

Seminarmaterialien 23

Werturteile, Objektivität und das Maßstabsproblem der Gesellschaftskritik. (Philosophie, Wissenschaftstheorie und Gesellschaftstheorie).

Teil III Gesellschaftskritik: Probleme mit der Bewertung der Allgemeinheit.

*(III/1): Zum Begriff der Kritik und zu einigen Problemen mit
gesellschaftskritischen Maßstäben.*

Es gibt in der Wissenschaftstheorie die Unterscheidung zwischen „normativen“ und „analytischen“ Begriffen und Aussagen. Normative Aussagen legen fest, was getan werden soll, was gut oder schlecht, schön oder hässlich, regelgerecht oder irregulär, erlaubt oder verboten, Recht oder Unrecht ist. „Analytische“ Begriffe sagen aus, was der Fall ist und welche Eigenschaften dem zukommen, was jeweils gegeben ist. Normative Begriffe gehen in Werturteile ein, analytische Begriffe gehören zu den Tatsachenaussagen. Von daher wird die Unterscheidung zwischen „normativ“ und „analytisch“ nicht selten mit der zwischen „bewertend“ und „beschreibend“ gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung hat ihre Tücken. Denn es gibt eine Fülle von Kategorien, bei denen sich die normativen und die deskriptiven Sinngehalte äußerst hartnäckig mischen. „Das ist eine Demokratie“. Diese Tatsachenbehauptung kann eine zutreffende Beschreibung darstellen, aber die Kategorie „Demokratie“ wird immer auch als ein politisch *normativer* Begriff bzw. als ein Ensemble normativer Einzelbestimmungen verwendet. Es wäre eine wahre linguistische Roskur, wollte man den Demokratiebegriff von allen normativen Bedeutungen befreien und nur auf solche empirisch beobachtbaren, feststellbaren Vorgänge wie z.B. den reduzieren, dass Leute Zettel in eine Urne werfen. „Wählen“ (die Wahl haben) ist selbst wieder ein normativ gehaltvoller Begriff. Es gibt natürlich rein deskriptive Begriffe und Behauptungen wie etwa „Die Rose ist rot“. Aber selbst die Feststellung, dass es sich bei x um einen „analytischen“ Begriff handelt, kann ihrerseits einen normativen Bedeutungshorizont aufweisen, wenn man sich an die griechischen Ursprünge unseres Wortes *Kritik* und seiner Verbindung zur Verstandesoperation der *Analysis* erinnert.¹ „Kritik“ wurzelt in dem Verbum *krinein*, was so viel wie „einteilen“,

¹ Vgl. auch R. Bittner: Kritik, und wie es besser wäre, in: R. Jaeggi und T. Wesche: Was ist Kritik?, Frankfurt/M 2009, S. 134 ff.

„unterteilen“, „teilen“ heißt. Damit bezeichnet „Kritik“ zunächst einmal ganz harmlos (ohne explizite Wertung) Strategien der Gliederung, der Einteilung und des Grenzziehens. Doch dabei wird gemeinhin die *exakte*, trennscharfe Bestimmung des Gegebenen verlangt. Es zeichnet sich mithin die enge Verwandtschaft dieses Kritikverständnisses mit all jenen Gedankenoperationen ab, die als *genaue Analyse* belobigt werden. Denn *Analysis* wird ja als die Kunst des Auflörens, Zerlegens und der Gliederung verstanden. Von daher bedeutet „kritisch“ unter anderem auch so viel wie „säuberlich eingeteilt“, „genau analysiert“ – und das sind selbstverständlich normative Kategorien.

Aufgrund ihres Verständnisses von Kritik als exakter Analysis erweist sich ein großer Teil der modernen *analytischen* Philosophie als ein ausdrücklich normatives Unternehmen. Denn es *sollen* Unklarheiten, Ungenauigkeiten, logische Kontradiktionen ausgeräumt werden. „Kritik“ bedeutet in diesem Falle *säuberliche* Klärung auf dem Wege *genauer* Einteilung und logisch *exakter* Zergliederung linguistischer Gebilde, um zum Beispiel unter den Vagheiten der Alltagssprache aufräumen zu können. Von daher wird seit geraumer Zeit auch auf dem Unterschied zwischen einer normativen und einer deskriptiven Wissenschaftstheorie bestanden. Die normative Wissenschaftstheorie zielt auf so etwas wie die *clara et distincta ratio* des Renatus Cartesius, die deskriptive Wissenschaftstheorie will hingegen nur beschreibend darstellen, wie Wissenschaft tatsächlich betrieben wird – das allerdings möglichst exakt. Die genaue Analysis bedeutet jedoch nur *eine* der verschiedenen Hauptdimensionen des Begriffs der *Kritik*. Die folgenden wird man als halbwegs konsensfähig zusammenstellen können:

(a) Kritik befasst sich – wie gesagt – mit der Klärung des Denkens und der Sprache durch exakte Einteilungen, Unterscheidungen, Definitionen, Klassifikationen. Die Analysis als genaue Festlegung von Merkmalsunterschieden rechnet Hegel zu den Operationen des *Verstandes* und er beschreibt diesen anhand der Bemühung um Feststellungen durch eine exakte und feste Grenzen ziehende Einteilung.

„ ... Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und Unterschiedenheit derselben (= der Bestimmungen – J.R.) gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend.“²

Die Festigkeit der Einteilung kann in der Tat zu einem abstrakten Raster erstarren und damit ein besonders „beschränktes Abstraktes“ verkörpern.

(b) Kritik befasst sich vor allem mit der Bewertung (wertenden Beurteilung) von Ereignissen, Handlungen und Abläufen. „Das ist nicht gut gelaufen“. Damit stellt sich die Frage, nach welchen Normen, Regeln und Kriterien (Maßstäben) dies geschieht.

² G. W. F. Hegel: Enzyklopädie § 80.

(c) Kritik äußert sich zudem in der Form der Problematisierung. Scheinbare Selbstverständlichkeiten des Vorgehens oder bestehende Verhältnisse werden in Frage gestellt, anscheinende Gewissheiten werden erschüttert.³ Diese Art der Kritik fordert zur abstandnehmenden Überlegung, zum Bedenken, zu veränderten Einstellungen und Handlungen auf.

(d) Kritik macht sich schließlich auch in der Form der Offenlegung von Unerträglichkeiten, Fehlern und Missverständnissen bemerkbar. Sie verschmilzt mit Lob und Tadel.

Es gibt produktive, es gibt destruktive Kritiken. Produktive Kritiken bringen die Beteiligten weiter, destruktive Kritiken und Kritteleien sollen kränken, im Herrschaftsinteresse disziplinieren, reinem Missmut Ausdruck geben etc. Manchmal wird „kritisch“ auch als nahezu gleichbedeutend mit „skeptisch“ verwendet: „Ich stehe diesen Ereignissen sehr kritisch gegenüber.“ „Kritisch“ ist schließlich auch ein Subjekt, das nicht alles so hinnimmt, wie es scheint. Es gibt enge Zusammenhänge zwischen Kritik und Krise. Etwas spitzt sich so sehr zu, dass es „kritisch“, dass ein „kritischer“ Zustand erreicht wird. Krisen bedeuten dann also irgendwelche Zustände, Ereignisse, Handlungen, die sich so sehr verschärft haben, dass eine wirklich einschneidende Veränderung zu erwarten ist. Die Finanzkrise steuert auf den Kollaps des Bankensystems zu? Da wird es unter Umständen kritisch für die Sparguthaben der kleinen Leute.

Natürlich existieren Varianten des Kritikbegriffs, die zur philosophischen Fachsprache gehören und charakteristische theoretische Fragestellungen betreffen. Exemplarisch dafür sind die drei Kritiken von Immanuel Kant. Die „Kritik der reinen Vernunft“ problematisiert den Anspruch der klassischen Metaphysik, über alle Grenzen möglicher Erfahrung hinausgehend sagen zu können, was *an sich* (völlig unabhängig von unseren Erkenntnisoperationen) der Fall ist. Die „Kritik der politischen Ökonomie“ von Marx untersucht nicht nur die Krisenpotentiale der kapitalistischen Gesellschaftsformation, sondern stellt auch eine Reihe derjenigen Theorien und Theoreme in Frage, welche in damaligen Texten zur politischen Ökonomie vertreten wurden. Vor allem aber diskutiert sie die Möglichkeit einer „praktisch-kritischen“ Tätigkeit, einer politischen Praxis, welche kritikwürdige gesellschaftliche Verhältnisse einschneidend verbessert.⁴ In der Gegenwart findet man eine Reihe von philosophisch-soziologischen Schulen, welche das Wort „kritisch“ ausdrücklich als Markenzeichen in ihrem Namen führen. So wird schon seit geraumer Zeit das Projekt einer „kritischen Psychologie“ verfolgt und auch die Zeitschrift „Kritische Justiz. Vierteljahresschrift für Recht und Politik“ gibt es immer noch. Weltweit bekannt sind natürlich die Schulen des „Kritischen Rationalismus“ einerseits, der „kritischen Theorie der Gesellschaft“ andererseits – und dies nicht einfach nur wegen ihrer Konfrontati-

³ „Die Auflösung von Normalismen, logisch erscheinenden Artikulationen, Ordnungen, Identitäten ist ein wichtiger Beitrag der Kritik“. A. Demirovic (Hrsg.): Kritik und Materialität, Münster 2008, S. 26.

⁴ Der Ausdruck „praktisch-kritisch“ stammt aus der ersten der Marxschen Thesen „ad Feuerbach“ (MEW 3).

on im „Positivismusstreit“ in der deutschen Soziologie aus dem Jahre 1961. Es drängt sich auf, den Zusammenhang zwischen Gesellschaftstheorie und Dimensionen des Kritikbegriffes zunächst anhand dieser beiden Schulen klarzumachen. Sie illustrieren das Thema dieses Teils III, das Thema Gesellschaftskritik als Bewertung der gesellschaftlichen Allgemeinheit explizit und besonders prägnant. Ihnen lassen sich charakteristische Antworten auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Kritik des gesellschaftlichen Ganzen entnehmen. Im Anschluss daran werden einige weitere Beispiele aus der jüngeren Vergangenheit und aus der Gegenwart herangezogen, die eine Kritik des gesellschaftlichen Ganzen ebenfalls für sinnvoll und möglich halten. Sie bewegen sich in Rahmen einer Argumentationsgrundlage, die ich später als den „deontischen Rahmen“ umreißen werde

(III/2): *Zum Kritikbegriff des kritischen Rationalismus.*

Die Lehre von Sir Karl Raimund Popper und seiner Nachfolger wird als „kritischer Rationalismus“ bezeichnet. Worin bestehen die „rationalen“, worin bestehen die „kritischen“, worin schließlich die „gesellschaftskritischen“ Merkmale dieser Denkweise? Die Behandlung derartiger Fragen verankert der kritische Rationalismus Poppers in einer Problemtheorie. In seinem Vortrag von 1961, der den Positivismusstreit in der deutschen Soziologie einläutet, trägt er eine Reihe von Thesen zur Logik der Sozialwissenschaften vor. Seine vierte These verbindet den Begriff der Kritik mit dem des *Problems*.⁵ Am Problembegriff als Dreh- und Angelpunkt seines Denkens hat Popper sein Leben lang festgehalten.⁶ Diese Kategorie bildet auch den Aufhänger für eine Reihe seiner ausdrücklich anti-positivistischen Argumente. So wendet er gegen den klassischen Datenpositivismus und seine Lehre vom wissenschaftlichen Geschäft als Sammlung und induktive Verarbeitung von Beobachtungsdaten ein, menschliche Erkenntnis beginne nicht mit „Wahrnehmungen oder Beobachtungen“ oder mit der Sammlung sog. „Tatsachen“, sondern mit *Problemen*.⁷ Probleme bedeuten Hindernisse auf dem Weg zu einem Ziel – und zwar auf einem Weg, der alles andere als gradlinig ist und dessen Verlauf letztlich nur durch Versuch und Irrtum abgesteckt werden kann. Nur allzu oft verliert er sich zudem in Sackgassen. Zu den zentralen Merkmalen einer Problemsituation gehört für Popper das Spannungsverhältnis zwischen Wissen und Nichtwissen.⁸

⁵ Zum Problembegriff s. auch J. Ritsert: Problem, Interesse und Wert, Materialien zur kritischen Theorie der Gesellschaft, Heft 13, Frankfurt/M 2010.

⁶ Vgl. K. R. Popper: Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik, München 1996.

⁷ Th. W. Adorno et al.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Frankfurt/M 1972, S. 104.

⁸ Ich mache einen Unterschied zwischen Problem, Problemsituationen und dem Problembewusstsein. Probleme bedeuten Hindernisse auf dem Weg zu einem Ziel, wobei kein erfolgsgarantierender Weg zur Problemlösung zur Verfügung steht. Problemsituationen bestehen in den tatsächlichen Hürden, Rahmenbedingungen, Mitteln, faktisch verfügbaren Wissensbeständen und Strategien zur Problembearbeitung. Das Problembewusstsein besteht im Wissen über eine tatsächliche Problemsituation. Vgl. dazu J. Ritsert: Materialien zur kritischen Theorie der Gesellschaft, Heft 13: Problem, Interesse und Wert, Frankfurt/M ab 2010.

„Denn jedes Problem entsteht durch die Entdeckung, dass etwas in unserem vermeintlichen Wissen nicht in Ordnung ist; oder logisch betrachtet, in der Entdeckung eines inneren Widerspruches zwischen unserem vermeintlichen Wissen und den Tatsachen; oder vielleicht noch etwas richtiger ausgedrückt, in der Entdeckung eines anscheinenden Widerspruches zwischen unserem vermeintlichen Wissen und den vermeintlichen Tatsachen.“⁹

Wissen stellt sicherlich eine wichtige Bedingung für die Entdeckung erfolgversprechender Wege zur Problembearbeitung dar und Nicht-Wissen führt flugs in Sackgassen. Aber es gibt auch nicht-kognitive, z.B. psychodynamisch tief eingegrabene Probleme. Das kritische Vorgehen in Problemsituationen besteht weitgehend im Ausprobieren (Versuch und Irrtum) sowie in der Bewertung der eingesetzten materiellen Mittel und Wissensbestände je nach ihrem Beitrag zum mehr oder minder erfolgreichen Umgang mit dem Problem. Es ist jedoch keineswegs so, dass Popper nur an Probleme der Wissenschaften, an theoretische und forschungspraktische Bezugsprobleme dächte. Ganz im Gegenteil!

„Ernste praktische Probleme, wie das Problem der Armut, des Analphabetentums, der politischen Unterdrückung und der Rechtsunsicherheit, waren wichtige Ausgangspunkte der gesellschaftswissenschaftlichen Forschung. Aber diese praktischen Probleme führen zum Nachdenken, zum Theoretisieren, und damit zu theoretischen Problemen.“¹⁰

Probleme tauchen nicht zuletzt dann auf, wenn unsere unreflektierten Orientierungen oder unsere praktischen Routinen durch welche Faktoren auch immer in Frage gestellt werden. Probleme tauchen zudem auf, wenn unsere eingespielten oder sorgfältig bedachten Erwartungen, seien es nun Alltagsvorhersagen oder wissenschaftliche Prognosen, frustriert werden. Unangenehme Überraschungen dieser Art zwingen uns zur *Kritik* an unseren bisherigen Einschätzungen der Problemlage und/oder unserer Strategien, damit praktisch umzugehen. Die Konsequenzen der Problemlage regen uns im günstigsten Fall zum Umdenken und zu verändertem Handeln an. Nicht selten treiben sie uns auch zur Verzweiflung. *Kritik* an Aktionen oder Wissensbeständen kann sich also damit befassen, praktische und/oder theoretische Probleme zu beseitigen, wenigstens in ein handliches Format zu bringen. Im idealen Fall gelingt es uns bei wiederkehrenden Problemen eine Art Rechenregel zu finden, die uns eine automatische *Lösung* des Problems verspricht. Die Fehler, die dann noch gemacht und kritisiert werden können, sind von der Art des Sich-Verrechnens beim 1x1 und nicht von der Art des Sichverlaufens in Sackgassen bei Versuch und Irrtum. Die Korrektur des

⁹ Ebd.

¹⁰ A.a.O.; S. 105. S. auch S. 113.

Irrtums durch *Kritik* kann allerdings in einem Weg ausmünden, der in die nächste Sackgasse führt. Was diese zentrale Bedeutung von Problemen und Problembearbeitungen angeht, gibt es für Popper keine wirklichen einschneidenden Unterschiede zwischen Alltag und Wissenschaft. Insofern wendet sich der kritische Rationalismus – anders als der klassische Rationalismus – was die Rolle von Problemen und die „Theorien“ (Wissensbestände) zum Umgang mit ihnen angeht ausdrücklich gegen den „epistemologischen Autoritarismus“. (Bei Heinz Steinert heißt dieser: „Rechthaberischer Realismus“).

„Dem praktischen und dem epistemologischen Autoritarismus ist ein Begriff der Geltung gemeinsam, der keine internen Verbindungen mit der öffentlichen, inklusiven und offenen Kritik von Geltungsansprüchen (in der Alltagswelt – J.R.) hat.“¹¹

Überdies macht Popper – anders als strengere Szientisten – in bestimmten Hinsichten keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen vorbildlichen Natur- und unzulänglichen Geisteswissenschaften. Denn die sechste These seines Vortrags lautet:

„Die Methode der Sozialwissenschaften wie auch die der Naturwissenschaften besteht darin, Lösungsversuche für ihre Probleme – die Probleme von denen sie ausgeht – auszuprobieren.“¹²

Stets – auch im Alltag! – geht es also um die Bearbeitung von Schwierigkeiten nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum, solange das Problem nicht beseitigt und/oder ein Algorithmus zu seiner routinemäßigen Lösung entdeckt wird. Die Wissenschaft rühmt sich allerdings der *objektiven* Methode (Teil II). Was darunter zu verstehen sei, in diesem Punkt vertritt Popper ebenfalls eine Reihe ausdrücklich antipositivistischer Ansichten! Zum einen wendet er sich energisch gegen den „Mythus vom induktiven Charakter der naturwissenschaftlichen Methode.“ Zum anderen hält er gar nichts vom „Sieg einer angeblich beschreibenden und angeblich objektiveren und daher dem Anschein nach naturwissenschaftlichen Methode.“¹³ Worin besteht dann aber die objektive Methode der Wissenschaften überhaupt? Objektivität – auch in diesem Punkt vertritt Popper eine mit positivistischen Standards unverträgliche Position – hängt nicht von der Objektivität des Wissenschaftlers ab. Daher ist es

„gänzlich verfehlt, zu glauben, dass der Naturwissenschaftler objektiver ist als der Sozialwissenschaftler.“¹⁴

¹¹ Meave Cook in Jaeggi/Wesche, a.a.O.; S. 123.

¹² K. R. Popper: Die Logik der Sozialwissenschaften ..., a.a.O.; S. 105.

¹³ A.a.O.; S. 108 f.

¹⁴ A.a.O.; S. 112.

Objektivität hängt vielmehr mit den Motiven einer *kritischen* Tradition der wissenschaftlichen Arbeit zusammen.

„Was man als wissenschaftliche Objektivität bezeichnen kann, liegt einzig und allein in der kritischen Tradition, die es trotz aller Widerstände so oft ermöglicht, ein herrschendes Dogma zu kritisieren.“¹⁵

Aber was heißt es, im Einklang mit der *kritischen Tradition* zu arbeiten? Es heißt für Popper bekanntlich, Ansprüche auf Wissen, Erkenntnis und erfolgreiche praktische Problembearbeitung stets den schärfst möglichen Überprüfungen auszusetzen. In den Wissenschaften bedeutet dies, dass Behauptungen, Vermutungen und theoretische Aussagensysteme einer ständigen *Kritik* ausgesetzt werden müssen. Es muss versucht werden, sie zu falsifizieren. Somit stellt für Popper die Objektivität der Wissenschaft keine „individuelle Angelegenheit der verschiedenen Wissenschaftler“, sondern „eine soziale Angelegenheit ihrer gegenseitigen Kritik“ dar.¹⁶ Das Werkzeug, das *Organon* dieser Kritik bildet für ihn die deduktive Logik, so wie sie exemplarisch mit der Geometrie des Euklid oder mit den Syllogismen des Aristoteles in die Geschichte der Philosophie eingebracht wurde.¹⁷ Die Elementarform deduktiven Denkens, der Kern der Logik der Schlussfolgerung, besteht in der Ableitung (Deduktion) einer Konsequenz aus zwei Voraussetzungen (Prämissen). Die logische Struktur des Schließens ist auch für *den* entscheidenden Grundsatz wissenschaftlicher Kritik bei Popper, für sein *Falsifikationsprinzip* maßgebend: Die Wissenschaften sind ständig auf der Suche nach Wahrheit und gehen den langen Weg der Annäherung an die Wahrheit, wobei „Wahrheit“ für Popper dann besteht, wenn die „Dinge so sind, wie die Aussage sie darstellt.“¹⁸ Dem entspricht der Grundsatz der Korrespondenztheorie der Wahrheit. Aber endgültig *bewahrheiten* kann man überhaupt keine Vermutung, weil sich rein logisch immer denken lässt, dass doch mal ein Ereignis eintritt, das den bisher festgestellten gesetzmäßigen Zusammenhängen *nicht* entspricht. Denkbar ist, dass die Sonne aufgrund einer Achsendrehung der Erde im Süden aufgeht. Daher kann man Hypothesen oder ganze Vermutungssysteme nur *widerlegen*, nicht ein für allemal *bewahrheiten*. Aber was hat Falsifikation mit der Deduktion als Prinzip der kritischen Methode zu tun? Beispiel: Wenn wir die komplexen chemischen Gesetzmäßigkeiten, die tatsächlich im Spiel sind, mal beiseitelassen, klingt es nach einem allseits bekannten Gesetz: Überall und jederzeit gilt, wenn ein Funke in das Pulverfass fällt, dann explodiert dasselbe. Das stimmt allerdings nur unter der Voraussetzung bestimmter Randbedingungen der Situation (wie Trockenheit des Pulvers). Wenn ich den Flurschaden nach der Explosion feststelle, kann ich die Beobachtungsaussage, also den Satz: „Das Fass ist hochgegangen“ aus der Gesetzesannahme und den Aussagen

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ A.a.O.; S. 115.

¹⁸ A.a.O.; S. 117.

über die Randbedingungen ableiten (*deduzieren*) und verfüge damit über eine Erklärung des Geschehens. Ich kann aus Hypothesen und Aussagen über Randbedingungen überdies logisch deduzieren, was vermutlich geschehen wird (Prognose). Tritt die Vorhersage nicht ein, dann ist meine Vermutung ebenfalls *falsifiziert*. Allerdings könnte es immer auch sein, dass ich nicht alle entscheidenden Randbedingungen erfasst und berücksichtigt habe. Dieses läppische Beispiel soll nur einen Punkt dokumentieren: Bei Falsifikation als der objektiven Methode der Kritik kommt die *deduktive Logik* tatsächlich entscheidend ins Spiel. Denn sowohl bei Erklärungen als auch bei Prognosen werden Aussagen über empirische Gegebenheiten aus den beiden Prämissen (die Gesetze und die Randbedingungen ausdrücken) abgeleitet.

„Damit wird die deduktive Logik zur Theorie der rationalen Kritik. Denn alle rationale Kritik hat die Form, dass wir versuchen, zu zeigen, dass aus der zu kritisierenden Behauptung unannehmbare Folgerungen abgeleitet werden können.“¹⁹

Die Unannehmbarkeit kann natürlich auch darin bestehen, dass die Prämissen einander widersprechen (logische Kontradiktion) oder die Schlussfolgerung nicht logisch korrekt gezogen wurde. Nicht regelgerecht ist zum Beispiel der folgende Schluss:

Einige Menschen sind gebildet.
Politiker sind einige Menschen.
Also sind Politiker gebildet.²⁰

Der Fehler kommt bei diesem Beispiel dadurch zustande, dass der Mittelterm „Mensch“ in *beiden* Prämissen „partikularisiert“ (= *einige*) wurde, während bei einer logisch korrekten Deduktion der Mittelterm einmal allgemein (= *alle*) verwendet werden muss. Nochmals: Den logischen Kern aller rationalen Kritik bildet für den kritischen Rationalismus die *Deduktion*.

„In den Wissenschaften arbeiten wir mit Theorien, das heißt, mit deduktiven Systemen. Das hat zwei Gründe. Erstens, eine Theorie oder ein deduktives System ist ein Erklärungsversuch und daher ein Versuch, ein wissenschaftliches Problem zu lösen; zweitens, eine Theorie, also ein deduktives System (von Aussagen – J.R.), ist durch seine Folgerungen rational kritisierbar. Es ist also ein Lösungsversuch, der der rationalen Kritik unterliegt.“²¹

¹⁹ A.a.O.; S. 116.

²⁰ Vgl. W. Strombach Die Gesetze unseres Denkens. Eine Einführung in die Logik, München 1970., S. 99.

²¹ K. R. Popper: Die Logik der Sozialwissenschaften, a.a.O.; S. 116.

Auf diesem Hintergrund entwickelt Popper seine Vorstellungen von *rationaler Gesellschaftskritik*. Zunächst einmal hängt jede rationale wissenschaftliche Kritik „zum Teil von einer ganzen Reihe von gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen ab, die diese Kritik ermöglichen.“²² Doch die rationale Kritik kann sich auf eben diese gesellschaftlichen Verhältnisse selbst richten. An welchen Maßstäben orientiert sich dann aber Gesellschaftskritik? Sie besteht bei Popper vor allem in einer Kritik *gesellschaftlicher Institutionen*. Den von ihm bevorzugten Typus der Institutionenkritik bezeichnet er als „Stückwerktechnologie“.²³ Er wählt diese seiner Bekundung nach keineswegs auf eine Vorliebe für Technokraten hinweisenden Begriffe, um sich scharf vom „Sozialutopismus“ insbesondere der marxistischen Orthodoxie abzugrenzen. Der Sozialutopismus schreibe dem Geschichtsverlauf die Richtung auf ein paradiesisches Heilsziel des gesellschaftlichen Ganzen zu, das mit absoluter Sicherheit erreicht werde. Als „Historizismus“ gehe das sozialutopische Denken daher von „dem“ Entwicklungsgesetz oder von „den“ Entwicklungsgesetzen der Geschichte aus, die eine quasi-naturgesetzliche Notwendigkeit verkörpern, welche bei Parteimarxisten die politische Avantgarde oder das Zentralkomitee naturwissenschaftlich getreu feststellt. Im strengen Gegensatz zu solchen überzogenen Vorstellungen vom praktisch-revolutionären Zugriff auf das gesellschaftliche Ganze soll der Begriff „Stückwerktechnologie“ also der

„Überzeugung Ausdruck ... geben, dass Methoden, die sich bewusst als ‚Stückwerk‘ oder ‚Herumbasteln‘ verstehen, in Verbindung mit kritischer Analyse das beste Mittel zur Erlangung praktischer Resultate in den Sozial- wie in den Naturwissenschaften sind.“²⁴

Wie gesagt: „Herumbasteln“ bedeutet so viel wie nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum vorzugehen, ohne dass es eine feste Garantie dafür gäbe, die beste Lösung für ein Problem zu finden. Es geht um private oder öffentliche Aktionen, die alle verfügbaren Mittel und Wissensbestände einsetzen, um ein begrenztes Ziel zu erreichen bzw., um so gut wie möglich mit einem Problem fertig zu werden. So gesehen bedeutet *Zweckrationalität (Effizienz)* das normative Prinzip der Stückwerktechnologie. Darauf gestützt, versucht der „Spezialist der Stückwerktechnologie“ einzelne gesellschaftliche Institutionen und Organisationen zu verbessern. Deswegen auch der Ausdruck „Sozialtechnik der Einzelprobleme“.²⁵

²² A.a.O.; S. 112.

²³ Vgl. K. R. Popper: Das Elend des Historizismus, Tübingen 1965 ff.; Abschnitt III/21, S. 51 ff. „Historizisten“ suchen nach Popper nach „dem Entwicklungsgesetz der Gesetz“ oder nach den Entwicklungsgesetzen der Geschichte, das ihren wesentlichen Sinn im Sinne ausmacht. „Für ihn ist das Individuum eine Schachfigur, ein ziemlich unbedeutendes Instrument in der allgemeinen Entwicklung der Menschheit. Und er findet, dass die wahrhaft bedeutenden Schauspieler auf der Bühne der Geschichte entweder die großen Nationen und ihr Großen Führer sind, oder vielleicht die Großen Klassen, oder die großen Ideen ...“ K. R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band 1, Bern 1957, S. 31.

²⁴ J. R. Popper: Das Elend ..., a.a.O.; S. 47.

²⁵ K. R. Popper: Die offene Gesellschaft ..., a.a.O.; Band 1, S. 214.

Für den Sozialingenieur stellen die einzelnen Institutionen gesellschaftliche Gebilde dar, die bestimmte Ziele und Zwecke erfüllen sollen. Seine Kritik richtet sich auf Muster der *ineffizienten* Erfüllung dieser Zwecke ebenso wie auf den Einsatz von Mitteln und Strategien, welche die Leistungskraft der Institutionen *schwächen*. Er ist nun einmal – anders als der gescholtene Sozialutopist – nicht

„dafür, dass die Gesellschaft als Ganzes geplant wird. Was immer seine Ziele sein mögen, er sucht sie schrittweise durch kleine Eingriffe zu erreichen, die sich dauernd verbessern lassen.“

„Einer der Unterschiede zwischen der utopischen oder holistischen Haltung und der Stückwerk-Technik lässt sich so formulieren: während der Stückwerk-Ingenieur sein Problem angehen kann, ohne sich bezüglich der Reichweite seiner Reformen festzulegen, kann der Holist dies nicht tun, denn er hat von vornherein entschieden, dass eine vollständige Umformung der Gesellschaft möglich und notwendig ist.“²⁶

Popper geht es hier offensichtlich um den berühmten Gegensatz zwischen Reform und Revolution. Er scheint dabei allen Ernstes anzunehmen, ein Utopist sei jemand, der die Ansicht vertritt, radikale „praktisch-kritische“ Aktionen könnten gleichsam das gesellschaftliche Ganze, die „Totalität“ in der Summe ihrer Merkmale umwälzen. Wenn der Utopist in seiner Erscheinungsform als „Holist“ wirklich diese Ansicht verträte, dann landete er in der Tat beim baren logischen und empirischen Unsinn. Denn keine noch so entschlossene Revolution konnte und kann jemals *alle* Lebensbedingungen umkrepeln. Revolutionen müssen historisch meistens mehr bestehen lassen, als sie umwälzen können. Eine ganz andere Frage ist hingegen, ob *Schlüsselinstitutionen* einer Gesellschaft radikal umgewälzt werden sollen und können. Das ist beispielsweise mit dem Feudalverhältnis zwischen Herren, Knechten und Mägden und in diesem Zuge auch mit der Produktions- und Appropriationsweise der Grundrente in der Form von Frondiensten und/oder der Geldrente auf Grund und Boden historisch geschehen.

Poppers Grundvorstellung von Gesellschaftskritik als „Sozialtechnik der Einzelprobleme“ erweckt demnach auf den ersten Blick den Eindruck, als spiele die Kritik am Zustand des gesellschaftlichen *Ganzen* wirklich keine Rolle mehr. Dem ist nicht so! Popper kann schon als Kantianer nicht einfach bei der Sozialtechnik als Grundvorstellung von kritischer gesellschaftlicher Praxis stehen bleiben! Trotz seiner ausgeprägten Abneigung gegenüber „Holisten“ verfügt auch er über Vorstellungen von der idealen Gesellschaft *als Ganzer*. Sie sollen sich nur vom Sozialutopismus unterscheiden. Sir Karl hat also ebenfalls eine kritische Vorstellung davon, wie ein vernünftiges gesellschaftliches *Ganzes* aus-

²⁶ A.a.O.; S. 53 und 56.

sehen *sollte*. Sein Begriff dafür lautet: „Offene Gesellschaft“.²⁷ Die offene Gesellschaft wird einerseits anhand von Schlüsselmerkmalen beschrieben, die für die moderne Sozialstruktur charakteristisch sind. So vor allem „durch abstrakte soziale Beziehungen wie Arbeitsteilung und Gütertausch“.²⁸ Zum anderen greift er auf normative Bestimmungen zurück, woran der Vernunftstatus dieses gesellschaftlichen Ganzen gemessen werden soll. Sie sind bei ihm in der Lehre von Immanuel Kant verankert.²⁹ Das hat dann zwangsläufig die Konsequenz, dass er auf einen Maßstab der Gesellschaftskritik zurückgreifen muss, der über die mit der „Sozialtechnik“ fest verwobene Norm der Zweckrationalität hinausreicht! Dieser Maßstab deckt sich mit dem Autonomieprinzip, das zugleich bei kritischen Theoretikern den normativen Tiefengrund ihrer Gesellschaftskritik liefert. Denn „offen“ ist für Popper eine Gesellschaft nur dann, wenn die einzelnen Institutionen ebenso wie die konstitutiven Prinzipien ihrer Gesamtverfassung die Autonomie der Individuen tragen und fördern! Von daher ist es klar, dass nicht nur Kants „Idee einer Gesellschaft freier Menschen“ die erklärte Zustimmung Poppers findet, er betont zudem ausdrücklich, dass es bei „Freiheit“ um mehr als die Gewährleistung von Handlungsspielräumen für taktierende Individuen geht.³⁰

Seinen Begriff der „Freiheit“ hat Popper in einem 1958 bzw. 1967 veröffentlichten Vortrag erläutert.³¹ Dort verankert er diese Norm in seinem Selbstverständnis als einem „der letzten Nachzügler des Rationalismus und der Aufklärung“. Deswegen glaube er

„an die Selbstbefreiung des Menschen durch das Wissen“ – „ebenso wie einst Kant, der letzte große Philosoph der Aufklärung, oder wie einst Pestalozzi, der die Armut durch das Wissen bekämpfte.“³²

Als wünschenswert „rationalistisch“ gelten für ihn Lernprozesse, wenn sie sich bewusst an Fehlern und Irrtümern abarbeiten. Lernen wiederum setzt *Kritik*, die Kritik durch andere, an anderen sowie Selbstkritik voraus. Man muss zudem eine Sache kritisch unter verschiedenen Gesichtspunkten, d.h. im Hinblick auf „mehr und mehr Seiten“ beurteilen.³³ So schwierig und selten wirklich rationalistische Einstellungen auch sein mögen, sie sind unverzichtbar. Den Begriff der

²⁷ Die Unterscheidung zwischen „geschlossener“ und „offener Gesellschaft“ lehnt sich an Durkheims Differenzbestimmung von „mechanischer“ und „organischer Solidarität“ an. Unter einer „geschlossenen Gesellschaft“ versteht er eine „magische, stammesgebundene oder kollektivistische Gesellschaft“, bei der die soziale Synthesis durch Sippenherkunft, Verwandtschaft, Gemeinschaft und direkten Kontakt getragen wird. K. R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bände, Bern 1957, S. 233 f.

²⁸ Vgl. A.a.O.; Band 1, S. 236.

²⁹ Vgl. K. R. Popper: Die offene Gesellschaft ..., a.a.O.; Band 1, S. 234 und Einleitungsteil Band 1: Immanuel Kant. Der Philosoph der Aufklärung. Eine Gedächtnisrede zu seinem hundertfünfzigsten Todestag, S. 9 ff.

³⁰ Vgl. A.a.O.; S. 19.

³¹ K. R. Popper: Zum Thema Freiheit (1968/1967), in ders.: Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik, München 1994 ff., S. 155 ff.

³² A.a.O.; S. 158.

³³ A.a.O.; S. 160.

Aufklärung bringt Popper daher in einen engen Zusammenhang mit der „Selbstbefreiung durch das Wissen“, wobei man allerdings nicht übersehen darf, dass er in seinem Beitrag zum Positivismusstreit ebenso nachdrücklich auf der Bearbeitung *praktischer* Probleme wie z.B. Armut und nicht nur auf der Lösung von Wissensproblemen bestanden hat! Ein kritischer Aufklärer will nach Popper niemanden *überreden*, sondern nicht zuletzt auch durch eine möglichst klare Sprache *überzeugen*. Vor allem aber, daran lässt er nicht den geringsten Zweifel, achtet er *Autonomie*, „die Selbständigkeit, die geistige Unabhängigkeit“ des anderen hoch. Deswegen geht es letztlich nicht einmal nur um das Überzeugen durch Argumente. Der aufgeklärte kritische Geist will vielmehr „zum Widerspruch herausfordern und am besten vernünftige und disziplinierte Kritik“ durch die Abwägung guter Gründe auf allen Seiten erreichen.³⁴ Bei der Beurteilung von Gründen kann es allerdings keine absolute Gewissheit ihrer Stichhaltigkeit geben. Vor allem aber ist die *Annahme* guter Gründe auf der Seite der Adressaten immer auch eine Funktion ihrer freien Entscheidungen, also ihrer Autonomie als Subjekte. Deswegen ist sie niemals mit absoluter Sicherheit zu garantieren. Bemerkenswert ist, dass auch der von Popper im Verein mit Schelling und Hegel als besonders übler Gegner der offenen Gesellschaft gescholtene J. G. Fichte gerade diesen wichtigen Punkt kein Jota anders gesehen hat:

„Ich muss das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d.h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken.“³⁵

Fazit: Die in Fichtes Aussage aufgehobene These, die Substanz von Moralität und Recht bestehe in der wechselseitigen Anerkennung des freien Willens stammt letztlich von Kant. Popper nimmt sie auf seine Weise ebenfalls mit Nachdruck auf und greift damit auf jene normative Grundbestimmung zurück, welche bei Kant den hypothetischen Imperativen, damit der Zweckrationalität *übergeordnet* ist. In direkter Übereinstimmung mit Kant spricht auch er von der „Anerkennung der Würde der menschlichen Person“ – und diese wird ja in der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ sowie in der „Kritik der praktischen Vernunft“ in der Willensfreiheit des Subjekts verankert. Die Qualität von Institutionen sowie von Strukturen und Prozessen des gesellschaftlichen Ganzen bemisst sich also letztlich an der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs, an wechselseitiger Anerkennung des freien Willens (Autonomie) als Prinzip von Recht und Moral. Popper verleiht allerdings Kantischen Grundsätzen wie dem aus der Rechtslehre, Recht sei der Inbegriff sämtlicher „Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen

³⁴ A.a.O.; S. 162.

³⁵ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Hamburg 1979, S. 52. (Herv. i. Org.).

Gesetze der Freiheit zusammen bestehen kann“, eine liberalistische Tönung.³⁶ So hält er es für eine Forderung Kants,

„dass durch den Staat die Freiheit des einzelnen so weit, und nur so weit, beschränkt werden soll, wie es durch das Zusammenleben der Menschen notwendig wird, und dass diese notwendige Freiheitsbeschränkung alle Staatsbürger möglichst gleich treffen soll.“³⁷

Die Anwendung dieses Maßstabes hält Popper für sehr schwierig. Daher sucht er nach einem leichter anwendbaren Kriterium der Gesellschaftskritik und nennt das folgende:

„Ein Staat ist politisch frei, wenn seine politischen Institutionen es seinen Bürgern praktisch möglich machen, ohne Blutvergießen einen Regierungswechsel herbeizuführen, falls die Mehrheit einen solchen Regierungswechsel wünscht.“³⁸

Damit landet er letztendlich am Ende doch bei einem anderen Kriterium als beim Kantischen Autonomie- bzw. Anerkennungsprinzip. Denn die Mehrheit kann einen blutarmen Regierungswechsel wünschen und herbeiführen, ohne dass die „Freiheit“ im Sinne der Autonomie der Subjekte gesteigert würde. Historisch ist das bedauerlich oft geschehen.

*(III/3): Über die Idee einer kritischen Theorie der Gesellschaft und das sog. „Maßstabsproblem“ der dialektischen Gesellschaftstheorie
Theodor W. Adornos.*

A: Einige Merkmalsangaben zur Idee einer kritischen Theorie der Gesellschaft.

Welche (mitunter sehr kontroversen) Merkmale lassen sich der „Idee einer kritischen Theorie der Gesellschaft“ zurechnen?³⁹ Als frühes Manifest der Frankfurter Schule wird meistens der Aufsatz von Max Horkheimer über „Traditionelle und kritische Theorie“ aus dem Jahre 1937 herangezogen. Er wurde zuerst in der vom Frankfurter Institut für Sozialforschung herausgegebenen „Zeitschrift für Sozialforschung“ (Jhg. VI/ 1937; Heft 2; S. 625 ff.) veröffentlicht. Den Ausdruck „kritische Theorie der Gesellschaft“ soll Horkheimer gewählt haben, um auf die einschneidenden Differenzen aufmerksam zu machen, die trotz aller für die Arbeiten des Instituts charakteristischen Rückgriffe auf Marx im Vergleich

³⁶ Kant: Metaphysik der Sitten, Werke in sechs Bänden (hrsg. v. W. Weischedel), Band IV, Darmstadt 1963, S. 337.

³⁷ K. R. Popper: Alles Leben ..., a.a.O.; S. 168.

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. J. Ritsert: Der Positivismusstreit, in Kneer/Moebius: Soziologische Kontroversen. Beiträge zu einer anderen Geschichte des Sozialen, Frankfurt/M 2010.

mit dem orthodoxen Parteimarxismus auftreten. Was er als „traditionelle Theorie“ bezeichnet, zielt auf einen Theorietyp, der von Vertretern des klassischen Positivismus, des Neo-Positivismus des sog. „Wiener Kreises“ sowie des szientistischen (d.h.: am naturwissenschaftlichen Wissenschaftsideal orientierten) sozialwissenschaftlichen Denkens der Vergangenheit und der Gegenwart in verschiedenen Varianten entwickelt wurde. Manche seiner Merkmalsangaben für „traditionelle Theorie“ werden noch im Positivismustreit in der deutschen Soziologie (1962) zum impliziten Thema der Kontroverse. Horkheimers einflussreicher Artikel ist sicherlich alles andere denn leicht zugänglich und übersichtlich verfasst. Aber vielleicht lassen sich der Schrift folgende Dimensionen entnehmen, welche zu seiner Idee einer kritischen Theorie der Gesellschaft gehören?⁴⁰

- (1) Auch wenn er sein schon früh angekündigtes „Dialektikprojekt“ nicht zu einer Studie über die Eigenheiten einer dialektischen *Logik* ausgebaut hat, auch wenn die zusammen mit Adorno verfasste „Dialektik der Aufklärung“ ebenso wenig in diese Richtung führt, sondern sich aus „philosophischen Fragmenten“ zusammensetzt, hat auch Horkheimer die kritische Theorie sehr wohl als eine *dialektische* Theorie der Gesellschaft verstanden. Die traditionelle Theorie wurzelt in der *analytischen* Philosophie und damit vor allem (wie sich auch am kritischen Rationalismus Poppers ablesen lässt) in der Logik der *Deduktion*. Damit hat das Spannungsverhältnis zwischen traditioneller und kritischer Theorie viel mit den die gesamte Geschichte der abendländischen Philosophie durchziehenden kontroversen Verhältnisbestimmungen von *Analytik* und *Dialektik* zu tun.
- (2) Die kritische Theorie der damaligen Zeit grenzt sich ausdrücklich nicht bloß von den Politikvorstellungen des orthodoxen Diamat, sondern auch von dessen Geschichtsphilosophie ab. Vor allem da, wo die Parteipolitik davon ausgeht, „das Proletariat“ sei das Subjekt der modernen Geschichte, dessen Aktionen – von Parteiapparat und ZK angeleitet – mit eiserner historischer Notwendigkeit zum Zustand einer klassenlosen Gesellschaft führen *müssen*. Deswegen kann die kritische Theorie nach Horkheimers Auffassung weder einfach an Aktionen und Bewusstseinsinhalten des Proletariats anschließen, noch sich an ein Quasi-Naturgesetz der Geschichte halten, das zwangsläufig in einem klassenlosen Heilszustand der Menschheit ausmündet.

„Bestünde die kritische Theorie wesentlich im Formulieren der jeweiligen Gefühle und Vorstellungen einer Klasse, so zeigte sie keine strukturelle Differenz gegenüber der Fachwissenschaft ...“⁴¹

⁴⁰ Vgl. auch J. Ritsert: Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft, Heft 1: Die Idee einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/M 2009, Kapitel 2 und 3.

⁴¹ M. Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie, GS 4; 215 f.

- (3) Wissenschaftspolitisch haben sich Horkheimer und Adorno ihr Leben lang gegen forcierte Spezialisierung und starre Teilung der wissenschaftlichen Wissensproduktion gewandt. Natürlich kommt niemand im modernen Wissenschaftsbetrieb angesichts der Komplexität und Reichhaltigkeit des wissenschaftlich fundierten Wissens um arbeitsteilige Kopfarbeit herum. Aber die große Gefahr besteht in der Berufung von Fachidioten, die ihren kleinen akademischen Naturschutzpark gar nicht mehr in einen Gesamtzusammenhang, schon gar nicht in den Kontext der gesellschaftlichen Entwicklung einzubetten verstehen. Deswegen hat Horkheimer das Programm einer sozialphilosophisch fundierten *interdisziplinären* Arbeit für das Institut für Sozialforschung entworfen.

Es geht um die „Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem wirtschaftlichen Leben der Gesellschaft, der psychischen Entwicklung der Individuen und den Veränderungen auf den Kulturgebieten im engeren Sinn, zu denen nicht nur die sogenannten geistigen Gehalte der Wissenschaft, Kunst und Religion gehören, sondern auch Mode, öffentliche Meinung, Sport, Vergnügensweisen, Lebensstil usf.“⁴²

Dieses Zitat macht deutlich, dass außer der *Sozialphilosophie* (insbesondere der von Kant und Hegel), die politische Ökonomie (insbesondere von Marx), die Psychologie (insbesondere die Psychoanalyse Freuds) sowie eine kulturtheoretische Kritik des gesellschaftlichen Überbaus („geistiger Gehalte“) diejenigen Disziplinen darstellen, über deren Grenzen hinweg die kritische Theorie arbeiten soll.

- (4) Die Arbeit in einem jeden Forschungsinstitut muss sich der Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Empirie stellen. Dementsprechend fragt auch Max Horkheimer: „Wie aber hängt das kritische Denken mit der Erfahrung zusammen?“⁴³ Während die traditionellen (positivistischen) Theorien Beobachtungsdaten (Ergebnisse von komplexen Experimenten eingeschlossen) für die empirische Datenbasis aller Überprüfung von Hypothesensystemen halten, stützt sich die Forschungsarbeit der kritischen Theorie auf einen anderen Datenbegriff.

„Dieselbe Welt, die für den Einzelnen etwas an sich Vorhandenes ist, das er aufnehmen muss und berücksichtigt, ist in der Gestalt, wie sie da ist und fortbesteht, ebenso sehr Produkt der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis. Was wir in der Umgebung wahrnehmen,

⁴² M. Horkheimer: Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung, Gesammelte Schriften 3, Frankfurt/M 1988, S. 32

⁴³ Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie, GS 4; 185.

die Städte, Dörfer, Felder und Wälder tragen den Stempel der Bearbeitung an sich.“⁴⁴

Diese Aussage stellt natürlich eine Variante der berühmten ersten These von Marx über Feuerbach dar. Diese lautet bekanntlich:

„Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefasst wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv.“

Deswegen muss die kritische Sozialforschung nach Horkheimer dem Tatbestand Rechnung tragen, dass ihre „Daten“ immer auch Produkte der „im ganzen freilich chaotischen, im einzelnen aber zielgerichteten gesellschaftlichen Arbeit“ darstellen.⁴⁵ Sie muss zudem – wie es die sog. „interpretativen Sozialwissenschaften“ der Gegenwart ausdrücklich versuchen – dem Tatbestand Rechnung tragen, dass die „Daten“ immer auch ein Stück weit über das Bewusstsein der Akteure in der Alltagswelt vermittelt sind. Das heißt: Soziale Tatsachen sind oftmals das, was sie sind, dadurch, dass die Handelnden bestimmten Vorstellungen, Wünschen, Hoffnungen und Zielsetzungen anhängen. Überdies enthält die „menschliche Produktion ... stets auch Planmäßiges“. Für Horkheimer steckt daher in der „gesellschaftlichen Praxis immer auch das vorhandene und angewandte Wissen.“ Daraus folgt nach seiner Auffassung, dass in sozialen Tatsachen in einem wenn auch eingeschränkten Sinn „Vernunft zu finden“ ist.⁴⁶ Daran anschließend könnte man sagen, die kritische Sozialforschung suche vorranglich auch nach Vernunftbestimmungen in der Wirklichkeit, die einen Ansatzpunkt für eine vernünftigeren, etwa gerechtere Ordnung gesamtgesellschaftlicher Gegebenheiten liefern könnten.

- (5) Das allgemeinste politisch-moralische Ziel der kritischen Theorie beschreibt Horkheimer damals als „das Streben nach einem Zustand ohne Ausbeutung und Unterdrückung.“ So gesehen orientiert sich die kritische Theorie an der

„Idee einer künftigen Gesellschaft als der Gemeinschaft freier Menschen, wie sie bei den vorhandenen technischen Mitteln möglich ist, ein Gehalt, dem bei allen Veränderungen die Treue zu wahren ist.“⁴⁷

⁴⁴ A.a.O.; S. 173 f.

⁴⁵ A.a.O.; S. 177.

⁴⁶ A.a.O.; S. 174.

⁴⁷ A.a.O.; S. 191.

Die so verstandene kritische Theorie steht im strikten Gegensatz zu jeder sozialen Wirklichkeit, in der die „materielle und ideologische Macht zur Aufrechterhaltung von Privilegien funktioniert“, anstatt dass – im Sinne Kants – eine „Assoziation freier Menschen“ angestrebt würde, in der „jeder die gleiche Möglichkeit“ hätte, „sich zu entfalten.“⁴⁸ Horkheimer schwebt offensichtlich so etwas wie die Utopie einer „Gesellschaft ohne Unrecht“ vor.⁴⁹

B: Einige ergänzende Merkmalsangaben zur Idee einer kritischen Theorie der Gesellschaft.

Diese frühen von Horkheimer gegebenen Hinweise ergänze ich durch einige weitere Merkmalsangaben zur Idee einer kritischen Theorie der Gesellschaft, die von einigen ihrer jüngeren Vertreter in der Gegenwart erwähnt werden.

Merkmalsangabe 1: „Traditionelle Kritik urteilt über diese oder jene Handlung, Praxis oder Institution, die Kritik der Kritischen Theorie urteilt über den gesamten Bau der Gesellschaft ... Traditionelle Kritik urteilt mit Bezug auf Maßstäbe, die im gegenwärtigen Bau der Gesellschaft ihre Stelle haben, die Kritik der Kritischen Theorie urteilt mit Bezug auf einen vernünftigen Zustand der Gesellschaft, der vielleicht in der Zukunft liegt.“⁵⁰

In dieser Aussage sind zwei klassische Ansprüche der Kritischen Theorie aufgehoben. (1.) Sie bescheidet sich nicht mit Stückwerktechnologien, mit Strategien der Verbesserung einzelner Institutionen. Sie urteilt vielmehr über den „gesamten Bau der Gesellschaft“, über konstitutive Strukturen und Prozesse der gesellschaftlichen Totalität. Damit zeichnet sich in der Tat eine charakteristische Grundorientierung der „älteren“ kritischen Theorie ab: das *Denken im Totalitätsbezug*. Dieses hat nichts mit „Utopismus“ oder „Holismus“ zu tun, so wie Popper diese Positionen bestimmt. (2.) Die kritische Theorie fällt ihre Werturteile mit Bezug auf die „Idee“ eines „vernünftigen“ Zustandes der Gesamtgesellschaft. Die Kategorie „Idee“ verweist auf normativ-idealisierte, kontrafaktische, insofern nicht unmittelbar gegenwärtige Muster gesellschaftlicher Beziehungen, Strukturen und Prozesse, welche das äußerst erläuterungsbedürftige Prädikat „vernünftig“ verdienen. Nur, was heißt da „vernünftig“?

Merkmalsangabe 2: „Ich schlage vor, die kritische Theorie ... als Kritik zweiter Ordnung zu verstehen, als Metakritik, die darauf abzielt, die alltäglichen Praktiken der Rechtfertigung und der Kritik zu stärken, indem sie die sozialen Bedingun-

⁴⁸ A.a.O.; S. 193.

⁴⁹ A.a.O.; S. 195.

⁵⁰ R. Bittner: Kritik, und wie es besser wäre, in Jaeggi/Wesche (Hrsg.): Was ist Kritik?, a.a.O.; S. 139 f.

gen der Möglichkeit dieser Praktiken der Reflexion und Transformation durch die Teilnehmer erschließt.“⁵¹

„Ideen“ wie die Platonische der „Tugend“ oder die Hegelsche des „an und für sich freien Willens“ bedeuten kontrafaktische Annahmen, aber anders als bei Webers Idealtypen handelt es sich um *normative Idealvorstellungen*. Jede Gesellschaftskritik, gleichgültig, von welchen Maßstäben, Idealvorstellungen und Utopien sie sich leiten lässt, hinge jedoch im freien Raum der bodenlosen Phantasien, gäbe es in der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht irgendwelche Anschauungen und Aktionen, Strukturen und Prozesse, welche der Verwirklichung der Ideen „entgegenkommen“. In der Tat: Auch im Alltag finden sich vielfältige „Praktiken“ der Rechtfertigung und Kritik, kritische Potentiale, die sich stärken ließen. Das ist schön, gut und wichtig – die Frage ist nur, welche davon sind nach welchen Kriterien der Förderung würdig und welche nicht?

Merkmalsangabe 3: „Es hat immer ein Nachdenken über Gesellschaft unter dem Aspekt der Ordnung und eines unter dem Aspekt der Befreiung gegeben. ...⁵² „>>Befreiungstheoretisches<< Denken heißt, von einer herrschaftlich organisierten und stabilisierten Gesellschaft und ihrer Politik auszugehen und über sie unter der Perspektive nachzudenken, wie sich diese Herrschaft wodurch und von wem zumindest reduzieren, wenn nicht aufheben lässt“.⁵³ ... „Die Hoffnung der Menschen auf Befreiung, also auf eine andere Produktionsweise, in der Herrschaft, Ausbeutung, Ungleichheit und Armut zumindest weniger die Grundgegebenheiten von gesellschaftlichem Leben sind als jetzt, kann nicht auf den Fortschritt der Produktivkraft vertrauen.“⁵⁴

Heinz Steinert ersetzt Horkheimers wissenschaftstheoretische Unterscheidung zweier Theorietypen, der traditionellen von der kritischen, durch die Konfrontation zweier allgemeiner Fragestellungen, welche alles „Nachdenken über Gesellschaft“ angeleitet haben. Die eine lautet: „Wie ist soziale Ordnung möglich?“ Diese Frage gilt in der Tat vielen Soziologen als eine ihre „Disziplin konstituierende Problemstellung“, als der „allgemeinste semantische Bezugspunkt, über den die Disziplin verfügt.“⁵⁵ Den allgemeinsten semantischen Bezugspunkt kritischer Theorien bildet im Gegensatz dazu die andere Frage: „Wie ist gesellschaftliche Emanzipation möglich?“ Emanzipation liest sich in diesem Falle wie: Befreiung von unterdrückenden Herrengewalten und repressiven Struktu-

⁵¹ R. Celikates: Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie, Frankfurt/M 2009, S. 184.

⁵² H. Steinert: Reflexivität. Zur Bestimmung des Gegenstandsbereiches der Sozialwissenschaften, in H. Steinert (Hg.): Zur Kritik der empirischen Sozialforschung, Studententexte zur Sozialwissenschaft, Band 14, Frankfurt/M 1998, S. 22.

⁵³ Steinert in Winter/Zima (Hg.), a.a.O.; S. 217.

⁵⁴ A.a.O.; S. 221.

⁵⁵ N. Luhmann: Wie ist soziale Ordnung möglich?, in ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 2, Frankfurt/M 1981, S. 195.

ren, von Ausbeutung, von sozialen Unterschieden, die zu sozialen Ungleichheiten mutiert sind. Für Heinz Steinert lautet das Bezugsproblem der kritischen Theorie also: Wodurch lassen sich Repression, Privileg und Diskriminierung zumindest reduzieren, wenn nicht beseitigen? Das bedeutet die Kernfrage der Soziologie als Befreiungswissenschaft. Repression als Gegenbegriff zu Emanzipation bedeutet im Kern die Unterdrückung an sich vorhandener Möglichkeiten zur freien Willensäußerung. Doch anders als es die marxistische Orthodoxie lehrte, kann nach Steinert niemand darauf vertrauen, die Entwicklung der Produktivkräfte Sorge mit historischer Notwendigkeit für Emanzipation.

Merkmalsangabe 4: „Dabei geht es nicht um Freiheit als solche, die Freiheit eines aus allen gesellschaftlichen Verhältnissen losgelassenen individualistischen Individuums, sondern um das konkrete Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit und die Durchsetzung der historisch möglichen Freiheit auch gegen die, die alte Notwendigkeiten aufrecht erhalten wollen, weil sich darin ihre Privilegien gründen.“⁵⁶ – „Freiheit gehört zum Dispositiv des Imaginären: niemals erreichbar und gleichwohl unverzichtbar für die Art und Weise, wie wir Subjekt sind, das sich niemals in etwas verschließen darf, das zu Natur wird“; denn „die Entnaturalisierung (die Wendung gegen zu einer Quasi-Natur verdinglichte Inhalte des Bewusstseins, Aktionen, Strukturen und Prozesse – J.R.) ist eine klassische Kritikfigur, die sich in der Tradition der kritische Theorie seit Georg Lukács verbreitet findet und entsprechend dem Gegenstandsbereich variiert wird.“⁵⁷

Die Feststellung wird maßlos verblüffen: Aber wer „Emanzipation“ sagt, muss irgendeine Vorstellung von „Freiheit“ als „imaginäres Dispositiv“ – früher hieß so etwas allerdings (kontrafaktische) „Idee“ – haben. Den semantischen Kern der Idee der Freiheit bildet schon seit frühen Zeiten des Nachdenkens über die *condition humaine* als *Willensfreiheit* des einzelnen Menschen. Die Frage nach dem Verhältnis von Autonomie und Heteronomie, Freiheit und Notwendigkeit, Bestimmung und Selbstbestimmung durchzieht die Geschichte menschlicher Bemühungen um Selbstverständigung – gleichgültig, ob Willensfreiheit geleugnet, verteidigt und in je verschiedenen geschichtlichen Situationen je verschieden ausgelegt wird. In der Tat: Freiheit ist schwer erreichbar und dennoch unverzichtbar für das Werden eines Individuums zum *Subjekt*. Die Konstellationen von Bestimmung und Selbstbestimmung fallen historisch sehr verschieden aus. Sicherlich ist es eine im Anschluss an Kant und Hegel *moderne* Idee möglicher Selbstbestimmung des Subjekts, welche den Dreh- und Angelpunkt bewertender Urteile bei nahezu allen Vertretern der kritischen Theorie bildet. Aber die Idee der Freiheit ist keine Erfindung der bürgerlichen Neuzeit und schon gar nicht auf die für diese Zeiten charakteristische Vorstellung eines „losgelassenen individu-

⁵⁶ A. Demirovic: Arche Noah: zur Aktualität der kritischen Gesellschaftstheorie, in: Winter/Zima (Hg.): Kritische Theorie heute, a.a.O.; S. 72.

⁵⁷ A. Demirovic: Leidenschaft und Wahrheit. Für einen neuen Modus der Kritik, in ders. (Hrsg.): Kritik und Materialität, Münster 2008, S. 28 und S. 22..

alistischen Individuums“ zu beschränken. Theodor W. Adorno hat die normative Kernvorstellung der kritischen Theorie in dem Satz zusammen gezogen: „Das Individuum (als Subjekt – J.R.) ist gewissermaßen der Prüfstein der Freiheit“.⁵⁸ Diese Aussage bildet die semantische Kernvorstellung, das Implikat einer Vielfalt komplexer und kontroverser Aussagen, welche – zusammen genommen – erst das ausmachen, was unter „dem Maßstab“ der Gesellschaftskritik bei den einzelnen kritischen Theoretikern zu verstehen ist. Ich werde ihn später als „deontischen Rahmen“ skizzieren.

C: Über das Maßstabsproblem der kritischen Theorie Adornos.

„Etwas wie ein vorausgesetzter Maßstab der Kritik ist bei Horkheimer und Adorno das Individuum.“⁵⁹

Es gibt eine Reihe von Einwänden gegen die kritische Theorie in ihrer Version bei Horkheimer und Adorno, die inzwischen so selbstverständlich sind wie etwa die Vorbehalte gegenüber Kants Transzendentalphilosophie als „dualistisch“ oder Hegels Dialektik als „Identitätsphilosophie“ und „absoluter Idealismus“.⁶⁰ Zu den Gründen für die familiengeschichtliche Einordnung der beiden Autoren als Begründer der „älteren“ und inzwischen veralteten Spielart der kritischen Theorie gehört vor allem der Eindruck, sie hätten die normativen Grundlagen ihrer Kritik niemals genau ausgeführt, geschweige denn mit hinlänglicher philosophischer Sorgfalt begründet. Jürgen Habermas hat diesen Einwand am klarsten ausgesprochen:

„An dieser Schwierigkeit, über ihre eigenen normativen Grundlagen Rechenschaft zu geben, hat die Kritische Theorie von Anbeginn laboriert.“⁶¹

Von nämlicher Wucht sind die Hinweise auf einen performativen Selbstwiderspruch der Gesellschaftstheorie von Horkheimer und Adorno. Er besteht nach verbreiteter Auffassung darin, dass sie in ihren Schriften die Kritik der instrumentellen Vernunft im Anschluss an die „Dialektik der Aufklärung“ so weitgehend radikalisiert haben, dass sie die Operationen menschlicher Vernunft überhaupt, damit aber auch die Einsatzmöglichkeiten ihrer eigenen Vernunft und Vernunftvorstellungen außer Kraft setzen. Eine Konsequenz dieses Selbstschusses ist für Habermas beispielsweise der Glaube der „älteren“ kritischen Theoretiker daran,

⁵⁸ Th. W. Adorno: Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit, Frankfurt/M 2001, S. 247.

⁵⁹ H. Steinert: Dialektik der Aufklärung als Ideologiekritik der Wissensgesellschaft, in: R. Winter/P. V. Zima: Kritische Theorie heute, Bielefeld 2007, S. 207.

⁶⁰ Vgl. dazu J. Ritsert: Kontroverse Einschätzungen. Über einige Standardmotive der Kritik an Adorno, in ders.: Colloquia. Vorträge zur „älteren“ kritischen Theorie, Frankfurt/M 2009, S. 23 ff.

⁶¹ J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1, Frankfurt/M 1981, S. 500.

„dass noch die Kritik der instrumentellen Vernunft dem Modell, dem die instrumentelle Vernunft selber gehorcht, verhaftet bleibt.“⁶²

Aber kommt es wirklich so schlimm? Ich denke nicht! Abgesehen von Passagen wie zum Beispiel im Abschnitt „Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft“ aus der „Negativen Dialektik“ sind es Vorlesungen wie die über „Probleme der Moralphilosophie“ und „Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit“, an die man anschließen kann, wenn man der Meinung ist, textkritische Aktualisierungsversuche der kritischen Theorie könnten unbekümmert ob der Unterscheidung zwischen „alt“ und „neu“ durchaus an die vermissten Maßstäbe der „älteren“ kritischen Theorie bei Adorno anzuschließen, die sich der Adornoschen Freiheitstheorie entnehmen lassen. Sie werden zum Schluss noch einmal aufgegriffen, um zu zeigen, was sie mit dem deontischen Rahmen zu tun haben, dessen Modifikationen man bei den meisten kritischen Theoretikern auffinden kann.

Der Standardmotive der Kritik an Details des Adornoschen Werks gibt es inzwischen eine ganze Reihe. Ein weiterer Einwand geht z.B. davon aus, er sei bei den seine Arbeiten durchziehenden Versuchen, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft „dialektisch“ zu bestimmen, letztlich bei einem reinen Subsumtionsmodell der Subjektivität gelandet.⁶³ „Subsumtionsmodelle der Subjektivität“ stellen das Individuum als eine Art Vollzugsorgan struktureller Anforderungen und gesellschaftlicher Zwänge dar. In den konsequentesten Fassungen dieses Menschenbildes erscheint der Einzelne als eine Art Marionette gesellschaftlicher Lebensbedingungen, Zwangsverhältnisse und Zwänge. Unser hartnäckiges Gefühl, wir seien doch zumindest bei einigen Gelegenheiten selbstbestimmter Handlungen fähig, wird – wie z.B. von Louis Althusser – selbst noch als eine Illusion entlarvt, welche uns gesellschaftliche Instanzen wie das Erziehungssystem eingepflanzt haben, damit wir um so besser funktionieren. In der Geschichte der Soziologie wurden zum Beispiel „the oversocialized concept of man“ (D. Wrong) und der „homo sociologicus“ der Rollentheorie (R. Dahrendorf) als einflussreiche Marionettenmodelle des individuellen Denkens und Handelns in die Soziologie eingebracht und oftmals scharf kritisiert. Nun könnte man in der Tat eine ganze Fülle von Zitaten aus Adornos Schriften zusammentragen, die allem Anschein nach in diese äußerst problematische Richtung weisen. Drei Beispiele mögen genügen:

- (1) „Allgemein ist das Individuum nicht bloß das biologische Substrat, sondern zugleich die Reflexionsform des gesellschaftlichen Prozesses, und sein Bewusstsein von sich selbst als einem an sich Seienden jener Schein, dessen es zur Steigerung der Leistungsfähigkeit bedarf, während der Indi-

⁶² A. a. O.; S. 521.

⁶³ Von ähnlicher „Qualität“ ist für mich der Vorwurf, mit seiner „Ästhetischen Theorie“ ziehe sich Adorno von der Gesellschaftskritik in die Kunstkritik zurück.

viduierte in der modernen Wirtschaft als bloßer Agent des Wertgesetzes fungiert.“⁶⁴

- (2) „... mit der Versachlichung des Geistes wurden die Beziehungen der Menschen selber verhext, auch die jedes einzelnen zu sich. Er schrumpft zum Knotenpunkt konventioneller Reaktionen und Funktionsweisen zusammen, die sachlich von ihm erwartet werden.“⁶⁵
- (3) „Der Prozess der Verselbständigung des Individuums, Funktion der Tauschgesellschaft, terminiert in dessen Abschaffung durch Integration. Was Freiheit produzierte, schlägt in Unfreiheit um. Frei war das Individuum als wirtschaftendes bürgerliches Subjekt, soweit vom ökonomischen System Autonomie gefordert wurde, damit es funktioniere.“⁶⁶

Doch ich kann nur immer wieder feststellen: Was wäre das für eine merkwürdige Dialektik, die tatsächlich bei einem eindimensionalen Marionettenmodell des total vergesellschafteten Individuums Halt machte, einem Individuum, dem keine Spur von Willensfreiheit mehr zuzusprechen wäre? Es bereitet jedoch keine besondere Mühe, aus Adornos Texten zahllose Aussagen herauszusuchen, welche trotz allem mit den Einseitigkeiten dieses Modelles aufräumen. Subsumtionsmodelle stützen sich auf die Grundrelation der *Kausalität*, wobei gesellschaftliche Faktoren das Denken und Handeln der Einzelnen „bestimmen“. Bei Adorno wurzeln die allgemeinsten Zusammenhangsaussagen über Sozialstruktur und Subjektivität stattdessen in seiner hegelianischen Vorstellung von der *Vermittlung* zwischen Allgemeinheit und Besonderheit. (Er setzt meist „Besonderheit“ dort ein, wo in der Logik Hegels „Einzelheit“ als Ausdruck für Individualität steht). Wie sieht diese „Vermittlung“ inhaltlich aus?

„Gerade dies Selbstbewusstsein des Einzelnen jedoch, das ihn erst zum Individuum macht, ist ein gesellschaftliches, und es verdient, hervorgehoben zu werden, dass gerade die philosophische Konzeption des Selbstbewusstseins über das ‚abstrakte‘, für sich seiende Individuum hinausführt zur gesellschaftlichen Vermittlung.“⁶⁷

Diese Passage scheint zunächst das Marionettenmodell zu bestätigen, weil es die Reflexion („Selbstbewusstsein“) als ein *gesellschaftliches* Produkt beschrieben wird. Das macht im Hinblick auf den Sozialcharakter oder das Über-Ich guten Sinn. Aber *gleichzeitig* heißt es, das „Selbstbewusstsein“ mache – wenn ich eine m.E. passendere Wortwahl benutze – das Individuum zum *Subjekt*.⁶⁸ Die Refle-

⁶⁴ Th. W. Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M 1951 ff., S. 307 (Aphorismus 147).

⁶⁵ M. Horkheimer/Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, S. 41.

⁶⁶ Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt/M 1966, S. 259.

⁶⁷ Th. W. Adorno: Artikel „Individuum“, in Institut für Sozialforschung (Hg.): *Soziologische Exkurse*, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Band 4, Frankfurt/M 1956, S. 46.

⁶⁸ Was bei Adorno „Selbstbewusstsein“ heißt, kann man mit der „Reflexion“ bei Hegel in Verbindung bringen. Vgl WW 4; 219).

xion stellt das *principium individuationis* des Individuums zum Subjekt dar. Ihre zentrale Stellung hat Adorno in seiner Vorlesung „Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit“ zu einem Grundsatz zusammengezogen:

„Das Individuum ist gewissermaßen der Prüfstein der Freiheit“.⁶⁹

Den von mir im Anschluss an Hegel bevorzugten Begriffen folgend müsste es eigentlich heißen: *Das Subjekt ist der Prüfstein der Freiheit*; denn mit dem Subjektbegriff wird auf die *Reflexion* des Individuums verwiesen. Die Reflexion wiederum versteht sich als Einheit der Vermögen des *Selbstbewusstseins* (Wissen um sich selbst) und der *Selbstbestimmung* (Willensfreiheit; Autonomie) ausgedrückt. Die Reflexion bedeutet den „Prüfstein“, also den kritischen Maßstab, den alle Aussagen über gesellschaftliche Freiheit und Unfreiheit anlegen. Darin besteht der normative Grundgedanke der Gesellschaftskritik bei Theodor W. Adorno. Der Freiheitsbegriff wird zum Implikat und/oder zum Bezugspunkt vieler kritischer Urteile. Diesen Gesamtzusammenhang autonomieethischer Aussagen sehe ich als „den“ Maßstab der kritischen Theorie Adornos an!

Dass die Autonomie des einzelnen auf den gesellschaftlichen Kontext angewiesenen Subjekts so sehr in das Zentrum wertender Urteile gerückt wird, hat nichts mit dem modernen „Individualismus“ zu tun. Adorno hält diesen vielmehr für eine Ideologie, die von einem „für sich seienden“ Individuum ausgeht. Dieses kann man sich als ein gleichsam vorgesellschaftliches, selbstinteressiertes, seiner selbst voll bewusstes und zweckrational stringent kalkulierendes Einzelwesen vorstellen, das gleichsam erst im Nachhinein (etwa durch Tauschbeziehungen) zu einem „Sein für andere“ gelangt, also gesellschaftliche Beziehungen eingeht. Man könnte bei diesem in diesem Falle von einem *Monadensmodell der Subjektivität* sprechen. Adorno hat weder ein Marionettenmodell, geschweige denn ein liberalistisches Monadenmodell des Individuums vor Augen. Die Struktur seiner Aussagen über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft soll vielmehr der faktischen „Vermittlung“ zwischen den beiden Polen gerecht werden, wobei die Vermittlungslogik sein „Prinzip der Dialektik“ zur Voraussetzung hat.⁷⁰ Das Maßstabsproblem der kritischen Theorie macht sich dabei immer wieder in der Form des Problems einer angemessenen Verhältnisbestimmung von *Autonomie* und *Heteronomie* bemerkbar. Das sei kurz anhand einiger Motive seiner Freudinterpretation erläutert:

Die Reflexion stellt natürlich nur *eine* Seite des Seelenlebens des Einzelmenschen dar. Die Gesamtheit der seelischen Eigenschaften und Prozesse des Individuums beschreibt Adorno bekanntlich in Kategorien der Freudschen Psychoanalyse. Diese Beschreibung bewegt sich daher oftmals im Rahmen der Bezie-

⁶⁹ Th. W. Adorno: *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*, Frankfurt/M 2001, S. 247.

⁷⁰ Vgl. dazu kurz: J. Ritsert: Stichwort „Methode“ in Klein/Kreuzer/Müller-Doohm (Hrsg.): *Adorno-Handbuch*, Stuttgart 2011 oder den Schlussabschnitt des Teils II dieser Vorträge.

hungen zwischen den drei psychischen Instanzen „Ich, Es und Über-Ich“.⁷¹ Substantivierte Kategorien wie „das Ich“, „die Ich-Identität“, „das Subjekt“, „das Selbst“ stehen genau genommen für den auflösbaren Zusammenhang zwischen jenen beiden *Kompetenzen* der Reflexion, zwischen den beiden grundlegenden Fähigkeiten des *Selbstbewusstseins* und der *Selbstbestimmung*. Im Einklang damit unternimmt Freud eine Analyse des Ich als psychische Instanz der Realitätsprüfung, also der bewussten Wirklichkeitserfahrung und Wirklichkeitsgestaltung, auch wenn es zudem in weitem Maße die „Qualität des Vorbewussten“ aufweist.⁷² Das Ich als Träger der „Realitätsprüfung“ und Realitätsgestaltung in Freuds Modell hat nach außen, in Bezug auf die gegenständliche und soziale Umwelt hinein sowie nach innen, beim Seelenleben, schwierige Balanceakte zu leisten.

„Nach unserer Voraussetzung hat das Ich die Aufgabe, den Ansprüchen seiner drei Abhängigkeiten: von der Realität, dem Es und dem Über-Ich zu genügen und dabei seine Organisation aufrechterhalten, seine Selbstständigkeit zu behaupten.“⁷³

Mit der Formulierung, das Ich müsse seine Selbstständigkeit behaupten, wird das Verhältnis von *Autonomie* und *Heteronomie* angesprochen. Auf der einen Seite verweist das Selbst auf das Vermögen der „Autonomie“. Es stellt gleichsam die Schaltzentrale der *bewussten, selbstbewussten* und *selbstbestimmten* Lebensäußerungen des Einzelnen dar. Auf der anderen Seite steht es in einem Kontext von *Bestimmungen* (Heteronomie), also von bestimmenden und/oder zwingenden Umständen und Faktoren. Das Ich hat dabei seine Selbstständigkeit (*Autonomie*) gegenüber Einflüssen (*Heteronomie*) aus zwei Richtungen zu bewahren: Wenn wir die Metapher von „innen“ und „außen“ wählen, dann wird das Ich zum Einen durch Faktoren des seelischen Innenlebens bestimmt, also durch die Einflüsse des Es und des Über-Ichs. Es wird zum Zweiten auch durch Faktoren seiner physischen und/oder gesellschaftlichen Umgebung „draußen“ bestimmt. Dabei ist nach Freuds Theorie (1.) „die schwerste Anforderung an das Ich ... wahrscheinlich die Niederhaltung des Es, wofür es große Aufwände an Gegenbesetzungen zu unterhalten hat.“⁷⁴ Das Verbum „niederhalten“ klingt nach *destruktiven* (selbstzerstörerischen) Gegensätzen zwischen Ich und Unbewusstsein. Sie äußern sich nicht zuletzt in Symptomen psychischen Leidens. „Heteronomie“ nimmt in diesem Falle die Bedeutung destruktiver Gegensätzlichkeit an. Aber das Ich kann die Triebenergie durchaus auch in Bahnen lenken, welche nicht nur der elementaren Selbsterhaltung, sondern der Erhaltung des Selbst

⁷¹ Dem entsprechen bei Freud drei „Qualitäten“, die den psychischen Vorgängen zugeschrieben werden: „sie sind entweder bewusst, vorbewusst oder unbewusst.“ Dabei sagt Freud, „das Innere des Ich, das vor allem die Denkvorgänge umfasst“, habe „die Qualität des Vorbewussten. Diese ist für das Ich charakteristisch, kommt ihm allein zu.“ S. Freud: Abriss der Psychoanalyse, Frankfurt/M 1953 ff., S. 24 und S. 27.

⁷² A.a.O.; S. 27.

⁷³ A.a.O.; S. 40.

⁷⁴ A.a.O.; S. 41.

(seiner selbst als Autonomieprinzip) zweckdienlich sind. In diesem Falle bedeutet „Heteronomie“ *produktive* Gegensätze zwischen Ich und Es, die etwa in Kulturleistungen der Kunst (durch Triebsublimierung) ausmünden können. (2.) Einen zweiten Quell sowohl destruktiver als auch produktiver Gegensätze stellt das Über-Ich, die Gewissensinstanz dar. Im Über-Ich schlagen sich Wertideen, Anschauungen, Normen, Regeln und Kriterien nieder, die im familialen Sozialisationsprozess erworben werden. Es handelt sich gleichsam um die „innere“ Stimme „äußerer“ Gewalten. „Gewalten“ – auch das ist ein Ausdruck, der auf die verbreitete Darstellung des Über-Ichs als einer reinen Unterdrückungsinstanz hinausläuft. Gewiss, das Individuum gerät bei zahllosen Gelegenheiten in Gewissensnot mit selbstzerstörerischen und das Selbst bedrohenden Potentialen seiner Gewissensinstanz – Heteronomie äußert sich damit erneut als destruktiver Gegensatz. Aber das Über-Ich kann ein Stück weit auch als eine Seelenprovinz begriffen werden, welche das Individuum *innerlich* an *äußere*, nämlich gesellschaftliche *Bedingungen* gerade seiner Selbständigkeit anschließt – damit ergibt sich ein *produktives Vermittlungsverhältnis* zwischen Autonomie und Heteronomie. Berücksichtigt man positive Möglichkeiten wie diese, dann stellt es keine Kontradiktion dar, wenn man z.B. mit J. G. Fichte von einem „*Bestimmtsein des Subjekts zur Selbstbestimmung*“ spricht.⁷⁵ Die Willensfreiheit des Subjekts bedeutet nun einmal keine *unbedingte* Fähigkeit. (3) Der dritte Pol des schwierigen Balanceaktes, den das Ich nach Freud zu leisten hat, ergibt sich mit den Verhältnissen des Selbst zu den äußeren Gegebenheiten, zu den *Realitäten* der ersten (materiellen) und zweiten (gesellschaftlichen) Natur. Auch bei dieser Relation macht sich der normative Doppelcharakter von „Heteronomie“ als *Zwang* einerseits, *Bedingung* andererseits bemerkbar. Natur und Gesellschaft können Lebensbedingungen bereitstellen. Doch gleichzeitig können handfeste Zwänge sowohl von der Natur als auch der Gesellschaft ausgehen. Das Gefüge der Relationen zwischen den seelischen Instanzen bei Freud bildet demnach (a) eine komplexe Konstellation von produktiven und destruktiven Gegensätzen „innen“. Heteronomie „draußen“ hingegen verweist (b) auf geschichtlich veränderliche Konstellationen zwischen Bedingungen *und* Zwängen, die der ersten und zweiten Natur entstammen. Charakteristisch nun für *Adornos* Perspektiven auf das in Freudschen Kategorien gedachte Verhältnis von Autonomie und Heteronomie ist die These, dass sich den seelischen Prozessen „drinnen“ produktive und/oder destruktive Gegensätze einprägen, die in der gesellschaftlichen Totalität „draußen“ bestehen.

„Das vereinzelte Individuum, das reine Subjekt der Selbsterhaltung, verkörpert im absoluten Gegensatz zur Gesellschaft deren innerstes Prinzip. Woraus es sich zusammensetzt, was in ihm aufeinanderprallt, seine

⁷⁵ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Hamburg 1979, S. 33 (Herv. i. Org.).

‘Eigenschaften’ sind allemal zugleich Momente der gesellschaftlichen Totalität.⁷⁶

Das gesamte Gefüge von Aussagen über die inneren produktiven und destruktiven Gegensätze im Seelenleben des Einzelnen sowie über ihren Zusammenhang mit produktiven und/oder destruktiven Gegensätzen in der ersten und zweiten Natur macht eigentlich den Kern dessen aus, was Adorno unter „Individuum“ versteht. Besonders kennzeichnend für seine Soziologie des Individuums ist die These, dass sich äußere Gegensätze nicht nur dem Charakter und Sozialcharakter der Person, sondern sogar dem Ich einprägen können. „Das Ich“ versteht sich auch als diejenige Instanz, welche es ermöglicht, all die Zusammenhänge und Probleme, worin sich das Subjekt bewegt, *partiell* zu erfahren. „Partiell“ deswegen, weil es dabei selbstverständlich an Schranken wie die des Unbewusstseins oder auf die Unvermeidlichkeit von Abstraktion bei jeder noch so konkreten Einsicht stößt. Dennoch ist und bleibt das Kantische „Ich denke“ die Bedingung der Möglichkeit auch von Aussagen jenes Typs, wodurch Befunde über das Unbewusste und seine Funktion als Grenze des Bewusstseins zusammengefasst werden sollen. Damit ergibt sich ein erster Schritt in die Zone der Dialektik als dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität. Denn die erkenntnistheoretischen Ansprüche bei der Einsicht in das Unbewusste führen mitten in den Zirkel der Referenz (Teil II/7): Wir können über das unbewusste Substrat unserer Empfindungen, Wahrnehmungen, unseres Denkens und Sprechens klare und bewusste Aussagen immer nur aufgrund der Funktionsweisen unseres Denk- und Sprachvermögens Vermögen machen. Daraus folgt umgekehrt aber nicht, alles, auch das Unbewusste, sei nichts als ein Konstrukt unseres Erkenntnisvermögens. Selbst dem Bewusstsein in ihren unbewussten Ursprüngen nicht zugängliche Körpersymptome erfahren immer auch eine *Interpretation* durch das Subjekt, etwa in der Form von Rationalisierungen. Es ist nun einmal so, dass niemand um die Einsicht herum kommt, dass z.B. eine Aussage wie die Freudsche, das Unbewusste werde von einem „Primärprozess“ beherrscht, eine bewusste Aussage über das Unbewusstsein darstellt, ohne dass daraus folgte, das Unbewusste als Triebbasis sei nichts anderes denn eine Konstruktion des psychologischen Diskurses. Selbst einem Radikal-Positivisten, welcher das Vorhandensein einer psychischen Instanz des „Es“ bestreitet, weil sie nicht „beobachtbar“ sei, ist nicht alles bewusst und bewusstseinsfähig. Also: An Stellen wie diesen drängt alles zur Dialektik in der dritten Stellung des Gedankens zur Objektivität, die Adorno als „Vermittlung“ hoch hielt.⁷⁷ Sein damit verwobenes „Prinzip der Dialektik“ prägt sich besonders deutlich dort aus, wo er zeigen will, dass das „dem Ich“ zugerechnete Vermögen der Autonomie in seiner „inneren organischen Zusammensetzung“ selbst – wie Adorno in Anspielung auf eine be-

⁷⁶ Th. W. Adorno: Soziologische Schriften I, Frankfurt/M 1979, S. 55.

⁷⁷ Vgl. dazu St. Müller: Dialektische Motive in der freudschen Psychoanalyse? Die alogische Struktur des Unbewussten und das reflexive Konzept der Übertragung, in ders. (Hrsg.): Probleme der Dialektik heute, Wiesbaden 2009, S. 139 ff.

rühmte Wortwahl der Marxschen Kapitaltheorie sagt – von „äußeren“ Bedingungen und Zwängen erfasst wird. Wie *äußere Heteronomie* in der Form destruktiver Gegensätzlichkeit das Ich, also das Prinzip der Autonomie *im Inneren* erfassen kann, zeigt Adorno kurz am Beispiel des sog. „sekundären Narzissmus“: Wenn es um das Ich geht, hält er der Freudschen Psychoanalyse überraschenderweise eine Art Maßstabsproblem vor.

„Im Freudschen System fehlt es insgesamt an jedem ausreichenden Kriterium für die Unterscheidung der ‚positiven‘ von den ‚negativen‘ Ichfunktionen, zumal der Sublimierung und der Verdrängung. Stattdessen wird von außen her der Begriff des gesellschaftlich Nützlichen oder Produktiven einigmaßen vertrauensselig herbeizitiert.“⁷⁸

Freud habe nicht klar genug gesehen, dass in einer „irrationalen Gesellschaft ... das Ich seine ihm selbst von dieser Gesellschaft zugewiesene Funktion gar nicht adäquat erfüllen kann.“⁷⁹ D.h.: Die Gegenläufigkeiten zwischen existenzbedingenden und repressiven Aktionen, Ereignissen und Prozessen „draußen“ erfassen das Ich in seinem Inneren, obwohl das Individuum immer auch im Gegensatz zur Gesellschaft steht. Das Ich, das sich vom Unbewussten und vielleicht auch von bestimmten gesellschaftlichen Zwängen emanzipiert hat, wird dadurch gezwungen, sich zurückzunehmen und dem Es wieder anzugleichen. Es geht immanent gleichsam *in sein Gegenteil* über.

„Damit aber das Individuum die ihm aufgezwungenen, vielfach unsinnigen Verzicht zuwege bringt, muss das Ich unbewusste Verbote aufrichten und selber weithin sich im Unbewussten halten.“⁸⁰

Es zeichnet sich ein negativ selbstbezüglicher Prozess, eine destruktive Form der inneren Gegenläufigkeit ab:

„Es (= das Ich – J.R.) muss selbst unbewusst werden, zu einem Stück der Triebdynamik, über die es sich doch wiederum erheben soll. Die Erkenntnisleistung, die vom Ich um der Selbsterhaltung willen vollzogen wird, muss das Ich um der Selbsterhaltung willen immer zugleich auch sistieren, das Selbstbewusstsein sich versagen.“⁸¹

Wo das Ich mit diesem destruktiven Gegensatz *in sich selbst* nicht fertig wird, regrediert es. Es regrediert narzisstisch auf die „Ichlibido“ oder verschmilzt seine bewussten Funktionen mit unbewussten, wie es beispielsweise bei Rationalisierungen der klassische Fall ist. Diese Tendenzen ergeben sich nicht nur aus

⁷⁸ Th. W. Adorno: Soziologische Schriften I, a.a.O.; S. 70.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ A.a.O.; S. 71.

⁸¹ Ebd.

dem Gegensatz zwischen Ich und Es, sondern bedeuten immer auch einen *inneren* Ausdruck von gesellschaftlichen Antagonismen *draußen*. Deswegen sagt Adorno beispielsweise:

„In der antagonistischen Gesellschaft sind die Menschen, jeder einzelne, unidentisch mit sich, Sozialcharakter und psychologischer in einem, und kraft solcher Spaltung a priori beschädigt.“⁸²

Der Sprachgebrauch an dieser Stelle kann allerdings in die Irre führen. Adorno unterscheidet den Sozialcharakter vom psychologischen Charakter. Unter dem Sozialcharakter scheint er dabei sämtliche Verfestigungen von Habitus zu verstehen, die sich aufgrund des individuellen Bestimmtheits durch gesellschaftliche Zwänge und Pressionen ergeben. Dem kommt der Marxsche Begriff der „Charaktermaske“ nahe, obwohl es m.E. Sinn macht, ihn denjenigen Zügen des Sozialcharakters vorzubehalten, welche sich dem Individuum aufgrund *ökonomischer* Zwänge eingeprägt haben. Der „psychologische Charakter“ könnte dem entsprechen, was gemeint ist, wenn jemandem ein „guter Charakter“ oder eine „eindrucksvolle Persönlichkeit“ bescheinigt wird.⁸³ Der Charakter der Person bildet nach diesem Bild die Einheit zweier auch normativ gegensätzlicher Bestimmungen: des Sozialcharakters als Ergebnis gesellschaftlicher *Zwänge* sowie des „psychologischen Charakters“, womit diejenigen festen Haltungen und Maximen der Person gemeint sein könnten, die sich dem Individuum aufgrund seines Lebens unter bestimmten natürlichen und/oder gesellschaftlichen Bedingungen eingeprägt haben. Kraft dieser „Spaltung“, dieser inneren Gegensätzlichkeit aufgrund äußerer Umstände sind die Individuen nach Adornos kritischem Urteil von vornherein „beschädigt“. Trotz allem ist und bleibt bei ihm die Autonomie des Subjekts der „Prüfstein der Freiheit“. Und dies heißt nach allem Vorhergehenden: Die *Autonomie des Subjekts* ist der Prüfstein für die Qualität individueller Gesinnungen, sozialer Beziehungen und gesellschaftlicher Einrichtungen und Verhältnisse. Mit dieser Wendung liegen die Verbindungslinien von Adornos Grundsatz zur Ethik Immanuel Kants ganz klar auf der Hand.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.“⁸⁴

Ein guter Wille muss jedoch ein *freier* Wille sein; denn sonst vermöchte ein Individuum gar nicht das zu vollbringen, was ihm die moralische Pflicht gebietet.

⁸² A.a.O.; S. 69.

⁸³ Vgl. Th. W. Adorno: Glosse über Persönlichkeit, in: Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/M 1969, S. 51 ff.

⁸⁴ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kant: Werke in sechs Bänden (hrsg. v. Weischedel), Band IV, Darmstadt 1963, S. 18 (BA 1).

Überdies wäre niemand für seine willentlichen Handlungen verantwortlich zu machen. „Willentlich“ bedeutet „freiwillig“. Kant stellt die rhetorische Frage:

„Was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein“ (geben)?⁸⁵

Man kann den eigenen Handlungen jedoch kein Gesetz geben, ihnen keine Richtung verleihen, ohne auf andere Subjekte zu stoßen, die Nämliches vorhaben. Damit stellt sich das Schlüsselproblem der Kantischen Ethik und Rechtsphilosophie, wie denn wohl die „Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt“ werden könne?⁸⁶ Wie kann die der freie Wille des einen mit der Freiheit aller anderen nach einem sie alle verpflichtenden „Gesetz“ zusammen bestehen?⁸⁷ Auf diese Frage lassen sich mindestens zwei abstrakte Antworten geben:

(1) Die Individuen begegnen einander rein strategisch. In Grenzfällen greift es zur nackten Gewalt. Jedes selbständige und selbstbewusste Individuum versucht, seine Gegenüber als Mittel für die eigenen Zwecke auszurechnen und zu beeinflussen. Es passt sich ihnen an und kooperiert, wenn sie über die Mittel verfügen, ihm anderenfalls schweren Ärger zu bereiten. .

(Utilitaristische Antwort).

(2) Ein stabiles und substantiell sittliches „Zusammenstimmen“ der Willensäußerungen der Individuen kommt nur bei ihrer Orientierung an der Anerkennungsformel des kategorischen Imperativs zustande. Diese gebietet, den anderen immer auch als Zweck ans sich selbst zu behandeln. Das aber bedeutet, seinen freien Willen zu achten und damit, seine Würde zu respektieren; denn „*Autonomie* ist ... der Grund der Würde und jeder vernünftigen Natur.“⁸⁸

(Deontische Antwort).

Dass Adorno im Anschluss an Kant und Hegel die zweite Antwort bevorzugt, hat sich herumgesprochen. Ihr Bedeutungskern setzt bekanntlich voraus, dass wir überhaupt über einen freien Willen verfügen und dass sich unsere Handlungsmotive nicht auf das Streben nach „Glück“ reduzieren lassen. „Glück“ versteht sich dabei als Inbegriff der besonderen Neigungen, die ein Individuum empfindet sowie auf den Grad ihrer Erfüllung. Anders als es der stereotype Rigorismusvorwurf gegen die Kritik der praktischen Vernunft vorsieht, plädiert Kant nicht schlechthin für strengste Disziplinierung und Unterdrückung von Trieben und individuellen Bedürfnissen.

⁸⁵ A.a.O.; S. 81 (BA 98).

⁸⁶ I. Kant: Metaphysik der Sitten, in Werke IV, a.a.O.; S. 337 (B 34).

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ I. Kant: Grundlegung ..., a.a.O.; S. 69 (BA 79).

„Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens.“⁸⁹

Aber das „Gesetz der Freiheit“ entscheidet in letzter Instanz über die moralische Qualität der einzelnen Maximen, die sich das Individuum gesteckt hat und damit auch über einzelne Maximen des Glücksstrebens. An diesem „Gesetz“ gemessen erweisen sie sich als sittlich, unsittlich oder moralisch irrelevant. Aber was ist der Inhalt des „Gesetzes der Freiheit“ und damit der deontischen Antwort?⁹⁰ Nach meiner Auffassung kommt er am klarsten mit jener Formulierung des kategorischen Imperativs zum Vorschein, welche einem jeden Individuum gebietet, die Menschheit nicht bloß als Mittel für die eigenen Zwecke, sondern immer zugleich als „Zweck an sich selbst“ anzuerkennen und zu behandeln. Das aber bedeutet für jeden Einzelnen, den freien Willen der anderen, ihre Autonomie, damit ihre *Würde* zu fördern und zu achten. „Anerkennung“ liest sich mithin als Achtung und Förderung des autonomen Willens, der Selbständigkeit des anderen Subjekts und ist daher nicht mit dem Respekt vor seinem sozialen Prestige, nicht einmal vor seiner fachlichen Autorität zu verwechseln.

„Keines (= freies Wesen – J.R.) kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln.“⁹¹

In der geschichtlichen Wirklichkeit gewährleistet keine Gesellschaft ihren Mitgliedern jemals jenen Grad der Autonomie, welcher nach dem Stand ihrer Entwicklung an sich möglich wäre. Da sind schon die jeweiligen Herrschaften und ihre machtvoll abgesicherten Privilegien davor.

Zur Ergänzung sei noch an einen schlichten Befund erinnert: Autonomie setzt zu ihrem Bestand und ihrer Entwicklung nicht nur unterstützende gesellschaftliche Bedingungen voraus, biographisch bedarf sie zudem der Bildung und Erziehung in fördernden Interaktionen und Institutionen. Sie ist nicht gleichsam schlagartig gesetzt. Die rudimentären Formen der Selbständigkeit, die sich durchaus schon zu Beginn der individuellen Entwicklung in Form des elementaren *Selbstgefühls* des Kleinstkindes abzeichnen, könnten sich ohne Erziehung und Bildung, also ohne Beziehungen zu bedeutsamen anderen Menschen wohl kaum zu irgendeiner ungebrochenen Erscheinungsform von individueller Selbständigkeit entwickeln.⁹²

⁸⁹ I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, in: Werke IV, a.a.O.; S. 133 (A45).

⁹⁰ Ich bin nicht der Meinung, dass man Kants „Sittengesetz“ ausschließlich nur als Ergebnis einer rein formalen Verallgemeinerung empirischer Maximen („Was käme dabei heraus, wenn das, was du anstrebst zu einem allgemeinen Gesetz erhoben würde?“) und eines ebenso formalen Tests auf die Widerspruchsfreiheit des Ergebnisses der Universalisierung deuten kann, geschweige denn muss.

⁹¹ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Hamburg 1979, S. 44

⁹² Vgl. auch Hegel: Enzyklopädie § 409.

„Der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch ...“⁹³

Fichte beschreibt Bildung daher als „Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit“. Adorno wählt stattdessen seine berühmte Formulierung „Erziehung zur Mündigkeit“. Überall in diesen Zusammenhang macht sich für den deontischen Kriktypus das Spannungsfeld zwischen *Autonomie* und *Heteronomie* bemerkbar.

Zusammenfassung: Das anerkannte Subjekt als „Prüfstein“ kritischer Urteile kommt für kritische Theorien auf allen Stufen ihrer Gesellschaftsanalyse zum Zuge.⁹⁴ Die vier Stufen sehen in groben Zügen so aus:

- Auf der Ebene individueller Einstellungen würde sich Anerkennung im idealen Fall als *Empathie* äußern. Denn direkte Beziehungen zwischen Menschen sind in zahllosen Fällen vom Einklang ihrer Gefühle abhängig. Zu diesen Gefühlen gehört auch eine Form der Zuneigung, welche die Selbständigkeit des anderen Subjekts unterstützt und ihm nicht in der Perspektive des Ausnutzens, des Besitzenwollens, des Kalküls und des Willens zur Übermacht begegnet.⁹⁵
- Auf der Ebene der Interaktionen zwischen Menschen in Gruppen geht es um vernünftige Reziprozität. Hegel hat im Kapitel „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Bewusstseins“ seiner „Phänomenologie des Geistes“ die Beziehung zwischen Herr und Knecht im Spektrum zwischen zwei Polen abgetragen: Am einen Extrem finden sich die auf nackte Gewalt, Gewaltandrohung und Übermacht gestützten Beziehungen wie sie für den „Kampf auf Leben und Tod“ (Hegel) im Hobbesschen Naturzustand charakteristisch sind. Sie produzieren scharfe destruktive Gegensätze. Dazwischen liegen die geschichtlich und gesellschaftlich vielfältigen Beziehungen *asymmetrischer Anerkennung*, bei denen sich produktive und destruktive Gegensätze verschränken. Am anderen Extrem schließlich steht eine schlechthin kontrafaktische Annahme, die Idee der reinen Anerkennung. „Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig sich anerkennend*.“⁹⁶ Eine Interaktion ist im Lichte dieser Idee dann „unvernünftig“ im Sinne von widerrechtlich und unmoralisch dann, wenn sie die Freiheit der anderen eines instrumentellen Interesses wegen einschränkt und den Anderen damit „nicht als freien Willen anerkennt und gelten lässt.“⁹⁷
- Auf der Ebene der gesellschaftlichen Einrichtungen liefern *reflexive Institutionen* die Idealvorstellung. Gesellschaftliche Einrichtungen sind Verfahren oder soziale Gebilde, welche die Handlungen der einzelnen Men-

⁹³ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts ..., a.a.O.; S. 39.

⁹⁴ Vgl. dazu J. Ritsert: Bestimmung und Selbstbestimmung, Hamburg 2007, S. 92 ff.

⁹⁵ Vgl. A.a.O.; S. 96-99.

⁹⁶ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes (Ed. J. Hoffmeister), Hamburg 1952, S. 143. (Herv. i. Org.).

⁹⁷ G. W. F. Hegel: Werke 4, S. 233.

schen entlasten. Es gibt dabei Aktionen, Abläufe und Ordnungen, die es erlauben (sollen), bestimmte widerkehrende Ziele und Zwecke ohne immer wieder neuen individuellen Aufwand zu erreichen. Gesellschaftliche Einrichtungen können das Individuum also von bestimmten individuellen Leistungen entlasten, weil sie in geregelten, regelmäßigen und damit erwartbaren Formen erbracht werden. Nur von der *Autonomie* sollten sie den Einzelnen nicht entlasten! Doch das genau bewirken *repressive Institutionen*, wodurch Herrengewalten ihren Willen durchsetzen. In diesem Falle entstehen destruktive Gegensätze zwischen dem Autonomieprinzip und gesellschaftlichen Institutionen oder Organisationen. Reflexive Institutionen beziehen sich hingegen tragend und fördernd auf ihre eigenen Bestandsbedingung, d.h.: auf die Reflexion der Individuen als Subjekte.

- Auf der Ebene der gesellschaftlichen Totalität, der historischen Erscheinungsform einer Gesamtgesellschaft werden deren charakteristischen Strukturen (insbesondere die Herrschaftsstruktur), Prozesse (wie der ökonomische Reproduktionsprozess) ebenfalls daraufhin untersucht, inwieweit sie die Autonomie der Subjekte unterstützen oder untergraben. Inwieweit werden Freiheitspielräume für den Einzelnen gewährt oder verweigert, reflexive Institutionen stabilisiert, die Optionen und das Glück der Individuen gefördert, schließlich ihre Fähigkeiten zur Empathie gestützt?

Gäbe es eine Gesellschaft, in der diese vier Ebenen so miteinander verschränkt sind, dass sie überall, jederzeit und vorrangig die Autonomie fördern und die produktiven Gegensätze in Gang halten, dann entspräche sie jener Utopie, welche Kant ein „Reich der Zwecke“, Hegel „substantielle Sittlichkeit“ und Adorno die „versöhnte Gesellschaft“ nennt. Die wirklichen Gesellschaften in Geschichte und Gegenwart sind von dieser *Idee* bis auf den heutigen Tag meilenweit entfernt. Doch ohne einen Schuss Utopie vermöchte man gegebene Möglichkeiten gar nicht zu erkennen, geschweige denn praktisch zu ergreifen. Ein „vernünftiger“, sprich: autonomiefördernder Zusammenhang der vier Ebenen entspricht nach meiner Auffassung letztendlich dem, was ich im Anschluss an den § 260 der Hegelschen Rechtsphilosophie die Idee der *konkreten Freiheit* genannt habe. Sie entspricht weitgehend dem äußerst komplexen „Maßstab“ der kritischen Theorie Theodor W. Adornos. (S. unten den Anhang: Materialien zu Th. W. Adornos Begriff der konkreten Freiheit; S.198). Doch sie liegt – wenn auch als Thema mit vielfältigen Variationen – darüber hinaus bei vielen anderen kritischen Theoretikern der Bewertung der Qualität einer Gesamtgesellschaft als „vernünftig“ oder „unvernünftig“ zugrunde.

(III/4): *Kritische Beurteilungen des gesellschaftlichen Gesamtzustandes.*
Weitere Beispiele.

Vorbemerkung: Zum sog. „Holismus“ gehört die These von der „Emergenz“ bestimmter Merkmale, die sich einem Ganzen, einem System von Elementen, *als Ganzem* zuzuschreiben lassen und weder logisch noch empirisch auf Eigenschaften der Einzelheiten sowie ihrer Beziehungen zu reduzieren sind. Auch dem in der Tradition von Hegel als „Totalität“ verstandenen gesellschaftlichen Ganzen werden eigenständige Merkmale und Wirkungsmöglichkeiten zugesprochen. Die Annahme einer Existenz des Allgemeinen als gesellschaftliche „Totalität“ durchzieht die gesamte sozialphilosophische und sozialwissenschaftliche Tradition von Hegel über Marx und Lukàcs bis hin zu Adorno. Sie wird in ganz anderer Form aber auch von Systemtheoretikern wie Niklas Luhmann vertreten. Dennoch unterschreibt Adorno die Holisten oftmals zugeschriebene Formel: „Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile“ ausdrücklich *nicht*. Er besteht zwar nachdrücklich auf einem Sozialrealismus, welcher dem gesellschaftlichen Ganzen in der Tat eigensinnige Eigenschaften und Wirkungskräfte zuschreibt. Doch auf der anderen Seite führt die gesellschaftliche Totalität für ihn gar kein „Eigenleben oberhalb des von ihr Zusammengefassten, aus dem sie selbst besteht. Sie produziert und reproduziert sich durch ihre einzelnen Momente hindurch.“⁹⁸ Diese beiden scheinbar gegenläufigen Ansichten führt er immer wieder in vermittlungslogischen Formulierungen wie z.B. der folgenden zusammen:

„So wenig aber jenes Ganze vom Leben, von der Kooperation und dem Antagonismus seiner Elemente abzusondern ist, so wenig kann irgendein Element auch bloß in seinem Funktionieren verstanden werden ohne Einsicht in das Ganze, das an der Bewegung des Einzelnen selbst sein Wesen hat.“⁹⁹

Popper scheint mit seiner ausdrücklichen Unterstützung der Sozialontologie des methodischen Individualismus sowie aufgrund seiner scharfen Ablehnung der für einige Marxisten charakteristischen Verbindung des Holismus mit der Geschichtsmetaphysik des „Historizismus“ die genau entgegengesetzte Position einzunehmen. Doch ganz so einfach liegen die Dinge – wie wir gesehen haben – selbst bei ihm nicht. Auch er traut sich trotz seiner als „Stückwerktechnologie“ bezeichneten und damit auf mittlere Reichweiten eingeschränkten Reformvorstellungen normative Aussagen über den Vernunftstatus des gesellschaftlichen Ganzen zu. Im „Konzept der offenen Gesellschaft“ laufen sie zusammen. Es impliziert ja allem Anschein nach mehr als nur die Forderung nach einer gelingenden Reparatur einiger problematischer Institutionen. Denn auch er denkt nicht zuletzt – im Anschluss an die Kantianische Tradition – an gesellschaftliche Verhältnisse insgesamt, welche der Autonomie des Subjekts förderlich sind. Es gibt zahllose andere Beispiele für den vergleichbaren Anspruch von Sozialphilosophen und Gesellschaftstheoretikern, ein kritisches Urteil über den Zu-

⁹⁸ Th. W. Adorno et altera: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Frankfurt/M 1972, S. 127.

⁹⁹ Ebd.

stand einer Gesamtgesellschaft zu fällen. Ich zeichne in diesem Abschnitt nur – in einer allerdings auf die allgemeinsten Voraussetzungen des jeweiligen Ansatzes beschränkten Weise – die Umrisslinien einiger ausgewählter Strategien nach, welche dem Zweck dienen, einen gesellschaftlichen Gesamtzustand kritisch zu bewerten und sich dabei (bewusst oder unbewusst) in der deontischen Tradition von Kant bewegen.

Beispiel 1: Pareto-Optimum oder Ökonomie für den Menschen (A. Sen)?

Das Denken in Kategorien des Nutzens, der sich an den Vorlieben und Abneigungen des Individuums bemisst, gibt es schon seit uralten Zeiten – etwa in der klassischen Form des Hedonismus von Epikur. Nach dessen Grundauffassung gilt, dass

„ das Lebewesen nicht imstande ist, weiterzugehen wie auf der Suche nach etwas, was ihm mangelt, und etwas anderes zu erstreben, wodurch sich das Wohlbefinden der Seele und des Körpers erfüllen würde.“¹⁰⁰

Jede als „gerecht“ bezeichnete Qualität des Zusammenlebens bemisst sich am Nutzen oder am Schaden, der sich für ein Individuum im gesellschaftlichen Kontext ergibt. Gerechtigkeit als Norm stellt für Epikur daher keinen Wert an sich selbst dar, sondern gründet in einem Vertrag der Individuen, „einander nicht zu schädigen und sich schädigen zu lassen.“¹⁰¹ Es ist eine Binsenweisheit: Dem Utilitarismus der Neuzeit – in der frühen Phase der bürgerlichen Gesellschaften insbesondere durch J. Bentham oder J. St. Mill, alsdann durch weitere angelsächsische Klassiker der Nationalökonomie wie W. St. Jevons, A. Marshall oder A. C. Pigou repräsentiert – merkt man natürlich ganz deutlich die besonderen historischen Umstände der modernen bürgerlichen Gesellschaft an, worin er entsteht und sich entwickelt. Man merkt ihm aber genauso gut auch die lange Geschichte der Auseinandersetzungen abendländischer Moral- und Sozialphilosophen mit der Rolle des Nutzenprinzips als Kernvorstellung des Nachdenkens über Moral, Recht und Gerechtigkeit an. Epikurs Maßstab des „Wohlbefindens der Seele und des Körpers“ behält auch im klassischen Utilitarismus der beginnenden Moderne, insbesondere bei Jeremy Bentham seine Stellung im Zentrum der Argumentation.

„Im klassischen Utilitarismus, vor allem in der von Bentham vertretenen Version, wird Nutzen als Lust, Glück oder Zufriedenheit definiert, und alles wird am Erreichen dieses psychischen Zustandes gemessen.“¹⁰²

¹⁰⁰ Epikur: Briefe. Sprüche Werkfragmente, Stuttgart 1980, S. 47.

¹⁰¹ A.a.O.; S. 77.

¹⁰² A. Sen: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München 2005, S. 75 f. „Die Wohlfahrtsökonomie im Allgemeinen und der Utilitarismus im Besonderen suchen den

Unter „Glück“ kann man mit Kant den Inbegriff all derjenigen Neigungen des Individuums (von den elementaren Antrieben über kulturell definierte Bedürfnisse bis hin zu bewusst verfolgten Zielen und Zwecken) verstehen, welche erfüllt (befriedigt) werden. Von daher ergibt sich u.a. Benthams berühmte Formel für die Wohlfahrt (den Wohlstand) einer ganzen Gesellschaft: Die maximale Wohlfahrt einer Gesellschaft besteht in größtmöglichem Glück der einzelnen Individuen. Damit tun sich die sattsam bekannten Probleme der Messung individueller Glückseligkeit und die Summierung von Nutzenquanten auf. Eine direkte Messung des individuellen Nutzens mit einem Messinstrument von der Qualität des Fieberthermometers hat sich als wenig aussichtsreich herausgestellt (Probleme kardinaler Nutzenmessung). Deswegen wird unter Einsatz von Theorien rationaler Wahlhandlungen versucht, die Vorlieben und Abneigungen der Marktgänger anhand ihrer Entscheidungen beim Angebot von alternativen Gütern auf einer Ordinalskala zu bestimmen. Zieht der Konsument K das Gut x dem Gut y vor, y dem z usw., dann offenbaren sich seine Präferenzen (revealed preferences). Das Gut x hat demnach einen größeren Nutzen für K, wenn er x dem Gut y vorzieht. Aber wie soll man von dem System der individuellen Präferenzen zu Aussagen über die „Wohlfahrt“ des gesellschaftlichen Ganzen gelangen? Auf dieses Problem macht schon Kant in seiner Lehre von der praktischen Vernunft aufmerksam. Wie soll man sich auf die Steigerung der Glückseligkeit aller Individuen zielende Maßnahmen vorstellen, wenn die Neigungen der einzelnen Personen ebenso zahlreich, wie vage und verschiedenartig sind?¹⁰³

„Beim utilitaristischen Kalkül liegt der Hauptnachteil darin, dass es nicht unmittelbar möglich ist, den Nutzen verschiedener Personen miteinander zu vergleichen, da die Entscheidungen der Individuen für sich betrachtet werden.“¹⁰⁴

Ein bei Nationalökonomien gebräuchlicher Vorschlag, trotzdem die Qualität eines gesamten menschlichen Lebenszusammenhangs zu beurteilen, stützt sich auf die Idee des sog. „Pareto-Optimums“. (So genannt nach dem italienischen Ökonomen und Sozialphilosophen Vilfredo Pareto; 1848-1923). Ein pareto-optimales Gleichgewicht besteht, wenn angesichts einer empirisch schon bestehenden Verteilung von Gütern kein Individuum besser gestellt werden kann, ohne mindestens ein anderes Individuum schlechter zu stellen. Angenommen wird also eine ursprüngliche Verteilung der Güter. Angenommen zudem eine zusätzliche Einheit des Gutes x werde produziert und ginge an das Individuum A. A steht nun besser da, während alle anderen gleich gut dastehen wie zuvor. Der

Wert letztlich im individuellen Nutzen, der in Begriffen irgendeines geistigen Charakteristikums wie z.B. Lust, Glückseligkeit oder Begehren definiert wird.“ A. Sen: *Inequality Reexamined*: Cambridge Mass. 1992, S. 6.

¹⁰³ Vgl. I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke (Ed. Weischedel), Band IV, Darmstadt 1963, S. 143 (A 47).

¹⁰⁴ A. Sen: *Ökonomie für den Menschen*, a.a.O.; S. 78.

Ausgangszustand war nicht pareto-optimal, weil sich ein Mensch verbessern konnte, ohne dass sich das Versorgungsniveau eines anderen verschlechterte. Angenommen nun, A besitze die Unverfrorenheit, das Gut x von B zu klauen. Damit steht er sich ebenfalls besser, während die anderen sich – insgesamt betrachtet – schlechter stellen. Das Ergebnis ist also – wen überrascht es? – auch nicht pareto-optimal. Genau genommen müsste also z.B. ein reines Geschenk, das uns doch moralisch normalerweise als eine würdige Geste erscheint, das System aus dem Gleichgewicht bringen. Gibt es ein gesellschaftliches Mehrprodukt, das gemäß dem *bisher bestehenden Versorgungsniveau* gleich verteilt wird, dann ergibt sich wieder ein pareto-optimaler Zustand. Hier offenbart sich ein weiterer Haken: Das aktuelle Versorgungsniveau kann als Ausgangszustand völlig asymmetrisch verfasst sein. Es herrscht m.a.W. ausgeprägte soziale Ungleichheit in den Lebenschancen. Wenn Güter unter Bedingungen dieses Zustandes pro Kopf verteilt werden, dann stellt sich keiner schlechter als zuvor. Ein gesellschaftlicher Gesamtzustand kann mithin pareto-optimal und zugleich – allerdings gemessen an weiterreichenden Gerechtigkeitsvorstellungen – ungerecht sein.¹⁰⁵

Amartya Sen zählt zu den wenigen Vertretern der Nationalökonomie sowie der Spiel- und Entscheidungstheorie, welche den mit der vorherrschenden Wirtschaftstheorie verwobenen Utilitarismus problematisieren und weiterreichende Maßstäbe für die Bewertung eines gesellschaftlichen Gesamtzustandes suchen als „den Nutzen“. Er verbindet sie mit der Idee gesellschaftlicher Entwicklung als „Prozess der Erweiterung realer Freiheiten“.¹⁰⁶ Damit hängt natürlich wieder einmal alles am Freiheitsbegriff, der die Menschen – wie Sen in seinem jüngsten Buch über „The Idea of Social Justice“ sagt – über die Jahrhunderte hinweg zur Selbstverteidigung und zum Kampf für seiner Verwirklichung bewegte.¹⁰⁷ Um den Freiheitsbegriff zu erläutern, trifft Sen eine Reihe von Unterscheidungen. So

- (a) die zwischen (a1) der Freiheit und (a2) den Bedingungen für Freiheit.¹⁰⁸
- (b) Hinzu kommt die Unterscheidung zwischen „Aktorfreiheit“ und „Wohlfahrtsfreiheit“. (b1) Die Freiheit des Handelnden besteht in der Möglichkeit, das tatsächlich zu erreichen, was er für erstrebenswert hält oder hervorzubringen versucht. (b2) Die Wohlfahrtsfreiheit hängt an den Möglichkeiten, die Dinge zu erreichen, die für das eigene Wohlergehen konstitutiv sind. Von daher ergibt sich die Möglichkeit, dass Freiheit und Wohlergehen sich *nicht* in die gleiche Richtung entwickeln!¹⁰⁹ Die Aktorfreiheit ist nicht zwangsläufig mit der Erweiterung von Alternativen des Han-

¹⁰⁵ Im Hinblick auf die Norm sozialer Gleichheit sagt A. Sen mit Recht: „Die utilitaristische Formel verlangt die Maximierung der vollständigen Summe der Nutzenquanten aller Leute *zusammen genommen*, und das ist offensichtlich nicht besonders egalitär.“ A. Sen: Ungleichheit, a.a.O.; S. 13.

¹⁰⁶ A. Sen: Ökonomie für den Menschen, a.a.O.; S. 13.

¹⁰⁷ A. Sen: The Idea of Social Justice, London 2010, S. 64.

¹⁰⁸ A. Sen: Ungleichheit, a.a.O.; S. 36. Vgl. auch das Kapitel 12 in A. Sen: The Idea of Justice, a.a.O.; S. 253 ff.

¹⁰⁹ A.a.O.; S. 59.

delns gleichzusetzen – zumal eine Überfülle von Alternativen genauso gut zur Last für den Akteur werden kann.¹¹⁰

- (c) In seiner Schrift über eine „Ökonomie für Menschen“ nimmt Sen eine etwas andere Einteilung vor. Dort nennt er fünf Typen von Freiheit. (c1): Politische Freiheiten. (c2): Ökonomische Vorteile. (c3): Soziale Chancen. (c4): Garantien für Transparenz. (5): Soziale Sicherheit. Das sind aber keine Spielarten des Freiheitsbegriffs wie zum Beispiel die „Willensfreiheit“, sondern diese Punkte bedeuten eher einen empirischen Katalog von Rechten und Chancen. Sen nennt ihren einheitlichen Bezugspunkt: „All diese verschiedenen Typen von Rechten und Chancen tragen dazu bei, die allgemeinen Verwirklichungschancen eines einzelnen zu fördern.“¹¹¹ So gesehen geht es wieder um die *Bedingungen* von Freiheit.
- (d) Schließlich unterscheidet er noch (d1) die *Verfahren*, welche die Handlungs- und Entscheidungsfreiheit ermöglichen von (d2) den wirklichen *Chancen*, welche die Menschen „angesichts ihrer persönlichen und sozialen Umstände haben.“¹¹² Auch hier handelt es sich um *Bedingungen* individueller Freiheit. Später schlägt er zudem eine Unterscheidung zwischen dem „Prozessaspekt“ und dem „Gelegenheitsaspekt“ (opportunity) der Freiheit vor.¹¹³ Freiheit setzt Gelegenheiten (Chancen) voraus, unsere Zwecksetzungen zu erreichen. Aber der Prozess der Realisierung der Zwecke hat für uns eine herausragende Bedeutung. Wir wollen nicht zuletzt sicher sein, „dass wir nicht der Zwänge wegen, die uns von anderen auferlegt werden, in einen bestimmten Zustand gezwungen werden.“¹¹⁴ Beim Gelegenheitsaspekt geht es wieder um Bedingungen der Freiheit, während es beim Prozess der Verwirklichung von Freiheit offensichtlich um *Autonomie* als Abwesenheit von Zwang und Unterdrückung geht.

Alles in allem scheinen die Hauptachsen dieses Einteilungsvorschlages aus den *Bedingungen* der Freiheit einerseits, der *Autonomie* (Willensfreiheit) andererseits zu bestehen. Die Wertidee der Willensfreiheit hebt er in der Tat einmal ausdrücklich als normative Grundlage sämtlicher Urteile über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer Gesellschaftsordnung insgesamt hervor: „Eine jede substantielle Theorie der Ethik und der politischen Philosophie, insbesondere eine jede Theorie der Gerechtigkeit, muss einen Brennpunkt der Information wählen, d.h.: sie muss entscheiden, auf welche Merkmale der Welt wir uns konzentrieren sollten, wenn wir eine Gesellschaft bewerten und Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gegeneinander abwägen ... Der Fokus besteht hier in der Freiheit, worüber eine Person tatsächlich verfügt, dies oder jenes zu tun ...“¹¹⁵ Dass

¹¹⁰ Vgl. A.a.O.; S. 63.

¹¹¹ A. Sen: Ökonomie für den Menschen, a.a.O.; S. 21.

¹¹² A.a.O.; S. 28.

¹¹³ A. Sen: The Idea of Justice, a.a.O.; S. 228.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ A.a.O.; S. 231.

damit mehr als Wahlfreiheit, letztendlich Autonomie gemeint ist, wird bei Sen immer wieder deutlich. Die „Verwirklichungschancen eines Einzelnen“ bestehen nach seiner Auffassung ausdrücklich *nicht* nur in der andererseits selbstverständlich unverzichtbaren Sicherstellung der Mittel für den eigenen Lebensunterhalt und das Wohlergehen (Glück), sondern in der Stabilisierung „der Freiheit“ selbst (Freiheit als Zweck an sich selbst). Darin sieht er ein entscheidendes Prinzip für die Bewertung nicht nur einer ganzen Gesellschaft, sondern der gesellschaftlichen Entwicklung überhaupt. Denn er möchte ein Konzept von Entwicklung begründen, das diese nicht bloß an Wachstum und Steigerung des gesellschaftlichen Reichtums, sondern vorrangig an der Beförderung von „Freiheit“ bemisst

„Ein angemessener Begriff von Entwicklung kann sich nicht mit der Anhäufung von Reichtum, dem Wachsen des Bruttosozialprodukts und anderen auf das Einkommen bezogenen Variablen begnügen.“¹¹⁶

Dass die Idee der Freiheit nicht *über* der Geschichte, sondern *in* der Geschichte steht, ist ihm ebenfalls geläufig. „Die Freiheit“ versteht sich als eine Idee, die in historisch sehr verschiedenartigen, alles andere als unabhängig von Kontroversen in konkreten geschichtlichen Situationen und dennoch mit vergleichbaren Bedeutungsfeldern auftritt. Und es istbarer Unsinn oder unsinniger Eurozentrismus, anzunehmen, sie sei eine Erfindung „des Westens“ oder der modernen bürgerlichen Gesellschaft.¹¹⁷

Es dürfte klar geworden sein, dass auch Sen eine Variante der deontischen Ethik vertritt und dass er in deren Rahmen eine Utilitarismuskritik übt, die von neoklassischen Nationalökonominnen und/oder Spieltheoretikern normalerweise nicht zu erwarten ist. Auch bei ihm finden sich Anschlussstellen an einen normativen Argumentationsstil, den ich als „deontischen Rahmen“ bezeichnen und später noch etwas ausführen möchte.¹¹⁸ Sen ist Rawsschüler aber gewiss kein Kantianer. Doch ähnlich wie im Falle der Kantischen Hierarchisierung der Imperative spricht auch Sen davon, dass die Freiheit (das Autonomieprinzip) „eine Art Priorität“ aufweise.¹¹⁹ Anschlussstellen an den deontischen Rahmen bei Amartya Sen sehen so aus:

¹¹⁶ A. Sen: Ökonomie für den Menschen, a.a.O.; S. 25.

¹¹⁷ So gibt es nach seiner Ansicht gar keinen Grund für das Pathos, die individuelle Freiheit als eine Basisnorm auszuzeichnen, welche „den Westen“ von „dem Osten“ unterscheidet. „Es gibt ... keine hinlängliche empirische Basis die Geschichte der Ideen auf diese Weise aufzuspalten.“ Gleichermäßen ist die „Bedeutung der Freiheit in verschiedenen Formen in Theorien der Gerechtigkeit“ gegeben A. Sen: The Idea of Justice, a.a.O.; S. 228 und S. 301.

¹¹⁸ Vgl. seinen Hinweis auf „deontological demands“, a.a.O.; S. 19. Ja, er beschreibt den Utilitarismus der „rational choice theory“ als einen „bemerkenswert entfremdeten Glauben“, der „unsere Köpfe“ nicht „kolonialisieren“ sollte. A.a.O.; S. 32.

¹¹⁹ A.a.O.; S. 65.

(a) Dass ökonomischen Maßnahmen, Medien und Mechanismen zur Sicherstellung des Lebensunterhaltes sowie zur Erweiterung des Wohlergehens von fundamentaler Bedeutung für das individuelle Leben sind, das ist selbstverständlich. Und dass der Austausch von Produktionsergebnissen auf Märkten mit wachsender Arbeitsteilung in der Produktionssphäre schon früh in der Geschichte zu einer gesellschaftlichen Schlüsselinstitution werden musste, ist gleichermaßen sinnfällig. Insoweit entstehen an sich keine grundsätzlichen Vorbehalte gegen die vom Nutzenprinzip angetriebenen Aktionen und Mechanismen auf Märkten. Die durch einen effizienten Marktmechanismus hervorgebrachten Ergebnisse in der Form von Einkommen bzw. die „Nutzenwerte“ sind nach Sen keineswegs zu verachten. Nur, für ihn stellt sich im Einklang mit dem deontischen Rahmen die Frage, ob das „Vorteilsstreben, ob in direkter, ob in indirekter Form, die alleinige robuste Grundlage für vernünftiges Verhalten in einer Gesellschaft darstellt.“¹²⁰ Wahrlich nicht!

(b) Das entscheidende Problem besteht demnach auch für Sen in der Ausweitung der Idee der ökonomischen und/oder technischen Effizienz zum *universellen* Prinzip individueller Lebensführung sowie der allgemeinen Gesellschaftsorganisation. Mit der Maxime der unbedingten Effizienz verbindet sich zudem eine Fülle spezieller Probleme. Gern übersehen wird zum Beispiel die *immanente* Rolle, die substantiell sittliche Werte im System der Tauschverträge und Tauschhandlungen selbst spielen und weiterhin spielen müssen. Es geht – einem klassischen Argument von Émile Durkheim entsprechend – damit um die „häufig ganz unbemerkte Rolle gewisser Verhaltensregeln in den entwickelten kapitalistischen Wirtschaften, etwa Grundregeln der Geschäftsmoral, die nur im Übertretungsfall die Aufmerksamkeit auf sich lenken.“¹²¹ Gerechtigkeit ist nicht *gleich* dem Pareto-Optimum!¹²²

(c) Sen distanziert sich ausdrücklich von der Tendenz seines Faches, der Wirtschaftstheorie, sich nicht „auf den Wert der Freiheiten“, sondern „auf Nutzen, Einkommen und Wohlstand“ zu konzentrieren.¹²³ Er besteht stattdessen auf der „grundlegenden Wichtigkeit“ der Freiheit. Auch bei ihm wird – wie gezeigt – „die Freiheit“ durchweg dem andererseits unverzichtbaren Prinzip der Effizienz *übergeordnet*. Dementsprechend bezeichnet er „die individuellen Freiheiten und nicht die Nutzenwerte“ als die „Informationsbasis“ seiner Theorie.¹²⁴ Denn die „Wirtschaftstheorie tendiert nun einmal dazu, „sich nicht auf den Wert der Freiheiten zu konzentrieren, sondern auf Nutzen, Einkommen und Wohlstand.“¹²⁵ Die Kritik an diesem Denkstil bestimmt auch seine Grundidee von gesellschaftlicher Entwicklung. Gelingende Entwicklung von Gesellschaften misst er an der

¹²⁰ A.a.O.; S. 205.

¹²¹ A. Sen: Ökonomie für den Menschen, a.a.O.; S. 140 f. Es handelt sich natürlich um die „nicht-kontraktuellen Elemente des Kontrakts“ bei Durkheim.

¹²² Zitat a.a.O.; S. 145 f. „Nach dieser utilitaristischen Auffassung ist *Ungerechtigkeit* definiert durch die Abnahme des Gesamtnutzens verglichen mit dem, was man hätte erreichen können.“ A.a.O.; S. 77.

¹²³ A.a.O.; S. 40.

¹²⁴ A.a.O.; S. 146.

¹²⁵ A.a.O., S. 40.

„Entwicklung der Freiheit“ als oberstes Ziel und wichtigstes Mittel dieses Prozesses.¹²⁶

(d) Der deontische Rahmen wird in der Geschichte der Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie auf die verschiedensten, wenn nicht auf die gegensätzlichsten Weisen ausgeführt und ausgefüllt. So ist Sen trotz allem kein Kantianer in der Form, wie man das von Popper wegen zahlreicher Implikationen seiner Idee der „offenen Gesellschaft“ durchaus sagen kann. Gleichwohl lassen sich auch bei ihm einige weitere Grundmerkmale des deontischen Rahmens deutlich genug ablesen. Sie lassen sich nicht nur an der beschriebenen Art und Weise ablesen, wie er das Verhältnis von Glück (Nutzen) und Freiheit bestimmen will. Es ist für ihn zudem „wichtig, nicht nur dem Markt die ihm gebührende Anerkennung zuteilwerden zu lassen, sondern auch die Bedeutung anderer wirtschaftlicher, sozialer und politischer Freiheiten für die Verbesserung und Bereicherung des menschlichen Lebens richtig einzuschätzen.“¹²⁷ Die Forderung, dem Markt als Institution komplexerer und arbeitsteiliger Gesellschaft die ihm *gebührende* Aufmerksamkeit zu schenken, ist eine Konsequenz des schlichten und einfachen Tatbestandes, dass die Bedingungen der materiellen Existenz gesichert sein müssen, damit überhaupt über Art und Grad möglicher Autonomie geredet werden kann, bevor also Autonomie überhaupt möglich ist. Deswegen hat es auch für Theodor W. Adorno etwas „Hohles und Törichtes ...“, Menschen, die von der Not und Dürftigkeit des Alltags völlig beherrscht werden, einer alten Putzfrau etwa, zuzumuten, sie sollten ihre Individualität entfalten ...“¹²⁸ Und dennoch ist der Freiheitsbegriff dem von Nutzen (und Glück) in dem Sinn *vorgeordnet*, dass er – im Rahmen der historisch bestehenden „Verwirklichungschancen“ für Menschen – darüber entscheidet, welche der Maximen des Nutzenstrebens sittlich oder unsittlich sind!

(e) Aufgrund seiner Version des deontischen Rahmens lenkt Sen nicht zuletzt die Diskussion über Armut und Unterentwicklung in eine vom neo-klassischen Ökonomismus und Wachstumsfetischismus abweichende Richtung. Armut in der Welt, so betont er, hat man nicht einfach nur als eine Frage zu geringer Einkünfte für den Lebensunterhalt, sondern immer auch als Problem des Mangels „an fundamentalen Verwirklichungschancen“ der Einzelnen zu behandeln. Die Effizienz der Märkte als Bedingung der Möglichkeit von Bedürfnisbefriedigung und die gesellschaftlichen Bedingungen für die Autonomie der Subjekte bedeuten nicht das Gleiche! Wenn man „Freiheit“ und „Verwirklichungschancen“ auch als „Autonomie“ und „mögliche Verwirklichung von Chancen einer selbständigen Lebensführung“ lesen darf, dann ordnet Sen die Autonomie erneut im Stile deontischer Ethiken dem Nutzen über. Denn man kann sich allemal mit Fug fragen, „ob die gesuchte Effizienz nicht eher durch *individuelle Freiheiten* als durch *Nutzenwerte* ausgedrückt werden sollte. Diese Frage liegt für uns na-

¹²⁶ A.a.O.; S. 50.

¹²⁷ A.a.O.; S. 20.

¹²⁸ Th. W. Adorno: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, Frankfurt/M 2001, S. 126.

türlich besonders nahe, da die Informationsbasis dieses Buches die individuellen Freiheiten und nicht die Nutzenwerte sind.“¹²⁹

Beispiel 2: Die Idee einer gerechten Grundordnung der Totalität (J. Rawls).

Ausgangszustand und Gerechtigkeitsnorm: Das Wertprädikat „gerecht“ wird wie das Eigenschaftswort „vernünftig“ auf die verschiedensten gesellschaftlichen Sachverhalte angewandt. Als „gerecht“ oder „ungerecht“ werden Haltungen, Handlungen oder Aktionen einzelner Personen, diese Personen selbst („ein gerechter Mensch“), Maßnahmen, Institutionen und Organisationen, Abläufe und Verfahren, schließlich auch Gesamtgesellschaften bewertet. Einen der berühmtesten und folgenreichsten Versuche, Maßstäbe zur Beurteilung der Grundordnung einer gesellschaftlichen Totalität zu begründen, hat John Rawls in seinem Buch: „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ unternommen.¹³⁰ Ich möchte einige der bekannten Ausgangsannahmen dieses Werks wieder einmal aufgreifen, um nur die Stellung des deontischen Rahmens in der Zwischenzone zwischen Utilitarismus und Kantischer Ethik zu skizzieren, worin sich die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls bewegt.¹³¹

In der Entwicklung der abendländischen Philosophie hat es viele, oftmals äußerst kontroverse Versuche gegeben, die Geschichte und Geschicke der Menschengattung im Ausgang von einem Ur- oder Naturzustand (*status naturalis*) zu untersuchen. Dieser kann von der Annahme einer ursprünglichen Gleichheit zwischen den Individuen (*communio originaria*) oder im Gegensatz dazu von der These eines gottgewollten Vorrangs der Herren vor den Knechten geprägt sein. Mal wird der Naturzustand als ein vorgesellschaftlicher Zustand, mal im Ausgang von Individuen als auf Ihresgleichen angewiesene Wesen beschrieben. Mal gibt es ursprüngliche Rechte der Mitglieder des Naturzustandes, mal müssen diese erst durch Vertrag etabliert werden usf. John Rawls hat der klassischen Vision des Naturzustandes in der jüngeren Vergangenheit einen viel beachteten Impetus gegeben, der zum Verständnis der normativen Grundlagen westlicher Demokratien beitragen soll. Ihm geht es in seinem Hauptwerk an zahlreichen Stellen zunächst um institutionelle Gerechtigkeit.

„Die Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen.“¹³²

Das heißt: In einem gesellschaftlichen Kontext stehende Institutionen bedeuten diejenigen gesellschaftlichen Tatbestände, worauf die Prädikate „gerecht“ oder „ungerecht“ in erster Linie anzuwenden sind (*institutionelle Gerechtigkeit*). Die

¹²⁹ A. Sen: Ökonomie für den Menschen, a.a.O.; S. 146.

¹³⁰ J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M 1979.

¹³¹ Vgl. auch J. Ritsert: Gerechtigkeit und Gleichheit, Münster 1997, S. 93 ff.

¹³² J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, a.a.O.; S. 19.

institutionelle Gerechtigkeit steht natürlich im engsten Zusammenhang mit Geboten der Beseitigung „willkürlicher Unterschiede“, also sozialer Ungleichheiten sowie mit der Idee des Ausgleichs konkurrierender Ansprüche und Interessen. Aber auch die *Aktor- und die Handlungsgerechtigkeit* werden von Rawls zu einem zentralen Thema gemacht. Was diesen Bereich angeht, sagt er zum Beispiel im Einklang mit der heutigen Lehre von den universellen Menschenrechten:

„Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann.“¹³³

Damit wird dem deontischen Grundprinzip der Menschenwürde als anerkannte Willensfreiheit eine zentrale Stellung zugewiesen! Aber welcher Vorstellung von Gerechtigkeit „entspringt“ die Norm der Würde des Subjekts? Bei der Bearbeitung dieser Fragestellung sucht Rawls nach „Grundsätzen der Gerechtigkeit“ und verschiebt dabei allerdings die Akzente vorwiegend auf die *Verteilungsgerechtigkeit*.

„Es sind Grundsätze nötig, um zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Regelungen der Güterverteilung zu entscheiden und eine Einigung darüber zu erzielen.“¹³⁴

Das Problem der „Einigung“ angesichts konkurrierender Zwecksetzungen verschärft sich auf die bekannte Weise dadurch, dass es nicht nur Interessengegensätze und Interessenkonflikte in einer Gesellschaft gibt, sondern auch deswegen, weil die „beteiligten Personen“ ganz allgemein „ihre Rechte gegeneinander geltend machen.“¹³⁵ Wie kann unter diesen Voraussetzungen eine „wohlgeordnete Gesellschaft“ aussehen? Unter einer „wohlgeordneten Gesellschaft“ versteht Rawls ein Gemeinwesen, das nicht bloß utilitaristisch auf das Wohl (Glück) der Individuen zugeschnitten ist, sondern in dem zugleich eine gemeinsame (über Nutzenkalküle hinausgehende) Gerechtigkeitsvorstellung in Kraft ist.¹³⁶ Hinweise wie diese erinnern deutlich genug an den fundamentalen Anspruch, mit dem deontischen Rahmen einen Zusammenhang zwischen legitimem Wohlstandstreben des Einzelnen einerseits und übergeordneten Prinzipien eines „vernünftigen“, durch autonomieverbürgende Institutionen, Strukturen und Prozesse gesicherten Zusammenlebens herzustellen!

¹³³ Ebd.

¹³⁴ A.a.O.; S. 20.

¹³⁵ J. Rawls: Gerechtigkeit als Fairness (hrsg. v. O. Höffe), Freiburg München 1977, S. 34 ff. (Zitat S. 52).

¹³⁶ J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, a.a.O.; S. 21.

„Der Eigennutz zwingt zwar die Menschen, voreinander auf der Hut zu sein, doch ihr gemeinsamer Gerechtigkeitssinn ermöglicht es ihnen, sich in sicherer Form zusammenzutun.“¹³⁷

Dimensionen eines Menschenbildes. Wie schon im Falle der alten Kontrakttheorie wird auch jede moderne Konstruktion eines Ausgangszustandes des Prozesses menschlicher (gerechter) Vergesellschaftung von den Inhalten eines Menschenbildes bestimmt. Die Akteure im Ausgangszustand bei Rawls stellen keine Hobbeschen Monaden mit deren heillosen Neigung zum Köpfeinschlagen dar. Sie sind vielmehr von vornherein als rational genug angesehen, um überhaupt eine „wohlgeordnete Gesellschaft“ aufbauen und erhalten zu wollen. An dieser Stelle macht sich in der Darstellung bei Rawls gleichwohl eine klassisch utilitaristische Grundvorstellung bemerkbar, die aus der Volkswirtschaftslehre bzw. der Spiel- und Entscheidungstheorie stammt. Rationale Egoisten können durchaus kooperationsfähig sein, weil die Bereitschaft zur klugen Abwägung der Gegebenheiten es ihnen nahe legt, zusammenzuarbeiten und so die für den individuellen Nutzen relevanten Muster des Zusammenlebens aufrechtzuerhalten – auch wenn man immer mit Trittbrettfahrern (*free riders*) rechnen muss. Die Rawlsschen Menschen im Ausgangszustand sind also nicht ungesellig (wie bei Rousseau), sondern existieren im Rahmen *vorab* gegebener Normen und Muster ihres Zusammenlebens. So gelten die Akteure des Ausgangszustandes in einigen Hinsichten als *gleiche*. So lassen sie sich im *gleichen* Maße vom rationalen Eigeninteresse bewegen und sind keiner Herrschaft unterworfen (Annahme der Herrschaftsfreiheit und politischer Gleichheit). Diese überdies als „rational“ und „frei“ beschriebenen Individuen weisen im Modell des Urzustandes noch eine Fülle weiterer Eigenschaften auf, welche die Beantwortung der Frage nach der Genesis einer gerechten Grundordnung beeinflussen:

- Sie haben Bedürfnisse, die vergleichbar sind und sich ergänzen;
- Deswegen besteht von vornherein eine Aussicht auf Zusammenarbeit zwischen ihnen;
- Während das Eigeninteresse und die Gegensätzlichkeit von Interessen den *utilitaristischen* Pol des deontischen Rahmens bei Rawls anzeigen, führt Rawls auch dessen *deontischen* Gegenpol ausdrücklich bei seinen Merkmalsangaben für die Individuen im Naturzustand ein. Denn zu seinem Modell gehört die Prämisse, dass die Teilnehmer an einer gemeinsamen Praxis im Ausgangszustand „wechselseitige Anerkennung als Personen mit gleichen Interessen und Fähigkeiten“ üben. Diese Aussage lässt sich ohne große Umstände mit dem Grundgedanken der Kantischen Ethik in Verbindung bringen, dass die Individuen einander als selbständige Wesen anerkennen, damit wechselseitig ihre Würde als Subjekte achten müssen.

¹³⁷ Ebd.

Auf diese Weise werden also Prinzipien vernünftiger Vergesellschaftung schon bei der Beschreibung des Ausgangszustandes angenommen.

- Zu den anthropologischen Voraussetzungen gehört schließlich noch die erwähnte Annahme, im Ausgangszustand agierten „freie Personen, die keine Herrschaft übereinander ausüben“ und bereit sind, „sich an einer gemeinschaftlichen Tätigkeit“ zu beteiligen.¹³⁸

Zwei weitere Voraussetzungen bei der Beschreibung des Ausgangszustandes sind besonders wichtig für das Modell von Rawls:

(a) Ähnlich wie viele in der Tradition des klassischen Naturrechtsdenkens stehende Schriftsteller geht auch Rawls davon aus, dass die Individuen im Naturzustand trotz allem einen ihre Vergesellschaftung absichernden Vertrag schließen müssen. Rawls spricht von einem *fairen* Vertrag. In der Tat weist er in verschiedenen Arbeiten immer wieder darauf hin, dass „Gerechtigkeit“ und „Fairness“ zwar nicht gleichbedeutend sind, wohl aber eng miteinander verwobene Begriffe darstellen. Mehr noch: Der Begriff der Fairness bildet für ihn mitunter sogar den Tiefengrund des Gerechtigkeitsbegriffes. Unter „Fairness“ lässt sich eine Haltung der Unparteilichkeit und der konsequenten Beachtung von Regeln statt des strategisch eingesetzten Fouls verstehen. Zur Fairness gehört außerdem der Verzicht auf Strategien der Übervorteilung von anderen, selbst wenn sich die Gelegenheit dafür bietet, sie über's Ohr zu hauen. Fair können schließlich auch Regeln sein, die niemanden bevorzugen oder benachteiligen, sowie jedem die *gleichen* Vorteile oder Belastungen garantieren. Insofern besteht in der Tat ein enger Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Fairness. Rawls' Modell nimmt nun die Möglichkeit fairer Haltungen, Handlungen und Regeln schon gleich für den Ausgangszustand an. Die Akteure müssen faire Regeln finden und beachten können, welche die Gemeinsamkeit ihrer Tätigkeit sichern „und die jeweiligen Anteile an Vorteilen und Lasten festlegen.“¹³⁹

(b) Es fehlt jedoch noch ein weiteres entscheidendes Merkmal, das für die Beschreibung des Ausgangszustandes im Modell von Rawls kennzeichnend ist: der „Schleier des Nichtwissens“ (*veil of ignorance*). Er besteht in der Annahme, dass die Akteure im Ausgangszustand weder über Kenntnisse von ihrer tatsächlichen Stellung im System der sozialen Ungleichheit (also z.B. über ihre Klassenzugehörigkeit oder ihren Schichtstatus), noch über die Bedingungen ihres eigenen Glücks sowie ihre psychologischen Neigungen verfügen.¹⁴⁰ Gemessen an den Aktormodellen der neo-klassischen Mikroökonomie wird also die merkwürdige Voraussetzung gemacht, die Akteure wüssten nichts über ihre „Präferenzen“. Sie wissen zudem auch nichts über das Los, das sie bei der genetischen Verteilung von Talenten in der Lotterie der Natur gezogen haben. Die Strategie

¹³⁸ Vgl. J. Rawls: Gerechtigkeit als Fairness, in ders. (Hrsg. v. O. Höffe): Gerechtigkeit als Fairness, Freiburg/München 1977, S. 34 ff. Vgl. auch „Eine Theorie der Gerechtigkeit“, a.a.O.; S. 133 ff.

¹³⁹ A.a.O.; S. 57.

¹⁴⁰ Vgl. J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, a.a.O.; S. 29 bzw. S. 159 ff.).

besteht hier offensichtlich darin, bei der Beschreibung des Urzustandes sämtliche Kenntnisse auszuklammern, welche soziale Ungleichheit unter den Menschen direkt herbeiführen und unterstützen könnten. Unter diesen Umständen sind die Individuen im Ausgangszustand geradezu gezwungen, faire Strategien bei der Bestimmung der Grundregeln der Gerechtigkeit zu wählen. „Da sich alle in der gleichen Lage befinden und niemand Grundsätze ausdenken kann, die ihn aufgrund seiner besonderen Verhältnisse bevorzugen, sind die Grundsätze der Gerechtigkeit das Ergebnis einer fairen Übereinstimmung oder Verhandlung.“¹⁴¹ Anders ausgedrückt: Die Subjekte müssen unter all diesen Voraussetzungen in Prinzipien übereinkommen, die ihre Lebenschancen maßgeblich beeinflussen, ohne dass sie sich ausrechnen könnten, ob ihnen daraus ein besonderer Vorteil entsteht oder nicht. Damit stehen wichtige Informationen zur Verfügung, welche die Richtung beeinflussen, in der die Antwort der Kernfrage einer Theorie der Gerechtigkeit bei Rawls geht. Das Problem lautet: Für welche Grundsätze (Basisnormen) der Gerechtigkeit würden sich „freie und vernünftige“ Menschen „in einer anfänglichen Situation der Gleichheit, welche alle die beschriebenen Eigenschaften aufweist, in ihrem eigenen Interesse entscheiden“?¹⁴²

Grundstruktur und Grundsätze der Gerechtigkeit: Unter einer „Grundstruktur“ sind Schlüsselinstitutionen sowie fundamentale Strukturen und Prozesse auf gesamtgesellschaftlichem Niveau zu verstehen, wodurch einerseits die Rechte und Pflichten von Menschen abgesteckt werden, wovon andererseits nachhaltige Einflüsse auf die tatsächlichen Lebenschancen der Individuen und Gruppen ausgehen. Nach Rawls entscheidet die gesellschaftliche Grundstruktur also über Grundrechte und Pflichten, sowie über die Verteilung der „Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit“.¹⁴³ Sie legt zudem die Startplätze der Individuen in ihrem Lebenslauf fest. Es geht offensichtlich um *Verteilungsgerechtigkeit* im allgemeinsten Sinn der Verteilung von Lebenschancen. Denn die Grundstruktur kann ja als ein Ordnungsmuster des Zusammenlebens begriffen werden, wodurch „die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten sowie die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit“ verteilt werden.¹⁴⁴ Rawls sucht mithin nach Prinzipien, die wertende Urteile über die Verteilungsgerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer Grundstruktur der Gesellschaft erlauben. Grundstrukturen legen den Startplatz der Individuen in der gesamten gesellschaftlichen Entwicklung fest. Sie verteilen Lebenschancen. Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit weisen bei Rawls eine doppelte Struktur auf: Einerseits liegen sie dem gesellschaftskritischen Urteil über das faktische Bestehen von Verteilungsgerechtigkeit und von Verteilungsungerechtigkeit zugrunde. Andererseits behandelt sie Rawls als einen Kern von Gerechtigkeitsvorstellungen bei den Mitgliedern der Gesellschaft, welcher erforderlich ist, um

¹⁴¹ A.a.O.; S. 29.

¹⁴² A.a.O.; S. 28.

¹⁴³ A.a.O.; S. 23.

¹⁴⁴ A.a.O.; S. 99.

den Fortbestand „wohlgeordneter“ Vergesellschaftungen sicher zu stellen. Die Grundsätze müssen einen Stützpunkt in der historischen Wirklichkeit haben. Die Ausgangsannahme eines „Schleiers des Nichtwissens“ hat – wie gesagt – die Konsequenz, dass die Akteure diese Grundsätze nur im Licht des *allgemeinen* Vorteils für alle (oder der grundsätzlichen Garantie für Kooperationen) mit aller Vorsicht formulieren und vereinbaren können. Denn weiß ich nicht, wie viel ich mir vom gemeinsamen Kuchen abschneiden kann, ist es am sinnvollsten, für Gleichverteilung zu plädieren. Als Skeptiker könnte ich mir nach Rawls in einer Art umgekehrten Kantischen Universalisierungstest auch die Frage stellen: Wie stünde ich da, wenn ein Feind in der Lage wäre, mir einen Platz in der Gesellschaft zuzuweisen? Rawls ist der Meinung, methodisch seien die Grundsätze das Ergebnis einer Art hermeneutischen Prozesses und nicht das einer logischen Deduktion.¹⁴⁵ Für diese Vorgehensweise hält er den Begriff des „Überlegungsgleichgewichts“ (*reflective equilibrium*) parat. Während einerseits die Bedingungen des idealtypisierten Ausgangszustandes gute Gründe dafür liefern, bestimmte Regeln und keine anderen anzunehmen, denkt sich Rawls ihre Konkretisierung und Differenzierung andererseits als Ergebnis ihrer Abwägung im Angesicht historisch vorfindlicher Gerechtigkeitsvorstellungen. Wir müssen also ständig überprüfen

„ob die Grundsätze, die gewählt wurden, unseren wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen entsprechen oder sie auf annehmbare Weise erweitern.“¹⁴⁶

Jetzt endlich lässt sich angeben, welche Grundsätze der Gerechtigkeit Rawls auf diesem komplexen Hintergrund aufstellt. Zwei sind es.

Erster Rawlsscher Grundsatz:

Am ersten der beiden Prinzipien hat Rawls in verschiedenen Arbeiten ohne allzu große Veränderungen festgehalten:

„Erstens hat jede Person, die an einer Praxis beteiligt ist oder durch sie beeinflusst wird, das gleiche Recht auf größte Freiheit, sofern sie mit der gleichen Freiheit für alle vereinbar ist.“¹⁴⁷

„Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.“¹⁴⁸

¹⁴⁵ Vgl. J. Rawls: *Gerechtigkeit als Fairness*, a.a.O.; S. 36.

¹⁴⁶ J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O.; S. 37. Mein Eindruck ist, dass J. Rawls den Anspruch auf eine strenge Ableitung der Grundsätze aus Vorannahmen immer mehr zugunsten der hermeneutischen Explikation von Gerechtigkeitsvorstellungen in modernen westlichen Gesellschaften aufgegeben hat. Vgl. dazu J. Ritsert: *Gerechtigkeit und Gleichheit*, Münster 1997, S. 104 ff.

¹⁴⁷ J. Rawls: *Gerechtigkeit als Fairness*, a.a.O.; S. 37.

¹⁴⁸ J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O.; S. 81.

Diese Aussagen weisen eine deutliche Parallele zu Kants „allgemeinem Prinzip des Rechts“ auf. Dieses sieht bekanntlich so aus:

„Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“

„Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann etc.“¹⁴⁹

Damit kommt erneut der autonomietheoretische, *über den Utilitarismus hinausweisende* Pol des deontischen Rahmens zum Zuge. (In der „Theorie der Gerechtigkeit“ finden sich allerdings an verschiedenen Stellen etwas modifizierte Formulierungen dieses Grundsatzes).

Zweiter Rawlscher Grundsatz:

Der zweite Grundsatz wird auch „das Differenzprinzip“ (im Allgemeinen) genannt. Rawls hat es in verschiedenen Versionen vorgetragen und verschiedentlich revidiert. Ich greife nur auf zwei Passagen aus der „Theorie der Gerechtigkeit“ zurück, welche den Grundgedanken deutlich genug machen:

Fassung A: „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“¹⁵⁰ Die zweite Fassung enthält einige Ergänzungen.

Fassung B: „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein:

(a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und
(b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen.“¹⁵¹

Die Fassung B ergänzt Rawls durch zwei von ihm sog. Vorrangsregeln:

Vorrangsregel 1 (Vorrang der Freiheit): Diese Regel besagt, dass Grundfreiheiten nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden dürfen. Bei Kant liegt ein

¹⁴⁹ I. Kant: Metaphysik der Sitten, Werke in sechs Bänden (hrsg. v. W. Weischedel), Band IV, Darmstadt 1963, S. 337 (B 33).

¹⁵⁰ J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, a.a.O.; S. 81.

¹⁵¹ A.a.O.; S. 336.

Rechtsverstoß dann in klarer Form vor, wenn jemand aus Eigeninteresse freiwillig die Freiheit des anderen einschränken will.¹⁵²

Vorrangsregel 2 (Vorrang der Gerechtigkeit vor Leistungsfähigkeit und Lebensstandard): Diese zweite Regel betont die *Vorrangigkeit* des Autonomieprinzips im deontischen Rahmen! Es ist dem Prinzip der Nutzenmaximierung auf die gleiche Weise übergeordnet, wie der Kategorische Imperativ bei Kant darüber entscheidet, welche Maximen verschiedener hypothetischer Imperative sittlich und welche als unsittlich zu verwerfen sind. Es entsteht damit eine Hierarchie der verschiedenen Normen, die in den beiden Grundsätzen von Rawls aufgehoben sind. Er bezeichnet diese Hierarchie als „lexikalische Ordnung“, deren Struktur hier nicht weiter verfolgt wird. Auch nicht der Bedeutung des neu auftauchenden „gerechten Spargrundsatzes“ soll hier genauer nachgegangen werden. Der „Spargrundsatz“ wird wahrscheinlich dem Ökonomieprinzip, der Maxime der Wirtschaftlichkeit von Maßnahmen entsprechen.

Keine Schwierigkeiten bereitet die Aussage (b) sowohl in der ersten als auch in der zweiten Fassung: Es handelt sich um das bekannte Gebot der Chancengleichheit für die Individuen beim Zugang zu begehrten sozialen Positionen in einer Gesellschaft. Anders sieht es bei der Aussage (a) des zweiten Grundsatzes aus. Sie wird oftmals mit dem „Differenzprinzip“ (im Besonderen) gleichgesetzt. Es bezieht sich auf das Problem sozialer Ungleichheit.

In der ersten Fassung sollen soziale *Ungleichheiten* so gestaltet werden, dass sie zu jedermanns Vorteil gereichen. Das ist nun sehr verwunderlich. Denn „Ungleichheit“ bezeichnet Lebenschancen, die auf den Achsen Reichtum, Ehre und Macht differentiell verteilt sind. Angesichts der gemeinhin negativen Bewertung von sozialer Ungleichheit scheint sich hier ein handfester logischer Widerspruch aufzutauen. „Ungleichheit“ soll Vorteile bringen? Abgesehen von der branchenüblichen Nichtberücksichtigung der Differenz zwischen sozialen Unterschieden und sozialen Ungleichheiten könnte das so gemeint sein: Wenn schon Ungleichheiten (im Sinne etwa aufgrund verschiedener und verschieden belohnter Talente entstehender sozialer Unterschiede) unvermeidlich sind, dann sollten nicht einfach die ohnehin Privilegierten weiter bevorteilt und die Underdogs zusätzlich benachteiligt werden. Stattdessen sollten den von den herrschenden Verhältnissen am wenigsten begünstigten Menschen die größten Vorteile gewährleistet werden – wenn es geht. Doch auch diese Formulierung klingt sprachlich noch etwas merkwürdig. Zunächst werden zwei Maxima grammatisch verkoppelt, was allerdings in Gestalt der sog. „Minimaxregel“ der Spiel und Entscheidungstheorie bzw. der Theorie rationaler Wahlhandlungen keinen Anstoß erregt: Für die am schlechtesten Gestellten soll das Beste heraus schauen. Inhaltlich scheint das spezielle Differenzprinzip jedoch geradezu eine Paradoxie zu beinhalten: Ist es nicht ein schlichter Widersinn, wenn in der ersten Fassung

¹⁵² Rawls nennt zwei andere Fälle, wo diese Vorrangsregel zum Zuge kommt: Eine weniger umfassende Freiheit muss das Gesamtsystem der Freiheiten aller stärken. Eine geringere als die gleiche Freiheit muss für alle davon Betroffenen akzeptabel sein. Ebd.

des zweiten Grundsatzes verlangt wird, ausgerechnet *soziale und ökonomische Ungleichheiten* seien so zu gestalten, dass sie zu *jedermanns Vorteil dienen*. Angenommen, man betrachtet Privileg (unverdienten Reichtum), Diskriminierung (Abwertung des Prestiges Anderer) und Macht (Chance der Durchsetzung des Willens gegen Widerstand) als Erscheinungsformen „sozialer Ungleichheit“ auf dem Niveau der „Grundstruktur“ der Gesamtgesellschaft. Hat man das Differenzprinzip so zu lesen, dass soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten – also Strukturen und Prozesse, welche die Lebenschancen von Individuen und Gruppen ohnehin einschränken – so zu gestalten sind, dass es den am wenigsten Begünstigten die größtmöglichen Vorteile bietet? Um es ganz drastisch und daher gewiss unangemessen zu formulieren: Muss man soziale Ungleichheit, den Vorteil der einen, so „gestalten“, dass für die ohnehin am meisten Benachteiligten alles heraus geholt wird, was überhaupt möglich ist? (Was immer noch viel zu wenig sein kann). Ich denke, das alles ist viel zurückhaltender gemeint: Vermutlich hat Rawls an das aristotelische Problem *distributiver Gerechtigkeit* gedacht. Es gibt Meriten, wohlverdiente Vorteile wie das höhere Einkommen durch höhere Leistung, das größere Ansehen aufgrund von Sachautorität, mehr Einfluss etwa aufgrund höherer Fertigkeiten. Diese Erscheinungsformen sozialer Unterschiede sind nicht mit Privileg, Diskriminierung und Macht als wesentliche Dimensionen *sozialer Ungleichheit* zu identifizieren, bedeuten aber dennoch verhaltensrelevante Differenzen. Diese dürfen dem Differenzprinzip entsprechend nicht so „gestaltet“ oder „beschaffen“ sein, dass diejenigen, welche in diesen Hierarchien ganz unten stehen, daran gehindert sind, das für Sie überhaupt Erreichbare (das Beste) tatsächlich zu erreichen. Wenn man sich z.B. die die Situation vieler Migrantenkinder in Schulklassen anschaut, kann man sich der Relevanz dieses Kriteriums nicht verschließen. Es zeigt sich insgesamt, wie komplex die zwei zunächst ganz einfach klingenden Grundsätze sind, die Rawls zur Beurteilung des Status der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer Gesamtgesellschaft aufstellt.

Beispiel 3: Michel Foucault und die Frage: „Was ist Kritik“?

Die Redaktion der „Bulletins de la Société française de philosophie“ hat 1990 einen Vortrag von Michel Foucault (zusammen mit den daran anschließenden Diskussionsbeiträgen) veröffentlicht, wenn auch der Autor seinen Beitrag nicht mehr selbst redigieren konnte. Der Titel dieser Veröffentlichung lautet: „Was ist Kritik“?¹⁵³ Foucault eröffnet die Veranstaltung mit einem kurzen Vortrag, der überraschenderweise den deontologischen Rahmen aufgreift und ihm eine besondere Wendung gibt. Überraschend ist dieser (hier allein interessierende) Rückgriff deswegen, weil Foucault einige Zeit energisch für seinen viel kritisier-

¹⁵³ M. Foucault (1926-1984): Was ist Kritik?, deutsche Ausgabe Berlin 1992.

ten „Antihumanismus“ plädiert hat.¹⁵⁴ Die Position des „Antihumanismus“ hat bei einem so herrschaftskritischen Autor wie Foucault natürlich gar nichts mit irgendeiner Form von Menschenfeindlichkeit zu tun. Er selbst hat seinen damaligen Standpunkt einmal so beschrieben:

„Ich glaube, die Humanwissenschaften führen uns überhaupt nicht zur Entdeckung des >>Menschlichen<<, der Wahrheit des Menschen, seiner Natur, seiner Entstehung, seiner Bestimmung. Dasjenige, mit dem sich die verschiedenen Humanwissenschaften wirklich beschäftigen, ist etwas vom Menschen Verschiedenes, das sind Systeme, Strukturen, Kombinatoriken, Formen usw. Wenn wir uns daher ernsthaft mit den Humanwissenschaften auseinandersetzen wollen, müssen wir uns vor allem der Illusion entledigen, den Menschen zu suchen.“¹⁵⁵

Zu den Zeiten (d.h. im Jahre 1969 während einer Diskussion mit Paolo Caruso in Mailand) als Worte wie diese gesprochen worden, spitzt sie Foucault sogar zur These zu, es ginge in der Sozialphilosophie gar nicht um das Glück des einzelnen Menschen und/oder um sein Selbstmissverständnis als autonomes „Subjekt“, sondern allein um das reibungslose Funktionieren der Gesellschaft:

„Tatsächlich hat die Menschheit keine Zwecke. Sie funktioniert, sie kontrolliert ihr Funktionieren und bringt ständig Rechtfertigungen für diese Kontrolle hervor. Wir müssen uns damit abfinden, dass es nur Rechtfertigungen sind. Der Humanismus ist nur eine von ihnen, die letzte.“¹⁵⁶

Es sieht so aus, als werde das Bild des Individuums als Jäger nach Glück oder Nutzen zusammen mit dem Autonomieprinzip, also der gesamte deontische Rahmen gestrichen und an dessen Stelle der Einzelne als Funktionär vielfältiger Strukturen, Systemen und kombinierter Regeln jener Sprachspiel-Lebensformen eingesetzt, die Foucault bekanntlich als „Diskurs“ bezeichnet hat. Ein Marionettenmodell der Subjektivität scheint heraus zu springen. Der deontische Grundgedanke des Individuums als *Subjekt*, das in welchem Grad auch immer selbstbestimmter Handlungen fähig ist, scheint nur einer Art humanistischer Ideologie der Neuzeit zugeschrieben zu werden. Foucault wendet sich ja entschieden gegen all diejenigen Denkweisen, welche vom individuellen oder kollektiven „Subjekt“ in der Rolle des Urhebers historischen Geschehens ausgehen. Er wehrt sich schließlich gegen jede „Berufung auf die Idee des Menschen“ und hätte eine Schrift wie J. G. Fichtes „Die Bestimmung des Menschen“ als historisch längst überholten Typus akademischer Wissensproduktion abgelehnt.

¹⁵⁴ Zur Kritik vgl. z.B.: L. Ferry/A. Renault: Antihumanistisches Denken. Gegen französische Meisterphilosophen, München 1987.

¹⁵⁵ M. Foucault: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt/Berlin/Wien 1978, S. 26.

¹⁵⁶ A.a.O.; S. 30.

Weitere Gegensätze, die sich bei all den unentscheidbaren Auseinandersetzungen mit dem „wahren“ Standpunkt von Michel Foucault auftraten und auftraten, lassen sich recht gut auch an der Kontroverse zwischen ihm und Noam Chomsky aus dem Jahre 1971 festmachen. Sie dreht sich um das Verhältnis von Wissen, Macht und Gerechtigkeit.¹⁵⁷

Chomsky: Noam Chomsky ist der Begründer der sog. „Transformationsgrammatik“. Er geht davon aus, dass es im Hirn (Neo-Cortex) genetisch verankerte Regeln gibt, welche im Sinne einer Tiefengrammatik unseren Spracherwerb und die Sprachproduktion steuern. Die Menge dieser Regeln ist endlich und bildet die Grundlage sprachlicher *Kompetenz* überhaupt. Dieses System linguistischer Prinzipien ermöglicht es uns, mit Hilfe von Transformationsregeln die *unendliche* und *sich ständig verändernde* Menge der tatsächlichen Aussagen und Sprechhandlungen hervorzubringen (*Performanz*). Deswegen betont er in seiner Diskussion mit Foucault beispielsweise, ja, er habe eine bestimmte Vorstellung von der Natur des Menschen und meine „diese gesammelte Masse von Schematismen und angeborenen Organisationsprinzipien, die unser soziales, intellektuelles und individuelles Verhalten leitet“, wenn er den „Begriff der Natur des Menschen verwende.“¹⁵⁸ Dieses „instinktive Wissen“ ermögliche es uns, „auf der Basis von ziemlich unvollständigen Daten ein komplexes und kompliziertes Wissen zu erwerben“, das als „eine grundlegende Komponente der menschlichen Natur“ anzusehen ist.¹⁵⁹ Es gibt also einerseits eine in der organischen Natur des Menschen überhaupt verwurzelte Basis der Sprach- und Wissensproduktion. Aber sie könnte zugleich nie ohne die Kreativität und Spontaneität der Subjekte in eine bestimmte Performanz in konkreten Situationen ausmünden. Deswegen sei die Sprache in einem ständigen Wandel begriffen. Chomsky denkt dabei nicht zuletzt an die „Art Kreativität, die jedes Kind beim Zurechtfinden in einer ungewohnten Situation an den Tag legen muss, um sie richtig zu beschreiben, richtig auf sie zu reagieren, sie jemanden zu erzählen, in einer neuen Weise darüber nachzudenken und so weiter ...“¹⁶⁰ Trotz seiner Verankerung der universellen Basisregeln der Grammatik als Apriori gleichsam in den Genen der Individuen, scheint er dennoch das Individuum als *Subjekt*, als selbständigen Urheber einzelner Ereignisse und Veränderungen in der Welt anzuerkennen.

Foucault: Michel Foucault hat sich schon in Zeiten zuvor energisch gegen jede „Berufung auf die Idee des Menschen“ gewandt.¹⁶¹ Ihm geht es beim Problem der Aneignung und des Gebrauchs sprachlich gefassten Wissens um eine ganz andere Fragestellung. Nach seiner Auffassung hat es in der Geschichte des menschlichen Wissens zwei Grundforderungen gegeben, welche Wissenssysteme

¹⁵⁷ Foucault, Chomsky, Elders, Rweuß: absolute(ly). Macht und Gerechtigkeit, Freiburg 2008.

¹⁵⁸ A.a.O.; S. 12.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ A.a.O.; S. 23.

¹⁶¹ M. Foucault: Von der Subversion des Wissens, a.a.O.; SW. 28.

me zu erfüllen hatten: (1.) Die „Forderung nach *Zuordnung*. Jede Entdeckung sollte nicht nur lokalisiert und datiert, sondern auch jemandem zugeordnet werden; sie sollte einen Erfinder und einen dafür Verantwortlichen haben.“¹⁶² Gegen diesen überlieferten Anspruch auf Autorenschaft wendet sich Foucault. Denn er sieht es als eine unfruchtbare Betrachtungsweise an, wenn man sich auf die Rolle des Urhebers sowie auf seine Kreativität konzentriert. Zurechnungsfähige Autoren von Äußerungen folgen ihrerseits nur den allgemeinen Regeln des Diskurses. So sprach schon sein Gewährsmann: „Das >>Subjekt<< ist nur eine Fiktion; es gibt das *ego* gar nicht, von dem geredet wird, wenn man den Egoismus tadelt.“¹⁶³ Der *Sinn* eines Wissenssystems wird mithin nicht von irgendwelchen kreativen Subjekten gestiftet, sondern geht aus einem „System spezifischer Regeln und Zwänge“ hervor. „... nichts kann als Wissenselement auftreten, wenn es nicht mit einem System spezifischer Regeln und Zwänge konform geht – etwa mit dem System eines bestimmten wissenschaftlichen Diskurses in einer bestimmten Epoche ...“¹⁶⁴ (2.) Der Anspruch auf *Wahrheit*. In der Geschichte des menschlichen Denkens wird das Problem der Wahrheit in vielen Fällen darin gesehen, dass die Wahrheit „vor den Augen der Menschen verborgen (sei), vorläufig unerreichbar, hockt sie im Schatten und wartet darauf, enthüllt zu werden.“¹⁶⁵ Man möchte bei der traditionellen Diskussion über die Wahrheit oder Unwahrheit von Aussagen daher in erster Linie wissen, „was begründet oder nicht begründet, wirklich oder illusorisch, wissenschaftlich oder ideologisch, legitim oder missbräuchlich ist.“¹⁶⁶ Auch davon grenzt sich Foucault nachdrücklich ab. Nach seiner Auffassung kommt es stattdessen darauf an, „Unterwerfungsmechanismen“ zu erfassen, die mit dem Diskurs verschränkt sind und seine Akzeptanz begründen. Ihm geht es wiederum wie Nietzsche um den Zusammenhang zwischen Wissen und der keinen bestimmten Subjekten oder Kollektivsubjekten mehr zurechenbaren Macht linguistischer Systeme. Sie durchzieht die Diskurse wie ein Äther. Seine ausdrücklich erklärten Sympathien für die Frankfurter Schule rühren daher, dass auch er – wie die „Dialektik der Aufklärung“ – sich mit der Frage auseinandersetzt: Für „welche Machtsteigerungen, für welche Regierungsentfaltung, die umso unabwendbarer sind als sie sich auf Vernunft berufen, ist diese Vernunft selbst historisch verantwortlich?“¹⁶⁷ „Das Subjekt“ muss in diesem Rahmen – einer ursprünglichen Bedeutungsschicht der lateinischen Vokabel *subiectum* entsprechend – als das Unterworfenen begriffen werden.

Angesichts der offenkundigen Differenzen zwischen dem Linguisten und dem Diskurstheoretiker ist es um so verwunderlicher, dass Foucault in seinem Vor-

¹⁶² Foucault, Chomsky, Elders: Macht und Gerechtigkeit, a.a.O.; S. 20.

¹⁶³ F. Nietzsche: Werke in Drei Bänden (hrsg. v. K. Schlechta), Band 3, München 1956, S. 534.

¹⁶⁴ M. Foucault: Was ist Kritik?, a.a.O.; S. 33.

¹⁶⁵ Foucault, Chomsky, Elders: Macht und Gerechtigkeit, a.a.O.; S. 20f.

¹⁶⁶ Foucault: Was ist Kritik?, a.a.O.; S. 31.

¹⁶⁷ A.a.O.; S. 20.

trag zur Beantwortung der Frage: „Was ist Kritik?“ ausgerechnet auf den Artikel von Immanuel Kant: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ zurückgreift!¹⁶⁸ Verwunderlich ist dieser Rückgriff deswegen, weil im Zentrum der deontischen Ethik Kants selbstverständlich das *Subjekt* als Träger einer von Anderen anerkannter Willensfreiheit, mithin als ein Wesen steht, das der „Kausalität aus Freiheit“ mächtig ist. Die Würde des selbständigen Subjekts bedeutet den Dreh- und Angelpunkt des Menschenbildes von Kant. Doch so paradox wie dieser Weg zurück zu Kant angesichts zentraler Annahmen der Foucaultschen Diskurstheorie aussehen mag, ist er gar nicht. Wie anders sollte denn ein Autor, der so energisch wie Michel Foucault gegen Repression in ihren verschiedensten historischen Erscheinungsformen angehen will, ohne eine Vorstellung von einem „vernünftigen“ und nicht bloß technisch reibungslos funktionierenden Leben und Zusammenleben der Menschen auskommen? Daher bezeichnet er Kants Begriff der *Aufklärung* – das Postulat eines Ausgangs der Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, wozu auch die Maxime: *Sapere aude*, habe den Mut zum Wissen und zur Erkenntnis gehört – ausdrücklich als den Kern seines Verständnisses von *Kritik*. Wenn dem aber tatsächlich so ist, dann greift auch er auf die Idee einer *Autonomie des Individuums als Subjekt*, als ein Menschenwesen zurück, das – unter gesellschaftlichen (diskursiven) Bedingungen und vor allem Zwängen versteht sich – den Mut zum selbständigen Denken und Handeln aufbringt. Foucault bringt zudem Kants Programm, die Grenzen der reinen Vernunft auszuloten in diesen Kritikbegriff ein:

„Im Verhältnis zur *Aufklärung* ist die Kritik für Kant das, was er zum Wissen sagt: Weißt du auch, wie weit du wissen kannst? Räsonniere so viel du willst – aber weißt du denn, bis wohin du ohne Gefahr räsonnieren kannst?¹⁶⁹

Selbstkritik der eigenen Ansprüche auf Wissen und Wahrheit gehört ebenfalls zur Kritik. Zwar gibt es bei Kant Passagen, wo ihm unter den politischen Rahmenbedingungen des Preußenstaates seiner Zeit das Prinzip der Autonomie und Empfehlungen zur Unterwerfung unter den Willen des Souveräns durchaus vereinbar erschienen. Foucault unterstützt jedoch die Entgegensetzung des kategorischen Imperativs gegen jede Erscheinungsform der Repression. Er setzt immer auch auf die Befreiung von „dem Spiel der Macht und Wahrheit.“¹⁷⁰ So gesehen bedeutet Kritik für Foucault

„die Kunst der freiwilligen Unknechtschaft (sic), der reflektierten Unfügbarkeit, in dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterwerfung (sic).“¹⁷¹

¹⁶⁸ I. Kant: Werke in sechs Bänden (Hrs. V. W. Weischedel); Band VI; S. 53 ff. (A 481 ff.).

¹⁶⁹ M. Foucault: Was ist Kritik?, a.a.O.; S. 17.

¹⁷⁰ A.a.O.; S. 18. „Unknechtschaft“ und „Entunterwerfung“ sind nicht gerade besonders elegante Begriffe.

¹⁷¹ A.a.O.; S. 15.

Kritik beinhaltet unter diesen Voraussetzungen das Interesse an der Befreiung von allem Zwang in seinem breiten Spektrum zwischen nackter Gewalt und Unterdrückung bis hin zu den psychologisch ausgeklügelten Strategien der Manipulation des Willens von Adressaten. Foucault sieht hier zwei gegenläufige Tendenzen in den politischen Diskursen der Neuzeit am Werk: Auf der einen Seite gibt es den „großen historischen Prozess der Regierbarmachung der Gesellschaft.“ Auf der anderen Seite spielt sich der gegenläufige Vorgang der Herausbildung einer *kritischen* Haltung ab. Sie stellt das „Gegenstück zu den Regierungskünsten, gleichzeitig ihre Partnerin und ihre Widersacherin“ sowie eine Weise dar, den Regierungskünsten „zu misstrauen, sie abzulehnen, sie zu begrenzen und sie auf ihr Maß zurückzuführen, sie zu transformieren, ihnen zu entwischen oder sie immerhin zu verschieben zu suchen ...“¹⁷² Und zu dieser kritischen Haltung gehört nicht zuletzt die Untersuchung des Wissens auf seinen Zusammenhang mit dem Willen zur Macht hin. Historische Inhalte werden also – im Gegensatz zu Begründungsdiskursen mit ihrer grundsätzlichen „Perspektive der Legitimierung“ – auf die „Machteffekte“ hin befragt, „mit denen sie von ihrer Wahrheit ausgestattet werden ...“¹⁷³

Wie also sollte man auch das diskurstheoretische Projekt verwirklichen können, im Anschluss an Nietzsche den auch mit dem Willen zur Wahrheit verschränkten Willen zur Macht nicht einfach nur „wertfrei“ zu registrieren, sondern – wie Repression überhaupt – auch zu kritisieren, ohne auf das Prinzip der Autonomie als Maßstab zurückzugreifen? Sogar Foucault bewegt sich offensichtlich auf seine Weise im deontischen Rahmen mit dessen Prinzip der Autonomie. Wie weit sind dann aber noch die Abstände von einer „humanistischen Gesellschaftstheorie“, wie sie Chomsky vorschwebt?

„Trotzdem schiene es mir eine Schande, folgende etwas abstraktere, philosophische Aufgabe ganz außer Acht zu lassen: Das Konzept einer Natur des Menschen, das Freiheit, Würde, Kreativität und andere grundlegende menschliche Eigenschaften möglichst umfassend berücksichtigt, mit der Vorstellung einer gesellschaftlichen Struktur zu verbinden, in der diese Eigenschaften verwirklicht werden könnten und ein sinnvolles, menschliches Leben möglich wäre.“¹⁷⁴

Dieses Zitat liefert eine sehr gute Zusammenfassung der vielfältigen politischen und ethischen Motive, die in Hegels Begriff der „konkreten Freiheit“ als Maßstab der Kritik der Gesellschaft zusammenlaufen. Wenn es tatsächlich eine „Position der Brüderlichkeit“ zwischen Michel Foucault und der Frankfurter Schule“ gibt, dann ist sie offensichtlich an *dieser* Thematik und nicht an dem Miss-

¹⁷² A.a.O.; S. 12.

¹⁷³ A.a.O.; S. 32 ff.

¹⁷⁴ Foucault, Chomsky, Elders: Macht und Gerechtigkeit, a.a.O.; S. 41.

verständnis festzumachen, die „Dialektik der Aufklärung“ setze den Willen zum Wissen und zur Wahrheit mit dem Willen zur Macht *gleich*.

Beispiel 4: Gerechtigkeitsforschung ohne normative Zutat?
Die „Group de Sociologie Politique et Morale.“

Was ist „immanente Kritik“? Dass man sich auf die Einzelheiten und Besonderheiten all derjenigen Sachen, welche man sich zu kritisieren anschickt, sorgfältig einlassen sollte, wird man wohl zu den allerselbstverständlichen Ansinnen an Intellektuelle rechnen dürfen. Wissenschaftliche Kritik an wissenschaftlichen Aussagen gedeiht gewiss nicht auf den Wegen der Abrechnungshermeneutik oder als selbstgefällige Polemik selbsternannter Weltstars in Fachbereichen. Bei den formalen Wissenschaften scheint die Sache der *immanenten* Kritik am besten aufgehoben zu sein. Angesichts der Exaktheit der mathematischen Beweistechniken und der formalen Logik kann man sich in der deutlichen Mehrzahl der Fälle mit Sicherheit darauf verlassen, dass jemand erschrickt und Besserung gelobt, wenn man ihm einen Fehler bzw. Widersprüche *innerhalb* seinen Argumentationsketten nachweisen kann. Aber selbst die Mathematik lebt nicht nur vom „esprit de géométrie“ (Pascal), von der Ableitungskunst, sondern bedarf immer auch des „esprit de finesse“, des Einfallsreichtums, der Phantasie und der Urteilskraft. Kritik kann selbst in der Mathematik auf den Mangel an Urteilskraft anstatt auf die Unschlüssigkeit strenger Ableitungsübungen zielen.

Kritik an Aussagensystemen hat nicht zuletzt etwas mit der Entdeckung und der Konfrontation von verschiedenen *Sinnmöglichkeiten* zu tun, die dem Text *immanent* sind. *Immanent* verfährt die textkritische Untersuchung dann, wenn Deutungshypothesen begründete Ansprüche auf Offenlegung von Implikationen der Texte selbst erheben können. Die Aufgabe, das unvermeidliche Spannungsverhältnis zwischen interpretatorischem Oktroi und der Entdeckung von latentem Sinn zu bewältigen, kann sich dabei auf keinen handlichen Algorithmus verlassen, sondern setzt Urteilskraft voraus. Mit Gadamer kann man sich auch des gesamten „historischen Interpretationsgeschehens“ bei der Auslegung klassischer Texte erinnern. Mit den Veränderungen der Geschichte und den Perspektiven der jeweiligen Gegenwart treten an großen überlieferten Texten *immanente* Sinnmöglichkeiten hervor, die die Urheber zu ihrer Zeit gar nicht hätten bewusst einbringen konnten. Zu vergessen sind auch nicht jene Texte von Klassikern, worin immanente *Probleme* enthalten sind, welche dauerhafte Anstöße für die verschiedensten Interpretationen in späteren Zeiten liefern. Man denke etwa an die Herausforderungen, vor die die „transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ eine jede Interpretation stellt. Man denke gar an Hegels „Wissenschaft der Logik“, die nicht nur wegen ihres Sprachgestus wie ein erratischer Block in der philosophischen Landschaft steht und wohl nie „die“ verbindliche „Rekonstruktion“ erfahren wird. Nach meiner Auffassung kommt zu all dem ein weiterer wichtiger Typus immanenter

Kritik hinzu. Er liefert eigentlich die stärksten Gründe für die Stichhaltigkeit eines Argumentes in Streitgesprächen: Wenn ein Proponent Behauptungen eines Opponenten allein dadurch widerlegen kann, dass er seinem Widersacher nachweist, dass dieser selbst auf eben jene Verfahren oder Inhalte zurückgreifen muss, welche er bei seinem Gesprächspartner zurückgewiesen (negiert) hat, dann kann der Proponent seiner Sache sehr sicher sein. Es gibt aber zu all dem ein nach meiner Auffassung überschätztes Verständnis von immanenter Kritik, demzufolge gesellschaftliche Verhältnisse und/oder Aktionen einfach dadurch kritisiert werden können, dass man ihnen nichts als den Spiegel der eigenen Normen vorhält. Man konfrontiert z.B. Wertideen, die in einer Gesellschaft oder bei bestimmten Gruppen historisch im Umlauf sind, mit dem *tatsächlichen* Geschehen in der jeweiligen sozialen Welt. Damit entsteht das beliebte Bild einer *rein immanenten* Kritik. Dieser Typus der Kritik scheint zum Beispiel vorzuliegen, wenn die Verfassungsnormen der Verfassungswirklichkeit gegenüber gestellt werden. Es sieht in derartigen Fällen so aus, als würden hier einfach diejenigen Normen aufgegriffen, welche in der Wirklichkeit selbst anerkannt und im Umlauf sind, um dann gleichsam die Distanz zwischen jenen Geboten und dem tatsächlichen Geschehen auszumessen. Ähnlich wird es mit den Parolen „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ und der französischen Revolution gehalten. Sie wurden und werden der tatsächlichen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft gegenübergestellt. Wie viel „Freiheit“, „Gleichheit“ und „Brüderlichkeit“ wird in der modernen gesellschaftlichen Wirklichkeit tatsächlich garantiert und praktiziert? Immanente Kritik scheint hier also in einem Verfahren zu bestehen, das Hegel als Messen der Verhältnisse an ihrem „Begriff“ beschreibt:

„Das Bewusstsein (das alltagsweltliche Bewusstsein – J.R.) gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die (kritische – J.R.) Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner (= des Bewusstseins – J.R.) mit sich selbst sein“, denn die Unterscheidung zwischen kritischer Norm und tatsächlicher Gegebenheit fällt – wie bei Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit – in das Bewusstsein bzw. in die Wirklichkeit alltagsweltlicher Kulturwertideen selbst.¹⁷⁵

An Überlegungen wie diesen kann sich dann der Mythos der standpunktlosen Standpunktkritik festmachen.¹⁷⁶ Bei der Lektüre des Buches von L. Boltanski und Ève Chiapello „Der neue Geist des Kapitalismus“ kann gelegentlich der Eindruck eines Anspruchs auf standpunktlose Standpunktkritik entstehen.¹⁷⁷ Doch insbesondere in den Adorno-Vorlesungen Boltanskis aus dem Jahre 2008

¹⁷⁵ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes (Ed. Hoffmeister), Einleitung, Hamburg 1952, S. 71.

¹⁷⁶ Vgl. dazu auch: J. Ritsert: Der Mythos der nicht-normativen Kritik. Oder: Wie misst man die herrschenden Verhältnisse an ihrem Begriff, in: St. Müller (Hrsg.): Probleme der Dialektik heute, Wiesbaden 2009, S. 161 ff.

¹⁷⁷ L. Boltanski/Ève Chiapello: Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz 2003. Vgl. auch: L. Boltanski/L. Zhévenot: Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft, Hamburg 2007 sowie das Heft 2(2008), 5. Jhg. Der Zeitschrift „Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung.2

finden sich nach meinem Verständnis entscheidende Anhaltspunkte für die Korrekturfähigkeit dieses andererseits sehr naheliegenden Eindrucks.¹⁷⁸ An einer Stelle fasst er in der Tat die Vision einer Bewertung gesellschaftlicher Verhältnisse vom reinen Aktorstandpunkt aus klar und übersichtlich so zusammen:

„Von einer pragmatischen Soziologie der Kritik aus bestünde die metakritische Position ... darin, sich den Gesichtspunkt der Akteure zunutze zu machen, das heißt sich auf ihren moralischen Sinn und insbesondere ihr Alltagsgespür für Gerechtigkeit zu stützen, um die Kluft sichtbar zu machen, die zwischen der gegebenen sozialen Welt und jener besteht, die den moralischen Erwartungen der Personen entspräche. Tatsächlich wird es dem Soziologen durch Übernahme des Gesichtspunkts des Akteurs möglich, einen normativen Blick auf die Welt zu werfen, ohne dass dieser Blick durch persönliche Optionen (gebunden z...B. an eine spezifische kulturelle Zugehörigkeit, ein politisches oder religiöses Engagement) oder durch den Rückgriff auf eine inhaltliche Moralphilosophie (wie den Utilitarismus) geleitet ist.“¹⁷⁹

Genau so scheint auch die Erforschung des „neuen Geistes des Kapitalismus“ der Gruppe vorgehen sollen. Beschrieben wird dieser Geist durch den Rückgriff auf einige der Merkmale, die allenthalben als Markenzeichen des Kapitalismus gelten.¹⁸⁰ Als „Minimalformel“ für die Definition von „Kapitalismus“ ziehen die beiden Autoren daher den an Max Weber angelehnten Befund heran, dass sich dieser Gesellschaftstypus durch „*eine Forderung nach unbegrenzter Kapitalakkumulation durch den Einsatz formell friedlicher Mittel*“ auszeichnet.¹⁸¹ Daher ist derjenige ein Kapitalist, welcher bei seinen Geschäften auf einen Geldüberschuss zielt und wenn er ihn erzielt, diesen im Interesse der Erzielung weiterer Reingewinne reinvestiert. Für die beiden Autoren ist der Kapitalismus jedoch ein in vielerlei Hinsichten „absurdes System“. Die Arbeitnehmer haben die Eigentumsrechte an den Früchten ihrer Arbeit und die Möglichkeiten zu einem unabhängigen und selbstbestimmten Erwerbsleben verloren. Die Kapitalisten selbst sind gleichsam an einen Prozess der Kapitalverwertung gekettet, der von der Befriedigung der Bedürfnisse als Primärziel abgekoppelt ist.¹⁸² Gleichzeitig gibt es eine Art „Kathederkapitalismus“, dessen Prediger von den verschiedensten Kanzeln herab die Heilslehren des Liberalismus und Neo-Liberalismus verkünden.¹⁸³ Die Grundzüge historischer Veränderungen dieses Systems studieren beide Autoren anhand des Managerdiskurses, zu dem ja auch die Texte von

¹⁷⁸ L. Boltanski: Soziologie und Sozialkritik, . Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008, Frankfurt/M 2010.

¹⁷⁹ A.a.O.; S. 57.

¹⁸⁰ S. dazu auch Chr. Resch/H. Steinert: Kapitalismus: Porträt einer Produktionsweise, Münster 2009 und J. Ritsert: Schlüsselprobleme der Gesellschaftstheorie, Wiesbaden 2009, S. 370 ff.

¹⁸¹ Boltanski/Chiapello: Der neue Geist des Kapitalismus, a.a.O.; S. 39 (Herv. i. Org.).

¹⁸² A.a.O.; S. 42.

¹⁸³ A.a.O.; S. 51.

Schamanen aus der Beratungsguru-Szene gehören.¹⁸⁴ Christiane Resch ist dem auf einer anderen theoretischen Grundlage in ihrem Buch über den „Beraterkapitalismus“ ebenfalls nachgegangen.¹⁸⁵ Aus den Managementdiskursen spricht für Boltanski und Chiapello jedenfalls der Geist des gegenwärtigen Kapitalismus besonders nachdrücklich. Dessen Wandlungen stehen im Mittelpunkt dieses Buches. Derzeit steckt der immanente Geist des Kapitalismus mal wieder in einer „schweren Krise“. Es gibt erhebliche Probleme für jede Ideologie, „*die das Engagement für den Kapitalismus rechtfertigt.*“¹⁸⁶ Es handelt sich also um die Krise von Legitimationsideologien, die dem ein gutes Stück weit entsprechen, was Weber eine Herrschaftslegende nennt. Dieser Rechtfertigungsapparat soll zu einem möglichst reibungsarmen Prozess der Kapitalakkumulation beitragen und der Mobilisierung von „Teilnahmemotiven“ auch und gerade bei denjenigen Menschen dienen, welchen die soziale Ordnung im Vergleich mit den „Besser-Verdienenden“ weniger Privilegien, Ansehen und Macht gewährleistet. Aber das Buch konzentriert sich gar nicht in erster Linie auf eine Phänomenologie des kapitalistischen Geistes in seinen Einzelheiten, sondern auf die in der Alltagswelt umlaufenden Inhalte, Zielrichtungen und Veränderungen der *Kritik* an diesem Typus einer Gesamtgesellschaft, auf Kritik, welche die Akteure selbst üben.¹⁸⁷ Denn die

„unter diesem Aspekt betrachteten Menschen begnügen sich nicht damit, lediglich zu agieren oder auf die Handlungen der anderen zu reagieren, vielmehr denken sie über die eigenen Handlungen oder die der anderen nach und beurteilen sie, und zwar häufig nach gut und böse, mithin *moralisch.*“¹⁸⁸

Bei ihrer Untersuchung des kapitalistischen Geistes stützen sich Boltanski und Chiapello auf zwei Thesen, die für das Thema Maßstäbe einer rein immanenten Kritik des Kapitalismus besonders relevant sind.

These 1: „Der Kapitalismus selbst verfügt allerdings über keinerlei Mittel, mit denen sich Teilnahmemotive begründen und insbesondere Argumente zur Stärkung der Gerechtigkeitsbelange formulieren ließen. In der Tat ist der Kapitalismus wohl die einzige, zumindest jedoch die wichtigste historische Ordnungsform kollektiver Praktiken, die von der Moralsphäre völ-

¹⁸⁴ Vgl. a.a.O.; S. 91 ff.

¹⁸⁵ Chr. Resch: Berater-Kapitalismus oder Wissensgesellschaft? Zur Kritik der neoliberalen Produktionsweise, Münster 2005. W. d’Avis macht mit dem Erkenntnismittel der Ironie u.a. deutlich, welche unfreiwillige Komik bei den Spezialisten für die „Marketing-Denke“ aufzutauchen pflegt. W. d’Avis: Führen mit Sinn und Verstand. Von der Marketing- zur Informationsgesellschaft, München 2010.

¹⁸⁶ Boltanski/Chiapello: Der neue Geist des Kapitalismus, a.a.O.; S. 43. Vgl. auch S. 205 ff.

¹⁸⁷ Um einen ersten Überblick über die umfangreiche Schrift von Boltanski und Chiapello zu bekommen, empfiehlt sich die Lektüre des „Schlusswortes“ S. 517 ff. Zur Erleichterung des Verständnisses werde ich von da ausgehen, aber selbstverständlich eine Reihe von Textstellen aus dem Corpus der Schrift heranziehen.

¹⁸⁸ L. Boltanski: Soziologie und Sozialkritik, a.a.O.; S. 19.

lig losgelöst ist. Sie findet ihre eigene Zweckbestimmung in sich selbst (Kapitalakkumulation als Selbstzweck) und nicht, indem sie auf ein Allgemeinwohl oder zumindest auf die Interessen eines Gemeinwesens in Gestalt eines Volkes, eines Staates oder einer sozialen Klasse Bezug nehmen würde.“¹⁸⁹

Kommentar: An der Oberfläche erinnert diese These beispielsweise an die Kritik von Kommunitaristen am liberalistischen Individualismus der Gegenwart. Viele Kommunitaristen kritisieren ja ebenfalls die Zerstörung von Gemeinwohlorientierungen durch die hemdsärmelige Verfolgung partikularer Interessen von Marktheroen. Ähnlich wie bei vielen Kommunitaristen werden zudem Motive aus der langen Geschichte der Utilitarismuskritik in eine neue Form gebracht: Das kapitalistische Akkumulationsrégime verfügt jenseits des Zwangs über keine aus seinen Abläufen selbst hervorgehenden Mittel, die Folgebereitschaft der Knechte sicher zu stellen und den Schein gerechter Verhältnisse zu erzeugen. Diese Feststellung erinnert – gewollt oder ungewollt – an die weit in die Geschichte der Sozialphilosophie zurück reichende These von der Reduktion der *honestas* auf die *utilitas*. D.h.: Der Kapitalismus schraubt Maßstäbe genuiner Sittlichkeit wie sie in der Neuzeit der Kategorische Imperativ Kants oder die Idee der „konkreten Freiheit“ bei Hegel verkörpern, auf eine historisch unvergleichlich brutale Weise auf Imperative der reinen Nützlichkeit und unbedingten Effizienz zurück. Die immanente Moral des kapitalistischen Wirtschaftssystems ist und bleibt die utilitaristische Ethik, die sich in den Charaktermasken der ausschließlich an der Maximierung ihres Nutzens orientierten, rationalen Beutegreifer auf den „freien“ Märkten ausdrückt. Hinzu kommt der Primat der Marktdenke. All das trägt zur wachsenden Abkehr von Normen der substantiellen Sittlichkeit, zur Erosion aller über Zweckrationalität hinausreichenden moralischen Standards bei. Das ist die eine Seite der Medaille. Die andere Seite sieht so aus, dass die ökonomische Praxis diese Normen zugleich *notwendigerweise braucht*, um Legitimationsprobleme mit der Aussicht auf Erfolg bearbeiten zu können.¹⁹⁰

Die Behauptung von Boltanski und Chiapello, dass der Kapitalismus eine „Ordnungsform kollektiver Praktiken“ darstelle, „die von der Moralsphäre völlig losgelöst ist“, könnte allerdings – buchstabengetreu gelesen – in einer wichtigen Hinsicht ein schwerwiegendes Missverständnis hervorrufen: Für den reibungslosen Ablauf der Kapitalakkumulation ist selbstverständlich die *immanente*, in den Wirtschaftsprozess selbst eingelassene Geltung zahlloser nicht auf das Effizienzkriterium reduzierbarer Normen, Regeln und Kriterien geradezu ausschlaggebend. Ein Beispiel liefern die vielfältigen moralischen „Tugenden“, die zur Arbeitsplatzbeschreibung selbst gehören und mit aller Selbstverständlichkeit

¹⁸⁹ Boltanski/Chiapello, a.a.O.; S. 58.

¹⁹⁰ „Durch diese Trennung von Moral und Wirtschaft und die gleichzeitig erfolgende Einbeziehung einer konsequenzialistischen, auf einem Nutzenkalkül aufbauenden Moral in die Ökonomie konnte dem Wirtschaftshandeln allein aufgrund seiner Rentabilität eine moralische Bürgschaft erteilt werden.“ A.a.O.; S. 49.

von den Arbeitnehmern erwartet werden – Sorgfalt und Präzision bei der Arbeit etwa.¹⁹¹ Gemeint ist wahrscheinlich in der Tat nur, dass die Kapitalakkumulation ohne Rücksicht auf die Vernunft oder Unvernunft des gesellschaftlichen Ganzen, etwa auf Prinzipien der Gerechtigkeit, vorangetrieben wird. Dem entspricht eine weitere These.

These 2: „Wenn der Kapitalismus mit einer Rechtfertigungsforderung konfrontiert wird, greift er auf bereits Bestehendes zurück, dessen Legitimität garantiert ist und das er umformt, indem er es auf die Notwendigkeit der Kapitalakkumulation bezieht.“¹⁹²

Kommentar: Damit sind wohl Rechtfertigungsübungen gemeint, welche sich auf Konsequenzen der Kapitalakkumulation für das gesellschaftliche Ganze beziehen. In diesem Falle werden sowohl die Interessen der Kapitalherren, als auch die Ablaufbedingungen der Kapitalakkumulation als Prozess nach Ansicht der beiden Autoren im Rückgriff auf Kulturwertideen legitimiert, die in ganz anderen Lebensbereichen der kapitalistischen Lebenswelt Funktion und Bedeutung haben.

„Der Geist, der den Akkumulationsprozess zu einem gegebenen Zeitpunkt begünstigt, ist demnach durchdrungen von zeitgleichen kulturellen Erzeugnissen, die zumeist zu ganz anderen Zwecken entwickelt wurden als zur Rechtfertigung des Kapitalismus.“¹⁹³

In zahlreichen Fällen können sogar Ideen, die zur *Kritik* des Kapitalismus von Akteuren und/oder Aktorgruppen aufgeboten werden, diese Funktion übernehmen. Dann sind es die gleichen immanenten Maßstäbe, die in der Gesellschaft als *Kritik* des kapitalistischen Akkumulationsrégimes im Umlauf sind, die zusammen mit Strategien der Anpassung der Individuen an die Verhältnisse zu deren *Legitimation* herangezogen werden. Dem Kapitalismus gelingt es im Verlauf der Geschichte. – wie die Autoren sagen – also sogar, „äußerliche, ja feindliche Ideen“ zu inkorporieren. Es zeichnet sich im Extremfall das Bild des Igels ab, der dem Hasen fröhlich zuruft: „Ätsch, ich bin schon da“! Insgesamt ergibt sich daher der Eindruck:

„Er (der Kapitalismus – J.R.) ist auf seine Gegner angewiesen, auf diejenigen, die er gegen sich aufbringt und die sich ihm widersetzen, um die fehlende moralische Stütze zu finden und Gerechtigkeitsstrukturen in sich aufzunehmen, deren Relevanz er sonst nicht einmal erkennen würde. Das kapitalistische System hat sich als bei weitem widerstandsfähiger erwie-

¹⁹¹ Auf diesen Sachverhalt wird an anderer Stelle hingewiesen. Vgl. L. Boltanski/L. Thévenot: Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft, Hamburg 2007, S. 48

¹⁹² Boltanski/Ciappello, a.a.O.; S. 59

¹⁹³ Ebd.

sen als es seine Kritiker und an erster Stelle Karl Marx erwartet hatten. Das liegt aber eben auch daran, dass es gerade bei seinen Kritikern Lösungswege zu seinem Fortbestand gefunden hat.¹⁹⁴

Das alles scheint sich in der Tat ein Stück mit der These zu decken, man brauche die Maßstäbe einer Kritik der gesellschaftlichen Allgemeinheit nur den gegebenen Verhältnissen selbst zu entnehmen. Das alles scheint doch zu dem Bild zu passen, dass man die Maßstäbe der Kritik an den bestehenden Verhältnissen den bestehenden Verhältnissen selbst entnehmen kann.

Zwischeninformation.

Boltanski und Chiapello unterscheiden vor allem zwei Grundmuster der systemimmanenten Kritik am Kapitalismus, woran sich dessen Akkumulationsrégime anpasst und woraus es Möglichkeiten der Bestandsicherung durch die Verbreitung veränderter Herrschaftslegenden bezieht. Sie werden als (a) *Sozialkritik* und (b) *Künstlerkritik* bezeichnet.

Die Autoren nennen vier „Quellen der Empörung“, woraus sich die Kritik am Kapitalismus über seine bisherigen Jahre hinweg speiste: (1.) Der Kapitalismus wird als Quelle der Entzauerung der Lebensformen und Lebensorientierungen sowie als Ursprung der mangelnden Authentizität menschlicher Lebensformen und Lebensäußerungen angegriffen. Webers These von der okzidentalen Rationalisierung scheint hier Pate gestanden zu haben. (2.) Der Kapitalismus wird als Quelle von Repression attackiert. Freiheit, Autonomie und Kreativität werden zugunsten der Sachzwänge „der Märkte“ unterdrückt. Marx und der Hegelmarxismus haben hier wohl ihren Ort. (3.) Das kapitalistische System wird nicht zuletzt auch wegen seiner Tendenz zur Erzeugung massiver sozialer Ungleichheit kritisiert. (4.) Kulturell wird der Kapitalismus als eine Totalität angegriffen, die Opportunismus, Egoismus und die hemdsärmelige Strategien zur Durchsetzung partikularer Interessen fördert.¹⁹⁵ Da die tatsächlichen Widerstände und Widerstandsgruppen diese Dimensionen auf je verschiedene Weisen gewichten und mischen, stellt die *Sozialkritik* eine spezifische Form der Attacke dar, die vor allem die Angriffspunkte 3 und 4 aufgreift. „Der Ausbeutungsbegriff, der bisher lediglich im Marxismus theoretisch ausformuliert worden war, bildete mehr als ein Jahrhundert lang den Dreh- und Angelpunkt der Sozialkritik.“¹⁹⁶

Die *Künstlerkritik* hingegen wurzelt „in der Lebensform der Bohème“ und bewegt sich primär auf den Kritikebenen 1 und 2. „Im Zentrum dieser Kritik steht der Sinnverlust und insbesondere das verloren gegangene Bewusstsein für das Schöne und Große als Folge der Standardisierung und der triumphierenden Warengesellschaft.“¹⁹⁷ Die Studentenrevolte 1968 in Frankreich und andernorts hat der Künstlerkritik entscheidende Bedeutung verliehen, auch wenn sie sich oftmals in den Mantel der klassischen sozialistischen Sozialkritik hüllte. Zur Künstlerkritik gehören nicht zuletzt „Autonomieforderungen.“¹⁹⁸

Die Verbindung zur Diskussion über soziale Gerechtigkeit stellen die Autoren u.a. über eine ziemlich unorthodoxe Verwendung des Begriffs der „Polis“ her.

„Insofern die Gesellschaftsstrukturen einem Rechtfertigungsimperativ unterliegen, neigen sie dazu, sich auf einen Typus ganz allgemeiner Konventionen zu beziehen, die

¹⁹⁴ A.a.O.; S. 68

¹⁹⁵ A.a.O.; S. 80.

¹⁹⁶ A.a.O.; S. 380.

¹⁹⁷ A.a.O.; S. 81.

¹⁹⁸ A.a.O.; S. 218.

allgemeinwohlorientiert sind, eine universelle Gültigkeit beanspruchen und sich unter dem Begriff der *Polis* zu einem Modell ausarbeiten lassen.“¹⁹⁹

Die verschiedenen Typen der „Polis“ werden der Managementliteratur entnommen. Diese dient ja als empirische Basis zur Rekonstruktion des kapitalistischen Geistes und zur Dokumentation von Legitimationsübungen der Kapitalherren, wobei diese auf Motive der Kapitalismuskritik zurückgreifen.

Gehen wir im Moment tatsächlich einmal davon aus, Boltanski und seine Ko-Autor(innen) hielten tatsächlich eine *rein* immanent verfahrenende Kritik für logisch möglich. Greift man dabei auf die inzwischen übliche Unterscheidung zwischen Teilnehmer- und Beobachterstandpunkt zurück, dann scheint das immanente Verfahren seine Maßstäbe für die Gesellschaftskritik ausschließlich den Sprachspielen und Lebensformen der Akteure selbst zu entnehmen, also einen lupenreinen Aktorstandpunkt einzunehmen. Denn der Beobachter schwingt sich zu keiner eigensinnigen Kritik gegenüber diesen „immanenten“ Kriterien auf, sondern befleißigt sich so einer Art „ethnomethodologischer Indifferenz“, einer Haltung, die beim wertenden Urteil auf nichts als die Kriterien der Akteure (z.B. ihre Rationalitätsstandards) selbst zurückgreift, um die Integration von Wertideen zu kollektiven Legitimationssystemen, ihre Veränderungen und Konsequenzen gleichsam wertfrei zu studieren.²⁰⁰ Allerdings kann man die Position im Buch von Boltanski und Chiapello weder dem auf Interaktionssituationen und -sequenzen eingeschränkten Blick der Ethnomethodologen, noch der Wiederauf-erstehung des absoluten Idealismus in der Form des radikalen Konstruktivismus schlechthin gleichsetzen. Von der Ethnomethodologie hebt sich die „Soziologie der Kritik“ dadurch ab, dass sie situationsübergreifende, allgemeine und eine Gemeinwohlorientierung versprechende Wertideen den Sprachspielen und Lebensformen der Akteure selbst entnehmen will. Streng „konstruktivistisch“ ist die Position z.B. deswegen nicht, weil sie erkenntnistheoretisch einen Unterschied zwischen „Welt“ und „Realität“ macht.²⁰¹

„Die durch einen unablässigen Wandel bewirkte Exteriorität werde ich als *Welt* bezeichnen, als – um mit Wittgenstein zu sprechen – >>alles, was der Fall ist<< ... Sie ist unterschieden von der *Realität*, das heißt von dem, was in der Welt über (Realitäts-)Prüfungen ... und mehr oder weniger etablierte Einordnungen ... reflexiv erfasst wurde, die darauf zielen, diese *Realität* per Rückkoppelungsschleifen zu erzeugen und zu reproduzieren.“²⁰²

¹⁹⁹ A.a.O.; S. 61.

²⁰⁰ Vgl. dazu: R. Celikates: Von der Soziologie der Kritik zur kritischen Theorie?, in: Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, 5. Jhg., Heft 2, Frankfurt/M 2008, S. 120 ff.

²⁰¹ Vgl. L. Boltanski: Individualismus ohne Freiheit. Ein pragmatischer Zugang zur Herrschaft, in: Westend, a.a.O.; S. 133.

²⁰² A.a.O.; S. 134.

Dahinter scheint so eine Art dreistufiger Sozialontologie zu stehen: Es gibt das Sein als Inbegriff all dessen, was der Fall und Lebensgrundlage ist: die *Welt*. Es gibt die *Realität* als das, was von den Akteuren selbst „reflexiv erfahren“, interpretiert und auf der Grundlage ihrer Strebungen, Zielsetzungen, Situationsdeutungen, Wissensvorräte und Normbindungen in einem dauerhaften Prozess immer wieder hergestellt und aufrechterhalten wird. „Reflexiv erfahren“ kann durchaus auch heißen, dass die Teilnehmer selbst eine Beobachterperspektive einnehmen und sich ob der Gegebenheiten verwundern, Problembewusstsein entwickeln etc. Oftmals wird die Beobachterperspektive jedoch mit der des wissenschaftlichen Beobachters gleichgesetzt. Dann entstehen aber auch auf deren Ebene die Frage nach den Konstruktionsprinzipien eines Bildes von der „Welt“, von der „Realität“ samt allen Probleme mit Aussagen über den Zusammenhang zwischen Welt und Realität bei wahrheitsgewissen Beobachtungsprofis wie Boltanski und Chiapello.

Doch die entscheidende Frage für sie wie für jeden Vertreter der These von der rein immanenten Kritikmöglichkeit lautet: Wer kann an wem auf welcher normativen Grundlage Kritik üben? Deswegen legt Boltanski in seinen Vorlesungen über Soziologie und Sozialkritik m.E. zu Recht die Frage nach dem Verhältnis von „Alltagskritik und metakritischen Positionen“ als Kern des Maßstabproblems kritischer Theorien der Gesellschaft fest.²⁰³ Wenn jedoch „metakritische Positionen“ in Anspruch zu nehmen sind, kann es keine *rein immanente* Kritik geben. Nur: Wie sehen diese „metakritischen Positionen“ aus und wie ist das Verhältnis von Alltagsmoral, Alltagskritik und Metakritik zu fassen? Eine Spielart seiner Versuche, diese wunderschönen Fragen zu beantworten, lässt sich sehr gut an einer Passage bei Boltanski ablesen, die eine Art Zusammenfassung seines Standpunktes auf dem Niveau seiner Vorlesungen über „Soziologie und Sozialkritik“ liefert:

„Eine der nächstliegenden Schlussfolgerungen, die sich aus der Prüfung des unterschiedlichen Verhältnisses von Soziologie und Sozialkritik ... ziehen lassen, bestand in der Betonung eines analytischen Unterschieds zwischen metakritischen Theorien und Kritiken, die man als *gewöhnliche* bzw. *Alltagskritiken* bezeichnen kann. Die metakritischen Theorien stützen sich auf soziologische Erhebungen; von einem äußeren Gesichtspunkt her enthüllen und problematisieren sie die Formen von Herrschaft in einer bestimmten sozialen Ordnung ... Die metakritischen Theorien können die Unzufriedenheitsäußerungen der Akteure nicht außer acht lassen und setzen sich zum Ziel, sie zurechtzurücken und ihnen dadurch eine weniger angreifbare Form zu verleihen; und was die Akteure angeht, so suchen sie häufig in den metakritischen Theorien Material zur Unterstützung ihrer Anklagen.“²⁰⁴

²⁰³ Vgl. L. Boltanski: Soziologie und Sozialkritik, a.a.O.; S. 20 ff.

²⁰⁴ A.a.O.; S. 82.

Das klingt nun wahrlich nicht mehr nach einer lupenrein *immanenten* Kritik. Vielmehr wird das Verhältnis der Standards der Metakritik zu denen der Akteure zum Problem. Das erinnert sehr stark an die Fragen des vorhandenen oder nicht vorhandenen „Entgegenkommens“ von Aktionen und Orientierungen in der Alltagswelt und/oder sozialen Bewegungen gegenüber normativen Prinzipien der Sozialkritik wie z.B. der Idee der Freiheit oder der Gerechtigkeit. Mit dem rein immanenten Kritisieren kommt man – um nur eines der zwangsläufigen Anschlussprobleme zu erwähnen – allein schon deswegen nicht weit, weil der Beobachter immer schon stillschweigend vorentschieden hat, welche Alltagsorientierungen überhaupt das Prädikat „entgegenkommend“ verdienen und damit der Förderung wert sind und welche auf der nämlichen normativen Grundlage des Beobachters ein geringeres Entgegenkommen zeigen. Soweit bei Boltanski Antworten auf derartige Fragen zu erkennen sind, entsprechen sie auch bei ihm wie bei vielen anderen kritischen Theoretikern einer Variante dessen, was ich den „deontischen Rahmen“ der Gesellschaftskritik nenne. Dazu gehört zentral die Kritik an jeder Repression des freien Willens:

„Sprechen wir im Verlauf unserer Ausführungen von *Kritik*, beziehen wir uns genau auf diese sozial verwurzelten und kontextabhängigen Formen der Kritik, behalten uns dagegen den Begriff der *Metakritik* zur Bezeichnung jener theoretischen Konstruktionen vor, die auf Enthüllung von Unterdrückung, Ausbeutung und Herrschaft in ihren allgemeinsten Dimensionen und unterschiedlichsten Realisierungsweisen abzielen.“²⁰⁵

Damit bewegt sich auch diese Gruppe kritischer Theoretiker innerhalb der langen Tradition der Auseinandersetzung über das Verhältnis von Utilitarismus und deontischer Ethik. Der Nobelpreisträger für Wirtschaftswissenschaften Gary Becker beispielsweise würde all diesen Überlegungen empört entgegen halten, dass Unzulänglichkeiten und Krisen nicht nur innerhalb des kapitalistischen Wirtschaftssektors, sondern in der Gesellschaft insgesamt einen Ausdruck mangelhafter Effizienz (Zweckrationalität) darstellen. Darüber womöglich hinausweisende Standards deontischer „Moral“ gibt es nicht. Wenn die Autoren partout auf passende Gerechtigkeitsvorstellung in der Geschichte der Sozialphilosophie zurückgreifen wollten, hätten sie bis ins 4. Jh. v.u.Z., nämlich bis zu Epikur und seinem Hedonismus zurückgehen können:

„Was sich von dem, was als >>Recht<< anerkannt ist, als wirklich nutzbringend bestätigen lässt im Verkehr der wechselseitigen Gemeinschaft, das trägt den Stempel des Rechts ...“²⁰⁶

²⁰⁵ A.a.O.; S. 24.

²⁰⁶ Epikur: Briefe. Sprüche. Werkfragmente, a.a.O.; S. 77.

Dem haben Aristoteles und später dann die Stoiker dann ganz energisch widersprochen. Diese uralte Kontroverse ist nicht still zu stellen. Auf dieses offensichtlich zentrale Verhältnis von kritischer Theorie und deontischem Rahmen sollen nun noch einige ergänzende Hinweise gegeben werden.

(III. 4): *Der deontische Rahmen und die kritische Theorie.*

Einige Bestandteile des deontischen Rahmens werden unten (im Anhang I) in einer vereinfachten Form zusammengefasst. Meine These lautet: Auf die eine oder die völlig andere Weise spielt der deontische Rahmen bei den verschiedensten kritischen Theoretikern eine bedeutsame Rolle. Er liefert die allgemeinste Grundlage ihrer Gesellschaftskritik, ihren „Maßstab“, wenn es denn so heißen muss und darunter nicht eine einzige Messlatte, sondern ein komplexes Muster normativer Aussagen verstanden wird. Anders ausgedrückt: Ich bin der Meinung, dass – was die Gesellschaftskritik der Neuzeit und an der Neuzeit angeht – Variationen dieses Rahmens bei allen Theoretikern (mit) ins Spiel kommen, bei denen eine Wahlverwandtschaft mit Thesen der Ethik und Rechtsphilosophie von Kant zu erkennen ist. Natürlich wird dieses Bezugssystem in jedem einzelnen Fall umgeformt, differenziert, ergänzt und mehr oder minder einschneidend verändert. Kein Wunder also, dass scharfe Gegensätze zwischen Autoren entstehen können, die sich seiner gleichwohl in einer grob vergleichbaren Form bedienen – samt der Konfrontation mit einer Fülle von *Problemen*, die damit verwoben sind:

(1) Gleich mit der Maßstabsfrage taucht ein erstes Problem auf, das zumindest erwähnt werden muss, wenn auch nicht im Einzelnen verhandelt werden kann. Zahlreiche kritische Theoretiker scheinen davon auszugehen, das *Autonomieprinzip*, das eine so zentrale Stellung im deontischen Rahmen einnimmt, sei gleichsam eine Erfindung der Moderne. So argumentiert beispielsweise Hartmut Rosa:

Heute „kann Gesellschaftskritik ... dort eine überzeugende argumentatorische Kraft entfalten, wo sie >Grundversprechen der Moderne<, ihr *kulturelles und politisches Projekt der Autonomie*, gegen die sich verselbständigenden Prozesse der Modernisierung hält und dabei deutlich macht, *dass die spätmodernen gesellschaftlichen Bedingungen ein gelingendes Leben nach den kulturell weiterhin gültigen Maßstäben der Moderne mit hin also ebendieser Gesellschaft selbst, zunehmend erschweren bzw. unmöglich machen.*“²⁰⁷

²⁰⁷ H. Rosa: Kapitalismus als Dynamisierungsspirale. Soziologie als Gesellschaftskritik, in: K. Dörre/St. Lessenich/H. Rosa: Soziologie. Kapitalismus. Kritik. Eine Debatte, Frankfurt/M 2009, S. 93. (Herv: i. Org.).

Rein sprachlich erwähnt der Autor an dieser Stelle – durchaus mit Recht – eine *bestimmte* (historische) *Form* (Erscheinungsweise) von *Freiheit* bzw. Freiheitsvorstellungen und Freiheitsstrebungen als Markenzeichen der Moderne. Daraus folgt natürlich weder empirisch noch logisch, dass „Freiheit“ (Autonomie) eine Idee sei, welche ausschließlich das moderne Bürgertum entdeckt habe. Es hat sie zweifellos auf eine spezifische Weise artikuliert, gesteigert und rhetorisch zentral gestellt. Doch Gesinnungen, Handlungen und Bewegungen, die auf „Freiheit“ als Befreiung von Repression in irgendeiner spezifischen Erscheinungsform zielen, hat es schon lange zuvor in der Geschichte gegeben. Genauso wenig stammt „Zweckrationalität“ als Norm und/oder Handlungsstrategie der bürgerlichen Lebenswelt; denn noch der wildeste Wilde muss stetige Erfolge bei der Koordination seiner verfügbaren Mittel mit seinen spezifischen Zielen und Zwecken erreichen. Gleichwohl ist die Weber-These stichhaltig, dass – im Zuge der „okzidentalen Rationalisierung“ – sich Rationalität als Zweckrationalität immer schärfer ausgeprägt und den verschiedensten Lebensbereichen der bürgerlichen Gesellschaft (nicht nur der Ökonomie und der Verwaltung) eingepägt hat. Gleichzeitig erhebt aber der nämliche Autor das „gute“ bzw. „gelingende“ Leben, also das Glück als den *anderen* Pol des deontischen Rahmens zu *dem* obersten Bezugsproblem einer kritischen Theorie der Gesellschaft:

„Gegenstand der Soziologie ist *die Frage nach dem guten Leben*, genauer: die Analyse unter denen ein gelingendes Leben möglich ist.“²⁰⁸

Wie verhalten sich diese beiden verschiedenen Aufgabenbestimmungen zueinander?

(2) Ein weiteres Problem entsteht in der Tat im Anschluss an Webers Rationalisierungsthese, ein Anschluss, den viele kritische Theoretiker, nicht zuletzt Horkheimer und Adorno in ihrer „Dialektik der Aufklärung“ auf verschiedene Weisen gesucht haben. Nahezu alle Befunde über eine *Dialektik* der Aufklärung arbeiten dabei mit irgendeinem Modell der *Steigerung* irgendwelcher Variablen („Entwicklung der Produktivkräfte“ oder „Wachstum“ beispielsweise) und der dadurch gleichzeitig (endogen) hervorgerufenen Gegentendenzen, welche zentrale Bestands- und Entwicklungsbedingungen „der Moderne“ *untergraben*. Eine Variante dieses Modells hat beispielsweise H. Rosa auf der Grundlage seines Verständnisses von kritischer Theorie der Moderne vorgetragen: Die sich selbstständigenden Prozesse der Moderne kehren sich sowohl gegen das Autonomieprinzip als auch gegen Chancen auf individuelles Glück, also gegen die materiellen und kulturellen Lebensbedingungen der Individuen, denen doch Autonomie garantiert sein soll. Dabei liefert wieder „Autonomie“ – in ihrer auf die bürgerliche Gesellschaft hin relativierten Formbestimmung? – den obersten

²⁰⁸ H. Rosa, a.a.O.; S. 87.

Maßstab der Gesellschaftskritik. Zwei Schlüsselbegriffe verleihen dieser Spielart des ontologischen Rahmens bei H. Rosa ihren spezifischen Charakter: 1. *Entfremdung* als Ausdruck für „die Abwesenheit oder mehr noch: den Verlust von Autonomie.“²⁰⁹ (!) 2. *Beschleunigung* als Ausdruck unerbittlicher Zeitnormen, denen kein individuelles Zeitmanagement mehr gerecht werden kann. So konzentriert sich beispielsweise die

„erzieherische Gewalt der Schulen und Universitäten ... nicht mehr auf (diskutierbare) ethische Vorschriften und teleologische Bestimmungen, sondern auf die Habitualisierung unerbittlicher Zeitnormen.“²¹⁰

Wenn nun das „gelingende Leben“ als Grundlage kritischer Urteile ausgezeichnet wird, dann ergibt sich die von Kant registrierte Problematik der Verankerung der Ethik in den „Neigungen“ der Individuen: Was genau hat man sich unter dem „individuellen Glück“, dem „guten Leben“ (Aristoteles), den „erfüllten Neigungen“ (Kant) oder – wie H. Rosa es ausdrückt – unter einem „gelingenden Leben“ vorzustellen? Was sind seine allgemein-menschlichen, was seine kulturspezifischen Eigenschaften? Wie geht man mit dem Tatbestand um, dass die Glücksvorstellungen der einzelnen Individuen und Gruppen heterogen, vage und nicht selten unbewusst sind usf.?

(3) Ich habe immer wieder auf theorie- und praxisabhängige Differenzierungen, Wandlungen und Umbauten des deontischen Rahmens im Verlauf der Geschichte hingewiesen und bleibe dabei: Schon lange vor seiner modernen Fassung durch Kant lassen sich seine Umrisse erkennen. Nicht, dass dies die einzige bedeutsame Gegenposition dazu wäre, aber der *Utilitarismus*, sagen wir: der *utilitaristische Rahmen*, hat jedoch als Gegenpol das nämliche historische Gewicht. Die Geschichte der Ethik als Spannungsverhältnis zwischen *utilitas* (Nützlichkeitsprinzip) und *honestas* (Prinzip substantieller Sittlichkeit) zu schreiben, wäre also bestimmt kein sinnloses Unterfangen. Das ließe sich u.v.a. anhand von Passagen bei Cicero einerseits, bei Epikur andererseits dokumentieren.²¹¹ Wenn dem so ist, dann kann sich die kritische Theorie der Gesellschaft allein schon wegen der nicht auf eine historische Phase beschränkten Entstehung und Variation des deontischen Rahmens, also wegen seiner durchgängigen Relevanz, nicht auf den Mythos der rein immanenten Kritik verlassen, die ihre Maßstäbe der in ihrer Reichweite gemeinhin nach Belieben interpretierten „historischen Verhältnissen“ (Moderne) entnimmt. Bei Rosa taucht er dennoch in Wendungen wie der folgenden auf:

²⁰⁹ H. Rosa: Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik, in: R. Jaeggi/T. Wesche (Hrsg.): Was ist Kritik?, Frankfurt/M 2009, S. 49.

²¹⁰ A.a.O.; S. 44.

²¹¹ Einige charakteristische Aussagen Adornos, die *seine* Auslegung des deontischen Rahmens illustrieren, habe ich im Anhang II zusammengestellt.

„Die geeignetsten Maßstäbe der soziologischen Aufklärung, der Gesellschaftskritik, entstammen der untersuchten Gesellschaft selbst. Es sind die Leidenserfahrungen der betroffenen Subjekte, die – wenn und insofern sie systematisch aus den sozialen Verhältnissen resultieren – die Kriterien für die Diagnosen der Soziologen liefern.“²¹²

Doch es ist eine Sache – im Einklang mit der hegelmарxistischen Tradition der Kritischen Theorie – zu sagen, jeder gesellschaftskritische Maßstab hinge in einer außerordentlichen dünnen Luft, kämen ihm nicht irgendwelche Anschauungen und Handlungsorientierungen, Strukturen und Prozesse in der jeweiligen historischen Wirklichkeit entgegen. Ansonsten wären in der Tat alle „Sprengversuche“ oder jede Bemühung um noch so kleine Verbesserungen gesellschaftlicher Verhältnisse nichts als die blanke „Donquichotterie“.²¹³ Es ist jedoch eine ganz andere Sache, zu behaupten, man könne so einfach auf die „Leidenserfahrungen“ von Personen und Gruppen in der jeweiligen gesellschaftlichen Realität oder auf deren eigenen Vorstellungen vom „guten“ oder „gelingenden“ Leben selbst zurückgreifen, um zu tragfähigen „Kriterien für die Diagnosen der Soziologen“ (Rosa) zu gelangen. Denn wer befindet anhand welcher Maßstäbe darüber, was genuines „Leiden“ oder im Gegensatz dazu beispielsweise nur Jammern über bedrohte Privilegien darstellt? Ein anderes Beispiel: Wessen „Situations-“, oder „Problemdefinitionen“ können aufgrund welcher Kriterien eher „Einsicht“ in die bestehenden Verhältnissen zugeschrieben werden als denen anderer Zeitgenossen? Oder ist stattdessen jeder gruppenspezifischen „Definition“ einer Problemlage, jedem Glückwunsch, jedem Leidensausdruck irgendeiner Gruppe der gleiche Rang wie der irgendwelcher anderen zuzuschreiben? Auch das Relativismusproblem taucht flugs wieder auf (Teil II). Wer „definiert“ da eigentlich?²¹⁴ „Wir“ als eine kleine Gruppe? „Wir“ als eine Subkultur? „Wir“ als eine Großgruppe (z.B. soziale Klasse)? „Wir“ als Mitglieder einer historischen Gesellschaft? „Wir“ als Erben eines Saeculums? „Wir“ als Menschheit? Oder vielleicht doch klammheimlich doch immer wieder „wir“ als wissenschaftliche Experten, die allemal wissen wo's lang geht? Wie sieht das alles genau aus, wenn die rein immanente Kritik ihren Maßstab bei dem sucht, was „wir“ für ein gelingendes Leben halten? Die Bewertungen fänden dann jedenfalls „relativ“ auf uns statt. Hinzu kommt – neben vielen weiteren denkbaren Vorbehalten – auch die evidente Heterogenität „unserer“ eigenen Wertvorstellungen. Deswegen betont auch Hartmut Rosa auf der anderen Seite seiner Argumentation zu Recht, dass der Anspruch auf „soziologische Aufklärung“ zwangsläufig (u.a.) auf das Problem der „Inkompatibilität“ sozial wirkmächtiger Ideale und

²¹² A.a.O.; S. 28 f. Vgl. auch J. Ritsert: Der Mythos der nicht-normativen Kritik. Oder: Wie misst man die herrschenden Verhältnisse an ihrem Begriff, in St. Müller (Hrsg.): Probleme der Dialektik heute, Wiesbaden 2009, S. 161 ff.

²¹³ Vgl. K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Frankfurt/M o.J., S. 77.

²¹⁴ Eine interessante Kritik der mit definitionssoziologischen Positionen verbundenen Sozialontologie, auch an J. Searle (Teil I), findet sich in dem Artikel: F. Guala: Infallibilism and Human Kinds, in: Philosophy of the Social Sciences, Vol. 40 (2010), Nr. 2, S. 244 ff.

Konzeptionen stößt.²¹⁵ Man könnte das alles vielleicht dahingehend entschärfen, dass man unter „immanenter Kritik“ z.B. nichts mehr versteht als jene Bereitschaft, sich auf den Standpunkt von Opponenten einzulassen. Dann ist allerdings jede Kritik *trivialerweise* gleich immanenter Kritik.

(4) Natürlich stellt sich grundsätzlich die Frage, wie sich der deontische und der utilitaristische Rahmen zueinander verhalten? Ihr Verhältnis zueinander als reine Polarität bzw. strikte Disjunktion zu beschreiben, würde in vielen Hinsichten zu kurz greifen. Natürlich bestehen äußerst scharfe Gegensätze zwischen den Inhalten dieser beiden Grundpositionen der Ethik. Für Utilitaristen bedeutet letztlich *Zweckrationalität* das allgemeinste Kriterium für eine kritische Beurteilung von Personen, Aktionen, Interaktionen, Strukturen und Prozessen überhaupt. Wenn z.B. das Individuum seinen Nutzen steigern will, dann geht es zwangsläufig um den Einsatz von Mitteln so, dass die Ziele erreicht, Bedürfnisse befriedigt werden. Das kann gelingen oder misslingen – und diese Abweichungen vom Idealtyp werden dann das Thema der Kritik. Und wenn jemand Arbeit im deontischen Rahmen als basale materielle Zwecktätigkeit für den Lebensunterhalt definiert, dann greift auch er mit aller Selbstverständlichkeit auf Strukturprinzipien von Zweckrationalität als oberste Wertidee zurück. Aber der deontische Rahmen ordnet das Autonomieprinzip und damit – ganz allgemein betrachtet – die Rücksicht auf die Freiheit des Willens der Anderen sowie auf die Bedingungen eines von destruktiven Gegensätzen freieren Zusammenlebens dem Nutzenprinzip *über*. Soweit besteht ein elementarer Gegensatz. Gleichzeitig hängen zentrale Bestandteile dieser beiden an sich gegensätzlichen ethischen Rahmenordnungen *innerlich* zusammen. Denn es bleibt dabei: Das „gute Leben“ oder „Glück“ als Menge erfüllter „Neigungen“ (Kant) spielt wegen seines Zusammenhangs mit dem *principium sese conservare* eine *basale* Rolle auch im deontischen Rahmen (s. Anhang I). Umgekehrt haben Utilitaristen erhebliche Probleme mit der Frage nach der vernünftigen Gemeinsamkeit von Interessen und Strategien. („Können rationale Egoisten kooperieren“?). Es ist überdies schwer einzusehen, was gegen den Befund Durkheims sprechen sollte, dass selbst in dem vom Tausch- und Vertragsprinzip beherrschten Wirtschaftssystem „nicht-kontraktuelle Elemente des Kontrakts“, also Prinzipien substantieller Sittlichkeit zu den entscheidenden Funktionsbedingungen der nur scheinbar „reinen“ Nutzenmaximierung gehören. Arbeitsmoral etwa gilt immer noch als wichtig. Insofern ist – umgekehrt – auch der utilitaristische Rahmen *immanent* an Komponenten des deontischen angeschlossen! Zu *beiden* überlieferten Grundmustern der Bewertung des individuellen Handelns und des Zusammenlebens gehört die erwähnte Schwierigkeit, genauere Angaben darüber zu machen, was nun alles zu einem „guten“ oder „gelingenden“ Leben überhaupt und/oder in historischer Situation gehört. Man erinnere sich nur an die schwierigen an Marx anschließenden Versuche von Herbert Marcuse, „wahre“ von den „falschen“ Bedürfnissen zu unterscheiden. Für

²¹⁵ H. Rosa: Kritik der Zeitverhältnisse, a.a.O.; S. 29.

beide Rahmenordnungen stellt sich das Problem, empirisch aufzuschlüsseln, was in historischer Situation den Maßstäben „entgegenkommt“ und was nicht. Beide haben das Problem, dass wohlbegründete Gesellschaftskritik in einem *empirischen* und keinem *logischen* Verhältnis zur Motivation von Adressaten stehen. Folgebereitschaft ist nie garantiert ... Der einschneidende Gegensatz tut sich also dort auf, wo alles am Maßstab der unbedingten Effizienz gemessen oder auf diesen hin praktisch getrimmt werden soll – und das ist sicher ein Markenzeichen der Moderne samt ihrer damit verbundenen Tendenz, „Freiheit“ in Kategorien der abstrakten Wahlfreiheit des *homo oeconomicus* als Modellathleten des zeitgenössischen Liberalismus und Individualismus zu interpretieren.

© Jürgen Ritsert

Frankfurt/M 2011.

ANHANG I:
ZUR ELEMENTARSTRUKTUR
DES DEONTISCHEN RAHMENS.

A: GESELLSCHAFT

Heteronomie (-g).



(α) Zwang

Heteronomie (+g).



(β) fördernde Bedingungen.



(Problem der Kriterien zur Unterscheidung zw. α und β)



B: Institutionen; Organisationen.



E: INDIVIDUUM



AUTONOMIE
(Subjekt, Reflexion,
Selbstbewusstsein+freier Wille)

-g ↓↑ +g

(Problem der Kriterien zur Überprüfung der moralischen Qualität von Maximen)



INDIVIDUELLES GLÜCK
(Principium sese conservare; Bedürfnisbefriedigung durch Arbeit als
Lebensgrundlage, Nutzen).

Legende:

+g = produktive Gegensätze / -g = destruktive Gegensätze (Probleme, Krisen, Antagonismen).

A = Allgemeinheit.

B = Besonderheit

E = Einzelheit.

↑ Beziehungspfeile für (empirisch verschiedenartige!) Relationstypen.

Die *Kriterien* für die Unterscheidung der produktiven von den destruktiven Gegensätzen wurzeln bei vielen kritischen Theoretikern in der Kantischen Idee der „Menschenwürde“ als Anerkennungsorientierung des Individuums + wechselseitige Bestätigung des freien Willens in Interaktionen (Hegel: „Sie anerkennen sich als wechselseitig sich anerkennend“) + Unterstützung der Autonomie des Subjekts durch Institutionen und Organisationen + durch gesamtgesellschaftliche Strukturen und Prozesse in der Geschichte.²¹⁶ (Diese Momente zusammen genommen beschreiben das komplexe Normensystem der „konkreten Freiheit“). Für den deontischen Rahmen typisch ist die Überordnung der Autonomie über das Nutzenstreben – so wie bei Kant der kategorische Imperativ den hypothetischen übergeordnet ist! Doch nur diejenigen selbstsüchtigen Maximen des Glücksstrebens der Individuen werden als „unmoralisch“ ausgeschlossen, welche dem Kriterienkatalog der konkreten Freiheit widersprechen. Es gibt unmoralische, moralische und für die Fragen nach Recht und Moral gleichgültige Maximen. Ansonsten ist sogar „seine eigene Glückseligkeit (zu) sichern, Pflicht“ (Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 11).

²¹⁶ Vgl. dazu J. Ritsert: Bestimmung und Selbstbestimmung. Zur Idee der Freiheit, Hamburg 2007, S. 92 ff.

ANHANG II : AUSSAGEN IM DEONTISCHEN RAHMEN.

Materialien zu Th. W. Adornos Begriff der konkreten Freiheit (Zitate und Kommentare).

Phil. Term. I/133:²¹⁷ „Aber wenn das Motiv des richtigen Lebens, der Gedanke, wie es sich leben ließe, ganz entschwindet, ist es mit der Philosophie (und nicht nur mit dieser – J.R.) erst recht aus.“

Adorno erwähnt hier nicht nur die reine Selbstverständlichkeit, dass Kritik kritische Maßstäbe voraussetzt, sondern rückt auch seinen der interpretatorischen Folter selbst in Feuilletons ausgesetzten Spruch zurecht, es könne kein richtiges Leben im Falschen geben. Selbstverständlich kann man nichts über das Falsche im Leben aussagen, ohne über eine wie immer auch geartete Vorstellung von „richtigen“ Lebensverhältnissen zu verfügen.

PdM 34: „Es erscheint allerdings in den gesellschaftlichen Konflikten fast immer so, dass das Unterdrückende, Niederschmetternde das allgemeine Gesetz ist, während das Humane sich in den Ansprüchen und Normen des Individuums manifestiert. Aber wir werden (in der Vorlesung – J.R.) Gelegenheit haben zu sehen, dass auf der anderen Seite in dem Allgemeinen auch immer der Anspruch auf eine verwirklichte richtige Gesellschaft mit enthalten ist, in der Zwang und Gewalt nicht mehr wären ...“

In der Geschichte erweisen sich die Strukturen der allgemeinen Gesellschaftsordnung als der Quell höchst destruktiver Gegensätze. In der Humanität, der wechselseitigen Achtung der Würde des Subjekts („Normen des Individuums“) manifestiert sich das Prinzip, woran sich Destruktivität bemisst. Doch diese herrscht für Adorno geschichtlich vor. Gleichzeitig stößt man in den allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnissen immer auch auf „Chiffren“ der Idee einer „richtigen Gesellschaft“. „Richtig“ bedeutet in diesem Falle, dass die destruktiven Gegensätze in der Form der Repression, der Unterdrückung des freien Willens durch „Zwang und Gewalt“, Manipulation oder durch den „stummen Zwang der Verhältnisse“ entscheidend zurückgedrängt würden.

LGF 129: „Man könnte ebenso sagen, dass die Geschichte die Geschichte des Aufstiegs und des Verfalls des Individuums (als Subjekt – J.R.) ist.“

Individuierung (das Werden zum autonomen) Subjekt und Depersonalisierung (die Entsubjektivierung der Individuen) stellen gegensätzliche Prozesse dar, welche die Geschichte durchziehen. Welche Tendenz vorherrscht, welche zurückgedrängt wird, das hängt nicht nur vom Stand der Entwicklung der Produktivkräfte einerseits, sondern auch von Sieg oder Niederlage genuiner Freiheitsbewegungen andererseits ab. Insofern bestünde das „richtige Leben heute in der Gestalt des Widerstandes gegen die von dem fortgeschrittensten Bewusstsein durchschauten, kritisch aufgelösten Formen eines falschen Lebens“ (PdM 249), die sich in der Form von

²¹⁷ Die Abkürzungen beziehen sich auf **LGF**: Th. W. Adorno: Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit, Frankfurt/M 2002. **Phil.Term**: Th. W. Adorno: Philosophische Terminologie, Band 1 und Band 2, Frankfurt/M 1973 und 1974. **PdM**: Th. W. Adorno: Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt/M 1996.

missachteter und unterdrückter Selbständigkeit des Bewusstseins und Handelns zahlloser Individuen äußern.

LGF 368: „*Am gesellschaftlich unerfüllten Anspruch des Individuums (als Subjekt – J.R.) geht das Schlechte der Allgemeinheit bis heute zu Protest.*“

Das ist einer der zahllosen Sätze, welche die zuvor zitierten Aussagen zusammenfassen. Sie verweisen allesamt auf die *Reflexion* als den Dreh- und Angelpunkt sämtlicher Überlegungen, woraus sich die spekulative Idee der konkreten Freiheit zusammensetzt – auch bei Adorno.

LGF 124: „*Der Begriff der Freiheit hat seinen Sinn zunächst einmal nur, soweit darunter verstanden wird die individuelle Freiheit, die Freiheit des Einzelnen, aus sich heraus, autonom, selbstverantwortlich zu handeln und sich zu entscheiden ...*“

Nochmals: Den Ausgangspunkt der Diskussion bildet die Willensfreiheit des Individuums als Subjekt. So erscheint zwar Freiheit durchaus mit Fug als „eine Qualität des Individuums“ ... Aber man muss sich vergegenwärtigen, dass diese Vorstellung von Freiheit als einer lediglich individuellen Qualität bereits eine Abstraktion von den Zusammenhängen ist, in denen wir als lebendige und gesellschaftliche Individuen stehen ...“ (LGF 245). Es geht letztendlich um *konkrete Freiheit*. Adorno verhandelt sie meistens im Rahmen eines zweipoligen Modells: als Verhältnis von *Individuum und Gesellschaft*, wozu er merkwürdigerweise auch Verhältnis von „Allgemeinheit und Besonderheit“ sagt. Merkwürdig ist dieser an Hegel angelehnte Sprachgebrauch deswegen, weil bei Hegel „Allgemeinheit, *Besonderheit* und Einzelheit“ unterschieden werden, wobei „Einzelheit“ für das *Individuelle* steht. Den Begriff „Besonderheit“ könnte man gesellschaftstheoretisch der Ebene der Institutionen und Organisationen vorbehalten. „Reflexive Institutionen“ bedeuten autonomiefördernde gesellschaftliche Einrichtungen, die zugleich die „Entlastungsfunktion“ (Gehlen) von Institutionen ausüben.

LGF 96: Der objektive Geist erscheint bei Hegel in einer „*Gestalt, in der das einzelne Bewusstsein den objektiven Institutionen und der objektiven Tendenz gegenübersteht ...*“

An dieser Stelle unterscheidet wohl auch Adorno Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, wobei er A der geschichtlichen Tendenz, B den objektiven Institutionen und E der Reflexion des Individuums zuordnet. Der Begriff der konkreten Freiheit setzt sich in der Tat aus Bestimmungen zusammen, deren Relationen sich über diese verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen Seins erstrecken!

LGF 265: „*... wenn Sie einmal eine Sekunde das, was ich unter Willen verstehe, wirklich ... einem starken sich durchhaltenden Ich gleichsetzen, also einem Ich, das nicht von den spontanen Regungen abgelenkt, hin und her geweht wird, sondern das mit einer gewissen Festigkeit sich behauptet ...*“

Die Reflexion ist und bleibt der Ausgangs- und Bezugspunkt. Aber ein festes Ich ist zugleich *nicht* von Anerkennung als Empathie sowie von nicht-utilitaristischen Beziehung zum „Nicht-Ich“ abzulösen (s.o. S. 156).

PdM 251: „*... soweit es auf der subjektiven Seite heute überhaupt so etwas wie eine Schwelle, wie eine Unterscheidung zwischen dem richtigen und dem falschen Leben gibt, ist sie wohl am ehesten darin zu sehen, ob man blind nach außen schlägt – und sich selber und die Gruppe, zu der man gehört, als Positives setzt und das, was anders ist, negiert -, oder ob man statt dessen in der Reflexion auf die eigene Bedingtheit lernt auch, dem sein Recht zu geben, was*

anders ist, und zu fühlen, dass das wahre Unrecht eigentlich immer genau an der Stelle sitzt, an der man sich selber blind ins Rechte und das andere ins Unrechte setzt. ²¹⁸

In dieser „Haltung des Freilassens“ (Hegel) äußert sich Anerkennung als ein Habitus des Subjekts, als eine humane Einstellung. Aber die Freiheit des Einzelnen kann immer nur unter den Bedingungen der Interaktion mit gleichartig gesonnenen anderen Subjekten sowie im Kontext reflexiver Institutionen, schließlich nur unter den Bedingungen autonomiefördernder gesamtgesellschaftlicher Strukturen und Prozesse wirklich und wirksam werden.

LGF 282: *Man kann erkennen, wie sehr „Freiheit, die uns so erscheint, als ob es lediglich eine Qualität der Subjektivität wäre, als ob über ihre Möglichkeit im subjektiven Bereich allein befunden und geurteilt werden könnte, wie sehr diese Freiheit von dem Objektiven abhängt, wie weit wir überhaupt fähig sind, durch das, was wir selbst als subjektiv formal Freie tun, die übermächtig strukturierte institutionelle Wirklichkeit zu bestimmen.“*

LGF 281: *„Wir können nur soweit uns als verantwortlich betrachten, wie wir die Möglichkeit haben, die Verhältnisse, die in den Bereich unserer Verantwortung fallen, auch tatsächlich zu bestimmen.“*

Die These, in der dies und all das andere zusammen läuft, was Adorno selbst als „kritische(n) Maßstab“ (LGF 100) bezeichnet, fasst er in einigen knappen Sätzen zusammen. Zum Beispiel so:

LGF 308: *„Denn von ihr, von der Einrichtung der Welt und der Beschaffenheit der Welt hängt eben tatsächlich ab, wieweit das Subjekt zu Autonomie kommt, wieweit sie ihm gewährt wird oder verweigert.“*

Damit steht die Idee der konkreten Freiheit weder über der Geschichte, noch ist sie auf die Freiheitsvorstellungen der modernen bürgerlichen Gesellschaft hin zu relativieren. Sie steht *in* der Geschichte, in der sie sich je verschieden darstellt und mit oftmals gegen Null gehenden Durchsetzungschancen für die große Mehrheit der Menschen in geschichtlicher Situation ausgestattet sein kann.

LGF 126: *Es hat „etwas Hohles und Törichtes ..., Menschen, die von der Not und Dürftigkeit des Alltags völlig beherrscht werden, einer alten Putzfrau etwa, zuzumuten, sie sollte ihre Individualität entfalten.“*

Die Idee der konkreten Freiheit bedeutet ein Gefüge kontrafaktischer normativer Annahmen, eben eine *Idee*. Sie verhält sich zu den Notwendigkeiten des Lebens wie der kategorische Imperativ bei Kant zu den hypothetischen. Sie steht nicht im *Gegensatz* zu den Strategien der Selbsterhaltung. Sie ist jedoch denjenigen entgegengesetzt und schließt sie aus, bei denen sich Zweckrationalität in Selbstbehauptung, also zur Repression aus Selbstsucht oder bei der sich die selbstgemachten Verhältnisse zu Strukturen und der Autonomiebedrohung verkehren.

PdM 140: *„Es wäre also danach die Vernunft von der Selbsterhaltung, von der Erfüllung der Bedürfnisse der Menschen gar nicht zu trennen.“*

Und wenn nach der logischen Struktur der Verbindung der Aussagen, die bei Adorno einerseits auf rationale Selbsterhaltung andererseits auf (allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens) anerkannte Autonomie sowie auf Anerkennungsverhältnisse zielenden Aussagen ge-

²¹⁸ Vgl. auch **Phil. Term II; 209.**

sucht wird, dann ist die Antwort offenkundig: Vermittlung! Dabei zielt Adorno – wie immer – auf eine *innere* Vermittlung der einzelnen (gegensätzlichen) Momente „ohne Mitte.“²¹⁹

LGF 186: „ ..., wobei ich gewiegten Dialektikern wie Ihnen ja nicht erst zu sagen brauche, dass diese Vermittlung keine Brücke zwischen den Momenten sein darf, sondern eine in den Momenten selbst sein müsste.“

Texte

LGF = Th. W. Adorno: Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit, Frankfurt/M 2001.

PdM = Th. W. Adorno: Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt/M 1996.

Phil.Term = Philosophische Terminologie, Band 1 und Band 2, Frankfurt/M 1973 und 1974.

© Jürgen Ritsert

Frankfurt/M 2011

²¹⁹ Ausdrücklich formuliert er diesen Anspruch auf Satzkonfigurationen nach einem Prinzip der “Vermittlung ohne Mitte” z.B. in Phil. Term II; 40 f.