

6 Foucault ist nicht genug. Amy Allen und die Möglichkeit freiheitlicher Institutionen

6.1 Einleitung: Der Ort der Freiheit – soziale Bewegungen oder politische Institutionen?

Amy Allen ist der Auffassung, dass das Freiheitsproblem bei Foucault nicht innerhalb seines theoretischen Rahmens gelöst werden könne, sondern Foucault durch die normative Sozialphilosophie der späten Frankfurter Schule ergänzt werden müsse. Ihre Interpretationsstrategie kann deshalb mit dem Leitspruch ‚Foucault ist nicht genug‘ bezeichnet werden.¹ Dass das Freiheitsproblem nicht

- 1 | Die These ‚Foucault ist nicht genug‘ unterliegt in unterschiedlichen Varianten den meisten Theorievergleichen, wenn sie davon ausgehen, dass der Vergleich Schwachstellen oder blinde Flecken bei Foucault aufdeckt oder behebt – dabei geht es nicht immer um die Themen Freiheit und Normativität, wie bei Allen und in der vorliegenden Studie. Vgl. zu dieser Vergleichsmethode und einen Vergleich der Machttheorien von Luhmann und Foucault Martinsen 2013: „Negative Theoriesymbiose“; weiterhin zu Luhmann und Foucault Borch 2005: „Systemic Power: Luhmann, Foucault, and Analytics of Power“, Bublitz 2003b: „Foucaults ‚Ökonomie der Machtverhältnisse‘ und Luhmanns ‚Politik der Gesellschaft““, Link 2003: „Wieweit sind (foucaultsche) Diskurs- und (luhmannsche) Systemtheorie kompatibel?“, Reinhardt-Becker 2004: „(Luhmannsche) Systemtheorie - (foucaultsche) Diskurstheorie“ und Opitz 2013: „Was ist Kritik? Was ist Aufklärung?“; vgl. für Vergleiche von jeweils Foucault mit Luhmann und Deleuze Pottage 1998: „Power as an art of contingency: Luhmann, Deleuze, Foucault“; mit Luhmann und Habermas Kneer 1996: *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung* und Guibentif 2010: *Foucault, Luhmann, Habermas, Bourdieu, une génération repense le droit*; mit Habermas

im Rahmen der Genealogie gelöst werden kann, sondern nur durch eine Umstellung des Kritikmodus auf normative politische Theorie, ist auch das Ergebnis der Rekonstruktion und Kritik der drei Interpretationsstrategien von Patton, Lemke und Saar, die mit dem Ziel angetreten sind, das Freiheitsproblem intern zu lösen. Allen bietet also einen Ansatz der Lösung des Freiheitsproblems, der auf Basis der bisher entwickelten Ergebnisse vielversprechend ist.² In diesem

und Lacan Dörfler 2001: *Das Subjekt zwischen Identität und Differenz*; mit Habermas Biebricher 2005: *Selbstkritik der Moderne* (siehe dazu auch die weitere Literatur in Fn. 69, S. 230); mit Sartre (unter Einfluss von Habermas) Richter 2011: *Freiheit und Macht*; mit Adorno (allerdings mit einem Fokus auf Gemeinsamkeiten anstatt auf Schwachstellen) Naumann-Beyer 1993: „Anders denken - ein Vergleich zwischen Adorno und Foucault“; mit Bourdieu Langemeyer 2008: „Subjekte im gesellschaftlichen Desintegrationsprozess“; mit Castoriades Restrepo 2012: *Castoriadis, Foucault and Autonomy: New Approaches to Subjectivity, Society and Social Change*; mit Elias Dahlmanns 2008: *Die Geschichte des modernen Subjekts*; mit Gadamer Vasilache 2003: *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*; mit Skinner Vucina, Drejer und Triantafillou 2011: „Histories and freedom of the present: Foucault and Skinner“; und mit Weber Szakolczai 1998: *Max Weber and Michel Foucault*.

- 2 | Eine weitere Variante der These ‚Foucault ist nicht genug‘ ist Koopman 2013: *Genealogy as critique*. Koopman hat in der amerikanischen Foucault-Debatte einige Beachtung erfahren (siehe Foucault Studies, No. 18, Oktober 2014), weshalb hier ausführlicher Stellung genommen und begründet wird, dass Koopmans Ansatz weniger vielversprechend ist als Allens. Koopman tritt wie Saar an, um die Spezifität von Foucaults genealogischer Kritik zu untersuchen und damit einen Beitrag zur sozialphilosophischen Debatte um Foucault zu leisten. Er versucht, eine Reihe an Problemen in dieser Debatte zu lösen, allen voran die Entgegensetzung von Foucault und Habermas, denen er die Schlagworte Kontingenz und Universalismus zuweist. Sein Lösungsvorschlag besteht in einer sozialphilosophischen Aufgabenteilung: Die genealogische Kritik problematisiert, während die Kritische Theorie (in ihrem Universalismus durch den Pragmatismus abgeschwächt) eine normative Zukunftsorientierung anbietet (12, 181, 221, die Seitenzahlen in dieser Fussnote beziehen sich auf Koopman 2013). Die drei Traditionen so zusammen zu bringen ist für Koopman nicht problematisch, und sein Argument besteht weniger darin, die durch eine solche These aufgeworfenen philosophischen Probleme durchzuarbeiten, als die drei Traditionen – Foucault, Kritische Theorie, Pragmatismus – so zu interpretieren, dass sie kompatibel erscheinen. Dafür interpretiert er Foucault mit zwei Akzentverschiebungen: Erstens betreibe Foucault Problematisierungen, die uns helfen, die empirischen konstitutiven Bedingungen der Möglichkeit unserer Gegenwart besser zu sehen; diese Problematisierungen seien gar nicht normativ und schon gar nicht subversiv (Genea-

logie als Subversion zu verstehen unterstellt Koopman Saar, 147f.) und deshalb ohne weiteres mit normativen Projekten kompatibel (88–94), ermöglichen sie (140) und ermuntern sie sogar (148). Zweitens sieht Koopman Foucault als Erben Kants, aber nicht des transzendentalen, sondern des empirischen und kritischen; genau solche postfundamentalistischen Kantianer seien auch Habermas und Dewey, was Koopman als weiteres Indiz der Kompatibilität dient. Dass Foucault mit normativ-rekonstruktiven Ansätzen kompatibel ist, begründet Koopman darüber hinaus durch eine Interpretation des Spätwerks als normative Antwort auf die Problematisierungen des mittleren Werkes (151, 185) – hierin ähnelt er also Lemke. Allerdings fällt diese Antwort nach Koopman unbefriedigend aus, entweder weil Foucault zu früh starb (185), oder weil er einfach nicht so gut in normativer Theorie war (wie er hätte sein wollen) (214f.) bzw. ihm bei all der Problematisierung keine Zeit mehr für normative Theoriebildung blieb (242). Jedenfalls, so Koopman, seien es nur kontingente und akzidentielle, keine notwendigen und theoriesystematischen Gründe, die Foucault dahin trieben, nicht oder kaum normativ zu arbeiten. Wegen folgender Punkt ist Koopman keine längere Besprechung gewidmet: 1. Koopman geht mit den Theorien wie mit einem Steckbalken um. Er baut so lange um, bis es passt. Damit verliert er ihre philosophischen Motivationen und auch Probleme aus dem Blick. Dies zeigt sich in seinem Umgang mit allen drei Traditionen, weil er einerseits behauptet, sie würden sich so gut ergänzen und diese Ergänzung sei sogar notwendig, aber diese angebliche Notwendigkeit nicht aus einer internen Kritik der Traditionen begründet. Kurz: Dass sie mit viel Mühe auf ein von ihnen unabhängiges Projekt angepasst werden können, zeigt nicht, dass es eine jeweils interne Notwendigkeit gibt, dies auch zu tun. Genau hier unterscheidet sich Allen, die immer von internen Problemen ausgehend argumentiert. 2. Genealogie erscheint bei Koopman als ein neutral-objektives Beschreibungsinstrument, das nur die normative Arbeit anderer Theorien informieren soll (130) – damit ist aber völlig unklar, was das rhetorisch-dramatische Moment soll und wieso es ein Freiheitsproblem gibt. Die von Saar herausgearbeitete Spezifität der Genealogie kommt bei Koopman nicht vor. 3. In seiner Auseinandersetzung mit Allen macht Koopman dann auch klar, dass ihn das Freiheitsproblem eigentlich nicht interessiert: Dass Widerstand schwer ist, sei ein praktisches Problem und kein theoretisches; Foucault beschreibe schon realistisch, dass es so wenig Widerstand gebe (207). Allens Konzept der Freiheit als Fähigkeit zur kritischen Reflexion lehnt Koopman ab, weil es keine Handlungsanweisungen generiere und zu stark an die Autonomiekonzeption des Liberalismus erinnere, und spricht sich für ein Verständnis von Ethik als selbsttransformativer Praxis aus. Aus Koopmans debattenüberschreitenden Hintersichlassen der Unterschiede der sozialphilosophischen Traditionen und seiner Verhandlung des kontextualisierten Universalismus (223ff.) könnte sich die Frage ergeben, wie sich ein solcher Freiheitsbegriff der Transformation universalisiert werden könnte, die er aber nicht anspricht.

Kapitel wird zunächst ihr Lösungsansatz rekonstruiert, der auf der Entwicklung eines immanenten Kritikmodus beruht, durch den Freiheit als Kritik kontexttranszendierend begründet werden soll. Dann wird in zwei Kommentaren kritisiert, dass Allen hinter das postfundamentalistische Argumentationsniveau ihrer theoretischen Synthese zurückfällt, weil sie Freiheit in sozialen Bewegungen verortet und deshalb die politische Konfliktualität von Freiheit ausblendet. Kurz: Sie verlässt das Spielfeld der politischen Theorie, von dem sie gestartet war.

6.2 Kontextualistische Kontexttranszendierung

Im Zentrum von Amy Allens Monographie *The Politics of Our Selves* (2008) steht das Freiheitsproblem der Subjektivierung bei Foucault, das Allen wie folgt fasst: Die Foucault'sche „Politik des Selbst“ (2, eigene Übersetzung)³ hat zwei miteinander inkompatible Komponenten: Foucault nimmt einerseits an, dass Subjekte machtkonstituiert sind, und er nimmt andererseits an, dass es Freiheit als Autonomie, als die Fähigkeit zur kritischen Reflexion und Selbsttransformation, gibt.

However, this leads us to a difficulty, for these sides of the politics of the self are often thought to be incompatible with each other. It has been assumed that thinking of the self as political in the first sense, as constituted by power, makes a politics of the self in the second sense impossible, because it reveals agency, autonomy and critique to be nothing more than illusions, power's clever ruses. (2)

Allens Ziel ist es, dieses Problem zu lösen, indem sie eine Sozialphilosophie entwickelt, die sowohl Machtkonstituiertheit als auch Freiheit erklären kann (2, 21). Ihr Lösungsvorschlag unterscheidet sich fundamental von den drei bisher untersuchten Ansätzen, ‚Foucault ist kohärent‘, ‚Foucault korrigiert sich‘ und ‚Foucault kritisiert kohärent‘. Während diese drei Ansätze Versuche sind, Foucaults Werk kohärent zu machen, es also so zu interpretieren, dass es eine interne Lösung für die an Foucault herangetragenen Probleme erlaubt, geht Allen davon aus, dass Foucaults Werk für eine kohärente sozialphilosophische Lösung dieser Probleme nicht ausreicht, sondern durch Ressourcen aus anderen

3 | Alle Seitenzahlen ohne Literaturangabe beziehen sich in diesem Kapitel auf Allen 2008: *The Politics of Our Selves*.

Theorietraditionen, insbesondere durch Habermas' normatives Begründungsprogramm, ergänzt werden muss. Allens Ansatz wird hier deshalb mit dem Leitspruch ‚Foucault ist nicht genug‘ bezeichnet. Wie Patton und Lemke und im Gegensatz zu Saar argumentiert Allen auf einer sozialtheoretischen Ebene und liest Foucaults Aussagen als Sozialtheorie; die Spezifität des genealogischen Kritikmodus ist für sie dabei nicht relevant.

Dabei geht Allen von vorn herein von der Prämisse aus, dass kritische Sozialphilosophie zwei Aspekte haben sollte: einen explanatorisch-diagnostischen, bei dem es um die genaue Analyse von sozialen Pathologien geht, und einen antizipatorisch-utopischen, bei dem es um das Herausarbeiten von Wegen der zukünftigen Veränderung und Handlungsalternativen geht (3).⁴ Um beide Funktionen erfüllen zu können, sei eine Zusammenführung und Integration von Foucault und Habermas in einem einheitlichen sozialphilosophischen Ansatz nötig (3): Das Foucault'sche Freiheitsproblem der Subjektivierung ist vor dem Hintergrund dieser Prämisse der zweifachen Aufgabe der kritischen Theorie deshalb problematisch, weil es dazu führt, dass die zweite Aufgabe, das Aufzeigen von Möglichkeiten der Veränderung, nicht mehr erfüllt werden kann. Denn Wege der Veränderung können nach Allen nur aufgezeigt werden, wenn Autonomie erklärt werden kann, weil nur auf der Basis von Autonomie Kritik legitimiert werden kann (19) – was aus Foucaults Theorie heraus nicht gelingt, so dass sie eine Habermas'sche Ergänzung benötigt (3).⁵

-
- 4 | Allen bezieht sich dabei auf Benhabib 1986: *Critique, norm, and utopia*, S. 226. Schon die Struktur des Freiheitsproblems bei Patton und Lemke beruht implizit auf dieser Prämisse, dass Sozialphilosophie Orientierung geben können soll. Dieser Wunsch macht es erst notwendig, Freiheit als normativen Begriff besser zu verstehen und sich seiner zu vergewissern. Direkt sichtbar ist der Zusammenhang zwischen begrifflicher Klarheit von Freiheit und Orientierungsleistung der Sozialphilosophie im Motivationsproblem, das auch für Lemke ein Aspekt des Freiheitsproblems (der Machtdetermination) ist: Foucault fordere zum Widerstand auf, beschreibe ihn aber gleichzeitig als unmöglich; damit seine Theorie erläutern könne, wie Widerstand zu leisten ist, müsse sie ihn auch erklären können, siehe *Freiheit und Widerstand* (Unterabschnitt 3.2.4). Insofern scheint Allen die Verortung ihrer Problematisierung im Sprachspiel der normativen Sozialphilosophie klarer auszuweisen, als Lemke es tut. Saar hingegen zeigt, dass Foucaults Aufforderungen zum Widerstand gerade auf Basis der Verunklarung seiner Möglichkeit funktionieren und ist deshalb auch nicht (implizit) normativistisch.
- 5 | Entsprechend kritisiert Allen die Position Nancy Frasers, die von einer Arbeitsteilung ausgeht: Foucault liefere nur empirisches Material über problematische Machtverhältnisse,

Andersherum reicht Habermas alleine nicht aus und muss durch Foucault ergänzt werden, weil seine idealisierende Theorie Macht nicht genügend mit einbezieht und dadurch eine falsche, nämlich zu optimistische Diagnose anbietet: „One of the central arguments of this book is that, to date, Habermasian critical theory has done a much better job with the second task [antizipatorisch-utopisch, K.S.] than it has with the first [explanatorisch-diagnostisch, K.S.]. In order for critical theory to offer a compelling diagnosis of the present, it would do well to take very seriously the analysis of subjection offered by Foucault“ (3). Allen versucht deshalb, eine einheitliche Sozialphilosophie zu schaffen, die die jeweils plausiblen Aspekte des Foucault'schen und Habermas'schen Denkens integriert und beide Aufgaben der Sozialphilosophie erfüllen kann, indem sie sowohl Machtkonstituiertheit als auch Freiheit erklärt.

Um eine solche einheitliche Sozialphilosophie zu entwickeln unternimmt Allen detaillierte Relektüren der Positionen von Foucault und Habermas, in denen sie zeigt, dass es wesentlich mehr „middle ground“ (4) zwischen den beiden Theoretikern gibt, als in der Foucault-Habermas-Debatte⁶ üblicherweise gesehen wird. Um zu präzisieren, welche Theorieelemente jeweils problematisch sind und welche in den von Allen anvisierten integrierten Ansatz übernommen werden sollten, geht sie auch auf die Weiterentwicklung des Foucault'schen Antiuniversalismus durch Judith Butler und die Weiterentwicklung des Habermas'schen Universalismus durch Seyla Benhabib ein.

In ihrer Foucault-Interpretation zeigt Allen, dass der Vorwurf an Foucault, seine Theorie würde jegliche Konzeption von Subjektivität und Autonomie verhindern,⁷ auf Missverständnissen und Fehlinterpretationen beruht. Sowohl das Frühwerk (Kapitel 2, 22–44) als auch das Spätwerk (Kapitel 3, 45–71) seien eine Thematisierung der (historischen) Bedingungen der Möglichkeit von Sub-

was aber die normative Idealtheorie nicht beeinflusse (7, 126). Allen geht hingegen davon aus, dass Foucault die Grundbegriffe der normativen Theorie vor eine ernste Herausforderung stellt, die zu überwinden es der Integration der Ansätze (im Gegensatz zur Arbeitsteilung) bedarf, die Allen unternimmt. Siehe Fraser 1994a: „Foucault über die moderne Macht: Empirische Einsichten und normative Unklarheiten“ und auch Fraser 1993a: „Falsche Gegensätze“ und Fraser 1993b: „Pragmatismus, Feminismus und die linguistische Wende“.

6 | Siehe Fn. 69, S. 230.

7 | Dieser Vorwurf wurde unter anderem von Habermas, Benhabib und Fraser geäußert und auch von Lemke als den „rationalen Kern“ der Foucault-Kritik geteilt, siehe *Disziplin – Das Freiheitsproblem der Machtdetermination* (Abschnitt 3.2).

jektivität mit dem normativen Fokus auf Autonomie. Butlers Analyse von Subjektivierung unter Rückgriff auf die Psychoanalyse ist nach Allen geeigneter als Foucaults Arbeiten, um innerpsychische Unterwerfungsmechanismen zu erklären (Kapitel 4, 72–95). Doch sowohl Foucaults als auch Butlers Ansätze litten an dem Problem, nicht zwischen Freiheit und Machtabhängigkeit bzw. Widerstand und Unterwerfung bzw. subjektkonstitutiver und unterdrückender Anerkennung unterscheiden zu können (20, 74, 174) und deshalb weder Freiheit, noch Intersubjektivität, noch gelungene Anerkennungsverhältnisse, noch kollektive politische Handlungen konzipieren zu können (93). Diese Unfähigkeit führe wiederum zu einem Motivationsproblem – wenn es nur Unterwerfung gibt, kann es keine Motivation geben, Widerstand gegen bestimmte Arten der Macht zu leisten (83f.).⁸

Zur Lösung dieser Probleme wendet sich Allen Habermas zu, der Intersubjektivität und Autonomie beschreiben könne und damit theoretische Instrumente bereithalte, um zwischen Macht und Widerstand unterscheiden zu können. Um einen kontexttranszendierenden Universalismus zu begründen, spiele Habermas allerdings die Bedeutung von Macht in Sozialisationsprozessen, die zu Autonomie führen sollen, herunter, was im Lichte des Foucault'schen Subjektivierungstheorems unplausibel sei (Kapitel 5, 96–122). Allen schlägt deshalb eine kontextualistische und pragmatische Lesart des Habermas'schen Universalismus vor, die sie unter Rückgriff auf Maeve Cooke und Thomas McCarthy konstruiert (Kapitel 6, 123–150).⁹ Sie untersucht dann als einen Vorschlag einer solchen kontextualistischen Lesart von Habermas Benhabibs Vorschlag eines interaktiven und kontextrelativen Universalismus, wobei sie kritisiert, dass auch dieser zu universalistisch sei, weil er von einer essentialistischen Auffassung von Geschlecht ausgehe (Kapitel 7, 151–171).¹⁰

Allen interpretiert Foucault als einen Sozialphilosophen unter anderen und nicht, wie Lemke, als den ganz anderen der Sozialphilosophie, der diese kom-

-
- 8 | Dass Foucault dieses Motivationsproblem nicht lösen kann, kritisiert bereits Habermas, vgl. Habermas 1988: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 333.
- 9 | Allen bezieht sich dabei vor allem auf Cooke (2006: *Re-presenting the good society*), die argumentiert, dass Gesellschaftskritik antiautoritär und normsetzend zugleich sein sollte (vgl. auch zusammenfassend Cooke 2009: „Zur Rationalität von Gesellschaftskritik“) und auf McCarthy (1993: *Ideale und Illusionen*), der für den Einbau dekonstruktivistischer Elemente in die Kritische Theorie argumentiert.
- 10 | Allen bezieht sich hier vor allem auf Benhabib 1995: *Selbst im Kontext* und Benhabib 1999: „Sexual difference and collective identities: The new global constellation“.

plett ablehnt.¹¹ Foucault ist nach Allen ein immanenter (und kein radikaler) Kritiker der Moderne, ihrer Sozialphilosophie und deren Kernbegriffe wie Subjektivität und Freiheit, und lehnt diese nicht komplett ab.¹² Der Unterschied zwischen Allens Rekonstruktionen des kontextualistischen Habermas'schen Universalismus und der immanenten Modernekritik Foucaults ist nach Allen so gering, dass er einer Theoriesynthese nicht mehr entgegensteht und vernachlässigt werden kann (149f.). Allens Interpretation erlaubt so, eine für die vorliegende Studie zentrale Bewegung zu plausibilisieren: Foucault als politischen Theoretiker zu lesen.

Zusammengefasst besteht Allens Argumentationsstrategie darin, die anti-universalistische und die universalistische Theorietradition abgeschwächt zu interpretieren, so dass beide miteinander kompatibel werden. Die dabei entstehende Position ist die eines kontextualistischen Universalismus, der die Unreinheit der praktischen Vernunft¹³ betont (8) und kontexttranszendierende Geltungsansprüche negiert bzw. sie nur für den Immanenzraum der Spätmoderne zulässt. Der kontextualistische Universalismus übernimmt einerseits die Foucault'sche Einsicht, dass es keine Trennung von Vernunft und Macht gibt. Macht ist allgegenwärtig und praktische Vernunft ist immer unrein (65ff.). Andererseits übernimmt er von Habermas ein Konzept von positiver Anerkennung

-
- 11 | Siehe dazu die Kritik an Lemkes Vorstellung einer einheitlich-repressiven Wissenschaft als Grund für die Schwierigkeiten seines Ansatzes dabei, das Freiheitsproblem der Subjektivierung zu lösen in *Totalität und Regierungstranszendenz (Saar vs. Lemke)* (Abschnitt 5.2).
- 12 | Allen argumentiert, dass Foucaults Auseinandersetzung mit Kants Transzendentalphilosophie keine Ablehnung der Aufklärung sei, sondern eine immanente Kritik, durch die die historischen und sozialen Bedingungen der Möglichkeit von Subjektivität untersucht werden können; Foucault wende die Bewegung der transzendentalen Kritik auf Kants eigenes Denken an und führe so dessen Projekt fort (35f.). Dass Foucault zeigt, dass Vernunft immer machtgebunden ist, heißt nach Allen nicht, dass es keine Autonomie als eine Kritik dieser Machtgebundenheit geben kann, sondern nur, dass wir immer neu beginnen müssen (68). Foucault schließe damit auch im Spätwerk an einen aufklärerischen Autonomiebegriff an, und entwickle ihn weiter um die Problematisierung der Machtgebundenheit. Damit grenzt sich Allen (34f.) auch von Han (2002: *Foucault's critical project*), die diagnostiziert, dass Foucault wie Kant das problematische Verhältnis zwischen dem Historischen und dem Transzendentalen nicht auflösen konnte.
- 13 | „Die Kritik der unreinen Vernunft“ ist der Titel von McCarthy's Kapitel zu Foucault in McCarthy 1993: *Ideale und Illusionen*, S. 64–114.

und Autonomie – aber in einer kontextabhängigen und nicht universalistischen Art –, durch das Widerstand und Macht unterschieden werden kann, was es ermöglichen soll, Widerstand zu begründen und zu motivieren. Daraus ergibt sich eine Mittelposition: Dass Macht allgegenwärtig ist, heißt nicht, dass es keine Autonomie und keine Kritik geben kann; der Universalismus in seiner kontextualistischen Variante wiederum bedeutet nicht, dass Macht im Prozess der Subjektivierung keine Rolle spielt (177).¹⁴

Die Kernidee des kontextualistischen Universalismus oder der situierten Rationalität (142) ist, kontexttranszendierende Geltungsansprüche zu kontextualisieren und als ein spezifisch westlich-modernes Ideal, nicht als eine universelle Forderung der Vernunft zu begreifen (141, 144, 148).¹⁵ Kritik bestehe in der

-
- 14 | In ihrer jüngeren Monographie beschäftigt sich Allen (2016: *The End of Progress*) mit ganz ähnlichen Problemen der Begründung von Gesellschaftskritik, allerdings in Bezug auf die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von ‚Fortschritt‘. Das Ergebnis ihrer langen Diskussion der Positionen von Jürgen Habermas, Axel Honneth, Rainer Forst auf der fortschrittsfreundlichen und Adorno und Foucault auf der fortschrittsfeindlichen Seite ist eine Mittelposition, die wiederum genauso konstruiert ist wie diejenige in *The Politics of Our Selves*: Ein metaethischer Kontextualismus, den Allen im neuen Buch insbesondere unter Rückgriff auf Michael Williams und Linda Martín Alcoff entwickelt (Allen 2016, S. 210–229). In Bezug auf die in der vorliegenden Studie verhandelten Probleme bringt *The End of Progress* also nichts systematisch Neues. Ein weiteres Ziel des Buches ist die Verbindung der Kritischen Theorie mit der postkolonialen Theorie, dafür schlägt Allen unter Rückgriff auf Foucault und Adorno eine kritische Haltung gegenüber den eurozentrischen Fortschrittsgeschichten vor, die einen offenen Dialog und „Unlearning“ von Rassismus ermöglichen soll: „A genuinely open and open-ended dialogue with colonized or subaltern subjects requires a kind of humility or modesty about our normative commitments and ideals that is inconsistent with these vindicatory narratives“ (ebd., S. 210). Ob es nun aus der Perspektive der postkolonialen Theorie wirklich nötig erscheint, sich durch alte eurozentristische Denker – den Eurozentrismus ihrer fünf Protagonisten problematisiert Allen selbst – durchzuarbeiten, um zu begründen, dass die Perspektive der „Subalternen“ Gewicht bekommen sollte, erscheint zumindest fraglich. So bleibt das Buch eine komplexe Auseinandersetzung mit Problemen, die weniger an der Schnittstelle zwischen postkolonialer Theorie und Frankfurter Schule stehen, als vielmehr originär Frankfurter Probleme sind – was die Bedeutung dieser Probleme aber nicht mindert.
- 15 | Die Struktur ist dabei zirkulär: Auch die Idee der Situiertheit ist schon im westlichen Denken situiert (142).

westlichen Moderne immer darin, kontexttranszendierende Geltungsansprüche aufzustellen. Freiheit als ein universelles Ideal zum normativen Kern einer Sozialphilosophie zu machen, könne so immanent aus dem westlichen Begründungskontext gerechtfertigt werden.¹⁶

Allerdings führt das Ideal der Freiheit zum Problem der Situiertheit und potentiellen Interessenbasiertheit und Machtabhängigkeit jedes Freiheitsbegriffs – also, dass die Universalisierung von Freiheit in Unfreiheit und Paternalismus umschlagen kann. Deshalb sollte nach Allen die Universalisierung von Freiheit mit ihrer ständigen Dekonstruktion und Kritik einhergehen (148). Allen macht dabei den oben in Auseinandersetzung mit Patton, Lemke und Saar herausgearbeiteten Begriff von *Freiheit als Kritik* zum normativen Ideal: Sie definiert Freiheit mit Foucault als Fähigkeit der Kritik der eigenen Subjektivierung, die zu Selbsttransformation führen kann (172), und weist diesen Freiheitsbegriff als denjenigen normativen Begriff aus, der die situierte Kontexttranszendierung mit der ständigen Kritik der eigenen Machtsituiertheit vereinigt.

Allens Monographie hilft dabei, ein zentrales Problem zu lösen, das sich unmittelbar aus der in dieser Untersuchung vorgeschlagenen Institutionalisierung von Freiheit ergibt: Wenn Freiheit in Institutionen universalisiert werden soll, muss dies normativ begründet werden. Bis hierhin wurde diese Begründungslast nur durch die Explikation des Freiheitsproblems getragen. Es wurde vorausgesetzt, dass die sozialtheoretische Beschreibung von (vormals unmerklicher) Unfreiheit eine plausible Begründung dafür liefert, Institutionen zu unterstützen, die Freiheit erhöhen. Dies beruhte auf einer impliziten Prämisse, die mit Allen expliziert werden kann: Dass Freiheit ein zentraler normativer Wert der westlichen (Spät-)Moderne ist, der zwar nicht letztbegründet und vollständig kontexttranszendierend universalisiert werden kann, der aber doch innerhalb der westlichen (Spät-)Moderne so tief verankert ist, dass sich immanente Kritik

16 | Allen beschränkt die Begründungsleistung des kontextsensiblen Universalismus nicht auf Freiheit, sondern inkludiert noch andere normative Ideale, wie „mutual respect and egalitarian reciprocity“ (180), die sie von Benhabib übernimmt. Da aber erstens Freiheit in Allens Problemstellung eine herausgehobene Stellung hat (sie ist die notwendige Bedingung von Kritik, entsprechend problematisiert Allen Freiheit nicht nur in ihren Kapiteln zu Foucault und Butler, sondern auch im ersten von zwei Kapiteln zu Habermas (98ff.)), Allen zweitens die anderen normativen Begriffe nicht trennscharf differenziert, und drittens für die vorliegende Erläuterung Freiheit der zentrale Begriff ist, wird im Folgenden nur von Freiheit als dem vom kontextualistischen Universalismus begründeten Ideal die Rede sein.

erfolgreich auf ihn berufen kann. Foucaults genealogische Problematisierung von Vermachtung ist nach Allen eine solche immanente Kritik (und keine totale Kritik der Moderne)¹⁷ Für die vorliegende Studie gilt dies umso mehr. Durch die Systematisierung und Explikation des Foucault'schen Freiheitsbegriffs der Kritik problematisiert sie die negativen, reflexiven und sozialen Freiheitsbegriffe, die in der politischen Philosophie und in der Begründung von politischen Institutionen üblicherweise zugrunde gelegt werden und ist so ein Beitrag zur immanenten Kritik an diesen Freiheitbegriffen und den damit begründeten Institutionen.

6.3 Freiheit als universelle Norm der Spätmoderne ist zu allgemein

Allen kann durch den situierten und kontextabhängigen Universalismus, in dem nur immanente Kritik geübt wird, plausibel begründen, für Freiheit einzutreten. Dadurch beantwortet sie die Frage nach der normativen Begründung von Freiheit. Von dieser Frage lässt sich die sozialtheoretische Frage nach der konkreten Bestimmung von Freiheit und die strategische bzw. politische Frage nach der angemessenen Umsetzung von Freiheit trennen. Bezüglich dieser beiden Fragen weist Allens Studie Schwächen auf, die nach der hier vorgelegten Analyse damit zusammenhängen, dass sie den Freiheitsbegriff nicht an die Frage der Universalisierung von Freiheit in politischen Institutionen rückbindet.

Um dieses Problem zu erläutern, wird in diesem Kommentar eine Spannung zwischen zwei Aspekten in Allens Begründung und Verortung von Freiheit aufgezeigt. Einerseits ist der von ihr begründete Freiheitsbegriff zu schwach und zu allgemein, dies zeigt dieser Abschnitt. Andererseits wird ihr Freiheitsbegriff durch ihre Verortung von Freiheit in Widerstandsbewegungen (Allen fokussiert den Feminismus und die queere Kritik)¹⁸ zu stark und konkret, was der

17 | Siehe zum Begriff der immanenten Kritik Fn. 4, S. 255.

18 | Siehe zu Foucault und Feminismus Sawicki 1991: *Disciplining Foucault*, Ramazanoglu (Hrsg.) 1997: *Up against Foucault*, McLaren 2002: *Feminism, Foucault, and embodied subjectivity* und den den überwiegend gouvernementalitätsanalytischen Sammelband Bargetz, Ludwig und Sauer (Hrsg.) 2015: *Gouvernementalität und Geschlecht*. Nicht nur von historischem Interesse ist die Debatte um Foucault und Feminismus in den 90er Jahren, beispielsweise in den Beiträgen im entsprechenden Abschnitt in O'Farrell (Hrsg.) 1997: *Foucault*, S. 287–344. Zu Foucault und queerer Theorie siehe Fn. 35, S. 288.

nächste Abschnitt erläutert. In beiden Fällen gerät der politische Charakter des Freiheitsbegriffs aus dem Blick, weil in beiden Fällen kein politischer Konflikt um Freiheit mehr vorkommt, obwohl doch die Unauflösbarkeit des immerwährenden Streits¹⁹ Freiheit als Kritik erst motiviert.

Allens kontextabhängiger Universalismus lässt die eigentlich interessante Frage, von der das Begründungsproblem erst erzeugt wurde, außen vor: Welche Freiheit? Diese Frage wird nicht dadurch beantwortet, dass Freiheit als ein Wert der Moderne ausgewiesen wird, den man deshalb durch immanente Kritik begründen kann. Doch genau um diese Frage geht der Streit bezüglich des Universalismus. Nur wenn eine bestimmte Vorstellung von Freiheit universalisiert wird und damit eine bestimmte Politik²⁰ durchgesetzt wird, die nicht von allen geteilt wird, ist Universalismus überhaupt ein Problem.²¹ Wenn sich sowieso

-
- 19 | Dass Macht als Kampf sozialontologisch grundlegend ist und sich Konflikte nicht abschließend durch Vernunft klären lassen, kann als Grundthese von Foucaults Kriegskonzeption der Macht verstanden werden. Ihre Operationalisierung ist die Hermeneutik des Verdachts, die auch in (scheinbarer) Einigkeit noch (verborgenen) Konflikt vermutet. Das postfundamentalistische politische Denken, das auch von Foucault beeinflusst ist, macht diese Annahme, dass es keine Letztbegründungen gibt und Konflikte um politische Begründungen (die alle Konflikte betreffen können) nicht gelöst, sondern nur ausgetragen werden können, zu seinen Ausgangspunkt. Siehe Fn. 28, S. 282.
- 20 | Mit Rawls könnte man diesen Unterschied als denjenigen zwischen *concept* (dem abstrakten Begriff, beispielsweise Gerechtigkeit) und *conceptions* (den unterschiedlichen spezifischen Interpretationen des Begriffs, beispielsweise Gerechtigkeit basierend auf utilitaristischer oder kantianischer Moral) verstehen. Allen sagt nur, dass das *concept* der Freiheit begründet werden kann, sie müsste aber eine bestimmte *conception* begründen. Vgl. Rawls 1999: *A theory of justice*, S. 5.
- 21 | In ihrer Diskussion des problematischen weil kontexttranszendierenden Universalismus von Habermas schlägt Allen als Lösung vor, die Geltungsansprüche auf den Kontext der Spätmoderne zu beschränken (137). Doch im nachmetaphysischen Zeitalter ist es trivial, dass Geltungsansprüche auf diesen Kontext beschränkt sind, wie Allen wenig später anmerkt (143). Weil der kontextualistische Universalismus bei dieser trivialen Feststellung halt macht, kann er keinen spezifischen Freiheitsbegriff begründen. Anders gesagt: Der Kontext ‚der Spätmoderne‘ ist immer noch viel zu groß und allgemein, so dass auch nur triviale, also unstrittige Normen so pauschal damit begründet werden können. Dass der Anspruch auf ‚absolute‘ Kontexttranszendierung nicht plausibel ist, muss heutzutage als allgemein anerkannt gelten; so hat dies mittlerweile auch Rawls eingesehen, der für die metaphysisch-universalistische Konzeption seiner Theorie der Gerechtigkeit in der Kritik

alle einig bezüglich der Unterstützung von Freiheit sind, weil Freiheit sehr allgemein verstanden wird und gar nicht konkretisiert wird, also als „leerer Signifikant“²² fungiert, gibt es gar keinen Streit um den Gehalt von Freiheit bzw. der Streit wird verdeckt. Mit Allens kontextabhängigem Universalismus ist aber nur ein solcher schwacher Freiheitsbegriff begründet, der für die Binnendifferenzierungen innerhalb der Spätmoderne zwischen verschiedenen normativen und politischen Bewertungsangeboten blind bleibt.²³

Wenn nur gesagt ist, dass in der Spätmoderne Freiheit von allen Menschen als Ideal geteilt wird und sie deshalb immanent begründbar ist, dann kann das keine Antwort auf das Grundproblem der sozialphilosophischen Kritik in der Spätmoderne sein: das Faktum des Pluralismus – eben, dass sich in Bezug auf wichtige Werte nicht alle einig sind. Die hier politik- bzw. demokratietheoretisch entscheidende Frage, die im Kern der Diskussion zwischen Universalismus und Antiuniversalismus steht, ist diejenige nach der Unterscheidung derjenigen Werte und Regelungsbereiche, die universalisierbar sind, und derjenigen, die partikular und einer Pluralität von Einstellungen unterworfen sind. In der Kant'schen Traditionslinie der Sozialphilosophie wird diese Unterscheidung oft als diejenige zwischen dem Moralischen und dem Ethischen bezeichnet; sie

stand und sie daraufhin als eine politische Konzeption entfundamentalisierte, vgl. Rawls 1995: „Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch“. Rawls eigener Anspruch ist nach wie vor, die von allen Menschen (in der westlich-liberalen Spätmoderne) vernünftigerweise geteilte Gerechtigkeitsvorstellung zu explizieren – doch selbstredend ist dieser Anspruch, also die beste *conception* der Gerechtigkeit freizulegen, nur einer von vielen. Der Unterschied zu Allens allgemeinem Sprechen von Freiheit ist, dass Rawls seine Gerechtigkeitskonzeption ausfüllt und konkretisiert, wodurch sie überhaupt erst zu einer Kandidatin im Kampf der verschiedenen *conceptions* wird.

- 22 | Das Konzept des „leeren Signifikanten“ kommt von Ernesto Laclau, der damit Signifikanten bestimmt, die unterbestimmt sind und gerade deshalb hegemoniale Diskurse über Differenzen hinweg stabilisieren können. Freiheit kann in der spätmodernen Gesellschaft genauso als leerer Signifikant gelten wie Zivilisation, Gleichheit, Demokratie, etc. Vgl. Laclau 2003: „Why do empty signifiers matter to politics?“ und Laclau 2005: *On populist reason*, S. 67–128. Vgl. für eine Analyse des Begriffs der sozialen Marktwirtschaft als leeren Signifikanten Nonhoff 2001: „Soziale Marktwirtschaft — ein leerer Signifikant?“
- 23 | Zwar definiert sie Freiheit nach Foucault als Fähigkeit zur kritischen Reflexion und Selbsttransformation, doch sie erläutert nicht, wie dieser Freiheitsbegriff politisch universalisiert werden kann, so dass er konsequenzlos und damit allgemein akzeptabel bleibt.

markiert aber unabhängig von dieser Theorieschule ein Grundproblem zeitgenössischer Sozialphilosophie und insbesondere von moderner Demokratietheorie.²⁴

Ein Konzept von Freiheit kann nur ein Kandidat für einen normativen Grundbegriff des Moralischen sein, wenn es einerseits strittig ist²⁵ – sonst wäre es gar nicht nötig, über dessen Universalisierung nachzudenken – und es andererseits gute Gründe dafür gibt, dass es universale Geltung beanspruchen kann. Weil Allen die institutionellen Implikationen des Freiheitsbegriffs nicht ausbuchstabiert, sondern sich damit begnügt, festzustellen, dass Freiheit ein universeller Wert der Spätmoderne ist, kann sie sich nicht zur Differenz von Moral und Ethik äußern.²⁶

-
- 24 | Vgl. zur Unterscheidung von Ethik und Moral Forst 2001: „Ethik und Moral“ und das folgende Zitat zur systematischen Persistenz der Unterscheidung im Pluralismus: „Nicht nur eine kantische Konzeption der Moral, sondern eine jede, die sich dem stellt, was John Rawls das ‚Faktum des Pluralismus‘ nennt, muss in der einen oder anderen Form – beispielsweise durch anthropologisch fundierte ‚formale‘ Theorien des Guten oder eine ‚Minimalmoral‘ – eine solche Unterscheidung zwischen höherstufigen Prinzipien und den vielfältigen ‚Vorstellungen des Guten‘ vornehmen, die mit diesen Prinzipien kompatibel und daher nicht unmoralisch sind“ (ebd., S. 345–346). Für eine historisch-systematische Rekonstruktion der Ausdifferenzierung von Ethik und Moral seit dem 18. Jh. vgl. Habermas 1992: *Faktizität und Geltung*, S. 124–129.
- 25 | Vgl. zum Begriff des strittigen Konzepts den klassischen Aufsatz Gallie 1955: „Essentially Contested Concepts“; auch der Begriff der *conception* als einer Interpretation eines gemeinsamen umstrittenen *concepts* wurde von Gallie eingeführt (ebd., S. 176), wobei die *concept/conception*-Unterscheidung erst in der kritischen Diskussion dieses Aufsatzes unter anderem von Rawls entwickelt wurde, siehe auch die Fn. oben.
- 26 | In ihrer Diskussion der Unterscheidung zwischen dem Ethischen und dem Moralischen bei Habermas (anhand der Kritik von McCarthy, 145–148) geht es nur um den Argumentationsschritt, die Moral von jedem Anspruch absoluter Kontexttranszendierung zu befreien, und sie gleichsam auch als ethisch, also als partikular zu bezeichnen. Dabei wird aber ein Partikulares anvisiert, das von der ganzen westlichen Spätmoderne geteilt werden soll, nämlich kontexttranszendierende Begründungsansprüche aufzustellen. Die Binnendifferenzen innerhalb dieser pluralistischen Spätmoderne können damit nicht thematisiert werden. Damit geht der sozialphilosophische und demokratietheoretische Nutzen der Unterscheidung von Moral und Ethik verloren, nämlich diejenigen Werte, Themen und Institutionen zu unterscheiden, die a) partikular bleiben, abhängig von jeweiligen verschiedenen ethischen Einstellungen, die im Pluralismus auftreten, und b) denjenigen, die (pragmatisch und kontextualistisch) universalisiert werden müssen,

Dass Allen den Freiheitsbegriff nicht weiter differenziert und seine institutionellen Implikationen nicht beschreibt, hängt damit zusammen, dass sie zum sozialtheoretischen Freiheitsproblem der Subjektivierung nicht mehr sagt, als dass Menschen sowohl relativ frei als auch relativ machtbestimmt sind. Dies entspricht der Position, die Saar in seiner Rekonstruktion der genealogischen Kritik als die zu dieser Kritikform passende Sozialtheorie ausgewiesen hat. Diese Sozialtheorie ist aber genau deshalb zur Genealogie passend, weil sie es nicht erlaubt, auf ihrer Grundlage (kontextualistisch limitierte) kontexttranszendierende Geltungsansprüche zu erheben, denn die dadurch erzeugte Gewissheit stünde der Funktion der existenziellen Ansprache der genealogischen Kritik entgegen. Deshalb arbeitet die Genealogie mit einem Freiheitsbegriff, der keine Differenzierung von Subjektivierungsregimen bezüglich der Wahrscheinlichkeit von Freiheit zulässt.

Um tatsächlich eine sozialtheoretische Grundlage für den kontextualistischen Universalismus anbieten zu können, müsste Allen den Freiheitsbegriff differenzieren und verschiedene Modalitäten der Freiheit angeben. Da ihre Kritik an Foucault und Butler genau dieses Problem der Unfähigkeit zur Unterscheidung zwischen Macht und Autonomie in deren Subjektivierungstheorie betrifft – in der hier vorgeschlagenen Begrifflichkeit: das Freiheitsproblem der Subjektivierung – ist es erstaunlich, dass Allen dieses Problem auf einer anderen Argumentationsebene einfach reproduziert: Sie kommt zu dem Schluss, dass sowohl Habermas als auch Foucault teilweise Recht und teilweise Unrecht haben – Menschen sind frei und machtbestimmt, wobei Habermas zu optimistisch sei und Macht ausblende und Foucault keine Unterscheidung von Macht und Autonomie treffe. Dabei bestimmt sie aber nicht, wie genau diese beiden Theorien so kombiniert werden können, dass damit Aussagen darüber getroffen werden können, unter welchen Bedingungen welche Freiheit bzw. Unfreiheit herrscht. Mit anderen Worten: Allen differenziert den Freiheitsbegriff nicht modal.

Bis hier lässt sich sagen, dass Allen den Freiheitsbegriff einerseits zu allgemein hält, um zu versuchen, den die immanente Kritik ihres kontextualisierten Universalismus gegen Paternalismusvorwürfe abzusichern. Andererseits kann sie den Freiheitsbegriff, der dabei hilft, mit Paternalismus umzugehen, nicht konkretisieren, weil sie nicht die sozialtheoretische Grundlage dafür entwickelt, Freiheit und Macht modal robust zu differenzieren. Nur indem das

gerade um zu erlauben, dass die Pluralität der partikularen Positionen erhalten bleibt, und sich nicht eine Partikularität ungerechtfertigt universalisiert.

Freiheitsproblem als demokratietheoretisches Problem der Differenzierung von Moral und Ethik verstanden wird, also zwischen universalisierbaren Normen und Bereichen der ethischen Selbstbestimmung – und damit in Bezug auf das Politische: als Willkürfreiheit²⁷ –, kann die Frage danach, welche Freiheit konkret begründet und politisch umgesetzt werden soll, beantwortet werden.

Diese demokratietheoretische Wende des Freiheitsproblems lässt sich auch von einem anderen Einsatzpunkt als demjenigen der Kritik der zu großen Allgemeinheit des Begründeten herleiten, nämlich von den durch Allen anvisierten gesellschaftlichen Orten der Freiheit. Allen verortet Freiheit in Protestpraktiken und Gegenkulturen und fällt dadurch hinter den kontextualistischen und postfundamentalistischen²⁸ Begründungshorizont ihrer Argumentation

- 27 | Im Gegensatz zu Menke 2015: *Kritik der Rechte* ist die hier entwickelte Position also keine radikale Kritik der Form der subjektiven Rechte. Wenn zwar jede konkrete Grenze zwischen Moral und Ethik und die damit verbundene Entpolitisierung privater Bereiche immer auf repressive Effekte hin kontrolliert werden muss, so darf dies doch nicht zu einer Totalpolitisierung durch das komplette Einreißen dieser Grenze führen, wie Menke dies im Sinn zu haben scheint. Ein solcher vollständiger Republikanismus, erzielt durch die Überschreitung der liberalen Form des subjektiven Rechts, würde leicht in einen politischen Paternalismus führen, gegen den das Bollwerk des Foucault'schen Antiuniversalismus gerichtet ist. Zugespitzt könnte man sagen, dass Foucault in der hier vorgeschlagenen Interpretation eher Liberaler als Republikaner ist.
- 28 | Eine Grundeinsicht des postfundamentalistischen Denkens ist, dass jeder Anspruch auf politische Universalität partikular ist, es also keine Repräsentation der ganzen Gesellschaft im Politischen geben kann. Universalität ist deshalb immer nur kontingente Universalität, vgl. dazu Laclau 2000: „Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics“. Das Politische deshalb grundsätzlich konflikthaft, was Mouffe als Antagonismus bezeichnet, vgl. Mouffe 2009: *Über das Politische*. Für eine systematische Rekonstruktion dieser Grundeinsicht der Abwesenheit eines letzten Grundes und der Pluralität verschiedener Begründungsangebote vgl. Marchart 2010: „Politische Theorie als Erste Philosophie“, Marchart 2011: *Die politische Differenz* und Marchart 2013: *Das unmögliche Objekt*. Eine postfundamentalistische Theorie kann also nicht einfach eine politisch-ethische Begründung als gut auszeichnen, sondern muss die Partikularität und Umstrittenheit von Begründungen reflektieren. Ähnlich wie die vorliegende Studie vertritt Wingenbach (2011: *Institutionalizing Agonistic Democracy*) die Position, dass sich demokratische Institutionen aus postfundamentalistischen Theorien ableiten lassen, während dies bei antifundamentalistischen Theorien, die alle Begründungen ablehnen, nicht der Fall sei. Wegen der zugrundeliegenden erkenntnistheoretischen Position bietet es sich auch an, postfundamentalistische Ansätze als ‚konstruktivistisch‘ zu

zurück. Der nächsten Abschnitt zeigt, dass dies daran liegt, dass Allen dabei für einen zu konkreten ethisch-politischen Freiheitsbegriff von partikularen linken Bewegungen eintritt, der nicht universell begründet werden kann. Hier blendet Allen den notwendigen Konflikt um Freiheit dadurch aus, dass sie eine partikulare Interpretation von Freiheit als die Richtige setzt und die Möglichkeit, dass im Namen dieses Freiheitsbegriffs repressive Macht ausgeübt wird, gar nicht mehr thematisiert. Nur wenn sie Freiheit in politischen Institutionen verorten würde, die mit Konflikt um Freiheit umgehen können, könnte Allen ihre Argumentation davor bewahren, in einen Fundamentalismus zurückzufallen.

6.4 Freiheit als Norm von linken Bewegungen ist zu konkret

Dieser zweite Kommentar kritisiert, dass Allen Freiheit nicht nur zu allgemein fast, wie im letzten Abschnitt gezeigt, sondern auch zu konkret, weil sie Freiheit nur in linken²⁹ Bewegungen verortet. In ihrer Auseinandersetzung mit Butler kritisiert Allen, dass Butler genau wie Foucault nicht zwischen repressiver Macht und positiver Anerkennung unterscheiden und letztlich alle Anerkennungsbeziehungen als repressive Macht auffassen würde (92). Nur durch ein positives Konzept von gegenseitiger Anerkennung, mit dem ihre Theorie erklären könnte, was soziale Bewegungen zusammenhält und warum diese tatsächlicher Widerstand und nicht nur eine weitere Ausformung repressiver Macht sind, könne Butlers Theorie praktisch werden (92f.). Dabei wendet Allen das gleiche Argument an, das oben als das *Argument der modalen Robustheit*³⁰ be-

bezeichnen, vgl. dazu den Sammelband Martinsen (Hrsg.) 2014: *Spurensuche* und für die Frage nach politischer Ordnungsbildung aus einer konstruktivistischen Perspektive Martinsen (Hrsg.) 2015: *Ordnungsbildung und Entgrenzung*.

29 | Allen schreibt insbesondere über queere und feministische Kritik, doch ihr normatives Projekt geht über diese Politikbereiche hinaus und zielt auf allgemeine Freiheit, Emanzipation, Gleichheit und Gerechtigkeit (wobei Allen neben der Sonderstellung von Freiheit als Möglichkeitsbedingung von Kritik die Begriffe nicht weiter systematisch unterscheidet). In einem weiten Verständnis des Wortes können diese Prinzipien als ‚links‘ beschrieben werden – obwohl Allen auf diese Selbstbeschreibung verzichtet. Die Beschreibung der zu begründeten Normativität als ‚links‘, also als eine politisch-partikulare, hat den Vorteil, das von Allen problematisierte Spannungsverhältnis von Universalität und Partikularität deutlicher zu machen.

30 | Siehe S. 151.

zeichnet wurde, wenn sie schreibt, dass das Entstehen von kollektivem Widerstand erklärt werden können muss und aus Sicht der Theorie nicht nur eine Sache des Glücks sein darf:

Without an account of how the recognition of our commonality provides the basis for political community and collective resistance, Butler is left suggesting that the transformation from identification to disidentification, from signification to resignification, from subjectivation to critical desubjectivation, is nothing more than a matter of luck. (93)

Kritische politische Theorie soll nach Allen mehr sagen, als die triviale Einsicht, dass zu (erfolgreichem)³¹ Widerstand immer Glück gehört. Konkret soll Theorie folgende Frage beantworten, und zwar vor dem von Foucault und Butler aufgemachten Problemhintergrund, dass es eine psychische Verhaftung an die unterdrückende Subjektivierung gibt:³² „How can members of subordinated groups form nonsubordinating or at least less oppressive attachments“ (93)?

-
- 31 | Aus der Theorie kann nur die notwendige, nicht aber die hinreichende(n) Bedingung(en) für erfolgreichen Widerstand angegeben werden; die notwendige Bedingung ist die Transformation von (unterwerfender) Subjektivierung zu kritischer Desubjektivierung, was ein anderer Ausdruck für Freiheit als Kritik ist. Soviel lässt sich mit Butler sagen; die weitergehende Frage ist also, wie Freiheit als Kritik entsteht.
- 32 | Die Einzelheiten von Butlers Ansatz, der das Problem der Subjektivierung mit Rückgriff auf die psychoanalytische Theorie als eine Verhaftung an unterdrückenden Anerkennungsbeziehungen erklärt – kurz: besser repressiv anerkannt zu werden und dadurch erst ein Subjekt zu sein, als überhaupt nicht anerkannt zu werden und gar kein Subjekt sein zu können (11) – sind für den hier entwickelten Argumentationsgang nicht relevant. Es reicht hier festzustellen, dass auch Butlers Ansatz das Freiheitsproblem der Subjektivierung thematisiert und nicht lösen kann, weil Freiheit und Widerstand nicht in einer Differenzierung von Subjektivierungsregimen erklärt werden, sondern entweder in der Iterabilität und Brüchigkeit der Macht oder in körperlichem Widerstand durch einen nicht-subjektivierbarem Rest, vgl. Butler 2005: *Psyche der Macht*, 89f. und 94–100 und Butler 2004: „Noch einmal: Körper und Macht“, S. 53–58; vgl. für eine andere Position, die sich dafür ausspricht, im Gegensatz zu Foucaults Historismus nicht-subjektivierbare Elemente von Subjektivität zu betonen Matysik 2012: „Beyond Freedom: A Return to Subjectivity in the History of Sexuality“. Beides (Iterabilität und nicht-Subjektivierbares) ist aus Sicht der politischen Theorie zu zufällig, ungesteuert, reaktiv und nicht reflexiv genug – weswegen Widerstand innerhalb dieses Konzepts „nothing more than a matter of luck“ (93) sein kann; vgl. dazu auch Schubert 2010: „Freiheit der Subjektivierung“. Ähn-

Allen schreibt, dass es mehrere Antworten auf diese Frage geben kann, benennt aber nur eine einzige: Indem Mitglieder von unterdrückten Gruppen auf die Ressourcen von sozialen und politischen Bewegungen zurückgreifen, wie die feministische Bewegung oder die Queer-Bewegung, die alternative und neue Weisen der psychischen Verhaftung und sozialen Anerkennung kreiert haben (93).³³

Als Beispiele im Kontext von feministischem Widerstand führt Allen die Bewusstseinsbildung in Gender-Studies-Seminaren an, genauso wie öffentliche und private Räume, in denen „girls and women are granted recognition for their intelligence, wit, humor, talent, ambition, athletic prowess, accomplishments, and so forth rather than for how closely they adhere to normative femininity, and/or in which everyone is encouraged to critically examine and experiment

lich kritisiert Allen an Butlers Widerstandsbegriff, dass die Strategie der Wiedereinschreibung (die auf der Iterabilität der Macht beruht) schon eine Unterscheidung von repressiver und nicht-repressiver Anerkennung voraussetzt, die Butler aber nicht vornimmt. Vgl. Allen 2006: „Dependency, subordination, and recognition: On Judith Butler’s theory of subjection“ und die beiden frühen, und damit nur frühe Arbeiten einbeziehenden, Kritiken an Butler aus einer Foucault’schen Perspektive, Lorey 1996: *Immer Ärger mit dem Subjekt* und Hauskeller 2000: *Das paradoxe Subjekt*, 114–147 und 211–220, die Butler einen juridisch-repressiven Machtbegriff vorwerfen. Vgl. Meißner 2010: *Jenseits des autonomen Subjekts*, S. 19–90 für eine optimistische Lesart von Butler, die nur kritisiert, dass Butler nicht historisch-konkret genug arbeitet und zum Umgang mit diesem Problem vorschlägt, Butler durch Foucault zu ergänzen. Allerdings wäre es falsch, Butlers Ansatz wegen der angesprochenen Probleme abzulehnen, wie Kelly (2009: *The political philosophy of Michel Foucault*, S. 89–94) es tut; Butler liefert durch ihre enthistorisierte und subjekttheoretische Rekonstruktion der Subjektivierung eine präzise Formulierung des in der hier rekonstruierten Debatte verhandelten Problems, siehe dazu auch *Andere Stimmen* (Abschnitt 1.4).

- 33 | Der Vorteil dieses Konzeptes ist es nach Allen, dass es einen Ansatz zur Lösung des von Butler fundamental formulierten Freiheitsproblems der Subjektivierung entwickelt. Die tiefe Unterwerfung unter die herrschenden Normen hatte Butler dadurch erklärt, dass Menschen es vorziehen, unterdrückt anerkannt zu sein, als gar nicht anerkannt zu sein, weil die Anerkennung sie erst zum Subjekt macht. Allens Vorschlag, die alternativen Subjektivierungen von sozialen Bewegungen einzubeziehen, erlaubt es, sich vorzustellen, dass unterdrückte Individuen es riskieren vom herrschenden Normenregime nicht anerkannt zu werden, weil ihnen alternative Weisen der Anerkennung zur Verfügung stehen, durch die sie anerkanntes Subjekt bleiben können (93f.).

with their gender performance, to explore and enact the full range of gendered experience“ (93). Ein weiteres Beispiel seien „queer activists and scholars who are engaged in a project of challenging and questioning gender norms and reworking social patterns of recognition“ (94f.).

Im Schlussteil ihrer Abhandlung problematisiert Allen am Beispiel von amerikanischen Gender-Studies-Studentinnen, dass auch die reflexive Kritik von Geschlechternormen nicht notwendig zu einer Änderung der Anpassung an sexistische und mitunter gesundheitsschädliche Schönheitsideale führt (180–183). Dies ist das Motivationsproblem (84): das kritische Wissen reiche noch nicht aus für eine Praxis der Freiheit, sondern auch eine Änderung der Begehrens und der Fantasien sei dazu nötig (10–13, 183). Um die drei von Allen herausgearbeiteten Elemente zur Transformation unserer selbst umzusetzen – Erweiterung der Möglichkeiten, Änderung des Denkens und Änderung des Begehrens (183) –, schlägt sie auch hier den Rückgriff auf die „conceptual and normative resources“ (183) von kollektiven sozialen Bewegungen wie dem Feminismus und der Queer-Bewegung vor, genauso wie die Änderung des sozialen Imaginären durch Film, Literatur und Theater, in das feministische und queere Narrative eingebracht werden können (183f.).

Diese Feststellungen sind grundsätzlich richtig. Allen macht klar, dass modal robuste Aussagen über die Wahrscheinlichkeit von Freiheit und Widerstand nur durch die Differenzierung der subjektivierenden Wirkung von Subjektivierungs- bzw. Anerkennungsregimen getätigt werden können – dies ist auch das zentrale Argument in der hier vorgelegten Kritik an Patton, Lemke und Saar. Es ist auch richtig, dass queere und feministische Bewegungen, genau wie soziale Bewegungen die Kapitalismus, Rassismus, Ableismus und andere Unterdrückungsverhältnisse thematisieren, die auf einer Normierung unseres Denkens und Begehrens beruhen, dazu führen können, Freiheit als kritische Reflexion der eigenen Subjektivierung in Bezug auf diese Verhältnisse zu erhöhen.

Es ist aber problematisch, dass dies eine Aussage ist, die einem ganz bestimmten politischen Programm folgt (bzw. mehreren unterschiedlichen Programmen). Ein bestimmtes politisches Programm am Ende einer Studie über die grundsätzliche Möglichkeit von normativer Kritik vor dem Problemhintergrund von Foucaults Thematisierung der subjektivierenden und normalisierenden Wirkung von Macht und den dadurch erhöhten Anforderungen an die Begründungskonstruktionen von normativer Sozialphilosophie einfach so anzunehmen, fällt hinter ihr Reflexionsniveau zurück. Die schon in der Besprechung von Lemke thematisch gewordene Ablehnung der politischen Theorie durch

Foucault bezieht sich ja gerade auch auf die in sozialen Bewegungen benutzte Theorie.

Zwar ist es möglich, dass die durch die Schule des Poststrukturalismus gegangenen aktuellen sozialen Bewegungen weniger strukturell repressiv sind, als der orthodoxe und parteimäßig organisierte Marxismus, gegen den Foucault anscrieb. Doch das Grundproblem, das Allen richtigerweise in ihrer Monographie von allen Seiten beleuchtet und zu dessen Lösung sie den kontextualistischen Universalismus ins Rennen schickt, ist, dass es keine einzelne partikuläre politische Wahrheit gibt.³⁴ Es gibt kein konkretes ethisches Konzept der Freiheit, das universalisiert werden könnte, sondern der universalisierbare Gehalt von Freiheit kann nur in der kontinuierlichen kritischen Reflexion bestehen. Die Grundeinsicht dieses Foucault'schen Freiheitsbegriffes ist seine Leere auf der konkret-ethischen Ebene und seine pure Formalität: ständige kritische Reflexion bezüglich unserer Subjektivierungen, ohne dass dadurch schon festgelegt sei, was das gute Leben ist. Allen weiß genau, dass wir uns täuschen können, wie folgendes Zitat zeigt:

In other words, once we accept that there is no outside to power in the sense that I delineated above, then we have to accept that it may turn out from some future vantage point that our normative

-
- 34 | Zu Recht problematisiert entsprechend auch Biebricher, dass Foucaults Perspektivismus Gefahr läuft, eine generelle Unterstützung der (sich als) unterdrückt Positionierten zu sein, wodurch es gar keine Möglichkeit von Gemeinsamkeit und Verständigung mehr gebe, und zwar auch innerhalb dieser Gruppen nicht, weil der Perspektivismus ja auch innerhalb der einer Gruppe von Unterdrückten wieder angewendet werden kann, vgl. Biebricher 2005: *Selbstkritik der Moderne*, S. 147. Dass dies eine reale Problematik ist, sieht man an den mit harten Bandagen – dem Argument des epistemischen Privilegs – geführten Diskussionen um *Critical Whiteness* innerhalb der deutschen Linken in den letzten Jahren. Für die akademische Debatte vgl. Amesberger und Halbmayr 2008: *Das Privileg der Unsichtbarkeit*, Dietze 2006: „Critical Whiteness Theory und Kritischer Okzidentalismus“, Kilomba 2013: *Plantation memories*, Rohrdantz 2009: *Weis(s)heiten im postkolonialen Deutschland*, Tißberger u. a. (Hrsg.) 2006: *Weiß, Weißsein, Whiteness* und Trepagnier 2010: *Silent racism*; für die Problematisierung in der politischen Praxis vgl. aus Perspektive der *Critical Whiteness* Initiative Schwarze Menschen in Deutschland 14.5.2013: *Offener Brief an die taz / Stellungnahme der ISD*, Otoo 19.05.2013: *Eklat bei taz.lab-Veranstaltung: Eine einzige Enttäuschung*, Topcu 2013: *Kinderbuch-Debatte: Warum werden die Verletzungen anderer einfach ignoriert?* und kritisch Karakayali u. a. 2012: „Decolorise it!“

ideals are themselves, in some way that we have yet to realize, pernicious and oppressive. (180)

Eben deshalb muss kritische politische Theorie auch einen Umgang mit dieser Möglichkeit des Sich-Täuschens finden, und nicht das spezifische politische Programm, an das sie gerade glaubt, als Lösung für das Freiheitsproblem angeben. Genau deshalb hatte sich Allen für einen kontextualistischen Universalismus ausgesprochen, in dem die Rekonstruktion von Idealen immer mit ihrer Dekonstruktion als interessen- und machtbasiert einhergehen soll, um mit den repressiven Effekten eines überzeugten normativen Wahrsprechens (die es mindestens in dem Falle hat, dass es hegemonial wird) umzugehen und sie möglichst abzufangen (148). Doch diese ständige Selbstkritik leisten die von Allen gelobten politischen Bewegungen nicht notwendig. Zwar greift die queere Kritik auf Foucault und andere Theoretiker_innen zurück, die die Machteffekte von Normativität thematisieren, doch das bedeutet nicht, dass queere Communities ihre momentanen ethischen Maßstäbe immer ausreichend kritisch reflektieren und die von ihrer Kritik produzierten Ausschlüsse angemessen beurteilen. Noch fraglicher scheint Allens Optimismus, dass Bewegungen Freiheit als Kritik befördern können, bezüglich ‚der‘ feministischen Kritik, die teilweise mit Essentialisierungen arbeitet und nicht so grundsätzlich normativitätskritisch ist, wie ‚die‘ queere Kritik.³⁵

Dieses Problem kann in subjektivierungstheoretischem Vokabular wie folgt gefasst werden: Allen kritisiert an Butler, dass diese nicht zwischen unterdrückenden und nicht-unterdrückenden Anerkennungen unterscheiden würde, weshalb sie letztlich alle Anerkennungen als unterdrückend konzipieren müsse. Um mit diesem Problem umzugehen, führt Allen eine solche Unterscheidung ein. Die Einführung einer solchen Unterscheidung ist aus der hier vertretenen Perspektive grundsätzlich richtig – in der Auseinandersetzung mit Lemke wurde eine systematisch analoge Unterscheidung von repressiver und

35 | Dazu, dass sich nicht so vereinheitlichend über Femiminismus und Queere-Kritik sprechen lässt, siehe die Fussnote unten. Für das Argument, dass Foucaults Normalitäts- und Normativitätskritik eine Grundlage für heutige Queer-Theorie und queere Kritik bildet vgl. Halperin 1997: *Saint Foucault*, Spargo 1999: *Foucault and Queer Theory* und Sawicki 2010: „Foucault, Queer Theory, and the Discourse of Desire“. Huffer (2010: *Mad for Foucault*) betont, dass nicht nur die *Geschichte der Sexualität*, sondern auch *Wahnsinn und Gesellschaft* grundlegend für die Queer-Theorie ist.

freiheitlicher Subjektivierung (und Regierung) vorgeschlagen.³⁶ Doch das Problem liegt in Allens Beschreibung der nicht-unterdrückenden und freien Anerkennung bzw. Subjektivierung: Dies ist nach Allen diejenige Anerkennung bzw. Subjektivierung, die von den kollektiven Bewegungen der Unterdrückten ausgeht. Durch eine solche – im weitesten Sinne linke – Bewegung subjektiviert zu werden, führt nach Allen zu Freiheit. Ihre Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung liegt also in der Bestimmung dieser freiheitlichen Wirkung von linken Bewegungen.

Doch dieser Vorschlag fällt hinter die Radikalität des Freiheitsproblems der Subjektivierung zurück. Seine Radikalität besteht darin, dass wir wegen des Faktums der Subjektivierung grundsätzlich nicht sicher sein können, ob die von uns momentan geglaubten Überzeugungen tatsächlich angemessen sind, und uns nicht viel eher subtil unterdrücken. Und dieses Problem ist ein grundsätzliches, weil das Subjekt wegen der Subjektivierung nicht mehr Herr im eigenen Haus ist, es also keine Instanz mehr gibt, um verlässlich zu urteilen, sondern eine generalisierte Hermeneutik des Verdachts berechtigt ist.³⁷ Der einzig zu diesem Problem passende Freiheitsbegriff, so behaupten übereinstimmend alle vier in dieser Studie untersuchten Autor_innen, auch Allen, ist derjenige der ständigen kritischen Reflexion. Die Arbeit an der Freiheit ist nach Foucault nie abgeschlossen, sondern ein Metaprinzip der Kritik, das ständig und wiederholt auf alle konkreten normativen, ethischen und politischen Urteile angewendet werden sollte.

Diese Problematisierung kann nun mit der oben beschriebenen Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Moral und Ethik in einer politischen Theorie im postfundamentalistischen Pluralismus zusammengeführt werden: Die für die Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung nötige Freiheit kann nicht in einer spezifischen normativ besseren politischen bzw. ethischen Subjektivierung liegen, also in einer konkreten inhaltlich-normativen Ethik, bei-

36 | Beide Unterscheidungen reagieren auf das gleiche Problem durch die gleiche systematische Operation (Fälle unterscheiden) bezüglich der gleichen Sphäre (das das Subjekt subjektivierende ‚Außen‘). Der Unterschied zwischen beiden Unterscheidungen ist nur, dass sich die hier vertretene Unterscheidung auf Foucaults Subjektivierungstheorem bezieht, während Allen von Butlers Erweiterung des Subjektivierungstheorems im Anerkennungsvokabular ausgeht.

37 | Genau vor diesem Hintergrund ist Foucaults Werk zunächst eine große Herausforderung für linke Kritik, die dadurch in ihren Grundlagen erschüttert wird, vgl. Biebricher 2005: *Selbstkritik der Moderne*, S. 107ff.

spielsweise derjenigen durch ‚den‘³⁸ Feminismus. Das Freiheitsproblem besteht gerade darin, dass jede Subjektivierung normierend ist und dabei potentiell schädlich, weshalb es ihm widerspricht, eine spezifische Subjektivierung als grundsätzlich freiheitlich und positiv anerkennend auszuzeichnen. Ein Freiheitsbegriff, der mit diesem Problem umgeht, kann deshalb nur in einem Metaprinzip der ständigen Reflexion und (Selbst-)Kritik bestehen, muss also auf einer Metaebene angeordnet sein, die auf alle Subjektivierungen angewendet wird. Freiheit in diesem Sinne beruht deshalb nicht auf einer konkreten inhaltlichen Vorgabe bezüglich des guten Lebens (Ethik), sondern auf einem Form- und Verfahrensprinzip der Reflexion zweiter Ordnung.

In dieser inhaltlich-normativen Leere und Formalität hat Freiheit als Kritik große Ähnlichkeit zu den Verfahrensprinzipien, die in der liberalen politischen Philosophie als das Moralische verhandelt werden.³⁹ Das Moralische steht hier für diejenigen Normen, die universalisierbar sind, auf die sich also alle Subjekte vernünftigerweise einigen können sollen, obwohl sie nach sehr unterschiedlichen Ethiken leben; auch Freiheit als Kritik beschreibt eine Norm, die trotz bzw. gerade wegen der Unterschiedlichkeit der Subjektivierungen bzw. Ethiken auf alle angewendet werden sollte. Sie zu universalisieren folgt daraus, erstens Freiheit als universelles Ideal der Spätmoderne anzunehmen (wie es mit Allens

-
- 38 | An der Schwierigkeit, hier das richtige Maß an Konkrektion zu finden, sieht man genau das angesprochene Problem, dass völlig unklar ist, was genau gute Subjektivierungen sein sollen: Sobald man näher hinschaut, gibt es ‚den‘ Feminismus nicht mehr, sondern Kämpfe um verschiedene Normen, deren Vertreter_innen die jeweils anderen als repressiv brandmarken. Dennoch soll hier kein Gegensatz zwischen queerer oder feministischer Kritik und Freiheit als Kritik aufgemacht werden – im Gegenteil ist gerade der ständige Kampf um bessere Normen und Politik, den man in feministischen und queeren (und anderen, beispielsweise antirassistischen) Kontexten sieht, schon eine Verwirklichung von Freiheit als Kritik.
- 39 | Der Grundgedanke, Foucaults Freiheitsproblematik in einer politisch liberalen Theorie zu entwickeln, verfolgt auch Ball (2002: „Sexual Ethics and Postmodernism in Gay Right Philosophy“), der zeigt, dass die Einsicht in die soziale Situiertheit des Subjekts nicht mit dem politischen Liberalismus inkompatibel ist; trotz der Annahme der sozialen Bedingtheit von Freiheit geht Ball aber nicht weiter auf ihre Möglichkeitsbedingungen ein. Auch Wingenbach (2011: *Institutionalizing Agonistic Democracy*) vertritt die These, dass eine postfundamentalistische Perspektive zu liberalen Institutionen führt. Weil er dabei aber nicht die ständige Kritik zum Ausgangspunkt macht, erweitert er den politischen Liberalismus durch die agonistische Demokratie kaum.

kontextualistischen Universalismus möglich ist) und zweitens die Theorie der Subjektivierung für wahr zu halten (was die Prämisse der vorliegenden Studie und der in ihr verhandelten Autor_innen ist), was zu der Spezifizierung von Freiheit zur Freiheit als Kritik der eigenen Subjektivierung führt. Genau wie die Freiheit der Kritik beschreibt das Moralische nicht konkrete ethisch-normative Vorschriften, sondern inhaltlich leere und rein formale Verfahrensprinzipien, die zur besseren Koordinierung aller Ethiken führen, ist also eine Operation zweiter Ordnung. Genau wie die Freiheit als Kritik haben die moralisch gerechtfertigten politischen Prozeduren den Zweck, mit dem Konflikt zwischen verschiedenen Ethiken umzugehen und dabei (unmerkliche) Normierung, Repression und Paternalismus zu minimieren und Freiheit zu erhöhen.⁴⁰

Nun gibt es die Möglichkeit, auch nach dieser Problematisierung die Lehre aus der Thematisierung von Freiheit und Macht bei Foucault nur bezüglich linker und machtkritischer Bewegungen zu ziehen. Man könnte diesen Bewegungen raten, Freiheit als ein Metaprinzip der kritischen Reflexion innerhalb der Bewegung zu integrieren. So könnte man eine Art reflexive Ethik aufbauen, durch die versucht werden könnte, die nicht-repressive Anerkennung innerhalb der linken und machtkritischen Bewegungen gegen immer wahrscheinliche Einbrüche von repressiver Normierung zu schützen. Dies könnte das angesprochene Problem lösen, dass Allen bei ihrer bedingungslosen Unterstützung des jeweils von Protestbewegungen Geforderten die Tiefe des Freiheitsproblems der Subjektivierung aus den Augen verliert und paternalistische Ethiken unterstützen könnte.

Doch der kontextsensible Universalismus, den Allen vorschlägt, tritt mit dem Anspruch auf, Freiheit in einer immanenten Kritik kontexttranszendierend⁴¹ für die gesamte Spätmoderne zu begründen und nicht nur für linke soziale Bewegungen. Es geht ihr immer schon um die Frage danach, was für alle verallgemeinerbar ist, also, um im liberalen Jargon zu bleiben, um das Moralische. Und um diesen Anspruch zu erfüllen, müsste sie die Konflikte über unterschiedliche Ethiken in einer pluralen Gesellschaft ernst nehmen, die den Hintergrund für die Auseinandersetzung um die Möglichkeit von sozialphilosophischer Kritik bilden, die Allen zu lösen versucht.

40 | Siehe zur Moral/Ethik-Unterscheidung die Fn. 24, S. 280.

41 | Die Figur der kontextualisierten Kontexttranszendierung lässt sich klarer fassen, wenn man sie sofort im Vokabular von Ethik und Moral formuliert: Allen möchte nicht nur partikuläre Ethiken unterstützen, sondern sie möchte kontexttranszendierend (immer nur im Immanenzrahmen der Spätmoderne, versteht sich) sprechen, also über die Moral.

Diese Konflikte blendet Allen aber aus, wenn sie entweder nur einen zu allgemeinen Freiheitsbegriff voraussetzt, der konfliktlos von allen Menschen in der Spätmoderne geteilt wird (weshalb Allen ihren Freiheitsbegriff nicht auf die systematische Unterscheidung von Ethik und Moral bezieht, obwohl sie sie diskutiert) oder einen zu konkreten ethischen bzw. politischen Freiheitsbegriff verallgemeinert, den sie im feministischen und queeren Projekt verwirklicht sieht, ohne dessen Machteffekte nach Innen und auf andere ethische Projekte zu problematisieren.

Um den Konflikt innerhalb einer solchen Theorie zu behandeln, ist es sinnvoll, über Institutionen nachdenken, in denen er ausgetragen werden kann. Und das heißt, ihn in eine demokratietheoretische Fragestellung zu übertragen.⁴² So könnte der postfundamentalistische Freiheitsbegriff davor bewahrt werden, in einen Fundamentalismus zurückzufallen.⁴³ Und so könnte er

-
- 42 | Ein zusätzliches Argument formuliert Wendy Brown: Sie kritisiert aus der Perspektive der politischen Theorie, dass Foucaults Machtanalytik den Begriff der Legitimität vernachlässigt, obwohl Legitimitätsdiskurse ein Mechanismus seien, durch den sich Macht intensiviere. Der Staat sei wiederum „the singularly accountable object in the field of political power“ (Brown 2008: „Power After Foucault“, S. 79) und müsse deshalb stärker in den Fokus der Analyse gerückt werden.
- 43 | In einem ähnlichen Sinn rekonstruiert Markus Gabriel Foucaults Vorlesungen zur *parrhesia*, dem Wahrsprechen gegen hegemoniale Ordnungen. Die *parrhesia* konstituiere die für die Demokratie grundlegende (Meta-)Einsicht in die Kontingenz (und damit der Irrtumsanfälligkeit) von Wahrheitsprozeduren und Lebensformen, die auch dem Postfundamentalismus zugrunde liegt: „Demokratie‘ entsteht dort, wo die unbedingte Berufung auf die Wahrheit die Möglichkeit eines anderen Lebens und damit die Kontingenz der bestehenden Lebensform zu verstehen gibt.“ *Parrhesia* ist dabei nicht nur die Kontingentsetzung des Inhalts innerhalb eines Prozeduralismus (wie bei Habermas), sondern auch die Kontingentsetzung der Prozeduren selbst, wodurch *parrhesia* eine Ausnahme sei, „was eine bisher noch wenig beachtete demokratische Alternative zum Schmitt’schen Souveränitätsdiskurs darstellen dürfte.“ Gabriel zeigt, dass die Einsicht in die Kontingenz das Problem der demokratischen Ausnahme im *parrhesia*-Begriff größere systematische Übereinstimmung mit Problematisierungen der antiken Skepsis haben, als Foucault sieht: „Wie später Foucault stellt sich für die antike Skepsis genau das Problem, wie ihre Ideologiekritik es vermeiden kann, selbst nur ein weiteres ideologieträchtiges Programm zu formulieren.“ Freiheit als Kritik kann als ein Antwortversuch auf genau dieses Problem verstanden werden. Siehe Gabriel 2012a: „Analytik der Wahrheit und Ontologie der Gegenwart?“, S. 44, 45 und 47.

seinem eigenen Reflexionsniveau einer generalisierten Hermeneutik des Verdachts⁴⁴ über politisches und ethisches normatives Wahrsprechen in einem konflikthaften Pluralismus gerecht werden.

Es müsste deshalb untersucht werden, wie Freiheit als Kritik, verstanden als Ideal im Raster des Moralischen, aus dem sich das politische und soziale Institutionengefüge ableitet, auf diese Institutionen auswirkt. Dies entspräche auch dem von Allen geforderten Einbau eines ständigen dekonstruktiven Moments in die Rekonstruktion durch die kritische Theorie (147).⁴⁵ Freiheit als Kritik würde dabei in zwei Richtungen wirken: Einerseits würde sie auf alle konkreten partikularen Ethiken wirken und deren Reflexivität erhöhen; andererseits würde sie auch auf die Moral, das heißt das jeweils moralisch begründete institutionelle Gefüge wirken, als eine dort verortete Metareflexivität, die die Partikularität bzw. ‚Unreinheit‘ der jeweils als universell behaupteten Institutionen problematisiert.

44 | Siehe die Bemerkungen zur Hermeneutik des Verdachts in *Kontextualistische Kontexttranszendierung* (Abschnitt 6.2).

45 | Diese Position entwickelt Allen in ihrer Rekonstruktion von Thomas McCarthys pragmatischer Relektüre von bzw. Kritik an Habermas, vgl. McCarthy 1993: *Ideale und Illusionen*.

