

Die normativen Grundlagen immanenter Kritik

Sozialontologische Überlegungen zum Potenzial sozialer Praktiken

TITUS STAHL

In einem bekannten Brief an Arnold Ruge aus dem Jahr 1843 äußert sich Marx in aufschlussreicher Weise über die Frage der Gesellschaftskritik. Marx schreibt über die Methoden aller bisherigen Formen solcher Kritik: „Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Rätsel in ihrem Pulte liegen, und die dumme ... Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen. [...] Ich bin daher nicht dafür, daß wir eine dogmatische Fahne aufpflanzen, im Gegenteil.“ Von diesem Dogmatismus der Philosophen unterscheidet er seine eigene Methode in folgender Hinsicht: „Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. [...] Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will.“ (Marx 1970: 344)

In diesen Sätzen ist vielleicht in der knappsten Form eine methodische Festlegung zusammengefasst, die sich für die weitere Geschichte der Kritischen Theorie als prägend erweisen sollte: die Festlegung darauf, dass eine kritische Sozialphilosophie ihre normativen Prinzipien nicht unabhängig von der sozialen Realität entwickeln darf, sondern dass sie sich in irgendeinem Sinne auf Normen und Standards beziehen muss, die bereits *in der gesellschaftlichen Wirklichkeit* angelegt sind. Bei allen Unterschieden politischer und philosophischer Natur, die die verschiedenen Traditionslinien

und Generationen der Kritischen Theorie voneinander trennen, verbindet sie dieses Selbstverständnis bis heute (vgl. etwa beispielhaft Geuss 1983: 77; Honneth 2007: 64). Dabei handelt es sich um nichts anderes als die Festlegung auf die Methode der *immanenten Kritik*. Immanente Kritik ist, kurz gesagt, eine Methode der Gesellschaftsanalyse, die normative Maßstäbe entwickelt, die sie der gesellschaftlichen Realität selbst entnimmt, und die unter Verwendung dieser Maßstäbe eine, unter Umständen auch radikale, Kritik dieser Realität vorlegt.

Aber obwohl dieses methodische Selbstverständnis bis heute für kritische Theorien prägend geblieben ist, wurden in der jüngeren Geschichte nur ansatzweise und in Ausnahmefällen Versuche unternommen, seine Voraussetzungen im Vokabular der gegenwärtigen Philosophie explizit zu machen (Cooke 2005; Finlayson 2009; Honneth 2007; Jaeggi 2009). Oft scheint es so, als ob die Annahme normativer Potenziale „in“ der sozialen Realität so stark an metaphysische Prämissen gebunden ist, die aus dem deutschen Idealismus stammen (etwa die Annahme einer „Vernunft in der Geschichte“), dass eine postmetaphysisch argumentierende kritische Theorie solche Potenziale nur noch heuristisch unterstellen darf, sie aber nicht als Ausgangspunkt starker Argumente verwenden kann (Cooke 2006: 19ff.).

Dabei könnte ein Modell der immanenten Kritik in den Debatten um die politischen Kritikformen, an denen im Rahmen der Auseinandersetzung zwischen liberalen und kommunitaristischen Ansätzen neues Interesse erwacht ist, durchaus attraktiv sein (vgl. Iser 2002; Shapiro 1990; Walzer 2000): Denn, wenn die universalistisch-konstruktivistischen Prämissen einer moralischen Kritik an Gesellschaft von „außen“ einerseits die Gefahr des Dogmatismus und Paternalismus in sich tragen, die „intern“ argumentierenden Ansätze einer bloßen Interpretation sozial geteilter Normen andererseits keine transzendierende Kritik mehr zuzulassen scheinen, dann könnte ein Modell, das von den *tatsächlich existierenden Praktiken* ausgeht, aus ihnen jedoch *neue normative Ansprüche* entwickelt, eine vielversprechende Basis für die Gesellschaftskritik bilden. Dass solch ein Modell jedoch in der politischen Philosophie letztlich keine Rolle spielt, liegt an den bereits erwähnten Zweifeln, ob der Rede von „immanent“ vorhandenen normativen Potenzialen überhaupt Sinn abzugewinnen ist.

Ich möchte in den folgenden Abschnitten zunächst den allgemeinen Begriff der Gesellschaftskritik klären und die immanente Kritik von ande-

ren Kritikmodellen abgrenzen (I). Dabei zeigt sich, dass ein solches Kritikmodell bestimmte ontologische und epistemologische Voraussetzungen machen und rechtfertigen muss (II). Auf dieser Basis können zwei mögliche Theoriestrategien zur Rechtfertigung immanenter Kritik unterschieden werden: ein hermeneutisches (III) und ein praxisbasiertes Modell (IV) der Kritik. Auf der Basis eines Modells normativer sozialer Praktiken (V) kann sich die zweite dieser Strategien als überlegen erweisen, so dass ein Modell immanenter Kritik auf der Basis einer Theorie sozialer Praxis skizziert (VI) und an Beispielen erläutert werden kann (VII).

I.

Was ist überhaupt Gesellschaftskritik? Gesellschaftskritik ist, kurz gesagt, eine Form des Sprechens und Handelns, die darin besteht, gesellschaftliche Zustände und Entwicklungen an bestimmten normativen Standards zu messen – und sie, falls sie diese Standards nicht erfüllen, als schlecht, ungerecht oder defizitär zu bewerten. Gesellschaftskritik ist also zunächst eine Form der Kritik, die sich auf soziale Praktiken, nicht nur auf das Handeln Einzelner, bezieht und die diese sozialen Praktiken als Ganze bewertet. Nicht in jedem Fall, aber in den zentralen Fällen, ist die Gesellschaftskritik zudem daran orientiert, dass die von ihr bewerteten Praktiken sich so *ändern* sollten, dass sie den jeweils verwendeten Standards besser entsprechen. Da das aber normalerweise nur dann geschehen kann, wenn die Teilnehmerinnen und Teilnehmer an diesen sozialen Praktiken die Notwendigkeit einer solchen Veränderung akzeptieren, hat die Gesellschaftskritik in diesen Fällen diese Personen als *Adressaten*: Sie will soziale Praktiken nicht nur bewerten, sondern die Bewertung einer sozialen Praxis soll denjenigen, die an dieser Praxis etwas ändern könnten, auch *Gründe* an die Hand geben, sie zu ändern. Ein so beschriebener Typus von Gesellschaftskritik muss also normative Kriterien anlegen, die zwei Eigenschaften haben: Sie müssen erstens dazu dienen können, soziale Praktiken normativ zu bewerten, und sie müssen zweitens so verfasst sein, dass ihre Anwendung auf eine soziale Praxis den Beteiligten an dieser Praxis auch Gründe zugänglich macht, die diese Personen dazu motivieren können, etwas an der gesellschaftlichen Realität zu ändern.

Gerade dieser zweite Aspekt ist entscheidend, um die Unterschiede zwischen verschiedenen Modellen der Kritik zu erkennen: Während es relativ einfach möglich ist, *irgendwelche* normativen Standards zu finden, an denen soziale Praktiken gemessen werden können, ist es meistens schwer zu zeigen, wieso die Tatsache, dass eine Praxis diesen oder jenen Standard verfehlt, für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer dieser Praxis auch einen (*guten*) Grund darstellen sollte, diese Praxis zu verändern.

Die dogmatische Kritik (in Marx' Sprachgebrauch) ist also, so könnte man grob sagen, eine Form der Kritik, die einfach diejenigen Normen verwendet, die der Kritiker aus Gründen für gut befindet, die ganz unabhängig von der Gesellschaft sind, die er kritisieren will. Eine solche Art der Kritik misst also eine bestimmte Form sozialer Realität an bestimmten Normen, *ohne* zu fragen, ob sie dazu *berechtigt* ist, diese Normen auf diese Gesellschaft anzuwenden. Im gleichen Sinne könnte man etwa Michael Walzers Einwände gegen die Kritikformen verstehen, die er als (objektivistische) „Entdeckung“ und als (konstruktivistische) „Erfindung“ kennzeichnet (vgl. dazu Walzer 1993; Barry 1990; Forst 1996; Honneth 1994). Beide Formen der Kritik glauben, sich von den in dem jeweiligen sozialen Kontext bereits existierenden Normüberzeugungen loslösen zu können und von einem davon völlig unabhängigen Standpunkt her neue Prinzipien entwickeln zu können, die dann nur noch auf die Gesellschaft angewandt werden müssen. Dabei bleibt jedoch nicht nur unklar, wie sich aus einem solchen Verfahren konkrete Normen ergeben sollten, es bleibt genauso unklar, wie die so gewonnenen Standards eigentlich selbst als *berechtigt* ausgezeichnet werden können, müssten doch für eine solche Bewertung der Standards wiederum neue normative Standards gleichsam aus dem Nichts gewonnen werden.

Formen nicht-dogmatischer Kritik müssen sich von solch einer dogmatischen, „externen“ Kritik also dadurch unterscheiden, dass die Normen, die sie verwenden, nicht von außen an die soziale Realität herangetragen werden, sondern dass sie ihre Normen deshalb *berechtigterweise* verwenden können, weil diese Normen in irgendeinem Sinne schon *in* der sozialen Realität etabliert sind. Damit ist auch schon die entscheidende Frage gestellt: Was heißt es genau, dass in der sozialen Realität Normen bestehen?

Zur Beantwortung dieser Frage bieten sich zwei naheliegende, aber leider auch relativ unplausibel Möglichkeiten an: Wir könnten einerseits die in einer bestimmten sozialen Praxis bestehenden Normen mit den Normen identifizieren, die die Mitglieder dieser Praxis *de facto* befolgen. Dies ist

nicht nur deshalb unplausibel, weil dann schlichtweg keine Kritik mehr möglich wäre (denn die faktisch befolgten Normen sind eben keine Normen, an denen man die Realität noch einmal kritisch messen könnte), jede beliebige soziale Praxis geht auch jederzeit mit unendlich vielen möglichen Normen konform, so dass die Kritik keine Kriterien besäße, einen bestimmten normativen Standard auszuwählen.

Andererseits könnten wir die relevanten Normen als diejenigen Normen beschreiben, die die Beteiligten in der entsprechenden Praxis *explizit akzeptieren*. Durch diese Bestimmung ließe sich immerhin eine Vielzahl faktischer Fälle von Gesellschaftskritik verstehen: Gesellschaftskritik in diesem Sinne misst die soziale Realität an dem, was sie – in Gestalt der Überzeugungen ihrer Mitglieder – *zu sein vorgibt*. Es kann in dieser Weise also etwa kritisiert werden, dass eine Regierung sich explizit den Menschenrechten verschreibt, ihre faktische Politik jedoch Menschenrechtsverletzungen hervorbringt. Bei einer solchen Kritik geht es daher um die Kontrastierung von expliziter Selbstbeschreibung und Wirklichkeit.

Auch wenn diese Form der Kritik keineswegs unwichtig oder wirkungslos ist, ist sie relativ schwach: Erstens muss sie unterstellen, dass die faktische akzeptierten Normen auch in irgendeinem Sinne *berechtigte* Normen sind. Das ist eine Unterstellung, die bei vielen historisch und aktuell akzeptierten Praktiken schwer gerechtfertigt werden kann. Zweitens muss sie annehmen, dass die explizit akzeptierten Normen auch tatsächlich die *relevanten* Normen sind. Sie kann also diejenigen Fälle nicht angemessen verstehen, in denen die faktisch akzeptierten Normen nur ideologischen, legitimierenden Charakter haben. Drittens muss sie schließlich jeder sozialen Praxis ein einheitliches Set von Normen unterstellen, die es zu rekonstruieren gilt. Damit gerät sie in die Gefahr, Konflikte gegenüber blind zu werden und die Tatsache, dass manche Normen aufgrund von Exklusionsprozessen, von Herrschaft und von Unterdrückung nicht expliziten Ausdruck finden, zu ignorieren. Schließlich kann eine solche Kritik viertens letztlich immer nur die *Ineffizienz* der Methoden kritisieren, mit denen die normativen Standards, die in einer Gesellschaft gelten, durchgesetzt werden. Sofern sie aber nicht annimmt, dass die Teilnehmer dieser Praxis systematisch unfähig sind, Normverstöße zu bemerken, wird sie kaum in der Lage sein, ihnen etwas Neues zu Bewusstsein zu bringen. Genauso wenig besitzt eine solche Form der Kritik Möglichkeiten, die soziale Realität *als Ganze* zu kri-

tisieren, zu der auch die Tatsache gehört, *dass* bestimmte Normen akzeptiert werden.

Da also sowohl die „externe“ oder „dogmatische“ Kritik als auch eine einfache „interne“ Kritik nicht auszureichen scheinen, um alle wesentlichen Fälle von Gesellschaftskritik plausibel zu beschreiben, liegt der Gedanke nahe, dass das Modell der immanenten Kritik eine weitere Form der Kritik beschreiben könnte, die sich von beiden Modellen unterscheidet. Immanente Kritik muss dann eine Kritik sein, die *sowohl* die akzeptierten Normen *als auch* die Realität unter Bezug auf Normen kritisiert, die – in einer noch zu klärenden Weise – „in“ der Realität angelegt sind, *obwohl* sie nicht explizit akzeptiert sind.¹

II.

Aus dieser Charakterisierung der immanenten Kritik folgt, dass sie sowohl methodologisch als auch sozialontologisch bestimmte Voraussetzungen machen muss, die nicht unumstritten sein dürften. Sie kann die Normen, die sie benutzt, um die gesellschaftliche Realität an ihnen zu messen, nämlich nicht dadurch gewinnen, dass sie alleine das faktische Verhalten der relevanten Personen beschreibt oder ihre explizit akzeptierten Normüberzeugungen rekonstruiert. Eine einfache Form des Positivismus, der Normen entweder als Verhaltensregelmäßigkeiten oder als subjektive Haltungen analysiert, muss von ihr daher zurückgewiesen werden. Wer behaupten will, dass es immanente Kritik gibt, steht vielmehr vor der schwierigen Aufgabe, zu erklären, wie die Existenz von Normen *in* der Realität so charakterisiert werden kann, dass nicht nur eine Reproduktion der Verhältnisse dabei herauskommt. Um diese Methode angeben zu können, scheint es aber notwendig, zunächst zu wissen, was immanente Normen eigentlich *sein* sollen.

1 Vgl. etwa die Bemerkung Adornos: „Die Alternative, Kultur insgesamt von außen, unter dem Oberbegriff der Ideologie in Frage zu stellen, oder sie mit den Normen zu konfrontieren, die sie selbst auskristallisierte, kann die kritische Theorie nicht anerkennen.“ (Adorno 1998: 25). Ähnlich auch Geuss 1983: 77; Honneth 2007: 61; Kaupinnen 2002.

Dies führt direkt zur sozialontologischen Frage: Die Methode der immanenten Kritik impliziert notwendigerweise eine Existenzbehauptung der Art, dass es neben dem faktischen Verhalten und den Normüberzeugungen in der gesellschaftlichen Realität Normen *gibt*, die nicht in diesen beiden Elementen aufgehen. Diese Existenzaussage ist jedoch problematisch, insbesondere in einem Zeitalter nachmetaphysischen Denkens, das sich schwer damit tut, dem „Geist“ oder der Geschichte eine eigenständige, normativ signifikante Existenz zuzubilligen. Aber erst wenn die sozialontologische Frage beantwortet ist, in welcher Hinsicht es sich bei immanenten Normen um „existierende“ Tatsachen handelt, kann die *epistemologische* Frage danach beantwortet werden, woher wir wissen können, *welche* der entsprechenden Normen in der Realität existieren.

Schließlich muss ein Modell der immanenten Kritik auch noch eine dritte Frage beantworten: Da Gesellschaftskritik im engeren Sinne nur dann stattfindet, wenn der Vergleich der Wirklichkeit mit einer Norm den Adressaten der Kritik auch Gründe zugänglich macht, muss es klären, wie der Verweis auf die immanente Normativität bestimmter gesellschaftlicher Praktiken die Forderung nach einer Änderung dieser Praktiken *rechtfertigen* kann.

Um diese drei Fragen einer wenigstens annähernden Klärung zuzuführen, bietet es sich an, mit der sozialontologischen Behauptung zu beginnen: Damit immanente Kritik überhaupt möglich ist, muss es in der sozialen Realität Normen geben, die über das hinausgehen, was die Menschen explizit akzeptieren, und die über die Regeln hinausgehen, die die Menschen faktisch einhalten.

Ich möchte im Folgenden zwei Strategien unterscheiden, mit denen Theorien der Kritik diese Frage zu beantworten versucht haben: Dabei handelt es sich erstens um die Strategie, mit den gegebenen *Selbstverständnissen* von Gemeinschaften und Gruppen zu beginnen, dabei aber nicht stehenzubleiben, sondern den Nachweis zu erbringen, dass die jeweils akzeptierten Normen einen *Überschuss an Sinn* haben, der zu keinem Moment von den expliziten Überzeugungen der Mitglieder der jeweiligen Gruppe erschöpft wird.

Gesellschaftskritik argumentiert nach der Auffassung so verfahrenender Theorien im Normalfall so, dass sie ausgehend von einem Selbstverständnis, das Kritisierende und Kritisierte teilen, eine bestimmte *Interpretation* dieses Selbstverständnisses vorbringt, das praktische Implikationen für die

Praxis der entsprechenden Gruppe hat. Der Kritiker oder die Kritikerin versucht, im Rahmen dieses interpretativen Prozesses zu zeigen, dass die bereits akzeptierten Normen einer Gemeinschaft diese Gemeinschaft über die akzeptierten Verpflichtungen hinaus auch noch zu *weiteren* Dingen verpflichten. Auch wenn eine Gemeinschaft diese neuen Verpflichtungen noch nicht explizit akzeptiert, kann die Kritik doch nachzuweisen versuchen, dass sie sie akzeptieren *sollte*, weil sie sich nur unter dieser Voraussetzung den Sinn ihrer bereits explizit akzeptierten Normen erschließen kann. Wenn dieser Nachweis gelingt, kann gezeigt werden, dass der *Gehalt* der faktisch akzeptierten Normen nicht immer in der jeweils *akzeptierten Interpretation* dieser Normen aufgeht. Dieses erste Verständnis von immanenter Kritik möchte ich ein „hermeneutisches“ Verständnis nennen. Die Idee eines normativen Überschusses gegebener Selbstverständnisse knüpft an eine bestimmte Interpretation Hegels an und wird in der Gegenwart von Philosophen wie Michael Walzer und Charles Taylor weiterentwickelt. Vertreter der Kritischen Theorie, wie etwa Axel Honneth, nehmen solche Überlegungen aber auch im Rahmen ihrer komplexeren Modelle auf (Honneth 2007).

Der zweite Vorschlag dahingehend, wie die Rede von immanenter Normativität gerechtfertigt werden könnte, geht nicht von den akzeptierten Normen aus, sondern von den *sozialen Praktiken*, die in einer Gesellschaft existieren (ebd.: 65). Hier geht es also nicht darum, den wahren Sinn von etwas zu erschließen, was den Mitgliedern dieser Gesellschaft in einer, wenn auch mangelhaften, Interpretation bereits in der Form normativer Maßstäbe zur Verfügung steht, sondern die Idee ist, dass in den *praktischen Interaktionen selbst* Ansprüche institutionalisiert sind, die unter Umständen völlig konträr zu den akzeptierten Normen laufen. Beispiele für diese Strategie finden sich etwa bei Marx, der in der Praxis der bürgerlichen Gesellschaft den Keim für eine neue normative Ordnung vermutet, aber wir können auch das Modell von Jürgen Habermas als Beispiel heranziehen, der in den kommunikativen Praktiken der Moderne bestimmte Normen materielle Gestalt annehmen sieht.

III.

Nach dem Selbstverständnis des hermeneutischen Modells ist ein Gesellschaftskritiker im Normalfall eine Person, die an einer gesellschaftlichen Praxis teilnimmt, die von all ihren Teilnehmern ein *Verständnis* davon einfordert, was die leitenden Normen und maßgeblichen normativen Unterscheidungen dieser Praxis sind (Walzer 1993: 50). Zum Kritiker wird ein Teilnehmer an einer solchen Praxis aber erst dann, wenn er seinen Mitteilnehmern ein *neues, verbessertes* Verständnis dieser Praxis vorschlägt, das eine Änderung dieser Praxis erfordert. Der Kritiker interpretiert also die akzeptierten Normen auf eine Weise neu, die sich zwar auf das bisherige Verständnis stützt, dieses Verständnis aber über sich aufklärt und damit auch eine neue Praxis einfordert (vgl. dazu Taylor 1975). Ein naheliegendes Beispiel ist etwa die Weise, in der verschiedene progressive Bewegungen in den USA ihr Handeln jeweils als neue Vergegenwärtigung des Sinns der amerikanischen Verfassung verstanden haben.

Ein maßgeblicher Vorteil dieses Modells ist, dass es Gesellschaftskritik nicht so verstehen muss, dass sie autoritär neue Normen in den Diskurs einführt. Gesellschaftskritik nach diesem Modell kann vielmehr davon ausgehen, dass alle Teilnehmer an gesellschaftlichen Praktiken im Prinzip *kompetent* darin sind, Interpretationen des Sinns dieser Praktiken vorzubringen. Der Kritiker oder die Kritikerin klärt nach diesem Modell Andere nicht wissenschaftlich auf, sondern interpretiert *zusammen* mit diesen Anderen den Sinn der gemeinsamen Werte, der das am Anfang Evidente übersteigen kann. Die Ontologie der immanenten Normen wird dabei durch den Sinngehalt akzeptierter Werte, ihre Epistemologie als dialogischer Prozess der Interpretation und ihre Begründungsfähigkeit schließlich durch den Verweis auf die Forderung nach *Authentizität* der Teilnehmer an diesem Dialog erklärt.

Allerdings hat dieses Modell zwei entscheidende Schwächen: Erstens scheint es – genau wie die „interne“ Kritik – davon auszugehen, dass in jeder gesellschaftlichen Praxis *ein einziges* Set maßgeblicher Werte existiert, die diese Praktiken leiten und die „nur noch“ interpretiert werden müssen, so dass zwei unterschiedliche normative Positionen immer nur zwei unterschiedliche Interpretationen *desselben* Wertes sind (zu diesem Vorwurf an Walzer, vgl. Dworkin 1983; Rössler 1993). Dies ist jedoch unplausibel: Wir müssen davon ausgehen, dass zahlreiche Praktiken vielmehr viele, in-

kompatible Werte beinhalten. Damit eng zusammen hängt das zweite Problem: Wenn Praktiken immer von Konflikten um Interpretationen geprägt sind, dann kann Kritik nicht alleine darin bestehen, eine bestimmte Interpretation vorzubringen und die faktische Praxis an ihr zu messen. Sie muss auch begründen können, wieso die infrage stehende Interpretation *anderen*, vielleicht der faktischen Praxis günstiger gesinnten Interpretationen *überlegen* ist. Das heißt, die Kritik muss ihre Interpretation anhand bestimmter Kriterien auszeichnen können.

Doch welche Kriterien könnten dies sein? Das Kriterium, dass eine Interpretation dann gerechtfertigt ist, wenn sie uns die *ursprüngliche Bedeutung* der Praxis verständlich macht (Taylor 1975: 157), hilft hier natürlich nicht weiter, ist doch die Frage, was die ursprüngliche Bedeutung ist und was genau Verständlichkeit bedeutet, jeweils umstritten. Wenn die ideologische Unterdrückung von Konflikten vermieden werden soll, kann auch die *Widerspruchsfreiheit* einer bestimmten Interpretation kein Kriterium für ihre Richtigkeit sein. Vielmehr zeichnet sich eine korrekte Interpretation einer sozialen Praxis meist dadurch aus, dass sie die widersprüchlichen Normen in dieser Praxis als solche richtig beschreiben kann. Auch zwei weitere Kriterien, die einem Vorschlag von Charles Taylor entnommen werden können, sind letztlich nicht plausibel: Taylor schlägt erstens vor, dass eine Interpretation einer sozialen Praxis dann *erfolgreich* ist, wenn sie dieser Praxis helfen kann, ihre internen Probleme zu bewältigen (Taylor 1985: 105, 111). Zugleich muss er jedoch selbst zugestehen, dass „Erfolg“ auch manchmal bedeuten kann, eine Praxis, die sich als intrinsisch widersprüchlich darstellt, als solche zu erkennen und dann durch eine andere Praxis zu ersetzen (ebd.: 111). Zweitens nimmt Taylor an, dass jede Steigerung der *Artikulationsfähigkeit* einer Praxis ein Gewinn ist, weil die Werte, die eine Praxis anleiten, umso größere motivierende Wirkung entfalten, je besser sie artikuliert werden können (Taylor 1996: Abschn. 4.1 und 4.2). Aber auch dieses Kriterium ist nicht ausreichend, um zwischen spezifischen Artikulationen zu entscheiden, ganz abgesehen davon, dass es kaum einleuchtend ist, dass stets diejenige Interpretation die am besten begründete sein soll, die eine größtmögliche Artikulation der Praxis erlaubt.

Wenn aber so unklar ist, welche Interpretationen einer Praxis mit guten Gründen den Anspruch erheben können, gerechtfertigt zu sein, wie kann ein Kritiker dann gegenüber anderen Teilnehmern begründen, dass sie gerade *seine* und nicht eine *andere, konkurrierende* Interpretation akzeptieren

sollten? Dieses Begründungsproblem ist die zentrale Schwäche hermeneutischer Modelle. Vertreter dieser Tradition geben darauf gerne die Antwort, dass es eben keine universellen Kriterien geben kann, und sich jede Interpretation als Interpretation bewähren muss. Aber insofern „bewähren“ heißt, dass sie faktisch alle Beteiligten überzeugen muss, ist dieses Modell für die Gesellschaftskritik nutzlos: Denn eine Gesellschaftskritik, die nur dann gerechtfertigt ist, wenn ihr alle zustimmen, ist eine Gesellschaftskritik, die die Aufgaben, die sie erfüllen muss, nämlich auch gegen übermächtige Interessen für das normativ Bessere einzutreten, schlichtweg nicht erfüllen kann.

Dieses Problem kann erst dann gelöst werden, wenn die relativ vage Vorstellung, die die hermeneutischen Ansätze von sozialen Praktiken haben, durch eine gesellschaftstheoretisch informierte Vorstellung ersetzt wird. Erst dann kann überhaupt geklärt werden, welche Formen der Rechtfertigung in sozialen Praktiken überhaupt bestehen können, wie spezifische soziale Praktiken Raum für spezifische Formen der Kritik bieten, und was folglich die Basis der Interpretation sein kann.

IV.

Es lohnt sich deshalb, sich dem zweiten Kritiktypus zuzuwenden: der praxisbasierten Kritik. Solche Ansätze gehen insofern über die hermeneutische Kritik hinaus, dass sie nicht annehmen, dass eine transformierende Interpretation der akzeptierten Normen das einzige Mittel der Kritik ist, sondern sprechen auch der *sozialwissenschaftlichen Aufklärung* über die sozialen Praktiken einer Gemeinschaft die Fähigkeit zu, etwas zur Kritik beizutragen (vgl. dazu auch Buchwalter 1991). Die Interpretation der geteilten Normen einer Gemeinschaft muss also nach diesem Bild vor dem Hintergrund einer Analyse der jeweils interpretierten Praktiken erfolgen – insbesondere weil nur dann Ausschlüsse, Pathologien oder Verzerrungen dieser Praktiken erkannt werden können, die eine „erfolgreiche“ Interpretation verhindern oder erschweren.²

2 Dieses Motiv findet sich bei Habermas und bei Honneth. Vgl. Habermas 1982: 342; Honneth 1981.

Diese relativ weite Bestimmung wird von unterschiedlichen gesellschaftskritischen Theorien höchst unterschiedlich ausgelegt. Jürgen Habermas hat etwa, auch wenn er zumindest in den frühen Phasen seiner Arbeit diese Charakterisierung zurückweist,³ mit seiner kommunikationstheoretischen Grundlegung der Gesellschaftskritik auch eine Form immanenter Kritik vorgelegt (so etwa Cooke 2006; Finlayson 2005: 9). Wenn er davon ausgeht, dass die gesellschaftliche Rationalisierung nur voll verständlich ist, wenn wir bestimmte Rationalitätspotenziale in denjenigen Handlungssphären unterstellen, innerhalb derer Handlungen durch Verständigung, das heißt, durch das Erheben und Bewerten von Geltungsansprüchen koordiniert ist, dann müssen wir für diese Handlungssphären jeweils die Orientierung an grundlegenden Normen kommunikativer Verständigung unterstellen, auf die sich eine Kritik – etwa bei der Bewertung von Kolonialisierungseffekten – beziehen kann (Habermas 1995). Habermas kann also eine Form kritischer Theorie entwickeln, die nicht nur eine komplexe Praxistheorie voraussetzt, sondern die mit den Mitteln der Universalpragmatik auch eine mögliche Antwort auf die epistemische Frage gibt. Allerdings bleibt bei Habermas selbst unklar, ob die kommunikative Praxis so weit gegenüber anderen Praktiken privilegiert ist, dass nur hier von echter Normativität gesprochen werden kann, und wie genau die kommunikativen Normen in einer Lebenswelt institutionalisiert werden, die ja auch immer noch andere normative Voraussetzungen hat, die unter Umständen nicht vollständig kommunikativ eingeholt werden können.

Auch die Theorie von Axel Honneth – um die Frankfurter Traditionslinie fortzusetzen – zeichnet sich zunächst dadurch aus, dass sie ein relativ breites Konzept von Interaktionsverhältnissen gesellschaftstheoretisch rekonstruieren will – insbesondere will Honneth Habermas' Privilegierung explizit erhobener Geltungsansprüche dadurch korrigieren, dass er die moralischen Reaktionen und Erfahrungen mit einbezieht, die sich aufgrund von bestimmten sozialen Pathologien kein kommunikatives Gehör verschaffen können (Honneth 1981). Honneths Alternativmodell geht daher davon aus, dass sich die normativen Potenziale der Gesellschaftskritik nur anhand der Missachtungserfahrungen und Konflikte rekonstruieren lassen,

3 Allerdings versteht er zu dem Zeitpunkt, an dem er die Möglichkeit immanenter Kritik bezweifelt, diese relativ traditionell als das Aufzeigen von Widersprüchen innerhalb einer bürgerlichen Ideologie. Vgl. Habermas 1968: 76ff.

die sich aufgrund von Verletzungen der jeweils historisch in einer Praxis gegebenen Anerkennungsnormen ergeben. Aber auch hier ist wieder nicht klar, ob es sich dabei um die praktische Institutionalisierung einer den Praktiken vorhergehenden Form von Ansprüchen geht oder ob sich Anerkennung so als allgemeine Voraussetzung von kooperativen Interaktionsverhältnissen beschreiben lässt, dass eine Anerkennungstheorie auch ohne anthropologische Prämissen auskommt.⁴ Wie bei Habermas ist zudem wiederum nicht klar, ob der Fokus auf eine einzige Art verletzbarer normativer Ansprüche nicht das Spektrum der für eine immanente Kritik als „Material“ infrage kommenden Praktiken vorab unzulässig einschränkt.

Auch wenn diese beiden Vorschläge – ebenso wie viele andere – an dieser Stelle nicht so ausführlich diskutiert werden können wie es ihnen gebührt,⁵ können doch schon nach dieser kurzen Durchsicht zwei Schwierigkeiten festgehalten werden: Erstens gehen beide Vorschläge, wie auch viele weitere, von *partikularen* Praktiken aus, etwa Praktiken der Kommunikation oder Praktiken der Anerkennung. Dabei wird unterstellt, dass es von Seiten des Kritikers ein legitimer Zug ist, sich auf die Tatsache zu berufen, dass es eine solche Praxis geben *muss* und dass ihre Normen in einer bestimmten Situation die *maßgeblichen* Normen sein sollen. Aus diesem Grund ist die Theorie gezwungen, gesellschaftliche Sphären, in denen diese Unterstellung nicht bereits anerkannt ist, aus dem Anwendungsbereich der immanenten Kritik tendenziell herauszunehmen. Dies wurde insbesondere bei den beiden hier erwähnten Theorien im Hinblick die Sphäre des Marktes kritisiert.

Zweitens ist, unabhängig von diesem Problem, bei beiden Theorien unklar, inwiefern sie die Privilegierung einer bestimmten Form von Praxis oder Beziehung wiederum *immanent* begründen können, oder ob sie dazu auf externe, transzendente oder anthropologische Argumente zurückgreifen. Anders gesagt: Muss nicht schon ein sehr spezifischer Begriff immanenter Normativität vorausgesetzt werden, um die Bedeutung kommunikativer Normen oder von Anerkennungsnormen zu begründen? Beide Fragen

4 Die erste Interpretation wird etwa von Honneth 2000: 100; 2003: 154 gestützt, die zweite Option eher von der generellen Anlage der Theorie in den Schriften, die sich auf die Hegel'sche Rechtsphilosophie stützen (Honneth 2001, 2011).

5 Zu einer Diskussion von Honneths und Habermas' Ansätzen als Modelle immanenter Kritik, vgl. Cooke 2006: Kap. 3.

können nur dadurch beantwortet werden, dass vorgängig geklärt wird, was es überhaupt heißen kann, dass bestimmte Normen in bestimmten Praktiken immanent sind.

V.

Um die Frage zu beantworten, ob die Idee, dass es in sozialen Praktiken immanente Normen gibt, auch ohne die jeweils problematischen Voraussetzungen dieser Theorien plausibel ist, muss zunächst geklärt werden, was eine soziale Praxis überhaupt ist und was es heißen kann, dass es „in“ einer sozialen Praxis Normen oder Regeln gibt.

Zu diesem Zweck lohnt es sich, einen Blick auf die zahlreichen soziologischen Ansätze zu werfen, in denen in den letzten Jahrzehnten verstärkt mit dem Praxisbegriff operiert wird: Bei Pierre Bourdieu, Theodore R. Schatzki oder Anthony Giddens – neben vielen anderen Ansätzen – lässt sich in jeweils unterschiedlicher Form die Idee finden, dass die Regeln und Normen, die die Reproduktion und Integration sozialer Zusammenhänge gewährleisten, nicht in den individuellen Überzeugungen oder Intentionen der Subjekte, sondern in den institutionalisierten Handlungsschemata angelegt sind, die das Handeln dieser Subjekte normativ strukturieren und die sie dazu veranlassen, diese Regeln und Normen wiederum gegenüber anderen Handelnden durchzusetzen (Bourdieu 1976, 1987; Giddens 1984; Reckwitz 2003; Schatzki 1996). Freilich unterscheiden sich diese Theorien erheblich darin, welche Reflexivität sie den Subjekten in diesem Prozess zuschreiben und welche Potenziale der Kritik ihnen folglich realistisch erscheinen. Dadurch, dass sie sich sowohl von einem behavioristischen Modell der bloßen Abrichtung wie auch von einem intellektualistischen Kontraktualismus oder individualistischen Modell subjektiv rationaler Nutzenverfolgung abgrenzen, müssen sie aber alle gleichermaßen der sozialen Praxis selbst eine formende, wenn auch keine determinierende Wirkung zuschreiben.

Kurz gesagt, handelt es sich bei sozialen Praktiken nach Auskunft solcher Theorien um sozial realisierte, dauerhafte Handlungsschemata, die so strukturiert sind, dass bestimmte Handlungen nach den Regeln der Praxis korrekt, andere inkorrekt sind. Das heißt, alle sozialen Praktiken, angefangen von Praktiken der Begrüßung, über Praktiken der Erziehung, der Regie-

rung, Rechtssysteme und Märkte, Familien und Freundschaften zeichnen sich dadurch aus, dass in ihnen jeweils normative Maßstäbe dafür gelten, welche Handlungen und welche Reaktionen *auf* bestimmte Handlungen korrekt, welche Handlungen und Reaktionen inkorrekt sind. Wenn es keine solchen Maßstäbe gäbe, würde es sich um rein mechanische Abläufe oder unverbundene Handlungen, jedoch nicht um soziale Praktiken handeln.

Doch was heißt es, dass diese Praktiken Normen *beinhalten*? Auf den ersten Blick scheint es so, als ob es letztlich keine Alternative dazu gibt, die Rede von solchen Normen entweder in die bloße Zuschreibung von Dispositionen aufzulösen, also in eine Beschreibung faktischer Handlungstendenzen oder auf die Normüberzeugungen zurückzugreifen. Wenn wir jedoch über die im engeren Sinne soziologischen Debatten hinausgehen und die Argumente ernst nehmen, die Wittgenstein in den „Philosophischen Untersuchungen“ hinsichtlich der Idee des „Regelfolgens“ vorbringt (Vgl. insbesondere Wittgenstein 1960: Abs. 143-241), dann zeigt sich, dass beide dieser Alternativen letztlich nichts anderes bedeuten, als die Rede von Normen ganz aufzugeben: Wittgensteins Argumente – beziehungsweise diejenigen seiner Interpreten⁶ – zeigen nämlich, dass die Zuschreibung, dass eine Person einer Regel folgt (also genau jene Zuschreibung, die die immanente Kritik bezüglich einer ganzen Gemeinschaft vornehmen will), nicht dadurch gerechtfertigt werden kann, dass auf das faktische Verhalten oder auf die explizite Akzeptanz von Regeln verwiesen wird.

Die Tatsache, dass von einer Gemeinschaft in einer Praxis eine Regel befolgt wird, kann nämlich *erstens* nicht nur im Sinne der Akzeptanz einer *expliziten* Regelformulierung verstanden werden. Jede solche Formulierung muss immer erst auf konkrete Fälle richtig angewendet werden, sie erschöpft nicht von selbst ihre korrekte Anwendung. Dass eine bestimmte Regel in einer Praxis befolgt wird, kann aber *zweitens* auch nicht durch *weitere* explizite Regeln erklärt werden, sonst ergäbe sich ein unendlicher Regress (Wittgenstein 1960: 343ff.; dazu: Kripke 2006: 27ff.; Liptow 2004: 125ff.).

6 Die entsprechende Diskussion wurde von dem berühmten Buch Kripkes angestoßen (Kripke 2006). Vgl. dazu Baker & Hacker 1984; Esfeld 2003; Goldfarb 1985, die interessantesten Neuaufnahmen dieser Debatte sind Bloor 2001; Brandom 1994; McDowell 1984.

Schließlich gilt auch *drittens* für faktische Regelmäßigkeiten des Verhaltens, dass sie nicht konstitutiv für die Tatsache der Regelbefolgung sein können. Jede Verhaltenssequenz erfüllt nämlich, wie bereits bei den einfachen Formen interner Kritik gezeigt wurde, unendlich viele Regeln unter irgendeiner Interpretation. Wichtiger ist jedoch der folgende Einwand: Eine Regel ist ein Standard, der bestimmt, wie in der Praxis gehandelt werden *soll*, keine Beschreibung, wie in ihr *de facto* gehandelt *wird*. Die Tatsache, dass eine bestimmte deskriptive Regularität „befolgt“ wird (oder dass eine Person die Disposition besitzt, ihr zu folgen), kann deshalb nicht mit der Orientierung an einer normativen Regel identifiziert werden (Brandom 1994: 28; Liptow 2004: 89ff.). Wenn wir diese Argumente in Betracht ziehen, zeigt sich, dass es neben explizit akzeptierten Regeln und faktischen Regelmäßigkeiten in *jeder Praxis* ein Drittes, nämlich immanente Normen, geben *muss* – sonst könnte es überhaupt keine praktischen Regeln und somit keine sozialen Praktiken in einem anspruchsvollen Sinne geben.

Doch damit ist die Frage natürlich noch nicht beantwortet, *was* immanente Normen sind, und wie wir von ihnen wissen können. Ich möchte in Bezug auf dieses Problem eine im weitesten Sinne pragmatistische (Brandom 1994: 25) Strategie einschlagen und die Frage, was solche Regeln *sein könnten*, zunächst zugunsten der Frage ausklammern, was es heißt, einer Gemeinschaft *zuzuschreiben*, dass sie in ihrer Praxis der einen oder anderen Regel folgt.

Welche Funktion hat eine solche Zuschreibung, also die Behauptung, dass in einer sozialen Praxis eine Norm existiert? Eine solche Behauptung kann zwei Funktionen erfüllen: Sie kann erstens dazu dienen, das Verhalten der Teilnehmer an dieser Praxis zu *erklären*, soweit sie diese Norm auch tatsächlich korrekt befolgen. Der Verweis auf die Regeln dient zweitens aber auch dazu, das Befolgen oder Verletzen der Norm im Hinblick auf diese Norm zu *bewerten*. Dieser zweite Aspekt spielt, anders als der erste, auch eine entscheidende Rolle *in* der Praxis, weil wir davon ausgehen müssen, dass die Geltung von Regeln in einer Praxis ein entscheidendes Element ist, das wir benötigen, um die normativen Auseinandersetzungen der Teilnehmer dieser Praxis um ihr jeweiliges Verhalten zu verstehen: Wenn Teilnehmerinnen und Teilnehmer einer Praxis sich wechselseitig zuschreiben, dass ihr jeweiliger Interaktionspartner einer Regel folgt, dann besteht die primäre pragmatistische Funktion dieser Zuschreibung darin, dass damit dem Interaktionspartner sowohl die *Übernahme einer Verpflichtung* unter-

stellt wird, sein Verhalten im Rahmen dieser Regel zu rechtfertigen, als auch die *Berechtigung*, auf diese Regel zu verweisen, wenn nach Gründen für sein Verhalten gefragt wird. Die Behauptung der Existenz einer Norm ist also von Anfang an an den Kontext von Prozessen der intersubjektiven Rechtfertigung gebunden.

Wenn wir die Zuschreibung von immanenten Normen in dieser Weise verstehen, dann impliziert dies, dass gerade jene Antworten auf das Wittgenstein'sche Regelfolgenproblem von großem Interesse sind, die *sozialpragmatisch* argumentieren, für die die Theorie Robert Brandoms das bekannteste Beispiel darstellt (Brandom 1994). Die grundlegende Idee solcher Lösungen ist, dass die Aussage, dass eine Person einer Regel folgt, keine Aussage über eine Tatsache hinsichtlich dieser Person als Individuum ist, sondern dass sie vielmehr einen *sozialen Status* ausdrückt, den diese Person in einer Gemeinschaft hat. Das basale Phänomen sind nach diesem Ansatz daher die *Zuschreibungen* von sozialem Status, durch die jemand als *an eine Norm gebunden behandelt* wird (vgl. dazu insbesondere auch Brandom 2008). Das heißt, dass der Gehalt einer Regel, die eine Person befolgt, durch die Einbettung ihres Verhaltens in ein Netz sozialer Interaktionen konstituiert wird. Wir müssen also insbesondere den Handlungen der wechselseitigen Kritik, Sanktion und Korrektur eine konstitutive Funktion zuordnen, durch die in Praktiken Normen *zugeschrieben* werden.

Diese sozialpragmatische Reformulierung des Regelfolgenproblems ist aber nur der erste Schritt hin zu einer sinnvollen Theorie immanenter Normativität: Offensichtlich ist nicht jede Zuschreibung, die sich in einem Akt der Bewertung des Verhalten einer Person äußert, konstitutiv dafür, dass eine Person einer Regel folgt, sondern nur *berechtigte Zuschreibungen*. Anders gesagt: Es kann nicht jede einzelne Bewertung des Verhaltens durch eine andere Person bereits als berechtigt gelten, vielmehr sind auch die Bewertungen in einer sozialen Praxis selbst immer Fälle von regelfolgendem Verhalten und unterliegen daher notwendigerweise *weiteren* Bewertungen.

Wenn aber nicht nur auf der ersten Ebene, sondern auch auf jeder weiteren Ebene des Verhaltens (also nicht nur das Verhalten selbst, sondern auch seine Bewertung, die Bewertungen von Bewertungen und so weiter), erst die Bewertungen anderer den Status einer Handlung als regelgeleitetes Verhalten konstituieren, dann ergibt sich wie von selbst der Vorschlag, dass nicht die einzelnen Bewertungen, sondern erst die sich im Rahmen aller

Bewertungen herstellenden „Gravitationszentren des Verhaltens“ den Gehalt einer sozial akzeptierten Regel ausmachen.⁷

Nach diesem Vorschlag ist es also immer das Verhalten einer normativen Gemeinschaft als ganzer, das den Gehalt der immanent in ihrer Praxis geltenden Regeln ausmacht. Aber auch dieser Vorschlag ist immer noch zu unterkomplex: Wir sollten den Gehalt einer normativen Praxis nicht mit den Verhaltensregelmäßigkeiten (oder auch nur Dispositionen) einer Gemeinschaft als ganzer identifizieren – dies hätte nämlich die unattraktive Konsequenz, dass eine Gemeinschaft als solche niemals hinsichtlich der in ihrer Praxis geltenden Normen fehl gehen könnte. Dann würde aber „Norm“ nichts anderes als „faktische Verhaltensregelmäßigkeit auf der kollektiven Ebene“ heißen. Eine Norm, die eine Gemeinschaft aber gar nicht verfehlen kann, ist aber letztlich gar keine Norm, sondern nur eine *Beschreibung* ihres Verhaltens (Boghossian 1989: 534; Wittgenstein 1984: 195).

Diese konformistische Fehlinterpretation der Regelgeltung kann eine Theorie nur dann vermeiden, wenn sie darauf verzichtet, ein „Fundament“ dahingehend vorauszusetzen, dass es eine faktische Basis geben muss, auf die der Gehalt einer in einer Praxis geltenden Norm zurückgeführt oder gar reduziert werden kann. Aus der Tatsache, dass *letztlich* die Interaktionen in einer Gemeinschaft die Bedeutung von Normen und Handlungen konstituieren, folgt nämlich nicht, dass für Mitglieder solcher Gemeinschaften *jede einzelne* (individuelle oder kollektive) Bewertung derjenigen, die sie als kompetente Bewerter anerkennen, unanfechtbar sein muss. Dafür, dass wir Personen zuschreiben können, dass sie sich an einer sozial institutionalisierten Norm orientieren, reicht es vielmehr aus, wenn sie diese Bewertungen als im *Standardfall hinreichend* akzeptieren, um den Status ihrer Handlung festzulegen. Das heißt, dass sie ihren Interaktionspartnern oder der Gemeinschaft als ganzer keine *absolute Autorität* zuschreiben müssen, ihren normativen Status festzulegen, sondern eben nur eine *Standardautorität*, die Ausnahmefälle kennt. Ein Ausnahmefall tritt immer dann ein, wenn ein Akteur im Angesicht einer Beurteilung seines Verhaltens auf höherstufige geteilte Normen verweisen kann, die sein Verhalten von dieser Bewertung ausnehmen. Freilich muss auch die Unterscheidung von Ausnahmefällen und Normalfall normativ reguliert sein, hier spricht jedoch nichts dagegen,

7 Dieser Vorschlag wird ausführlich entwickelt in: Haugeland 1990.

dass sich Teilnehmer einer konkreten sozialen Praxis dabei auf Normen berufen, die in einer erweiterten Gemeinschaft gelten.

Immanente Normativität ist also bereits dann gegeben, wenn sich in einer Gemeinschaft die Teilnehmerinnen und Teilnehmer an einer sozialen Praxis durch wechselseitige Bewertung die Orientierung an einer Norm zuschreiben und wenn sie sich wechselseitig im Standardfall als dazu berechtigt erachten, die Konformität des Verhaltens ihrer Interaktionspartner mit dieser Norm zu bewerten. Damit eine solche Struktur besteht, müssen die Beteiligten eine bestimmte Relation zueinander einnehmen: Sie müssen sich gegenseitig praktisch eine *bestreitbare Standardautorität der Bewertung* zuschreiben. Gemeinschaften können sich nur dann gemeinsame Normen geben, wenn ihre Mitglieder sich gegenseitig *prinzipiell* als dazu *berechtigt* ansehen, diese Normen zu interpretieren und durchzusetzen, und wenn nur in *begründeten Ausnahmefällen* gegen solch eine Durchsetzung Widerspruch angemeldet werden kann. Nicht die einzelnen Handlungen der Zuschreibung, sondern die Gesamtheit dieser wechselseitig aufeinander bezogenen, reflexiv kontrollierten Dispositionen macht damit den Gehalt der in einer Gemeinschaft existierenden Regeln aus.⁸

Normative Praktiken kann es also nur geben, so ein – hier natürlich nur angedeutetes – Fazit der Diskussion des Wittgenstein'schen Regelfolgenproblems, wenn Normen in der Form einer *wechselseitigen Bereitschaft zur Akzeptanz von regelbezogenen sozialen Handlungen* institutionalisiert sind. Immanente Normen sind nach diesem Vorschlag die Normen, die sich in der Gesamtheit einer Struktur der wechselseitig aufeinander bezogenen, sozial regulierten dispositionalen Bereitschaften der Mitglieder einer Gemeinschaft verwirklichen, sich gegenseitig eine Standardautorität der Bewertung zuzuschreiben. Auch wenn eine bestimmte Verwechslungsgefahr mit anderen Ansätzen besteht, könnte man diese rein formal charakterisierbare Relation, in der sich immanente Normen vergegenständlichen, auch „*Anerkennung*“ nennen (vgl. etwa Brandom 2007, 2009).

8 Dabei handelt es sich nur um die Zusammenfassung eines wesentlich längeren Arguments, das ich in meiner Dissertation (Stahl 2013) vorgelegt habe.

VI.

Wie lässt sich mit diesem Modell der immanenten Normativität sozialer Praktiken ein Modell der immanenten Kritik entwickeln? Zunächst kann die Zuschreibung immanenter Normen an eine Praxis nur dann überhaupt normatives Gewicht haben, wenn man auch die zusätzliche Prämisse akzeptiert, dass es gut (oder vielleicht sogar moralisch geboten) ist, dass die immanenten Normen, die in einer Praxis existieren, auch explizit akzeptiert und faktisch verwirklicht werden. Dies scheint jedoch nicht nur eine fragwürdige Prämisse zu sein (denken wir etwa an die Möglichkeit, dass auch unmoralische Normen, wie rassistische oder sexistische Normen in sozialen Praktiken auf diese Weise institutionalisiert werden können), es handelt sich dabei auch um eine Prämisse, die man nicht ohne Weiteres allen gesellschaftskritischen Theorien unterstellen sollte.

Dieser Einwand kann jedoch entkräftet werden, wenn man die Erwägung mit einbezieht, dass Personen im Normalfall keine *weiteren* Gründe dafür benötigen, die Normen zu befolgen, auf die sie sich festgelegt haben – es muss insbesondere im Rahmen einer Überlegung, die von einer akzeptierten Norm ausgeht, nicht noch einmal eine weitere Prämisse der Art „Ich sollte immer den Normen folgen, die ich akzeptiere“ eingeführt werden, damit sich Handlungsgründe ergeben. Die immanenten Normen sozialer Praktiken sind Normen, die Personen in einem pragmatischen Sinne bereits akzeptieren. Die Akzeptanz einer Norm macht ihnen im Normalfall aber *direkt* Handlungsgründe zugänglich.

Damit ist nicht gesagt, dass die damit zugänglich gemachten Handlungsgründe in jedem Fall *konklusiv* sind: Die Tatsache, dass ich es mir zum persönlichen Prinzip gemacht habe, einen Prozentsatz meines Einkommens wohlthätigen Organisationen zu spenden, gibt mir zwar im Normalfall Handlungsgründe. Sobald mich aber eine Person davon überzeugt, dass in einer bestimmten Situation andere, konkurrierende Gründe bestehen, die gegen diese Handlung sprechen, hört meine Festlegung auf, einen solchen Grund für mich darzustellen. Im gleichen Sinne gibt uns die Tatsache, dass wir uns in unseren Praktiken mittels wechselseitiger Anerkennung auf eine Norm festgelegt haben, nur in Abwesenheit konkurrierender Gründe einen konklusiven Grund, nach diesen Normen zu handeln. Wenn jedoch jemand etwa übergeordnete moralische Gründe vorbringen kann, die dage-

gen sprechen, etwa immanente rassistische Normen zu verwirklichen, verliert die Tatsache der praktischen Immanenz ihre gründegebende Kraft.

Wenn wir immanente Normativität so verstehen, dann zeigt sich, dass ihre zuvor entwickelte sozialontologische Bestimmung als durch wechselseitige Zuschreibung von Standardautorität konstituierte Normgeltung mehrere Vorteile besitzt: Diese Bestimmung kann erstens eine Form der Kritik verständlich machen, die sich weder nur auf die Normen stützt, die die Beteiligten explizit akzeptieren, noch diese Normen mit ihren faktischen Reaktionen gleichsetzt. Eine solche Kritik identifiziert die Normen also weder mit dem, wie soziale Verhältnisse faktisch funktionieren, noch identifiziert sie die Normen mit den Normüberzeugungen der entsprechenden Personen.

Zweitens kann das vorgeschlagene Modell eine überzeugende Antwort auf das epistemologische Problem geben: Die diesem Modell entsprechende Form der Kritik ist nämlich nicht darauf angewiesen, so etwas wie den „eigentlichen“ Sinn von Festlegungen interpretativ zu erschließen. Sie kann vielmehr von der Frage ausgehen, welche *pragmatischen Voraussetzungen* in einer Gemeinschaft erfüllt sein müssen, damit die Mitglieder dieser Gemeinschaft dazu berechtigt sind, sich gegenseitig die Festlegung auf eine bestimmte Norm zuzuschreiben. Von den gleichen Voraussetzungen kann jedoch auch ein Kritiker ausgehen, der dieser Gemeinschaft nicht angehört. Da sich diese Frage nur unter Verweis auf die Reaktionen zweiter Ordnung, also auf die kollektiv akzeptierten Bewertungen bestimmter normativer Reaktionen klären lässt, die in ihrer Bedeutung nicht alleine von den Selbstzuschreibungen der Akteure abhängig sind, wird von einer so verstandenen Kritik im Unterschied zur hermeneutischen Strategie eine eigenständige Rolle für die soziologische Analyse vorgesehen. Andererseits hängt die Antwort auf die Frage, was jeweils als Beleg für die Festlegung einer Gemeinschaft auf eine bestimmte Norm gilt, auch davon ab, welche normativen Reaktionen unter der Voraussetzung einer bestimmten immanenten Festlegung *rational rekonstruierbar* sind. Diese Frage ist nicht ganz ohne geteilte Hintergrundannahmen zwischen Kritisierenden und Kritisierten zu beantworten, jedoch kommen diese Hintergrundannahmen nur soweit ins Spiel, wie wir überhaupt über geteilte Interpretationen von Kontexten verfügen müssen, um die Handlungen anderer Personen verstehen zu können.

Drittens kann eine solche Theorie den Fall zulassen, dass sich in sozialen Praktiken widersprüchliche Normen institutionalisiert haben. Sie muss daher keine substantielle normative Einheit der Gesellschaft unterstellen,

sondern kann auch die Widersprüchlichkeit normativer Arrangements, soziale Konflikte und normative Kämpfe adäquat beschreiben.

Viertens kann die damit mögliche Kritik schließlich die Fortschrittsfrage plausibel beantworten: Sie muss nicht einfordern, dass die Personen und Praktiken, die sie kritisiert, sich einfach neue Normen aneignen sollten. Sie kann vielmehr darauf hinweisen, dass die kritisierten Personen *bereits jetzt* an Praktiken teilnehmen, für die Normen konstitutiv sind, die sie praktisch akzeptieren, die sie aber unter Umständen nicht explizit anerkennen *und* nicht befolgen. Daher ist die Frage nicht mehr offen, wieso es einen *prima-facie*-Grund für diese Personen gibt, diese Normen zu befolgen.

Fünftens schließlich hat diese Beschreibung den Vorteil, dass sie klassische Ansätze der Kritischen Theorie, insbesondere das Modell von Habermas und zumindest in Teilen das Modell Honneths, integrieren kann, indem sie diesen Theorien unterstellt, dass sie spezifische Formen der Institutionalisierung von Normen in diskursiven Praktiken beziehungsweise in Praktiken der Anerkennung beschreiben, die auf die beschriebene Weise praxistheoretisch erläutert werden können.

Ich möchte diese bis jetzt relativ abstrakte Charakterisierung meines Vorschlags nun damit abschließen, dass ich kurz ein Beispiel nenne, an dem man meiner Ansicht nach diesen Vorschlag gut zur Anwendung bringen kann, und indem ich kurz auf die Frage des Zwecks immanenter Kritik eingehe.

VII.

Im Jahr 2009 fand in den USA eine Debatte darüber statt, wie die Zukunft der Gesundheitsversorgung aussehen soll. Im Rahmen dieser Debatte präferierte eine Seite die Fortführung eines privatwirtschaftlichen Modells und begründete dies mit dem Wert der *Freiheit* der einzelnen Marktteilnehmer. Die andere Seite befürwortete eine für alle Bürgerinnen und Bürger verpflichtende Teilnahme an einem System staatlicher oder teilstaatlicher Absicherung und begründete dies mit dem Verweis auf die *Solidarität*, die sich Staatsbürger gegenseitig schulden. Bei dieser normativ begründeten Forderung nach einer Änderung eines institutionellen Arrangements handelte es sich offensichtlich um Gesellschaftskritik. Wie sollten wir diese Form der Kritik verstehen? Eine unbefriedigende Antwort wäre zu sagen, dass es sich

bei den beiden Positionen einfach nur um verschiedene „Ideen“ handelt. Eine etwas bessere Antwort würde argumentieren, dass es sich um unterschiedliche *Interpretationen* der Bedeutung demokratischer Staatsbürgerschaft in marktwirtschaftlich verfassten Gesellschaften handelt. Soweit dies aber voraussetzt, dass eine der beiden Seiten den „wirklichen Sinn“ demokratischer Staatsbürgerschaft besser erfasst als die andere, wäre dies wiederum eine schlechte Antwort – denn offensichtlich fällt es schwer, zu etablieren, dass es nur *einen* wirklichen Sinn einer Institution gibt. Wenn wir jedoch anerkennen, dass es in modernen Staaten *sowohl* institutionalisierte Praktiken gibt, in denen Personen sich wechselseitig als berechtigt dazu anerkennen, voneinander *Solidarität* einzufordern, *als auch* Praktiken, in denen ein berechtigter Anspruch auf autonome Entscheidung darüber anerkannt wird, wie die eigenen Ressourcen eingesetzt werden sollen, sehen wir, dass es sich nicht nur um ein wechselseitiges Missverständnis handelt. In diesem Konflikt verleiht sich vielmehr die Tatsache Ausdruck, dass in unseren sozialen Praktiken immanente Normen institutionalisiert sind, die in bestimmten Situationen untereinander inkompatibel sind. Auch wenn beide Seiten jeweils die von der anderen Seite hervorgehobenen Normen nicht akzeptieren, kann dennoch zu Recht gesagt werden, dass beide normativen Annahmen eine Basis in den immanenten Normen von Marktpraktiken und von Praktiken der Gemeinschaft haben. Auch wenn wir jetzt den Streit zwischen diesen Positionen immer noch nicht entscheiden können, lässt diese Reformulierung doch immerhin eine gesellschaftstheoretische Einsicht zu: Wir können an diesem Beispiel sehen, dass die immanenten Normen marktwirtschaftlich verfasster Demokratien tendenziell einen bestimmten Konflikt generieren, den zu verstehen eine wesentliche Voraussetzung für Gesellschaftskritik ist.

Abschließend kann anhand solcher konkreten Beispiele zumindest kurz eine mögliche Unklarheit bezüglich des Zwecks immanenter Kritik angesprochen werden. Um noch einmal das Beispiel immanenter rassistischer oder sexistischer Normen heranzuziehen, wurde bereits der Einwand diskutiert, der darin besteht, dass immanente Kritik in diesen Fällen scheinbar einfordern muss, solche immanenten diskriminierenden Normen auch explizit zu akzeptieren. Dies wäre jedoch nicht nur deswegen eine falsche Beschreibung der Funktionsweise immanenter Kritik, weil uns eine solche Kritik, wie bereits beschrieben, nur dann konklusive Gründe liefert, wenn keine anderen, konkurrierenden Gründe ihre Forderungen infrage stellen.

Diese Beschreibung der normativen Kraft immanenter Kritik wäre auch so stark, dass sie jede Form der Kritik überfordern müsste. Wir üben Kritik normalerweise nicht in Situationen, in denen wir *nicht wissen*, welche Normen wir einfordern sollen. Typischerweise nehmen Kritikerinnen und Kritiker immer schon einen normativen Standpunkt ein – die Strategie der immanenten Kritik dient daher nicht primär dazu, die richtigen Normen zu *finden*, sondern *nachzuweisen*, dass bestimmte, von den Kritikerinnen und Kritikern akzeptierte Normen *eine Basis* in der sozialen Realität haben. Natürlich sind soziale Praktiken meist so verfasst, dass sie eine Vielzahl konkurrierender und widersprechender immanenter Normen beinhalten, deren Verwirklichung zum Teil nicht moralisch wünschenswert wäre. Daher können und dürfen wir immanente Kritik nicht so verstehen, dass die Gesellschaftsanalyse uns eine *Garantie* dafür geben muss, dass das objektiv Gute immer gewinnt. Im besten Fall zeigt uns immanente Kritik, dass die Forderung nach einer besseren Gesellschaft unseren jetzigen Verhältnissen nicht ganz extern ist, sondern dass wir *in* diesen Verhältnissen Partei für das Gute ergreifen können. Partei nehmen müssen wir allerdings immer noch selbst.

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1998): *Kulturkritik und Gesellschaft I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Baker, G. P./Hacker, P. M. S. (1984): „Critical study: On Misunderstanding Wittgenstein: Kripke’s Private Language Argument“. In: *Synthese* Bd. 58, S. 407-450.
- Barry, Brian (1990): „Social Criticism and Political Philosophy“. In: *Philosophy and Public Affairs* Bd. 19, S. 360-373.
- Bloor, David (2001): „Wittgenstein and the priority of practice“. In: Theodore, R./Schatzki, K.-C./von Savigny, E. (Hg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London/New York: Routledge, S. 95–106.
- Boghossian, Paul A. (1989): „The Rule-Following Considerations“. In: *Mind* Bd. 98, Nr. 392, S. 507-549.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brandom, Robert B. (1994): *Making it explicit*, Cambridge/London: Harvard University Press.
- Brandom, Robert B. (2007): „The structure of desire and recognition: Self-consciousness and self-constitution“. In: *Philosophy & Social Criticism* Bd. 33, Nr. 1, S. 127-150.
- Brandom, Robert B. (2008): *Between Saying and Doing. Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford: Oxford University Press.
- Brandom, Robert B. (2009): *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge: Harvard University Press.
- Buchwalter, Andrew (1991): „Hegel, Marx, and the Concept of Immanent Critique“. In: *Journal of the History of Philosophy* Bd. 29, Nr. 2, S. 253-279.
- Cooke, Maeve (2005): „Avoiding Authoritarianism: On the Problem of Justification in Contemporary Critical Social Theory“. In: *International Journal of Philosophical Studies* Bd. 13, Nr. 3, S. 379-404.
- Cooke, Maeve (2006): *Re-presenting the good society*, Cambridge: MIT Press.
- Dworkin, Ronald (1983): „To Each His Own“. In: *The New York Review of Books* Bd. 30, Nr. 6, S. 4-6.
- Esfeld, Michael (2003): „Regelfolgen 20 Jahre nach Kripkes Wittgenstein“. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* Bd. 57, S. 128-138.
- Finlayson, James G. (2005): *Habermas. A Very Short Introduction*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Finlayson, James G. (2009): „Morality and Critical Theory: On the Normative Problem of Frankfurt School Social Criticism“. In: *Telos* Bd. 2009, Nr. 146, S. 7-41.
- Forst, Rainer (1996): *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Geuss, Raymond (1983): *Die Idee einer kritischen Theorie*, Königstein/Ts.: Verlag Anton Hain.
- Giddens, Anthony (1984): *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity.
- Goldfarb, Warren (1985): „Kripke on Wittgenstein on Rules“. In: *The Journal of Philosophy* Bd. 82, Nr. 9, S. 471-488.

- Habermas, Jürgen (1968): „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘“. In: ders.: *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 48-103.
- Habermas, Jürgen (1982): „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“. In: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 331-366.
- Habermas, Jürgen (1995): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Haugeland, John (1990): „The Intentionality All-Stars“. In: *Philosophical Perspectives* Bd. 4, Action, S. 383-427.
- Honneth, Axel (1981): „Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft“. In: *Leviathan* Bd. 9, S. 556-570.
- Honneth, Axel (1994): „Formen der Gesellschaftskritik“. In: ders.; *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 71-79.
- Honneth, Axel (2000): „Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie“. In: ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 88-109.
- Honneth, Axel (2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam.
- Honneth, Axel (2003): Anerkennung als Umverteilung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Fraser, N./Honneth, A. (Hg.): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 129-224.
- Honneth, Axel (2007): „Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt“. In: ders.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 57-69.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Iser, Matthias (2002): „Der Spiegel der Kritik. Michael Walzer und die Kritische Theorie“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Bd. 50, S. 581-597.
- Jaeggi, Rahel (2009): Was ist Ideologiekritik? In: Jaeggi, R./Wesche, T. (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 268-295.

- Kauppinen, Antti (2002): „Reason, Recognition, and Internal Critique“. In: *Inquiry* Bd. 45, Nr. 4, S. 479-498.
- Kripke, Saul A. (2006): *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Liptow, Jasper (2004): *Regel und Interpretation*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Marx, Karl (1970): „Brief an Arnold Ruge vom September 1843“. In: *Marx Engels Werke* Bd. 1, Berlin: Dietz, S. 343–346.
- McDowell, John (1984): „Wittgenstein on following a rule“. In: *Synthese* Bd. 58, S. 325-363.
- Reckwitz, Andreas (2003): „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken“. In: *Zeitschrift für Soziologie* Bd. 32, S. 282-301.
- Rössler, Beate (1993): „Kommunitaristische Sehnsucht und liberale Rechte. Zu Michael Walzers politischer Theorie der Gesellschaft“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Bd. 41, Nr. 6, S. 1035-1048.
- Schatzki, Theodore R. (1996): *Social practices: A Wittgensteinian approach to human activity and the social*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shapiro, Ian (1990): *Political Criticism*, Berkeley: University of California Press.
- Stahl, Titus (2013): *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag.
- Taylor, Charles (1975): *Interpretation und Erklärung in den Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (1985): „Social Theory as Practice“. In: ders.: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, S. 91-115.
- Taylor, Charles (1996): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Walzer, Michael (1993): *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Walzer, Michael (2000): „Mut, Mitleid und ein gutes Auge. Tugenden der Sozialkritik und der Nutzen der Gesellschaftstheorie“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Bd. 48, S. 709-718.
- Wittgenstein, Ludwig (1960): „Philosophische Untersuchungen“. In: ders.: *Schriften*. Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 279-544.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

