

I. Die Krise der Kritik und die Rolle der Verständigung

Derzeit scheint sich eine Atmosphäre der zunehmenden gesellschaftlichen und politischen Spaltung durchzusetzen. Ist das dem polarisierenden Einfluss von Populisten zuzuschreiben oder schwindet in einer individualisierten Gesellschaft generell die Bereitschaft oder Fähigkeit zur Verständigung über Probleme? Erscheinen die zur Vermittlung notwendigen Anstrengungen nicht mehr lohnenswert, im Bewusstsein, sich immer wieder unverbindlich neuen sozialen Kontakten zuwenden zu können? Vielleicht aber trägt auch die Kritik und die Art und Weise, wie wir es gewohnt sind, Kritik zu üben, zu diesem gesellschaftlichen Klima bei. Welche Rolle spielt die akademische Kritik für die Praxis des Kritisierens und die gesellschaftliche Praxis im Weiteren? Damit rückt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theorie und Praxis ins Zentrum des Interesses.

I.1 Praxis, Opposition und Kritik – eine disziplinäre und ideengeschichtliche Positionierung

Das Praxis-Theorem

Der *cultural turn* wird häufig eher mit Begriffen wie ›Bedeutung‹, ›Repräsentation‹ oder ›Diskurs‹ als mit dem Begriff ›Praxis‹ in Verbindung gebracht. Andreas Reckwitz weist aber darauf hin, dass viele Theorie-debatten, die um den *cultural turn* stattfanden und -finden, nur auf der Basis eines veränderten Bezugs der Gesellschaftstheorie zur gesellschaftlichen Praxis möglich wurden. »Im Praxis-Paradigma laufen mehrere philosophische ›Revolutionen‹ des 20. Jahrhunderts zusammen. In mancher Hinsicht stellt dieses Paradigma den Hauptstrang des Cultural Turn dar« (Reckwitz 1999: 26). Zuvor sei die Rationalität des Denkens über die Betrachtung des tatsächlich stattfindenden gesellschaftlichen Lebens gestellt worden, weswegen die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften eine Reihe reifizierender Dualismen hervorgebracht hatten, etwa Struktur versus Individuum, Subjekt versus Objekt oder Körper versus Geist (Hillebrandt 2014). Schließlich fand dann eine Spaltung entlang dieser Dualismen statt und es entwickelten sich konkurrierende Denktraditionen, wie etwa die *strukturelle Anthropologie* im Gegensatz zum *Existentialismus* (Bourdieu 1996[1987]), der *funktionale Strukturalismus* entgegen der *hermeneutischen interpretativen Soziologie* (Giddens 1998) oder

ein *Objektivismus* versus einem *Subjektivismus* (Dewey 1995[1929]; Bourdieu 1976). Praxeologische Denkerinnen und Denker problematisieren, dass sich die klassischen Theorieschulen für jeweils nur eine Seite dieser Dualismen entschieden. So würden sie beispielsweise Gesellschaft nur von den Individuen her denken oder sie interessierten sich lediglich für die Struktur. Damit haben viele Theorieschulen, so das praxeologische Argument, den Bezug zur gesellschaftlichen Wirklichkeit verloren. Spätere Theorieentwicklungen hätten sich dann verstärkt auf die Eigenlogik ihrer Theorietradition verlassen und sich in Abgrenzungsbestrebungen gegenüber anderen Schulen verloren. So sei ein problematischer *Intellektualismus* entstanden. In einigen Denktraditionen seien auch bestimmte Begründungszusammenhänge absolut gesetzt, also letztbegründet allen weiteren Betrachtungen von Welt vorangestellt worden, was einen dogmatischen *Fundamentalismus* darstelle. Im Zentrum des Praxis-Theorems stehe demnach ein *Anti-Intellektualismus* oder *Anti-Fundamentalismus*, der die Überwindung dieser Dualismen in einer Umwertung des Verhältnisses von Theorie und Praxis und letztlich in einer Aufwertung der Praxis gegenüber der Theorie suche (Volbers 2015). Praxeologie möchte Gesellschaft vom Tun her erklären.

Dieses ›Primat der Praxis‹ wird von praxeologischen Denkerinnen und Denkern unterschiedlich stark gewichtet (vgl. hierzu Geiselhart, Winkler & Dünkmann 2019). In unterschiedlichem Maße wurde betont, dass Theorien immer Produkte des Denkens sind und damit immer nur eine verkürzende Interpretation von Wirklichkeit darstellen können. Es entsteht ein Wahrheitsrelativismus, der sich teilweise zu einem Relativismus oder Skeptizismus ausweitet. Praxeologische Autorinnen und Autoren sehen teilweise die Möglichkeit, diesen Relativismus durch empirische Forschung einzuschränken. Mit dem Versuch, einen direkten Bezug zwischen der gesellschaftlichen Praxis und der Theoriebildung herzustellen, geht auch eine Aufwertung empirischer Wahrnehmungsurteile einher. Empirische Forschung kann auf verschiedene Art und Weise eingesetzt werden, beispielsweise um Theorie zu begründen, sie zu reflektieren oder sie als relevant zu rechtfertigen. Darüber hinaus bedeutet das Praxistheorem aber ebenso, dass auch Wissenschaft als eine Praxis begriffen werden muss. Wissenschaftliche Wahrheiten sind immer kontextabhängig und an die situativen Bedingungen ihrer praktischen Hervorbringung gebunden. Geist kann letztlich nicht von den körperlichen und praktischen Bedingungen des Denkens getrennt werden. Mit dieser dreifachen Relativierung des Wissens hat der *cultural turn* auch viele popularisierte Denk- und Argumentationsmuster hervorgebracht.

Popularisierungen des Wahrheitsrelativismus

Seit den 1980er Jahren unterlag der Wahrheitsrelativismus einer Popularisierung, und löste sich, vor allem im Begriff des *Konstruktivismus*, vom Praxisbegriff. In konstruktivistischen Debatten wird darauf hingewiesen, dass Wissen immer eine Herstellungsleistung menschlicher Kognition (radikaler Konstruktivismus) oder ein Produkt sozialer Organisation und Vergesellschaftung (Sozialkonstruktivismus) ist. Der Verweis auf Praxis ist diesen Debatten oft nur noch implizit. In noch weiter popularisierten Darstellungen wird er oft ganz ausgelassen. Man beschränkt sich dann lediglich auf die Betonung der Gemachtheit oder Kontingenz jeglicher Wissensbestände. Nicht selten gibt diese Erkenntnis Anlass zu wissenschaftlichen Lagerkämpfen, die ich im Folgenden am Beispiel der Debatten um die *Neue Kulturgeographie* beschreiben werde. Leserinnen und Leser anderer Disziplinen werden ähnliches sicherlich auch aus ihrem akademischen Umfeld kennen. Die Neue Kulturgeographie brachte sich in den 2000er Jahren mit einem kämpferischen Vokabular gegen, wie sie sagte, »essentialisierende« Theoriebildung in der Geographie in Stellung. »Dass der Dekonstruktivismus zusammen mit dem hier ebenfalls Verwendung findenden Begriff des Diskurses zur theoretischen Basis von Cultural Turn und Postkolonialismus, ja großer Teile der Kulturwissenschaften geworden ist, kann in Anbetracht des revolutionären Gehalts kaum verwundern« (Gebhardt 2003: 14f.). In dieser Definition des *cultural turns* werden lediglich zwei Charakteristika in den Vordergrund gestellt: eine kritische gesellschaftspolitische Haltung, die auf einem Relativismus aufbaut und damit verbunden die Aufgabe der Dekonstruktion, also der Visibilisierung von Kontingenz.

Der Gedanke der Konstruiertheit von Wahrheiten ist aber keinesfalls eine neue Erkenntnis. Die Wurzeln des Konstruktivismus können bis Kant zurückverfolgt werden (Geier 2015). Bereits 1910 baut Dilthey die Geisteswissenschaften auf dem Gedanken auf, dass sowohl Geistes- als auch Naturwissenschaften den Gegenstand ihrer Untersuchung selbst hervorbringen, jedoch auf jeweils unterschiedliche Art und Weise: »dort entsteht im Verstehen ein geistiges Objekt, hier im Erkennen der physische Gegenstand« (Dilthey 1974: 97). Wenn aber der Gedanke an die Bedingtheit von Wahrheit schon derart alt ist, wie konnte er dann in der jüngeren Geschichte der deutschsprachigen Geographie noch zu derart heftigen Debatten führen? Kritikerinnen und Kritiker der neuen Kulturgeographie meinten, dass es keinesfalls etwas Neues sei, Raum als Diskurs oder Text zu betrachten. Im Gegenzug würden aber bewährte »Errungenschaften der Wirtschafts- und Sozialgeographie [...] weggewischt und einem unberechenbaren Subjektivismus geopfert« (Klüter 2005: 135). So habe der Dekonstruktivismus der Neuen Kulturgeographie einen Lieblingsfeind, den er »Essentialismus« nenne, über den zwar

eifrig geschimpft, der aber ebenso eifrig praktiziert werde. Auch wurde bemängelt, dass die breite Diskussion um den *cultural turn* einen fragwürdigen Konstruktivismus hervorgebracht hätte. Dieser habe das »Anliegen, nichts mehr von der Welt als Wahrheitsanspruch gelten zu lassen, als die Auffassung von ihrer Konstruiertheit« (Dörfler & Rothfuss 2013). Außerdem solle und dürfe sich eine konstruktivistische Perspektive nicht darin erschöpfen, Kontingenz festzustellen, weil dies insbesondere für regionale Geographien keine ausreichende Motivation sein könne (Bätzing 2011). Nur an faktischen, regionalen Beobachtungen ließen sich auch konkrete Entwicklungslinien nachzeichnen.

Es hätte sich ein »Vulgärkonstruktivismus« (Dörfler & Rothfuß 2013) etabliert. Dieser, so die Kritik, sei erstens in dem Sinne kritisch, als dass er wahllos alles dekonstruiere, zweitens in dem Sinne antiindividualistisch, als dass er dem Subjekt jegliche Handlungsfähigkeit abspreche und drittens in dem Sinne intellektualistisch, als dass er empiriefern sei. Auch wenn dieses Zerrbild extrem verkürzend ist, so mag es doch der Wahrnehmung einiger Kritikerinnen und Kritiker der Neuen Kulturgeographie entsprechen. In deren Augen ist es »wohl kein Zufall, dass der überwiegende Teil diskursanalytischer und/oder dekonstruktivistischer Ansätze auf umfangreiche und unvoreingenommene Empirie als Felderfahrung verzichtet. Die Fixierung auf den symbolischen Überbau ›Diskurs‹ verhindert geradezu systematisch, sich mit den unangenehmen und oft paradoxen Aspekten der sozialen Wirklichkeit zu befassen« (Dörfler & Rothfuß 2013: 200). Dabei wurde der Terminus ›Poststrukturalismus‹ von beiden Seiten zum Kampfbegriff stilisiert. Für die einen wurde er zum Schimpfwort, für die anderen zum Erkenntniszentrum der neuen Bewegung.

Ich verwende den Terminus ›poststrukturalistisch‹ hier in vollem Bewusstsein all seiner fragwürdigen Konnotationen. Der Begriff ›Poststrukturalismus‹ ist unscharf; die Definitionen divergieren sehr stark. Finkelde (2013) sieht die Wurzeln des Poststrukturalismus in der strukturellen Linguistik und Anthropologie, während Harrison (2006) den Poststrukturalismus lediglich in Abgrenzung zur analytischen Philosophie bestimmt. Im Gegensatz zum logischen Positivismus würden Kontext, die Bedingungen der Möglichkeit, Geschichtlichkeit und Textualität von Wahrheit betont. In dieser Hinsicht konzentriert sich der Poststrukturalismus auf die Produktion von Bedeutung und die ›soziale Konstruktion‹ der Realität. Er entwickelt seine Stärke in Untersuchungen darüber, wie soziale Machtverhältnisse die Bedeutungen und den Stellenwert sozialer Praktiken, Objekte und Ereignisse bestimmen (Woodward, Dixon & Jones 2009: 396). Mit dieser Verortung distanziert sich der vorliegende Text von der oft geäußerten Kritik, der Poststrukturalismus wäre rein auf Diskurse und Repräsentation beschränkt und vergesse dabei die materiellen Bedingungen der Produktion von Wissen. Diese verkürzte

Auffassung des Poststrukturalismus war in der deutschsprachigen Geographie lange weit verbreitet. Sie mag auf seine popularisierten Interpretationen zutreffen, nicht aber auf zentrale Autoren wie Michel Foucault oder Judith Butler. Diese Autoren werden neben anderen auch als praxeologisch wichtige Autoren angesehen (Schmidt 2012; Schäfer 2013; Hillebrandt 2014; Reckwitz 2016). Tatsächlich richtete sich die Kritik an der Neuen Kulturgeographie nicht gegen die Autorinnen und Autoren, auf die sich die Neuen Kulturgeographinnen und -geographen beriefen (u.a. Michel Foucault; Judith Butler; Ernesto Laclau & Chantal Mouffe oder Richard Rorty). Vielmehr wurden die disziplinpolitischen Effekte, die sich im Zuge der Popularisierung und der breiten Rezeption dieser Theorien in der Geographie ergaben, kritisiert. Es habe sich eine »erkenntnistheoretische Trennmauer« zwischen den Polen Realismus und Konstruktivismus ergeben, eine »dualistische und antagonistische Spaltung der Disziplin« zwischen einer weitgehend realistisch arbeitenden *Physischen Geographie* und einer konstruktivistisch informierten *Humangeographie* (Steiner 2014a: 85, mit Verweis auf Miggelbrink). Es formierten sich Gegenbewegungen, die diverse Theoriekontexte in Stellung brachten. Mit Bezug auf Bourdieu wurde gefordert, das Primat der Praxis ernst zu nehmen und nicht nur konstruktivistisch, sondern auch konstitutionslogisch zu denken (Dörfler & Rothfuß 2013). Es wurden Forderungen nach einer Rematerialisierung der Kulturgeographie laut (Katzig & Weichhart 2009). Die Humanökologie trat an, um die Funktionsweise von Gesellschaft als System zu rekonstruieren (Meusberger & Schwan 2003) während *nicht-repräsentationale* oder *mehr-als-repräsentationale Ansätze* vor allem die Erlebnisqualitäten praktischer Tätigkeiten einschließlich ihrer politischen Implikationen betonten (Thrift 2004; Schurr & Strüver 2016). Auch Praktiken wurden verstärkt als gesellschaftskonstitutiv angesehen (Everts, Lahr-Kurten & Watson 2011). Insgesamt verbreiterte sich damit auch die Basis der Theorien, die innerhalb der kritischen Geographie diskutiert wurden. So wurde die aktuelle Neuauflage des ›*Handbuch kritische Stadtforschung*‹ (Belina, Naumann & Strüver 2018) um genau diese Theoriedebatten erweitert. Darüber hinaus konzentriert sich der Band weiterhin auf klassische kritische Ansätze, wie etwa politökonomische, neo-marxistische, gouvernementale, gendertheoretische oder politökologische Perspektiven.

Eine Diskussion pragmatistisch inspirierter Ansätze der Kritik deutet sich in der Geographie allerdings nur vage an. So wird derzeit diskutiert, inwieweit Arbeiten, die auf einer auf der ANT gründenden Assemblageforschung aufbauen, überhaupt kritisch sein können (Färber 2014; Göbel 2014). Diese basieren auf einer radikalen Kritik der Kritik (Latour 2007). ANT-Befürworterinnen und -Befürworter werfen den *Critical Urban Studies* vor, die Stadt vorschnell mit makrotheoretischen Analysekatégorien, meist neo-marxistischen Kapitalismuskritiken, zu

belegen (Göbel 2014). Damit sei der Reflex verbunden auch die Geschehnisse auf der Mikroebene entsprechend zu interpretieren. Der radikal ethnographische Ansatz der Assemblageforschung hingegen identifiziere vielfältige Formen tatsächlich formulierter Kritik in der Praxis. Hier deuten sich auch Motive von Luc Boltanskis Soziologie der Kritik an. Die Assemblageforschung baut mit ihrer Methodik letztlich auf Bruno Latours Entwurf einer symmetrischen Anthropologie (2008) und seiner Kritik der politischen Ökologie (2001) auf, die er in Anlehnung an den amerikanischen Pragmatismus entwickelte (Wilde 2013). Demnach sollte sich der zu erforschenden Wirklichkeit nicht mittels disziplinärer Analysekategorien angenähert, sondern vielmehr den Phänomenen selbst gefolgt werden: der Entdeckung ihrer Verflechtungen in verschiedene gesellschaftliche Teilbereiche hinein und der thematischen Wandlung der Beschreibungsformeln bei diesen Transfers. In diesen Ansätzen wird das ›Primat der Praxis‹ derzeit am konsequentesten umgesetzt. Bei dieser Vorgehensweise treten Bruchlinien und Konflikte der Praxis in den Vordergrund und es kommen auch die von den Akteuren der Praxis selbst formulierten Kritiken wieder in den Blick. »Offen bleibt bislang dennoch, welchen Ort die Assemblageforschung der ›Kritik‹, also ihrer kritischen Perspektive auf das Urbane, zuweist« (Göbel 2014: 111). In diesem Sinne werde ich hier das Konzept der Mediation vorschlagen. Es ist aber symptomatisch für die zeitgenössische Kritik, dass Ansätzen, die ein verbindendes oder vermittelndes Motiv in sich tragen, mit Skepsis begegnet wird. Die politisierte, akademische Opposition gegen gesellschaftliche Bedingungen ist derzeit der dominante Impetus.

1.2 Kritik und Praxis – Opposition, Asymmetrie und Heldenmythos

Praxis ist ein wichtiger Bezugspunkt des *cultural turns* und die sogenannten ›Poststrukturalisten‹ dachten keineswegs ausschließlich repräsentationalistisch. So wird beispielsweise Michel Foucaults Werk, speziell sein Spätwerk zu Gouvernementalität und den Techniken des Selbst, als praxeologisch wichtige Arbeit angesehen. Gleiches gilt für Judith Butlers Arbeiten zu Performativität. Die soziologischen Praxis-theoretiker der, wenn man so will, ›zweiten Generation‹, Robert Schmidt (2012), Frank Hillebrandt (2014) und Andreas Reckwitz (2016) haben in jeweils eigenen Zusammenschauen praxistheoretischer Ansätze soziologische Programme für empirische Forschung und Theoriebildung entwickelt. Sie beziehen sich dabei auch auf den Poststrukturalismus. Im angloamerikanischen Raum sind Elisabeth Shove, Mika Pantzer und Matt Watson (2012) zu nennen. Das Feld derer, die dabei als

praxistheoretisch wichtige Theoretikerinnen und Theoretiker wahrgenommen werden, ist divers. Je nach Autorin oder Autor zählen dazu: Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Charles Taylor, Theodor Schatzki, Bruno Latour oder eben Judith Butler und Michel Foucault. Auch werden Bezüge zum Primat der Praxis, wie es im Marxismus, der kritischen Theorie und im Pragmatismus gedacht wird, hergestellt. Im deutschsprachigen Raum setzt sich zunehmend der Begriff ›Praxeologie‹ als Bezeichnung für die Gesamtheit der verschiedenen praktiken- und praxistheoretischen Ansätze durch. In den vergangenen Jahren ist auch eine Reihe an Sammelbänden erschienen (Schatzki, Knorr-Cetina & Savigny 2001; Alkemeyer, Schürmann & Volberts (2015); Schäfer 2016; Hui, Schatzki & Shove 2017). Dabei scheint sich die Frage nach geeigneten Formen der Kritik zusehends zugunsten eines praktikenontologischen Ansinnens aufzulösen.

Gesellschaftliche Praxis ist aber von jeher ein wesentlicher Bezugspunkt der kritischen Theorie und die Frage nach dem Bezug zur Praxis war immer schon ein zentraler Punkt in der Debatte um Kritik (Jaeggi & Wesche 2013). In diesem Sinne ist Kritik auch selbst immer Praxis. Eine ganz *praktische* Tendenz der sozialwissenschaftlichen Kritik ist aber, dass sie oft wie selbstverständlich als Opposition gegenüber einem Untersuchungsgegenstand begriffen wird. Die Analyse wird ganz selbstverständlich aus einer Position der kritischen Distanz geführt, die sich nicht selten zur Gegnerschaft ausweitet. Kritikerinnen und Kritiker legitimieren diese Opposition durch Verweise auf gesellschaftstheoretische Grundannahmen oder Modelle, die sie ihrer Analyse als eine Art Autorität zur Seite stellen. Diese erlauben es ihnen soziale Pathologien auszuweisen (Honneth 1994). So versteht sich eine kritisch materialistische Perspektive als marxistisch, eine polit-ökonomische Perspektive beruft sich beispielsweise auf Modelle des Neoliberalismus, so wie sich eine sozialwissenschaftliche Kritik vielleicht auf Bourdieus Konzepte von Habitus oder symbolischer Gewalt beruft. Entsprechend rekurriert eine poststrukturalistische Kritik vielleicht auf Foucaults Konzept der Gouvernamentalität. Wir erkennen darin »das orthodoxe Modell einer in objektiver wissenschaftlicher Erkenntnis fundierten kritischen Sozialwissenschaft« (Celikates 2009: 35). Nicht selten bezieht Kritik Autorität aus den Theorien, auf die sie rekurriert. Eine derartige Kritik weiß genau, wogegen sie sich wehrt, gegen was sie Opposition bezieht. Dabei geht sie auch tendenziell davon aus, dass die Beforschten die wirklichen Zusammenhänge ihres unterdrückten Lebens nicht erkennen. Die Menschen leben in dem Verblendungs- oder Habitualisierungszusammenhang einer Herrschaft, die nur ein analytischer Geist zu entziffern vermag. »Diesem szientistischen Selbstverständnis ist die Gleichgültigkeit gegenüber der Teilnehmerperspektive von vornherein eingebaut« (Celikates 2009: 21). Luc Boltanski (2010) hat auf die

Unangemessenheit derartiger Vorgehensweisen hingewiesen. Derartige kritische Wissenschaft definiere sich unter Bezug auf Objektivitäts- und Wertfreiheitsansprüche und erhebe sich zudem über die beforschten Akteure der Praxis. Zwar »können die Situationen gleichermaßen von den Akteuren, die in ihrem Alltagsleben ständig darin verstrickt sind, wie vom Soziologen beobachtet und beschrieben werden; doch nur letzterer kann zur Erkenntnis der Strukturen vordringen« (ebd.: 41).

In derartigen akademischen Überhöhungen wird Kritik asymmetrisch. Die Kritikerin oder der Kritiker wird zum überlegenen Geist stilisiert, was nicht selten eine weitere Stilisierung der Kritikerin zu einer Kämpferin gegen das Unrecht nach sich zieht. Die gesellschaftlichen Verhältnisse werden als unpersönlicher, nicht adressierbarer und übermächtiger Gegner gedacht und die Tatsache, dass sie von der Kritikerin erkannt werden, hindert die Verhältnisse selbstverständlich nicht daran, sich weiterhin praktisch durchzusetzen. Durch Theoretisieren lassen sich die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht beeindrucken. Allein Handeln kann Veränderung bewirken. Karl Marx folgert deswegen »daß nicht die Kritik, sondern die Revolution die treibende Kraft der Geschichte auch der Religion, Philosophie und sonstigen Theorie ist« (Marx zitiert nach Röttgers 1975: 261). Das ›Primat der Praxis‹ zeigt sich hier in einer zutiefst praktischen Konsequenz: der Idee, dass Theorie über genügend Strahlkraft verfügen muss, um Menschen davon zu überzeugen, sich auch praktisch für Veränderungen einzusetzen. Marx zufolge kommt es deswegen entscheidend auf die Form der Kritik an. Sie müsse fähig sein, die Massen zu ergreifen. So verrate »die Sprache Marx', die sich in einer eindringlichen martialischen Metaphorik ergeht, die *Lust am Kampf*« (Röttgers 1975: 262). Aufgabe der Kritik ist nicht nur die Analyse, sondern auch die Agitation. Damit sich eine soziale Bewegung formiert, muss ausreichend Empörung erzeugt werden. Zum Gelingen von Kritik müssen demnach zwei Bedingungen gegeben sein: erstens der erhabene erkennende Geist einer Kritikerin oder eines Kritikers und zweitens deren kämpferischer Einsatz im Sinne einer guten oder gerechten Sache. Aus diesen Bedingungen entsteht eine charakteristische kritische Haltung, die Max Horkheimer (1988[1937]: 190) folgendermaßen beschreibt: »In der Person des Theoretikers tritt das deutlich zutage; seine Kritik ist aggressiv nicht nur gegenüber den bewußten Apologeten des Bestehenden, sondern ebenso sehr gegenüber ablenkenden, konformistischen oder utopistischen Tendenzen in den eigenen Reihen«. Sicherlich dürfen die zeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen dieses Zitats nicht vergessen werden. Vom Nationalsozialismus ins amerikanische Exil gezwungen, sah er mit Theodor W. Adorno eine Kulturindustrie aufsteigen, die drohte, jegliche Hoffnung auf Emanzipation und Aufklärung zunichte zu machen. Bis in die 1960er–70er Jahre, die schließlich den Poststrukturalismus populär machten, waren nicht nur in Deutschland viele

Menschen, und nicht nur Intellektuelle, von einem Wunsch nach wirklich nachhaltigem gesellschaftlichem Wandel beseelt. So vertritt auch Jürgen Habermas, der immerhin für eine demokratieoptimistische Perspektive in der *Frankfurter Schule* steht, in den späten 80er Jahren ebenfalls diese charakteristische Haltung. Seine *Theorie des kommunikativen Handelns* verhält sich trotz ihrer Suche nach verbindlichen Werten und konsensorientierter Kommunikation »kritisch sowohl gegenüber den zeitgenössischen Sozialwissenschaften wie gegenüber der gesellschaftlichen Realität, die diese erfassen sollen« (Habermas 1988b: 549). Gesellschaftlicher Wandel muss umfassend gedacht werden. Neue soziale Bewegungen forderten den Einsatz etwa für Frauenrechte, Abschaffung von Diskriminierung, globale Gerechtigkeit oder Abrüstung. Trotzdem verschärfen sich aber bis heute die Ungleichheitseffekte der kapitalistischen Modernisierung und so sieht sich die Kritik beständig aufgefordert, gegen übermächtige Gegner anzutreten. Diese Gegner lassen sich aber immer schwerer fassen. Sie zeigen sich nur als sehr abstrakte implizite Handlungs- und Überzeugungssysteme, wie etwa eine »Kulturindustrie«, der »Kapitalismus« oder die »Entfremdung der Arbeit«. Derart übermächtigen Gegnern lassen sich kaum Zugeständnisse abringen. So schwingt die Idee der »Revolution«, im Sinne des Wunsches nach einem von einer breiten Bewegung getragenen Umsturz der Verhältnisse, in vielen kritischen Ansätzen mit, auch wenn sie, wie ein kritischer Kollege mir gegenüber einmal erwähnte: »nicht mehr wirklich ernsthaft vertreten wird«.

In den 1960er–70er Jahren forderte die Studentenbewegung auch eine zunehmende Selbstreflexion der Wissenschaft. Wissen selbst wurde zum Politikum: »Auf dieser Ebene geht es darum herauszufinden, nicht welche Macht von außen her auf der Wissenschaft lastet, sondern welche Machtwirkungen unter den wissenschaftlichen Aussagen zirkulieren; wie ihr inneres Machtsystem beschaffen ist und wie und warum dieses sich in bestimmten Augenblicken global verändert« (Foucault 1978: 26). Der Gegner der Kritik ist demnach eine den Diskursen innewohnende Macht. Diese Macht ist depersonalisiert. Sie ist nicht repräsentativ, sondern auf perfide Art und Weise produktiv, denn sie schreibt sich in die Körper und das Handeln der Menschen ein. Diese Macht verwirklicht sich unterschwellig, nicht nur im gesellschaftlichen Körper des Alltagslebens, wo sie soziale Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten reproduziert, sondern auch in der Wissenschaft selbst. Auch der Wissenschaftler scheint nicht mehr vor Verblendung gefeit zu sein, sondern hat sich ebenfalls die Frage zu stellen, wie er sicherstellen kann, dass er nicht selbst – direkt oder indirekt – dazu beiträgt, gesellschaftliche Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten zu reproduzieren. Leicht führt das an den Rand einer skeptizistischen Paranoia. »Überall ist Vorkonstruiertes. Es stürzt, wie auf alle Leute, auch auf den Soziologen geradezu

ein. Er soll ein Objekt erkennen – die soziale Welt –, dessen Produkt er ist« (Bourdieu & Wacquant 1996[1987]: 269). Die Macht kann sich in allen Begriffen verstecken und eine Wissenschaftlerin oder ein Wissenschaftler muss versuchen den *radikalen Zweifel* zu beherrschen. Was Bourdieu hierzu methodisch vorschlägt, ähnelt der Foucaultschen Genealogie. Er fordert eine »Sozialgeschichte der Probleme, Objekte und Denkinstrumente, das heißt die Geschichte der gesellschaftlichen Arbeit der Konstruktion der Instrumente zur Konstruktion der sozialen Realität« (Bourdieu 1996[1987]: 271). Es sind die Momente der Praxis, das Erscheinen im Ereignis oder die Konkretetheit des Singulären, die das Potenzial zur Erkenntnis über die wirklichen Verhältnisse der aktuellen sozialen Konstruktion erlauben. »Sagen wir, daß sich die Philosophie des Ereignisses in der auf den ersten Blick paradoxen Richtung eines Materialismus des Unkörperlichen bewegen müßte« (Foucault 1993[1970]: 37). Zur Serie zusammengesetzt enthüllen die Ereignisse das bisher Verhüllte und öffnen es für die Kritik. Auf diese Weise ist Kritik ein Medium der Selbstvergewisserung und der Entunterwerfung, die nur in einem Kampf gegen sich selbst Erfüllung finden kann. Die Kritik erreicht die *pure Opposition*.

Weil dieses Reflexionsniveau nicht ohne weiteres zu erreichen ist, rückt die Person der Kritikerin ins Zentrum des Interesses. Nicht selten wird sie auch alltagsweltlich stilisiert. In Medienberichten zum 60. Jahrestag des Kapitals wurde Karl Marx häufig als jemand dargestellt, der sein ganzes Leben in Armut und Entbehrungen verbrachte, um schließlich ein akademisches Werk von unvergleichlicher Bedeutung hervorbringen. Auch Theodor W. Adorno hatte schwerste Prüfungen zu bestehen. Er erlebte die Gräueltaten der Naziherrschaft und im Exil musste er den Aufstieg einer Kulturindustrie erleben. Trotzdem schaffte er es im Nachkriegsdeutschland, jungen Studierenden mit seiner *Minima Moralia* aus der Seele zu sprechen. Er formuliert was viele empfanden, dass »kein richtiges Leben im falschen« möglich sei. Doch all diese Errungenschaften schützten ihn am 22.04.1969 nicht vor einem als »Busenattentat« bekannt gewordenen Vorfall.¹ Dass der 65-jährige Professor als linker Kämpfer nicht etwa die Hochachtung der linken Aktivistinnen und Aktivisten der Studentenbewegung genoss, war erklärungsbedürftig. »Im Grunde verlief die Argumentationsfigur nach dem immergleichen Muster: Wer so radikal zu denken versuche wie Adorno, der dürfe sich nicht

1 Im Zuge der Studentenproteste hatte in Adornos Vorlesung eine Gruppe populistischer Studentinnen das Podium gestürmt und ihre Brüste entblößt. Zuvor hatten Studierende das Frankfurter Institut für Sozialforschung besetzt. Adorno hatte als Leiter dieser Einrichtung unnachgiebig reagiert und das Gebäude durch die Polizei räumen lassen. Damit war der Bruch mit der Studierendenschaft besiegelt.

wundern, wenn sich dieser Impuls eines Tages gegen seinen eigenen Urheber richte« (Kraushaar 2009: o.S.). Eine wirkliche Kritikerin kann also niemals darauf vertrauen, verstanden zu werden. Sie analysiert Gesellschaft grundlegend und tieferschürfend, um komplexe Zusammenhänge aufzuzeigen. Sie kann nicht davon ausgehen, dass alle ihren Gedanken mühelos folgen können. Die Kritikerin weiß mehr als andere, rechnet genau deswegen aber nicht mit Zustimmung. In popularisierten Versionen werden beide Motive, das der Aufopferung und das der geistigen Überlegenheit, bis zum Heldenmythos hochstilisiert. Die Oppositionelle ist dann ein Renegat, eine Abtrünnige der Alltagsrealität. Sie ist eine einsame Kämpferin gegen die Unterdrückung, die nicht selten ihr gesamtes Leben der Aufgabe der Kritik widmet und damit quasi zur Märtyrerin wird. Die Oppositionelle rechtfertigt sich dadurch als unversöhnliche Solitärin.

In ihrem generalisierten Misstrauen und im Angesicht der Unmöglichkeit des Anspruches des radikalen Zweifels läuft die oppositionelle Kritikerin aber Gefahr, paranoid zu werden und wahllos um sich zu schlagen. Noch schlimmer aber, dass sich diese Haltung auch unabhängig des politischen Standpunktes instrumentalisieren lässt. Augenfällig wurde das insbesondere in den Aussagen der Q-Anon-Anhängerinnen und -Anhänger, die am 06.01.2021 das Kapitol in Washington stürmten. Viele verstanden sich als jene, die sich nicht mehr von der Propaganda der Mehrheitsgesellschaft täuschen lassen und zogen für die in ihren Augen gerechte Sache ins Feld. Rechtspopulisten machen sich den Mythos der Kritik zu eigen, wenn sie sich beispielsweise als Vertreter einer verkannten und unterdrückten weißen Bevölkerungsmehrheit darstellen (Gest 2016). Ebenso stilisieren sich Lana Lokteff, eine Unterstützerin der amerikanischen Alt-Right-Bewegung, oder Alina von Rauhenneck, eine deutsche Vertreterin der identitären Bewegung, als patriotische Feministinnen und Vertreterinnen einer missachteten Gegenkultur. Latour (2007[2004]: 16, 17) beobachtet, dass die »Neutronenbomben der Dekonstruktion« und die »Raketen der Diskursanalyse« »über unklar gezogene Grenzen geschmuggelt wurden und der falschen Partei in die Hände gerieten«. Die Waffen der Kritik werden missbraucht und sind durch den dauernden Einsatz stumpf geworden. Es scheint, als hätten sich die Feinde an sie gewöhnt. Volker Weiss (2017) beschreibt ebenfalls, wie manche Formeln der Kritik von Rechtspopulisten adaptiert werden, während manche, die sich als linke Akademikerinnen und Akademiker verstehen, sie oftmals zum reinen Selbstzweck einsetzen. Thomas Edlinger (2015) zufolge ist Kritik im täglichen Leben allgegenwärtig und unausweichlich geworden. Sie werde praktisch in allen Lebensbereichen beständig geübt. Somit würden sich verstärkt Haltungen durchsetzen, die man als *postkritisch* bezeichnet werden können. Kritik wird dann entweder bewusst ignoriert oder es findet ein spielerischer, zitathafter

bis sarkastischer Umgang mit gängigen Kritikmustern statt. Auch Rahel Jaeggi (2015: 4) beschreibt diese *Krise der Kritik*: »Kritik ist zum Teil des Bestehenden, Kitt des Bestehenden, Schmiermittel seiner (neoliberalen) Transformation geworden. Und noch schlimmer: Gerade als solche sei die kritische Haltung hegemonial geworden«. Jaeggi fordert deswegen ein »Ende der Besserwisserei«.

1.3 Die Krise der Kritik

Thomas Edlinger (2015: 14) zeichnet ein facettenreiches Bild einer widersprüchlichen Praxis alltäglichen Kritisierens. »Jeder von uns muss heute lernen, mit der Fetischisierung der Kritik umzugehen«. Kritik sei omnipräsent geworden. Von berufsbezogenen Optimierungsansprüchen über Fragen nachhaltiger Lebensstile bis zu Aufforderungen nach gendersensibler Sprache: Wir müssen uns heute beständig in Frage stellen lassen. Gleichzeitig sind wir angehalten, viele unserer unbewussten und vielleicht auch liebgewonnenen Gewohnheiten zu ändern. Wir können uns aber nicht allumfassend in Frage stellen. Ab einem bestimmten Punkt müssen wir die Kommunikation aufkündigen und uns distanzieren, nach dem Motto: Ich weiß, dass mein Verhalten kritisiert werden kann, ich tue es aber trotzdem und möchte nicht darauf angesprochen werden. ›Postkritisch‹ nennt Edlinger diese Haltung. Er identifiziert verschiedene Formen alltäglichen Kritikübens, die in der Summe dazu führen, dass die akademische, auf Emanzipation ausgerichtete Kritik an Ansehen und Schlagkraft verliert. Einige Autorinnen und Autoren sehen die Krise der Kritik aber auch in ihrer jüngeren geistesgeschichtlichen Entwicklung vorgezeichnet.

Identitätspolitik im Schatten der Differenztheorie

Bruno Latour (2007[2004]) zufolge geht der Kritik die Puste aus: »Why has critique run out of steam?« titelt er im englischen Original. Sich selbst sieht er daran nicht unschuldig. Lange Zeit habe er ja selbst daran gearbeitet, die Bedingtheit akademischen Wissens zu begründen. Wenn heute der *Mangel an wissenschaftlicher Gewissheit* genutzt wird, um etwa Forschungen zum Klimawandel anzuzweifeln, fragt er sich selbstkritisch: »warum fällt es mir so schwer auszusprechen, daß die globale Erwärmung ein Faktum ist, ob man will oder nicht?« (ebd.: 11). Er kommt zu dem Schluss, dass das Argument der sozialen Konstruktion heute vielfach der gezielten Desinformationspolitik dient. Oft sei Kritik zur universitären Attitüde der Profilierung verkommen, wenn zum

Beispiel Jean Baudrillard den Kollaps der Twin Towers auf kapitalismusimmanente Kräfte zurückführt. Vielfach würde Kritik auch zu Werbezwecken missbraucht, etwa wenn das amerikanische Verteidigungsministerium ein Programm zur totalen Überwachung mit dem Slogan *scientia est potentia* bewerbe und dabei stark an Michel Foucaults Wissen-Schrägstrich-Macht-Konzeption erinnere. Rechte Populisten von Trump bis zu einigen Vertretern der AfD oder Pegida erheben einen Alleinvertretungsanspruch. Mit dem Slogan ›Wir sind das Volk‹ geben sie diesen als einen emanzipatorischen Anspruch aus. Sie geben vor, ›die gewöhnlichen Menschen‹ zu vertreten, denn die Eliten aus Politik und Gesellschaft seien ineffizient und kümmerten sich schon lange nicht mehr um die Belange der einfachen Menschen (vgl. auch Laclau 2005; Gest 2016). Dabei bedienen sich die populistischen Rechten poststrukturalistischer Kritikmuster. Politikerinnen wie Marine Le Pen, ihre Nichte Marion Maréchal Le Pen oder die belgische Senatorin Anke Van Dermeersch repräsentieren ein modernisiertes Bild konservativer Frauen, die offen sind für die wirtschaftliche Unabhängigkeit von Frauen und deren Recht auf eine berufliche Laufbahn (Mayer 2015: 399). Diese Frauen legen den Fokus ihrer Politik gerne auf Familienfragen und das Recht der Frauen auf Selbstbestimmung. Im Namen demokratischer Werte und der Frauenrechte richten sie sich gegen Zuwanderung oder gegen den Islam. Prototypisch geschah dies im Rahmen von Dermeerschs Kampagne »Freiheit oder Islam?« (›Vrijheid of islam?‹). Sie präsentierte ein Bild, dass sie in einem Minirock zeigt. Auf ihren nackten Beinen war markiert, mit welchen Konsequenzen und Reaktionen Frauen in islamischen Ländern zu rechnen hätten, würden sie Röcke dieser Länge tragen (Delfin 2016). Sie betont Frauenrechte, stellt Fragen nach der Sicherheit von Frauen vor Übergriffen und wendet diese Themen zu Argumenten gegen den Multikulturalismus. Wie schon beschrieben, nennen sich rechte Frauen nicht selten ›patriotische Feministinnen‹ und vertreten traditionelle Werte, wie etwa den der Familie. Sie betrachten den linken Feminismus als hegemonial und als Versuch, ihnen ein Leben entsprechend ihrer natürlichen Weiblichkeit zu verbieten (vgl. hierzu Darby 2017; Miller 2017; Thorward 2017). Hier werden offensichtlich klassische Genderargumente invertiert und dienen politischen Kräften zur Begründung antiliberaler und autoritativer Programme.

Volker Weiss (2017: 247) sieht einen Grund für den Aufstieg der rechten Bewegungen in einem linken Kulturrelativismus, der die eigenen Werte vergisst. Dieser habe sich unter anderem gezeigt, als der algerische Journalist Kamel Daoud von französischen Intellektuellen der Reproduktion orientalistischer und islamophober Vorurteile bezichtigt wurde. Nach den Kölner Übergriffen auf Frauen in der Silvesternacht 2015/16 durch Männer offensichtlich nordafrikanischer Herkunft, hatte Daoud dem Westen Naivität bezüglich des Frauenbilds islamisch

geprägter Männer vorgeworfen. Obwohl er sich als emanzipatorischer Denker profiliert hatte und dafür sogar mit einer Fatwa belegt worden war, vertraute man seiner Erfahrung als algerischem Mann nicht. Seine Äußerungen wurden nicht etwa als eine hilfreiche Problemformulierung zur besseren Projektierung von Integrationsmaßnahmen verstanden, sondern ernteten massive Verurteilungen insbesondere von Seiten der schon erwähnten französischen Intellektuellen. Daoud zog sich schließlich aus dem öffentlichen Leben zurück. Auch die ägyptisch-amerikanische Frauenrechtsaktivistin Mona Eltahawy sähe sich Weiss zufolge in ihrem Kampf für mehr Freiheit für Frauen in der arabischen Welt wenig unterstützt. Islamischen Frauen käme nicht die gleiche Unterstützung im Kampf um Gleichberechtigung zu, wie das westliche Frauen erfahren. Ein verabsolutierter Kulturrelativismus sei der Grund für die Handlungsunfähigkeit einer akademischen Elite, von der in Bezug auf interkulturelle Problematiken heute keine dezidierte Haltung zu erwarten sei.

Rahel Jaeggi (2014[1987]) führt diesen indifferenten Kulturrelativismus auf den politischen Liberalismus und dessen Postulat einer Neutralität gegenüber Lebensformen zurück. Dort aber, wo Lebensformen nicht thematisiert werden dürfen, führe das zu ihrer Naturalisierung. »Statt den Menschen zu ermöglichen, ihr Leben selbst zu gestalten, verdeckt die Strategie neutraler Enthaltsamkeit die Mächte, die es bestimmen« (ebd.: 39). Damit würden kulturelle Grenzziehungen wieder zu Gefängnissen, zu Schicksalsmächten. So komme es schließlich zum Gegenteil einer freien Gesellschaft. Klare Worte findet auch Slavoj Žižek (2001: 71), der den Multikulturalismus als Rassismus bezeichnet: »Der multikulturalistische Respekt vor der Besonderheit des Anderen ist nichts anderes als die Behauptung der eigenen Überlegenheit«. Die Neutralität des Multikulturalisten privilegiert stillschweigend einen eurozentristischen Standpunkt. Der vordergründige Verzicht auf die Behauptung der Überlegenheit der eigenen Position sei letztlich aber nur ein Ausdruck des Desinteresses gegenüber dem, was der Andere wirklich glaubt. Wäre es anders, gäbe es augenblicklich einen Konflikt zwischen dem Andersdenkenden und den eigenen Werten. In die gleiche Kerbe schlägt Armin Nassehi (2015), der aufzeigt, dass es von einem universalisierten Multikulturalismus nicht mehr weit ist bis zum Ethnopluralismus der Identitären Bewegung, wonach andere Kulturen gerne bestehen dürfen, solange sie sich außerhalb eines national befreiten Territoriums aufhalten.

Einen Grund dafür, dass neurechte Erklärungsmuster derartige Schlagkraft entwickeln, sieht Thomas Edlinger (2015) in dem, was er *opfernarzisstische Hyperkritik* nennt. Darunter versteht er ins Extrem gesteigerte Identitätspolitiken der Anerkennung, die mit besonderer Betonung eigener Leidenserfahrungen durch Diskriminierung gesellschaftliche Aufmerksamkeit erstreiten. Ihren Ursprung habe diese Kritik in durchaus emanzipatorischen Diskursen, wie etwa der Gender- und

Intersektionalitätstheorie. Es waren vor allem schwarze Frauen in den USA, die darauf hinwiesen, dass es keine einheitliche Erfahrung des Frauseins gäbe, und die eine Repräsentation ihrer Anliegen durch weiße Frauenrechtlerinnen in Frage stellten (Combahee River Collective 1981[1977]). Diskriminierungen etablieren sich entlang von Differenzlinien, etwa Rasse, Geschlecht, Klasse, Behinderungen oder Religion, und können sich entsprechend überschneiden, wechselwirken oder verschränken. Die Metapher der Straßenkreuzung (*intersection*) gab dieser Bewegung einen Namen. Elisabeth Tuider (2013) attestiert dem Intersektionalitätsdiskurs eine doppelte Stoßrichtung. Er weist erstens Differenzen als kategoriale Zuschreibungen zurück und fordert zweitens die soziale Anerkennung für Lebensformen, die nicht von etablierten Kategorien abgedeckt sind. Der erste Schritt lädt zu einer differenzierteren Debatte ein, indem er »die Vielfalt, das Uneindeutige, das Ambigue, das Mehrfachzugehörige und Grenzüberschreitende von Geschlechtern und Sexualitäten betont« (ebd.: 84). Diese queertheoretische Dekonstruktion fordert dazu auf, vor allem die Heterogenität marginalisierter Gruppen anzuerkennen. Während der erste Schritt also die Auflösung der Kategorie fordert, bedarf der zweite Schritt wieder deren Reformulierung und entsprechender Identitätszuschreibungen. Wenn es darum geht, den Vertretungsanspruch einzulösen, wenn es das Ziel ist, politisch für eine Gruppe Partei zu ergreifen, dann ist die Fassung dieser Gruppe in eine Kategorie unabdingbar. Wo der erste Schritt bestrebt ist, die Unbezeichnbarkeit zu verdeutlichen, macht sich der zweite automatisch neuer Grenzziehungen schuldig, denn er kommt nicht umhin, die unendliche Vielfalt innerhalb einer Gruppe auf eine einfach verständliche Formel zu reduzieren. Wenn Anerkennung für etwas eingefordert wird, dann muss das, für was Partei ergriffen wird, auch benennbar sein. Die Notwendigkeit politischer Veränderungen müssen deutlich gemacht werden, indem erklärt wird, welche Ungerechtigkeiten oder welches Leid mit den derzeitigen Zuständen verbunden ist. Es ist ein *strategischer Essentialismus* vonnöten, der automatisch mit einer Normierung von Identitäten einhergeht, die in den seltensten Fällen auch allen Bezeichneten gefällt. Tuider zufolge offenbart der erste Schritt die Stärken des Poststrukturalismus: »In der Bewegung im Zwischenraum zeigt sich für Derrida das supplement, das Überschüssige. D. h., der Blick auf das Überschüssige legt genau jene zuvor vereindeutigte Logik des Binären frei und gibt somit Raum für das Ungesagte, Ausgelassene und Ambivalente« (ebd.: 89). Der zweite Schritt aber führt den Poststrukturalismus an seine selbstverschuldete Grenze, an die Notwendigkeit, in vollem Bewusstsein über die Kontingenz jeglicher Konstruktionen trotzdem eine Konstruktion von Positionalitäten leisten zu müssen.

Der Verdienst der Intersektionalitätstheorie liegt darin, dass von ihrem Standpunkt aus systemische Benachteiligungen von Menschen

diskriminierter Identitäten verdeutlicht werden können. Wenn Aktivistinnen und Aktivisten ihre persönlichen Erfahrungen formulieren, dann hat das aber nicht automatisch gesamtgesellschaftlichen Emanzipationscharakter. In der Praxis feministischer Internetforen aber lässt sich gelegentlich die Tendenz beobachten, Leidenserfahrungen zu vergleichen, sodass sich eine Politik repräsentativer Sprecherpositionen entwickelt, wonach jeweils nur der reden darf, der am meisten persönlich betroffen ist (Nassehi 2015: 187ff; Edlinger 2015: 95ff). Ähnliches ereignete sich im Juli 2012 beim *NoBorderCamp* in Köln, einem Treffen linker Aktivistinnen und Aktivisten gegen Rassismus und repressive Migrationspolitik. Im Vorfeld der Veranstaltung hatten PoC (*people of color*) das Recht eingefordert, Redebeiträge stoppen zu dürfen, sofern sie diese als diskriminierend oder rassistisch empfanden. Sie beriefen sich dabei auf das Konzept der *Critical Whiteness*, das zur Reflexion der oftmals unbeachteten Privilegierung der weißen Sprecherrolle mahnt. Die Situation eskalierte schließlich und es kamen prinzipielle Zweifel darüber auf, ob eine Verständigung über diese Differenzen hinweg überhaupt möglich sei (ak 2013, vgl. auch die Selbstdarstellung der Gruppe *Reclaim Society* 2012). Derartige Markierungspraktiken, wonach sich der einzelne entsprechend seiner Positionalität ausweisen muss, um sprechen zu dürfen, werden auch aus den universitären Genderstudien berichtet, von wo aus sie in feministische, antirassistische und queeraktivistische Kreise getragen würden (Arslanoğlu 2010; Burschel 2012; Perinelli 2015; laLove 2017). In derartigen Debatten haben diejenigen das Nachsehen, die ihre Leidenserfahrungen nicht öffentlich bezeugen wollen, und die, die sich nicht in eine starre Identitätskategorie einordnen lassen möchten. Es ist ebenso problematisch für Personen, die widerstreitende Identitätsmerkmale auf sich vereinen. Nicht selten werden Bewertungen von Identitätskategorien entlang einer Opfer/Täter-Dichotomie vorgenommen. Dabei werden keine Uneindeutigkeiten zugelassen, wie das der Fall des Ausschlusses einer jüdischen Lesbe von einer Homosexuellenveranstaltung in den USA zeigte (Weiss, B 2017). Die betroffene Person hatte eine Regenbogenfahne aufgespannt, auf der ein Davidstern prangte. Sie trug zudem ein T-Shirt mit der Aufschrift »Proud Jewish Dyke«. Sie wurde des Zionismus beschuldigt und damit der Täterseite zugewiesen. Bari Weiss argumentiert, dass Intersektionalität in der Praxis eine Art Kastensystem etabliere, in dem das Ansehen einer Gruppe davon abhinge, wie viel Leid sie in der Geschichte erfahren habe. Gleichzeitig würde die Opferrolle glorifiziert: »Victimhood, in the intersectional way of seeing the world, is akin to sainthood; power and privilege are profane« (ebd.: o.S.). Die Speerspitze dieser Entwicklung ist wohl die Heteronormalitätsdebatte, die fordert, dass heterosexuelle Paare Liebesbekundungen in der Öffentlichkeit vermeiden sollten, denn das würde von Menschen mit anderen sexuellen Orientierungen als Belästigung empfunden

(Edlinger 2015: 135ff). Es geht dabei also nicht mehr um die Forderung nach Freiheit von Diskriminierung, sondern um Repression gegen die ›Mehrheitsgesellschaft‹. Dabei verschwimmt die Grenze zwischen Vergeltung und Emanzipation. In derartigen Diskursen hat das Empfinden von Kränkung immer Recht und erzeugt ein Klima, in dem man sich den Mund verbrennt, kaum dass man ihn öffnet.

Identitätspolitisches Denken hat dazu beigetragen, soziale Differenzierungen und die damit verbundenen Ungleichheiten zur Sprache zu bringen. Es ist zudem wichtig zu sehen, dass auch innerhalb der feministischen Bewegung Ungleichheit herrscht und dass bestimmte Privilegien, wie etwa die weißer Männer, thematisiert und abgebaut werden müssen. Differenz darf aber nicht zum Fetisch werden, denn so war das Differenztheorem niemals gedacht. Die Idee, dass Begriffe immer in einem System von Begriffen stehend verstanden werden sollten, ist ein Hinweis darauf, dass alles Denken immer auf differenzierenden Inbezugsetzungen von Begriffen aufbaut. Damit hält das Denken Begriffssysteme ständig in Bewegung und Bedeutungen verschieben sich beständig. Die Derridasche *différance* findet im Vollzug der Signifikation statt; das ›Othering‹ begreift den Anderen als Negierung des Selbst. Es ist richtig, dass Differenzen gezogen werden. Dies ist eine zentrale Erkenntnis, doch bedeutet es gleichzeitig, dass Differenzen auch aufgehoben werden können. Identitätskategorien sind niemals absolut fixiert noch können sie eindeutig beschrieben werden. Wird die differenztheoretische Denkfigur allerdings absolut gesetzt, also als identitätskonstitutiv angesehen, dann erstarrt das Denken in fixierten Kategorien und erzwingt eine Entscheidung darüber, zu welcher Kategorie der Einzelne sich zugehörig erklären möchte. Darüber hinaus ist es auch nicht zutreffend, dass das Eigene nur mittels einer Abgrenzung vom Anderen bestimmt werden kann. Die eigene Identität kann auch durch erlernte Fähigkeiten, Erfahrungen und Lebenserinnerungen positiv bestimmt werden. Das Differenzprinzip sollte also nicht als der ausschließliche Charakter allen Denkens angesehen werden. Wenn Differenztheorie zum alles bestimmenden Momentum wird, dann fällt Kritik in »ebene identitätsterroristische Repräsentationsfalle zurück, aus der sich eine emanzipative, transgressive Identitätspolitik so mühsam zu befreien versuchte« (ebd.: 119).

Die Frage der Emanzipation – Gegen was wehre ich mich eigentlich?

Emanzipation bedarf einer Bewusstwerdung von Missständen. Die kollektive Gewährwerdung diskriminierender sozialer Realität vollzieht sich, wenn »das, was ein *privates*, besonderes, einzelnes Problem war und hätte bleiben können, zum *sozialen Problem* wurde, zum öffentlichen Problem, über das man *öffentlich* reden kann« (Bourdieu

1996[1987]: 272). Ob es um Abtreibung, Homosexualität, demokratische Rechte oder Rassentrennung geht, es sind Momente der Veräußerung des individuellen Lebens, die den Anstoß für Veränderung geben – Momente wie das Outing eines Homosexuellen, Martin Luther Kings berühmte Rede *I have a dream*, die Tötung des Schwarzafrikaners George Floyd durch weiße Polizisten oder das Öffentlichwerden der Bilder von Neda Agha-Soltan, die während der iranischen Wahlen 2009 erschossen wurde. Diese Momente machen individuell erlebte Realitäten nicht nur öffentlich, sie transformieren individuelle Erfahrungen so, dass sie zu Symbolen für ein kollektives Anliegen werden, welches zuvor vielleicht noch nicht in dieser Deutlichkeit darstellbar war oder welches dadurch erneut unübersehbar wird. In diesen Fällen wurde persönliches Erleben präsent, miterlebbar und nachvollziehbar gemacht und so wurden diese Momente zu Ikonen politischer Haltungen. Emanzipation findet in Momenten des *Politischwerdens* statt. Das bisher unerkannte Individuum wird in Betonung seiner persönlichen Erfahrung zu einem gesellschaftlichen Subjekt, das eine strukturelle Gegebenheit geteilter Leidenserfahrungen versinnbildlicht. In diesen Momenten brechen die Kontinuitäten auf und die Zukunft öffnet sich der Möglichkeit von Veränderung. »Es handelt sich um die Zäsuren, die den Augenblick zersplittern und das Subjekt in eine Vielzahl möglicher Positionen und Funktionen zerreißen« (Foucault 1993[1970]: 37). Im veräußerten Leid eines Menschen können sich andere in ihrem Leid wiedererkennen. Sie erkennen, dass ihr Leid nicht privat ist, sondern sehen sich augenblicklich von einem strukturellen Missstand betroffen. Eine soziale Bewegung formiert sich oder bekommt Aufschwung und ›Emanzipation‹ rückt näher. Damit wird deutlich, dass Emanzipation nur eine kollektive Bestrebung sein kann. Sie wird heute allerdings zunehmend individualisiert.

»Was ist Emanzipation?« titelt eine Konferenz der Humboldt-Universität Berlin im Mai 2018. Auf der Eröffnungsveranstaltung formuliert Christoph Menke: »Jedes mal, wenn ein Kampf der Emanzipation geführt wird, richtet er sich gegen eine Gestalt der Herrschaft, die selbst aus dem Kampf um die Emanzipation hervorgegangen ist. Das ist die Grunderfahrung der Moderne. Wenn ein Akt der Emanzipation erfolgreich war, brachte er zugleich auch eine neue Form der Herrschaft hervor« (DfK 27.05.2018). Emanzipation ruft nach Befreiung, erhebt selbst aber gleichzeitig den Ruf nach einer neuen Ordnung. Noch entschiedener argumentiert die US-amerikanische Politologin Wendy Brown: »Freedom has become monstrous today« (ebd.). Es sei das neoliberale Versprechen von individueller Freiheit, das heute jegliche Solidarität im Keim erstickt. Wird das Moment der individuellen Befreiung verabsolutiert oder fetischisiert, dann droht die Gefahr, dass es sozialen Bewegungen und insbesondere dem Feminismus insgesamt mehr schadet, als

dass es ihm nutzt. Ebenso kritisiert Žižek die Linke, die sich in identitätspolitischen Grabenkämpfen zu verlieren droht, dabei aber die großen Fragen zu vergessen scheint. Die Thematisierung der tatsächlichen Problematiken überließe sie hingegen der politischen Rechten (Žižek zitiert nach einem Radiointerview auf DfK vom 29.04.2018). Klaus Kraemer, Philipp Korom und Sebastian Nessel (2012) sehen Emanzipation auch oft zu eindimensional auf eine Befreiung von Kräften, die vom Kapitalismus ausgehen, bezogen: »Der Kapitalismus, so das Hauptargument feministischer Intersektionalitätsforschung, kann erst im Kontext gesellschaftlicher Reproduktion verstanden werden« (ebd.: 30). Der Kapitalismus sei dieser Auffassung zufolge gar nicht ohne die Ausbeutung von Geschlechterunterschieden denkbar. Diese Argumentation beruhe aber auf einem reduktionistischen Kapitalismusbegriff, denn der Kapitalismus sei eigentlich »geschlechterblind« in dem Sinne, als dass er »für unterschiedliche genderspezifische Ordnungs- bzw. Herrschaftsmodelle offen ist« (ebd.: 31). Die identitätspolitische Gender- und Transgenderbewegung ist deswegen auch keineswegs antikapitalistisch, sondern vielmehr ein integraler Bestandteil der kapitalistischen Logik (Žižek, DfK 29.04.2018). Dies zeigt sich in einer veränderten gesellschaftlichen Kommunikation, die Grundlage neuer Geschäftsmodelle ist. Softwarekonzerne wie Microsoft oder soziale Mediendienste wie Facebook sind die logische Fortführung eines Kapitalismus, der die besondere Einzigartigkeit des Individuums anerkennt. Insbesondere Facebook ist auf die Bereitschaft seiner Mitglieder, private Angelegenheiten zu veräußern, angewiesen und dazu zählt in besonderem Maße die Bereitschaft, Identitätsdebatten im weitgehend öffentlichen Raum des Internets zu führen. Ähnlich preist auch der Medienkonzern Adobe seine Fotogalerie *Adobe Stock* als Möglichkeit an, neuen »flüssigen Identitäten« zu Anerkennung zu verhelfen. »Hinsichtlich dieses Bedarfs nach Vielfalt und Fluidität haben wir uns mit Google zusammengetan, um eine Kollektion an Stock-Bildern zu schaffen, mit der unsere Sammlung inklusiver und vielfältiger wird« (Adobe 2018). In eine Galerie sollen Bilder von »andersbegabten Menschen« Eingang finden. Gemeint sind Menschen, die sich visuell unterscheiden, sich also als deutlich andersgeartet darstellen lassen. Der emanzipatorische Schritt des *going public* wird hier zum Mittel der kapitalistischen Wertschöpfung. Erfolgreich wird hier, wer genau zeigen kann, warum er anders, behindert oder benachteiligt ist. Ist es zynisch zu bezweifeln, dass die Medienwelt das Vertrauen, das ein geschundenes Individuum in solche Formate einbringt, tatsächlich in irgendeiner Weise langfristig honorieren wird? Darüber hinaus stellt sich die Frage, was denn eigentlich der »Otto-Normalbürger« im *cyber space* präsentieren soll. Welches Alleinstellungsmerkmal bringt ihm die ersehnten *likes*? Was hat er zu veräußern? Er scheint ja allein über die Konformität seines Begehrens nach Anerkennung zu verfügen. Es bleibt ihm

die Möglichkeit, die schönen Momente des Lebens zu posten. Momente, die rufen: »schaut-doch-mal-her!«. Oder er postet Dinge, die er erworben hat. Dinge, die andere vielleicht auch gerne hätten. Damit wird Konsum zum Ausdruck der ganz persönlichen Emanzipation von der Unsichtbarkeit. Die Veräußerung des Ichs als trotziges ›So-Bin-ICH‹ ist die ganz persönliche Emanzipation des ›Normalos‹. Aber Emanzipation von was eigentlich? Vielleicht von der Erkenntnis, dass das Leben nicht immer aufregend sein kann?

Die permanente Veräußerung des Privaten um der Anerkennung willen ist anstrengend und es bleibt offen, ob Menschen in Zukunft diese beständig zu erbringende digitale Identitätsarbeit nicht doch als zu aufwendig empfinden werden. Werden sie zu analogen sozialen Kontakten zurückkehren, »or is this the beginning of a new discursive framework in which a culture begins to embrace the complexity and incoherence of identity, leading to the fruition of postmodern and post-structuralist thinking of the self?« (Cover 2012). Entsteht hier tatsächlich ein neuer Mensch, der sich seiner selbst nur noch durch Resonanzen aus dem Internet bewusstwerden kann? Liegt Identität zukünftig nur noch in der beständigen, von *likes* getriggerten Selbstvergewisserung der eigenen Besonderheit? Andreas Reckwitz (2017) spricht vom »kulturellen Kapitalismus«, in dem das Singuläre als Wert angesehen wird. Dabei werde der Fabrikationsprozess von Einzigartigkeit durch Begriffe wie das ›Besondere‹ oder das ›Originelle‹ repräsentiert. Anzeichen dafür, dass der Einzelne dabei auf sich selbst zurückgeworfen wird, sieht Reckwitz in einer neuen Selbstausbeutung, die sich im Zwang zur Selbstprofilierung ebenso ausdrückt wie in Tendenzen zur Selbstoptimierung oder einer Zunahme des Krankheitsbildes der Depression. Diese Singularisierung führe Reckwitz zufolge zu einem Leben in der Gegenwart, das nicht an langfristigem gesellschaftlichem Fortschritt interessiert ist. Privater Erfolg werde wichtiger als die Unterstützung politischer Ziele. Es erfolge eine Vernachlässigung gemeinschaftsstiftender öffentlicher Institutionen. Das kommt Žižek zufolge auch nicht von ungefähr, denn klammheimlich privatisiert eine doppelzüngige Riege neuer Kapitalisten auch noch die letzten Gemeingüter (*commons*). »Sie alle, von Zuckerberg bis Gates und Musk, warnen davor, dass der ›Kapitalismus, wie wir ihn kennen‹, seinem Ende nah ist, und setzen sich für Gegenmaßnahmen wie das Grundeinkommen ein« (Žižek 2018: 9). Gleichzeitig aber sichern sie sich ihre Pfründe. Nicht nur natürliche und biogenetische Ressourcen, kulturelle Gemeingüter (geistiges Eigentum) und humanitäre Einrichtungen werden privatisiert, sondern auch die Kommunikation und soziale Beziehungen. Diese findet nun auf privatisierten Plattformen statt. Diese Privatisierung von Gemeingütern kann als direkte Fortschreibung der von Luc Boltanski und Ève Chiapello (2003) beschriebenen Einverleibung

der Künstlerkritik durch den Kapitalismus verstanden werden. So wie der Kapitalismus im ausgehenden 20. Jahrhundert die Kritik an der Entfremdung der Arbeit inkorporierte, in dem er den Menschen ihren Wunsch nach Freiheit, Selbstbestimmung, Autonomie, Spontaneität, Mobilität und Kreativität als ein Versprechen neuer kreativer Arbeitsverhältnisse zurückgespiegelte, so setzt der neue Kapitalismus nun die identitätspolitische Kritik in Wert, indem er Individualität und Selbstverwirklichung verspricht. Auf diese Weise wird Kritik zum Teil des Bestehenden, zum Antrieb der Reproduktion und Transformation eines immer zügelloseren Kapitalismus. Kaum anzunehmen, dass sich die versprochenen Verheißungen tatsächlich erfüllen werden. Leittragende scheint dabei vor allem die Kritik zu sein, denn sie scheint sich selbst in millionenfache Empfindsamkeiten zu zerstäuben und dabei eine Atmosphäre der übersensiblen Hyperkritik zu erzeugen.

Es gilt demnach, die Kommunikation zurückzuerobern. Der Kritik sollte es gelingen, Praktiken des Austausches und der Vermittlung sowie Kompetenzen der Verständigung und Versöhnung zurückzugewinnen. Dies kann aber nicht durch Rückzug auf die Empfindungsdimension von Identitätsproblematiken und die Sehnsucht nach Anerkennung des eigenen spezifischen Lebensstils gelingen. Es muss vielmehr in einem Aufbruch vom Selbst hin zum anderen vollzogen werden, in einer Emanzipation vom eigenen Ich. Es ist dies die paradoxe Idee einer Befreiung vom Zwang der Selbstbestimmung. Dem entgegen steht eine weit verbreitete Auffassung, die Emanzipation nur als Bestimmung der eigenen Positionalität denken kann. Eine Haltung, die auch das Lebensgefühl der Moderne prägt. »Wie so viele strebe ich nach einer Freiheit, die philosophisch bestritten, politisch problematisiert und technologisch beschnitten wird und den Einzelnen zudem überfordert« (Edlinger 2015: 169–170).

Kritik bekommt Schlagseite, wenn zu viel Gewicht auf dem individuellen, opponierenden Individuum liegt. Viele der hier aufgeworfenen Fragen werden später noch vertiefend betrachtet, etwa wenn in Kapitel 4 ›Widerstand‹ oder Kapitel 5 ›Positionalität‹ diskutiert werden. Dort zeigt sich, dass mehr Gewicht auf die gesellschaftliche Wirkung von Kritik verlagert werden sollte, damit das Schiff wieder stabil im Wasser liegt und wieder Fahrt aufnehmen kann. Zuerst aber muss untersucht werden, warum Kritik sich heute hauptsächlich als Opposition zum Bestehenden begreift und ob das das einzige Prinzip ist, das Kritik begründet.

1.4 Kritik, Dialektik und Opposition

Ursprünge des Kritikbegriffes

Der Begriff ›Kritik‹ leitet sich vom griechischen *kritikḗ (téchnē)* (κριτική τέχνη) ab und bedeutet so viel wie (Kunst der) Beurteilung.² Kurt Röttgers (1975: 19) zufolge verwendete »Aristoteles das Wort κρίσις als richterliche Entscheidung, die Ordnung schafft im Streit«. Dabei nahm der Richter durch die Verfasstheit seiner Position eine neutrale Stellung gegenüber den Streitparteien ein. Der Begriff Kritik bezeichnete dabei den Einsatz von Vernunft, wobei auf Grundlage vorab bestimmter Maßstäbe, eine Einigung herbeigeführt werden sollte. Röttgers zufolge hat der Begriff dann in der Renaissance eine entscheidende Wendung erfahren. Er wurde erstmals auf die philologische Textbeurteilung bezogen und beschrieb die Rekonstruktion von Quellen sowie das Aufzeigen von Fehlern in einer Interpretation. In diesem Zuge sei der Begriff auch zum »Schlüsselwort der Emanzipation der Gelehrten von der Autorität der Kirche« (ebd.: 20) geworden. Bis Kant sei Kritik in dieser Form das Prinzip der Wahl gewesen, wenn es darum ging, die Vernunft als die höchste Instanz zu etablieren. Für Kant erschöpfte sich Gelehrsamkeit aber nicht im Kritisieren von Texten und Sachverhalten, sondern hatte zudem die Aufgabe, auch die Vernunft, also das Werkzeug der Kritik, der Kritik zu unterwerfen. Damit revolutionierte Kant den Kritikbegriff. Kant sah Kritik auch als Mittel, um zwischen widerstreitenden Gelehrtenmeinungen zu vermitteln. Hierzu nahm er an, dass akademische Streitfragen die Folge eines unzulässigen Gebrauchs der Vernunft waren. Der Schlüssel zu dieser Form der Kritik ist eine Dialektik, die sich durch Prozessierung konkurrierender Aussagen über diese Aussagen erhebt und dadurch eine verbesserte Argumentation ermöglicht. Damit gewinnt die Kritik in veränderter Form auch wieder die »Gestalt des Gerichtsprozesses« (ebd.: 56). Neu war dabei insbesondere, dass die Kriterien der Bewertung erst aus der Betrachtung entstehen sollten. »Die radikale Komponente des Kantischen Kritikbegriffs setzt Kriterien nicht voraus, sondern läßt sie sich in der Aufgabe, Frieden zu stiften, bewähren. Die Strategie der Lösung beruht auf einer Neuinterpretation des Problems« (ebd.: 56). Diese vermittelnde Rolle, also die Dimension klärenden Nachdenkens über aktuelle Streitfragen, scheint Kritik heute völlig verloren zu haben. Schon bei Kant deutet sich aber an, dass Kritik

2 ›Kritik‹, in: Wolfgang Pfeifer et al., Etymologisches Wörterbuch des Deutschen (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, <<https://www.dwds.de/wb/etymwb/Kritik>>, abgerufen am 14.02.2021.

die neutrale Position einer Dialektik, also die Internalisierung verschiedener Sprecherpositionen und die damit verbundene Antizipation der Kommunikation, die diese Parteien führen könnten, gegenüber der Etablierung einer übergeordneten Kritikerposition als normsetzender Partei aufgegeben wird (ebd.: 56ff). Schließlich formuliert Kant auch eine universalistische Ethik, die zur Richtschnur kritischer Bewertungen gemacht werden kann.

Geschichtlich geht die Veränderung der Vorstellung von Kritik mit einer Veränderung des Begriffs der Dialektik einher. Im Gegensatz zu Kant konstatiert aber Hegel »daß es sich bei der Dialektik nicht um eine Pathologie der Vernunft handelt, sondern um die Bewegung des Begriffs in das Negative seiner selbst« (ebd.: 150). Demzufolge geht es ihm nicht wie Kant darum, Fehler in Argumentationen nachzuweisen: »Wahre Werke sind vielmehr endliche, unvollendete Verkörperungen der Idee und Aufgabe der Kritik ist es, diesen Maßstab, den das Werk an sich selbst als seine Wahrheit hat, herauszustellen« (ebd.: 144). Es entsteht eine Vorstellung von *immanenter Kritik*, wonach ein Gegenstand der Kritik an seinem eigenen selbst formulierten Anspruch gemessen wird. Hegel nimmt an, dass jede Abhandlung eine universelle Wahrheit anvisiert, es aber letztlich nur unzureichend gelang diese zu beschreiben. Kritik hat somit die Aufgabe, die mangelhafte Ausführung zu qualifizieren und zur Blüte zu führen. Dabei vollzieht aber nicht nur das menschliche Denken eine dialektische Bewegung. Auch die Welt ist Geist und entwickelt sich geschichtlich im dialektischen Dreischritt von These, Antithese und Synthese, um sich am Ende des Prozesses schließlich zu vollenden. Schlüssel dieser Kritik ist eine Dialektik, die anerkennt, dass nur »dasjenige System umfassend sein kann, das Widersprüche in sich enthält und das die Fähigkeit besitzt, Widersprüche zu integrieren« (ebd.: 151).

Daran anknüpfend invertierte Karl Marx das Verhältnis von Geist und Welt. Sein dialektischer Materialismus war »ein neues ›Paradigma‹ in der Geschichte der philosophischen Wissenschaft, ein ›Bruch‹ mit der gesamten bisherigen Philosophie und den darin enthaltenen Formen der Dialektik« (Kimmerle 1978: 7). Die dialektischen Prinzipien, der Widerstreit der Gegensätze und ihre Auflösung in einer neuen Einheit wurden nicht mehr als ein Charakteristikum des Denkens verstanden, sondern als Prinzipien der Praxis. Nicht mehr die Allgemeinheit der Theorie war der Bezugspunkt des philosophischen Denkens. Vielmehr wurde die Praxis der geschichtlichen Situation, innerhalb der sich dieses Denken vollzieht, zum Bezugspunkt gemacht. Für Marx war Dialektik gleichzeitig »Kritik der Theorie und Kritik der Wirklichkeit« (Röttgers 1995: 253ff). Widersprüche zeigen sich vor allem im Anspruch des menschlichen Planens und Handelns in Verbindung mit der Erkenntnis, dass sich diese Ansprüche niemals einlösen lassen. Legitimierung und Delegitimierung

des Handelns bilden ein dialektisches Verhältnis. Es ergibt sich, dass »reine Theorie bei Marx nicht mehr vorkommt; Theorie hat stets Handlungscharakter, auch dort, wo sie selbst keine Reflexion der Praxis enthält, erfüllt sie Funktionen wie Legitimation des Bestehenden, Trost für die Leidenden etc.« (ebd.: 275). Möchte Theorie ihrem Praxischarakter gerecht werden, dann muss sie deswegen selbst zur Praxis werden, sie muss zur »kritischen Theorie« werden. Dialektik wird praxisimmanent gedacht, denn Widersprüche zeigen sich als Ambivalenzen der Praxis. Es ist die Geburtsstunde von *Gesellschaftskritik* als einer Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse, wobei sich die herrschenden Verhältnisse niemals dem Denken vollständig offenbaren, sondern gleichermaßen Voraussetzung wie Bedingungen der Kritik sind. Kritik als ein Denken, das sich aus den Prägungen der herrschenden Verhältnisse herauslöst, nimmt an, »daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen« (ebd.: 255). Es muss also eine praktische Auseinandersetzung mit der bestehenden Welt stattfinden, indem man ihre Widersprüchlichkeit aufzeigt. Unter den kapitalistischen Produktionsverhältnissen müsse Marx zufolge daraus notgedrungen eine Revolution erwachsen, die zur Vollendung der Geschichte in der egalitären klassenlosen Gesellschaft führe.

Der langsame Verlust der Dialektik

Im Angesicht der reaktionären Tendenzen des deutschen Faschismus und des Stalinismus war der Geschichtsoptimismus des historischen Materialismus nicht mehr vertretbar. Horkheimer und Adorno machten sich auf die Suche nach den Gründen des Aufkeimens des Totalitarismus und entwickelten so eine allgemeine Zivilisationskritik. »Nicht mehr die gesellschaftliche Realität des Totalitarismus selber, sondern der Zivilisationsprozeß im ganzen stellt eine Form der sozialen Pathologie dar« (Honneth 1994: 44). Die Frankfurter Schule verließ den Dialektischen Materialismus der politischen Ökonomie und kam zu einer Kritik der instrumentellen Vernunft (Benhabib 1992: 79ff). Strittig war dabei die Frage, ob Vernunft per se als Herrschaftsinstrument angesehen werden solle (Adorno) oder ob sie ihre emanzipatorische Kraft nur unter den gegebenen Verhältnissen verloren hatte (Horkheimer). In der *Dialektik der Aufklärung* konzentrieren sich Horkheimer und Adorno auf den Bruch zwischen der Bestimmung des Menschen durch die Natur und dessen Bemühen, die Natur mittels des Verstandes zu beherrschen. Die »durch Zivilisation verdrängten und entstellten menschlichen Instinkte und Leidenschaften« (ebd.: 94) beginnen die Vernunft zu instrumentalisieren, wodurch die Aufklärung schließlich selbst zu dem wird, woraus sie den Menschen zu befreien suchte. Einst angetreten, um den Mythos aus der Welt

zu schaffen und die Entstehung der Zivilisation auf Vernunft zu begründen, verkomme die Aufklärung schließlich zu einer Barbarei des scheinbar Faktischen. Es vollzieht sich ein »Umschlag von Aufklärung in Positivismus« (ebd.: 95). »Die falsche Klarheit ist nur ein anderer Ausdruck für den Mythos« (Horkheimer & Adorno 2006[1944]: 4). Damit nimmt die Frankfurter Schule den Ideologiebegriff Marx' auf, bezieht ihn aber nicht auf bestimmte geschichtliche Konstellationen, sondern auf das, was aktuell unhinterfragt als ›faktisch‹ angesehen wird. »Die neue Ideologie hat die Welt als solche zum Gegenstand. Sie macht vom Kultus der Tatsache Gebrauch« (ebd.: 156). Praktisch feststellbare Sachverhalte werden in den Status des Faktischen erhoben und damit konstitutiv für gesellschaftliche Realitäten. Das aktuell Faktische wird nicht in Frage gestellt und ist damit Ausdruck der herrschenden Ideologie. »Wenn sie naturalisierte gesellschaftliche Verhältnisse als eine Praxis interpretieren, die sich selbst nicht mehr als Praxis zu begreifen vermag, stellen sich Horkheimer und Adorno in eine marxistische Tradition« (Hetzel 2008: 19). So teilen sie den emanzipatorischen Anspruch des Marxismus, lehnen aber dessen Objektivismen ab, denn derartige Objektivismen sind immer gleichzeitig Existentes und Rezipiertes. Sie sind Produkte des verstehenden Geistes wie auch durch wirkliche Einflüsse bestimmt und damit im Wandel. »Dieselbe Welt, die für den Einzelnen etwas an sich Vorhandenes ist, das er aufnehmen muss und berücksichtigt, ist in der Gestalt, wie sie da ist und fortbesteht, ebenso sehr Produkt der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis« (Horkheimer 1988[1937]: 173). Horkheimer und Adorno gehen also von einer spannungsvollen Einheit von Theorie und Praxis aus, in der es die Aufgabe von Kritik ist, die Reproduktion der Verhältnisse deutlich zu machen. Kritik ist damit ein Kritisieren des Bestehenden, eine exoterioren Auseinandersetzung mit dem Gegebenen. Sie ist nur in Opposition möglich. Im Gegensatz zur philosophischen Kritik an der Vernunft findet die kritische Vernunft hier ihren Platz in Gegnerschaft zu kategorialen Denkweisen, die das jeweils zeitgenössische Selbst- und Weltverständnis prägen. Diese Kritik erhebt selbst aber keine Wahrheitsansprüche für eigene Weltkonstruktionen (Figal 2002; Hampe 2014). »Sofern sie sich auf soziale Verhältnisse richtet, stellt Kritik gesellschaftliche Werte, Praktiken und Institutionen und die mit diesen verbundenen Welt- und Selbstdeutungen ausgehend von der Annahme infrage, dass diese nicht so sein müssen, wie sie sind« (Jaeggi & Wesche 2013: 7). Diese Vorstellung von Kritik umreißt bis heute den Rahmen emanzipatorischer Kritik.

Jürgen Habermas analysiert den Weg, den die Mitglieder der Frankfurter Schule nahmen und der seines Erachtens schließlich zu einem Verlust der Dialektik führte. »Es verfestigt sich das monolithische Bild einer total verwalteten Gesellschaft; diesem entsprechen ein repressiver, die innere Natur ausschließender Sozialisationsmodus und eine alles durchdringende, über die Kanäle der Massenkommunikation ausgeübte

soziale Kontrolle« (Habermas 1988b: 557). Grundlegender lässt sich Kritik fast nicht mehr als Opposition begreifen. Doch mit seiner *negativen Dialektik* (1966) geht Adorno noch einen Schritt weiter. Er fasst darin, was er mit der *Minima Moralia* (1951) zum Kult erhoben hatte und was in den 60er Jahren das Lebensgefühl einer ganzen Generation junger Intellektueller prägte (Felsch 2015). Es war dies die Überzeugung, dass das eigene Leben schon beschädigt ist, bevor man überhaupt beginnen kann es zu leben. Damit formuliert er letztlich die totale Opposition selbst gegen das eigene Leben. Die Welt bestimmt unser Leben und Denken und macht uns unfrei, ohne dass wir dies jemals vollständig begreifen können. So ist auch die *Negative Dialektik* als eine Kritik identifizierenden Denkens gefasst und fragt nach der Differenz von Begriff und Sache, also danach, was mittels eines Begriffes unerkannt ausgeschlossen wird. Das begreifende Denken wird sich damit selbst zum Feind. Die sozialkritische Methode wird zum totalen Skeptizismus, muss alles, was man zu wissen glaubt, in Frage stellen.

Auch in der gouvernementalen Kritik geht nichts ohne das praktisch Faktische, was Foucault die Äußerlichkeit des Diskurses nennt. Das Faktische ist auch die Voraussetzung der Identifizierung eines Diskurses. »Von seiner Erscheinung und seiner Regelmäßigkeit aus, muß man auf seine äußeren Möglichkeitsbedingungen zugehen« (Foucault 1993[1970]: 35). Die praktischen Bedingungen eines Diskurses, in ihrer historischen Entwicklung wie ihrer aktuellen Reproduktion, sind demnach Voraussetzungen für Kritik. So »muß jede Kritik, welche die Kontrollinstanzen in Frage stellt, gleichzeitig die diskursiven Regelmäßigkeiten analysieren, durch die hindurch sich jene ausbilden; und jede genealogische Beschreibung muß die Grenzen im Auge behalten, die in den tatsächlichen Formationen eine Rolle spielen« (ebd.: 42). Erkennt man die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens als kontingent, dann wird die Macht deutlich, die mittels der Wahrheitseffekte, die sie produziert, das gesamte menschliche Dasein durchdringt. Die Macht im Foucaultschen Sinne ist produktiv »als Ermöglichungsbedingung [zu] verstehen, da sie die Subjekte, ihr Selbstverständnis, ihre Identität und Interessen erst hervorbringt« (Jaeggi & Celikates 2017: 98 [Anmerk. des Verfassers]). In gouvernementaler Selbstoptimierung unterwerfen sich die Individuen dieser Macht, ohne dies als Zwang oder Unterdrückung zu erleben. »In dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterwerfung« und zeigt sich als »die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden« (Foucault 1992[1978]: 15; 12). Es gilt das Implizite zu identifizieren und sichtbar zu machen. Dies ist eine Opposition gegen die produktive disziplinierende Macht.

Ähnlich bezieht auch Pierre Bourdieu Opposition gegen implizite gesellschaftliche Verhältnisse, nur macht er seine Kritik auf andere

Weise an der Praxis fest. Gesellschaft folge keiner inhärenten Verfassung, keinem immanenten kulturellen System oder logischen Prinzip, sondern einer *Logik der Praxis*. Gesellschaft differenziere sich in Lebensstile, die sich anhand der Verfügbarkeit verschiedener Kapitalsorten unterscheiden lassen. *Soziales Kapital* beschreibt den Rückhalt in sozialen Beziehungen, ökonomisches Kapital die Verfügbarkeit von Geld- und Vermögenswerten und *kulturelles Kapital* das gesellschaftliche Ansehen einer Gruppe. Durch das Gesetz der Notwendigkeit, so Bourdieu, verschaffen sich diese Kapitalsorten Geltung, denn sie gehen auf tief verwurzelte geschichtliche Erfahrungen des Überlebens und Wirtschaftens zurück. Deswegen findet in der sozialen Praxis eine Konkurrenz um diese Kapitalsorten statt. Bourdieu wirft damit die »Dichotomie von Ökonomischem und Nichtökonomischem über Bord« (Bourdieu 1987: 222). Die Lebensstile, als soziale Positionen, sind mit Machtbefugnissen ausgestattet, was Bourdieu als *symbolisches Kapital* beschreibt und welches »durch entsprechende Verwendung der anderen Kapitalarten geschaffen wird« (ebd.: 223). Der Erwerb kulturellen Kapitals beispielsweise in Form von Bildungsabschlüssen wird symbolisch fixiert und somit zum Garanten für einen bestimmten sozialen Status. Ebenso wie bei ökonomischen Praktiken stehen auch bei der Anwendung symbolischen Kapitals immateriell und schwer zu quantifizieren sind (ebd.: 222). In weit stärkerem Maße dienen sie der verlässlichen Reproduktion und Verschleierung von Machtverhältnissen. Bourdieu erweitert damit den Herrschaftsbegriff sowie den Gewaltbegriff, indem er die Ausübung symbolischer Repräsentationstätigkeiten einbezieht. *Symbolische Gewalt* stellt seines Erachtens die wohl perfideste Form von Gewalt dar, denn sie ist eine »der Zensur unterworfenen und beschönigten, d. h. unkenntliche und anerkannte Gewalt« (Bourdieu 1987: 230). Sie ist den gängigen Wahrnehmungs- und Denkschemata inhärent und wird innerhalb alltäglicher Gesten, Verhaltensweisen und Praktiken quasi unbewusst ausgeübt und erlitten (Möbius 2011). Damit wird Bourdieus Theorie der Praxis zu einem dezidiert gesellschaftskritischen Programm. Ebenso wie im poststrukturalistischen Denken oder in Vorstellungen der kritischen Theorie verwirklicht sich Kritik auch bei Bourdieu als eine Entschleierung naturalisierter Herrschaftsverhältnisse, allerdings mit einem wesentlichen Unterschied. Bourdieu legt seiner Methodik eine dezidierte Theorie des Sozialen zu Grunde, die Ungleichheiten nicht nur qualitativ beschreibbar, sondern auch quantitativ messbar macht. Hierdurch gelingt eine Begründung von Sozialwissenschaft als empirisch methodologisches Programm der Kritik. Bourdieus Denken ist deswegen auch nicht auf eine Dialektik angewiesen. Ähnlich trifft das für alle Formen der Kritik zu, die sich auf Objektivismen stützen, etwa polit-ökonomische Ansätze, die gesellschaftliche Produktionsverhältnisse mittels der marxistischen Ökonomie kritisieren.

Luc Boltanski und Laurent Thévenot (2007) gaben der Kritik wieder ein teilweise dialektisches Gesicht, indem sie darauf blickten, wie Menschen alltäglich Kritik üben. In ihrer Soziologie der Kritik analysierten sie unterschiedliche Rechtfertigungsregime (*cités*), die aus ihren jeweiligen Eigenlogiken heraus jeweils spezifische Formen der Kritik ermöglichen. Kritik nimmt nun wieder widerstreitende Stimmen in den Blick, auch wenn diese Stimmen weitgehend institutionalisiert sind. Laut Boltanski und Thévenot kann Kritik nur effektiv geführt werden, wenn sie auf bereits etablierten Argumentationsmustern aufbaut. Diese Argumentationsmuster bürgen dafür, dass die Kritik nicht nur ein privates persönliches Empfinden formuliert, sondern eine Frage von gesellschaftlichem Belang. Es werden also doch wieder soziologische Kategorien, in diesem Falle Rechtfertigungsregime (*cités*), als bestehend angenommen und auf ihre Durchsetzungskraft (Herrschaftseffekte) hin untersucht. Boltanski und Thévenot entwickeln ihre Soziologie der Kritik in Anlehnung an die Ethnomethodologie, den Interaktionismus und den amerikanischen Pragmatismus. Celikates (2009: 27ff) spricht deswegen auch von einer pragmatischen Wende der Kritik. Ihm zufolge ergab sich eine Absage an das ›Modell des Bruches‹, welches von einem Kompetenzgefälle zwischen der Soziologie und den Laien ausgeht. Es entwickelt sich die Forderung nach einer Symmetrie zwischen der Wissenschaft und den Akteuren der Alltagspraxis in »Ablehnung potenziell elitärer und paternalistischer Wissens- und Exklusivitätsansprüche« (Celikates 2009: 36). In seinen Adorno Vorlesungen weist Boltanski (2010) der Kritik aber schließlich doch wieder eine gesellschaftliche Rolle zu, wie sie sie auch in der Frankfurter Schule spielte. Institutionen unterliegen dem, was Boltanski einen »hermeneutischen Widerspruch« nennt. Debatten um Institutionen würden vor allem deswegen geführt, weil sie einerseits eine stabilisierende Funktion, andererseits aber auch eine Herrschaftsfunktion hätten. Kritik müsse sich die Macht der Institutionen als Manifestation symbolischer Gewalt anschauen. Er führt Emanzipation gegenüber den Verantwortungsträgern einer Gesellschaft als Telos der Kritik ein. Institutionen hätten ein instrumentelles Verständnis der Regeln, die sie ihren Untergebenen aber als moralische Regeln auferlegen. »Heißt das: ›Verantwortungsträger‹ haben keine Moral? Gewiß nicht, aber sie haben eben eine ›höhere‹ Moral. In ihrem Anspruch, die Totalität zu verkörpern« (ebd.: 216). Letztlich soll die akademische Kritik also doch wieder Emanzipation von moralischen Imperativen anstreben. »Ihre Rolle ist es, der Gesellschaft – das heißt den Menschen, den sogenannten ›Alltagsmenschen‹ – beizustehen, sich bewußt in jenem Zustand fortwährenden Ungleichgewichts zu halten, ohne den, wie die schlimmsten Prophezeiungen vorhersagen, die Herrschaft tatsächlich alles verschlingen würde« (ebd.: 228). In den Augen einiger Kritiker scheint Boltanski damit den pragmatisch-experimentellen Charakter

seiner früheren Arbeit aufgegeben und »eine Bewegung hin zu den Perspektiven der kritischen Theorie genommen zu haben« (Bogusz 2010: 148). Hier zeige sich, »dass Boltanski einen definitiven Bruch mit der ›kritischen Soziologie‹ durchaus zu vermeiden sucht« (Peter 2011: 85). Entgegen der Beteuerungen »die kritischen Fähigkeiten der Akteure wie auch deren Kreativität beim situationsspezifischen Interpretieren und Handeln« (Boltanski 2010: 74) anzuerkennen, behält seine Soziologie letztlich doch ihre erhabene Stellung. Damit nutzt Boltanski nicht das volle Potenzial der praxeologischen Ansätze, auf die er ursprünglich aufbaut (Quéré & Terzi 2014). Zwar öffnet er die Debatte um Kritik, führt sie von der Analyse von Macht in Richtung der Verhandlung von Moral durch einen Sinn für Gerechtigkeit. Auch betont er die Wichtigkeit sowohl der Kompetenzen der Akteure wie auch der Situationen des Handelns, doch ist seine Kritik letztlich doch eine Metakritik. Sie beschreibt eine soziale Ordnung in ihrer Generalität und markiert sie als inakzeptable Realität, gegen die man sich beständig emanzipieren muss und in der die Soziologie den »sogenannten ›Alltagsmenschen‹« (Boltanski 2010: 228) beizustehen habe.

Robin Celikates (2009) ist daran gelegen eine Symmetrie zwischen Forschenden und Beforschten herzustellen. Er entwirft die »Konzeption einer kritischen Gesellschaftstheorie, die diese als soziale Praxis begreift, die keine epistemisch privilegierte Position voraussetzt und nicht im Bruch mit den, sondern im Anschluss an die sozialen Praktiken der Selbstverständigung und der Kritik verfährt« (ebd.: 37). Seine *rekonstruktivistische Kritik* versteht er als Beitrag zur gesellschaftlichen Selbstverständigung. »Für die kritische Theorie bedeutet dies, dass sie nicht mehr nur über und *für* die Akteure sprechen darf, sondern konstitutiv auf einen Dialog *mit* ihnen verwiesen ist« (ebd.: 250). Im emanzipatorischen Sinne soll sie dabei helfen die reflexiven und normativen Potenziale sozialer Praktiken zu erkennen und zu artikulieren. Ziel ist eine immanente Kritik, die auch Potenzial für gesellschaftliche Veränderungen entwickeln soll. Ebenso fragt Rahel Jaeggi (2015: 5), wie sich »Kritik als nichtaffirmative, nichtautoritäre transformative Praxis – eine Kritik, die nicht auf Besserwisserei zielt, sondern ein Katalysator zur Transformation bestehender Verhältnisse wäre – verstehen und initiieren lässt«. Diese Kritik muss praktisch werden, weil sie Praxis analysiert und entnaturalisiert. Sie wirkt transformativ und emanzipatorisch, weil sie hilft kollektive Erfahrungen zu artikulieren. Dazu müssen die Maßgaben der Beurteilung der Praxis entspringen und dürfen nicht von der Kritik schon vorab vorausgesetzt werden. Die immanente Kritik kritisiert in erster Linie anhand der Ansprüche, die sich aus dem Selbstverständnis aktueller Gesellschaften ablesen lassen. Sie spürt dem Widerspruch zwischen Normen und der Realität ihrer Verwirklichung nach, um die innere Widersprüchlichkeit der gesellschaftlichen Praxis aufzuzeigen.

In diesem Sinne versteht Jaeggi (2014[1987]) auch ihre schon beschriebene *Kritik der Lebensformen*. Die liberale Politik verfehlt mit ihrer selbst auferlegten ethischen Enthaltsamkeit ihre eigenen Ziele. Erstens gelingt es ihr nicht, bei gleichzeitiger Ermöglichung größtmöglicher Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung in einer sich zunehmend in verschiedene Lebensformen ausdifferenzierenden Moderne, Konflikte einzuhegen. Jaeggi identifiziert auch das Habermassche Diktum der »ethischen Enthaltsamkeit« als intellektuell lähmend. »Wir verurteilen Ehrenmorde und gegebenenfalls auch die Praxis der Zwangsheirat, aber wir fühlen uns nicht berechtigt, uns gegen das dahinterstehende patriarchale Familienverständnis oder den entsprechenden Ehrbegriff auszusprechen. Praktisch führt diese Haltung allerdings zu vertrackten Situationen. Bis wann ist das ›eingelebte Ethos‹ der arrangierten Ehe eben das: ein eingelebtes Ethos, und ab wann wird es zur moralisch fragwürdigen Zwangsheirat?« (ebd.: 35). Diese Frage beruht auf der Unterscheidung zwischen Moral und Ethik. Demnach bezieht ›Moral‹ sich auf universelle Regeln des Zusammenlebens, während ›Ethik‹ partikuläre Werte individueller oder kollektiver Lebensweisen beschreibt. Tatsächlich aber könne, so Jaeggi, diese Unterscheidung in der Praxis niemals trennscharf gezogen werden. »Zu hinterfragen ist also bereits das Modell der ethischen Identität selbst, das der referierten Diskussion – wenn auch nicht zwingend, so doch faktisch – zugrunde liegt« (ebd.: 39). Nicht nur sei der moderne liberale Multikulturalismus selbst eine Lebensform, die ihm zugrundeliegende liberale Enthaltsamkeitsstrategie verfehle auch die selbst gesteckten Ziele. Partikuläre Lebensformen stellen sich immer auch als institutionalisierte Gruppierungen und damit als Machtrefugien dar. Können sich diese unkritisiert und unhinterfragt als kulturelle Identitäten etablieren, dann widerspricht das dem Prinzip der größtmöglichen Selbstverwirklichungen für Individuen.

Jaeggi folgert daraus die Notwendigkeit, Lebensformen wieder der Kritik zu unterziehen. Sie geht davon aus, dass Lebensformen mehr oder weniger abgrenzbare soziale Einheiten sind, die durch konventionalisierte Praktikenkomplexe eine bestimmte Art des Zusammenlebens reproduzieren. »Lebensformen sind komplex strukturierte Bündel (oder Ensembles) sozialer Praktiken, die darauf gerichtet sind, Probleme zu lösen, die ihrerseits historisch kontextualisiert und normativ verfasst sind« (ebd.: 47). Lebensformen erfüllen demnach wertvolle Funktionen für die Individuen, welche in erster Linie erst einmal erkannt und auch geschätzt werden müssen, damit diese Lebensformen einer immanenten Kritik unterzogen werden und in emanzipativem Sinne eine Transformation erfahren können. Auch wenn diese Haltung der immanenten Kritik keine absolute Gegnerschaft konstituiert, so findet sie doch partiell in Opposition zu ihrem Untersuchungsgegenstand statt. Tatsächlich muss die Kritik »den regressiven oder entfremdeten Charakter einer Lebensform

überhaupt erst sehen und verstehen, um diese bewerten zu können, und dazu braucht es mehr als ›Intuitionen‹« (ebd.: 45). Titus Stahl (2013) hat sich in besonderem Maße die Mühe gemacht diese Auffassung von Kritik praxeologisch zu vertiefen. Seine Ausführungen führen in sozialontologische Gefilde und Fragen nach der Möglichkeit kollektiver Überzeugungen und Intentionalitäten. Stahl nimmt für sich in Anspruch, das zu theoretisieren, was in vielen kritischen Arbeiten implizit praktiziert wird: eine Objektivierung der Kritik durch Bezug auf immanente Ansprüche der kritisierten Auffassungen.

In den referierten praxeologischen Ansätzen der Kritik lässt sich die Tendenz erkennen, sich wieder verstärkt Widersprüchlichkeiten zuzuwenden. Eine immanente Kritik wird sich kaum in Fundamentalopposition zu ihrem Untersuchungsgegenstand begeben, denn sie benötigt auch einen Impetus der Anerkennung. Man könnte das als ein Ringen um die Wiedererlangung der Dialektik verstehen, was sich zu einer Vorstellung von Kritik als Mediation weiterentwickeln lässt.

Kritik, ihre Wertebasis und Vermittlung

Jürgen Habermas äußerte die Ansicht, dass Kritik, sofern sie nicht mehr dialogisch einer Dialektik folgt, Grundsätze der Bewertung braucht, auf denen sie ihre Kritik aktueller Verhältnisse aufbaut. Er möchte deswegen »eine Theorie des kommunikativen Handelns einführen, die die normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie aufklärt« (Habermas 1988b: 583). Axel Honneth identifiziert in einem Interview (Reemtsma 2009: 12) eine Bruchlinie zwischen dem Schisma der kritischen Theorie à la Horkheimer und Adorno und der Häresie von Jürgen Habermas, die einen Streit um die Erbschaft der Kritischen Theorie begründet. Wo Horkheimer und Adorno den Glauben an Demokratie und die Beherrschbarkeit des Kapitalismus verloren hätten, versuche Habermas eine Basis zum Glauben an die Möglichkeit gerechten und auf Gegenseitigkeit beruhenden gemeinschaftlichen Zusammenlebens zu etablieren. Auch wenn dieser Dualismus zu holzschnittartig sei, reflektiert er Honneth zufolge doch die Polarität zwischen einem geschichtsphilosophischen Pessimismus und der Annahme einer beständigen demokratischen Balancierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, an der sich viele Streitfragen innerhalb der Kritischen Theorie entzünden. In der Annahme einer totalen Herrschaft sind Subjekte »nur Vollzugsorgane eines ihnen fremden Willens, eigentlich das Gegenteil ihres Begriffs«. Anders im Habermasschen Vertrauen auf die Chance zur Emanzipation, wonach »Gesellschaftskritik immer eine kommunikative Intervention ist – ein performativer Akt, der auf das Kritisierte reflexiv verändernd einwirkt« (Dubiel 1989: 515). Hier muss das Subjekt als Agent konzipiert werden,

das entweder dem Guten (Demokratie) oder dem Schlechten (Autoritarismus) zustreben kann. Helmut Dubiel (1989) zufolge existierte aber für dieses Gegenstück zum geschichtsphilosophischen Pessimismus keine schlüssig ausgearbeitete theoretische Rahmung. Es blieb deswegen fraglich, woraus sich ein Demokratieoptimismus speisen könnte. Jürgen Habermas war davon überzeugt, dass sich Kritik auf begründbare Werte, auf sogenannte *Universalien*, stützen muss, um sich Legitimieren zu können (Apel 1989; Kambartel 1978). In diesem Punkt lag er im Konflikt mit Michel Foucault der es »gerade für notwendig hält, Kritik *nicht* auf eine normative Theorie zu stützen« (Biebricher 2005: 121). Für Foucault geht es vielmehr darum Universalien zum Gegenstand der Kritik zu machen. Tatsächlich vertritt Habermas aber auch keine kognitivistische Ethik im eigentlichen Sinne, denn er versucht ja nicht einzelne moralische Grundsätze durch rationale Überlegungen zu begründen. Er ist aber davon überzeugt, dass erst der Anspruch auf allgemeine Geltung als Norm einer Aussage die Würde moralischer Autorität verleihen kann. »Die nicht-kognitivistischen Ansätze entwerten die Welt moralischer Alltagsintuitionen mit einem Schlag« (Habermas 2015[1983]: 65). Es muss ihm also darum gehen den Wahrheitsanspruch moralischer Aussagen zu rehabilitieren, was ihn letztlich zu einer Konsentstheorie führt, die Wahrheit als Übereinkunft über die Gültigkeit einer Aussage versteht. »Der Diskursethik zufolge darf eine Norm nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses Einverständnis darüber erzielen (bzw. erzielen würden), daß diese Norm gilt« (Habermas 2015[1983]: 65). Benhabib (1992) sieht Habermas' Diskursethik damit im Universalismus der Moderne verhaftet. Karl-Otto Apel zeigt auch, dass Habermas zumindest einen verfahrensethischen Grundsatz, nämlich den des verständigungsorientierten Handelns, als letztbegründet annimmt. Die Habermassche *Universalpragmatik*, die behauptet eine »kritische Unbedingtheit ohne Fundamentalismus« (Apel 1989: 22) denken zu können, teilt Apel zufolge implizit die Letztbegründung seiner *Transzendentalpragmatik*, wenn sie die rationale Begründung der Ethik »durch Rekurs auf die faktisch funktionierende Sittlichkeit des kommunikativen Handelns in der Lebenswelt« (ebd.: 28) ersetzt. Letztlich etabliert die Diskursethik sittliches kommunikatives Handeln als universellen Wert, welcher in realen Kommunikationsverhältnissen leider weder ubiquitär noch häufig erfüllt ist.

Es ist auch keineswegs der Fall, dass rationale Begründungen von Normen irgendwie zielstrebig zur Akzeptanz dieser Normen führen würden. In politischen Verhandlungen über mögliche Problemlösungen geht es weniger um eine rational sinnvolle Lösung als vielmehr um die Folgen, die diese Lösung für die Beteiligten hätte. »Die Lebenszusammenhänge der in einen Konflikt involvierten Subjekte sind im Regelfall sehr verschieden, und entsprechend ergäben sich für diese Subjekte aus ihrem

normengerechten, konfliktlösenden Handeln höchst unterschiedliche Nebenfolgen« (Lübbe 1978: 120). Da diese Folgen zudem meist zukünftig und damit keineswegs als gesichert angenommen werden können, werden die Imaginationen dieser Folgen ganz unterschiedlich ausfallen. Die Zukunftsszenarien der Parteien können von unterschiedlichsten Befürchtungen und Ängsten wie auch Hoffnungen und Anliegen gefärbt sein. Sie werden jeweils komplex sein und damit unvergleichbar. Auch ist es möglich, dass inkompatible kognitive Orientierungssysteme aufeinandertreffen und das im Verfahren wegen unvereinbarer Grundannahmen keine intersubjektiv geteilte Interpretation der Sachlage möglich ist. Entscheidungsverfahren unterliegen deswegen auch der Notwendigkeit zur Diskursbegrenzung, denn andernfalls könne ewig diskutiert werden, ohne dass jemals ein Beschluss gefasst werden würde. Die Theorie kommunikativen Handelns kann deswegen keine Verständigung garantieren.

Sie ist aber dennoch eine reichhaltige Inspirationsquelle für eine Kritik als Mediation, insbesondere weil sie dazu dienen kann, das Verhalten verschiedener Parteien in politischen Verhandlungen zu beurteilen, wie das Thomas McCarty (1980) als *Kritik der Verständigungsverhältnisse im Spätkapitalismus* fasst. Es stellt sich dabei auch die Frage, wie weit Verständigung eigentlich reichen muss, um progressive Ergebnisse zu erzielen. Um Handlungskonflikte zu lösen oder gemeinsam eine gangbare Strategie für die Zukunft zu beschließen, bedarf es keines einstimmigen Konsenses. Insgesamt scheint die Debatte um die Letztbegründung der Moral von einem Logozentrismus geprägt, welcher schon eine Kritik anderer Denkströmungen zu antizipieren scheint, wie etwa die des *kritischen Rationalismus* oder der *analytischen Philosophie*. Die Argumente, die zur Letztbegründung von Moral angeführt werden, reichen in ihrer Reflexionstiefe weit über die Argumente hinaus, die für gewöhnlich in konkreten politischen Debatten angeführt werden. Im praktischen Leben fragt niemand in dieser Tiefe nach der Rechtmäßigkeit moralischer Regeln. So hält auch Robert Alexy (1978) die Klärung dieser Debatte für die Frage nach der Bedeutung der Diskursethik für unnötig. Ihm scheint die Diskursethik als Reflexionsverfahren über tatsächliche Argumentationszusammenhänge besonders aufschlussreich zu sein. In Fällen, in denen ein hoher Rationalisierungsanspruch besteht, wie das etwa in juristischen Verfahren der Fall ist, könne die Diskursethik eine Handreichung zur systematischen Bewertung der Konstellation der Beteiligten sein.

In politischen wie alltagsweltlichen Zusammenhängen wird selbstverständlich der Anspruch des vernünftigen Debattierens erhoben. Reale Konflikte stellen sich aber selten als rationale Streitgespräche über die Richtigkeit verschiedener Letztbegründungen von Werten dar. Sie zeigen sich vielmehr als emotional geführte Debatten, die von psycho-physischen Körper-Geist-Wesen geführt werden. Dabei kann vorkommen, dass die Werte, auf denen die jeweiligen Positionen letztendlich beruhen,

den Akteuren selbst nicht bewusst sind. Werthaltungen verbergen sich in der Regel hinter Wahrheitsansprüchen und müssen erst einmal transparent gemacht werden. Soziale Konflikte sind auch niemals ausschließlich Konflikte über nicht-normgerechtes Handeln. Sie dienen nicht selten auch persönlichen Bedürfnissen, wie etwa der Selbstbehauptung, einem Machtstreben oder der Vergeltung. Damit übernehmen Diskurse oft auch eine Stellvertreterfunktion für emotionale Befindlichkeiten, denen der einzelne sich zwar mittels kognitiver Argumentationen über Moralstandards nähern kann, die aber auch andere Mittel nahelegen, wie etwa Kompromissfindung, Nachteilsausgleich oder Anerkennungsstrategien. Auch gibt eine Partei den Ansprüchen einer anderen nicht nur dann nach, wenn sie von dieser überzeugt wird. Oftmals reicht menschliche Empathie, um zu erkennen, dass bestimmte Dinge unseren Mitmenschen derart wichtig sind, dass es wenig sinnvoll ist, sie von etwas Anderem überzeugen zu wollen. Manchmal scheint es auch einfach nur geboten, nicht auf den eigenen Überzeugungen zu beharren. Ab einem bestimmten Punkt muss es auch egal sein, aus welchen Gründen eine Person zu ihrer Auffassung gelangt ist und es muss als Fakt anerkannt werden, dass sie diese hat. »Es gehört ja überhaupt zur Definition eines politischen Subjekts, daß es etwas vertritt, was es nicht zur Disposition zu stellen bereit ist und worüber es in diesem Sinn auch nicht mit sich reden läßt« (Lübbe 1978: 123). Es gibt also viele Gründe einzulenken, ohne dabei die Position des Gegenübers teilen zu müssen. Je besser wir aber die Gegenpartei verstehen, desto einfacher wird uns dieser Schritt fallen.

Alle genannten praktischen Relativierungen der Möglichkeiten rationaler Verständigung zeigen, dass in Diskussionszusammenhängen eine vermittelnde Instanz sehr hilfreich sein könnte. Im gesellschaftlichen Leben ist dies auch angekommen, denn häufig wird Mediation eingesetzt, um eine Einigung widerstreitender Parteien zu befördern. Selbstverständlich muss auch in der Mediation rational argumentiert werden und es bedarf der *kommunikativen Kompetenz* aller Beteiligten. Im Gegensatz zur Diskursethik dient diese aber nicht dazu Werthaltungen rational zu begründen, sondern die jeweiligen Positionen gegenseitig verständlich zu machen. Ziel ist ein vermittelndes, nicht ein begründendes Denken. Die Begründungszusammenhänge mittels derer Personen ihre Überzeugungen auf Grundsätze zurückführen, können vielfältig sein. Technische Machbarkeit, empirische Faktizität, definitorische oder universalpragmatische Fundierungen sind als Begründung von Überzeugungen vorstellbar. Verschiedene Haltungen können aber auch durch ihre historische Genese, eine Begründung in Erfahrung, die Einschätzung ihrer Umsetzbarkeit oder ihre emotivistische Qualität begründet werden. Diese Argumente können natürlich auch als Werte verstanden und diskutiert werden. Moral lässt sich nicht von Wahrheit trennen, denn jede Aussage stellt, sobald sie den Stellenwert einer Wahrheit für sich beansprucht,

damit auch automatisch einen Wert dar (Dewey 1995[1929]: 369ff.). Wahrheiten werden nicht nur für rational richtig gehalten, sondern immer gleichzeitig auch emotional als orientierungsstiftend erlebt. Auch werden sie aus *bestimmten* Gründen referiert und erfüllen einen Zweck in der Argumentation. Über Wissen, das in Wertbindungen gründet, lässt sich aber nicht in gleicher Weise verhandeln, wie über Fakten (Joas 1997). Eine Verhandlung divergierender Werte kann kaum bis zu einer endgültigen Klärung geführt werden. Sie muss auch nur so weit betrieben werden, bis ein grundlegendes Verständnis der Position des Anderen erreicht ist. Einigungen ergeben sich in der Regel nicht durch einen inhaltlichen Konsens, sondern im Wissen um den Dissens und das Wissen um den Unfrieden, der bei mangelnder Anerkennung der anderen Positionen gestiftet würde.

Gelingt es einer Mediation in derartigen Dissenskonstellationen Verständigung zu stiften, bringt sie wertvolle Erlebnisqualitäten hervor. Die beteiligten Individuen werden sinnlich affizieren und sukzessive versöhnlich gestimmt. Eine kognitivistische oder anderweitig universalistische Begründung von Moral wird in der Regel überflüssig. Emotionen von Ärger, Empörung oder Wut, die initial durch die Begegnung mit dem fremden Ansinnen hervortraten, werden durch Verständigung transformiert. Wenn Ressentiments schwinden, dann öffnet sich die Wahrnehmung für das Gegenüber. Letztlich sind es dann ästhetische Momente des Erahnsens des Anderen in dessen individueller Unergründbarkeit (Lévinas 1998/1963), die uns das Gefühl geben nicht stehen zu bleiben, sondern etwas zu lernen. Wir lernen etwas darüber, was außerhalb unserer eigenen Überzeugungen auch noch denkbar ist. Da die Beteiligten eine derartige Transzendenz der eigenen Überzeugungen selten allein aus sich selbst heraus leisten können, bedarf es der Vermittlung. Das Erleben von Selbsttranszendenz aber gibt ihnen dann die Möglichkeit, ihre eigenen Werte so umzuformulieren, dass Platz für die Akzeptanz des Fremden entsteht. Entsprechend kann auch die akademische Kritik als Medium verstanden werden, um intersubjektiv »dauerhaftere und umfassendere Werte zu erreichen und zu fixieren« (Dewey (1995[1929]: 377)). Wenn Argumente von ihrem behaupteten Status als Tatsachen befreit werden, zeigt sich, inwieweit sie für welche Personengruppen von Belang sind (Latour 2007). Ihre Werthaltigkeit wird deutlich und so treten die Distinktionslinien der Positionen klarer zu Tage. Es wird deutlich, warum die Parteien so vehement auf ihren Standpunkten beharren. Durch die Mediation sollen die verschiedenen Positionen also nicht zu einer verschmelzen, vielmehr müssen sie in den ihnen zugrundeliegenden Begründungszusammenhänge und Erlebnisqualitäten und damit in ihrer Ernsthaftigkeit gegenseitig Respekt erhalten. Dabei ist es nicht notwendig die Innensichten der Positionen umfassend zu verstehen. Es bedarf lediglich einer Beschreibungsformel, die den Parteien eine Inbezugsetzung ihrer

Positionen erlaubt. Diese Formel muss die Standpunkte aller Streitpositionen auf eine gemeinsam diskutierbare Vergleichsebene projizieren. Dabei wird Kritik »zum Boten, zum Verbindungsoffizier, der die Stimmen, die in provinziellen Zungen sprechen, einander verständlich macht und auf diese Weise die Bedeutungen, die ihnen eigen sind, sowohl erweitert wie auch berichtigt« (Dewey 1995[1929]: 383). Die akademische Kritik kann Vergleichsebenen entwerfen, auf Basis derer die Parteien eine gangbare Lösung entwickeln können. Im Versuch eine praktische Synthese zu befördern revitalisiert die Kritik die Dialektik.

Kritik zwischen Opposition und Mediation

Eine Kritik verstanden als Entunterwerfung richtet sich gegen Werte, die für alle Mitglieder einer Gemeinschaft verbindlich sein sollen. Universalistische Moralphilosophie erscheint als Bestrebung zur Macht. Die Kritik der Diskursethik hingegen lehnt universelle moralische Grundsätze nicht ab, sie beschränkt sie aber auf verfahrensethische Prinzipien der Kommunikation über Werte. Die Position der Kritik als Mediation liegt quasi zwischen Foucault und Habermas. Wie Foucault problematisiert sie das Ideal der Theorie des kommunikativen Handelns und lehnt die Vorstellung ab, Wissen könne sich in einem Diskurs von Machteffekten unkontaminiert bilden. »Für Foucault werden Diskurse durch Macht erzeugt und können somit nicht durch bestimmte prozedurale Vorkehrungen von Machteffekten, was ja Habermas wenigstens als grundsätzlich denkbar verteidigen muss, gereinigt werden« (Biebricher 2005: 123). Eine Kritik als Mediation glaubt wie Foucault nicht daran, dass der Appell, sich an moralisch begründbare Ideale zu halten, dazu führt, dass Menschen ihren strategischen Durchsetzungswillen aufgeben. Sie folgt Foucault aber nicht in dem Glauben, dass man lediglich eine *tool box* zur Visualisierung von Macht entwickeln müsse, ohne zu diskutieren, wie diese Erkenntnisse über die Macht dann in konkrete Verantwortlichkeiten realer Akteure übersetzt werden können. Kritik als Mediation übernimmt die Aufgabe in kontroversen Debatten verschiedene kontingente Überzeugungssysteme auf Werthaltungen hin zu untersuchen und die Beteiligten auf gangbare Wege der Verständigung zu verweisen. Die Kritik ist dann nicht mehr Agentin einer Wahrheit oder einer theoriegeleiteten Analyse, sondern Agentin der Mediation.

In der akademischen Kritik verstanden als Opposition hingegen stehen in der Regel übermächtige Prinzipien einer Gesellschaft zur Debatte. So ist Foucaults Vorstellung von Kritik als einer »Kunst nicht dermaßen regiert zu werden« (1992[1978]: 12) auf die Wahrheitseffekte eines alles durchdringenden Diskurses bezogen. Auch bei Judith Butler (2013[2000]) hat Kritik den Sinn der Entunterwerfung von den

normativen Zwängen der Geschlechterrollen. Diese Formen der Kritik wenden sich gegen eine entpersonalisierte Macht, die alle Lebenszusammenhänge und die Subjekte hervorbringt. Auch die ältere kritische Theorie hat sich sukzessive einer kulturpessimistischen Opposition gegenüber der Totalität der gesellschaftlichen Verhältnisse verschrieben (Horkheimer 1988[1937]; Horkheimer & Adorno 2006[1944]). Es kann durchaus aufschlussreich sein, wenn derartige Kritik abstrakte Missstände der gesellschaftlichen Verhältnisse benennt. Eine Kritik aber, die sich rein oppositionell versteht, kann sich letztlich nur in Agitation, politischem Agonismus oder Antagonismus ergehen (Laclau & Mouffe 2001; Mouffe 2005). Rein oppositionelle Kritik kann letztlich nur den Fluchtpunkt einer linken Hegemonie oder einer Revolution anstreben. Beide Szenarien sind hochgradig konfrontativ und es ist fraglich, ob sie tatsächlich in dem Maße wünschenswert sein können, in dem sie propagiert werden oder wurden. Wir tangieren hier die Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Max Weber zufolge erfordert verantwortungsvolles politisches Handeln eine nicht unproblematische Verbindung zwischen dem Bestreben, politische Ziele zu erreichen (Gesinnung) und der Anerkennung der möglicherweise schädlichen Folgen, die die unbedingte Erreichung dieses Zieles unter den aktuellen politischen Rahmenbedingungen erzeugen könnte (Verantwortung), »denn das Problem ist eben: wie heiße Leidenschaft und kühles Augenmaß miteinander in derselben Seele zusammengezwungen werden können?« (1958[1919]: 546). Augenmaß fasst Weber dabei als »Fähigkeit, die Realitäten mit innerer Sammlung und Ruhe auf sich wirken zu lassen« (ebd.: 546). Dies wurde häufig als Selbstdistanzierung im Sinne rationaler Reflexion gedacht, was hier als eine Stilisierung akademischer Rationalität kritisiert wurde. Gemeint hatte Weber aber eher eine Kontextualisierung der Gesinnung bezüglich der negativen Wirkungen, die ihre konsequente Umsetzung mit sich brächte. Diese erfordert den Verzicht auf die oben genannten konfrontativen Fluchtpunkte der Opposition. Es bleibt dann aber nur die Hoffnung, irgendwie einen sich allenfalls langsam vollziehenden Prozess der Emanzipation in Gang setzen zu können, den die Kritik derzeit aber nur bedingt zu theoretisieren weiß. An dieser Stelle muss die Kritik einen vermittelnden Charakter annehmen.

Max Weber versteht aber Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht als absolute Gegensätze, sondern als »Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den, der den ›Beruf zur Politik‹ haben kann« (1958[1919]: 559). In diesem Sinne können sich Opposition und Mediation ergänzen, doch scheint Mediation der derzeit vernachlässigte Pol der Kritik zu sein. Die Theorie der Kritik vergisst häufig zu reflektieren, dass abstrakte oppositionelle Kritik, möchte sie denn transformative Kraft erzeugen, auch in konkreten Situationen auf konkrete Akteure übertragen werden muss. Es muss *jemand* kritisiert

werden, Kritik muss in konkreten Akteurskonstellationen konkreten Personen *Verantwortung* zuschreiben, damit eine Verhaltensänderung angemahnt, neue politische Maßnahmen ergriffen oder Strategieanpassungen durchgeführt werden können. Nur so lässt sich gesellschaftliche Transformation befördern. Derartige Verantwortungszuschreibungen geschehen aber nicht unangefochten, nicht ohne dass sie Gegenwehr erzeugen würden. Dabei sind immer mehrere Deutungen der aktuellen Zustände möglich. Unerbittlich zeigt sich die Ambiguität der Praxis. Angeklagte Missstände werden relativiert und es stellt sich die Frage der Angemessenheit von Kritik ebenso, wie die Frage der Angemessenheit der Rechtfertigungen. Wir sind auf der Suche nach einer Kritik, die das Verhältnis von *Singulärem*, also den konkreten situativen Erfahrungswelten gesellschaftlicher Akteure, zu den *lokalen kulturspezifischen Universalien* beachtet, also den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen die zur Debatte stehenden konkreten Ereignisse stattfinden. Eine Konzeption menschlicher Erfahrung kann die konzeptionelle Lücke zwischen *singulärer Erfahrung* und *Erfahrungen von Universalität* schießen (Dewey 1995[1929]). Sie öffnet damit die Debatte für eine Betrachtung der Verhältnismäßigkeit von Kritik, also der Frage, ob das adressierte anwesende soziale Gegenüber tatsächlich für strukturelle Problematiken oder ein persönliches Leid verantwortlich gemacht werden kann. Es ergibt sich ein Bild einer Verantwortung, welche nur in Beziehungen und nur durch ein Interesse an und dem Respekt vor der Perspektive eines menschlichen Gegenübers abgeschätzt werden kann. Im folgenden Kapitel wird sich zeigen, dass sich diese Verantwortung nur bedingt auf allgemeine Grundsätze fixieren lässt, dass sie in den Anforderungen, die sie an die Individuen stellt, sogar grundlegend paradox ist.