

Haben philosophische Methoden politisches Gewicht?

TATJANA SCHÖNWÄLDER-KUNTZE

Die Philosophie regiert die Vorstellungen, und diese regieren die Welt. Durch das Bewußtsein greift der Geist in die Herrschaft der Welt ein.

HEGEL 1803–1806: 560

In allen Zeiten, in denen soziale Veränderungen auf der Tagesordnung standen, galten im Gegensatz dazu Leute, die »Zuviel« dachten, als gefährlich. Dies führt auf das Problem der Intelligenz in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft überhaupt.

HORKHEIMER 1937: 195

Wir können ganz verschiedene Ideen davon haben, was soziale Veränderung ist oder was eine verändernde Praxis auszeichnet. [...] Im Folgenden werde ich die Ansicht vertreten, dass Theorie selbst verändernd wirkt [...]. Man muss aber auch verstehen, dass ich nicht der Meinung bin, Theorie an sich sei schon ausreichend für eine soziale und politische Veränderung.

BUTLER MG: 325f.

Die Frage, ob philosophische Methoden politisches Gewicht haben, mag auf den ersten Blick entweder seltsam oder trivial erscheinen: Seltsam, wenn man davon überzeugt ist, dass philosophische Erkenntnisse und Politik nichts miteinander zu tun hätten, weil es jene beispielsweise nur mit dem Sinn des Lebens zu tun haben, der mit dem harten Geschäft des Politischen nichts gemein habe. Trivial mag sie erscheinen,

wenn man davon ausgeht, dass die Art und Weise der Wissensproduktion konstitutiv ist für ihre Gegenstände, d.h. für die erzeugten Erkenntnisse, und dass diese das politische Gefüge mitformen, indem sie es legitimieren, in Frage stellen und gar ins Wanken bringen können. Das gilt nicht erst seit der neuzeitlichen Aufklärung auch für philosophische Erkenntnisse: Die Reflexion auf die Methodik erfolgte und erfolgt zumeist auch, um das (politisch) Gewordene, also den jeweiligen (politischen) Status quo, in Zukunft mitgestalten zu können. Das setzt voraus, wenn auch zumeist implizit, dass sich das Politische *verändern kann*, und dass es *intentional veränderbar ist*.

Die Anschlussfrage lautet freilich: *Wie bzw. mit welchen Mitteln* lassen sich gewollte Veränderungen hervorbringen? Die Neuzeit antwortet darauf zumeist: durch Aufklärung, d.h. durch die Generierung wahren, unbezweifelbaren Wissens – zumindest idealiter. Die Notwendigkeit, ›wahres Wissen‹ zu erzeugen, ist seit Beginn der Aufklärung mit der Intention begründet worden, zum Wohlergehen aller – wiederum idealiter – beizutragen. Das galt zunächst für technisches Know-how, aber zunehmend auch für die Gestaltung des sittlichen Miteinander, also für das Politische im weitesten Sinne. Die unabdingbare weitere Anschlussfrage lautet dann, auf welchem Wege oder mit welchen philosophischen Methoden das geforderte wahre Wissen erlangt werden kann. Insofern das erzeugte Wissen dann zur Legitimierung neuer politischer Formationen, aber auch zur Delegitimierung bestehender Strukturen dient, sind die es erzeugenden Methoden ohne Zweifel auch von politischem Gewicht. Welche Methode dabei allerdings als die richtige anzusehen ist, ist bis heute eine Frage, deren Beantwortung sich historisch als ebenso wandelbar erwiesen hat, wie das generierte Wissen selbst.¹

Judith Butlers bislang erschienenen Schriften beschäftigen sich neben den breitgefächerten inhaltlichen Auseinandersetzungen immer auch mit solchen Fragen – kurz: mit Theoriebildungsfragen in Bezug auf zugrundeliegende Intentionen und durch sie erzeugte Effekte. Im Folgenden geht es um diese und weitere methodologische Fragen, wie sie in der reflexiv-kritischen Philosophietradition gestellt und beantwortet werden. Dafür wird zunächst in groben Zügen der theoretisch-methodische Raum moderner Philosophie von Descartes bis Foucault skizziert, innerhalb dessen und mit dem Judith Butler theoretisch arbeitet (1). Vor diesem Hintergrund wird anschließend gezeigt, dass die seitens Butlers seit den 1990er Jahren vorgebrachte Kritik an der praktischen Theorie(-bildung) der klassischen Kritischen Theorie, aber auch an der mancher ihrer poststrukturalistischen Kolleg*innen als selbstkritische theoriebildende Praxis, sprich methodologisch zu verstehen ist. Butler geht es also nicht – wie auch schon in ihrer kritischen Auseinandersetzung mit der feministischen Theoriebildung in *Gender Trouble* – um vernichtende Kritik, die aus der Perspektive einer ganz anderen philosophischen Tradition vorgebracht wird, sondern vielmehr um eine

1 Vgl. zu philosophischen Methoden im Anschluss an Kants transzendente Wende Schönwälder-Kuntze 2015.

selbstreflexive Kritik, die den »eigenen Reihen« gilt und sich an den eigenen Ansprüchen messen lassen muss (2). So lässt sich zuletzt die Frage stellen, welche Konsequenzen aus den poststrukturalistischen Einsichten in die eigene Abhängigkeit, Undurchsichtigkeit und Praxis für die philosophische Theoriebildung, mithin Methode gezogen werden müssen – auch und gerade, wenn diese politisches Gewicht haben (3).

1. DER METHODOLOGISCHE ANSPRUCH REFLEXIV-KRITISCHER THEORIEBILDUNG

Der historische Kontext: Descartes, Kant, Hegel

Nachdem naturwissenschaftliche Beobachtungen zunehmend Augenschein und Offenbarung und folglich das damals vorherrschende Weltbild in Frage gestellt haben, womit die aristotelische Physik ebenso an Plausibilität verloren hatte wie der Glaube an eine Wahrheit verkündende Kirche, steht Descartes dafür, das Denken zur *methodischen Fundierung* von Wahrheit auf sich selbst zu verweisen. So macht er im *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison* (1637) das sich selbst denkende Denken zum apodiktischen Fundament und Ausgangspunkt weiterer methodischer Überlegungen. Expliziter Zweck der methodischen Neuausrichtung Descartes' ist das Wohlergehen aller, das mit dem richtigen Wissen herstellbar erscheint.² Knapp 150 Jahre später ist Kant derjenige, der in der *Kritik der reinen Vernunft*, nach seinen Worten ein »Traktat von der Methode« (KrV B xxii) bzw. »über den richtigen Vernunftgebrauch«, das apodiktische Fundament, d.h. das vernünftige Denken selbst einer selbstkritischen, »reinigenden« Revision unterzieht, indem er es der Produktion gewisser (Ir-)Rationalitäten bezichtigt, die er als »dialektischen Schein« entlarvt. Übrig bleibt ein Denken, dessen Erfahrungen darauf beruhen, sich als erkennender Verstand mit apriorischen, allgemeinen Kategorien Phänomene zu formen, die ihm aufgrund seiner Anschauungsformen Raum und Zeit erscheinen. Insbesondere aber bleibt eine »reine« Vernunft übrig, die praktisch ist, auch und gerade, indem sie als Freiheit das Politische zu begründen und zu orientieren vermag.

2 »Sobald ich mir aber einige allgemeine Grundbegriffe in der Physik verschafft hatte, [...] so glaubte ich, sie nicht verbergen zu dürfen, ohne sehr gegen das Gesetz zu verstoßen, das uns verpflichtet, soviel an uns liegt, das allgemeine Beste aller Menschen zu befördern. Denn sie [die Grundbegriffe der Physik] haben mir gezeigt, daß es möglich ist, zu Kenntnissen zu kommen, die von großem Nutzen für das Leben sind, und statt jener spekulativen Philosophie, die in den Schulen gelehrt wird, eine praktische zu finden, [...] so daß wir [...] uns so zu Herren und Eigentümern der Natur machen könnten.« (Descartes 1637: 101)

Offensichtlich hat hier eine Verschiebung des Zwecks stattgefunden: Während es Descartes weniger um eine Veränderung der politischen Ordnung ging, sondern vielmehr darum, die naturwissenschaftliche Erkenntnisgewinnung in das herrschende (Glaubens-)System zu integrieren, ist das Politische bei Kant das zentrale Thema der Aufklärung.³ Methodisch stellt Kant mit der Selbstkritik der Vernunft gerade nicht nur in Bezug auf die Erkenntnis von hinreichenden Gründen auf notwendige Bedingungen um, sondern ebenso in der praktischen Philosophie. Kurz gesagt, ist der letzte verbleibende Grund, den Kant hier noch gelten lässt, die allgemeine, freie Vernunft selbst, die sich bestimmte Regeln gibt (auto-nom), denen sie sich unterwirft, *um* dadurch eine plurale freie Entfaltung allererst möglich zu machen. So dient das auf der reinen, freien Vernunft gegründete Politische – Verfassung und Recht – dazu, dass die Einzelnen ihre je subjektiven Ziele und Zwecke, sofern sie dem objektiven Zweck der Freiheitsrealisation nicht widersprechen, verwirklichen können. Vernünftige Freiheit beschränkt als »oberste einschränkende Bedingung« (Kant 1785: 431) alle Formen willkürlicher Freiheit, durch die Einzelne andere an der vernünftigen Freiheitsrealisation hindern könnten, um so den Raum zur freien (Vernunft-)Entfaltung *prinzipiell* aller Menschen zu eröffnen. So jedenfalls lässt sich die zweistufig angelegte Theorie Kants lesen und konsistent interpretieren (vgl. Schönwälder-Kuntze 2012; 2014). Diese Art der Begründung, mit Kant »Grundlegung« genannt, impliziert oder erzeugt nichts kausal; sie eröffnet bzw. erweitert lediglich als Bedingung den Raum, in dem bislang noch Unbestimmtes – innerhalb selbstgewählter Grenzen – *möglich werden kann*.⁴

Diese Art der Grundlegung des Praktischen insgesamt erzeugt prospektiv Offenheit, Unabschließbarkeit, weil sich Freiheit dadurch auszeichnet, »jede angegebene Grenze übersteigen« zu können.⁵ Das bedeutet für Kant auch, die kritische Beobachtung und Korrektur des (politischen) Status quo auf Dauer zu stellen, indem dieser

-
- 3 Vgl. etwa Kants Schrift »Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« (1784) in der er in der Berlinischen Monatszeitschrift das Wesen der Aufklärung einerseits in der Befreiung der einzelnen Subjekte aus ihrer Unmündigkeit, aber andererseits auch im freiheitsorientierten Fortschritt der politischen Verfasstheit sieht, die sie sich geben (können und sollen).
 - 4 Die Umstellung auf Möglichkeitsbedingungen, die als *conditiones sine quae non* die Erfahrung ermöglichen, gilt demnach gleichermaßen für die praktische Philosophie: Erst die Reinigung der Vernunft befreit sie von falschen dialektischen Schlüssen und macht sie so als freie zur Möglichkeitsbedingung des Sittlichen und damit des Politischen. Im Gegensatz zum theoretischen, erkennenden Gebrauch des Verstandes gibt es im praktischen Gebrauch der Vernunft jedoch noch nicht einmal konstitutive Formen (wobei ja auch die Kategorien keine empirischen Erkenntnisse hervorbringen oder erzeugen, sondern diese lediglich als *conditiones sine quae non* formgebend möglich machen). Dass es in praktischer Hinsicht keine festen Formen geben kann, ist aufgrund des praktischen Grundbegriffes zwingend: Es handelt sich um »Freiheit«.
 - 5 Das liegt darin begründet, dass es für die Freiheit keine Begrenzung in ihrer Weiterentwicklung geben kann: »Ob nun gleich das letztere niemals zustande kommen mag [ein

immer wieder an den Möglichkeiten, die er zur freien (vernunftgemäßen) Entfaltung prinzipiell aller Menschen bietet, gemessen wird. Diesem politisch-empirischen Sinne entsprechend nennt Kant seine Epoche dann auch ein »Zeitalter der Aufklärung« und nicht etwa ein »aufgeklärtes Zeitalter«. Auch dürfe »sich kein Zeitalter verbünden und darauf verschwören, das folgende [Zeitalter] in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine Erkenntnisse zu erweitern, von Irrtümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiterzuschreiten« (Kant 1784: 39). Aus dieser Perspektive wird deutlich, dass die Umstellung von hinreichenden Gründen auf Möglichkeitsbedingungen und ihre Übertragung auf die praktische Philosophie die Frage nach der richtigen gesellschaftlichen Ordnung dynamisiert. Zugleich zeigt sich, welche Sprengkraft diese methodologische Umstellung mit sich bringt und folglich, dass methodische Fragen mit einem erheblichen politischen Anspruch verbunden sein können.

Vielleicht waren es die Erfahrungen der französischen Revolution, vielleicht die Erfahrungen einer immer dynamischer werdenden Gesellschaft in Europa aufgrund der Erosion ihrer stratifizierten Ordnung und aufgrund der beginnenden industriellen Revolution, die parallel zur fortschreitenden funktionalen Differenzierung vor sich ging, die Hegel neben all den bekannten philosophischen Gründen und der Kritik an Kant dazu bewogen haben, wenigstens noch die Art und Weise der Veränderungsprozesse selbst systematisch in einem einzigen, unveränderlichen Prinzip zu denken: dialektisch. Mit dem universellen dialektischen Entwicklungsprinzip hat er freilich der Freiheitsentfaltung eine feste Form gegeben. Zwar handelt es sich um ein dynamisches Prinzip des Werdens, das Hegel methodisch dazu dient, retrospektiv alles das zu rekonstruieren, was bislang geworden ist; es erlaubt ihm weiterhin, die konkrete Zukunft prospektiv offen und unbestimmt zu denken. Aber dennoch bleibt das Prinzip selbst unveränderbar. Deshalb nennt Hegel es auch die einzige unveränderliche Wahrheit, die es geben kann.⁶

Vergleicht man aus dieser Perspektive die Kant'sche und die Hegel'sche Vorstellung zum Thema Freiheitsentfaltung, zeigt sich, dass Hegel die Kant'sche Offenheit

Staat, in dem Freiheit vollkommen realisiert wäre], so ist die Idee doch ganz richtig, welches dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglichen größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehenbleiben müsse, [...] das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann.« (KrV A 316f./B 373f.)

- 6 »Es ist der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. [...] Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Tausel, an dem kein Glied nicht trunken ist. [...] Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst; [die] Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoffe äußerlich ist.« (Hegel 1807: 51).

erheblich einschränkt: Zwar setzt Kant die befreite Vernunft des Einzelnen als gegeben voraus und gibt ihr als solcher auch eine bestimmte Form,⁷ aber als objektive, politische oder rechtliche Freiheit muss sie veränderbar bleiben – *ohne* dass die Form des Veränderungsprozesses festgelegt wäre.⁸ Hegel holt die Kant'sche Forderung, die Gestalt der politischen Möglichkeitsbedingungen subjektiv-freier Entfaltung grundsätzlich offen zu halten, *systematisch* um den Preis ein, die transformative Dynamik des Werdens prospektiv wenigstens auf eine immer gleich bleibende Form einzuschränken. In diesem Sinne beschränkt die Hegel'sche Dialektik die objektive Freiheitseinfaltung trotz aller Dynamik – während die Weiterentwicklung der Kant'schen Freiheit als politische Möglichkeits- bzw. Ermöglichungsbedingung vollkommen offen und damit uneingeschränkt bleibt. Eine Folge ist, dass die konkrete Konstitution des Politischen nicht für immer festgelegt werden kann und darf. Stattdessen fordert Kant die unaufhörliche (selbst-)kritische Prüfung der selbst gegebenen (Verfassungs-) Gesetze und Rechte, die sich immer wieder nur daran orientieren kann, ob und wie viel (sozial kompatible) subjektive Freiheit dadurch möglich wird.

Hegel verlangt hingegen in seiner Rechtsphilosophie keine kritische Prüfung des politisch Gewordenen, sondern »versöhnende« (Hegel 1821: 26) Affirmation mit dem Status quo, weil es sich ohnehin fortschrittlich im Sinne der Freiheit entwickelt habe. Deshalb haben seine Nachfolger – freilich aus unterschiedlichen Gründen – sein den jeweiligen Status quo affirmierendes und letztlich jede Kritik inkludierendes System als Ideologie eingestuft. Der Ideologievorwurf bezieht sich nach und mit Marx zunehmend nicht nur auf unreflektierte Inhalte und deren Herkunft, sondern spätestens bei Horkheimer explizit auch die Denkmuster der forschenden Wissenschaftler*innen selbst,⁹ und schließlich mit Foucault im Anschluss an Nietzsche und Heidegger auch die dialektische Methode der Rekonstruktion des Werdenden. Dennoch bedeutete das keinesfalls eine vollständige Verabschiedung des Hegel'schen Denkens – ebenso wenig wie des Kant'schen – innerhalb der kritischen Philosophie. Vielmehr brachte es unterschiedliche Versuche hervor, aus Kants und Hegels methodischem Vorgehen samt inhaltlichen Resultaten diejenigen Aspekte aufzugreifen, die

-
- 7 Kant bestimmt die Freiheit des Einzelnen als selbstbestimmt, selbstzwecksetzend und mit sich identisch (vgl. Schönwälder-Kuntze 2010).
 - 8 Bei Kant folgt die historische Entwicklung einer »Natur« oder sogar der »Vorsehung« analog zu Adam Smiths unsichtbarer Hand – sie hat aber keine gleichbleibende Entwicklungsform wie bei Hegel.
 - 9 Auch Hegel geht davon aus, dass Wissenschaftler*innen bzw. Philosoph*innen sozio-kulturell verhaftet sind – freilich ohne anzunehmen, sie könnten sich dem entziehen: »Die Denkformen, ferner die Gesichtspunkte und Grundsätze, welche in der Wissenschaft gelten und den letzten Halt ihres übrigen Stoffes ausmachen, sind ihnen jedoch nicht eigentümlich, sondern mit der Bildung der Zeit und eines Volkes überhaupt gemeinschaftlich.« (Hegel 1817: 76). Das gilt freilich auch für Louis Althusser's Analysen der Bildungsanstalten, die er »ideologische Staatsapparate« nennt (Althusser 1970).

die prospektiv immer offene Dynamik des Werdens *in all ihren Facetten* denkbar und analysierbar macht. So werden die historischen Transformationen (und Stabilisierungen) vor allem von Foucault auf kontingente, d.h. nicht-intendierte und nicht-notwendige Ereignisse bezogen, die diskursanalytisch aufgedeckt werden können. An die Stelle der dialektischen Notwendigkeit, mit der die Transformationen rekonstruiert werden, tritt die genealogische Rekonstruktion, die nach den Möglichkeits- und Konstitutionsbedingungen des Gewordenen sucht.

Das postulierte Selbstverständnis reflexiv-kritischen Philosophierens: Horkheimer, Foucault

Es mag verwundern, dass – den grundsätzlich gemeinsamen Auffassungen wie dem gemeinsamen Anliegen zum Trotz – aus dieser reflexiv-kritischen Theorietradition im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts ein erheblicher Streit um die Grundlagen kritischer Philosophie hervorgegangen ist. Dabei geht es neben dem Status und den Inhalten grundlegender Begriffe und Methoden auch um das je eigene, eventuell nicht-reflektierte Verhaftetsein sowie um Diskursstrategien, mit denen bestimmte Positionen gefestigt und andere ausgeschlossen werden.¹⁰ Dass reflexiv-kritisches Philosophieren immer auch die sozio-kulturell-historisch herrschenden Denkmuster und Überzeugungen in den Blick nehmen sollte, ist dabei keinesfalls eine Einsicht, die sich erst oder nur bei Michel Foucault findet.¹¹ Was hingegen bei Foucault stärker im Vordergrund zu stehen scheint, ist die damit verbundene Einsicht, dass auch das kritische Denken selbst sich der herrschenden Ideologien bedienen muss, weil sie für es ebenfalls konstitutiv sind. An der Frage, wie mit dieser Verhaftung umgegangen werden kann, ob sie, falls sie überhaupt reflektiert wird, überwindbar ist, setzt die reflexive

10 Oberflächlich lassen sich die unterschiedlichen Positionen grob einer französischen und einer deutschen Seite zuordnen. Auf der einen Seite stehen prominent Jürgen Habermas und die dritte Generation der Frankfurter Schule – wie etwa Axel Honneth, Rainer Forst, Sheila Benhabib und Nancy Fraser. Auf der anderen Seite finden sich die sogenannten Poststrukturalist*innen wie Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, sowie Judith Butler oder Gayatri Chakravorty Spivak – um nur die Bekanntesten zu nennen. Die »vierte Generation« der Frankfurter Schule, die derzeit mit Rahel Jaeggi, Robin Celikates und Martin Saar – um wiederum nur einige der wichtigsten Vertreter*innen zu nennen – das Ruder übernimmt, hat hier zum Teil weniger Berührungsängste und folglich auch weniger Abgrenzungsbedürfnisse. Vgl. etwa einige der Beiträge in Jaeggi/Wesche 2009.

11 Foucault hat, wie er selbst 1983 bedauert, die Frankfurter Kritische Theorie erst spät zur Kenntnis genommen (vgl. hierzu Foucault 1983b: 532 sowie Konersmann, 1991: 86). Zudem handelt es sich ja um eine Grundeinsicht materialistischen Denkens von Marx und Engels bis Althusser und darüber hinaus – wenngleich Foucault derjenige ist, der das dann auch in »Die Ordnung der Dinge« (1966) en Detail zeigt.

Theoriebildungskritik Butlers an, d.h. an den, wenn man so will, *blinden Flecken ihrer eigenen reflexiv-kritischen Tradition*. Das wird im Folgenden näher ausgeführt.

Gewöhnlich wird die Geburtsstunde der klassischen Kritischen Theorie Frankfurter Couleur mit dem Text »Traditionelle und kritische Theorie« (1937) von Max Horkheimer verbunden. Horkheimer macht dort der traditionellen geisteswissenschaftlichen Theoriebildung den gleichen Vorwurf, den Kierkegaard Hegel gemacht hat: Sie übersehe ihren eigenen Standpunkt, d.h. ihre eigene Bedingtheit oder sozio-kulturell-historische Geformtheit. Durch die arbeitsteilig organisierte Forschung sei es ihr unmöglich, ihre eigene Verflochtenheit in die gesellschaftlichen Strukturen zu sehen, geschweige denn, das zu reflektieren.¹² Das aber bedeute eine absolute Unfähigkeit zu umfassender Selbstkritik, die sich sowohl auf die eigene Bedingtheit, die Forschungsziele, als auch auf deren normative Bewertung und gesellschaftspolitische Relevanz beziehen müsste. Wenn das philosophische Nachdenken *gegen Kant* und damit *gegen den Anspruch der Aufklärung* nicht mehr nach der Art und Weise frage, wie das Gegebene gegeben ist und wie das sittliche Miteinander durch die Menschen selbst gestaltet wird und werden kann, sondern nur noch scheinbar feststehende Tatsachen analysiere, dann verliere es sein Potential zur Selbstkritik, die in einer Hinterfragung der eigenen sozio-kulturell-historischen Gewordenheit besteht.¹³

Problematisch erscheint Horkheimer hier insbesondere die Rolle der Theoriebildung*innen und folglich der Theorien, wenn sie die positivistische Weltauffassung und die arbeitsteilige Wissenschaftsorganisation in ihren Praxen unreflektiert spiegeln: »Soweit der Begriff der Theorie jedoch verselbständigt wird, als ob er etwa aus dem inneren Wesen der Erkenntnis oder sonstwie unhistorisch zu begründen sei, verwandelt er sich in eine verdinglichte, ideologische Kategorie.« (Horkheimer 1937: 168)

12 Der konkrete historisch-inhaltliche Vorwurf zielt ab auf das ökonomische Grundparadigma des Tausches, das Horkheimer in allen Zusammenhängen am Werke sieht. In den Wissenschaften drückt es sich durch die Notwendigkeit aus, zählbare Einheiten zu schaffen, quantifizierbar, austauschbar, formelkompatibel, algorithmisierbar. Die grundlegende Vorstellung, alles sei quantifizierbar, kombiniert mit der ebenso grundlegenden Vorstellung, alle Ereignisse folgten kausalen Gesetzmäßigkeiten, gehe Hand in Hand mit dem Phantasma einer prognostizierbaren Welt: »Solches Kalkulieren gehört zum logischen Gerüst der Historie wie der Naturwissenschaft. Es ist die Existenzweise von Theorie im traditionellen Sinn.« (Horkheimer 1937: 168). Diese naturwissenschaftlich angestrebte vollständige Berechenbarkeit der Welt mache auch vor den Sozialwissenschaften und ihren Methoden nicht Halt. In der Philosophie spiegele sie sich in dem Ruf nach formallogischer Analyse der Sprache, die auf gegebene Tatsachen referiert. Zusammengefasst lautet der Vorwurf also, die traditionelle Theorie denke, ordne und gebe sich ihre Gegenstände gemäß den Anforderungen, die das Tauschparadigma mit sich bringt, merke das aber nicht und ver falle daher dem Irrtum, dass die Welt, so wie sie sie als scheinbar gegeben wahrnimmt, ist und sein muss.

13 »Die Tatsachen, welche die Sinne uns zuführen, sind in doppelter Weise gesellschaftlich präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstands und den geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs.« (Horkheimer 1937: 174).

Dem stellt er die »kritische Theorie« gegenüber, die sich als Produkt ihrer Epoche weiß und daher ihre sozio-kulturell-historische Bedingtheit reflektiert. Insbesondere wissen deren Protagonist*innen auch um ihre Verflechtung mit dem »herrschenden System« und seinen Denkformen. Im Unterschied zu Hegel und mit Kant gehe es ihr nicht um die affirmierende Versöhnung mit der Gegenwart, was eine »fortwährende Reproduktion des Bestehenden« (Horkheimer 1937: 179) bedeute, sondern um die kritische Bestandsaufnahme zum Zwecke einer *grundlegenden Veränderung* der herrschenden, immer auch ökonomisch zu verstehenden, Verhältnisse. Der wesentliche Unterschied zwischen traditioneller und kritischer Theorie besteht daher darin, dass die kritische Theorie gerade darauf aus ist, den der Wissenschaft, der Theoriebildung, ihren Kategorien und Praxen eigenen Anteil am strukturell erzeugten, bestehenden Unrecht, der Ungleichverteilung von Macht, Eigentum und Teilnahmekanzen immer auch *selbstkritisch* zu reflektieren. Dafür ist die kritische Reflexion der Theoriebildner*innen auf ihre eigenen (gewordenen) Denkmuster unerlässlich.¹⁴

Eine Prämisse, die für Foucault gleichermaßen gilt. Foucault richtet dazu bekanntermaßen den Fokus auf den Zusammenhang zwischen Subjektkonstitution, Wissensgenerierung und Machtausübung¹⁵ – ohne allerdings diesem Prozess noch den einzelnen Momenten, die in ihrem Werden reziprok voneinander abhängig sind, eine dialektische Form zu geben.¹⁶ Dabei geht es um die grundlegende Frage: Wie entstehen und wandeln sich gesellschaftliche Normen (Strukturen, Institutionen, Habitus, Denkweisen etc.), die konstitutiv für die einzelnen Individuen sind, und wie und warum fügen die Individuen sich ihnen? Foucault zufolge werden Normen diskursiv etabliert und stabilisiert, d.h. auch über wissenschaftliche Problematisierungen, wobei die Unterwerfung unter Normen immer auch mit dem Erwerb von Macht einhergehen kann. Die zentrale Funktion, die Foucault den Diskursen dabei zuschreibt, lenkt den Fokus unter anderem auf die Sprache als Denk-, Beschreibungs- und Generierungsinstrument von Normalität wie Anormalität im weitesten Sinne. Die Verhaftung im herrschenden System gilt selbstverständlich auch für die Wissenschaften und ihre Theoriebildner. Foucault macht deutlich, dass Unterwerfung unter die geltenden Regeln und damit Kollaboration unabdingbar sind, um überhaupt in ent-

14 In diesem Sinne bricht sie mit dem Narrativ der neuzeitlichen Wissenschaft, die sich im Dienste zunehmender Freiheitsrealisierung der Menschheit tätig wähnt, ohne es, nach Horkheimer, in der Moderne tatsächlich zu sein.

15 Vgl. zum Zusammenhang von Subjektkonstitution und Macht bei Foucault den aufschlussreichen Aufsatz von Martin Saar (Saar 2009).

16 Sinnvoller Weise lässt sich der epistemologisch-ontologische Aspekt des Konstitutionsverhältnisses, wie er von Michel Foucault in *Die Ordnung der Dinge* (1966) analysiert wird, von dem epistemologisch-legitimativen Aspekt unterscheiden, den Foucault etwa in *Was ist Kritik?* (1978) hervorhebt. Dass beide Aspekte in einem reziprok-konstitutiven Verhältnis stehen, lässt sich schematisch anhand des Dreiecks Wissen-Macht-Subjekt ausdrücken.

sprechende (Sprecher-)Positionen zu gelangen. Davon nimmt er sich selbst als Philosophieprofessor am Collège de France nicht aus – weshalb er auch und gerade in seiner Antrittsvorlesung diese Zusammenhänge reflektiert (vgl. Foucault 1971).

Die oben angesprochene *offene Dynamik des Werdens* in all ihren Facetten denkbar zu machen, bedeutet also nicht weniger als über die vielfältigen Wechselspiele zwischen der Konstituierung des Einzelnen und seiner historisch variablen sozio-kulturellen Situation *aufzuklären*. Das fordert, das Verhältnis zwischen möglichen – positiven wie negativen – Positionen in der Gesellschaft, dem Wissen und den Diskursen darüber sowie der Art und Weise, wie es bzw. sie generiert werden, den allgemein akzeptierten Denkformen, der Rolle der Sprache etc. zu analysieren und offen zu legen. Dabei geht Foucault davon aus, dass sich tatsächlich niemand seinen gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen entziehen kann – auch die reflektierende, kritische Wissenschaftler*in nicht. Daher kann es nicht um die Suche nach einem Standpunkt außerhalb des Werdens gehen, der dann als unhinterfragbar, weil unwandelbar, postuliert werden könnte. Und es geht auch nicht darum – um das nochmals zu betonen –, ein gleichbleibendes Entwicklungs- oder Entstehungsmuster des Werdenden zu finden bzw. zu entwerfen. Vielmehr geht es metaphorisch gesprochen darum, aus dem Möglichkeitsraum heraus, innerhalb dessen gedacht, geforscht und gelebt wird, dessen Grenzen sichtbar zu machen, um sie überschreiten zu können. In diesem Sinne benötigt die Aufklärung die kritische »Arbeit entlang unserer Grenzen, das heißt die geduldige Arbeit, die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt« (Foucault 1984: 707).

Im Spektrum dieser vieldimensional selbstkritischen (Theorie-)Auffassungen gilt es, Judith Butlers kritische Auseinandersetzungen wie auch ihre eigene philosophische Theoriebildung zu verorten. Für eine nach wie vor der kritischen Aufklärung verpflichteten Haltung ergibt sich aus dem bisher Skizzierten die Notwendigkeit eines methodisch auf Dauer gestellten reflexiven, d.h. *selbst-kritischen Korrekturmodus der Theorie(-bildung)*. Dieser besteht darin, sich nicht nur immer wieder über die eigenen ideologischen Denkblockaden aufzuklären bzw. sich der eigenen (macht-)politischen Wirkmächtigkeit *offen* bewusst zu sein, sondern sich auch jeder unaufhebbaren Festschreibung von Inhalten, Formen oder Fundamenten der Theorie zu enthalten. In diesem Sinne versucht Butler einerseits die unaufhörliche, prozessuale Transformation, der sowohl die einzelnen Analysegegenstände als auch ihre Beziehungen untereinander unterliegen, theoretisch einzuholen. Andererseits fragt sie nach den Möglichkeitsbedingungen gegenwärtigen wie auch zukünftigen menschlichen Daseins, ohne das bislang Gewordene mitsamt seiner ›Normalität‹ bzw. seinen normativen Ansprüchen als unveränderbaren Maßstab der Theoriearbeit in die Zukunft zu extrapolieren. Hinzu kommt, dass sie eine *vollständige Aufdeckung* dessen, was die Einzelnen

ausmacht, für unmöglich hält, weshalb der Rekurs auf fixe Fundamente in der Theoriebildung ihr schon aus diesem Grund nicht haltbar erscheint. Angemessene Theoriebildung hat all dies zu berücksichtigen, will sie sich selbst nicht konterkarieren.¹⁷

2. DIE PRAKTISCHE REALITÄT: METHODISCHE MACHTDEMONSTRATIONEN VERSUS REFLEXIV-KRITISCHE KORREKTIVE OFFENHEIT IN DER THEORIEBILDUNG

Wenn die Theoriebildung ihren Gegenstand, so weit dies möglich ist, adäquat zu erfassen versucht, und wenn der Gegenstand das Gewordene in all seinen Facetten ist, d.h. mit inhaltlichen, strukturellen wie formalen Unterschieden, dann bedeutet das für die Theoriebildung selbst, dass sie sich ihrer eigenen transformativen Dynamik und Offenheit, der sie gleichermaßen unterliegt, nicht entziehen darf. Die grundsätzliche Frage, um die es hier geht, lautet, ob Abstand von der Vorstellung genommen werden muss, einen point-of-nowhere im Sinne eines sich-nicht-transformierenden, neutralen Außen, d.h. einer unabdingbaren Voraussetzung postulieren zu müssen, von dem aus – mit Kant – unbedingte Urteile gefällt werden könnten. So gilt Butlers immer wieder vorgebrachter Vorbehalt nicht-transformierbaren, materialen Grundbegriffen oder -strukturen, deren Notwendigkeit in der praktischen Theoriebildung zum Zwecke normativer Begründung postuliert wird. Dieser Vorbehalt gegen jegliche endgültige Fixierung – die notwendig ein Außerhalb vom Werden impliziert – lässt sich an zwei Beispielen, die im Folgenden erörtert werden, zeigen: am innerphilosophischen Disput über Status und Semantik des Subjektbegriffs sowie an der Auseinandersetzung über die Notwendigkeit oder Kontingenz der Grundlagen des Politischen mit Ernesto Laclau und Slavoj Žižek.

Strategische »Listen der Macht«

Die Anfang der 1990er Jahre unter den Vertreter*innen der kritischen Theorie ausgetragene Auseinandersetzung hat sich vor allem an der Auffassung darüber entzündet, ob der moderne europäische Vernunftbegriff mit all seinen Bestimmungen und Implikationen in Form des ›Subjekts‹ als nicht hinterfragbarer Grundbegriff jeder möglichen Theoriebildung in der praktischen Philosophie unabdingbar ist – oder nicht. Bei diesem Disput um adäquate Prämissen und Methoden ging es für Butler nicht

17 Hier gilt es zwischen einer strukturellen und einer persönlichen Undurchsichtigkeit des Selbst und seiner Genese zu unterscheiden etwa analog zu Kants Unterscheidung zwischen intelligiblem und empirischem Charakter. Kritikwürdig ist dabei, dass überhaupt so etwas wie ein allgemeiner intelligibler Charakter behauptet wird – nicht nur im Gedankenexperiment, sondern tatsächlich – der dann als theoretische Grundlage dient. Zu ersterem vgl. v.a. KEG.

bloß um eine inhaltliche Auseinandersetzung, sondern auch um den machtpolitischen Gestus, mit dem die kritisierte Position vorgetragen und verteidigt wurde. In ihrem Essay »Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die ›Postmoderne« (Butler 1993), setzt sie inhaltlich bei der Frage ein, aus welchen Gründen bzw. Intentionen und mit welchen Mitteln zeitgenössische Philosoph*innen festlegen, dass es nicht hinterfragbare, fixe methodische wie inhaltliche Grundlagen gibt, ohne die eine Theorie des Politischen nicht sinnvoll denkbar sei. Butler antwortet mit ihrem Essay auf Vorwürfe vonseiten Seyla Benhabibs, die die sogenannte ›Postmoderne‹ bezichtigt, dem Feminismus, der mit ihr ein »prekäres Bündnis« eingehe, einen Bärenienst zu erweisen. Denn die Thesen der ›Postmoderne‹ machten den Feminismus politisch handlungsunfähig (Benhabib 1993). Problematisch ist dabei für Benhabib insbesondere die Infragestellung des (souveränen und autonomen) ›Subjekts‹, da es für sie die notwendige Voraussetzung jeder politischen Theorie darstellt.

In ihrer Replik kritisiert Butler ihrerseits wiederholt gerade diese theoriebildende Praxis der Kritiker*innen als List, derer sich ihre Kolleg*innen in der Debatte um die richtige Art und Weise, wie das Politische zu begründen bzw. zu theoretisieren sei, bedienen. Dabei zielt ihre Kritik auf zwei Ebenen ab: zum einen auf die eingeforderte *Begründungsstrategie* in der politischen Theorie, d.h. darauf, dass vorausgesetzt wird, dass politische Theorie vom (prinzipiell souveränen und autonomen) ›Subjekt‹ auszugehen habe. Zum anderen kritisiert sie aber auch, wie Begriffe gebildet und verwendet werden. Denn nach Butler werden auf beiden Ebenen die eigentlichen Effekte des Theoretisierens *verdeckt* – was durchaus intendiert sein könnte. Die Theoriebildung selbst wird so zur (wissens-)politischen Praxis, durch die in einem scheinbar neutralen, wissenschaftlichen Diskurs Positionen unlauter, weil unehrlich, abgesichert und verteidigt werden. Kurz gesagt, geht es um eine strategische Praxis, die mit Butler als *Infragestellungsverbot* bezeichnet werden kann. Dieses Verbot ist freilich nur die Kehrseite einer Theoriebildungsstrategie, die darauf insistiert, praktische oder politische Theorie auf unabdingbaren, fixen Grundlagen beruhen lassen zu müssen. Butler fasst folglich unter ›List‹ unterschiedliche Aspekte der Begriffsbildung und -verwendung wie auch Argumentationsmuster bzw. Methoden zusammen, die sie bei denen findet, die glauben, vor dem ›postmodernen‹ Denken warnen zu müssen.¹⁸

18 Die Forderung nach einer sicheren Begründung (in) der Theoriebildung lässt sich unter Rekurs auf Descartes' Suche nach einem unbezweifelbaren apodiktischen Fundament zur Theoriebegründung erklären – nicht verteidigen. Das *cogito* ist aufgrund seiner rein formalen Reflexivität und daher Selbstbestätigung unbezweifelbar – begründet aber sonst auch schon nichts weiter. Bekanntlich muss Descartes auf die Idee Gottes rekurren, um mehr als das sich selbst denkende Denken für wahr und existent erklären zu können. Die inhaltliche Forderung dagegen, dass es sich dabei eben um das ›stabile autonome Subjekt‹ handeln muss, rekurriert auf Kants praktische Vernunft. Diese ist zwar bei Kant reflexiv und vermag sich auch reinigend von ihren Irrtümern zu befreien, unterliegt aber in ihrer konkreten Ausgestaltung mit Hegel doch einem sozio-kulturell-historischen Wandel. Insofern

Das von Butler geforderte kritische Infragestellungs*gebot* bedeutet dabei, »den Konstruktionsprozeß« (Butler 1993: 34) der scheinbar nicht kritisierbaren Begriffe zu untersuchen – folglich muss die Theoriebildung »einen Weg finden, die Grundlagen, die sie notwendigerweise zugrunde legt, auch wieder in Frage zu stellen« (Butler 1993: 39).

Butler nennt daher die diskursive Praxis der Kritiker*innen – hier Seyla Benhabib und Nancy Fraser – an zwei Stellen eine »autoritäre List«, weil das »stabile Subjekt« (Butler 1993: 32) bzw. die »Kategorie ›Frauen‹« (Butler 1993: 51) normativ als unhinterfragbarer Ausgangspunkt festgelegt werden. Das verschleiert die sozio-kulturell-historisch gewordene Bedeutung der Begriffe und damit ihre inhaltliche Kontingenz, aber auch ihre kontingente Setzung *als* begründende Prämissen. Nach Butler ist das autoritär, weil die konstatierte Unhinterfragbarkeit das Verbot impliziert, über diese Prämissen inhaltlich und in Bezug auf ihren theoretischen Gebrauch bzw. Theoriestatus erneut nachzudenken. Aber auch das Gebot der Begründungspraxis, aufgrund dessen auf (vermeintlich) unbezweifelbare Grundlagen rekurriert werden muss, nennt sie eine »List der Macht«. Diese ist »tückisch« (Butler 1993: 36), wenn sie ein (vermeintliches) Jenseits der Theoriebildung konstatiert, wodurch das dort Verortete aus jeder weiteren Diskussion oder Infragestellung ausgeschlossen wird. Der vorausgesetzte Subjektbegriff erscheint Butler sogar an sich selbst »politisch hinterhältig« (Butler 1993: 46) weil er Universalität verspricht, wenngleich er durch Ausschlussmechanismen erzeugt worden ist und wird.¹⁹

Selbst der diskursive Einsatz vereinheitlichender Namen – sei es, um sie als apodiktisches Fundament der Theoriebildung zu verwenden, sei es, um die Gegner zu diffamieren – birgt nach Butler noch eine autoritäre »selbstherrliche List der Macht« (Butler 1993: 34). Denn zum einen vereinheitlichen solche Benennungen – hier »Postmoderne« – unstatthaft, weil sie eine Pluralität von distinkten, individuellen Vorkommnissen unter Absehung des individuell Besonderen auf eine vermeintlich gemeinsame Eigenschaft reduzieren. Butler spricht bezogen auf den Namen »Postmoderne« von »ein[em] künstlich konstruierte[n] Ganze[n]« (Butler 1993: 34), womit

darf man mit Butler fragen, wie diese Setzung und das Verbot ihrer Infragestellung begründet werden könnte – will sie sich nicht der (machpolitischen) Willkür bezichtigen lassen.

- 19 Dabei argumentiert Butler aus einer Hegel'schen, differenztheoretischen Perspektive. Definieren heißt im Wortsinn »begrenzen«, »beenden«. Nach Hegel schließt eine definierende Bestimmung nicht nur positiv das Definiendum ein; vielmehr wird durch die Grenzziehung auch immer das, was nicht gemeint ist, ausgeschlossen, abgetrennt. Dieses abgetrennte »Außen« ist und bleibt dabei konstitutiv für das Definierte, auch und gerade, weil etwas ausgeschlossen werden muss, um zu definieren: »Deshalb müssen wir daran erinnern, daß sich Subjekte durch Ausschließung konstituieren, d. h. durch die Schaffung eines Gebiets von nichtautorisierten Subjekten, gleichsam von Vor-Subjekten, von Gestalten des Verworfenen und Bevölkerungsgruppen, die der Sicht entzogen sind.« (Butler 1993: 46). Dass der begriffliche Bildungsprozess auf die Generierung einer begrifflich bezeichnbaren Menge von Vorkommnissen übertragbar ist, wird dabei mit Hegel vorausgesetzt.

zudem impliziert werde, dass unterschiedlichste theoretische Standpunkte – im Hegel'schen Sinne – Ausdruck eines spezifischen historischen Entwicklungsmomentes seien. Das mache den Begriff ›Postmoderne‹ selbst zu einem »entschieden ›moderne[n]‹ Zeichen« (Butler 1993: 35). Zum anderen zwingt die vereinheitlichende Benennung die darunter Gefassten dazu, sich innerhalb der Alternative modern/post-modern zu positionieren, erzeuge also eine (scheinbar) alternativlose Binarität. Es ließe sich ergänzen, dass sie zudem dazu zwingt, sich gegebenenfalls gegen Einwände bzw. Zumutungen zu verteidigen, die gar nicht auf die eigene Argumentation bzw. im Falle von Begriffen wie ›Frauen‹ auf einen selbst als Adressierte zutreffen.

Diese Praxen werden von Butler als »Abriegelungsstrategien« und »Verschleierungstaktiken« bewertet, die die eigenen normativen Setzungen der theoriетragenden Prämissen, die gegen jede kritische Infragestellung schützen (sollen), obwohl sie eigentlich nicht weiter begründbar, weil immer *kontingent* sind. Man könnte auch sagen, es handele sich bei diesen »Listen der Macht« im philosophischen Diskurs um Immunisierungsstrategien, also um ein methodisches Instrumentarium, derer oder dessen sich Philosoph*innen bedienen, um ihre Überlegungen gegen jegliche, möglicherweise auch institutionell transformative Effekte erzeugende Diskussionen von vorneherein abzusichern bzw. abzuschirmen. Dafür rekurren sie auf scheinbar unumgängliche philosophisch einzuhaltende Prinzipien, mithin *Methoden*, die zu explizieren aber Aufgabe einer kritischen, aufklärenden (Selbst-)Reflexion im Sinne Kants und Horkheimers wäre. D.h. einer Reflexion, die ständig ihre eigenen Praxen und die dadurch erzeugten Effekte kritisch untersucht, indem sie etwa fragt, wie Begriffe gebildet werden, was sie zum Ausdruck bringen, welche Funktion dabei der Sprache zukommt, welche Methoden zu welchen Ergebnissen führen etc.

Dabei geht es Butler neben der aufklärenden Analyse auch um die Folgerungen, die sich aus dieser Kritik für die eigene Theoriebildung ergeben. Keinesfalls bedeutet es für sie, auf jegliche Grundlagen zu verzichten – sondern vielmehr, diese Grundlagen reflexiv immer als kontingent auszuweisen und sie folglich immer wieder der Infragestellung auszusetzen. Denn, so Butler, wenn es überhaupt eine gemeinsame ›poststrukturalistische These‹ gibt, dann die, dass die herrschende Ordnung bzw. die Macht auch die (philosophischen) Begriffsapparate sowie die Subjektpositionen der (etablierten) Kritiker*innen durchdringt.²⁰ Der Versuch, theoretisch einen Standpunkt

20 Im institutionellen Zusammenhang ist das relevant, insofern (akademische) Macht auch durch die Verknappung von Sprecherpositionen operiert: »Insofern ›sprachliche Verhältnisse immer Verhältnisse der symbolischen Macht sind« (Bourdieu/Wacquant 1996: 177), ›Technologien der Repräsentation‹ dazu beitragen, ›Verletzung moralisch zu konsolidieren« (Butler/Athanasίου 2014: 182) und schließlich Macht sich dadurch auszeichnet, dass es, wie Achille Mbembe argumentiert, der ›Souverän ist, der entscheidet, was sichtbar ist und was unsichtbar bleiben soll« (Mbembe 2014: 211), sind Sprechpositionen nicht beliebig vermehrbar. Denn Macht operiert auch und gerade durch die Verknappung autorisierter

auszuweisen, der sich in einem machtfreien Jenseits befindet, kann »möglicherweise«, so Butler, als weitere »tückische List« (Butler 1993: 36) beurteilt werden. Für die Kritik ergebe sich die Aufgabe, danach zu fragen, »was durch den theoretischen Schritt, Grundlagen festzulegen, *autorisiert* und was ausgeschlossen oder verworfen wird« (Butler 1993: 37). Wenn es aber nicht möglich ist, zur (Theorie-)Begründung einen unabänderlichen gesellschafts- oder theorieexternen Referenzpunkt auszuweisen – epistemologisch wie ethisch – dann muss jede scheinbar universelle Begründung oder Begründungsfigur immer wieder selbst in Frage gestellt werden. Es gibt hier keinen Ort außerhalb der transformativen Prozesse des Werdenden insgesamt, der theoretisch geltend gemacht werden könnte. Butlers Versuch, dies theoretisch einzuholen, liegt dann eben darin, die kritische Hinterfragung der eigenen Prämissen und die grundsätzliche Offenheit, sie zu transformieren, auf Dauer zu stellen.

Patriarchale Fixierungen

Der grundsätzliche Vorbehalt gegen endgültige Fixierungen zeigt sich auch in dem gemeinsam mit Ernesto Laclau und Slavoj Žižek verfassten Band *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, in dem Butler erneut kritisch fragt, wie es um die Festschreibung struktureller Grundlagen in der politischen Theorie steht. Auch hier sieht sie den Versuch, u.a. zu Begründungszwecken das fort-dauernde Werden, die Prozessualität aus der (politischen) Theorie(-bildung) selbst auszuschließen. Wiederum geht es Butler um Begriffe bzw. Strukturmomente mit Begründungsfunktion, die aus der Infragestellung ausgeschlossen werden: sei es der Subjektbegriff, diesmal in einer Lacan'schen Spielart, oder aber, (immer noch) die sexuelle Differenz. Die Festschreibung bzw. das Infragestellungsverbot erfolgt hier über eine Bedeutungsambiguität von »transzendental«, die einer unterschiedlichen Perspektive geschuldet ist: Je nachdem, ob wir es mit der erkenntnistheoretischen (epistemologischen) oder der praktischen, ethischen Bedeutung von »transzendental« zu tun haben. Aus erkenntnistheoretischer Perspektive verweist der Begriff »transzendental« auf die Frage: Wie ist bzw. was macht die Erkenntnis von Erfahrungsgegenständen *möglich*? Dabei setzt Kant voraus, *dass* wir Erfahrung machen und Gegenstände erkennen. Insofern handelt es sich auch um eine Frage, die *retrospektiv* nach den ermöglichenden Realisierungsbedingungen des aktuell Gegebenen sucht.²¹ Diese, wenn man

Sprechpositionen.« (Hark 2016). Vgl. natürlich auch Kuhn (1962), der nachweist, dass die Erneuerung bzw. Transformation wissenschaftlicher Paradigmata weniger mit Erkenntniszuwachs als vielmehr mit dem Aussterben der Gralshüter zu tun hat.

- 21 Wir können nach Kant Erfahrung von Gegenständen machen, weil wir uns die mannigfaltigen sinnlichen Eindrücke in Raum und Zeit unter Zuhilfenahme der Kategorien als geordnete Phänomene repräsentieren. Verfügt man nicht über unseren Verstand, der mit diesen transzendentalen Instrumenten ausgestattet ist, könnten wir nicht diese Erfahrungen

so will, Sichtbarkeitsbedingungen sind zwar nicht kausal wirksam, aber sie bilden die Formen des Realisierten, ohne die es nicht *so, auf diese Weise* wahrgenommen würde.

Geht es aber im praktischen Zusammenhang – von der Theoriebildung selbst bis zu Vorschlägen, die die Gestaltung des Politischen betreffen – nicht um das Erkennen des Gewordenen, sondern um zukünftiges Werden, so *eröffnen* ›transzendente‹ Bedingungen einen Möglichkeitsraum, in dem sich eine Zukunft ereignen können soll, in der, anders als gegenwärtig, bestimmte Ausschlüsse, Nicht-Teilhaben etc. vermieden werden können oder sollen. Ein Raum, der ein Werden prinzipiell möglich macht – *ohne* deshalb das Sein der Personen in irgendeiner Form zu bestimmen, zu determinieren oder gar zu erzeugen. Hier geht es um eine generell unüberwindbare, aber auch gewollte Offenheit dem Leben gegenüber, die sich auch in der Theoriebildung im Sinne der kritischen Haltung spiegeln sollte. Diese wird verfehlt, wenn die erkenntnistheoretisch gewonnenen Formen in die prospektive Theoriebildung extrapoliert werden. Denn dann beschränken sie den Möglichkeitsraum auf das Gewordene und öffnen ihn gerade nicht für *andere, bislang ungedachte, aber dennoch prinzipiell intelligible Realisierungen*.

Mit der Unterscheidung zwischen einem epistemologisch, historisch gewordenem ›Transzendentalen‹ und einem prospektiv Möglichkeiten eröffnendem ›Transzendentalen‹ lässt sich Butlers Kritik am theoretischen Status der sexuellen Differenz, den sie bei Žižek am Werk sieht, verstehen: »Das [epistemologisch] *Transzendente* stellt somit die *kriteriellen Bedingungen* bereit, die die *Entstehung des Thematisierbaren einschränkt*« (KHU: 186) – weil ihm seine Historizität und damit Transformativität abgesprochen wird. Insofern nennt Butler den der Geschlechterdifferenz zugeschriebenen ›quasi-transzendentalen Status‹, durch den »sie nicht thematisiert werden kann, [der] sie gegen jede kritische Prüfung immun[isiert], doch zugleich notwendig und essentiell ist: ein wirklich gelungenes Machtinstrument« (KHU: 187). Wohlverstanden geht es wiederum darum, wie *methodisch* bestimmte Denkblockaden bzw. -verbote instituiert werden, um damit gewordene und gefestigte Hegemonien aufrechtzuerhalten.²²

Welche methodischen Konsequenzen ergeben sich vor dem Hintergrund kritischer Theorietradition aus der skizzierten Butler'schen Kritik an Theoriebildungsstrategien? Welche Kriterien muss eine adäquate *theoriebildende Praxis* nach Butler erfüllen, die sich ihrer eigenen Verstrickungen mit hegemonialen Denkmustern, aber auch akademischen wie politischen Machtattitüden bewusst ist; die folglich immer wieder die eigenen Grundsätze in Frage stellt, weil sie auch ihre eigene korrigierende Dynamik und Offenheit will und nicht zu leugnen sucht? Und welche Bedeutung hat das für die Frage nach dem politischen Gewicht philosophischer Methoden?

machen. Vgl. KrV, insbes. ›Die Transzendente Ästhetik‹ A 17–49/B 31–73 sowie das Erste Buch der ›transzendente[n] Analytik‹ A 64–136/B 89–175.

22 In Bezug auf die unumstößliche Präfiguration von Verwandtschaftsbeziehungen, die Butler in Lacans binär strukturiertem Symbolischen am Werke vgl. auch AV, insbes. 114f.

3. METHODISCHE KONSEQUENZEN

Zusammengefasst besteht die wesentliche methodische Klammer für die theoriebildende Praxis meines Erachtens darin, gegen jegliche Festschreibung einen Fixierungsvorbehalt auszusprechen. Das gilt für sämtliche Aspekte einer Theorie: für die theoriebildenden Prämissen in Form von begrifflichen, strukturellen und methodischen Grundlagen, aber auch für die konkreten sozialen Veränderungen, das wäre die *Bestimmung* konkreter inhaltlicher Ziele, die mithilfe der Theorien erreicht werden sollen. Das Kriterium, an dem die selbst-reflexive kritische Analyse die eigene theoriebildende Praxis messen muss, lautet dabei durchgehend: Gibt es einen Begriff/Namen/Sachverhalt oder eine Prämisse, der oder die so eingesetzt wird, dass seine/ihre Infragestellung ausgeschlossen ist? Anders gefragt: Weist die Theorie ihre eigenen (Voraus-)Setzungen adäquat aus, d.h. mit dem expliziten Wissen um ihre Kontingenz, oder werden methodische Strategien angewendet, um gerade dies zu verdecken? Werden diese Fragen mit ›Ja‹ beantwortet, gilt es zu korrigieren, d.h. die Infragestellung wieder denkbar zu machen und damit die Theorie zu öffnen. Mit solchen autokorrekativen Fragen an die Theoriebildung lässt sich mit Butler an beide Aspekte Derrida'scher Dekonstruktion anschließen.²³

Vor diesem Hintergrund eine angemessene Theoriebildung auch positiv zu bestimmen, ist nicht ganz einfach, weil die kritische Analyse insbesondere aufdeckt, welche konkreten materialen oder formalen Bestimmungen *nicht* angemessen sind.²⁴ Zur Beurteilung scheint jedenfalls ein Kriterium zu bleiben, das man die Forderung nach *performativer Konsistenz* der Aussagen nennen kann. Gefordert wird dann, dass keine Widersprüchlichkeit zwischen den Inhalten einer Theorie und ihrer Bildung besteht. So wäre und ist es beispielsweise widersprüchlich die Theorie auf einem emphatischen Freiheitsbegriff beruhen zu lassen – und dann die sozio-kulturell gewordene Formierung, die Freiheit als praktische Vernunft angenommen hat, als unveränderbar zu reklamieren. Denn entweder bezeichnet Freiheit die mögliche Überschreitung jeder scheinbar gegebenen Grenze, d.h. auch ihre eigene Formierung, oder nicht.²⁵

23 »Im allgemeinen folgt die Ausübung der Dekonstruktion zwei verschiedenen Bahnen oder Stilen, die sie meistens einander aufpfropft. Der eine Stil ist begründeter und dem Anschein nach ungeschichtlicher Art: vorgetragen, vorgeführt werden logisch-formale Paradoxien. Der andere, geschichtlicher und anamnestischer, scheint der eines Lesens von Texten zu sein, einer sorgfältigen Interpretation eines genealogischen Verfahrens.« (Derrida 1991: 44). Die logischen Paradoxien ergeben sich daraus, dass explizit ausgeschlossenen Inhalten dennoch eine konstitutive Funktion in der Theoriebildung zukommt, sodass der operationale Prozess und das Dargestellte einander widersprechen; vgl. Dreisholtkamp 1999.

24 Hier gilt es, aus einer differenzlogischen Perspektive über Hegels bestimmte Negation hinaus eine negative Bestimmung zu denken, die nicht schließt, sondern öffnet.

25 Siehe das Kant-Zitat in FN 5.

So ist es eben widersprüchlich, einerseits ›Freiheit‹ im eben erwähnten Sinne als Grundbegriff zu postulieren, aber dann eine bestimmte (Subjekt-)Formierung als unhintergebar bzw. unveränderbar festzuschreiben. Das konterkariert sowohl den Freiheitsbegriff als auch die gleichfalls auf ihm fußende Theoriebildung, wenn sie Voraussetzungen festschreibt. Die performative Konsistenz einer Theorie bestünde also in Anlehnung an Austin (und Hegel) darin, dass der vorgestellte Inhalt und der dargestellte Gedankengang und dessen Prämissen einander nicht widersprechen bzw. übereinstimmen. Die zugrundeliegende Annahme lautet folglich, dass Theorie(-bildung) nur dann ›ehrlich‹ ist, wenn zwischen ihren ihr bekannten Prämissen und dem, wie sie selbst *verfährt*, Konsistenz erkennbar ist – sie in diesem Sinne ihre eigenen Ansprüche nicht verfehlt.

Freilich kann die Frage gestellt werden, ob die Forderung nach methodischer Adäquatheit nicht ebenfalls den Inhalten und Ergebnissen der Analysen Butlers widerspricht, die etwa jeder Menschliches definierenden Begriffsbildung Gewalttätigkeit vorwirft, weil sie durch eingrenzende Bestimmung leidvolle Ausschlüsse bzw. Unterwerfungen generiert. Ich meine, dass das nicht zutrifft, weil die Forderung nach *offener Theorie*- wie auch *Begriffsbildung* sich immer kritisch retrospektiv an das richtet, was bereits geworden ist; dies aber gerade nicht prospektiv als Ideal oder Norm in die Zukunft extrapoliert. In diesem Sinne gewinnt die mit Kant einsetzende methodische Verschiebung hin zur Frage nach den *Möglichkeitsbedingungen* auch in der praktischen Philosophie Bedeutung. Im politischen Kontext bedeutet das, die *Lebensbedingungen* in den Blick zu nehmen, die eine freie *Lebensgestaltung* jeder Person dem je eigenen Potential nach möglich machen.²⁶ So hat die selbst-kritische Reflexion die Funktion darüber aufzuklären, was und wie das, was gegenwärtig der Fall ist, geworden ist, um normativ wirkende Festlegungen, die das Menschliche oder die Vernünftigkeit aus Begründungszwecken festlegen (müssen), gerade zu *vermeiden*. D.h. die scheinbar gegebenen Grenzen des Gewordenen sichtbar zu machen bzw. sie zu erkennen, um sie überschreiten zu können – sei es korrigierend, sei es verwerfend, sei es an ihnen festhaltend. Auf diese Weise werden die gewordenen Begriffe oder Prämissen aber nicht blind als unhinterfragbarer normativer Grund oder Zweck eingesetzt, sondern in ihrer Funktionalität aufgedeckt und offen als das ausgewiesen, was sie sind: mehr oder weniger kontingente Errungenschaften, die es immer wieder kritisch zu prüfen gilt.²⁷

26 Vgl. Schönwälder-Kuntze 2014: 350–354.

27 Ermöglichung bedeutet so aber gerade nicht, wie bspw. dem Nussbaum'schen capability-Ansatz entsprechend, sich gemäß einer bestimmten, nämlich der derzeit noch im Westen favorisierten, intellektuellen Vernunft auszubilden, und insofern die Realisierung nur dieser Vernunft möglich zu machen. Vielmehr soll das konkrete Was und Wie des Werdens nicht von vorneherein bestimmt und festgelegt werden, weil es auch ganz andere Lebensrealitäten gibt und geben kann – all das gilt es zu ermöglichen.

Dabei bedeutet das eigene Denken als Teil des Werdens zu begreifen gleichermaßen, die eigene Genese nicht zu vergessen, und damit, das eigene traditionelle Verhaftetsein nicht zu unterschlagen. *Selbst-reflexiv*-kritisch heißt dann auch, nicht nur (historisch variable) unterschiedliche Selbst- oder eben Subjektbegriffe in den Blick zu nehmen (vgl. PM, SE), sondern tatsächlich *sich selbst* als Theoriebildner*in – freilich nicht autobiographisch, sondern sozio- und theoriebiographisch.²⁸ In diesem Kontext muss man verstehen, warum Butler andeutet, dass Foucault letztlich »sich selbst aufs Spiel gesetzt habe« (Butler 2002). Das gilt sowohl für ihn als kritischen Denker – und somit Theoriebildner – als auch für ihn als Subjekt.²⁹ So verweigere Foucault eine festlegende Antwort auf die Frage, *woher* der/sein *kritische/r* Wille stamme, nicht so regiert zu werden, um diesen Willen dadurch nicht absolut zu setzen – auch nicht durch die Benennung als »ursprüngliche Freiheit«, die er sofort wieder zurücknehme (Butler 2002: 262). Es gilt also nach Butler, unaufhörlich auch sich selbst als Fragende zu befragen, das eigene intellektuelle wie kritische Begehren nicht zu verallgemeinern, die eigene Rationalität nicht als Standard zu setzen, auch wenn es für die Denkenden selbst kein vollständiges Entrinnen aus diesen, *ihren* Konstitutiva gibt. Im oben genannten Sinne handelt es sich um dabei um Grenzen, die überschreitbar sind.

Wenn die Denkweisen und -methoden der Kritik selbst auch nur geworden sind, heißt Überschreitung, das Kritisierte und als korrekturbedürftig Eingestufte zu verschieben³⁰ – eine völlige Neuerfindung oder -setzung entspräche wiederum der Illusion, es gäbe ein nicht am Werden und seinen Transformationen beteiligtes Außen.³¹ Das Kant'sche Diktum in der »Methodenlehre« am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* hat seine Geltung nicht verloren, weil es das moderne kritische Denken und die Umstellung auf Bedingungen eingeläutet hat. Auch haben wir es immer noch mit

28 Wobei Butler auch autobiographisch argumentiert, um deutlich zu machen, warum sie diesen philosophischen Kontext gewählt hat, wie sie in ihn hinein geworfen wurde. Vgl. etwa »Kann das ›Andere‹ der Philosophie sprechen?« (MG: 367–393).

29 Butler bezieht sich hier auf Foucaults *Was ist Kritik*. Vgl. zum kritischen Subjekt auch KEG: 161–175. In dieser Hinsicht fügt Butler der »genealogischen Kritik« nach Saar noch den Aspekt faktischer, konkreter, für das eigene Denken konstitutiver Muster hinzu, der sich ebenfalls nicht verleugnen lässt. Dann ist Genealogie nicht nur »als Historisierung des Selbst dessen Gewordenheitskritik, als Aufweis der kontingenten Machtwirkungen auf das Subjekt Machtkritik, [sowie] Selbst-Kritik oder Kritik eines Selbst, dem gezeigt oder vorgeführt wird, wie es geworden ist oder geworden sein könnte.« (Saar 2009: 252). Sie ist immer auch selbst-kritisch gegen sich als konkrete theoriebildende Instanz.

30 In diesem Sinne heißt eine Einführung in dekonstruktives Philosophieren die »Kunst des Verschiebens«, vgl. Feustel 2015.

31 Allen Versuchen, dies zu vermeiden, zum Trotz scheint es doch so, als kämpften einige zeitgenössische Philosoph*innen gerade um diese Frage. So ist in Thilos Wesches Beitrag die Rede davon, dass gerade die Innen/Außen-Differenz das Wesen der Kritik ausmache, vgl. Wesche 2009. Das gilt gleichermaßen für den Beitrag von Jaeggi (2009) in Jaeggi/Wesche 2009.

einer durch und durch als *politisch* qualifizierbaren selbst-kritischen Aufklärungsarbeit zu tun – nicht zuletzt deshalb, weil sich unserer Epoche dadurch auszeichnet, dass Wissen im öffentlichen Diskurs Entscheidungen legitimiert bzw. plausibilisiert: Wissen, das die verwendeten Begründungsmuster stabilisiert bzw. destabilisiert und dadurch auch der Theoriebildung, aus der es resultiert, Gewicht verschafft. Denn es geht immer auch um Macht(verteilungs)fragen und um soziale Teilhabe- bzw. Teilnahmemöglichkeiten. Wenn also der »[k]ritische Weg [...] allein noch offen« (KrV A 856/B 884) ist, dann lässt er sich aktuell dahingehend ergänzen, dass er neben der Analyse des Status quo immer auch die eigene Verhaftung und deren Überschreitung in die transformative Dynamik der Theoriebildung integrieren muss. Wenn Theorie zur Formierung des Gegebenen beiträgt, weil die legitimiert und (staatliches) Handeln begründet, dann hat auch die angewandte Methode politisches Gewicht – weil sie darüber entscheidet, wie frei gedacht wird, ob die Grenzen der scheinbar unumstößlich Gegebenen gedanklich überschritten werden.

LITERATUR

- Althusser, Louis (1970): *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg/West-Berlin: VSA 1977.
- Benhabib, Seyla (1993): »Feminismus und Postmoderne: Ein prekäres Bündnis«, in: Dies./Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy (1993): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Fischer 1993, 9–30.
- Butler, Judith (1993): »Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der Postmoderne«, in: Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy (1993): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Fischer 1993, 31–58.
- Butler, Judith (2002): »Was ist Kritik. Ein Essay über Foucaults Tugend«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002) 2, 249–265.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der »mystische« Grund der Autorität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2013.
- Descartes, René (1637). *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison*. Übers. u. hg. von Lüder Gäbe. Hamburg: Meiner 1997.
- Distelhorst, Lars (1999). *Jacques Derrida*. München: Beck 1999.
- Feustel, Robert (2015). *Die Kunst des Verschiebens. Dekonstruktion für Einsteiger*. München: Fink 2015.
- Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung des Diskurses*. Übers. von Walter Seitter. Mit einem Essay von Ralf Konersmann. Frankfurt/M.: Fischer 1991.
- Foucault, Michel (1983): »Strukturalismus und Poststrukturalismus«, übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: *Dits et Ecrits: Schriften*. Vierter Bd. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, 521–555.

- Foucault, Michel (1984): »Was ist Aufklärung?«, übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: *Dits et Ecrits Schriften*. Vierter Bd. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, 687–707.
- Hark, Sabine (2015). <http://blog.feministische-studien.de/author/sabine-hark/>
- Hegel, G.W.F. (1803–1806). Aphorismus aus seinem Wastebok 1803–1806, in: *Jenaer Schriften*. Werke Bd. 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
- Hegel, G.W.F. (1807). *Phänomenologie des Geistes*. Werke Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
- Horkheimer, Max (1937): »Traditionelle und kritische Theorie«, in: Ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. 4: Schriften 1936–1941. Hg. von Alfred Schmidt. Frankfurt/M.: Fischer 1988, 162–226.
- Jaeggi, Rahel/Wesche, Thilo (2009) (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1781/1786). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner 1971.
- Kant, Immanuel (1784). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Zitiert nach der Kant-Ausgabe Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften 1901ff., Bd. 8.
- Kant, Immanuel (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Zitiert nach der Kant-Ausgabe Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften 1901ff., Bd. 4.
- Saar, Martin (2009). »Genealogische Kritik«, in: Jaeggi, Rahel/Wesche, Thilo (2009) (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 247–265.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2010): *Freiheit als Norm? Moderne Theoriebildung und der Effekt Kantischer Moralphilosophie*. Bielefeld: transcript.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2012): »The figure of ›rivalry‹ and its function in Kant's ethics«, in: Lütge, Christoph (ed. in chief): *Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics. Vol. I*. Heidelberg: Springer 2012, 355–384.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2014): »Verantwortung im Fluss – oder: (Wie) lässt sich sinnvoller Weise am Verantwortungsbegriff festhalten?«, in: Boomgarden, Jürgen/Leiner, Martin (Hg.): *Kein Mensch, der der Verantwortung entgehen könnte. Verantwortungsethik in theologischer, philosophischer und religionswissenschaftlicher Perspektive*. Freiburg: Herder 2014, 225–272.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2015): *Philosophische Methoden zur Einführung*. Hamburg: Junius.

