

Aus:

José M. Romero (Hg.)

Immanente Kritik heute

Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs

September 2014, 200 Seiten, kart., 26,99 €,

ISBN 978-3-8376-2581-3

Dieses Buch bietet eine aktualisierte Annäherung an die immanente Kritik in unserer Zeit. Mit dem Begriff ist jene Art von Kritik angesprochen, die – von Hegel bis zur Frankfurter Schule – ihren Gegenstand aus den eigenen normativen Prinzipien heraus und nicht unter Bezug auf äußere Maßstäbe kritisiert.

Die Beiträge zeigen, wie die immanente Kritik in verschiedenen Bereichen (Philosophie, Soziologie, Medientheorie und Sozialkritik) Themen analysieren und sie gleichzeitig auf überzeugende Weise in Frage stellen kann – ausgehend von den eigenen Geltungs- und Wahrheitsansprüchen.

José M. Romero (Dr. phil.) lehrt Philosophie an der Universidad de Alcalá (Spanien).

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2581-3

Inhalt

Einleitung.

Zur Aktualität immanenter Kritik in der Sozialphilosophie

José M. Romero | 7

Die normativen Grundlagen immanenter Kritik

Sozialontologische Überlegungen zum Potenzial sozialer Praktiken

Titus Stahl | 31

„Die kritische Gewalt“

Über die Wirkungsweise der Kritik

Michele Salonia | 59

Die immanente Kritik der Medienkultur

Zur Aktualität von Walter Benjamins Ansatz

Olivier Voirol | 79

Lässt sich Kapitalismus immanent kritisieren?

Reflexionen mit und über Theodor W. Adorno

José A. Zamora | 95

Gegenwärtige Vorgeschichte

Bemerkungen zum heutigen Stand der Kritik

Jordi Maiso | 121

Zwischen Habermas und Burke

Axel Honneths Kritikstil in *Das Recht der Freiheit*

Volker M. Heins | 143

Was bedeutet immanente Kritik für die empirische Sozialforschung?

Überlegungen zur Erschließung notwendiger Widersprüche

Benno Herzog | 157

Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer immanenter Kritik der globalen Moderne

Oliver Kozlarek | 179

Zu den Autoren | 195

Einleitung.

Zur Aktualität immanenter Kritik in der Sozialphilosophie¹

JOSÉ M. ROMERO

Immanente Kritik ist eine Art von Kritik, die ihren Gegenstand an sich selbst misst. Sie stellt ihm kein externes normatives Kriterium gegenüber, sei es ein extrahistorisches Ideal oder ein metaphysisches Prinzip, sondern Konstituenten des der Kritik unterzogenen Gegenstandes selbst. Sie stellt folglich eine historische Realität in Frage, indem sie diese Realität mit Elementen ihrer selbst konfrontiert, die einen ebenfalls historischen Status besitzen. Die immanente Kritik deckt auf diese Weise die Widersprüche des Existierenden auf, die Widersprüche der Wirklichkeit mit sich selbst. Da sie sich an keine außerhalb des Historischen verortete Instanz wendet, und da sich ihre Aktivität des Infragestellens der sozialen Realität auf Elemente dieser Realität stützt, ist die immanente Kritik eine Form der Kritik, die konsequent historisch ist und die ihr eigenes Verfahren als vollkommen historisch voraussetzt.

In diesem einführenden Kapitel beabsichtige ich eine Annäherung an die Frage der Aktualität und Virtualität der immanenten Kritik, sowohl für die gegenwärtige Sozialphilosophie als auch für laufende politische Debatten. Ich beginne mit einer kurzen historischen Darstellung der Art und Weise, in welcher das Verfahren der immanenten Kritik von Hegel über Marx

1 Für die anregenden Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Kapitels bin ich Benno Herzog, Linda Maeding und David Strecker dankbar.

bis zur Frankfurter Schule aufgefasst wurde; auf die fundamentale Herausforderung zielend, der sich diese Kritikform gegenübersteht (1). Darauf folgend schlage ich eine Klassifizierung von drei Modalitäten der immanenten Kritik vor, die in der aktuellen Sozialphilosophie explizierbar sind. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf der Tradition der kritischen Theorie, ihre entsprechende Produktivität aufzeigend, aber auch ihre möglichen Grenzen und Unzulänglichkeiten (2).

1. DAS VERFAHREN DER IMMANENTEN KRITIK

Das Verfahren der immanenten Kritik ist in dem enthalten, was Hegel im Gegensatz zur abstrakten Negation als *bestimmte Negation* konzipierte. Das Muster dieser abstrakten Negation bildet der skeptische Zweifel, der jede These in einem Akt rückstandsloser Vernichtung auflöst, eine vollkommene Annullierung des Negierten beinhaltet und als Resultat das reine Nichts bietet: Tatsächlich ist der Skeptizismus jene Art von Negation, die „in dem Resultate nur immer das *reine Nichts* sieht und davon abstrahiert, daß dies Nichts bestimmt das Nichts *dessen* ist, *woraus es resultiert*.“ (Hegel 1980: 11) Die Feststellung, dass das Resultat der Negation das Nichts ist, aber „genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt“, führt dazu, ein solches Nichts nicht als eine bloße Nichtigkeit aufzufassen, sondern als etwas Bestimmtes, das „einen *Inhalt*“ hat: Das Produkt einer Negation ist selbst eine „*bestimmte* Negation“ des Negierten, die das Auftauchen einer „neue[n] Form“ beinhaltet (ebd.: 11-12). Der Negationsprozess vollzieht sich aufgrund der Widersprüche des Dinges selbst und sein Resultat – die Negation des Negierten – ist eine bestimmte Realität, welche die Aufhebung der Faktizität der negierten Realität beinhaltet, jedoch keine komplette, abstrakte Annullierung, da es sich vielmehr um die Entstehung einer neuen Figur handelt. Die bestimmte Negation ist bei Hegel die Form, die der Übergang von einer Bewusstseins- und Geistesfigur zur nächsten im Rahmen einer unidirektionalen und endlichen Serie dieser Figuren annimmt. Sie ist somit Teil einer teleologischen und spekulativen Geschichtsauffassung, nach der die tiefere Logik des Historischen durch die notwendige Entwicklung der sukzessiven historischen Gestaltungen des Geistes in Form einer endlichen und in ihrer Zusammensetzung voraussehbaren Serie von Geschichtsfiguren bestimmt wird, die in einem Endzustand der Selbst-

reflexion und des Sich-selbst-Wissens des Geistes gipfelt. Daher die Feststellung: „Indem dagegen das Resultat [...] aufgefasst wird, als *bestimmte* Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.“ (Ebd.: 12) Bei Hegel ist das Subjekt, das die bestimmte Negation durchführt, eigentlich nicht der Philosoph oder der Kritiker, sondern die Wirklichkeit selbst. Die bestimmte Negation weist auf die eigene Bewegung des Wirklichen hin.

Von Hegels Überlegungen zur bestimmten Negation im Rahmen einer spekulativen und teleologischen Auffassung des Geschichtsverlaufs ausgehend lässt sich die Idee einer immanenten Kritik ableiten, die über die kritisierte Sache selbst ausgeführt wird und nicht über externe Instanzen derselben, d.h. sie wird mittels der aus der sozialen Realität herausdestillierten Elemente vollzogen, deren eigene Dynamik und Bedeutung die Gültigkeit und Legitimität der aktuellen Figur dieser Realität untergräbt. Auf diese Art nämlich verhält sich für Hegel die Widerlegung: „Ist die Widerlegung gründlich, so ist sie aus ihm selbst genommen und entwickelt, – nicht durch entgegengesetzte Versicherungen und Einfälle von außen her bewerkstelligt.“ (Ebd.: XXVIII) Demgemäß würde sich die Kritik analog zur Entfaltung der Realität selbst verhalten. Deshalb ist sie nicht extern mit Bezug auf ihren Gegenstand, sondern ihrer eigenen Dynamik treu.

Für die Bildung des Begriffs immanenter Kritik ist auch die *kritische* Dimension von Bedeutung, die der Hegelsche Wahrheitsbegriff als Konkordanz zwischen einer Realität und seinem Begriff aufweist. Dieses Potential zeigt sich in einem Anhang des Logik-Kapitels der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Dort heißt es: „Im philosophischen Sinn dagegen heißt Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst“ (Hegel 1986a: 86). Diese Konkordanz zwischen einer Sache und seinem Begriff ergibt auf diese Weise den Schlüssel zur eigentlichen *Wirklichkeit*: Man sollte über Wirklichkeit sprechen, wenn „etwas sich seiner wesentlichen Bestimmung oder seinem Begriff gemäß verhält“ (ebd.: 196).² Diese Auffassung der Wahrheit hat jedoch *politische* Folgen:

2 Diese Wahrheitsauffassung, die darüber wacht „daß die Objektivität dem Begriffe entspricht“, dient dazu, das Bestimmende der Idee zu charakterisieren: „Die

„Übrigens findet sich die tiefere (philosophische) Bedeutung der Wahrheit zum Teil auch schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch. So spricht man z.B. von einem *wahren* Freund und versteht darunter einen solchen, dessen Handlungsweise dem Begriff der Freundschaft gemäß ist; ebenso spricht man von einem *wahren* Kunstwerk. Unwahr heißt dann soviel als schlecht, in sich selbst unangemessen. In diesem Sinne ist ein schlechter Staat ein unwahrer Staat, und das Schlechte und Unwahre überhaupt besteht in dem Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes stattfindet.“ (Ebd.: 86)

Der falsche Staat ist derjenige, der im Widerspruch dazu steht, was der Staat seinem Begriff nach zu sein bestrebt, d.h. einem als rational und normativ konzipierten modernen Rechtsstaatsbegriff gemäß.³ In diesem Fall ist die Behauptung über die Wahrheit oder Unwahrheit einer Realität eine metaphysisch-spekulative Behauptung; und sie ist ebenfalls ein politisches Urteil (im emphatischen Sinne) über bestimmte historische Realitäten. In der Hegelschen Philosophie wirkt die Wahrheitskategorie somit als ein dem Realitätsverlauf inhärentes normatives Kriterium, anhand dem man kritisch bestimmen kann, ob eine historische Realität die Potenziale von Rationalität, Freiheit und Justiz erfüllt, die in einer bestimmten Epoche entstanden sind und von derselben als normativ angesehen wurden. Die Wahrheit wirkt bei Hegel als normatives Kriterium der konkreten historischen Realität im Lichte der historischen Entfaltungsmöglichkeiten ihres eigenen Seins, die in ihrem Begriff verkörpert sind. Auf diese Weise wird eine konkrete Realität immanent infrage gestellt durch die Rationalitätspotenziale, die sie selbst enthält, deren Entfaltung aber durch ihre faktische Existenzform behindert wird. Im historischen Realisationsprozess einer konkreten Realität

Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffes und der Objektivität.“ Ebd.: 367-368.

- 3 Der junge Hegel argumentierte bereits bei der kritischen Konfrontation mit der bestehenden Staatsform: „Entweder kann nun von der Wahrheit, die auch das Bestehende zugibt, ausgegangen werden; alsdann werden die Teilbegriffe, die in dem des ganzen Staates enthalten sind, aufgefaßt als allgemeine im Gedanken, und ihre Allgemeinheit oder Besonderheit in der Wirklichkeit [wird] neben sie gestellt; zeigt eine solche Teil-Einheit [sich] als eine besondere, so fällt der Widerspruch zwischen dem, was sie sein will und allein für sie gefordert wird, und dem, was sie ist, in die Augen.“ (Hegel 1986b: 459-460).

stellt sich schließlich ihre faktische Existenz ihrem Konzept, ihre gegebene Existenz den wahren Realisationsmöglichkeiten ihres eigenen Seins und rationalen Inhalts entgegen. Wenn das Denken des reifen Hegels eine explizit kritische Dimension aufweist, dann ist sie wohl hier zu finden. Seine Wahrheitskategorie entspricht der Form, die die immanente Kritik in seinem spekulativen Diskurs annimmt (siehe Marcuse 2004).

Die Hegelsche Linke, insbesondere der frühere Marx, versuchte eine Übertragung dieser Ideen in materialistische Begriffe (siehe Löwith 1995). In diesem Kontext befasste sie sich mit der Frage, ob der im hegelschen Wahrheitsbegriff implizit enthaltene kritische Normativismus durch Zurücklassen des spekulativen Substrats der hegelschen Metaphysik aktualisiert werden könnte. Dies würde belegen, dass es möglich ist, die von Hegel skizzierte Konfrontation zwischen einer bestimmten historischen Realität und ihrem Begriff auf nicht-spekulativen Grundlagen zu denken, d.h. ohne sich auf ein spekulatives Vernunftkonzept zu berufen.⁴ Die Herausforderung, der sich die Hegelsche Linke stellte, bestand darin, sich des metaphysisch-spekulativen Rahmens der Geschichtsphilosophie zu entledigen, auf dem die Wahrheitstheorie von Hegel basiert – als eine Theorie des objektiv-ontologischen Geschichtsfortschritts, die es dank ihrer Fähigkeit, das Bestehen eines Realitätsbegriffs und seine Realisierung metaphysisch zu begründen, mit unbestreitbarer Gültigkeit ermöglichen, zu entscheiden, wann eine Realität mit ihrem Begriff identisch ist. Nach Hegel konnte die Erschließung der normativen Möglichkeiten einer historischen Wirklichkeit, deren Realisierungsgrad als Kriterium für die Bestimmung ihrer Wahrheit oder Unwahrheit dient, nicht mehr in den Kategorien einer spekulativen Geschichtsphilosophie gedacht werden, für die der historische Prozess mit der Realisierung der Vernunft übereinstimmt; sie kann nur noch in *moralischer* Hinsicht gedacht werden. Hier hat der Humanismus eine wesentliche Rolle gespielt, sowohl bei Feuerbach als auch bei Marx.

Das Resultat bei Marx ist eine Aneignung der immanenten Kritik im zunehmend geschichtlichen Sinn, die im Laufe seines Werkes aufzuspüren ist. Schon 1843 beanspruchte er für die Kritik die Aufgabe der Entwicklung neuer Prinzipien für die Welt nach den Prinzipien der Welt (Marx/Engels

4 D.h. auf der Auffassung von Vernunft als derjenigen Instanz, die das Wirkliche als gelungene Realisierung des Vernünftigen wahrnehmen kann (siehe Gadamer 1980).

1976: 345). Ebenfalls in seinem Jugendwerk umreißt er das kritische Modell, das in *Das Kapital* vorzufinden ist. Dort schreibt er, dass „die erste Kritik jeder Wissenschaft notwendig in Voraussetzungen der Wissenschaft, die sie bekämpft, befangen ist“, während „[d]ie kritische Spekulation sich außerhalb des Gegenstandes [bewegt], den sie zu behandeln vorgibt.“ (Marx/Engels 1972: 32, 36) In seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie wendet er eine Argumentationsform an, die, ebenso wie die spätere Kritik der politischen Ökonomie, sowohl Wirklichkeits- als auch Ideologiekritik ist:

„Die Kritik der deutschen Staats- und Rechtsphilosophie, welche durch Hegel ihre konsequenteste, reichste, letzte Fassung erhalten hat, ist beides, sowohl die kritische Analyse des modernen Staats und der mit ihm zusammenhängenden Wirklichkeit als auch die entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen Weise des deutschen politischen und rechtlichen Bewußtseins, dessen vornehmster, universellster, zur Wissenschaft erhobener Ausdruck eben die spekulative Rechtsphilosophie selbst ist.“ (Marx/Engels 1976: 384)

Das Kapital ist einerseits auch immanente Kritik der klassischen politischen Ökonomie (vor allem D. Ricardos), die zeigt, weshalb letztere unfähig ist, die Historizität der kapitalistischen Produktionstheorie durch ihre Perspektivierung und Kategorien zu erfassen, und andererseits Enthüllung der widersprüchlichen und historischen Natur des Kapitalismus jenseits seiner phänomenalen Formen, der unmittelbaren Formen der ökonomischen Objektivität, die die ursprüngliche Wurzel und Form der Ideologie in der kapitalistischen Gesellschaft bilden (Renault 1995: 98ff., 103ff.). Dieses Modell der *dualen* immanenten Kritik (der Ideologie und der von ihr legitimierten Wirklichkeit) prägte den späteren westlichen Marxismus.

Wiederholt wurde vertreten, dass die immanente Kritik die eigentliche Methode der Kritischen Theorie bilde (siehe Held 1990: 183; Geuss 1981: 64-65; Stahl 2013: 10). Horkheimer und Adorno entwickelten, vor allem in ihrem gemeinsamen Werk während der 1940er Jahre, eine bestimmte Auffassung der Idee immanenter Kritik, die darauf beruhte, die allgemeinen Ideale der damaligen Gesellschaft ernst zu nehmen, um sie der gegebenen Realität gegenüberzustellen, in welcher sie angeblich realisiert worden waren:

Philosophie „erkennt keine abstrakten Normen oder Ziele an, die im Gegensatz zu den geltenden praktikabel wären. Ihre Freiheit von der Suggestion des Bestehenden liegt gerade darin, daß sie die bürgerlichen Ideale, ohne ein Einsehen zu haben, akzeptiert, seien es die, welche seine Vertreter wenn auch entstellt noch verkündigen, oder die, welche als objektiver Sinn der Institutionen, technischer wie kultureller, trotz aller Manipulierung noch erkennbar sind. Sie glaubt der Arbeitsteilung, daß sie für die Menschen da ist, und dem Fortschritt, daß er zur Freiheit führt. Deshalb gerät sie leicht mit der Arbeitsteilung und dem Fortschritt im Konflikt. Sie leiht dem Widerspruch von Glauben und Wirklichkeit die Sprache und hält sich dabei eng ans zeitbedingte Phänomen.“ (Horkheimer/Adorno 1997: 275-276)

Immanente Kritik richtet sich nach den „erklärten Zielen und Zwecken“ der Institutionen, ohne dass dies „die Annahme dieser Ziele und Zwecke als gültig“ impliziert (Held 1990: 187), und konfrontiert sie mit der tatsächlich existierenden Gesellschaft, die sich diese Zwecke angeeignet hat. Auf diese Weise – eben von jenen Werten (der Ideologie) ausgehend, mit denen sich die Gesellschaft selbst identifiziert und die sie als ausgesöhnte Wirklichkeit erscheinen lassen – zeigt sie das Bestehende als eine untragbare Situation, die der in diesen Werten enthaltenen Forderung widerspricht:

„So entsteht der Widerspruch zwischen dem Bestehenden und der Ideologie, ein Widerspruch, der allen geschichtlichen Fortschritt ansport. Während der Konformismus die grundlegende Harmonie beider voraussetzt und die kleineren Unstimmigkeiten in die Ideologie selbst aufnimmt, macht die Philosophie den Widerspruch zwischen beiden den Menschen bewußt. Auf der einen Seite, mißt sie die Gesellschaft an eben den Ideen, die diese als ihre höchsten Werte anerkennt; auf der andern weiß sie, daß diese Ideen den Makel der Wirklichkeit widerspiegeln. (...) Sie bekämpft den Bruch zwischen den Ideen und der Wirklichkeit. Philosophie konfrontiert das Bestehende in seinem historischen Zusammenhang mit dem Anspruch seiner begrifflichen Prinzipien, um die Beziehung zwischen beiden zu kritisieren und so über sie hinausgehen. (...) Die Philosophie nimmt die bestehenden Werte ernst, insistiert aber darauf, daß sie zu Teilen eines theoretischen Ganzen werden, das ihre Relativität offenbart.“ (Horkheimer 1991: 178, 181-182)

Während sich die externe Kritik damit begnügt, einer als problematisch betrachteten Wirklichkeit normative Prinzipien entgegensetzen, die ihr äußerlich und fremd sind (wie zum Beispiel ein Konzept des Gemeinwohls

oder ein Gerechtigkeitsbegriff, basierend auf religiösen oder metaphysischen Grundsätzen), setzt die immanente Kritik der erörterten Wirklichkeit ihr inhärente Elemente entgegen, die ein in der gegebenen Form des Bestehenden verborgenes und deformiertes Rationalitätspotenzial verkörpern, so dass sie Widersprüche und Antagonismen der eigenen Gesellschaft zu verdeutlichen vermag. Die Kritik erlaubt es, anhand der normativen Selbstwahrnehmung der gegenwärtigen Gesellschaft zu belegen, dass die in ihr geltenden Ideale und Werte einerseits ideologischen Charakter besitzen (da sie sich als in der bestehenden Gesellschaft schon verwirklichte Werte zeigen und somit legitimierende Effekte gegenüber dieser Gesellschaft haben), andererseits aber einem Versprechen gleichen, das die von ihnen gestützte Gesellschaft nicht erfüllen kann. Die Kritik bringt zum Ausdruck, dass die für die moderne kapitalistische Gesellschaft konstitutive Sozialstruktur die Realisierung des normativen Versprechens verhindert, das in den Idealen und Werten enthalten ist, mit denen sich diese Gesellschaft identifiziert. Die immanente Kritik ist somit Ideologie- und Wirklichkeitskritik und ihr Anliegen ist ausdrücklich, einen Bruch im aktuellen Status quo zu verursachen, um zu ermöglichen, das im geltenden normativen Horizont angesiedelte Versprechen einzuhalten.

Adorno beschrieb die Ideologiekritik (die Ideologie als „notwendiges falsches Bewußtsein“ aufgefasst) ausdrücklich nach dem Modell der immanenten Kritik: „Ideologiekritik, als Konfrontation der Ideologie mit ihrer eigenen Wahrheit, nur soweit möglich, wie jene ein rationales Element enthält, an dem die Kritik sich abarbeiten kann.“ (Adorno 1972: 465) Dieser Verweis der Ideologiekritik auf den Vernunftinhalt der Ideologie setzt fest, dass die Ideologiekritik nicht relativistisch ist. In der Tat ist „Ideologiekritik (...) im Hegelschen Sinn bestimmte Negation, Konfrontation von Geistigem mit seiner Verwirklichung, und hat zur Voraussetzung ebenso die Unterscheidung des Wahren und Unwahren im Urteil wie den Anspruch auf Wahrheit im Kritisierten.“ (Ebd.: 466) Was die Ideologien bestimmt, ist nicht die Tatsache, dass ihre Inhalte falsch sind, sondern der Umstand, dass die in ihnen enthaltene Wahrheit als schon realisiert behauptet wird. Die Falschheit der Ideologie, ihr falscher Bewusstseinscharakter, messe sich an der Beziehung zwischen ihrem Wahrheitsgehalt und der Realität, in welcher sie sich realisiert haben soll: „Unwahr werden eigentliche Ideologien erst durch ihr Verhältnis zu der bestehenden Wirklichkeit. Sie können ‚an sich‘ wahr sein, so wie die Ideen Freiheit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit es

sind, aber sie gebärden sich, als wären sie bereits realisiert.“ (Ebd.: 473)⁵ Auf diese Weise bezeichnet die Ideologiekritik als eine Form immanenter Kritik bei Adorno eine Methode, die als soziale Methode sowohl die Historizität ihres Objekts als auch ihre eigene Historizität voraussetzt: In jedem Fall befindet sie sich in der Lücke zwischen den von der Gesellschaft als gültig anerkannten Werten und der Wirklichkeit; einer Lücke, die einen vollständig historischen Charakter besitzt.⁶

Ebenfalls als eine Art der immanenten Kritik lässt sich die Sozialkritik betrachten, die hinter Honneths Theorie der modernen kapitalistischen Gesellschaft steht: Sie berücksichtigt diese als eine in drei Anerkennungssphären strukturierte Anerkennungsordnung, die zugleich nach drei institutionalisierten normativen Prinzipien gegliedert ist, so Honneth in seiner Auseinandersetzung mit Fraser (siehe Fraser/Honneth 2003). Die Kritik der konkreten Ungerechtigkeiten vollzieht sich in diesem Modell durch den Verweis auf normative Prinzipien, die bereits eine institutionelle Umsetzung in der Gesellschaft erzielt haben – vor allem die Gleichheit auf der juristischen Ebene und die Wertschätzung der Leistung im Bereich der sozialen Bewertung der Beiträge, die die gesellschaftlichen Subjekte in Form von Arbeit erbringen. Die Kritik beurteilt und denunziert die Verzerrungen der historischen Faktizität, indem sie die Prinzipien, die die institutionalisierten Anerkennungssphären strukturieren, zum normativen Bezugspunkt wählt. Sie kann dem Faktisch-Historischen die Prinzipien gegenüberstellen, auf die sich die geltenden Anerkennungssphären stützen, weil diese Prinzipien ein Übermaß an Gültigkeit hinsichtlich der historischen Faktizität oder sogar hinsichtlich der effektiven konkreten Institutionalisierung solcher Prinzipien aufweisen. Deshalb ermöglichen und fordern sie gar eine Kritik der

5 Adorno spricht in dem hier zitierten Text aus dem Jahr 1954 („Beitrag zur Ideologienlehre“) über die Ideologiekritik als etwas aus der Vergangenheit stammendes. Im Kapitalismus der Nachkriegszeit diagnostiziert er eine profunde Umwandlung der Bedeutung von Ideologie, die nicht mehr aufgefasst werden kann als „Hülle“: „Nichts bleibt als Ideologie zurück denn die Anerkennung des Bestehenden selber“ (ebd.: 477). Die Ideologie ist auf die Behauptung reduziert, dass die Sachen so sind, wie sie sind, „weil die Realität“ für Adorno „mangels jeder anderen überzeugenden Ideologie zu der ihrer selbst wird“ (ebd.).

6 Zur Rolle der immanenten Kritik in Adornos Denken in den 60er Jahren, siehe Adorno 1972: 304; 1974: 316 und 1993: 31.

herrschenden Interpretation und ihrer spezifischen Institutionalisierung. Diese Kritikauffassung antizipiert deutlich das Modell der rekonstruktiven Kritik, das Honneth in seinem Werk *Das Recht der Freiheit* entwirft (siehe Honneth 2011).

Den Verteidigern der immanenten Kritik zufolge ist die externe Kritik unfähig, sich der Frage nach jenen historischen Bedingungen anzunehmen, die eine Transformation der historischen Faktizität gemäß ihr von der Kritik aufgezeigter transzendenter normativer Parameter ermöglichen würden: Denn diese Prinzipien sind so konzipiert, dass ihr ahistorischer Status eine systematische Konfrontation mit der intrahistorischen Faktizität ermöglicht. Dagegen hält sich die immanente Kritik einerseits an die in ihren Widersprüchen bestätigte Historizität des Wirklichen und übernimmt andererseits die Historizität der Parameter bzw. der sie antreibenden normativen Prinzipien. Sie erkennt diese als Parameter, die im Zentrum der abgelagerten historischen und noch in der gegenwärtigen Gesellschaft aktiven Konflikte erzeugt werden.

Im Allgemeinen scheint die immanente Kritik erstens effektiver in ihrer Problematisierung des Bestehenden als die externe Kritik und zweitens überzeugender in einem historischen Kontext wie dem unseren, in welchem die tradierten Ansätze ihre tragende Kraft verloren haben: die transzendentalen und die quasi-transzendentalen (der Verweis der normativen Parameter der Kritik auf die universellen und notwendigen Möglichkeitsbedingungen der Sprache, der menschlichen Interaktion oder der Realisierung eines gelungenen Lebens, die durch eine transzendente Reflexion oder rationale Rekonstruktion thematisierbar wären), die metaphysischen (der Appell an Werte mit objektiver und transhistorischer Existenz und Gültigkeit) und die anthropologischen (der Verweis auf das menschliche Wesen oder die Natur als normative Basis für die Kritik dessen, was ihre angemessene Realisierung verhindert). Aus ihrer reflexiven Fähigkeit, die Historizität anzunehmen – ihre eigene ebenso wie die ihres Gegenstands – bezieht die immanente Kritik ihre Gültigkeit und begründet den Versuch, einen Beitrag zur theoretisch-philosophischen Erklärung ihrer grundlegenden Parameter zu leisten.

Die Gefahr, der sich die immanente Kritik aussetzt, ist die entgegengesetzte zu jener, der sich externe Kritik gegenüber sieht. Besteht bei letzterer das Problem darin, dass der Gegensatz zum Faktischen eines diesem völlig externen normativen Prinzips die externe Kritik zu einem ebenso totalen

wie abstrakten Gegensatz zum Existierenden verurteilt, ohne wirkliche Änderungen verursachen zu können, läuft die immanente Kritik Gefahr, in den von dem Bestehenden bestimmten Grenzen verhaftet zu bleiben. Das Risiko der immanenten Kritik besteht darin, einer rein reformistischen Haltung zu erliegen: Sie wäre dann unfähig, den Rahmen des Gegebenen infrage zu stellen, dem die normativen Parameter entstammen, die sie auf bestimmte Realitäten anwendet. Die immanente Kritik kann auf diese Weise in eine Kritik münden, die, indem sie sich auf Elemente des gegebenen Rahmens bezieht, beim Infragestellen bestehender Realitäten diesen Rahmen letzten Endes als normativ bestätigt. Sie riskiert so, in eine affirmative Kritik zu verfallen und würde damit ihre Fähigkeit zur Transzendenz des Gegebenen verlieren (siehe dazu Romero 2013). Diese Problematik soll im folgenden Abschnitt ausführlicher behandelt werden.

2. DREI VERSIONEN DER IMMANENTEN KRITIK

Als Zusammenfassung des Dargestellten lässt sich versuchsweise eine Unterscheidung zwischen drei Formen immanenter Kritik vornehmen, wie sie in der Sozialphilosophie der letzten Jahrzehnte konzipiert wurde:

a) Die erste Form sieht die von der Gesellschaft allgemein akzeptierten Prinzipien und Ideale als *normativ*, d.h. als gültig an; Prinzipien, die in modernen demokratischen Gesellschaften bereits institutionalisiert sind und die die Basis ihrer Legitimität bilden. In diesem Fall hält sich die Kritik von als unerträglich erfahrenen konkreten Situationen an diese innerhalb der demokratischen Gesellschaft geteilten Werte und Ideale. Man kann annehmen, dass die übereinstimmende Erfahrung solcher Situationen als unerträglich möglich ist, weil die besagten Werte bereits als normativ angenommen wurden. Auf diese Weise stützt sich die Kritik der Ungerechtigkeiten auf die demokratischen Werte, und jeder Kritikakt verstärkt diese Werte und Ideale noch, so dass *keine Kritik dieser Werte und Ideale mehr möglich ist*. Vielleicht ließe sich ein bestimmter institutionalisierter Wert anhand eines anderen kritisieren, aber das würde uns eher in eine dilemmatische Situation von Weberschen Wertkonflikten treiben.

Diese Version der immanenten Kritik kann man aufgrund seiner gewissenmaßen kommunitaristischen Interpretation M. Walzer zuschreiben. Wal-

zer definiert die Kritik von innen her oder immanente Kritik als jene, die ihren normativen Bezug aus *bereits* in der eigenen Gemeinschaft *existierenden* Überzeugungen, Erwartungen, moralischen Urteilen, Sehnsüchten erhält (Walzer 1993). Die Aufgabe des Sozialkritikers bestünde darin, die bereits von den Zeitgenossen geteilten normativen Kriterien zu interpretieren, um sie bestimmten sozialen Situationen oder von der Regierung getroffenen politischen Entscheidungen gegenüberzustellen. Anstatt externe normative Prinzipien (aus der Religion stammend oder vom Philosophen geschaffen) dem Bewusstsein seiner Zeitgenossen entgegensetzen, benutzt der Sozialkritiker sein theoretisches Instrumentarium, um die moralischen Überzeugungen und Erwartungen der Zeitgenossen mit dem zu konfrontieren, was nach diesen Überzeugungen und Erwartungen nur abgelehnt werden kann. Die Sozialkritik ist folglich für Walzer eine kollektive Reflexion über das gemeinschaftliche Leben, verwurzelt in einem Substrat von gemeinsamen Werten und einer geteilten Tradition (ebd.).

Diese Auffassung von immanenter Kritik, die die allgemein tatsächlich akzeptierten Ideale und Werte in der Gesellschaft als normativ annimmt, lässt sich auch – mit einem ausdrücklich kritischen Anspruch und nicht mehr an einen spezifischen kulturell-nationalen Kontext gebunden – Boltanski und Chiapello sowie vor allem Honneth zuschreiben (siehe Boltanski/Chiapello 1999; Honneth 2011). Bei letzterem sind die Werte und Ideale, die die Kritik fundieren, die allgemein de facto akzeptierten, sodass er hier mit Walzer übereinstimmen würde. Jedoch spricht Honneth den normativen institutionalisierten Prinzipien, wie bereits angeführt, ein Übermaß an Gültigkeit in Bezug auf ihren konkreten sozialen Ausdruck zu. Er ermöglicht somit die Problematisierung der konkreten historischen Figur der Institutionen durch die an ihnen orientierte Kritik.⁷

7 In dieser Version der immanenten ist auch die Position von H. Rosa zu verorten, für den „Gesellschaftskritik heute dort eine überzeugende argumentatorische Kraft entfalten [kann], wo sie das ‚Grundversprechen der Moderne‘, ihr kulturelles und politisches Projekt der Autonomie, gegen sich verselbständigende Prozesse der Modernisierung hält und dabei deutlich macht, dass die spätmodernen gesellschaftlichen Bedingungen ein gelingendes Leben nach den kulturell weiterhin gültigen Maßstäben der Moderne, mithin also ebendieser Gesellschaft selbst, zunehmend erschweren bzw. unmöglich machen.“ (Rosa 2009: 30-31)

Diese Form der immanenten Kritik kann deshalb leicht in eine rein interne, affirmative Kritik übergehen, weil die institutionalisierten Werte als normative Parameter, auf die sich die Kritik als solche beziehen muss, wie erläutert zu einer Bekräftigung des bestehenden institutionellen Rahmens führen können. In dieser Auffassung der immanenten Kritik sind die Werte und Ideale, die die Gesellschaft als gültig annimmt, bis zu einem bestimmten Grad von den Institutionen gestaltet: Die historisch existierende Figur dieser Institutionen kann durch die immanente Kritik berichtigt werden für eine *bessere* Realisierung der institutionalisierten Prinzipien. Hier nähert sich Honneth in seinem Werk *Das Recht der Freiheit* der kommunitaristischen Positionierung Walzers an: Tatsächlich kann die These, dass die für uns gültige Normativität im institutionellen Rahmen bereits einen – wenn auch unvollständigen – Ausdruck findet, nur dann gerettet werden, wenn sie beweist, dass die institutionelle Ordnung in den entwickelten demokratischen Gesellschaften (einschließlich der Institution des kapitalistischen Marktes) in ihrer Gesamtheit ein rationaler bzw. gelungenerer Ausdruck der Moralvernunft ist als die prämodernen institutionellen Ordnungen (siehe Honneth 2007: 66-67). Das heißt, ihre Bedeutung müsste den kommunitaristischen Kontext (den Hinweis auf die gemeinsame kulturelle nationale Tradition, die Walzer aufrecht erhält) überschreiten und einen Anspruch auf universelle Gültigkeit verkörpern. Ich befürchte, dass Honneth dadurch diese Aufgabe nur durchzuführen vermag, indem er eine evolutionistische Auffassung der sozial-historischen Entwicklung beansprucht und dabei eine problematische teleologische Komponente in Kauf nimmt.

b) Die zweite Version immanenter Kritik erkennt die in der Gesellschaft allgemein akzeptierten Werte und Ideale (ohne prinzipiell auf ihre Gültigkeit und Normativität als solche einzugehen, aber in ihnen einen eigenen Wahrheitsinhalt anerkennend) als konstitutiv für die normative Selbstverständigung der Gesellschaft an, um das, was die Gesellschaft zu sein beansprucht, mit ihrer Wirklichkeit zu kontrastieren. Die immanente Kritik nimmt hier die Form einer *Ideologiekritik* an. Sie entwickelt sich dabei auf zwei Ebenen: Aufgezeigt wird, dass die soziale Faktizität den Werten und Idealen widerspricht, anhand derer sich die Gesellschaft selbst wahrnimmt und legitimiert. Zuvorderst ist sie damit Kritik einer Realität, die die Realisierung der allgemeinen Werte negiert. Außerdem verortet die Kritik den Ursprung des widersprüchlichen Charakters der sozialen Realität gegenüber

den bestehenden Werten in der Struktur, die die existierende Gesellschaft begründet und definiert. Die Kritik ist nicht nur eine Kritik von ‚schlechten‘ konkreten Situationen, sie wird vielmehr zur Kritik der grundlegenden Struktur der Gesellschaft. All dies erhellt die Bedeutung der Werte, auf denen das Selbstverständnis der Gesellschaft beruht: Obwohl sie die Gesellschaft legitimieren, sind sie in der sozialen Realität unrealisierbar – aufgrund der Struktur, durch die sich die Gesellschaft selbst definiert. Die Kritik verwandelt sich hier in eine Kritik der herrschenden Werte und Ideale als *ideologisch*, d.h. eine soziale Ordnung legitimierend, die strukturell asymmetrisch und ungerecht ist, aber gleichzeitig so etwas wie ein gültiges – und im Rahmen der gesellschaftlichen Spielregeln uneinlösbares – Versprechen im politisch-moralischen Sinne beinhaltet. In diesem Kritikmodell könnten wir Marx, Horkheimer und Adorno (zumindest bis zu den 1940er Jahren, siehe Jay 1984) und aktuell R. Jaeggi⁸ situieren.

Es ist zunächst nicht evident, dass diese Art der Kritik zu einer *radikalen Kritik* werden kann, die, anstatt etablierte Kriterien auf die Bewertung einer Realität anzuwenden, sie infrage stellt; eine Kritik, die den gegebenen normativen Rahmen zu hinterfragen vermag (siehe Salonia 2011: 195). Die zweite Version immanenter Kritik kann zwar den ideologischen Charakter der institutionalisierten Werten offenbaren (ihre ideologische Funktion im existierenden Sozialgebilde), doch scheint es, dass der Kritiker hier in der Dimension des unerfüllten Versprechens der herrschenden Werte verweilt, so dass er nicht nach einer radikalen Infragestellung derselben trachtet, sondern nach ihrer angemessenen Realisierung. Ingesamt stehen die zwei ange-

8 Nach Jaeggi ist „immanente Kritik (...) transformativ. (...) Die hiermit nötig werdende Transformation beinhaltet aber, das ist entscheidend, beides: Die defiziente Realität und die Normen selbst. Die Normen bleiben nicht unberührt von dem Umstand, dass sie in einer gegebenen Situation nicht realisiert worden sind. Immanente Kritik ist dann gleichzeitig die Kritik einer Praxis anhand von Normen (mit denen diese nicht übereinstimmt) wie die Kritik dieser Normen selbst. Immanente Kritik kritisiert also (...) nicht nur eine defizitäre Realität anhand des Maßstabs der Norm, sondern verfährt auch umgekehrt. Das heißt, die widersprüchliche Realität (eine Realität, in der sich Normen nur widersprüchlich verwirklichen können) verlangt nach einer Transformation von beidem: der Realität und der Normen.“ (Jaeggi 2009: 287-288)

fürten Formen der immanenten Kritik vor einer doppelten Herausforderung:

i) Einerseits mit der Frage, ob das Übermaß an Gültigkeit oder das normative Versprechen, das in den die Gesellschaft legitimierten Werten und Idealen enthalten ist, eine ausreichende Stütze bildet für eine radikale Infragestellung der existierenden Institutionen und für die Errichtung eines neuen institutionellen Rahmens, oder ob dieses Versprechen, im Gegenteil, nur eine kontinuierliche politische Reformpraxis erlaubt – insofern das Übermaß an Gültigkeit oder das normative Versprechen der allgemeinen Werte laut Definition durch keine soziale oder institutionelle Form auszusprechen ist.

ii) Andererseits mit dem von Habermas⁹ angedeuteten und auch bei Adorno (siehe Adorno 1972: 457-477) präsenten Problem einer *zynischen* Haltung der dominanten Klassen (der politischen Elite ebenso wie breiter Bevölkerungsschichten im Zuge jüngerer Entwicklungen der kapitalistischen Gesellschaft) gegenüber den eigenen Werten und Idealen, die scheinbar Träger der sozialen Ordnung sind. Dieses Szenario würde jedoch das Fundament der erwähnten Formen immanenter Kritik auflösen, da ihre Überzeugungskraft und ihr Effektivitätsanspruch auf dem Bezug zu Werten und Idealen beruht (sie als gültig bestimmt oder als ideologisch problematisiert, auch wenn sie in ihnen einen nicht realisierten Wahrheitskern anerkennt), mit denen sich die Gesellschaft selbst identifiziert und legitimiert. In einem Kontext, in dem eine zynische Distanzierungshaltung der sozialen Eliten und des offiziellen politischen Diskurses gegenüber diesen Werten und Idealen besteht, erweisen sich diese Kritikformen letztendlich als ein naiver Appell an überholte Parameter, die niemand, der sich dessen bewusst ist, weiter verteidigt.

9 1976 schrieb Habermas, in Antizipation eines andauernden Prozesses: „Inzwischen ist das bürgerliche Bewußtsein zynisch geworden: von verbindlichen normativen Gehalten ist es (...) gründlich entrümpelt worden. Wenn aber die bürgerlichen Ideale, wie in Zeiten der Rezession noch unverhohlener zu Bewußtsein kommt, eingezogen sind, fehlen Normen und Werte, an die eine immanent verfahrenende Kritik mit Einverständnis appellieren könnte.“ (Habermas 1976: 10-11)

c) Eine dritte Version der immanenten Kritik stellt die Wirklichkeit kraft der *historischen Möglichkeiten* infrage, die diese Gesellschaft in Bezug auf die Konstitution einer Situation erzeugt, die die Abschaffung der Ausbeutungs- und Herrschaftsbeziehungen ermöglicht. Die Kritik zeigt sich hier als immanente Kritik der Gesellschaft, die sie mit den explizierbaren historischen Möglichkeiten ihrer selbst konfrontiert, die auf einen für die überwältigende Mehrheit als gerecht und erwünscht erachteten Zweck abzielen und die gegenwärtige ökonomische Struktur der Gesellschaft transzendieren. Aber wie lassen sich diese Möglichkeiten, die die Fundamente der bestehenden sozialen Ordnung zunichte machen, erschließen?

Die historischen Möglichkeiten der Gesellschaft, angesichts derer die Legitimität der Sozialstruktur in Frage gestellt wird, sind nicht nur aus dem normativen und institutionalisierten Rahmen dieser Gesellschaft erschließbar, wie die anderen Auffassungen der immanenten Kritik nahelegen. Ein Prinzip wie das der ermöglichten Befriedigung der Grundbedürfnisse, das für breite soziale Bereiche als normatives Prinzip gilt, erscheint öffentlich nicht als ein Wert oder Ideal, das die gegenwärtige Gesellschaft definiert, bildet auch nicht Teil der legitimierenden Ideologie der Gesellschaft und hat weder eine effektive Institutionalisierung noch eine greifbare Anerkennung im System der Rechte und Gesetze erhalten.¹⁰ Es ist ein Prinzip, das als solches inkompatibel mit einer modernen kapitalistischen Gesellschaft erscheint, die auf Privatgewinn, Arbeitsleistung und dem Konsum durch den Kauf von Gütern basiert. Trotzdem handelt es sich um ein von großen sozialen Gruppen anerkanntes und als gültig angesehenes Prinzip, das das ökonomisch-soziale Leben zu regeln vermag. Möglicherweise hat es in manchen sozialen Milieus eine Mehrheit hinter sich. Diese normative Position sucht die Transformation in eine mehrheitsfähige und hegemoniale Macht – durch ein Beeinflussungs- und Überzeugungsspiel gerade über die Kritik selbst. Die historischen Möglichkeiten der existierenden Gesellschaft, die die Sozialstruktur als nicht legitim ausweisen, werden dabei von Perspektiven aus fokussiert, die von einem spezifischen Interesse angetrieben sind. Diese Perspektiven *erfinden* aber die genannten Möglichkeiten

10 Ich folge hier Adornos Feststellung, „dass unsere Gesellschaft bei aller Rationalität eben selber noch irrational bleibt, das heißt, dass sie nach wie vor unter dem Gesetz des Profits steht und nicht unter dem Gesetz der Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen“ (Adorno 2010: 208).

nicht; sie werden durch die soziale Wirklichkeit selbst, durch die eigene Struktur und Dynamik der sozialen Wirklichkeit, erhellt: Es handelt sich um *reale* Möglichkeiten. Deshalb kann das, was von einer bestimmten Perspektive aus wie eine historische Möglichkeit von progressiver Bedeutung erscheint, für andere wie eine Gefahr, wie eine Bedrohung oder wie eine strukturelle Verzerrung des Systems erscheinen, die man auf jeden Fall bekämpfen oder berichtigen muss.

Diese Art von Kritik ermöglicht eine radikale Kritik des normativen institutionalisierten Rahmens.¹¹ Sie ist also in der Lage, die Werte in Bezug auf die historischen Möglichkeiten der Gesellschaft zu hinterfragen, deren Realisierung diese Werte verhindern. Bestimmte bestehende Werte können durch die Kritik als entscheidende Instanzen im systematischen Amputationsprozess der historischen Möglichkeiten der Gesellschaft aufgezeigt werden, die auf die Errichtung einer qualitativ gerechteren Ordnung verweisen. Ausgehend von diesen Möglichkeiten erscheinen bestimmte institutionalisierte Werte (wie im Fall der in der Marktökonomie verkörperten Werte Leistungsprinzip und ökonomische Freiheit) als ein Korsett, ein Hindernis, das aufgehoben werden soll, weil sie kein gültiges Versprechen in Bezug auf eine gerechte Gesellschaft beinhalten.

Die Kritik kann hier einen höheren Grad an Radikalität erreichen, weil davon auszugehen ist, dass wir in modernen Gesellschaften in einem Kontext des normativen Konflikts leben: ein Konflikt zwischen entgegengesetzten Positionen, die für sich Legitimität beanspruchen, so dass die angebliche Gültigkeit, Kohärenz und Homogenität des institutionalisierten normativen Rahmens, so wie von anderen Arten immanenter Kritik konzipiert, in Frage gestellt werden. Weiterhin kann dieses Format der Kritik ein klareres Bewusstsein für die Historizität normativer Prinzipien erzeugen: Sie kann aufzeigen, dass es in den normativen Prinzipien eine Ablagerung von geschichtlicher Bedeutung gibt, die auf den im Rahmen vergangener und gescheiterter Emanzipationskämpfe entstandenen Erwartungen und Hoffnun-

11 Man könnte in diese Fassung der immanenten Kritik, die die Wirklichkeit kraft ihrer historischen Möglichkeiten infrage stellt, Stahls Vorschlag einschließen, die immanente Kritik als diejenige Kritik zu betrachten, die von der sozialen Realität – in diesem Fall, der sozialen Praxis – ausgehend, die normativen Potenziale einer radikalen Kritik ausdrückt, die die bestehenden sozialen Beziehungen transzendieren kann (Stahl 2013: 10-15).

gen beruht. Sie lässt erkennen, dass diese Prinzipien Gegenstand einer geschichtlichen Re-Interpretation im Lichte der in verschiedenen Bereichen des Soziallebens wahrgenommenen Entwicklungsprozesse waren und sind. Diese Beobachtung ermöglicht es z.B. zu erkennen, wenn ein bestimmter institutionalisierter Wert seine Gültigkeit kraft einer sozialen Entwicklung verloren hat, die ihn als eine restriktive Interpretation des Soziallebens und des in ihm Möglichen zeigen. Gleichermäßen erkennt die Kritik, dass sich ihre eigenen normativen Prinzipien in ihrer aktuellen Form in einem Prozess der historischen Re-Interpretation ihrer geschichtlich sedimentierten Bedeutung herausgebildet haben. Das bringt ihr ein radikalisiertes Bewusstsein der eigenen Historizität ein, insofern sie eingestehen muss, dass solche Prozesse historischer Re-Interpretation normativer Prinzipien *offen* bleiben – sie sind keineswegs abschließbar.

Diese dritte Form der immanenten Kritik erscheint *dynamischer* als die anderen zwei, da sie sich von Anfang an auf die Möglichkeiten der geschichtlichen Wirklichkeit bezieht. Sie erreicht außerdem einen höheren Grad an Radikalität als die übrigen Versionen der immanenten Kritik, indem sie sich auf die *Realität* der existierenden Ordnung bezieht (da die von ihr ausgedrückten und beleuchteten Möglichkeiten im Sinne Blochs *real* sind, siehe Bloch 1985: 258-288) und nicht nur auf die akzeptierten Werte oder auf die herrschende Ideologie. Zuletzt weist dieses Format der immanenten Kritik bessere Bedingungen auf, um eine radikale Infragestellung der institutionellen Ordnung und ihrer Werte zu bewirken, insofern diese die effektive Realisierung der historischen Möglichkeiten verhindern, die unsere Gesellschaft zur Befriedigung der individuellen und kollektiven Grundbedürfnisse enthält. Das ist bei dieser Form der immanenten Kritik möglich, weil sie sich nicht auf die institutionalisierten Werte in ihrer offiziellen Ausdeutung bezieht, sondern auf Interpretationen derselben aus anderen normativen Prinzipien heraus oder mehr noch auf Werte, die gegensätzlich zu den institutionalisierten Werten sind; von der institutionellen Ordnung ausgeschlossene Werte, die aber von breiten sozialen Kollektiven geteilt werden.

Die dritte Version der immanenten Kritik könnte mittels einer eigenen Strategie eine Antwort auf das Problem des Zynismus bieten. Indem die transzendente Bedeutung der fundamentalen politisch-moralischen Konzepte ihrer Interpretation entsprechend der institutionellen Ordnung gegenübergestellt wird, strebt die Kritik danach, den *zugrundeliegenden normati-*

ven Konflikt zum Ausdruck zu bringen, der die aktuelle Situation entwickelter Gesellschaften charakterisiert: die Konfrontation zwischen der Ansammlung von Kapital und dem Prinzip des Gemeinwohls, das als die Ermöglichung der Befriedigung der individuellen und kollektiven Grundbedürfnisse verstanden wird. Der Adressat der Kritik ist nicht – so wie in den beiden anderen Versionen der immanenten Kritik – die Gesamtheit der Bevölkerung einschließlich der Machtklassen und als Kollektiv, das allgemein die bestehenden Werte und Ideale übernimmt (so dass sich die Distanzierung der mächtigen Klassen oder sogar breiter Bevölkerungsschichten von der Geltung dieser Werte und Ideale in ein Problem für die Kritik verwandeln kann). Die dritte Version der immanenten Kritik vermag daher die durch den Zynismus definierte wertbezogene Haltung besser in Angriff zu nehmen. Ihr Adressat ist die Gesamtheit der Gruppen, die unter der gegebenen sozialen Ordnung *leiden*. Ihr Ziel ist es, die Opposition gegenüber dieser Ordnung zu erweitern, so dass die Kritik ebenfalls ein Mittel zur Erreichung sozialer Hegemonie bestimmter normativer Parameter wäre, die nicht institutionalisiert sind und gegen die sich die Machtklassen explizit wehren. Der Zynismus bleibt wirkungslos, weil die Kritik die Machtklassen nicht *überzeugen* will, sondern die ihnen entgegengesetzte Front des *sozialen Drucks* erweitern möchte.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Was diese drei Formate der immanenten Kritik unterscheidet, ist ihr jeweiliger Referenzpunkt bei der Infragestellung der Ungerechtigkeiten und effektiven Verzerrungen, d.h. der Ort, wo sie den Faktor der intrahistorischen Transzendenz ausmachen, auf dem ihre kritische Auffassung basiert. Bei der ersten Art der immanenten Kritik handelt es sich um *Werte, die allgemein in einer Gesellschaft akzeptiert sind und durch den Kritiker als normativ angenommen werden* (und bei Honneth ein Übermaß an Gültigkeit besitzen, das die Infragestellung der konkreten historischen Figur der Institutionen ermöglicht, in denen sie sich äußern). Bei der zweiten Art der Kritik sind die *Werte, anhand derer sich die bestehende Gesellschaft selbst versteht und legitimiert als Ideologie konzipiert, deren Wahrheitsinhalt zu realisieren wäre* (was die Subversion der sozialen Realität und die Abschaffung dieses ideologischen Charakters erfordert). Bei der dritten Art der immanenten Kritik handelt es sich um die *geschichtliche Wirklichkeit*, von deren eigenen Entwicklungsprozessen ausgehend reale Möglichkeiten der eigenen Gesellschaft im Sinne einer qualitativen Besserung der Lebensbedingungen des Kollektivs be-

leuchtet werden können. Ihre Realisierung würde die Transzendenz der gegebenen Ordnung in Richtung einer neuen Strukturierung der sozialen Beziehungen beinhalten.

ZU DIESEM BAND

Die normativen Grundlagen sowie die theoretische und politische Aktualität der immanenten Kritik sind Themen des vorliegenden Buches. Mit der ersten Frage befasst sich *Titus Stahl*. Sein Beitrag ist ein Versuch, die normativen Grundlagen der immanenten Kritik aus den in sozialen Praktiken immanenten Normen zu rekonstruieren. Dieses Projekt führt ihn zu der wichtigen sozialontologischen Frage, was immanente Normen eigentlich sind. Originell an Stahls Text ist seine Absicht, diese Frage mittels einer theoretischen Auseinandersetzung mit Sprachtheoretikern wie Ludwig Wittgenstein und vor allem Robert B. Brandom zu beantworten. Auf diese Weise initiiert Stahl eine neue Betrachtung der Frage nach den normativen Grundlagen der Kritik, die zweifellos zur Diskussion anregt.

Die zwei folgenden Beiträge untersuchen den Begriff der immanenten Kritik im Dialog mit Walter Benjamins Werk. *Michele Salonia* thematisiert im Rückgriff auf Benjamin einen Begriff von Kritik als *Unterbrechung*. Diese Art von Kritik ist Salonia zufolge wirksamer und radikaler als die immanente Kritik, denn sie stützt sich nicht auf die bestehende normative Ordnung, sondern stellt diese Ordnung durch die erwähnte Unterbrechung auch in Frage. *Olivier Voirol* erwägt die Möglichkeit, die Benjaminsche Idee einer immanenten Kritik des Kunstwerkes als Methode der Interpretation auf Produkte der Medienkultur anzuwenden. Diese Methode umfasst die Überprüfung der Erwartungen, die z.B. TV-Sendungen erzeugen, und ihrer Befriedigung bzw. Enttäuschung auf der Seite des Publikums.

Die Texte von *José A. Zamora* und *Jordi Maiso* nehmen das Werk Th.W. Adornos als Ausgangspunkt für ihre Diskussion der Tragweite immanenter Kritik. Zamora betrachtet die Möglichkeit einer wirksamen immanenten Kritik des Kapitalismus durch eine Auseinandersetzung vor allem mit den soziologischen Schriften Adornos. So stellt Zamora, ausgehend von Adorno, einen komplexen Begriff immanenter Kritik vor, der den Kapitalismus als falsche Totalität in Frage zu stellen beansprucht. Maiso wiederum schlägt mit Hilfe Adornos eine Diagnose der gegenwärtigen sozio-

politischen Situation vor, die Rahmen und Wirkung einer immanenten Kritik problematisiert. Aufgrund aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen sei die Notwendigkeit einer immanenten Kritik größer, aber auch schwieriger zu bewerkstelligen als je zuvor.

Axel Honneths Begriff der immanenten Kritik als normative Rekonstruktion bildet den Bezugspunkt der Beiträge von *Volker M. Heins* und *Benno Herzog*. Nach Heins impliziert der Begriff der normativen Rekonstruktion, den Honneth in seinem Buch *Das Recht der Freiheit* entfaltet, eine Reihe von konservativen Elementen, etwa die Übernahme der herrschenden Werte als normativer Maßstab für die immanente Kritik der sozialen Ungerechtigkeiten. In diesem Punkt konvergiert Honneths Version der immanenten Kritik auf problematische Weise mit dem Konservatismus Edmund Burkes. Herzog bringt eine weitere wichtige Thematik in die Diskussion ein, und zwar die Frage, inwieweit die immanente Kritik dialektischen Charakters ist. Herzogs Einwand gegenüber Honneth ist, dass dessen Begriff von immanenter Kritik der Dialektik entbehrt. Doch immanente Kritik soll, nach Herzogs Auffassung, die in unserer Gesellschaft notwendigen Widersprüche zwischen normativen Prinzipien und Wirklichkeit herausstellen; Widersprüche, die nicht aufgelöst werden können im Rahmen unserer sozialen Ordnung.

Der letzte Beitrag des Buches führt uns direkt zur Frage der Aktualität der immanenten Kritik in der globalisierten Welt. Mit Hilfe von Humboldts Begriff des Weltbewusstseins entwirft *Oliver Kozlarek* die Basis für eine immanente Kritik der globalen Moderne. Jedoch vertritt er die These, dass eine kritische Theorie der Moderne eine andere Art von Kritik benötigt, die diese immanente Kritik zu ergänzen hat: eine vergleichende Kritik der unterschiedlichen Modernisierungsprozesse, die in den verschiedenen Regionen der Welt, in Europa und den USA, in Lateinamerika und Asien, stattgefunden haben. Diese Art vergleichender Kritik hat nach Kozlarek transdisziplinären und vor allem interkulturellen Charakter.

Der vorliegende Band ist aus einer internationalen Tagung über *Immanente Kritik* hervorgegangen, die im November 2011 am Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main stattgefunden hat. Ich bedanke mich herzlich bei Prof. Dr. Axel Honneth, Direktor des Instituts, und Sidonia Blättler, wissenschaftliche Referentin desselben, für ihre wertvolle Unterstützung. Die Zusammenarbeit mit Sidonia Blättler bei der Organisation der Veranstaltung hat die Tagung überhaupt erst ermöglicht. Auch bin ich Petra Mae-

ding und vor allem Linda Maeding für die Revision der Beiträge in diesem Band verpflichtet. Dieses Buch erscheint im Rahmen der wissenschaftlichen Tätigkeiten der vom spanischen Bildungsministerium finanzierten Forschungsgruppe „Las bases filosófico-normativas de la crítica en un marco global y plural“ (FFI2010-15065).

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1972): *Soziologische Schriften 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1974): *Philosophische Terminologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1993): *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1996): *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2010): *Einführung in die Dialektik*, Berlin: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst (1985): *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 1-32*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (1999): *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-Georg (1980): *Hegels Dialektik*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Geuss, Raymond (1981): *The Idea of a Critical Theory. Habermas & the Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989): *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b): *Frühe Schriften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Löwith, Karl (1995): *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg: Felix Meiner.

- Habermas, Jürgen (1976): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Held, David (1990): *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Cambridge: Polity Press.
- Honneth, Axel (2007): *Pathologien der Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1991): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1997): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Jaeggi, Rahel (2009): „Was ist Ideologiekritik?“. In: Jaeggi, R./Wesche, T. (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 266-295.
- Jay, Martin (1984): *Adorno*, Cambridge: Harvard University Press.
- Marcuse, Herbert (2004): *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Springe: zu Klampen.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1972): *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. In: ders.: *Werke* Bd. 2, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1976): *Werke* Bd. 1, Berlin: Dietz Verlag.
- Renault, Emmanuel (1995): *Marx et l'idée de critique*, Paris: PUF.
- Romero, José M. (2013): „Sobre la pretensión de trascendencia de la crítica immanente“. In: *Diálogo Filosófico* Nr. 85, S. 55-75.
- Rosa, Hartmut (2009): „Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik“. In: Jaeggi, R./Wesche, T. (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 23-54.
- Salonia, Michele (2011): *Walter Benjamins Theorie der Kritik*, Berlin: Akademie.
- Stahl, Titus (2013): *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Walzer, Michael (1993): *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge: Harvard University Press.