozialwissenschaftlicher Beschreibung ganz abzusehen. Angezeigt sei eine engere Bezugnahme der Sozialwissenschaft mit ihrer kontinuierlichen, geduldigen Abwägung gegenüber ihren Urteilsformen auf die Legitimität dieser Urformen, wie sie in »lay ethical thought and moral and political philosophy« zu finden ist.²⁶ Diese For-

26 Beispielhaft für eine solche verknüpfende Forschung ist Sayers eigene Monographie »The Moral Significance of Class« (2005), wo er moralphilosophische Begriffe anwendet, um untersuchen zu können, wie Klassenzugehörigkeit nicht nur über materiellen Wohlstand, sondern auch darüber entscheidet, zu welchen Beziehungen und Praktiken wir Zugang haben und welche Wertigkeit uns andere und wir selbst uns beimessen. Diese Forschungsweise ermöglicht es Sayer die soziale Determiniertheit von Wertempfindungen greifbar zu machen und zu zeigen, wie die »lottery of birth« über die Chance auf ein erfülltes Leben entscheidet.

men des praktischen Denkens »are not merely collections of ›values‹ but complex forms of reasoning that deserve to be examined.« (Sayer 2011: 243)

»If our relationship to the world in everyday life is one of concern«, worin besteht dann die Aufgabe von Kritik? Sie ist eine sozialwissenschaftliche Praxis, die medizinische, therapeutische, dialogische und kritische Elemente enthält und deren Aufgabe es ist, diese concern-Dimensionen zu erfassen und zu berücksichtigen. Dabei muss die Sozialwissenschaft die Selbstinterpretation ihrer Akteure ernst nehmen, da Wohlbefinden im umfassenden sozialen Sinn von Praktiken abhängt, deren interne Bedeutung relevant ist. »The diagnosis needs to be discussed with those being studied, and revised if necessary, for the social scientist is fallible too.« (Sayer 2011: 251) Sayer unterscheidet hier zwischen »agential« und »epistemic authority«: Während sich die »epistemic authority« aus der Adäquatheit der Interpretation ableitet, die der Wissenschaftlerin wie auch dem Akteur zugesprochen werden kann, liegt die »agential power« immer auf Seiten des Akteurs, der selbst entscheidet, wie er sich der wissenschaftlichen Kritik gegenüber verhält.

Fazit

Mit Dave Elder-Vass' Hinwendung zur Diskursethik und Andrew Sayers Vorschlag einer formalen Anthropologie stehen wir vor zwei grundverschiedenen Antworten auf das normative Defizit, das Bhaskars Version der explanatorischen Kritik hinterlassen hat.

Dave Elder-Vass fokussiert die kognitive Seite der Kritik und mit seiner Hinwendung zur Verfahrensethik die Frage, wie Kritiken geübt und Konsequenzen ausgehandelt werden müssen, um begründet vernünftig und daher annehmbar zu sein. Andrew Sayer hingegen attestiert allen kognitivistischen Ansätzen, sich der Antwort auf die alles entscheidende Frage des »*what is good and why?*« letztlich zu enthalten. Er fordert dazu auf, Bhaskars Betonung des evaluativen Charakters der sozialen Objekte ernst zu nehmen und sich der unter kritischen Philosophen ungeliebten Aufgabe zu widmen, eine informierte Anthropologie zu entwerfen.

Auch wenn Sayer Recht hat und die ethische Enthaltsamkeit kognitiver Kritikmodelle für substantielle empirische Forschung nicht förderlich ist, so ist ihr Platz an der Seite dieser Forschung dennoch unverzichtbar. Denn kognitive Kritik erinnert daran, dass Machtungleichheiten im Forschungsprozess und der sozialen Welt nicht allein durch einen am Wahrheitswert und der informierten Anthropologie orientierten Forschungsprozess behoben werden können, zumal theoretische und praktische

Differenzen sich auch im Wissenschaftsbereich nicht immer im Bezug auf die Empirie entscheiden lassen. So wird das Feld zwischen formalen und inhaltlichen Kritiken, zwischen zweiten und ersten Ordnungen, immer wieder wechselseitig korrigierend ausgelotet werden müssen.

Literatur

- Allen, Amy (2012): »The Unforced Force of the Better Argument: Reason and Power in Habermas Political Theory«, in: *Constellations*, Vol. 19, 3, 353–368.
- Archer, Margaret S. (2003): *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret S. (2010): »Routine, reflexivity, and realism«. In: *Sociological Theory*, 28. Jg., Heft 3, 272–303.
- Benhabib, Seyla (1995): *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bhaskar, Roy (1975): *A Realist Theory of Science*, Leeds: Leads Books.
- Bhaskar, Roy (1979): *The Possibility of Naturalism*, London: Routledge.
- Bhaskar, Roy (1986): *Scientific Realism and Human Emancipation*, London: Verso.
- Bhaskar, Roy (1993): *Dialectic: the pulse of freedom*, London: Verso.
- Bhaskar, Roy / Collier, Andrew (1998): »Introduction Explanatory Critiques«, in: Archer, Margaret/Bhaskar, Roy et al. (Hrsg.): *Critical Realism – Essential Readings*, London: Routledge, 385–394.
- Collier, Andrew (1998): »The power of negative thinking«, in: Archer, Margaret et al. (Hrsg.): *Critical Realism Essential Readings*, London: Routledge, 688–694.
- Elder-Vass, Dave (2010): »Realist Critique without Ethical Naturalism and Moral Realism«, in: *Journal of Critical Realism* 9:1, 33–58.
- Elder-Vass, Dave (2011): *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elder-Vass, Dave (2012): *The Reality of Social Construction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fraser, Nancy (1987): »What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender«, in: Seyla Benhabib / Drucilla Cornell (Hrsg.): *Feminism as Critique*, Minneapolis, 31–56.
- Habermas, Jürgen (1996): *Between Facts and Norms*, Cambridge: Polity.
- Honneth, Axel (1985): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lemke, Thomas (2001): »Gouvernementalität«, in: Kleiner, Marcus (Hrsg.): *Michel Foucault – Eine Einführung in sein Denken*, Frankfurt/New York: Campus, 108–122.

- Lindner, Urs/Mader, Dimitri (Hrsg.) (2017, i.E.): *Critical Realism meets kritische Sozialtheorie. Erklärung und Kritik in den Sozialwissenschaften*, Bielefeld: Transcript.
- Nelson, Lynn Hankinson (1993): »Epistemological Communities«, in: Alcoff, Linda / Potter, Elisabeth (Hrsg.): *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge, 121–159.
- Sayer, Andrew (2005): *The Moral Significance of Class*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sayer, Andrew (2011): *Why things matter to people*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sayer, Andrew (2014): »Macht, Kausalität und Normativität. Eine kritisch-realistische Kritik an Foucault«, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, 1:2, 325–349.
- Sayer, Andrew (2017, i.E.): »Kritik und Naturalismus«, in: Linder, Urs / Mader, Dimitri (Hrsg.): *Critical Realism meets kritische Sozialtheorie. Erklärung und Kritik in den Sozialwissenschaften*, Bielefeld: Transcript.
- Scherer, Christiane (1993): »Das menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41:5, 902–920.
- Schnädelbach, Herbert (1987): »Transformation der kritischen Theorie. Zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns«, in: *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 238–263.
- Sevenhuijsen, Selma (1998): *Citizenship and the Ethic of Care*, London: Routledge.
- Simmel, Georg (1908): *Soziologie – Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin: Duncker und Humblot 2013.
- Stahl, Titus (2013): *Immanente Kritik – Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tronto, Joan (1994): *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, London: Routledge.
- Varga, Somogoy (2010): »Habermas' ›Species Ethics‹, and the Limits of ›Formal Anthropology‹«, in: *Critical Horizons* 12:1, 71–89.
- Williams, Bernard (2006): *Ethics and the Limits of Philosophy. With a commentary on the text by A. W. Moore*, 2. Aufl., London: Routledge.

Autorinnen und Autoren

PEGGY H. BREITENSTEIN ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

HAUKE BRUNKHORST ist Professor für Soziologie an der Universität in Flensburg.

SVEN ELLMERS ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

FABIAN FREYENHAGEN ist Professor für Philosophy an der Universität Essex.

JOCHEN GIMMEL ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich »Muße. Konzepte, Räume, Figuren« an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

CHRISTOPH HENNING ist Junior Fellow am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt und Privatdozent für Philosophie an der Universität St. Gallen.

STEFFEN HERRMANN ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der FernUniversität in Hagen und Generalsekretär der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung.

PHILIP HOGH ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

CHRISTINE KIRCHHOFF ist Juniorprofessorin an der International Psychoanalytic University Berlin (IPU).

HANNES KUCH ist Postdoc am Institut für Politikwissenschaft der Universität Leipzig.

FRANK KUHNE ist Privatdozent und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Leibniz Universität Hannover.

KRISTINA LEPOLD ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Sozialphilosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

STEFAN MÜLLER-DOOHM ist Professor em. für Soziologie an der Carl von Ossietzky Universität in Oldenburg.

JOHANNA M. MÜLLER arbeitet im Rahmen ihrer Promotion an der HU Berlin zu einer kritischen Theorie des Kosmopolitismus.

HARTMUT ROSA ist Professor für Allgemeine und Theoretische Soziologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

HENDRIK WALLAT ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Forschungsprojekt »Politische Philosophie« am Institut für Soziologie der Leibniz Universität Hannover.

Kritische Theorie bei Velbrück Wissenschaft

Philip Hogh

Kommunikation und Ausdruck

Sprachphilosophie nach Adorno

2015 · 316 S. · br. · 39,90 EUR · ISBN 978-3-95832-054-3

»Philosophie, die nicht Sprachphilosophie ist, kann heute eigentlich überhaupt gar nicht vorgestellt werden«. Das vorliegende Buch nimmt diesen Satz Theodor W. Adornos zum Ausgangspunkt für eine systematische Rekonstruktion der sprachphilosophischen Überlegungen in seinem Werk und liefert damit sowohl einen originellen Beitrag zur Adorno-Forschung als auch zu gegenwärtigen Diskussionen in der Sprachphilosophie. Dabei wird in einer umfassenden, detaillierten und in der Sache unvoreingenommenen Weise das Vorurteil korrigiert, Adornos Philosophie sei eine letzte Form der seit dem *linguistic turn* überholten Bewusstseinsphilosophie. Das dialektische Verhältnis von Freiheit und Herrschaft, von Befreiung und Verschließung, von dem die Sprache bestimmt ist, wird anhand von Adornos Theorie des Namens, des Begriffs, des Urteils, der Konstellation, der Sprache der Kunst und der gesellschaftlichen Kommunikation ausdifferenziert.

Helmut König

Elemente des Antisemitismus

Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel
der *Dialektik der Aufklärung* von
Max Horkheimer und Theodor W. Adorno

2016 · 380 S. · br. · 39,90 EUR · ISBN 978-3-95832-095-6

Die vorliegende Studie zeigt, dass das vorletzte Kapitel der 1947 erstmals publizierten *Dialektik der Aufklärung*, die Elemente des Antisemitismus, ein weithin unterschätzter Schlüsseltext der Kritischen Theorie ist. Zu begreifen, »warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaften menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt« (Adorno/Horkheimer), ist das Anliegen der Dialektik der Aufklärung, ein Verständnis des Antisemitismus dafür unabdingbar. Der Autor kommentiert die Elemente des Antisemitismus These für These, Absatz für Absatz, stellt inhaltliche Querverweise und Bezüge her, nimmt übergreifende und vertiefende Perspektiven und Fragen in den Blick. In seinen »Interpretationen« untersucht er den Entstehungsprozess der Elemente und bestimmt ihren Ort in der Kritischen Theorie. Schließlich geht er den Einseitigkeiten und Aporien nach, in die die Überlegungen der Elemente münden, und diskutiert die spätere Suche der beiden Autoren nach Auswegen.

Ingo Meyer
Georg Simmels Ästhetik
Autonomiepostulat und soziologische Referenz

2017 · 396 S. · br. · 39,90 EUR
ISBN 978-3-95832-099-4

Georg Simmel (1858–1918) ist nicht nur einer der zentralen Begründer der Soziologie, sondern trug auch eine einflussreiche Ästhetik vor. Dabei ist Simmels Ansatz doppelt ausgerichtet: Der säkular gearbeiteten und bis heute höchst erfolgreichen soziologischen Ästhetik, die sich am Konzept sozialer Wechselwirkung orientiert, steht eine in ihrem Gesamtprofil bisher nicht erfasste, emphatische Kunstphilosophie kulturalistischer Prägung gegenüber, die Artefakte als Schauseite der Metaphysik im Modus einer spezifischen Weltgründungskunst versteht. Die vorliegende Arbeit diskutiert Eigenart und Verhältnis dieser beiden Ästhetiken und leitet so über zu einer exemplarischen Würdigung von Simmels eminenten Wirkungen in Kunstgeschichte, liberalkonservativer Kulturkritik und nicht zuletzt der frühen Frankfurter Schule in Gestalt von Walter Benjamin, Theodor W. Adorno und Siegfried Kracauer.

Georg Kohler und Stefan Müller-Doohm (Hg.)

Wozu Adorno?

Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer
Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts

2015 (2. Auflage) · 338 S. · br. · 29,90 EUR
ISBN 978-3-938808-39-9

Adornos 100. Geburtstag 2003 hat eine Fülle von Auseinandersetzungen nicht nur mit den Texten und Theorien dieses Jahrhundertphilosophen hervorgebracht, sondern ebenso die Verbindung von Adornos Denken mit seiner Lebensgeschichte, ihrer Zeit und deren Brüchen erinnert. Nicht selten wurde dabei auch Adornos Aktualität, schärfer gesagt: seine keineswegs kontextlose Bedeutung zum Thema gemacht. Der Bandes präsentiert sowohl Aufsätze, die aus wechselnden Perspektiven die unverminderte Zeitgenossenschaft und das längst noch nicht versiegte Anregungspotential von Adornos Schriften darlegen, als auch Radikalkritiken, die den Sinn und die Dringlichkeit der Reflexion »Wozu eigentlich Adorno?« ebenso provozieren wie deutlich machen. Außerdem finden sich Essays, die sich mit einzelnen wichtigen Bereichen der Kulturdiagnostik und postmetaphysischen Philosophie Adornos beschäftigen oder detailliert auf charakteristische Gedankenfiguren seiner dialektisch-sprachsensiblen Theorie Bezug nehmen.

Claus-Steffen Mahnkopf
Kritische Theorie der Musik

2015 (3. Auflage) · 294 S. · br. · 38 EUR
ISBN 978-3-938808-04-7

Während die Musik seit Jahrzehnten einem stürmischen Wandel ausgesetzt ist, verharnt die Musikphilosophie seit Adornos Tod in einer Starre. Grund dafür ist unter anderem der Mangel an Kategorien, die kompositorische Praxis und ästhetische Standorte an die gesamtgesellschaftliche Entwicklung anbinden. Absicht des Buches ist, eine begriffliche Reflexion der Musik in der Gegenwart zu ermöglichen und darüber hinaus aufzuzeigen, welcher Ort ihr in einer zukünftigen Weltgesellschaft zukommen könnte und sollte. Dazu zeichnet der Autor den Wandel des Musikbegriffs seit der späten Moderne und in der Postmoderne nach, diskutiert die Ergebnisse im Lichte der Philosophie und Soziologie und verbindet sie mit einer konkreten Kulturkritik im Medienzeitalter. Ferner erörtert er die Musik in ihren verschiedenen Disziplinen, äußert sich zum Musiktheater, zieht Parallelen zur Architektur und unterbreitet Vorschläge für die Weiterentwicklung der Musik.

Sonja Buckel
Subjektivierung und Kohäsion
Zur Rekonstruktion einer
materialistischen Theorie des Rechts

2015 (2. Auflage) · 360 S. · br. · 38 EUR
ISBN 978-3-938808-29-0

Auf der Basis einer Rekonstruktion der seit dem Ende der 1970er Jahre mehr oder weniger verstummten Rechtstheorie in der Tradition von Marx entwickelt die Autorin einen kritischen Gegenentwurf zu den heute vorherrschenden Gesellschafts-Rechts-Theorien. Zu diesem Zweck werden die Arbeiten von Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Eugen Paschukanis, Oskar Negt, Isaac D. Balbus, der sog. ›Staatsableitungsdebatte‹, Antonio Gramsci, Nicos Poulantzas und Michel Foucault in ihren Stärken und Schwächen diskutiert und anschließend füreinander übersetzt. In Konfrontation mit den Rechtstheorien von Niklas Luhmann/Gunther Teubner und Jürgen Habermas werden sie dann zu einer neuen Konstruktion zusammengefügt. Dabei werden sowohl Überlegungen der kritischen Theorie als auch poststrukturalistische Erkenntnisse aufgenommen. Schließlich wird die Herausbildung europäischer Grundrechte analysiert, womit gleichzeitig ein Beitrag zur Debatte um die Transnationalisierung des Rechts geleistet wird.

