

Situierte Kritik:
**Modelle kritischer Praxis in Hermeneutik,
Poststrukturalismus und Neopragmatismus**

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
im Fachbereich 08 Philosophie und Geschichtswissenschaften
der Johann Wolfgang Goethe-Universität
zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

Stefan Deines
aus Gießen

Eingereicht: 2008

Erschienen: 2019

1. Gutachter: Prof. Dr. Martin Seel
2. Gutachter: Prof. Dr. Axel Honneth

Tag der mündlichen Prüfung: 2. April 2008

I. Einleitung	3
I.1 Eine minimale Bestimmung ‚kritischer Theorie‘	3
I.2 Differenzen und Gemeinsamkeiten verschiedener Positionen kritischer Theorie	4
I.3 Aufriss der Fragestellung	7
II. Der Horizont antifundamentalistischer Philosophie	10
II.1 Konzepte der Vorstruktur	12
II.1.1 Wirkungsgeschichte und Vorurteile: Vorstruktur in der Hermeneutik	14
II.1.2 Zeichensysteme und Diskurse: Vorstruktur im Poststrukturalismus	19
II.1.3 Rechtfertigungspraktiken und Vokabulare: Vorstruktur im Neopragmatismus	33
II.2 Aspekte der Vorstruktur	39
II.2.1 Dimensionen: Sprache, Praxis, Intersubjektivität	39
II.2.2 Gegenstände: Subjekte, Rationalität, Werte	43
II.2.3 Diagnose: Kontingenz, Wandel und Pluralisierung	50
III. Die Problemstellung einer situierten Kritik	53
III.1 Gegenstandsbereich und Verfahren von Kritik	53
III.2 Immanenz und Transzendenz	59
III.3 Konkrete Problemfelder: Selbstanwendung, Konservativismus, agency	63
III.4 Zwei Strategien: Kontinuität vs. Diskontinuität	71
III.5 Das Konzept Walzers als Kontrastfolie	73
III.6 Leitfragen der Analyse	78
IV. Der Zirkel der Kritik: Hans-Georg Gadamer	80
IV.1 Im Stromkreis der Überlieferung	83
IV.1.1 Die Struktur des Spiels	83
IV.1.2 Vorurteile und Wirkungsgeschichte	85
IV.2 Momente einer kritischen Hermeneutik	88
IV.2.1 Hermeneutik als Reflexionsphilosophie	89
IV.2.2 Hermeneutik als Gespräch	93
IV.2.3 Hermeneutik als Praxis	100
IV.2.4 Hermeneutik als Kritik	102
IV.3 Resümee Gadamer	108
V. Über die Grenzen des Diskurses: Judith Butler	109
V.1 Der poststrukturalistische Ansatz	109
V.1.1 Diskurstheoretische Prämissen	112
V.1.2 Das Modell der Subjektkonstitution	115

V.2 Wiederholung und Differenz – eine poststrukturalistische Theorie kritischer Handlungsfähigkeit	118
V.2.1 Genealogie, Ent-Naturalisierung und Re-Politisierung	121
V.2.2 Das Konzept der agency	125
V.3 Die Rolle von Normativität und Intentionalität	130
V.3.1 Normative Orientierung und Motivation	130
V.3.2 Das Handlungsmodell	143
V.3.3 Versteckte Subjekte	150
V.4 Resümee Butler	154
VI. Die Perfektibilität des Menschen: Richard Rorty	156
VI.1 Normale und revolutionäre Diskurse	159
VI.1.1 Vokabulare	159
VI.1.2 Meme und Metaphern – Der Mechanismus der Veränderung	162
VI.1.3 Motivationen, Zwecke, Ziele	166
VI.2 Die Trennung von Privatem und Öffentlichem	169
VI.2.1 Selbsterschaffung	170
VI.2.2 Der Typus der liberalen Ironikerin	172
VI.3 Die Interdependenz von Privatem und Öffentlichem	175
VI.3.1 Grenzen privater Selbsterschaffung	175
VI.3.2 Grenzen der öffentlichen Sphäre	180
VI.3.3 Personen, Un-Personen und Propheten	183
VI.4 Resümee Rorty	188
VII. Zwei Formen situierter Kritik	190
VII.1 Wechselseitige Korrekturen	190
VII.2 Noch einmal: ‚traditionalistische‘ und ‚subversionistische‘ Kritik	193
Bibliographie	199

I. Einleitung

I.1 Eine minimale Bestimmung ‚kritischer Theorie‘

Die folgende Arbeit beschäftigt sich mit einigen der spezifischen Probleme, Modelle und Lösungsstrategien gegenwärtiger Ansätze einer ‚kritischen Theorie‘. Dieser Begriff soll dabei im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht nur diejenigen philosophischen Positionen bezeichnen, die in einer bestimmten Traditionslinie mit der klassischen ‚Kritischen Gesellschaftstheorie‘ stehen und sich konkret mit dem Erbe der ‚Frankfurter Schule‘ auseinandersetzen, sondern er soll in einem deutlich weiteren Sinn verwendet werden.

Unter dem Etikett ‚kritische Theorie‘ werde ich im Folgenden schlicht jede Theorie subsumieren, die zwei zentrale Eigenschaften aufweist: Zum einen muss sie eine Analyse und Erläuterung sozialer Verhältnisse, kognitiver Muster, menschlicher Selbstverständnisse und gesellschaftlicher Konstitutionsbedingungen, Normen und Praktiken anbieten; zum anderen muss sie sich mit der Frage beschäftigen, wie im Rahmen der auf diese Weise geschilderten sozialen Bedingungen und Konstellationen ein bestimmter Zugriff auf diese Verhältnisse zu erläutern ist, der als kritisch gelten kann.¹

Im Gegensatz zu engeren Bestimmungen von ‚Kritischer Theorie‘ soll dabei an dieser Stelle nicht bereits vorentschieden werden, inwieweit die Theorie selbst einen solchen kritischen Zugriff ermöglicht oder gar realisiert, inwieweit sie also selber Teil der kritischen Praxis sein muss. Kritische Theorie umfasst hier zunächst alle Anstrengungen, das Phänomen von Kritik theoretisch zu erfassen und zu explizieren. Kritische Theorie in diesem Sinne stellt also die Frage „Wie ist Kritik möglich?“ – oder, in einer etwas zaghafteren Variante: „Ist Kritik überhaupt möglich; und wenn ja, wie?“ – wobei sich in der Antwort natürlich herausstellen kann, dass die Theorie selbst eine der Möglichkeitsbedingungen eines kritischen Zugriffs auf die sozialen und kulturellen Verhältnisse darstellt, dass sie also selber Teil der kritischen Praxis ist. Das hauptsächliche Projekt von

1 Während das Label ‚Kritische Theorie‘ im deutschen Sprachraum meist mit den Protagonisten und Nachfolgern der ‚Frankfurter Schule‘ identifiziert wird, steht der Begriff ‚Critical Theory‘ im anglo-amerikanischen Raum für ein erweitertes Feld theoretischer Positionen und umfasst auch hermeneutische, poststrukturalistische, postanalytische und dekonstruktivistische Ansätze. Vgl. z.B. Hoy & McCarthy: *Critical Theory*.

‚Kritischer Theorie‘ im hier verwendeten Sinn ist es also zunächst, eine plausible ‚Theorie der Kritik‘ zur Verfügung zu stellen.²

Welche Bedingungen genau erfüllt sein müssen, damit ein Zugriff auf die sozialen und kulturellen Konfigurationen und Bedingungen tatsächlich das Prädikat ‚kritisch‘ verdient, stellt eine der Leitfragen der gesamten folgenden Untersuchung dar und wird im Verlauf der nächsten Kapitel zu klären sein. Einer ersten (und minimalen) Definition des Begriffs nach darf die Kritik, um als solche gelten zu können, nicht bei einer Beschreibung und Analyse der jeweils herrschenden sozialen Verhältnisse stehenbleiben, sondern muss zwei weitere Bedingungen erfüllen, die einem ganz alltäglichen Verständnis des Begriffs von Kritik entsprechen. Zum einen muss sie eine normative Beurteilung dieser Verhältnisse vornehmen, d.h. entscheiden, ob diese als positiv oder negativ einzustufen sind. Und zum anderen muss sie die Möglichkeiten bestimmter Verfahren und Praktiken aufzeigen bzw. umsetzen, die eine Transformation und Umgestaltung der Verhältnisse bewirken können – weg von den als negativ eingestuften herrschenden Gegebenheiten und hin zu einem als positiver zu beurteilenden Zustand der betreffenden Gesellschaft, Kultur oder Sprache.³ Diese vorläufige weite Definition von ‚kritischer Theorie‘ erfordert also eine Erläuterung von drei Merkmalen der kritischen Praxis: der ‚Analyse‘, der ‚Beurteilung‘ und der ‚Transformation‘ sozialer Verhältnisse.⁴

I.2 Differenzen und Gemeinsamkeiten verschiedener Positionen kritischer Theorie

Nimmt man diesen weiten Begriff als Ausgangspunkt, so ergibt sich ein äußerst facettenreiches, disparates und unübersichtliches Bild der aktuellen Landschaft der ‚kritischen Theorie‘: Theorien aus verschiedenen Traditionen und mit den unterschiedlichsten Prämissen behandeln mit divergierenden theoretischen Instrumenten und unterschiedlichen Erkenntnisinteressen die gesellschaftlichen und kulturellen Realitäten, entwickeln verschiedene Modelle der Transformation und Modifikation. Darüber hinaus gibt es deutliche Differenzen, die sich hinsichtlich der normativen Maßstäbe, die jeweils zur

2 Vgl. zu dieser Unterscheidung den Vorschlag von Robin Celikates in ders.: „From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique“.

3 Vgl. hierzu Cooke: *Re-Presenting the Good Society*, 9: „Transformation is [...] a key concept in critical social theory.“ Vgl. zu den Merkmalen und Bestimmungen einer ‚kritischen Gesellschaftstheorie‘ insgesamt das Kapitel „Changes for the Better“, 9-24.

4 Vgl. zu diesem Anforderungskatalog z.B. Fraser: „Gegen den Trend“, 58.

Beurteilung der Verhältnisse herangezogen werden sollen, sowie hinsichtlich ihrer jeweiligen Begründung diagnostizieren lassen. Das Feld ‚kritischer Theorie‘ erweist sich also aus dieser Perspektive als äußerst komplex und differenziert. Es sieht so aus, als ob viele der Positionen so weit auseinanderliegen, dass sie kaum in einen fruchtbaren argumentativen Austausch eintreten zu können scheinen.

Man kann diese theoretische Landschaft aber auch aus einem anderen Blickwinkel betrachten und statt der Differenzen die gemeinsame Situation hervorheben, innerhalb deren die verschiedenen Ansätze zu verorten sind. So wie etwa Richard Rorty es tut, wenn er aus einer von der alltäglichen Auseinandersetzung und Detailfragen distanzierteren Warte das Trennende, das sich für die meisten Vertreter des Pragmatismus, der analytischen Philosophie, des Poststrukturalismus und der Hermeneutik als unüberwindliche Differenz zwischen den jeweiligen philosophischen Ansätzen darstellt, als lediglich marginal betrachtet und davon ausgeht, dass sich dieses disparate Feld konträrer philosophischer Lager für „die Philosophen des Jahres 2100“ als ein mehr oder weniger harmonisches Gespräch über eine gemeinsame Sache, als Arbeit an einer Aufgabe in einem geteilten Problem- und Themenfeld zu lesen geben wird.⁵ Und tatsächlich wirkt der Hinweis Rortys auf die starken Übereinstimmungen im großflächigen Theoriedesign, die sich mit Schlagworten wie beispielsweise Antidualismus, Holismus, Antirepräsentationalismus oder Kontextualismus beschreiben lassen, zunächst auch im Hinblick auf viele der unterschiedlichen Positionen ‚kritischer Theorie‘ durchaus überzeugend.⁶

Natürlich wäre es legitim, die Frage aufzuwerfen, aus welchem Grund man eine solche (scheinbar übertrieben) angleichende bzw. harmonisierende Perspektive sinnvollerweise einnehmen sollte. Dass die meisten gegenwärtigen philosophischen Positionen untereinander eine Vielzahl grundlegender Überzeugungen teilen, die sie von z.B. der mittelalterlichen oder der antiken Philosophie unterscheiden, ist keine besonders originelle und überraschende Einsicht und auch keine, die zur Klärung aktueller konkreter philosophischer Fragen einen Beitrag leisten zu können scheint. Dass beispielsweise keine der hier in Frage stehenden Theorien die Existenz eines göttlichen Wesens als Urheber eines

5 Rorty: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“, 46.

6 Ob es Rorty tatsächlich gelingen kann, Habermas und Derrida, Gadamer und Davidson, Heidegger und Dewey, Foucault und sich selbst gegenüber den „repräsentationalistischen Bösewichtern“ zu dem ‚Wir‘ der antifundamentalistischen *good guys* zusammenschweißen, in deren Namen er am liebsten spricht, ist allerdings fraglich. Denn die Differenzen und Inkompatibilitäten zwischen den einzelnen philosophischen Positionen sollten nicht vergessen bzw. ignoriert werden. (Rorty: *Wahrheit und Fortschritt*, 195; vgl. auch ders.: *Hoffnung statt Erkenntnis*, 37.)

verbindlichen normativen Maßstabs voraussetzt, kann schwerlich über die massiven Differenzen bezüglich der Frage danach hinweghelfen, ob und wie heute ein solcher Maßstab zu finden oder zu legitimieren wäre. Es scheinen klarerweise die theoretischen Details zu sein, die hier einen Unterschied ums Ganze ausmachen.

Ohne die Differenzen und Unstimmigkeiten zu kaschieren oder zu marginalisieren, möchte ich aber im Folgenden dennoch – zumindest für einen ersten Schritt – eine Perspektive vorschlagen, die distanziert genug ist, gewisse Übereinstimmungen in der Stoßrichtung verschiedener theoretischer Ansätze in den Blick zu nehmen. Es wird sich, so denke ich, als produktiv erweisen, die verschiedenen Ausformungen und Positionen kritischer Theorie, wie sie hier vorgestellt und untersucht werden, als unterschiedliche Antworten auf eine gemeinsame Frage- und Problemkonstellation zu begreifen; als Versuche, mit denselben theoretischen Bedingungen und Problemen zu Rande zu kommen, die aus bestimmten sehr grundsätzlichen Weichenstellungen des philosophischen Denkens der Moderne resultieren. Diesen Spielarten ‚kritischer Theorie‘ ist es bei aller Differenz gemeinsam, die Mechanismen der Analyse, der Beurteilung und der Transformation unter neuen theoretischen Rahmenrichtlinien zu formulieren, die für sie alle Geltung besitzen. Es soll gezeigt werden, dass die verschiedenen theoretischen Ansätze in einen fruchtbaren Austausch über einen Problemkomplex gebracht werden können, der sie alle in gleichem Maße prägt und beschäftigt.

Damit dieser Austausch auf der Basis der geteilten Problem- und Fragekonstellation dann aber tatsächlich produktiv werden kann, ist es wichtig, die spezifischen Differenzen zwischen den einzelnen theoretischen Ansätzen, ihre unterschiedlichen Annahmen, Argumentationen und Zielsetzungen an den ausschlaggebenden Stellen doch wieder ins Spiel zu bringen. Denn nur dann können die einzelnen Modelle und Thesen im Lichte der jeweils anderen Positionen untersucht, bewertet, auf argumentative Schwächen geprüft und mit aussichtsreicheren und plausibleren Alternativen konfrontiert werden. Die Positionen ‚kritischer Theorie‘, die im Rahmen dieser Arbeit beleuchtet werden sollen, werden also – um noch einmal Rortys von Gadamer inspiriertes Bild zu bemühen – als verschiedene Stimmen rekonstruiert, die an einem gemeinsamen Gespräch über dieselbe Sache teilhaben. Aber es handelt sich um ein kontrovers geführtes Gespräch, und die Teilnehmenden sind dabei keineswegs immer derselben Meinung.

Bei den einzelnen Stimmen, die hier zur Sprache kommen sollen, handelt es sich in der Hauptsache um die Ansätze der Hermeneutik, des Poststrukturalismus und des Neopragmatismus. Inwieweit diese Positionen dieselben Voraussetzungen haben, um welche

es sich handelt und inwieweit sich aus diesen Voraussetzungen eine Fragestellung ergibt, die sich als die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten von Kritik begreifen lässt, wird in den nächsten Abschnitten dargelegt.

I.3 Aufriss der Fragestellung

In der folgenden Untersuchung soll, so wurde gesagt, eine bestimmte Problemkonstellation herausgearbeitet werden, die aus spezifischen theoretischen Rahmenbedingungen resultiert und die sich in verschiedenen Strömungen der Gegenwartsphilosophie – genauer: in Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus – in strukturanaloger Weise finden lässt.

Diese Rahmenbedingungen lassen sich stichwortartig als die Konjunktur eines verstärkt historisierenden, kontextualisierenden und enttranszendentalisierenden Denkens charakterisieren. Diese Bewegung hat zur Folge, dass eine Vielzahl von Gegenständen und Phänomenen, die vormals als transzendente oder natürliche Gegebenheiten betrachtet – oder mit Verweis auf solche erläutert – wurden, nun unter Verweis auf den konkreten historischen und sozialen Kontext – und das heißt: als situiert bzw. immanent – erläutert werden.

Die Problemkonstellation, die sich daraus ergibt, lässt sich als die Frage nach der Möglichkeit einer kritischen Praxis unter den Bedingungen der Immanenz formulieren: Wie lässt sich das kritische Potential, die Reichweite und die Transformationskraft einer Praxis erläutern, wenn sie nicht mehr auf externe, transzendente und universell gültige Bezugspunkte und Maßstäbe zugreifen kann? Wie also kann sie die gegebenen sozialen Verhältnisse transzendieren, wenn sie selbst von ihnen konstitutiv abhängig ist? Kann es, anders formuliert, unter diesen Bedingungen gelingen, genug ‚kritische Distanz‘ zwischen die herrschenden Verhältnisse und die Position der Kritik zu bringen? Es geht also, kurz gesagt, um eine vergleichende Rekonstruktion und Analyse verschiedener Modelle und Strategien einer immanenten Kritik.

Eine rein immanente Kritik, so wird sich zeigen, hat in Bezug auf alle der drei oben genannten grundlegenden ‚kritischen‘ Operationen – dem Erkennen, dem Beurteilen und dem Transformieren sozialer Verhältnisse – mit erschwerten Bedingungen oder zumindest mit spezifischen Problemen zu tun. Es wird im Folgenden genauer herausgearbeitet, welche Ressourcen die untersuchten Theorien jeweils bereitzustellen in der Lage sind, um

reformulierte Erläuterungen der drei Grundoperationen von Kritik zu ermöglichen, die den immanentistischen Rahmenbedingungen Rechnung tragen.

Einen Kernpunkt der Untersuchung bildet die Frage nach der – im Folgenden so genannten – kritischen Handlungsfähigkeit von Subjekten.⁷ Denn die allgemeine Frage nach der Möglichkeit von Kritik muss in vielen Fällen auf die Fragen danach heruntergebrochen werden, unter welchen Bedingungen, aus welchen Gründen und mit welchen Mitteln und Strategien konkrete Subjekte zu einer kritischen Haltung gegenüber den Realitäten, in denen sie leben und von denen sie geprägt werden, übergehen.

Auch diese Fragen werden unter den Bedingungen der Immanenz problematisch, d.h. wenn die Instanz des Subjekts selbst als konstitutiv bezogen auf die sozialen, sprachlichen und intersubjektiven Verhältnisse, in denen es existiert, gedacht wird. Denn in dieser Perspektive wird es selbst zu einem Teil oder Resultat der Sphäre, die es in den kritischen Blick zu nehmen gilt.⁸

Die Frage nach der kritischen Handlungsfähigkeit erörtert ausgehend von diesem Konzept der Subjektkonstitution, inwieweit das Subjekt auf die Bedingungen Einfluss nehmen kann, die es in seinem Sein, seinem Selbstverständnis und Selbstverhältnis und in seinem Urteilen und Handeln prägen und bestimmen. Der Begriff der kritischen Handlungsfähigkeit scheint damit mehr zu umfassen als die Phänomene des alltäglichen Handelns – auch des alltäglichen politischen Handelns –, in denen sich Subjekte für die eine oder andere Art der Aktion oder Intervention entscheiden. Kritische Handlungsfähigkeit ist erst dort gegeben, wo kritisches Handeln reflexiv wird und auch die eigenen Konstitutionsbedingungen thematisiert und transformiert.⁹

Die Frage nach den Konturen einer immanenten Kritik lässt sich daher auch als die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten einer (bestimmten Form der) Selbstkritik verstehen. Die Konzeption der kritischen Praxis unter den Bedingungen der Immanenz führt zu einer reflexiven Bewegung, in der sich die Subjekte einer kritischen Handlungs- und Sichtweise über sich selbst und die von ihnen im Rahmen der Kritik in Anspruch genommen Praktiken, ihre Sprache, ihre Normen, ihre Selbstverständnisse und ihre Ziele aufklären müssen.

7 Auch für ‚kritische Handlungsfähigkeit‘ ist mit ‚agency‘ im anglo-amerikanischen Raum ein griffigerer Terminus verfügbar.

8 Vgl. hierzu Kögler: „Situierete Autonomie“, insb. 77f.

9 Vgl. dazu Deines: „Über die Grenzen des Verfügbaren“, 66f.

Ich werde zur Erörterung dieser Fragen zunächst in groben Zügen darlegen, wie sich der gemeinsame theoretische Rahmen aus Immanentisierung, Historisierung und Kontextualisierung darstellt und wie er jeweils in Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus formuliert wird (Kap. II). Danach soll spezifiziert werden, welche spezifischen Aufgaben und Probleme daraus für die Formulierung einer kritischen Theorie resultieren (Kap. III), um danach mit Hans-Georg Gadamer, Judith Butler und Richard Rorty die Theorien von bedeutenden VertreterInnen der drei hier im Fokus stehenden Theorieströmungen zu untersuchen und zu analysieren, in welcher Weise sie jeweils auf die beschriebene Problemkonstellation reagieren (Kap. IV-VI). Ziel dieser Rekonstruktion der einzelnen Ansätze ist es, die Stärken und Schwächen der einzelnen Positionen herauszuarbeiten, indem sie mit Alternativen und Einwänden der jeweils anderen Ansätze konfrontiert werden, und damit zu einer Einschätzung darüber zu kommen, auf welche Weise eine situierte Kritik unter den dargestellten theoretischen Rahmenbedingungen formuliert werden kann (Kap. VII).

II. Der Horizont antifundamentalistischer Philosophie

Die philosophiegeschichtliche Situation, in der sowohl Hermeneutik, als auch Poststrukturalismus und Neopragmatismus zu verorten sind, ist im weitesten Sinne mit dem charakterisiert, was als ‚nachmetaphysisches Denken‘ bezeichnet wurde.¹⁰ Dieses Denken lässt sich mit den beiden komplementären Konzepten des ‚Antifundamentalismus‘ einerseits und der ‚Immanenz‘ bzw. dem Prozess einer ‚Immanentisierung‘ andererseits charakterisieren.¹¹ Die Bewegung gegen einen philosophischen Fundamentalismus attackiert ein Denken, das lange Zeit charakteristisch für das philosophische Unternehmen als Ganzes war und beispielsweise in der cartesianischen Suche nach einem ‚fundamentum inconcussum‘ einen paradigmatischen Ausdruck fand. So war es das erklärte Ziel philosophischer Bemühungen, gegenüber den einzelnen Wissenschaften oder der Alltagspraxis Strukturen und Prinzipien herauszuarbeiten, die diesen zugrundeliegen und überzeitliche und letzte Gewissheiten verbürgen können – und zwar sowohl im Bereich von Erkenntnis und Wissen wie in moralischer Hinsicht. Richard Rorty hat in *Der Spiegel der Natur* überzeugend herausgearbeitet, dass die empiristische Philosophie und die Transzendentalphilosophie bei aller Differenz darin übereinstimmen, dass sie überzeitlich gültige, ‚apodiktische Wahrheiten‘ dieser Art bereitzustellen versuchen und daher als Spielarten eines fundamentalistisch orientierten Philosophieverständnisses betrachtet werden müssen.¹²

Rorty vermutet, „dass eine Untersuchung der Fundamente von Erkenntnis, Moralität, Sprache und Gesellschaft möglicherweise nichts als Apologetik ist, der Versuch, bestimmte zeitgenössische Sprachspiele, Sozialpraktiken oder Selbstauffassungen zu verewigen.“¹³ An diesem Vorwurf gegen ein solches „Suchen nach den ahistorischen Bedingungen jeder möglichen geschichtlichen Entwicklung“ wird deutlich, wieso eine Ablehnung des Fundamentalismus notwendig mit der Bewegung einer ‚Immanentisierung‘ einhergeht. Fundamentalistisch orientierte Philosophie sucht nach einer Erläuterung für historische, gesellschaftliche und kulturelle Phänomene wie Erkenntnis und moralisches Handeln, die sich auf etwas bezieht, was diesen Phänomenen als Grundlage dienen

10 Vgl. Habermas: „Der Horizont der Moderne verschiebt sich“, 14f.

11 Wie bereits bei ‚critical theory‘ und ‚agency‘ ist mit ‚antifoundationalism‘ ein brauchbarer englischer Begriff verfügbar, der sich in diesem Fall dadurch empfiehlt, von politischen Konnotationen weitgehend frei zu sein. Vgl. dazu Reinhard: *Gegen den philosophischen Fundamentalismus*, 8.

12 Vgl. Rorty: *Der Spiegel der Natur*, Kap. III.

13 Rorty: *Der Spiegel der Natur*, 19.

kann, und damit in einer Sphäre zu lokalisieren ist, die sich jenseits der jeweiligen historischen, gesellschaftlichen oder kulturellen Realität befindet.

Die antifundamentalistische Philosophie hält die Bezugnahme auf einen solchen Bereich der überzeitlich und übergesellschaftlich gültigen Prinzipien und Strukturen für illusorisch. Sie argumentiert im Gegensatz dazu immanent und lässt einzig innergesellschaftliche und innergeschichtliche Erläuterungen der gesellschaftlichen und geschichtlichen Phänomene gelten. Sowohl die Wahrheit von Aussagen als auch die Legitimität von Normen lassen sich ihr zufolge nicht anders als innerhalb bestimmter historischer Kontexte, unter Einbeziehung konkreter Sprachspiele und Praktiken sowie kultureller Hintergrundannahmen und Vorverständnisse beurteilen. Auch die Sprachspiele der Legitimation und Begründung führen dabei also nicht aus der Sphäre gesellschaftlicher Realität hinaus, sondern sie sind Teil der gesellschaftlichen Praxis.

Antifundamentalistische Philosophie, so lässt sich ihre grundlegende Stoßrichtung bestimmen, setzt sich kritisch mit den verschiedenen in Umlauf befindlichen Spielarten des ‚Mythos des Gegebenen‘ auseinander, womit ein Denken gemeint ist, das Strukturen und Entitäten voraussetzt und zur Erklärung heranzieht, die unmittelbar gegeben sein sollen, d.h. ohne gesellschaftliche, historische oder sprachliche Vermittlung erläutert werden.¹⁴ Sie wendet dagegen ein, dass auch diese Strukturen und Entitäten als gesellschaftlich vermittelt expliziert werden müssen, wenn man sie und damit auch die Rolle, die sie im Rahmen einer philosophischen Erläuterung spielen können, verstehen möchte.¹⁵ Antifundamentalistische Philosophie ist in diesem Sinne als ein Projekt der ‚Immanentisierung‘ zu begreifen, da sie das vermeintlich ‚Gegebene‘ als Element und Produkt von gesellschaftlicher Vermittlung reformuliert.

Einige Gegenstände, die traditionell als ‚Gegebenes‘ konzeptualisiert wurden, und die von Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus in einer immanentisierenden Weise reformuliert wurden, haben im Rahmen dieser Arbeit eine besondere Relevanz, da sie traditionell eine tragende Rolle in den Konzeptionen ‚kritischer Theorie‘ spielen. Diese

14 Das Schlagwort vom ‚Mythos des Gegebenen‘ wurde von Wilfrid Sellars geprägt. Er unternimmt in seinem Buch *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, das aus einer Vorlesungsreihe mit dem Titel *The Myth of the Given* hervorgegangen ist, eine „Kritik des Gesamtrahmens der Gegebenheit“ und meint damit das über die Grenzen der philosophischen Traditionen hinweg verbreitete Setzen von als unmittelbar gegeben vorausgesetzten Entitäten und Prinzipien: „Viele Dinge wurden als ‚gegeben‘ angesehen: Sinnesinhalte, materielle Gegenstände, Universalien, Propositionen, reale Verbindungen, erste Prinzipien, ja sogar die Gegebenheit selbst.“ (Sellars: *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, 4f.)

15 Nur dann fungieren sie nicht als ‚unerklärte Erklärer‘, um es mit der schönen Formulierung von Robert Brandom zu sagen.

Gegenstände sind das Subjekt, die Vernunft sowie Normen und Werte. Die theoretische Auseinandersetzung über eine veränderte Explikation dieser Konzepte hat unter den Schlagworten einer ‚Dezentrierung des Subjekts‘, einer ‚Situierung der Vernunft‘ oder einer ‚Kontextualisierung von Normen‘ stattgefunden. Dass diese Entwicklung häufig auch mit dem Terminus der Kritik charakterisiert wurde – insbesondere als ‚Subjektkritik‘ und ‚Vernunftkritik‘ – hat dabei zu einigen Missverständnissen Anlass gegeben. Es soll in diesem Zusammenhang betont werden, dass es sich bei den verschiedenen antifundamentalistischen Reformulierungen nicht (oder zumindest nicht notwendig) um eine schlichte Zurückweisung der jeweiligen Gegenstände, sondern lediglich um eine Zurückweisung einer bestimmten Art der Explikation dieser Gegenstände handelt.

Ein Charakteristikum antifundamentalistischer Philosophie ist es, dass sie zusammen mit den genannten Gegenständen auch sich selbst als gesellschaftlich eingebettet begreift. Auch die Praxis der philosophischen Begründungen wird selbst nur als ein gesellschaftliches Sprachspiel unter anderen begriffen. Antifundamentalistische Philosophie unternimmt daher keinen „Fluchtversuch vor der Geschichte“,¹⁶ sondern sieht sich selbst als historisch situiert an. Sie versucht nicht, einen auf überzeitlichen Fundamenten ruhenden ‚Metadiskurs‘ anzubieten, der die Geschichte tilgt und alle Diskurse aus allen Epochen oder Gesellschaften neutral vergleichen und bewerten könnte.¹⁷ Sondern sie ist skeptisch gegenüber Theorien, die versuchen, eine solche ‚God’s-Eye-View‘ einzunehmen,¹⁸ und sich damit, wie es Gadamer formuliert, aus den gesellschaftlichen Realitäten und der Standortgebundenheit des Denkens ‚herauszureflektieren‘.¹⁹

II.1 Konzepte der Vorstruktur

Ich möchte in diesem Abschnitt die systematischen Gemeinsamkeiten von Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus mit Hilfe des Begriffs der ‚Vorstruktur‘ herausarbeiten. Als eine erste Gemeinsamkeit lässt sich feststellen, dass in allen drei Theorien ein spezieller Umgang mit einer im Kern kantischen Fragestellung zu beobachten ist. In ihnen wird jeweils die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von

16 Rorty: *Der Spiegel der Natur*, 19.

17 So betont beispielsweise Nancy Fraser, „daß es keinerlei rechtfertigenden Metadiskurs geben kann, der die Gültigkeitskriterien für jeden Diskurs erster Ordnung vorgibt.“ (Fraser: „Falsche Gegensätze“, 65.) Dies ist auch die Situation, die Lyotard in *Das postmoderne Wissen* mit dem Verschwinden der sogenannten ‚großen Erzählungen‘ charakterisiert hat. Vgl. Lyotard: *Das postmoderne Wissen*.

18 Vgl. Bacon: „Rorty and Pragmatic Social Criticism“, 863.

19 Vgl. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 4.

Erkenntnis und von Rationalität, von Subjekten und von normativen Orientierungen aufgeworfen. Diese Frage nach den Möglichkeitsbedingungen wird aber entgegen Kant nicht mehr unter Rückbezug auf transzendente, überzeitliche und übersoziale Strukturen beantwortet. Stattdessen bestehen die Antworten auf diese Frage (in einer Wendung, die sich teils eher von Hegel, teils eher von Nietzsche her schreibt) in der Explikation konkreter historischer, praktischer oder sprachlicher Konstitutionsbedingungen.²⁰ Diese Haltung, die sich mit gleichem Recht als Anknüpfung wie auch als Abkehr gegenüber dem transzendental-philosophischen Denken beschreiben lässt, kommt treffend in Foucaults Formel vom ‚historischen Apriori‘ zum Ausdruck, demzufolge die in Frage stehenden Bedingungen in der jeweiligen sozialen und historischen Wirklichkeit verortet werden, und sich damit als wandelbar und kontingent erweisen.²¹ Diese nicht-transzendentalen Möglichkeitsbedingungen sollen im Folgenden unter dem Titel der ‚Vorstruktur‘ näher untersucht werden. ‚Vorstruktur‘ bezieht sich dabei auf das, was den (im Detail jeweils sehr unterschiedlichen) Konzepten wie ‚Horizont‘, ‚Diskurs‘, ‚Paradigma‘, ‚Vokabular‘, ‚Sprachspiel‘, ‚Perspektive‘ oder eben ‚historisches Apriori‘ gemeinsam ist: nämlich der Kerngedanke, dass sich konkrete institutionelle, sprachliche oder normative Verhältnisse aufzeigen lassen, die für das Selbst- und Weltbild einer ‚Lebensform‘ (einer Gemeinschaft oder einer Epoche) konstitutiv sind und die deren Wahrnehmen und Urteilen, ihre lebensweltlichen Orientierungen und ihre Praxis strukturieren – eben die Vorbedingungen der jeweiligen kulturellen Welt darstellen.

In den folgenden drei Abschnitten soll skizziert werden, wie diese Dimension der Vorstruktur in den Denksystemen der Hermeneutik, des Poststrukturalismus und des Neopragmatismus jeweils konzeptualisiert wird. In dem darauf folgenden Abschnitt wird dann systematisch herausgearbeitet, in welchen Hinsichten die Dimension der Vorstruktur grundsätzliche Probleme für das Denken der Kritik aufwirft, bzw. inwieweit sie eine Reformulierung der Konzepte von Kritik und kritischer Handlungsfähigkeit erforderlich macht.

20 Mit John Haugelands Bemerkung über Heidegger lässt sich die gemeinsame Haltung von Poststrukturalismus, Hermeneutik und Neopragmatismus gegenüber dem kantischen Erbe daher auf die Formel bringen: „Alle transzendente Konstitution ist soziale Institution.“ (Zitiert nach Brandom: „Von der Begriffsanalyse zu einer systematischen Metaphysik“, 1010.)

21 Foucault: *Ordnung der Dinge*, 27. Mit dem Begriff des ‚historischen Apriori‘, konstatiert Hans Herbert Kögler, „beerbt Foucault die Kantische Erkenntnistheorie somit in historisch gebrochener Weise. [...] Foucault behält [...] die Idee der Erkenntnisconstitution bei, aber er versteht die Bedingungen der Erkenntnis nicht mehr transzendental, sondern sieht sie als etwas selbst in der empirisch-historischen Welt Entstandenes.“ (Kögler: *Michel Foucault*, 39.)

II.1.1 Wirkungsgeschichte und Vorurteile: Vorstruktur in der Hermeneutik

Der Begriff der Vorstruktur findet sich in Heideggers *Sein und Zeit* und bezeichnet dort als die „Vorstruktur des Verstehens“ die Voraussetzungen, die der Interpret bei jedem Akt des Verstehens mitbringt und notwendig mitbringen muss, damit ein gelingendes Verstehen überhaupt zustande kommen kann.²² Damit wendet sich Heidegger gegen die Vorstellung der Möglichkeit einer objektiven und neutralen – weil rein passiv-rezeptiven – Erkenntnis. Verstehen eines Gegenstandes kann Heidegger zufolge nicht als ein schlichtes Aufnehmen und Nachvollziehen seiner objektiven Strukturen gefasst werden, sondern ist als ein Prozess zu verstehen, an dem der Interpret aktiv beteiligt ist, indem er spezifische Interessen, eine aus diesen Interessen resultierende Perspektive und eine bestimmte Begrifflichkeit an den zu verstehenden Gegenstand heranträgt. Heidegger bezeichnet diese Aspekte des Verstehens als „Vorhabe“, „Vorsicht“ und „Vorgriff“:²³ „Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.“²⁴

Verständlich und intelligibel werden Gegenstände und Sachverhalte immer nur durch ihre Einbettung in einen konkreten Kontext des Verstehens, der von Heidegger selbst in *Sein und Zeit* im Kern pragmatistisch gezeichnet wird, indem er die jeweilige Situation der Tätigkeit des Subjekts, seines Handelns in der Welt betont. Die drei genannten Aspekte des Verstehensaktes kennzeichnen deutlich diese Kontextsensitivität des Verstehens. Die konkreten Projekte und Handlungsziele des Verstehenden strukturieren dabei sowohl das Verständnis des jeweiligen Objekts als auch bereits die Art und Weise, in der es wahrgenommen wird.²⁵

Die Vorstellungen, Vorurteile und Begriffe, die der Interpret jeweils in die Verstehenssituation mit einbringt, sind dabei nicht als subjektive und individuelle Vorbedingungen des Verstehens zu begreifen. Die Verstehenstheorie Heideggers legitimiert trotz ihrer Fokussierung auf die aktive Rolle des Subjekts im Verstehensakt keineswegs

22 Heidegger: *Sein und Zeit*, 150 (§32).

23 Dies wird an einer Stelle aus *Sein und Zeit* besonders deutlich, die – auch aufgrund ihrer Thematisierung der Textinterpretation – als Leitfaden für das philosophische Projekt Gadamers gedient haben könnte: „Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen. Wenn sich die besondere Konkretion der Textinterpretation gern auf das beruft, was ‚dasteht‘, so ist das, was zunächst ‚dasteht‘ nichts anderes als die selbstverständliche undiskutierte Vormeinung des Auslegers, die notwendig in jedem Auslegungssatz liegt als das, was mit Auslegung überhaupt schon gesetzt, das heißt in ‚Vorhabe‘, ‚Vorsicht‘, ‚Vorgriff‘ vorgegeben ist.“ Heidegger: *Sein und Zeit*, §32.

24 Heidegger: *Sein und Zeit*, 151 (§32).

25 Vgl. hierzu beispielsweise Nolte: *Wahrnehmung und Wahrnehmungsurteil*.

willkürlich subjektive oder idiosynkratische Verständnisse und Auslegungen. Bei den Bedingungen des Verstehens handelt es sich dagegen in erster Linie um die in einer Gemeinschaft oder einer Epoche geteilten, üblichen und anerkannten Sichtweisen und Begrifflichkeiten, die ‚zunächst und zumeist‘ die Erwartungen und Vorverständnisse des Interpreten prägen und strukturieren. Der Prozess des Verstehens ist daher relativ zu einem bestimmten historischen, pragmatischen und gesellschaftlichen Standort des interpretierenden Subjekts. Dieser Standort ist dabei nicht aktiv gewählt oder bewusst eingenommen worden. Heidegger beschreibt die existenziale Situation des Subjekts mit den – die Passivität akzentuierenden – Begriffen der ‚Geworfenheit‘ und des ‚Verfallens‘. Es handelt sich bei diesen beiden Existentialen um Phänomene, in denen das menschliche Dasein eine bestimmte ‚Ausgelegtheit‘ und bestimmte Verständnisse der Welt nicht selbst in der praktischen Auseinandersetzung mit den Dingen seiner Welt gewonnen hat, sondern sie durch Kommunikation und Sozialisation von anderen übernimmt.²⁶ Subjekte finden sich als in eine Welt geworfen, in der bestimmte Meinungen und Urteile vorherrschend und allgemein akzeptiert sind oder – allgemeiner gewendet – in der es bereits ‚Sinn‘ gibt, an der die einzelnen Subjekte immer schon partizipieren.

Zwar ist das ‚Verfallen‘ bei Heidegger deutlich negativ konnotiert und bezeichnet eine Form des Verstehens, die gegenüber dem Modus der ‚Eigentlichkeit‘ durchaus als qualitativ minderwertig zu bewerten ist. Dennoch sind die Situationen der Geworfenheit und des Verfallens auch Heidegger zufolge keineswegs zu vermeiden, sondern vielmehr als existenziale Bestimmungen des Menschen zu begreifen. Denn diese befinden sich ‚zunächst und zumeist‘ im Raum vorgegebener Verständnisse und können erst mit den Mitteln und auf Basis der Verständnisse, die sie dort vorfinden und sich zu eigen machen, versuchen, sich zumindest teilweise aus ihm herauszuarbeiten und in Bezug auf einige Gegenstände ein besseres bzw. authentischeres Verständnis der Welt zu erarbeiten, und damit die ‚eiglicheren‘ Modi des Verstehens anzustreben:

Vieles lernen wir zunächst in dieser Weise kennen, nicht wenig kommt über ein solches durchschnittliches Verständnis nie hinaus. Dieser alltäglichen Ausgelegtheit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nie zu entziehen. In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen. Es ist nicht so, daß je ein Dasein unberührt und unverföhrt durch diese Ausgelegtheit vor das freie Land einer ‚Welt‘ an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet. Die Herrschaft der öffentlichen Aus-

26 Vgl. zu diesem Komplex und der Funktion, die die Sprache in diesem Zusammenhang übernimmt: Jasper Liptow: ‚Die Rolle der Sprache in *Sein und Zeit*‘.

gelegtheit hat sogar schon über die Möglichkeiten des Gestimmtseins entschieden, das heißt über die Grundart, in der sich das Dasein von der Welt angehen lässt. Das Man zeichnet die Befindlichkeit vor, es bestimmt, was man und wie man ‚sieht‘.²⁷

Gegen das Missverständnis eines erkenntnistheoretischen Objektivismus zeichnet auch Gadamer in Anlehnung an Heideggers Erläuterungen zur Vorstruktur des Verstehens das Bild einer unhintergehbaren hermeneutischen Situation, in der verstehende und handelnde Subjekte immer schon lokalisiert sind. Jegliches Selbstverständnis, jedes Urteilen und Handeln findet demnach in einem sozialen Raum statt, in dem das Subjekt sich ohne sein aktives Zutun wiederfindet, bevor es überhaupt beginnen kann, diesen Raum aktiv und intentional mitzugestalten. Dieser Raum ist ein gesellschaftlicher – man könnte auch sagen: geistiger oder kultureller – Raum, der durch eine bestimmte Sprache, durch Geschichten und Narrative, durch Konventionen und Praktiken, durch bestimmte Vorurteile, Fragestellungen und Argumentationsformen strukturiert ist. Dieser Vorrat an Handlungs-, Denk- und Urteilsformen – der, so könnte man sagen, Bestand und Ausdruck einer bestimmten kulturellen Lebensform (bzw. ihrer je aktuellen ‚Normalität‘) darstellt – bildet auch für Gadamer die Vorstruktur jedes konkreten Handelns, Denkens und Urteilens von Personen.

Nur unter Rückgriff auf dieses Repertoire an Denk- und Handlungsformen lässt sich überhaupt von einem rationalen Urteilen und Handeln sprechen; oder, anders gewendet: Nur durch die Einübung und Sozialisierung in einen konkreten kulturellen Raum können Subjekte überhaupt zu handelnden, denkenden und urteilenden Subjekten werden. Subjekte verstehen sich selbst, andere Subjekte und die Gegenstände der Welt Gadamer zufolge nur, indem sie auf schon Verstandenes zurückgreifen, auf Verständnisse, die in der jeweiligen Gesellschaft zirkulieren, die als rational und intelligibel gelten und von der Gemeinschaft als solche erkannt und anerkannt werden. Der kulturelle Raum der Verständlichkeit ist daher ein intersubjektiver, der nicht in dem Wissen eines einzelnen Subjektes aufgehen kann, sondern durch die Praktiken einer Gemeinschaft konstituiert und tradiert wird. Dieser durch Tradition und Intersubjektivität strukturierte Raum bildet den „Horizont“, in dem das einzelne Subjekt steht (und den es durch Verstehen erweitern und verschieben kann).²⁸

Es ist diese Akzentuierung der Bedeutung der Gemeinschaft und der intersubjektiven Relationen für die einzelnen Individuen und die Verbindlichkeit tradierter normativer

27 Heidegger: *Sein und Zeit*, 170.

28 Vgl. zur Beweglichkeit des Horizonts: Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 309.

Maßstäbe, durch die die Positionen des Kommunitarismus von der hermeneutischen Philosophie beeinflusst werden, deren Einsichten sie im Rahmen der politischen Theorie, Sozialphilosophie und Moralphilosophie weiter ausbuchstabieren. Ganz in hermeneutischem Geist entwirft beispielsweise Charles Taylor eine „soziale Konzeption des Menschen“ in der er die Bedeutung der Gemeinschaft für die Konstitution der Identität von Subjekten, ihrer Ziele und Selbstverständnisse hervorhebt und sich damit strikt gegen einen ‚Atomismus‘ bezüglich der Ontologie des Subjekts wendet.²⁹ Und auch Michael Walzer betont, dass sich unsere moralischen Intuitionen, die gesellschaftlichen Rollen, die wir spielen, und unsere Selbstbilder im Spannungsfeld „kulturell übermittelter und gesellschaftlich aufgezwungener Gegebenheiten“ herausbilden.³⁰

Nachzuweisen, dass jegliches Verstehen und jeglicher ‚Sinn‘ eine traditionale und intersubjektive Vorstruktur aufweisen, ist eines der wichtigsten Ziele, die Gadamer in *Wahrheit und Methode* verfolgt. Indem er darlegt, dass die beschriebene Struktur des Verstehens und Urteilens keineswegs einen Sonderfall oder einen spezifischen Modus der Vernunft herausgreift, wie er sich etwa vorzugsweise in der Methodologie der Geisteswissenschaften findet, sondern dass jede Form der Rationalität und des Wissens auf historisch geprägte Vorverständnisse zurückgreifen muss, betont er die Universalität der hermeneutischen Situation.³¹

Der Begriff der „Geworfenheit“ verdeutlicht auch für die Theorie Gadamers sehr gut die Situation und Position des Subjekts, in der es an Bedingungen und Gegebenheiten anknüpfen muss, die nicht (oder zumindest nur sehr bedingt) seiner Kontrolle unterliegen; in der auf einer Basis operiert werden muss, die den Handelnden nicht völlig bekannt und für sie nicht gänzlich zu durchschauen ist. Ihr Verstehen und ihre Orientierungen basieren auf Voraussetzungen, die ihr Wissen konstitutiv übersteigen. Diese Struktur der im alltäglichen Vollzug zumeist nicht bewusst wirksamen Voraussetzungen des Wissens und Handelns erkennbar zu machen, ist Gadamers Ziel. So heißt es in *Wahrheit und Methode*

29 Vgl. Taylor: *Negative Freiheit*, 150; sowie ders.: „Atomismus“.

30 Walzer: *Lokale Kritik – Globale Standards*, 129.

31 Adressat dieser Kampagne sind hauptsächlich die Naturwissenschaften, die sich (so war es zumindest noch in den 1950er Jahren) Gadamer zufolge über ihre eigenen Verfahren und über das Wissen, das sie produzieren, täuschen, wenn sie davon ausgehen, dass ihr methodisches Vorgehen über historische und gesellschaftliche Rahmenbedingungen und Gegebenheiten erhaben sei und dass ihre Objektivität daraus resultiere, dass sie nicht mit Vorurteilen operieren. Vgl. hierzu bspw. Gadamer: „Die Universalität des hermeneutischen Problems“, insb. 225-231.

programmatisch: „Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage.“³²

Das Projekt der Hermeneutik ist also aufgrund der ontologischen Grundannahmen über die hermeneutische Situation des Menschen ein reflexives: Es versucht, die Vorstruktur zu explizieren, die im Rücken der Vernunft und der gesellschaftlichen Praktiken bereits wirksam ist, und ihre Inhalte bewusst und rational zugänglich zu machen. Die ontologischen Annahmen führen daher zur Ausbildung eines spezifischen methodologischen Ansatzes, dessen paradigmatische Figur der hermeneutische Zirkel ist. Der hermeneutische Zirkel nimmt bereits in den Kunstlehren des Verstehens von Friedrich Ast und Friedrich Schleiermacher eine zentrale Stellung ein, indem er dort den grundsätzlichen dialektischen Prozess des textwissenschaftlichen Verstehens und Interpretierens illustriert, im Verlauf dessen jedes einzelne Element eines Textes im Licht einer prospektiven Gesamtaussage bzw. eines übergeordneten kohärenten Sinns gedeutet und umgekehrt die Gesamtaussage des Texts aus der Verbindung seiner einzelnen Elemente gewonnen wird.³³

Diese ‚philologische‘ Version des Zirkels wird in der ‚philosophischen‘ Hermeneutik Heideggers und Gadammers in zwei Hinsichten erweitert: Einerseits verdeutlicht die Zirkelstruktur hier nicht mehr allein das Verstehen von Texten, sondern, gemäß dem Universalitätsanspruch der Hermeneutik, das Verstehen des menschlichen Daseins und seiner kulturellen Situation insgesamt. Verstehen bezieht sich nicht mehr nur auf bestimmte Sorten von Artefakten, sondern wird zum fundamentalen Modus jeder Erkenntnis – der Welt, anderer Personen und des eigenen Selbst. Aus dieser Expansion des Gegenstandsbereichs der Hermeneutik folgt andererseits die Reformulierung des Zirkels als ein ‚historischer‘ Zirkel, der die Struktur der dezidiert geschichtlichen Seinsweise des Menschen herausstellt. Denn die Verständnisse und Selbstverständnisse, die den gegenwärtigen Horizont eines Subjekts bilden, stammen überwiegend aus der Vergangenheit seiner Kultur.³⁴ Sie sind Teil der kulturellen Überlieferung und stellen

32 Gadamer: *Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, 438.

33 Vgl. die frühen Formulierungen des Zirkels bei Friedrich Ast: „Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik“, 116f. und Friedrich Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, 95ff.

34 Heidegger formuliert diesen Sachverhalt folgendermaßen: „Das Dasein ist in seinem je faktischen Sein, wie und ‚was‘ es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, *ist* es seine Vergangenheit. [...] Das Dasein ist seiner jeweiligen Weise zu sein und sonach auch mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihre aufgewachsen. Aus dieser her versteht es sich zunächst und in gewissem Umkreis ständig. Dieses Verständnis erschließt die Möglichkeit seines Seins und regelt sie.“ (Heidegger: *Sein und Zeit*, 20.)

Aspekte der Wirkungsgeschichte vergangener Verständnisse und Auslegungen der Welt und des Menschen dar. Der Zirkel wird also auf Kultur und Rationalität insgesamt ausgeweitet und erhält eine historische Tiefendimension bzw. er betont die historische Dimension von Kultur und Rationalität selbst.³⁵ Hermeneutische Philosophie wendet den Blick (zurück) auf die Verhältnisse und Bedingungen, die in der aktuellen gesellschaftlichen Praxis, in den Urteilen und Handlungen der Subjekte bereits effektiv realisiert sind. In diesem Sinn sind die berühmten Formulierungen Heideggers zu verstehen:

Alle Auslegung bewegt sich [...] in der gekennzeichneten Vor-Struktur. Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben. [...] Das Entscheidende ist nicht aus [diesem] Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist Ausdruck der existentialen *Vor-Struktur* des Daseins selbst.³⁶

Das Projekt hermeneutischer Philosophie kann also durchaus als ein Projekt bezeichnet werden, das in der Tradition der Aufklärung steht. Es ermöglicht die verstehende Aneignung und rationale Prüfung vormals impliziter und unbewusst wirksamer Gegebenheiten und Verhältnisse.³⁷ Philosophische Hermeneutik ist im Kern die Explikation der Vorstruktur der menschlichen Situation. Sie zielt damit auf ein gesteigertes Verständnis der Subjekte von sich selbst in ihrem sozialen und historischen Horizont und erlaubt damit zum einen eine klarere Einschätzung der Bedingungen und Abhängigkeiten des eigenen Handelns und Wissens, zum anderen aber auch eine deutlichere Konturierung der Freiheiten und der Spielräume, die sich dem individuellen Handeln in diesem Rahmen eröffnen. Oder, mit dem erwähnten Gegensatz von Gadamer formuliert: Erst vor dem Hintergrund einer adäquaten Einschätzung dessen, ‚was mit uns geschieht‘, lässt sich der Status und der Einfluss unseres ‚Wollens und Tuns‘ genauer bestimmen.

II.1.2 Zeichensysteme und Diskurse: Vorstruktur im Poststrukturalismus

Auch die Philosophie des Poststrukturalismus hinterfragt den Status und die Bedingungen des ‚Wollens und Tuns‘ von Subjekten. Er kann als eine kritische Weiterentwicklung des Strukturalismus verstanden werden und bildete sich als eine Gegenbewegung zu den

35 Vgl. zur ‚historischen‘ Ausweitung des hermeneutischen Zirkel Gadamer: „Vom Zirkel des Verstehens“.

36 Heidegger: *Sein und Zeit*, 153.

37 Man könnte hier in Anlehnung an Adorno auch von einer ‚Aufklärung zweiter Stufe‘ sprechen, da auch in der Hermeneutik die aufklärerische Vernunft über ihre Bedingungen und Voraussetzungen aufgeklärt wird.

philosophischen Strömungen des Existenzialismus und der Phänomenologie heraus, die in den 1960er Jahren in Frankreich Konjunktur hatten. Wie schon der Strukturalismus attackiert der Poststrukturalismus die bewusstseins- und subjektphilosophischen Fundamente und Prämissen in der Philosophie und den Wissenschaften vom Menschen. Diese sollten ihm zufolge von dem Selbst-Bewusstsein und den Erfahrungen, dem Wollen und den Intentionen des Subjekts als Ausgangspunkt ihrer Überlegungen absehen und stattdessen die basalen Strukturen und Relationen in den Blick nehmen, die die individuellen und subjektiven Erkenntnisse und Erfahrungen erst ermöglichen.

Was dem phänomenologischen Ansatz entgeht, so könnte man den poststrukturalistischen Einwand formulieren, ist die jeweilige Vorstruktur, die den bewussten Erfahrungen des Subjekts zugrundeliegt, sowie die daraus resultierende Erkenntnis, dass diese subjektiven Erfahrungen keineswegs als unmittelbar oder ursprünglich gelten und damit auch nicht ohne weiteres als das Fundament der Philosophie und der Wissenschaften dienen können.³⁸ Der Poststrukturalismus lässt sich somit ebenfalls als eine Spielart der Kritik am ‚Mythos des Gegebenen‘ der unmittelbaren Erfahrung begreifen.

Die häufig zur Charakterisierung poststrukturalistischer Theorie angeführten Slogans vom ‚Tod des Subjekts‘ oder dem ‚Verschwinden des Menschen‘, die dieser Strömung vermutlich ebenso viele Anhänger wie Gegner eingebracht haben, lassen sich recht unspektakulär als pointierte bzw. dramatisierende Beschreibungen dieses methodologischen Wechsels der Perspektive verstehen.³⁹ Das Subjekt wird aus dem Blickwinkel des Poststrukturalismus nicht mehr als der konstitutive Ursprung der Phänomene betrachtet, die von den Wissenschaften vom Menschen untersucht werden, wie etwa Sprache, Wissen, Sinn etc. Vielmehr wird der Raum explizit gemacht, innerhalb dessen sich das subjektive Wahrnehmen und Handeln und das individuelle Sprechen und Meinen allererst ereignen können. Der Mensch ist der Theorie des Poststrukturalismus zufolge nicht als der Ursprung und die Quelle von Sinn zu verstehen, sondern auch er wird umgekehrt erst zum Menschen, indem er sich im Rahmen sinnhafter bzw. sinnkonstituierender Strukturen bewegt.

Der Poststrukturalismus ist über diese grundsätzliche Stoßrichtung hinaus keine einheitliche theoretische Bewegung; sondern er ist zum einen in vielen verschiedenen

38 Vgl. zur Kritik am phänomenologischen Mythos des Gegebenen der subjektiven Erfahrung. Descombes: *Das Selbe und das Andere*, 95.

39 „So kommt es vor, daß das Subjekt für ‚aufgehoben‘ ausgegeben wird, wo nur das Unpersönliche oder Anonyme hervorgehoben wurde.“ (Descombes: *Das Selbe und das Andere*, 93.)

Disziplinen herausgearbeitet und weiterentwickelt worden, so dass sich poststrukturalistische Positionen zum Beispiel in der Psychoanalyse, der Literaturwissenschaft oder der Ethnologie finden. Aber auch in der Philosophie – um die alleine es hier gehen soll – haben sich mehrere unterschiedliche Ansätze etabliert, die dem poststrukturalistischen Denken zugerechnet werden. Im Folgenden soll in aller Kürze an die Kerngedanken der Dekonstruktion (nach Derrida) und der Diskursanalyse (nach Foucault) erinnert werden, insofern sie für die Bestimmung einer Vorstruktur im beschriebenen Sinn Relevanz besitzen.

a) **Derrida** Jacques Derrida erläutert die Vorstruktur unseres Redens, Denkens und Handelns insbesondere in Bezug auf die Bedingungen der sprachlichen Strukturen, die ihnen zugrundeliegen. In seinen sprachphilosophischen Überlegungen knüpft er an die Zeichentheorie Ferdinand de Saussures an, die er in entscheidenden Hinsichten modifiziert bzw. radikalisiert. Wie Saussure erläutert Derrida die Bedeutung sprachlicher Zeichen über die Rolle, die sie im holistischen System der Sprache als Ganzes spielen. Die einzelnen Elemente verfügen der basalen saussureschen Einsicht nach über ihre jeweilige Bedeutung (bzw. über ihren jeweiligen ‚Wert‘) allein aufgrund ihrer Stellung zu den anderen Elementen innerhalb des sprachlichen Systems. Die Stellung der Elemente im System bestimmt sich dabei nicht über die intrinsischen Merkmale und Eigenschaften, die ihnen als den konkreten, substantiellen Elementen, die sie sind, jeweils zukommen; sondern sie ergibt sich ausschließlich aus den differentiellen Relationen der Elemente des Systems untereinander. Die Identität der Elemente bestimmt sich aus ihrer wechselseitigen Nicht-Identität, das heißt aus der rein negativen Bestimmung, dass sie nicht gleich sind, sondern sich voneinander unterscheiden. Wurde traditionell die Differenz der einzelnen Elemente von ihren jeweiligen intrinsischen Eigenschaften her gedacht, so dreht sich dieses Verhältnis bei Derrida um: „Das bedeutet, daß die Differenz ursprünglicher ist als die Identität [...]“⁴⁰

Mit dem Begriff der *différance* beschreibt Derrida nun diejenigen Aspekte des Prozesses der Differenzierung von Elementen eines Systems, die vorausgesetzt werden müssen, um die Konstitution von Zeichen und jedes darauf beruhende Bedeutungsgeschehen theoretisch erläutern zu können. Die *différance* ist dabei weder als ein eigenständiges ontologisches Element zu denken, das im System der Sprache eine Rolle spielen oder dieser gar zugrunde liegen würde, noch ist sie als ein bewusster Akt oder das

40 Frank: *Was ist Neostukturalismus?*, 96.

Vermögen eines Sprechenden zu begreifen. Mit dem Kunstwort *différance* bezeichnet Derrida vielmehr basale und allgemeine Strukturmomente, die im Rahmen einer theoretischen Erläuterung des Funktionierens jeder konkreten Zeichenpraxis postuliert werden müssen.

Die *différance* umfasst einen räumlichen und einen zeitlichen Aspekt:⁴¹ In der zeichenkonstitutiven Bewegung der *différance* werden die Differenzen der Elemente eines Systems, so könnte man sagen, auseinandergelegt. Der räumliche Aspekt dieser Bewegung besteht in der räumlichen Trennung bzw. Getrenntheit der verschiedenen Elemente; ein Umstand, der an der geschriebenen Sprache besonders augenfällig wird – was Derridas berühmte Vorliebe für die ‚Schrift‘ erklärt –, der allerdings auch für jede andere Form der Zeichenpraxis gleichermaßen gilt. Der zeitliche Aspekt erklärt sich aus dem irreduziblen Aufschub, der sich aus der strukturalistischen Grundannahme ergibt, dass die Elemente eines Systems ihre jeweilige Identität erst in Abgrenzung zu allen anderen Elementen gewinnen. Die Identität eines Zeichens und seine Bedeutung bestimmen sich daher erst über den (räumlichen und zeitlichen) ‚Umweg‘ über alle anderen Zeichen des Systems, von denen es sich unterscheidet.⁴²

Derrida geht nun in zwei bedeutenden Hinsichten über die strukturalistische Position Saussures hinaus: Zum einen verweist er auf die grundsätzliche Offenheit und Dynamik des Systems der Zeichen. Während Saussure die Abgeschlossenheit und Stabilität eines Zeichensystems (der *langue*) für die Bestimmung der ‚Werte‘ der einzelnen Elemente voraussetzt, betont Derrida dessen prinzipielle Unabschließbarkeit. Dies lässt sich beispielsweise am Begriff der *Iterabilität* ablesen, mit dem Derrida den Umstand verdeutlicht, dass Zeichen in ihrer Rolle als Zeichen auf Wiederholung angewiesen sind – auf die Wiederverwendbarkeit und Wiedererkennbarkeit in unterschiedlichen Kommunikations-

41 Vgl. Derrida: „Die *différance*“, und die sehr erhellenden Ausführungen von Georg W. Bertram in: *Hermeneutik und Dekonstruktion*, 87ff. Er konstatiert: „Différance ist das, was man voraussetzen muss, um das Funktionieren von Zeichen und von Bedeutungsgeschehen zu erläutern.“ Vgl. auch: Derrida: *Positionen*, 70, sowie Manfred Frank: *Was ist Neostrukturalismus?*, 100f.

42 „Wenn ein Zeichen seinen bestimmten Sinn nur dadurch erwirbt, daß es sich von allen andern Zeichen unterscheidet, dann verweist es offenbar nicht zuerst auf *sich selbst*. Sondern es nimmt, sozusagen, den Umweg über alle anderen Zeichen des Systems und kommt erst danach identifizierend auf sich selbst zurück. Man kann also wirklich sagen, dass es von *sich selbst* durch nicht weniger als durch das Universum aller anderen Zeichen [...] getrennt ist.“ (Manfred Frank: *Was ist Neostrukturalismus?*, 95f.)

situationen – und dass ihre Bedeutung im Zuge dieser Wiederholungen kontinuierlich modifiziert, reinterpretiert und verschoben werden kann.⁴³

Zum anderen stellt Derrida die saussuresche Distinktion zwischen den zwei Sphären der Signifikanten und der Signifikate in Frage.⁴⁴ Derrida ist der Meinung, dass man nicht, wie Saussure, auf eine mit den Signifikanten korrelierte Sphäre der Signifikate verweisen muss, um die Bedeutsamkeit von Zeichen zu erläutern, da diese aus den differentiellen Beziehungen der Signifikanten untereinander resultiert. Darüber hinaus weist Derrida nach, dass die Signifikate bereits bei Saussure letztlich genauso wie die Signifikanten funktionieren: indem sie sich in Differenz zueinander profilieren. Die Differenz zwischen der Sphäre der Signifikate und der der Signifikanten scheint damit nichts anderes zu sein, als eine weitere Differenz im Feld der Signifikanten.⁴⁵

Man kann die berühmt-berüchtigte These Derridas aus der *Grammatologie*, die besagt, dass es kein ‚Außen‘ bzw. ‚kein Außerhalb des Texts‘ gibt und geben kann,⁴⁶ in diesem Zusammenhang als eine Art ‚Universalitätsanspruch der Dekonstruktion‘ lesen, dem zufolge überall dort, wo sich Sinn artikuliert oder wo wir es mit verstehbaren und intelligiblen Gegenständen, Äußerungen oder Praktiken zu tun haben, bereits das Prinzip der *différance* und der Prozess der Konstitution der Zeichen aus ihrer Differenz heraus als wirksam vorausgesetzt werden müssen. Und dies ist eben nicht erst beim Schreiben von Texten der Fall, sondern bereits beim Wahrnehmen von und beim Handeln mit den Gegenständen unserer Welt; und damit bei jeder Form von „Erfahrung“⁴⁷.

Vor diesem Hintergrund kann die Theorie der differentiellen Konstitution von Zeichen (bzw. von Sinn) im Kern als eine prinzipielle Kritik am Konzept der Unmittel-

43 Vgl. Derrida: *Die Stimme und das Phänomen*, 103. Genauer ausgeführt wird das Konzept der Iterabilität in: Derrida: „Signatur, Ereignis, Kontext.“ Die Iterabilität in der Interpretation Butlers wird weiter unten im Kapitel V.2.2 genauer betrachtet.

44 Geoffrey Bennington erläutert den Sachverhalt folgendermaßen: „Innerhalb des Systems von Differenzen, das die Sprache ist, funktioniert jeder Signifikant vermöge einer Verweisung auf andere Signifikanten, die niemals in einem Signifikat an ihr Ende gelangt. [...] Vom Signifikat gilt, noch einmal, dass es nichts als ein Signifikant ist, dem von anderen Signifikanten eine bestimmte Position zugewiesen wird. Es gibt keinen Sinn und kein Signifikat. Es gibt nur Sinn- und Signifikats-„Effekte““. Er fordert seine Leser auf: „Suchen Sie in einem Wörterbuch nach dem Signifikat eines unbekanntes Signifikanten: Sie werden auf andere Signifikanten, aber niemals auf Signifikate stoßen.“ (Bennington: „Derridabase“, 41f.) Vgl. hierzu auch Derrida: *Positionen*, 131.

45 Vgl. Bertram: *Hermeneutik und Dekonstruktion*, 107-110.

46 „Il n’y a pas de hors-texte“ (Vgl. Derrida: *Grammatologie*, 274) Gerne und falsch wird dieses Zitat auf den Slogan gebracht: ‚Alles ist Text.‘ Etwas weniger zu Missverständnissen einladend, könnte man vielleicht sagen, dass bei jedem Phänomen von ‚Sinn‘ bereits das differentielle semiotische System vorausgesetzt werden muss, und dass Sinn auch in nicht-sprachlichen Praktiken und Interaktionen mit den Gegenständen der Welt zu finden ist.

47 Vgl. Derrida: „Signatur, Ereignis, Kontext“, 299f.

barkeit interpretiert werden – eine Kritik, die bei Derrida meist unter dem Stichwort einer kritischen Auseinandersetzung mit der ‚Metaphysik der Präsenz‘ abgehandelt wird. Diese Kritik geht von der folgenden Überlegung aus: Nimmt man den irreduziblen Umweg und Aufschub der *différance* in jedem Bedeutungsgeschehen ernst, dann verliert die Möglichkeit eines sinnhaften, intelligiblen Ereignisses, das unmittelbar, in einem Augenblick und vollständig präsent wäre (bzw. seinen Sinn ohne jede Vermittlung in sich selber tragen würde), an Plausibilität.⁴⁸ Sinn kann dann, entgegen der phänomenologischen Sicht, nicht mehr als unmittelbar – im Bewusstsein oder in der Erfahrung des Subjekts – Gegebenes konzeptualisiert werden. Sinnhafte Phänomene bzw. das Phänomen des Sinns können erst dort in Erscheinung treten, wo ein differentielles System sprachlicher Zeichen vorausgesetzt wird, in dem sich Sinn artikulieren kann.

Auch das Subjekt als Instanz, die über Bewusstsein verfügt und in einem verstehenden und reflexiven Verhältnis zu sich steht, kann von der Vorstruktur der differentiellen Relationen des Zeichensystems also nicht ausgenommen werden.⁴⁹ Das besagt allerdings keineswegs, dass das Subjekt in einem spektakulären Sinn als ‚tot‘ zu betrachten sei oder ‚verschwunden‘ wäre, sondern lediglich, dass die Instanz des Subjekts philosophisch in einer veränderten Weise gefasst und erläutert werden muss.⁵⁰ Derrida konstatiert in diesem Sinn,

daß das Subjekt, und in erster Linie das bewußte und sprechende Subjekt, von dem System der Differenzen und der Bewegung der *différance* abhängig ist, daß es vor der *différance* weder gegenwärtig noch vor allem selbstgegenwärtig ist; es schafft sich seinen Platz in ihr erst, indem es sich [...] differiert.⁵¹

Wenn also die Erfahrung des Subjekts eine (philosophische) Rolle spielen soll, dann darf sie nicht als eine unmittelbare Präsenz verstanden werden, sondern sie muss vor dem Hintergrund der semiologischen bzw. differentiellen Vorstruktur interpretiert werden, die

48 So konstatiert Derrida in der *Grammatologie* (272): „Die Unmittelbarkeit ist abgeleitet. Alles beginnt durch das Vermittelnde [...].“

49 Derrida schreibt sich Paul Ricoeur zufolge ein in die strukturalistische Position „einer allgemeinen Lehre vom Zeichen, die jede Intention oder jede Präntention in Frage stellt, welche die Reflexion des Subjekts *über* sich selbst oder das Setzen des *durch* sich selbst als einen ursprünglichen, grundlegenden und sinnstiftenden Akt begreift.“ (Ricoeur: *Hermeneutik und Strukturalismus*, 138.)

50 So beteuert Derrida: „Ich habe [...] nie behauptet, daß es kein Subjekt gebe. Bei der Diskussion anlässlich meines Vortrags über die *différance* mußte ich Goldmann daran erinnern, weil er sich Sorgen um das Subjekt und um die Frage, wohin es denn verschwunden sei, machte.“ (Derrida: *Positionen*, 171.)

51 Derrida: *Positionen*, 70f.

das Subjekt in die Erfahrung mit einbringt und die die Erfahrung als sinnhafte und verstehbare bereits strukturiert.

Diese Reformulierung der Instanz des Subjekts kann als paradigmatisches Beispiel für Derridas Auseinandersetzung mit den philosophischen Traditionen der Metaphysik dienen. So erörtert die Dekonstruktion Begriffe und Instanzen, für die eine Unmittelbarkeit reklamiert wird und die in den verschiedenen philosophischen Systemen als Ursprung, als Fundament oder als Telos ausgewiesen werden, um das System des Wissens, den Raum des Erkennbaren oder den Verlauf der Geschichte zu begründen, zu begrenzen und zu organisieren. Derrida bezeichnet die Begriffe, die in theoretischen Systemen eine solche zentrierende Funktion übernehmen (sollen), als ‚transzendente Signifikate‘. Georg Bertram erläutert die Funktionen der ‚transzendentalen Signifikate‘ folgendermaßen:

Das transzendente Signifikat hat zwei Funktionen: Zum einen begrenzt es das Zeichengeschehen, indem es extern zu ihm steht, zum anderen stabilisiert es das Zeichengeschehen, sofern es außerhalb seines Funktionsmechanismus steht. Dieses transzendente Signifikat ist mit verschiedensten Namen ausgestattet worden: Gott, Bewusstsein, Wahrheit etc.⁵²

Derrida zufolge muss nun aber in Rechnung gestellt werden, dass auch transzendente Signifikate nicht der ‚allgemeinen Ökonomie‘ der differentiellen Bewegung der Zeichen entzogen sein können. Denn das „Spiel der *différance*“ bewirkt, „daß kein Wort, kein Begriff, keine höhere Aussage von der theologischen Gegenwart eines Mittelpunktes aus die textuelle Bewegung und Verräumlichung der Differenzen zusammenfaßt und bestimmt“, wie das transzendente Signifikat es vermeintlich tut.⁵³ Dieser Hinweis ist als eine fundamentale Kritik am Status und an der Erklärungskraft transzendentaler Signifikate zu interpretieren: Denn nur wenn diese unabhängig vom Spiel der Zeichen gefasst werden könnten, wäre es ihnen möglich, die fundierende, stabilisierende und ordnende Funktion auch zu übernehmen, die ihnen zugeschrieben wird.

Man könnte zeigen, daß die Metaphysik immer darin bestanden hat, der *différance* die Präsenz des Sinns [...] entreißen zu wollen; und jedesmal, wenn man vorgibt, ein Gebiet oder eine Schicht des reinen Sinns oder des reinen Signifikats exakt

52 Bertram: *Hermeneutik und Dekonstruktion*, 110.

53 Derrida: *Positionen*, 16.

herauszuschneiden und zu isolieren, macht man denselben [metaphysischen] Schritt.⁵⁴

Von hier aus lässt sich nun auch noch einmal genauer verständlich machen, wie die Dekonstruktion selbst eigentlich methodologisch zu fassen ist. Dabei lassen sich zwei unterschiedliche Aspekte akzentuieren: Dekonstruktion lässt sich einerseits als eine systematische philosophische Position unter anderen begreifen, die bestimmte Überzeugungen, Thesen und Meinungen vertritt. In der Weise, in der die Dekonstruktion bis zu diesem Punkt dargestellt und rekonstruiert wurde, ist sie vor allem als eine solche systematische Position begriffen worden, die sich aus einem stabilen Set von Thesen, Theoremen und Argumenten zusammensetzt.

Im Repertoire der Axiome, die das theoretische Gebäude der Dekonstruktion ausmachen, befinden sich nun aber auch solche, die die Systematizität, die Erklärungskraft und den Gültigkeitsanspruch philosophischer Positionen insgesamt (und damit auch der eigenen) grundsätzlich in Frage stellen bzw. relativieren. Die Dekonstruktion versteht sich ausgehend von diesen Überlegungen deshalb andererseits als eine Form philosophischer Praxis, als ein bestimmter praktischer Umgang mit und eine besondere Weise der Lektüre von (hauptsächlich) anderen philosophischen Texten. Sie etabliert ihrem Selbstverständnis nach also nicht einfach ein theoretisches Gebäude, sondern sie markiert und expliziert Aspekte, die ihr zufolge in jedem Text (als einem funktionierenden Bedeutungsgeschehen) aufgewiesen werden können. Sie verweist auf allgemeine Bedingungen, Strukturen und Merkmale von jedem konkreten Zeichengebrauch. Dekonstruktion wendet sich daher bereits bestehenden Sinnphänomenen zu, um die entsprechenden Merkmale an ihnen nachzuweisen – mit besonderer Vorliebe philosophischen Texten, die in dem, was sie selber thematisieren und propagieren (in ihrem, wie Derrida es nennt, ‚Sagen-Wollen‘), dem widersprechen, was die Dekonstruktion an ihnen selber sichtbar zu machen versucht. Die Dekonstruktion als Praxis nimmt daher Lektüren philosophischer Texte vor, in deren Verlauf sie nachzuweisen versucht, dass diese selber auf eine andere Weise funktionieren, als sie es aufgrund ihrer systematischen Festlegungen von sich selber behaupten würden.

54 Derrida: *Positionen*, 74f. Vor der hier zitierten Textstelle findet sich diese klärende Passage: „Diese Schicht des reinen Sinns oder des reinen Signifikats verweist explizit bei Husserl [auf eine vorsemiotische] Schicht, deren Präsenz außerhalb und vor der Tätigkeit der *différance*, außerhalb des und vor dem System der Bezeichnung gedacht werden könnte. Diese würde den Sinn nur zutagebringen, ihn übersetzen, ihn weiterleiten, ihn kommunizieren, ihn verkörpern, ihn ausdrücken usw. Ein derartiger Sinn – der also [...] all das ist, was sich im Bewußtsein ursprünglich in der Wahrnehmungssituation zu erkennen gibt – nähme daher nicht von dem Moment an, wo er ins Spiel gebracht wird, die Stellung eines Signifikanten ein, der in ein relationales und differentielles Gewebe eingeschrieben wäre, das ihn bereits zum Verweis, zur Spur, zum *gramma*, zur Verräumlichung machen würde.“

Dekonstruktion versucht in ihrem Verfahren den Beweis zu führen, oder besser gesagt, im Verlauf ihrer Lektüren sichtbar zu machen, dass die Versuche der Stabilisierung und der Schließung mittels der Postulierung ‚transzendentaler Signifikate‘ gleichsam gewaltsame (bzw. illusionäre) Stillstellungen eines im Grunde dynamischen und unabschließbaren differentiellen Prozesses darstellen. So führt jede Stabilisierung eines begrifflichen Systems zu einer Hierarchisierung, indem bestimmte Begriffe oder Elemente innerhalb des Systems marginalisiert, untergeordnet oder ausgeschlossen werden müssen, damit jeweils andere in ihrer zentralen und zentrierenden Rolle etabliert werden können. Für viele der klassischen philosophischen Dichotomien (wie etwa Natur und Kultur, Materie und Geist, Signifikant und Signifikat) weist Derrida nun aber nach, dass die vermeintlich unter- und nachgeordneten bzw. abkünftigen Begriffe für die Bedeutung und Funktionsweise der vermeintlich basalen und zentralen Begriffe unabdingbar sind, und bringt so die etablierten Dichotomien und Hierarchien ins Wanken. Er tut dies, indem er zeigt, an welchen (oft entlegenen) Stellen im Text sich die untergeordneten und ausgeschlossenen Elemente dennoch mit einer gewissen Notwendigkeit geltend machen, was sich an Aporien, Paradoxien und Spannungen in den Texten ablesen lässt: „[D]iese Aporien sind die bevorzugte Gegend, der bevorzugte Ort der Dekonstruktion, oder vielmehr: die Dekonstruktion findet hier [...] ihr bevorzugtes Ungleichgewicht.“⁵⁵

Das Ziel der Dekonstruktion ist es dabei nicht, die Widersprüche zu versöhnen und die Paradoxien aufzulösen, und auch nicht, die Hierarchien einfach umzudrehen, sondern sie unterstreicht vielmehr die Illegitimität und Gewaltsamkeit der Versuche jeder Stabilisierung, indem sie auf die ‚Kosten‘ verweist, die durch die Operationen der ‚Schließung‘ eines Systems entstehen.

Derrida betont immer wieder auch die politische und ethische Dimension des Verfahrens der Dekonstruktion. Denn die ‚Schließung‘ versucht, der Dynamik und Veränderbarkeit entgegenzuwirken, die dem differentiellen System eingeschrieben ist, und verhindert damit das Entstehen neuer Erfahrungen und neuer Möglichkeiten. Die Versuche einer Stillstellung des Systems richten sich gegen die „Offenheit für eine Verwandlung“ und schließen damit aus, dass „sich etwas ereignen kann, was als Ereignis die Berechnungen, die Regeln, die Programme, die Vorwegnahmen usw. übersteigt“.⁵⁶ So markiert Dekonstruktion in den Systemen und Programmen immer die Punkte, an denen sie notwendig

55 Derrida: *Gesetzeskraft*, 44.

56 Derrida: *Gesetzeskraft*, 56f.

versagen – Aporien, Doppeldeutigkeiten, Widersprüche und Situationen der Unentscheidbarkeit.

Das Verfahren der Dekonstruktion sorgt so für die Erhaltung der Offenheit und Modifizierbarkeit des diskursiven Systems und wahrt damit die Potentialität einer noch unentschiedenen Zukunft, in der sich neue Weisen des Denkens und (damit) des Lebens abzeichnen können, die in und mit der herrschenden Ordnung (noch) nicht erfasst, beschrieben oder prognostiziert werden können. Sie verfährt damit zugunsten des Differenten, des ‚Anderen‘, des Ausgeschlossenen und Marginalisierten. Dekonstruktion versucht, den (diskursiven) Raum offen zu halten bzw. ihn wieder zu öffnen, damit dieses ‚Andere‘ sich in ihm ereignen kann.

Das bedeutet nun aber keineswegs, dass jede Form der Stabilisierung – jede Konvention, jede Systematisierung und jede Institution – Derridas Meinung nach abzulehnen oder zu überwinden sei; ihnen wird vielmehr eine bedeutende und konstitutive Rolle im Rahmen der menschlichen Orientierungen zugesprochen. Wichtig ist es Derrida aber, die semiologischen Bedingungen und den gewissermaßen kontingenten und vorläufigen Status dieser Stabilisierungen immer wieder ins Gedächtnis zu rufen und damit auch die Chance, die in den damit gegebenen Möglichkeiten der Veränderung liegt:

Alles was man von einem dekonstruktivistischen Standpunkt aus versucht zu zeigen, ist, daß Konventionen, Institutionen und der Konsens Stabilisierungen sind [...], das heißt, daß sie Stabilisierungen von etwas grundsätzlich Instabilem und Chaotischem sind. Folglich wird es genau aus dem Grund notwendig zu stabilisieren, weil die Stabilität nichts Natürliches ist; weil es Instabilität gibt, wird die Stabilisierung notwendig [...]. Nun sind dieses Chaos und diese Instabilität, die fundamental, grundlegend und irreduzibel sind, zugleich das Schlimmste, wogegen wir uns mit Gesetzen, Regeln, Konventionen, Politik und provisorischer Hegemonie wehren, ebenso aber auch eine Chance, eine Chance eines Wandels, eine Chance zu destabilisieren. Gäbe es eine kontinuierliche Stabilität, dann gäbe es keine Notwendigkeit für Politik, und insoweit die Stabilität nicht natürlich, essentiell oder substantiell ist, existiert Politik und wird Ethik möglich. Chaos ist zugleich Risiko und Chance [...].⁵⁷

b) Foucault Was Derrida hier über das Verhältnis von Stabilität und Instabilität, über den Status von Regeln und Konventionen und deren grundsätzliche Revidierbarkeit ausführt, könnte auch als eine Charakterisierung der diskursanalytischen Perspektive Michel Foucaults gelesen werden. Auch Foucault arbeitet heraus, inwieweit bestimmte Normen, Praktiken und Institutionen der Strukturierung, Begrenzung und Kontrolle eines im

57 Derrida: „Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus“, 85f.

Grunde chaotischen und veränderlichen Feldes dienen. In *Die Ordnung des Diskurses* führt er aus, durch welche Mittel und Mechanismen die „Kräfte und Gefahren“ sowie das „unberechenbar Ereignishafte“ des Diskurses „kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert“ werden können.⁵⁸ Dies kann auf ganz unterschiedliche Weise geschehen und die je nach Art und Weise der Reglementierung und Kontrolle unterschiedlichen ‚diskursiven Formationen‘ bzw. ‚Epistemen‘ in verschiedenen Epochen, Kulturen oder Disziplinen, die auf diese Weise entstehen, sind der Gegenstandsbereich der Diskursanalyse.⁵⁹

Auch die Diskursanalyse nimmt damit die spezifische ‚Vorstruktur‘ von Wissen und Handeln, von Wahrnehmen und Erfahrung in den Blick. Denn die diskursiven Konfigurationen bilden die Bedingungen der Möglichkeit bestimmter Weisen des Erkennens, Sprechens und Handelns – sie sind das ‚historische Apriori‘ einer bestimmten Lebensform, die Konstitutionsbedingungen einer bestimmten ‚Weltanschauung‘ und ihrer spezifischen ‚Erfahrungsstruktur‘.⁶⁰ Genauso wie die Gegenstände der Erfahrung werden auch die Erkenntnis-Subjekte im Rahmen und nach Maßgabe der diskursiven Konfigurationen konstituiert. Das Bewusstsein und die Erfahrung der Subjekte ist also auch bei Foucault kein ursprünglicher oder unvermittelter Bezugspunkt, sondern den spezifischen strukturierenden sozialen und institutionellen historischen Gegebenheiten nachgeordnet. Programatisch formuliert Foucault dieses Verhältnis in *Die Ordnung der Dinge*:

Die fundamentalen Codes einer Kultur, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte, die Hierarchie ihrer Praktiken beherrschen, fixieren gleich zu Anfang für jeden Menschen die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wiederfinden wird.⁶¹

Durch die Normen und Konventionen der diskursiven Formationen wird für eine bestimmte Epoche, Kultur oder Disziplin festgelegt, welche Aussagen auf welche Weise miteinander verknüpft werden können, wer auf welche Weise worüber sprechen darf, welche Spielräume des Handelns offen stehen etc. So wird gleichzeitig bestimmt, was als ver-

58 Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, 11.

59 Foucault ist in seinem Denken und auch in der Verwendung seiner Terminologie recht mobil. Der Begriff ‚Episteme‘ stammt aus der *Ordnung der Dinge* und wird später nicht wieder verwendet, der der ‚diskursiven Formation‘ aus der *Archäologie des Wissens*. Die Position, wie sie hier dargestellt wird, und die im Rahmen dieser Arbeit vor allem berücksichtigt und diskutiert werden soll (unter anderem auch deshalb, weil Judith Butler an sie anschließt), ist die des ‚mittleren Foucault‘.

60 Auf die Verwandtschaft mit Heidegger ist häufig hingewiesen worden: Vgl. Heidegger: „Die Zeit des Weltbildes“; Frank: *Was ist Neostukturalismus?*, 135; Kögler: *Foucault*, 30; Ferry & Renault: *Antihumanistisches Denken*, 81.

61 Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, 22.

nünftig, wissenschaftlich, verstehbar und intelligibel gelten kann. Wissen, Wahrheit und Vernunft gibt es Foucault zufolge nur im Rahmen von auf diese Weise strukturierten Räumen, und sie sind nur mit Rücksicht auf die jeweiligen spezifischen normativen Ordnungen zu verstehen bzw. zu erläutern.

Denn 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 [...].⁶²

Die Räume des Wissens und der Wahrheit werden Foucault zufolge durch den Ausschluss dessen konstituiert, was nicht den Regeln der spezifischen diskursiven Formation gehorcht, was diesen Regeln zufolge als wahnsinnig und undenkbar, als irrational und monströs gelten muss. Diese Abgrenzungs- und Ausschlussbewegung ist dabei als eine notwendige Bedingung der Herausbildung der einzelnen Diskurse zu begreifen, da sich nur in der Differenz zum Un-Sinn das bestimmen lässt, was Sinn macht. Der Raum der verworfenen (Un-)Möglichkeiten, von dem jeder Diskurs umschlossen wird, bildet daher sein so genanntes ‚konstitutives Außen‘.

Insofern ist am Ursprung aller Ordnung ein Ausschluß des Nichtdenkbaren: ein Fernhalten all dessen, was von den Regeln des Diskurses als etwas verworfen wird, was keinen Sinn macht, oder als systemfeindlich verboten wird [...].⁶³

Die Rede von Ausschließung, Zwang und Reglementierung lässt bereits deutlich werden, dass Foucault Diskurse in enger Beziehung zum Phänomen der ‚Macht‘ denkt. Er steht in der Tradition Nietzsches, wenn er Wissen und Macht nicht als getrennte Bereiche begreift, sondern die Wirkungen der Machtverhältnisse in den Komplexen des Wissens herausarbeitet. Macht und Wissen sind bei Foucault interdependent, da sich ohne Strukturen der Reglementierungen und Ausschließung Wissen und Sinn gar nicht denken ließen. Dabei ist Macht nicht nur als Zwang oder als repressiv, gewaltsam und unterdrückend, sondern vor allem auch in ihrer Produktivität zu begreifen; das strukturierende Machtgefüge bringt die Räume und Gegenstände erst hervor, die es (und indem es sie) reglementiert und ordnet:⁶⁴ „[M]an muß [die Macht] als ein produktives Netz auffassen“, das „die Körper durchdringt, Dinge produziert, Lust verursacht, Wissen hervorbringt, Diskurse produziert“. ⁶⁵

62 Foucault: *Was ist Kritik?*, 33.

63 Frank: *Was ist Neostukturalismus?*, 139.

64 Vgl. beispielsweise die Diskussion des Machtbegriffs bei Detel: *Macht, Moral, Wissen*, 55ff.

65 Foucault: *Dispositive der Macht*, 35.

Wie bereits angedeutet wurde, nimmt die diskursanalytische Perspektive auf historische gesellschaftliche Formationen nicht die Intentionen und Handlungen von Subjekten zum Ausgangspunkt, sondern sie nimmt die institutionellen und sozialen *Bedingungen* der Handlungen und Intentionen von Subjekten in den Blick. Der Slogan vom Tod des Subjekts, der häufig auch zur Charakterisierung der foucaultschen Position herangezogen worden ist, ist zwischenzeitlich und insbesondere in den hitzig geführten Debatten der späten 1970er und der 1980er Jahre als die Negierung der Möglichkeit jeglicher Form von Freiheit und Individualität missverstanden bzw. überzeichnet worden. Foucault macht jedoch deutlich, dass das individuelle Sprechen, Wählen und Handeln keineswegs pauschal negiert werden soll, sondern lediglich im Rahmen der Theoriebildung einen anderen Stellenwert bekommt, indem die möglichen Formen, Positionen und Funktionen des Subjekts im Diskurs und die strukturellen Bedingungen seiner Vollzüge untersucht werden.⁶⁶ Das Subjekt wird also nicht als Fundament oder als Stifter des Diskurses konzeptualisiert, sondern als eine Instanz, die sich im Rahmen der Bedingungen des Diskurses konstituiert und hier bestimmte historisch wandelbare Formen des Selbstbezugs, des Weltbezugs und des Bezugs zu anderen ausbildet, sowie bestimmte ebenfalls historisch spezifische Mittel und Formen der Artikulation und der Praxis vorfindet. Die Formulierung vom Tod des Subjekts ist also, wie Wolfgang Detel konstatiert, lediglich angebracht, wenn vom „*methodologischen* oder *explanatorischen* Tod des Subjekts“ die Rede sein soll.⁶⁷ Die Instanz des Subjekts kann der diskursanalytischen Position zufolge nicht (oder jedenfalls nicht allein) zur Erklärung oder Analyse der verschiedenen Formen des Wissens und der unterschiedlichen historisch-politischen Konstellationen dienen, sondern das Subjekt ist selbst einer der (empirischen) Gegenstände, die in ihrer spezifischen Konstitution und Funktion erläutert und analysiert werden müssen.

Es geht um den Nachweis, dass unser Denken, Sprechen und Handeln nicht zureichend begriffen werden kann, wenn wir es auf ein ‚Subjektzentrum‘ beziehen. Vielmehr muss man den vordiskursiven Strukturierungen dadurch philosophische Geltung verschaffen, dass man den Akt der Sinn- und Erfahrungsbildung als nicht im Subjekt begründet nachweist. [...] Statt die Bedeutung und Objektconstitution von Äußerungen in ein sinnstiftendes Subjekt zu verlegen, wird das Subjekt der Aussage hingegen von den von Aussagen und ihren diskursiven Kontexten vorgegebenen Möglichkeiten bestimmt.⁶⁸

66 Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, 285.

67 Detel: „Einleitung: Ordnungen des Wissens“, in: Honneth & Saar (Hg.): *Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption*, 184.

68 Kögler: *Foucault*, 33.

Vor diesem methodologischen Hintergrund ist es nun aber höchst fraglich, ob man Foucaults Position in einem weitergehenden Sinn als ‚Subjektkritik‘ bezeichnen sollte – wenn damit gemeint ist, dass Foucault in pauschaler oder rigoroser Weise für die ‚Abschaffung‘ der Instanz des Subjekts plädieren würde. Im Gegenteil lässt sich feststellen, dass die Fragen, in welcher Weise Subjekte in den unterschiedlichen historischen Epochen geformt wurden und werden, in welcher Beziehung sie zu sich selbst stehen und in welches Verhältnis sie zu den sie prägenden diskursiven Rahmenbedingungen treten können, bedeutende und beständige Orientierungspunkte der Forschungen Foucaults darstellen.⁶⁹

Die Frage nach dem Subjekt in Foucaults Werk ist mit der allzu schlichten Alternative zwischen der Abschaffung der Instanz des Subjekts einerseits und seiner Anerkennung andererseits, wie sie die Debatte um den Poststrukturalismus zeitweise geprägt hat, allerdings gar nicht angemessen zu beschreiben. Denn wenn Foucault Kritik am Subjekt übt, dann zunächst an einem ganz bestimmten Konzept des Subjekts, nämlich am Subjekt als einer souveränen, a priori vernünftigen, überhistorischen und transzendentalen Instanz. Dass dieses Konzept selbst einen ganz spezifischen historischen Ort jüngerer Datums hat, ist von Foucault in *Die Ordnung der Dinge* herausgearbeitet worden.⁷⁰

Foucault geht davon aus, dass es analog zu und in Verbindung mit den verschiedenen Konfigurationen des Wissens historisch und kulturell differierende Menschenbilder und verschiedene Weisen der Subjektkonstitution und des Selbstbezugs geben kann.⁷¹ Durch eine solche Historisierung und Kontextualisierung der Instanz des Subjekts gewinnt die Frage nach dem Subjekt an Komplexität, da nun berücksichtigt werden kann und muss, welche konkreten Formen der Subjektivität zu einer bestimmten Zeit gegeben sind, welchen spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen und Machtverhältnissen die jeweils untersuchte Form der Subjektivität entspringt, welche Funktion sie innerhalb des Diskurses übernimmt und welche möglichen anderen Formen denkbar sind bzw. erstrebenswert sein könnten. Aus der historisierenden und kontextualisierenden Konzeption resultiert also eine (potentielle) Pluralisierung der Formen von Subjektivität.

Aus der foucaultschen Perspektive erscheinen nun auch die aktuellen und für uns natürlichen Formen der Rationalität und der Subjektivität als kontingent und wandelbar.

69 Vgl. hierzu Foucaults Charakterisierung der eigenen Arbeit in: „Das Subjekt und die Macht“, dazu auch Kögler: „Situierete Autonomie“, insb. 79-83, sowie Saar: „Genealogie und Subjektivität“.

70 Vgl. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*.

71 Damit soll nicht gesagt sein, dass das Subjekt als souveräne Erkenntnisinstanz der Theorie Foucaults zufolge eine unter vielen Formen von Subjektivität ist, denn seine Kritik ist grundsätzlicher: Unter den vielen möglichen Varianten des Subjekts hat es diese eine nie gegeben.

Zwar kann die Diskursanalyse zunächst und vorrangig als eine Theorie der Geschichte und eine Methodologie der Geschichtsschreibung betrachtet werden, die ein neuartiges Analyseinstrumentarium für historische Epochen anbietet und ein ‚revolutionäres‘ Erklärungsmodell für geschichtliche Prozesse und den Zusammenhang und Übergang zwischen Epochen anbietet; aber sie erschöpft sich nicht in Geschichtsschreibung und Geschichtstheorie. Denn das diskursanalytische Instrumentarium lässt sich auch auf die jeweils gegenwärtige Epoche, zur Analyse der eigenen Situation anwenden. Die archäologischen und genealogischen Mittel Foucaults erlauben auch eine Analyse der Mechanismen, Regeln und Institutionen, die die aktuellen Wissensformationen ordnen, unseren Begriff von Wahrheit prägen und die gegenwärtigen Formen von Subjektsein und Subjektwerdung bestimmen. Damit ist auch die poststrukturalistische Theorie Foucaults durchaus als ein Projekt der Aufklärung zu verstehen, indem sie es ermöglicht, die konkrete Vorstruktur aus Regeln und Praktiken aufzudecken und zu reflektieren, die die Konstitution von Subjekten und die gesellschaftlichen und kulturellen Ordnungen insgesamt bestimmt, sowie die Grenzen der diskursiven Konfigurationen und das in ihnen jeweils Ausgeschlossene zu markieren. Foucault setzt auf das „kritische und entmystifizierende Vermögen“ der Philosophie, wenn es darum geht, „das Ungedachte“ einer diskursiven Formation explizit und zugänglich zu machen.⁷²

II.1.3 Rechtfertigungspraktiken und Vokabulare: Vorstruktur im Neopragmatismus

Es ist bereits früh erkannt worden, dass der Begriff der ‚Episteme‘, den Foucault in der *Ordnung der Dinge* zur Charakterisierung einer bestimmten Ordnung des Wissens und der Erkenntnis einer bestimmten (wissenschaftlichen) Epoche einführt, starke Analogien zum Konzept des ‚Paradigmas‘ aus Thomas Kuhns wissenschaftstheoretischen Ausführungen in *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* aufweist.⁷³ Auch der Begriff des Paradigmas bezeichnet ein Ensemble von Axiomen, Institutionen und Praktiken, das zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt in einer bestimmten Wissenschaft als gesicherter oder selbstverständlicher Rahmen fungiert, innerhalb dessen die aktuelle Forschung ‚normaler-

72 Vgl. Dosse: *Geschichte des Strukturalismus*, Bd. 1, 490 und 492.

73 Zuerst hat sicherlich Jean Piaget auf die Verwandtschaft dieser Konzepte hingewiesen (Piaget: *Der Strukturalismus*, 126); vgl. auch Manfred Frank: *Was ist Neostrukturalismus?*, 147; sowie Kögler: *Foucault*, 41.

weise‘ stattfindet.⁷⁴ Unser Bild von der Welt, die Art und Weise, wie wir sie wahrnehmen und interpretieren, und welche Fragen wir an sie stellen, ist also abhängig von konkreten normativen, theoretischen und methodologischen – von paradigmatischen – Hintergrundannahmen, die sich im Verlauf der Geschichte als (teilweise radikal) veränderbar erwiesen haben. Die Frage, was als interessant, als objektiv, als vernünftig und als relevant eingestuft wird, kann je nach Paradigma in deutlich unterschiedlicher Weise beantwortet werden.

Ganz ähnlich wie Foucault in *Die Ordnung der Dinge* erzählt auch Kuhn auf Basis dieser Annahmen eine diskontinuierliche Geschichte der Wissensformationen, die von verschiedenen revolutionären (Um-)Brüchen gezeichnet ist. Die Diskontinuität erklärt sich aus der Feststellung, dass Aussagen, Erkenntnisse, Methoden und Lösungsansätze immer nur nach Maßgabe von konkreten Hintergrundannahmen eines bestimmten Paradigmas bewertet werden können, nicht aber ‚objektiv‘ – das hieße außerhalb eines jeden Kontextes – oder über die Grenzen der einzelnen paradigmatischen Kontexte hinweg. So gibt es keine Position, von der aus sich entscheiden ließe, welches von zwei Paradigmen das ‚objektivere‘ Wissen, das ‚wahrere‘ Weltbild oder die besseren Antworten zur Verfügung stellen würde. Denn die Paradigmen sind inkommensurabel, d.h. dass sie sich weder ineinander übersetzen lassen noch auf ein alle Paradigmen übergreifendes Beschreibungssystem reduzierbar sind.

Kuhns Konzept ist für die Neuinterpretationen des pragmatistischen Denkens im sogenannten Neopragmatismus sehr einflussreich gewesen. Die Tatsache, dass Wissen und Erkenntnis nur in Beziehung zu historisch wandelbaren Ensembles von kulturellen Normen, Institutionen und Praktiken zu denken ist, veranlasst beispielsweise Richard Rorty zu der Behauptung, dass Wahrheit und Wissen über die Tatsachen der Welt weniger entdeckt als vielmehr erfunden werden. Auch Nelson Goodman betont in seinem programmatisch betitelten Buch *Weisen der Welterzeugung* die unhintergehbare Dialektik von Entdecken und Erfinden in den Erkenntnis- und Verstehensprozessen.⁷⁵ Das Erkennen der Welt ist dem Neopragmatismus zufolge niemals ein neutrales und voraussetzungsloses Aufnehmen der in ihr vorhandenen Gegenstände, Sachverhalte und Strukturen, sondern ist

74 Vgl. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*; dazu auch: Hollis: *Soziales Handeln*, 116ff.

75 An den folgenden Stellen besonders deutlich: „Das Erkennen von Strukturen besteht in hohem Maße darin, sie zu erfinden und aufzuprägen. Begreifen und Schöpfen gehen Hand in Hand.“; „[G]eben wir unsere vergebliche Suche nach der ursprünglichen Welt auf und gelangen zur Erkenntnis, dass Systeme und Versionen ebenso produktiv wie reproduktiv sind.“ (Goodman: *Weisen der Welterzeugung*, 37 und 125.)

abhängig von der Situation und den Mitteln des Erkennenden im Erkenntnisprozess selbst, und in diesem Sinne immer und notwendig perspektivisch.⁷⁶ Wissen und Erkenntnis sind bezogen auf bestimmte Vokabulare (Rorty) bzw. Symbolsysteme (Goodman), in denen Aussagen formuliert werden und die unsere Art und Weise des Sehens prägen und unsere Erfahrung organisieren.⁷⁷ Goodman beschreibt den philosophiegeschichtlichen Wandel, der zu dieser Perspektive geführt hat, folgendermaßen: „Die Bewegung verläuft von der einen und einzigen Wahrheit und einer fertig vorgefunden Welt zum Erzeugungsprozeß einer Vielfalt von richtigen und sogar konfligierenden Versionen oder Welten.“⁷⁸ Der Neopragmatismus wendet sich damit vehement gegen eine Reihe von ‚naiv realistischen‘ Überzeugungen, die einem solchen Perspektivismus widersprechen und die Möglichkeit eines objektiven (im Sinne von voraussetzungslosen) Wissens propagieren: „gegen eine Wahrnehmung ohne Begriffe, gegen das rein Gegebene, gegen die absolute Unmittelbarkeit, [gegen] das unschuldige Auge“.⁷⁹ Dass unterschiedliche Vokabulare und Symbolsysteme zu unterschiedlichen Bildern bzw. ‚Versionen‘ der Welt führen, ist jedoch nicht so zu verstehen, dass die Tatsachen der Welt in verschiedenen Vokabularen unterschiedlich und damit auch unterschiedlich zutreffend dargestellt werden würden. Denn diese Formulierung impliziert eine Konzeption des ‚Ding an sich‘, derzufolge wir uns mit unseren (beschränkten) Mitteln den Dingen annähern würden, ‚wie sie wirklich‘ – und das hieße unabhängig von jeglicher verkürzenden und perspektivierenden sprachlichen Beschreibung – sind. Seit den Einwänden gegen eine fundamentalistische Erkenntnistheorie in *Der Spiegel der Natur* gehört es zu Rortys therapeutischen Bemühungen, eine solche Differenz zwischen ‚an sich‘ und ‚für uns‘ und damit den Gedanken der Sprache als Repräsentation von sprachunabhängig gegebenen Sachverhalten als irreführend zu kennzeichnen.

Die Vorstellung einer solchen Differenz resultiert aus der Konzeption von Sprache oder Symbolen als einem *Medium* der Erkenntnis, das als das „dritte, vermittelnde Element zwischen Selbst und Welt“ tritt, und mit dem versucht wird, die Realität möglichst adäquat darzustellen.⁸⁰ Mit der Kritik an diesem Bild verbindet sich auch die

76 Vgl. Rorty: *Wahrheit und Fortschritt*, 192.

77 Goodman: *Weisen der Welterzeugung*, 167.

78 Goodman: *Weisen der Welterzeugung*, 10.

79 Goodman: *Weisen der Welterzeugung*, 18.

80 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 32f. Rorty bezeichnet in Bezug auf diese Vorstellung Donald Davidson als einen Gewährsmann, der sie als Dualismus von Schema und Inhalt beschrieben und als

Kritik an einer ‚Korrespondenztheorie der Wahrheit‘, derzufolge Sätze aufgrund ihrer Übereinstimmung mit der Realität zu wahren oder aufgrund ihrer Nicht-Übereinstimmung zu falschen Sätzen werden. Menschliche Erkenntnis wäre in diesem Modell dem Ziel verpflichtet, sich dem ‚So-Sein‘ der Welt immer mehr anzunähern. Ein „eigentliches So-Sein der Welt“ gibt es Rorty zufolge jedoch nicht.⁸¹ Und es ist auch nicht vorstellbar, wie es als Kriterium für die Wahrheit oder Falschheit von Sätzen überhaupt eingesetzt werden könnte. Denn es ist kein Standpunkt vorstellbar, kein ‚Blick von Nirgendwo‘, von dem aus nicht-beschreibungsrelativ und objektiv das Verhältnis zwischen Sprache und Welt überprüft werden könnte. Es ist eine von Rortys Grundüberzeugungen, „daß wir nie imstande sein werden, aus der Sprache herauszutreten, daß wir nie imstande sein werden, die Realität ohne Vermittlung durch eine sprachliche Beschreibung zu erfassen“ und gleichsam von der Seite einen prüfenden Blick auf sie werfen können.⁸² Das einzige Kriterium für die ‚Wahrheit‘ von Aussagen ist deren bestmögliches Gerechtfertigt- oder Begründetsein gemäß den Normen einer bestimmten sozialen Praxis (des Gebens und Forderns von Gründen).

Es ist die Konsequenz der These, dass es keinen direkten Zugang zur Welt und kein Meta- bzw. Supervokabular gibt, anhand dessen sich verschiedene Vokabulare vergleichen und bewerten ließen, „daß [also] keine Gegenstandsbeschreibung in höherem Maße die eigentliche Natur der betreffenden Gegenstände trifft als irgendeine andere Beschreibung.“⁸³ Naturwissenschaft, Philosophie, Kunst, Psychoanalyse oder Geschichtsschreibung, von keinem kulturellen Diskurs kann nachgewiesen werden, dass er in irgendeiner Weise näher an den Sachen selbst ist, als der andere.⁸⁴ Denn die ‚Sachen selbst‘ sind keine außerdiskursiven Bezugspunkte der sprachlichen Beschreibungen,

‚drittes Dogma des Empirismus‘ gebrandmarkt hat. Vgl. hierzu Davidson: „Was ist eigentlich ein Begriffsschema?“

Vgl. auch Goodmans ironische Kritik am Repräsentationsgedanken in *Weisen der Welterzeugung*, wie sie in dem Virginia Woolf zugeschriebenen Zitat zum Ausdruck kommt: „Kunst ist keine Kopie der wirklichen Welt. Ein solch verdammtes Ding ist genug.“ (Goodman: *Sprachen der Kunst*, 15.)

81 Rorty: *Wahrheit und Fortschritt*, 192.

82 Rorty: *Hoffnung statt Erkenntnis*, 33.

83 Rorty: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“, 33.

84 Goodman weist nachdrücklich darauf hin, dass auch die Kunst als eine den Wissenschaften ebenbürtige Dimension von Wissen und Erkennen betrachtet werden muss. Vgl. Goodman: *Sprachen der Kunst*, insb. Kapitel VI. sowie: ders.: *Weisen der Welterzeugung*, 127.

sondern sie werden in Anlehnung an Daniel Dennett als „narrative Schwerpunkte der Beschreibung“ gefasst, „die sich ändern, sobald sie verschieden beschrieben werden.“⁸⁵

Die Philosophie wird dadurch von der Aufgabe entbunden, nach einem Diskurs Ausschau zu halten (oder ihn selbst zur Verfügung zu stellen), der als Grundlage für andere Disziplinen gelten kann; daher die Kritik an dem Unternehmen der ‚Erkenntnistheorie‘, die jegliches Wissen auf basale Operationen und Elemente zurückführen und die verschiedenen Diskurse in ihrem speziellen *Verhältnis zur Realität* beschreiben und beurteilen will, um in der Lage zu sein, „unter den vielen Sprachen eine auszuzeichnen“.⁸⁶ Von dem Drang, eine solche Relation ausmachen zu wollen, muss die Philosophie in den Augen Rortys gleichsam therapiert werden.⁸⁷

Solange wir meinen, es gebe eine Relation wie ‚auf die Welt passen‘ oder ‚die wahre Natur des Selbst ausdrücken‘, die Vokabulare-als-Ganze haben oder nicht haben könnten, so lange werden wir die traditionelle philosophische Suche nach einem Kriterium weitertreiben, das uns sagt, welche Vokabulare diese wünschenswerte Eigenschaft haben. Wenn wir uns aber je mit dem Gedanken versöhnen könnten, daß der Großteil der Realität indifferent gegenüber unseren Beschreibungen von ihr ist [...], dann hätten wir uns endlich zu eigen gemacht, was wahr an der romantischen Idee ist, daß Wahrheit eher gemacht als gefunden wird. Wahr an dieser Behauptung ist, das *Sprachen* eher gemacht als gefunden werden und daß Wahrheit eine Eigenschaft sprachlicher Gebilde, der Sätze, ist.⁸⁸

Einer neopragmatistischen Grundüberzeugung nach ist es daher müßig, nach einer spezifischen Relation zwischen einem Vokabular oder einem Beschreibungssystem und der Welt zu fahnden, stattdessen sei es sinnvoller, auf seine spezifische Funktion zu achten und danach zu fragen, „was es leisten kann.“⁸⁹ So bezeichnet Rorty die Vokabulare auch als ‚Werkzeuge‘, die unterschiedliche Arten des Wissens bereitstellen und unterschiedliche Probleme zu lösen in der Lage sind. Der Erkenntnisprozess ist daher nicht nur abhängig von den Vokabularen und Symbolsystemen, die in Anschlag gebracht werden, sondern auch durch eine bestimmte pragmatische Situation geprägt, in der spezifische Probleme, Bedürfnisse, Ziele und Interessen virulent werden können.⁹⁰

85 Rorty: *Eine Kultur ohne Zentrum*, 9. Vgl. hierzu Daniel Dennetts einschlägigen Aufsatz „The Self as a Center of Narrative Gravity“.

86 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 27.

87 Vgl. zum Ansatz der therapeutischen Philosophie: Rorty: *Der Spiegel der Natur*, 16f.

88 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 27.

89 Goodman: *Weisen der Welterzeugung*, 157.

90 In einer prägnanten Formulierung aus dem *Spiegel der Natur* wird im Sinne dieser Alternative der Begriff der ‚Wahrheit‘ umgedeutet von „Kontakt mit der Wirklichkeit“ zu „Was zu glauben gut für uns ist“. (Rorty: *Der Spiegel der Natur*, 197.) Dies steht natürlich ganz in der Tradition des klassischen

Auch wenn der Schwerpunkt in der bisherigen Darstellung auf Wissen bzw. wissenschaftliche Erkenntnis gelegt wurde, lässt sich die neopragmatistische Theorie keineswegs auf eine wissenschaftstheoretische Position reduzieren. Die Bedeutung von Vokabularen und Symbolsystemen besitzt vielmehr für alle menschlichen Orientierungen und Überzeugungen Gültigkeit, seien diese nun ethischer, politischer, ästhetischer, anthropologischer oder schlicht alltäglich-lebensweltlicher Natur.

Auch dem Neopragmatismus lässt sich also eine Art Universalitätsanspruch zuschreiben. Denn jede Form des Erkennens und Verstehens ist ihm zufolge notwendig rückgebunden an eine bestimmte pragmatische Situation und relativ zu einem bestimmten diskursiven oder symbolischen Bezugsrahmen.

Die universelle Reichweite lässt sich auch hier – wie bereits bei Hermeneutik und Poststrukturalismus – sehr gut an der Tatsache verdeutlichen, dass sich die Instanz des Subjekts bzw. die Konstitution von Personen nur unter Rückbezug auf die Existenz von Vokabularen explizieren lässt. Dies gilt zum einen, weil auch das eigene Urteilen und Handeln genauso wie das Urteilen und Handeln anderer auf bestimmten kategorialen und normativen Hintergrundannahmen aufruht und auch nur vor einem solchen Hintergrund versteh- und interpretierbar ist:

It is only in the context of shared paradigms that a person's behaviour can be made intelligible, not just to the spectator but even to the agent himself. Only in terms of some paradigm can he represent what he is doing as a rational activity. [...] The value which an actor places on his actions is only intelligible or defensible within the framework provided by the appropriate social paradigm, the paradigm which renders his behaviour expected or unexpected, defensible or inexplicable.⁹¹

Zum anderen ist aber auch die Konstitution von personaler Identität nach Rorty nur in Bezug auf ein Vokabular zu verstehen, da Identität vor allem als das Resultat einer Selbsterzählung begriffen wird. Es ist vielleicht übertrieben und irreführend, so weit zu gehen wie Rorty, wenn er Personen selbst als „verkörperte Vokabulare“ bezeichnet, und seine Taxierung der Möglichkeiten der quasi-dichterischen Selbsterschaffung wirkt deutlich überzogen.⁹² Dennoch ist es sicherlich richtig, dass bei der Herausbildung von Identität Erzählungen und Geschichten, die Erlebnisse, Ereignisse und Erinnerungen verknüpfen

Pragmatismus. Vgl. etwa die Ausführungen zum Wahrheitsbegriff bei William James in: *Pragmatism*, insb. Kap. 6.

91 Ryan: „'Normal' Science or Political Ideology“, 93.

92 Rorty: *Kontingenzt, Ironie und Solidarität*, 138. Die Probleme von Rortys Personenkonzept werden unten detailliert diskutiert in Kapitel VI.3.1. Vgl. zu diesem Thema auch den Aufsatz von Dieter Thomä: „Zur Kritik der Selbsterfindung“.

und in einen sinnvollen bzw. allererst sinngenerierenden Zusammenhang setzen, eine bedeutende Rolle spielen, und dass diese Erzählungen notwendig auf Vokabulare, Erklärungsmuster und narrative Formen zurückgreifen müssen. Auch das menschliche Subjekt kann Rorty zufolge damit also nicht in essentialistischer Manier als eine Instanz gefasst werden, die mit einem festgelegten und unveränderlichen Bestand an Vermögen ausgestattet ist, sondern es muss in Bezug auf die verfügbaren Vokabulare und Sprachspiele interpretiert werden und erweist sich damit, genau wie diese, als wandelbar.

Der Neopragmatismus wendet sich in allen Bereichen der Theorie, sei dies Erkenntnistheorie oder Moralphilosophie, gegen essentialistische Erläuterungen, die auf Instanzen verweisen, die als natürlich, unmittelbar oder überzeitlich ausgewiesen werden, und insistiert, dass sich diese Instanzen nur unter Bezugnahme auf soziale Praktiken, auf Sprachspiele und Symbolsysteme erläutern lassen. Die Konzeptualisierungen von Wahrheit, Bewusstsein, Individualität und Werten lassen sich nur verstehen, wenn man die konkrete soziale und sprachliche Vorstruktur mit in den Blick nimmt. Aufgrund der historischen Wandelbarkeit dieser Vorbedingungen konstatiert Rorty die grundsätzliche Kontingenz unserer Vorstellungen, Orientierungen und Konzepte und verbindet diese Einschätzung mit der hoffnungsfrohen Erwartung, dass sich aufgrund der umfassenden Wandelbarkeit in Zukunft neue und spannende Menschenbilder, Weltversionen, Sprachspiele und Disziplinen herausbilden werden.

II.2 Aspekte der Vorstruktur

Nach diesen kurzen Skizzen dreier Spielarten des Denkens der Vorstruktur in Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus soll in diesem Abschnitt noch einmal systematisierend dargelegt werden, in welchen Dimensionen der kulturellen und sozialen Wirklichkeit die vorstrukturalen Bedingungen realisiert sind und welche Gegenstände und Instanzen sie betreffen, um dann mit einem Blick auf die Diagnose der Kontingenz (schließlich) zu den Fragen und Problemen überzugehen, die sich für eine Theorie der Kritik ergeben.

II.2.1 Dimensionen: Sprache, Praxis, Intersubjektivität

Die soziale Vorstruktur ist von Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus unter Verweis auf verschiedene Bereiche oder Dimensionen der sozialen Realität ausbuchstabiert worden, von denen Sprache, nicht-sprachliche soziale Praktiken und Institutionen

sowie intersubjektive Verhältnisse die drei wichtigsten darstellen. Dabei ist zu beachten, dass diese drei Dimensionen zum einen miteinander verzahnt und nicht unabhängig voneinander zu denken sind, und dass sie zum anderen in den verschiedenen Theorien in unterschiedlichen Verhältnissen gesehen und unterschiedlich stark gewichtet werden.

a) Sprache Die Vorstruktur ist in allen drei philosophischen Strömungen insbesondere in Bezug auf die Bedeutung der Sprache als Konstitutionsbedingung ausgeführt worden. Allen drei dargestellten Positionen ist es gemeinsam, dass man sie einer bestimmten – man könnte sagen radikalen – Spielart einer Philosophie nach dem *linguistic turn* zurechnen kann. Die Radikalität besteht darin, dass diese Variation des *linguistic turn* nicht rein methodologischer Natur ist, sondern darüber hinaus ontologische Implikationen besitzt. Sie bleibt nicht bei der Annahme stehen, dass sich die Philosophie methodisch auf die Ebene der Sprache konzentrieren sollte, um ihre Probleme zu lösen, da diese sich meist nicht als Schwierigkeiten in der Welt, sondern lediglich als Probleme der Grammatik entpuppen werden, als – wie Wittgenstein es in den *Philosophischen Untersuchungen* formuliert hat – „Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“.⁹³ Im Gegensatz dazu vertritt diese Spielart die weitergehende These, dass die menschliche Sprache als eine der Konstitutionsbedingungen, wenn nicht gar *die* maßgebliche Konstitutionsbedingung der Strukturen und Verhältnisse der Welt und der Subjekte insgesamt zu begreifen ist, und weist die Sprache als grundlegend und prägend für alle unsere Selbst- und Weltverhältnisse aus.⁹⁴ Die Reichweite dieses Konzepts kommt in der berühmten gadamerschen Formulierung „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ zum Ausdruck.⁹⁵

Diese Sicht auf die Sprache impliziert, dass man sie nicht einfach als Medium der Repräsentation von nicht-sprachlichen Gegenständen ansehen darf, seien diese nun Gegenstände der Außenwelt, mentale Zustände von Subjekten oder aber als sprachunabhängig konzeptualisierte Ideen oder Gedanken.⁹⁶ Denn eine solche Repräsentationstheorie sprachlicher Bedeutung betrachtet die Sprache und die Gegenstände, von denen

93 Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, § 109.

94 Vgl. zur Differenzierung zwischen einer pragmatistischen und einer theoretizistischen Variante des *linguistic turn* (die mit der hier getroffenen Differenzierung analogisiert werden kann) Mike Sandbothes Aufsatz „Die pragmatistische Wende des *linguistic turn*“.

95 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 478. Etwas defensiver formuliert er, „daß Sprache eine Weise der Weltauslegung ist, die allem Reflexionsverhalten vorausliegt [...],“ und: „Alles Denken ist in Bahnen der Sprache gebannt, als Begrenzung wie als Möglichkeit.“ (Gadamer: „Die philosophischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts“, 323f.)

96 Sei es nun im platonischen oder fregeschen Sinn.

diese spricht oder die diese ausdrückt, als etwas unabhängig voneinander Bestehendes bzw. als etwas unabhängig voneinander zu Erläuterndes. Dies wird von Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus in Zweifel gezogen, da ihnen zufolge die Dinge und Strukturen der Welt immer nur in Bezug auf das menschliche Sprechen und Fragen, auf Symbolsysteme und Vokabulare erkennbar und verstehbar sind. Alle drei wenden sich damit in vehementer Weise gegen eine dualistische Philosophie, in der eine strikte Trennlinie zwischen der Welt der Objekte und der Sphäre der erkennenden Subjekte gezogen würde.

Zu sagen, dass die hier untersuchten Theorien dieser Spielart des *linguistic turn* zuzurechnen sind und dass sie sich von einer nicht-repräsentationalistischen Theorie der Sprache leiten lassen, ist deshalb auch nur eine andere Weise, noch einmal zu betonen, dass sie einer antifundamentalistischen Philosophie zuzurechnen sind.⁹⁷ Denn fundamentalistische philosophische Ansätze sind auf der Suche nach Rahmenbedingungen menschlicher Praktiken, die selber nicht wieder auf menschliche Praktiken zurückzuführen sind. Die Gegenstände der Außenwelt, die Gedanken eines Ideenhimmels oder naturgegebene Normen sollen den Raum menschlicher Praktiken begrenzen, strukturieren und orientieren und ihnen als Fundament dienen. Menschliche (bzw. sprachliche) Praktiken wären aus diesem Blickwinkel etwas Sekundäres, das sich nur unter Bezug auf eine außersoziale Wirklichkeit erläutern ließe. Die Wahrheit oder das moralisch Richtige wären dann durch eine adäquate und korrekte Relation zu den fundierenden Tatsachen oder Werten charakterisiert.

Es ist deutlich, dass diese antifundamentalistische Wendung in starker Weise die Tendenz der Immanentisierung stützt, da ‚Wahrheit‘, ‚Richtigkeit‘ und ‚Sinn‘ nun als Phänomene beschrieben werden, die ausschließlich dem (Innen-)Raum sprachlicher Praktiken zugehören (bzw. selbst ein Element, ein Produkt oder ein Merkmal dieser Praktiken sind) ohne dabei durch externe Entitäten, ohne durch ein Außen der sozialen Welt oder des Diskurses fundiert zu werden.

b) Nicht-sprachliche Praktiken und Institutionen Auch wenn alle drei Theorieströmungen die Bedeutung der Sprache für die Vorstruktur fokussieren, so findet sich doch bei allen darüber hinaus noch eine Dimension nicht-sprachlicher Praktiken, die für

97 Vgl. Reinhard, die in ihrer Studie *Gegen den philosophischen Fundamentalismus* poststrukturalistische Positionen mit dem Neopragmatismus Rortys in Beziehung setzt.

die Konstitution von Sinn, von Normen und Subjekten Relevanz besitzt.⁹⁸ Dass die Vorstruktur auch eine nicht-sprachliche pragmatische Dimension besitzt, betont bereits Heidegger, der die Konstitution von Sinn immer im Kontext konkreter Handlungssituationen und Praktiken situiert, und diese Tradition setzt sich bei Gadamer fort, der in der Amalgamierung von Interpretation und Applikation die Konstitution von Sinn immer an die konkrete Situation des verstehenden Subjekts bindet.⁹⁹ Für den Neopragmatismus ist es selbstverständlich, dass er seine Gegenstände im Kontext einer tätigen Auseinandersetzung und eines Zurechtkommens mit der Welt interpretiert. Und mit dem Konzept des ‚Dispositivs‘ unterstreicht auch Foucault sehr deutlich, dass das ‚historische Apriori‘ einer Epoche oder einer Kultur nicht in Sprache und sprachlichen Praktiken aufgeht, sondern darüber hinaus auch aus nicht-sprachlichen Praktiken und institutionellen Rahmenbedingungen besteht. Der Begriff des ‚Dispositivs‘ bezeichnet dem entsprechend ein

heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfasst. Soweit die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft ist.¹⁰⁰

c) Intersubjektivität Eine dritte Dimension der Vorstruktur ist die der Intersubjektivität, die in der Betonung der Bedeutung sowohl von Sprache als auch von Praxis bereits impliziert ist. In Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus findet sich jeweils eine Konzeption der Intersubjektivität, die sich als ‚konstitutive Intersubjektivität‘ bezeichnen und von einer lediglich ‚abkünftigen Intersubjektivität‘ abgrenzen lässt. Abkünftig wäre eine Form der Intersubjektivität, wenn sie (wenn nicht faktisch so doch zumindest begrifflich oder ontologisch) der Existenz selbstgenügsamer bzw. atomistisch gedachter Subjekte nachgeordnet ist, die bereits über alles verfügen, was man als ein

98 Darauf, dass die Dimensionen der Vorstruktur miteinander verzahnt sind, ist bereits hingewiesen worden. Es soll an dieser Stelle nicht genauer darauf eingegangen werden, welches Verhältnis Sprache und nicht-sprachliche Praktiken genau unterhalten und welche Konstitutionsbedingungen ihnen wiederum jeweils zuzuordnen sind. Es sei hier nur kurz angedeutet, dass sich drei Argumentationsrichtungen ergeben könnten: Während man einerseits Sprache und nicht-sprachliche Praktiken als zwei originäre und autonome Dimensionen betrachten kann, kann man andererseits ein Abhängigkeitsverhältnis postulieren. Dieses könnte entweder die Notwendigkeit nicht-sprachlicher Praktiken (z.B. Sanktionen) für die Konstitution von Sprache behaupten, oder umgekehrt darauf verweisen, dass zur Formulierung der Ziele und Zwecke, die die nicht-sprachlichen Praktiken orientieren, bereits Sprache vonnöten ist. (Vgl. z.B. Brandom: „Pragmatik und Pragmatismus“, 56.)

99 Vgl. zur Einschätzung der Hermeneutik im Kontext von Phronesis und Praxis zum Beispiel den Aufsatz von Friederike Rese: „*Phronesis* als Modell der Hermeneutik“.

100 Foucault: *Dispositive der Macht*, 119f.

autonom Handelnder benötigt: beispielsweise Vernunft, einen Willen, Freiheit, individuelle Motive und Interessen.¹⁰¹ Fragen der intersubjektiven Vermittlung treten hier lediglich in Erscheinung, wenn sich mehrere solcher atomistischer Subjekte begegnen oder zusammentun und wenn sie zwischen ihren individuellen Interessen zu vermitteln haben bzw. ihre Meinungen kommunizieren wollen etc.¹⁰² Subjektivität kommt in dieser Konzeption also vor Intersubjektivität.

Die Position einer ‚konstitutiven Intersubjektivität‘, wie sie von Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus vertreten wird, geht im Gegensatz dazu davon aus, dass sich ohne Formen des intersubjektiven Austauschs so etwas wie autonome Subjekte und Personen überhaupt nicht entwickeln könnten. Nur über die Prägung durch andere, die Kommunikation mit anderen oder das Abgrenzen von anderen Subjekten sind die Existenz eines Subjekts und die Herausbildung von Identität und Rationalität, von individuellen Meinungen und Wünschen überhaupt denkbar. Nur eine Theorie der ‚konstitutiven Intersubjektivität‘ geht also von der gleichsam anthropologischen Prämisse aus, dass der Austausch mit anderen von Anfang an zum Wesen des Menschen dazugehört, da die intersubjektiven Bezüge die Vorstruktur von Individualität und Personalität darstellen.¹⁰³ Intersubjektivität kommt diesen Positionen zufolge also vor Subjektivität.¹⁰⁴

II.2.2 Gegenstände: Subjekte, Rationalität, Werte

Ich wende mich in diesem Abschnitt der Frage zu, welche Gegenstände und Phänomene vom Denken der Vorstruktur betroffen sind; für welche Gegenstände also die sprachlich, pragmatisch und intersubjektiv realisierte Struktur überhaupt eine ‚Vor‘-Struktur im Sinne einer konstitutiven Bedingung der Möglichkeit darstellt. In einer ersten, recht groben Antwort könnte man sagen: ‚Für alle möglichen Gegenstände‘, und darauf verweisen, dass

101 Vgl. zum subjekttheoretischen Atomismus und der Kritik daran Taylor: „Atomism“.

102 Ein klassisches Beispiel eines solchen Konzepts ‚abkünftiger Intersubjektivität‘ findet sich beispielsweise in Hobbes' *Leviathan*, wo der Prozess der Vergesellschaftung nach dem Modell des Zusammenschlusses von Individuen erläutert wird.

103 Modelle der ‚konstitutiven Intersubjektivität‘ sind natürlich spätestens seit Hegel sehr verbreitet und finden sich auch in anderen Strömungen zeitgenössischer Philosophie; etwa in direkter Nachfolge von Hegel in den Anerkennungstheorien Honneths oder Taylors, aber natürlich auch bei Habermas. Dieser formuliert programmatisch: „Niemand kann für sich allein frei sein, niemand ohne den Zusammenhang mit anderen ein bewußtes Leben führen, nicht einmal sein *eigenes* Leben führen. Niemand ist ein Subjekt, das nur sich selber gehört.“ (Habermas: *Die nachholende Revolution*, 86.)

104 Die Art und Weise allerdings, wie die ‚konstitutive Intersubjektivität‘ genau zu denken ist, unterscheidet sich in den drei Theorien deutlich: während sich bei Foucault ein asymmetrisches Verhältnis findet, in dem der Einzelne durch die anderen gleichsam in einem Akt der Unterwerfung geprägt und geformt wird, geht Gadamer von einem symmetrischen, dialogischen Modell der Intersubjektivität aus.

sich diese Antwort notwendig aus dem Universalitätsanspruch, der von den hier behandelten Theorien jeweils erhoben wird, ergibt. Wenn beispielsweise Rorty – der bekanntlich auch vor ein wenig überpointierten Formulierungen nicht zurückschreckt – für sich und die verbündeten Antiessentialisten (wie in diesem Fall Michel Foucault) den Slogan proklamiert „Alles ist soziale Konstruktion“,¹⁰⁵ lässt sich das mit der Diagnose übersetzen, dass die Konstitutionsbedingungen und die Mechanismen sozialer Konstruktion, wie auch immer sie im einzelnen auszubuchstabieren wären, eben für ausnahmslos ‚alles‘ Geltung besitzen.

Nun ist die Feststellung der sozialen Konstituiertheit für eine Vielzahl von Gegenständen nichts anderes als trivial und von Geld, Kunst, Gesetzestexten und Demokratien würde niemand etwas anderes erwarten, als dass zu ihren Konstitutionsbedingungen auch soziale Faktoren zählen. Interessant wird der Universalitätsanspruch dagegen erst dort, wo er auch diejenigen Gegenstände betrifft, deren Konstitution und Status normalerweise auf eine Art erläutert wird, in der die Bedingungen von sprachlichen und sozialen Praktiken nicht berücksichtigt werden; also Gegenstände, die normalerweise als natürlich, als transzendental oder auf andere Weise als ‚gegeben‘ betrachtet werden.¹⁰⁶

Bei den Gegenständen, für die diese Charakterisierung zutrifft und die im Rahmen dieser Arbeit von Interesse sind, handelt es sich um Kategorien und Instanzen, die für die Bestimmung und das Selbstverständnis des Menschen von maßgeblicher Bedeutung sind: die Instanz des Subjekts, die Vernunft sowie (moralische) Normen und Werte. Von besonderem Interesse sind sie im Folgenden, weil sie wichtige Dimensionen und Elemente einer Theorie der Kritik darstellen, denn die basalen Operationen der Reflexion, der Beurteilung und der Modifikation von den Verhältnissen, denen sich Kritik widmet, lassen sich nur mit Rückgriff auf diese Kategorien erläutern. Wenn diese Instanzen nun mit Verweis auf die Bedingungen der Vorstruktur in einer veränderten Weise konzeptualisiert werden, heißt das, dass auch die jeweilige Rolle, die sie im Rahmen einer Theorie der Kritik spielen können, überdacht und möglicherweise reformuliert werden muss.

a) Subjekte Die für eine Theorie der Kritik bedeutsamste konzeptuelle Verschiebung betrifft die Instanz des Subjekts und firmiert meistens unter der Losung einer ‚Dezentrierung des Subjekts‘. Diese Bewegung ist keine einheitliche, und es sind die verschiedensten Vorschläge formuliert worden, in welchen Hinsichten das Subjekt als

105 Rorty: *Hoffnung statt Erkenntnis*, 8.

106 Vgl. hierzu: Hacking, *Was heißt soziale Konstruktion?*, insb. 68f.

dezentriert zu betrachten sei. Darüber *dass* es aber dezentriert werden muss bzw. nur als eine dezentrierte Instanz erläutert werden kann, scheint über die Grenzen der meisten philosophischen Positionen hinweg Konsens zu bestehen.¹⁰⁷ In einer etwas schematisierten Weise kann man den verschiedenen Dezentrierungsbemühungen das gemeinsame Projekt zuschreiben, zu zeigen, dass die Instanz des Subjekts nicht in idealistischer Weise als eine autonome, selbsttransparente und selbstbewusste Instanz anzusehen ist – also als ein Zentrum, das das eigene Denken, Handeln und Wollen vollständig kontrollieren könnte – sondern dass das Subjekt vielmehr in Relation zu Gegenständen und Kräften zu erläutern ist, von denen es in seinem Sein und Denken abhängt, die es aber nicht vollständig überblicken und kontrollieren kann, da sie ihm in gewisser Weise äußerlich sind. Darüber, um welche Gegenstände und Kräfte es sich dabei handelt, herrscht nun aber keineswegs Einigkeit: Der Freudianer etwa verweist auf das Unbewusste und auf libidinöse Energien, während der Hirnphysiologe zerebrale und neuronale Strukturen und Erregungspotentiale ins Feld führt.

Auch bei den im Folgenden untersuchten Theorieströmungen herrscht bezüglich der Frage nach der genauen Art und Weise der Dezentrierung des Subjekts keine Einigkeit. In ihnen allen aber wird die Instanz des Subjekts vor dem Hintergrund der sozialen Vorstruktur expliziert, so dass es die spezifischen sprachlichen, pragmatischen und intersubjektiven Bedingungen und Verhältnisse sind, wie sie sich in Wirkungsgeschichte, diskursiven Praktiken und Vokabularen geltend machen, von denen das Subjekt in seinem Sein abhängt. Das Subjekt steht der sozialen Welt in dieser Konzeption nicht mehr gegenüber, sondern ist ein Teil und ein Produkt gesellschaftlicher Wirklichkeit.¹⁰⁸

Es sind vor allem drei Faktoren, die mit der Bewegung der Dezentrierung des Subjekts zusammenhängen, die im Rahmen der Fragestellung dieser Arbeit eine besondere Relevanz besitzen:

METHODE Auf die methodische Bedeutung der Rekonzeptualisierung der Instanz des Subjekts ist bereits weiter oben hingewiesen worden.¹⁰⁹ Alle drei Theorien sind durch eine Abkehr vom „Paradigma der Bewusstseinsphilosophie“ bzw. der Subjektphilosophie gekennzeichnet,¹¹⁰ da sie das Subjekt und seine Erfahrungen nicht mehr zum Ausgangs-

107 Vgl. hierzu: Honneth: „Dezentrierte Autonomie“, insb. 238.

108 Hans-Herbert Kögler spricht daher von einer Aufhebung der „ontologische[n] Differenz zwischen rationalem Subjekt und historisch-empirischem Kontext“. (Kögler: „Situierete Autonomie“, 78.)

109 Vgl. Kap. I.3.

110 Dessen Erschöpfung hat Habermas konstatiert. Vgl. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 346. Vgl. auch ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 17.

punkt und zur Grundlage philosophischer Überlegungen machen, sondern im Kontext der sozialen Bedingungen und Faktoren rekonstruieren und explizieren. Das Subjekt wird zu einem Gegenstand unter anderen.

HETERONOMIE Eine besondere Relevanz für eine Theorie der Kritik erhalten die Konzepte einer dezentrierten Subjektinstanz durch die Konsequenzen, die sich für einen der zentralen Begriffe der praktischen Philosophie ergeben: den der ‚Autonomie‘. Mit der Abhängigkeit von für das Subjekt (zumindest teilweise) unverfügbaren Faktoren und Kräften scheint es seine Freiheit und souveräne Handlungsfähigkeit einzubüßen und stattdessen von heteronomen Strukturen und Kräften bestimmt und kontrolliert zu werden.

Damit wird ein Konzept in Zweifel gezogen, das für das traditionelle Modell von Kritik (als Gesellschaftskritik) in einer doppelten Weise von Bedeutung ist: Zum einen scheint Autonomie eine notwendige Eigenschaft kritischer Akteure zu sein, da sie sich von den zu kritisierenden Verhältnissen und Bedingungen distanzieren und emanzipieren können müssen, um sie in einer objektiven Weise beurteilen und kritisch auf sie einwirken zu können. Zum anderen dienen aber die Kategorien der Autonomie einerseits sowie der Repression als Einschränkung von Autonomie andererseits immer auch als ein Maßstab der Beurteilung gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse.

Ob die Dezentrierung des Subjekts nun tatsächlich die Negation von Autonomie und Handlungsfähigkeit bedeutet, oder ob sich, was wahrscheinlicher ist, ein plausibles Konzept von Autonomie auch im Rahmen der Heteronomie, also unter den Bedingungen dezentrierter Subjektivität reformulieren lässt,¹¹¹ soll im Verlauf der folgenden Auseinandersetzung mit den hermeneutischen, poststrukturalistischen und neopragmatistischen Entwürfen allererst herausgearbeitet werden. Festhalten lässt sich allerdings bereits hier, dass eine Theorie der Kritik durch die veränderte Konzeption des Subjekts zu einer weitreichenden Umgestaltung einiger ihrer zentralen Konzepte und Denkfiguren gezwungen ist.

PLURALISIERUNG Während jede Konzeption dezentrierter Subjektivität notwendig mit den Konsequenzen für den Begriff der Autonomie konfrontiert ist, da die Abhängigkeit von externen Faktoren einem bestimmten Konzept der Autonomie bereits auf begrifflicher Ebene widerspricht, resultiert das Phänomen der Pluralisierung von Subjektformen lediglich aus einzelnen Konzeptionen der Dezentrierung. Denn nur im Rahmen von

111 Vgl. hierzu wiederum Honneth: „Dezentrierte Autonomie“, sowie den Versuch einer Reformulierung des Autonomie-Begriffs von Butler in: *Kritik der ethischen Gewalt*, sowie die Bemerkungen zu dieser Thematik in Deines: „Über die Grenzen des Verfügbaren“.

Theorien, in denen die Bedingungen und Einflussfaktoren der Subjektkonstitution als variabel und wandelbar betrachtet werden – und die Theorien der sozialen Vorstruktur fallen alle in diese Kategorie –, kann sich der Gedanke entfalten, dass Subjekte auf unterschiedliche Art und Weise konstituiert werden könnten, dass es also möglicherweise verschiedene Formen von Subjektivität gibt und es nicht immer und überall dasselbe bedeutet, ‚ein Subjekt zu sein‘. Mit einem Wandel der Konstitutionsbedingungen kann ein Wandel auch der Fähigkeiten und Vermögen, der Selbstverhältnisse und Selbstverständnisse verbunden sein, und damit eine Pluralisierung der Erscheinungsformen des Subjekts.

b) Vernunft Auch die Konzeptionen der menschlichen Rationalität erfahren aufgrund des Perspektivenwechsels, durch den die soziale Vorstruktur vermeintlich natürlicher oder transzendentaler Instanzen ins Blickfeld rückt, eine (zumindest potentielle) Historisierung und Pluralisierung. Wenn Vernunft nur mit Rücksicht auf die Sprachspiele, die diskursiven Konfigurationen, die intersubjektiven Praktiken und konkreten Handlungskontexte erläutert werden kann, hat dies zur Folge, dass sie sich zusammen mit den Bedingungen ihrer Realisierung als historisch wandelbar erweist.¹¹² Vernunft wird dann nicht mehr als ein überzeitlich stabiles kantisches Vermögen konzipiert, sondern als ‚situierter Vernunft‘ gedacht, deren Ausformung sich nach Maßgabe des sozialen Kontextes verändern kann, wobei die Entwicklung der historischen Formen der Rationalität als mehr (Gadamer) oder weniger (Foucault) kontinuierlich vorgestellt wird.

Nicht nur in diachroner, sondern auch in synchroner Perspektive kann eine Pluralisierung der Formen von Rationalität diagnostiziert werden, wenn für die verschiedenen kulturellen Bereiche wie Ästhetik, Ethik, Religion und Wissenschaft reklamiert wird, dass sie unterschiedlichen Regeln gehorchen, auf unterschiedlichen Vokabularen beruhen und unterschiedliche Formen des Begründens und Argumentierens kennen und daher als verschiedene Formen von Rationalität gelten müssen, die nicht auf eine einheitliche Form der Vernunft zurückgeführt werden können.¹¹³ Alle hier untersuchten Theorien, lassen sich in diesem Sinne als Versuche beschreiben, „eine abstrakt verhimmelte Vernunft ihren

112 „[Die] Formen der Rationalität“, schreibt Foucault, „ruhen auf einem Sockel menschlicher Praktiken und menschlicher Geschichte“. (Foucault: „Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?“, 40.)

113 Neben Rorty und Foucault haben diese These z.B. auch Luhmann, in Bezug auf verschiedene soziale Systeme, und Lyotard, in Bezug auf verschiedene Sprachspiele, vertreten. Vgl. zu der Debatte um Pluralisierung z.B. Habermas: „Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“ sowie Welsch: *Vernunft*, insb. 41-49.

Kontexten zurückzugeben und in den ihr eigentümlichen Operationsbereichen zu situieren.“¹¹⁴

Vernunft wird in dieser Perspektive also nicht mehr als eine anthropologische Gegebenheit thematisiert, die die überzeitlich konstante Natur des Menschen als *animal rationale* bestimmt, sondern sie wird vor dem Hintergrund ihrer konkreten ‚lokalen‘ Bedingungen in ihrer Wandelbarkeit und Pluralität analysiert.¹¹⁵ Zusammen mit dem Konzept der ‚einen‘ Vernunft schwindet gleichzeitig auch der Glauben an die Möglichkeit eines ‚Metadiskurses‘ oder einer ‚Metaerzählung‘, die die verschiedenen Ausformungen und Bereiche der Rationalität anhand objektiver Kriterien vergleichen und bewerten könnte, und damit an etwas, was lange Zeit als eine der zentralen Kompetenzen und Aufgaben der philosophischen Reflexion angesehen wurde.

c) Normen Ein dritter für die folgenden Überlegungen relevanter Gegenstandsbereich, auf den sich das Denken der Vorstruktur auswirkt, ist der Bereich der Normen und Werte. Die Konsequenzen, die sich aus diesem Denken ergeben, betreffen zum einen die Frage nach der Konstitution von Normen und Werten und zum anderen die Frage nach der Reichweite ihrer Geltung. Die Theorien, die Normen und Werte mit Bezug auf die soziale Vorstruktur explizieren, tendieren dazu, zwei Thesen miteinander zu verbinden, die hier als die ‚These der sozialen Abhängigkeit von Normen und Werten‘ einerseits und die ‚These der kontextrelativen Geltung von Normen und Werten‘ andererseits bezeichnet werden:

Die These der sozialen Abhängigkeit betrifft die Konstitution von Normen und Werten und besagt, dass diese durch gesellschaftliche Praktiken hervorgebracht und getragen werden. In Anlehnung an Joseph Raz lässt sich diese These folgendermaßen formulieren: ‚Alle Normen und Werte existieren nur, sofern es soziale Praktiken gibt, die sie stützen‘.¹¹⁶ Dass viele Normen und Werte wie der ästhetische Wert monochromer Malerei oder das Recht auf freie Meinungsäußerung abhängig von bestimmten sozialen

114 Habermas: „Der Horizont der Moderne verschiebt sich“, 15.

115 Das heißt nicht, dass es in den hier untersuchten Theorien nicht auch allgemeine Bestimmungen über die Natur oder die Funktionsweise von Vernunft gibt. Dabei handelt es sich allerdings um die Benennung von Strukturmerkmalen, die sich an jeder konkreten historisch und disziplinar unterschiedlichen Form der Vernunft ablesen lässt. Die jeweils konkrete historische ‚Situiertheit‘ der Vernunft wäre aus dieser Perspektive ein weiteres ihrer strukturellen Merkmale.

116 Diese These stellt eine Verbindung der razschen *special social dependence thesis* und seiner *general social dependence thesis* dar. Im Unterschied zu Raz' Position ist sie darüber hinaus so formuliert, dass sie keine Ausnahmen zulässt, während Raz selbst Normen und Werte postuliert, die sich, wie beispielsweise die Schönheit eines Wasserfalls, bereits in der Natur finden, um dann lediglich von der Gesellschaft ‚entdeckt‘ zu werden. (Vgl. Raz: *The Practice of Value*, 19.)

Praktiken und Regelungen sind, würde wohl kaum jemand bestreiten. Eine konsequente Theorie der Vorstruktur geht aber darüber (und damit auch über Raz) hinaus, wenn sie annimmt, dass dies für *alle* Normen und Werte gilt und sich keine finden lassen, die ausschließlich natürlichen oder transzendentalen Ursprungs wären.

Die kontextualistische These betrifft die Frage des Geltungsbereichs und besagt, dass Normen nur im Rahmen derjenigen Gemeinschaft Geltung besitzen bzw. beanspruchen dürfen, die sie hervorgebracht hat, dass sie also strikt an die Vorstruktur gebunden sind, von der sie in ihrer Konstitution abhängen. So wie die Zuschreibung der Wahrheit von Aussagen nur in Bezug auf ein bestimmtes Vokabular und nicht vokabular-übergreifend sinnvoll sein kann, so ist die Zuschreibung der Gültigkeit von Normen und Werten in Bezug auf bestimmte soziale Praktiken und Konventionen einer Gemeinschaft und nicht gemeinschaftsübergreifend sinnvoll. Maeve Cooke zufolge ist daher für den normativen Kontextualismus die Vorstellung charakteristisch, „that there is no vantage point external to a particular sociocultural context that would provide a basis of assessing the validity of the normative ideas held by its inhabitants.“¹¹⁷ Auch diese These ist in Bezug auf viele Normen und Werte wenig kontrovers, und es ist geradezu beruhigend, dass die Regeln und Statuten eines Tennisclubs nicht für alle Menschen zu jeder Zeit Geltung besitzen, sondern eben nur für die Mitglieder des Clubs und damit die Teilnehmer einer entsprechenden sozialen Praxis.

Auch hier liegt der Unterschied der Perspektive von den Theorien der Vorstruktur darin, dass sie die These der kontextrelativen Geltung auf alle Normen und Werte ausweiten. Damit beziehen sie gegenüber jeder Theorie Stellung, die eine kontextunabhängige und universalistische Geltung von Normen und Werten im Allgemeinen oder beispielsweise von bestimmten moralischen Orientierungen und Verpflichtungen im Speziellen konstatiert.¹¹⁸ Alle Normen und Werte, auch die moralisch grundlegenden, müssen in Bezug auf die Praktiken einer bestimmten sozialen Gemeinschaft erläutert werden, in der sie das Verhalten, die Orientierungen, die Gefühle und die Erwartungen der jeweiligen ‚Bewohner‘ dieser Gemeinschaft formen und prägen.¹¹⁹

117 Cooke: *Re-Presenting the Good Society*, 14.

118 Im Hinblick auf die in Hegels Rechtsphilosophie getroffene Unterscheidung zwischen Moralität und Sittlichkeit, die auch von z.B. Habermas adaptiert wird, votieren die Theorien der Vorstruktur dafür, alle Normen im Rahmen der Sittlichkeit, d.h. in Hinsicht auf ihre konkrete lebensweltliche Realisierung zu interpretieren. Vgl. zu dem Gegensatz z.B. Habermas: „Diskursethik“, insb. 113-119.

119 Vgl. zu dieser These, derzufolge moralische Normen immer in eine konkrete kulturelle Praxis eingebettet sind, und der Möglichkeit, auch auf ihrer Basis einen – wenn auch ‚dünnen‘ – moralischen Universalismus zu erläutern: Walzer: *Lokale Kritik – Globale Standards*.

II.2.3 Diagnose: Kontingenz, Wandel und Pluralisierung

Der Aufweis der sprachlich, pragmatisch und intersubjektiv realisierten Vorstruktur führt zu einer antiessentialistischen Perspektive auf die im Rahmen dieser Vorstruktur konstituierten Gegenstände. Auch die Konstitution von Subjektivität, die Form der Rationalität sowie die Existenz und Gültigkeit von Normen werden, so wurde gesagt, in Bezug auf die jeweiligen sozialen Bedingungen erläutert, von denen sie bestimmt werden. Ein bedeutendes Resultat dieses Wechsels der Sichtweise ist die Diagnose der Variabilität der sozialen Verhältnisse und damit auch der Variabilität derjenigen Gegenstände, die in ihrem Sein von ihnen abhängen. Damit muss für Subjekte, Rationalität und Normen – zumindest potentiell – eine Pluralität und eine historische Wandelbarkeit diagnostiziert werden. Sie können in verschiedenen Epochen, Kulturen oder Disziplinen bzw. Diskursen aufgrund der unterschiedlichen Konfigurationen von sprachlichen, institutionellen und intersubjektiven Gegebenheiten und Praktiken verschiedene Formen annehmen.

Die übergreifende Diagnose, zu der die Theorien der Vorstruktur aufgrund dieser Überlegungen gelangen, ist damit die Annahme einer umfassenden Kontingenz der Verhältnisse, der kein Gegenstand entzogen bleibt. Weil die Abhängigkeit von der sozialen Vorstruktur alle hier in Frage stehenden Gegenstände betrifft, könnte alles potentiell auch anders sein. Es gibt kein festes Inventar an unveränderlichen (transzendentalen oder naturgegebenen) Gegenständen und Strukturen: Alles, was ‚notwendig‘ und ‚überzeitlich gültig‘ schien, wird sozial und historisch kontextualisiert. Die Wissensstandards, die Formen der Subjektivität sowie die normativen Orientierungen müssen den Theorien der Vorstruktur zufolge in Bezug auf konkrete soziale Lebensformen analysiert und expliziert werden. Habermas (der diese Überzeugung nicht in dieser Radikalität teilt) formuliert sehr prägnant:

Dem transzendentalen Denken ging es um einen festen Bestand an Formen, zu dem es erkennbare Alternativen nicht gibt. Heute hingegen gerät alles in den Strudel der Kontingenzerfahrung: alles könnte auch anders sein – die Kategorien des Verstandes, die Prinzipien der Vergesellschaftung und der Moral, die Verfassung der Subjektivität, die Grundlagen der Rationalität selber.¹²⁰

Dass und wie stark die Einschätzung der Kontingenz, Wandelbarkeit und Pluralität der Verhältnisse die hier untersuchten Theorien prägt, lässt sich noch einmal sehr deutlich an ihrer Auseinandersetzung mit der Anthropologie veranschaulichen. Es ist unverkennbar, dass die historisierende und kontextualisierende Perspektive einem anthropologischen

120 Habermas: „Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“, 179.

Denken zuwiderläuft, das bestrebt ist, wesenhafte und überzeitlich gültige Bestimmungen der Natur des Menschen vorzunehmen. Gegenüber einer universellen Charakterisierung der menschlichen Vernunft im Singular, der Subjektivität oder einer für alle Menschen verbindlichen Form des ‚guten Lebens‘ setzen Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neostrukturalismus den Akzent auf die Kontextrelativität und Veränderbarkeit dieser Phänomene. Damit fällt auch die Anthropologie als ein möglicher Theorieansatz aus, der fundamentale Bezugspunkte zu liefern imstande wäre, wenn es darum geht, ohne eine Berücksichtigung des konkreten sozialen und historischen Kontextes zu entscheiden, was als ‚vernünftig‘ oder ‚gut‘ einzustufen ist.

Ganz im Gegensatz zu solchen universalistischen Bestrebungen begreift etwa Rorty den Phänomenbereich ‚Mensch‘ als ein beständig *in progress* befindliches Unternehmen und sieht voll pragmatistischer Hoffnung in die Zukunft der neuen und facettenreichen Möglichkeiten des Denkens und Seins unserer Spezies. „Das Wort ‚Mensch‘“, betont er, „benennt nichts Wesenhaftes, sondern ein verschwommenes, aber verheißungsvolles Projekt.“¹²¹

Man könnte zwar einwenden, dass auch diese historistischen Überzeugungen auf einem Minimalbestand von anthropologischem Denken aufrufen, der in der Hermeneutik, die den Menschen durchaus substantiell als endliches, geschichtliches und vom Kontext abhängiges Wesen zeichnet, vielleicht noch am ausgeprägtesten ist.¹²² Diese Bestimmungen der Konstitution des Menschen dienen aber einerseits vorrangig dazu, die philosophische Bedeutung seines je spezifischen Kontextes: der Sprache, der Tradition und der Intersubjektivität herauszustellen; und andererseits macht die Hermeneutik deutlich, dass diese Bestimmungen zwar als allgemeingültige formuliert sind, dass sie aber im Horizont einer bestimmten Theorie mit konkreten Fragestellungen und Hintergrundannahmen zu

121 Rorty: *Hoffnung*, 44. Diese Einschätzung teilt Rorty beispielsweise auch mit Ernst Cassirer, der darauf verweist, dass der Mensch dazu in der Lage ist, sein Wesen und seine Wirklichkeit immer wieder umzugestalten. Er formuliert äußerst pragmatistisch: „Wir können den Menschen nicht durch ein inneres Prinzip definieren, das sein metaphysisches Wesen ausmacht, und ebensowenig können wir ihn durch eine angeborene Anlage oder einen angeborenen Instinkt, der sich durch empirische Beobachtung bestätigen ließe, definieren. Das Eigentümliche des Menschen, das, was ihn wirklich auszeichnet, ist nicht seine metaphysische oder physische Natur, sondern sein Wirken. Dieses Wirken, das System menschlicher Tätigkeiten, definiert und bestimmt die Sphäre des ‚Menschseins‘.“ (Cassirer: *Versuch über den Menschen*, 110.)

122 So konstatiert Gadamer: „Das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein ist in einem so radikalen Sinne endlich, daß unser im Ganzen unserer Geschicke gewirktes Sein sein Wissen von sich wesensmäßig überragt. Das aber ist eine grundsätzliche Einsicht, die nicht auf eine bestimmte geschichtliche Situation eingeeengt werden darf [...]“ (Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 444.)

lokalisieren sind, und damit selbst einen historischen Ort besitzen. Charles Taylor fasst die gadamersche Position so zusammen:

Whatever we might identify as a fundamental common human nature, the possible object of an ultimate experience-transcending science, is always and everywhere mediated in human life through culture, self-understanding, and language. These not only show an extraordinary variety in human history, but they are clearly fields of potentially endless innovation.¹²³

Foucault ist in der Ablehnung eines essentialistischen anthropologischen Denkens besonders vehement. Berühmt ist in diesem Zusammenhang die Formulierung aus der *Ordnung der Dinge*, in der er prophezeit, dass „der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“.¹²⁴ Das anthropologische Denken ist Foucault zufolge deshalb ein Auslaufmodell, weil ihm schlicht sein Gegenstand abhanden kommt. Denn im Zuge der Herausbildung des neuen theoretischen Paradigmas wird das, was ‚der Mensch‘ ist, in historisch wechselnde diskursive Formationen und Strukturen aufgelöst:

Da das menschliche Wesen durch und durch historisch geworden ist, kann keiner der von den Humanwissenschaften analysierten Inhalte in sich selbst stabil bleiben und der Bewegung der Geschichte entgehen.¹²⁵

Paul Veyne zieht daraus, ganz im Sinne Foucaults, die folgende Konsequenz:

Wir sollten ‚den Menschen‘ oder die ‚menschliche Natur‘ meiden. Und uns statt mit ihm lieber mit Geschichte, Ökonomie, Gesellschaft, Sprache und all den Dingen beschäftigen, die ihn zu jeder bestimmten Zeit ausmachen. Über diese positiven Dinge gibt es viel zu sagen, über den Menschen schlechthin dagegen nur wenig.¹²⁶

Wenn wir den Menschen in seinem Denken, seinem Handeln, seinem Selbstverhältnis und seinen Lebensmöglichkeiten analysieren wollen, so lässt sich aus dem Gesagten schließen, sind wir an eine Vielzahl von Lebensformen mit spezifischen historisch-empirischen Konfigurationen aus normativen Orientierungen, Überzeugungssystemen und Praktiken verwiesen.

123 Taylor: „Gadamer on the Human Sciences“, 129.

124 Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, 462.

125 Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, 444.

126 Veyne: „Michel Foucaults Denken“, 34.

III. Die Problemstellung einer situierten Kritik

Bisher ist unter den Schlagworten der ‚Immanentisierung‘ und der ‚Vorstruktur‘ die theoretische Ausgangssituation skizziert worden, in der sich Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus befinden. Über die spezifischen Probleme, die sich daraus für eine Position der Kritik ergeben, ist dabei bisher noch nicht viel gesagt worden. Das soll in diesem Abschnitt geschehen. Es wird sich zeigen, dass die Theorie der Vorstruktur unmittelbar zu einer Verschiebung des Rahmens führt, innerhalb dessen die Erläuterung einer Praxis der Kritik erfolgen muss. Die Verschiebung lässt sich sowohl in Bezug auf den Gegenstandsbereich als auch in Bezug auf das Verfahren von Kritik rekonstruieren. Nach einer kurzen Darlegung dieser doppelten Verschiebung des Feldes kritischer Theorie, die zu einer komplexen und ambivalenten Ausgangssituation führt, werden die verschiedenen systematischen Probleme, Schwierigkeiten und Fragestellungen, die sich daraus für die Konzeption einer Theorie der Kritik ergeben, spezifiziert.

III.1 Gegenstandsbereich und Verfahren von Kritik

Aus der immanentisierenden Reformulierung der Instanzen des Subjekts, der Rationalität und der gesellschaftlichen Normen vor dem Hintergrund einer sozialen Vorstruktur ergeben sich für eine kritische Theorie zwei grundlegende Weichenstellungen. Zum einen führen diese Voraussetzungen zu einer enormen Erweiterung des (potentiellen) *Gegenstandsbereichs* der Kritik. Zum anderen sind mit den genannten Thesen aber auch tiefgreifende Probleme für das *Verfahren* von Kritik verbunden. Daraus folgt, dass die Einschätzung des Leistungsvermögens und der Reichweite einer kritischen Praxis unter diesen Bedingungen zu einer anspruchsvollen und komplexen Aufgabe wird.

a) **Gegenstandsbereich** Die Historisierung und Kontextualisierung von Vernunft, Normen sowie der Instanz des Subjekts stellt zunächst nicht unbedingt ein Problem für eine kritische Praxis dar. Im Gegenteil lässt sich diese Diagnose als durchaus positiv und befreiend begreifen, nämlich als eine massive Ausweitung des Gegenstandsbereichs von kritischer Auseinandersetzung. Denn erst durch das Aufzeigen der Kontingenz und Wandelbarkeit der Bedingungen von Rationalität, Normen und Subjektwerdung stehen diese der kritischen Praxis aus Reflexion, Prüfung und potentieller Veränderung überhaupt offen, da eine alternativlose, auf naturgegebene oder transzendente Bedingungen rekurrende Konzeption dieser Instanzen einer kritischen Perspektive gar keine Ansatz-

punkte gewähren würde. So kann man sich zwar darüber beklagen, dass das menschliche Auge nicht dazu in der Lage ist, ultraviolette Licht wahrzunehmen, aber man kann es schwerlich – in einer sinnvollen Verwendung dieses Begriffs – kritisieren. Was durch menschliche Interventionen nicht beeinflusst werden kann, muss per definitionem als unkritizierbar gelten.

Erst durch die Entdeckung des historischen, prozessualen und kontextsensitiven Charakters von Vernunft, Normen und Subjekten lässt sich also in Erwägung ziehen, ob sie, da sie potentiell anders verfasst sein *könnten*, nicht auch faktisch anders verfasst sein *sollten*.¹²⁷ Der neu gefasste ontologische Status geht daher auf den ersten Blick mit einer erhöhten Freiheit und Handlungsmacht des Menschen einher. Welche Vernunft und welche Normen herrschen sollen und in welcher Weise Subjekte modelliert werden können, scheint nun in seiner Verfügungsgewalt zu liegen, womit sich ein enormer Spielraum der Selbsttransformation, der Veränderung von Denkweisen, Praktiken, Welt- und Selbstbildern sowie Lebensbedingungen eröffnet.¹²⁸

Damit ist die Bedeutung der Aufgabe einer kritischen Revision der jeweiligen sozialen Vorstruktur kaum zu überschätzen, geht es ihr doch um die Ausweitung des Potentials einer Neu-Definition und Reformulierung dessen, was ‚wir‘ – sei es als Menschen oder als Bewohner einer bestimmten Kultur – sind, was ‚wir‘ sein und wie wir leben wollen.

Es geht darum zu zeigen, daß das, was wir als Gestalt eines bestimmten Themas für selbstverständlich halten, eine Geschichte hat und schon einmal anders aussah; und auch darum zu zeigen, ‚welche Rolle dem Singulären, Kontingenten und dem Produkt willkürlicher Zwänge im Rahmen dessen zukommt, was uns als universell, notwendig und verpflichtend präsentiert wird.‘ Dank dieser Untersuchungen können wir ‚uns von uns selbst befreien‘, von dieser Form der Subjektivität, indem wir lernen, daß ‚das-was-ist nicht immer schon war‘, daß es auch anders sein könnte. Sie erfüllen diese Aufgabe, weil sie zeigen, wie sich Menschen in westlichen Kulturen

127 Diese Entwicklung führte bereits im 18. Jahrhundert zu einer radikalen Veränderung des Menschenbildes. Hier wurden die Linien zwischen dem vom Menschen Beeinflussbaren und damit in seiner Verantwortung Liegenden und dem unveränderbar Gegebenen neu gezogen. Insbesondere die Erodierung eines religiösen Weltbildes mit gottgegebenen Normen und einer zielgerichtet verlaufenden Geschichte vergrößerten den Radius der Einflussnahme und führten neben einer erhöhten Freiheit auch zu einer Überforderung des Menschen. (Vgl. zu dieser Dialektik von Autonomie und Heteronomie z.B. Marquard: „Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?“)

128 Genau diese positiven Schlussfolgerungen zieht beispielsweise Rorty aus der Diagnose der Kontingenz der Sprache, des Gemeinwesens und des Selbst wie er sie in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* stellt. Vgl. hierzu Topper: „Rorty, Liberalism, and Redescription“, 958: „[B]ecause our inherited practices and forms of life are not ontologically fixed but are culturally and historically constituted, they can [...] be questioned, transformed and rediscibed.“

schon einmal anders verstanden, und verändern auf diesem Weg ‚unsere Herangehensweise an die Dinge [...]‘.¹²⁹

Es lässt sich also zunächst festhalten: Unter den veränderten theoretischen Rahmenbedingungen ist es möglich, die Wandelbarkeit vormals als unwandelbar eingestufte Gegenstände und Instanzen aufzuzeigen; und damit eröffnet sich – zumindest auf den ersten Blick – ein erweiterter Spielraum für Kritik.

b) Verfahren Die Diagnose einer vergrößerten Freiheit und Verfügungsgewalt des Menschen kann in dieser Einseitigkeit jedoch nicht aufrechterhalten werden. Denn es zeigt sich, dass das Verfahren von Kritik durch die Kontextualisierung und Historisierung von Vernunft, Normen und Subjekten zugleich mit elementaren Schwierigkeiten konfrontiert wird. Durch die Ausweitung des Gegenstandsbereichs der Kritik werden nämlich auch diejenigen Instanzen in den Bereich des Veränderbaren eingemeindet, die vormals als externe Fixpunkte der Kritik dienen konnten und damit eine neutrale Perspektive garantieren sollten. Die Fundamente und verlässlichen Instanzen, die dem Geschäft der Kritik Halt und Orientierung gaben, werden nun selbst mögliche Gegenstände der kritischen Einstellung. Diese kann nunmehr lediglich auf einem schwankenden Boden operieren, da ihr stabile und unveränderliche Bezugsgrößen und damit ein kontextübergreifender Maßstab der Beurteilung abhanden gekommen sind. Die Ausweitung der Kontingenz-Diagnose führt daher mit Notwendigkeit in eine zirkelhafte Bewegung, innerhalb deren nichts unhinterfragbare bzw. unanfechtbare Gültigkeit besitzt; und auch die Position der Kritik selbst bleibt dieser Bewegung nicht enthoben und zeigt sich in ihrem praktischen Verfahren geprägt durch die historisch-soziale Vorstruktur, die sie zugleich in den kritischen Blick zu nehmen versucht. Es fragt sich deshalb, ob sich der durch die spezifische soziale Vorstruktur eröffnete Spielraum des Denkens und Handelns überhaupt aktiv und intentional verändern oder überschreiten lässt.

Es ist der grundsätzliche Zweifel daran, ob wir überhaupt aus dem Bannkreis unserer sprachlichen Erziehung, unserer sprachlichen Gesittung und unserer sprachlich vermittelten Denkweise herauszutreten vermögen und uns der Begegnung mit einer Wirklichkeit auszusetzen wissen, die unseren Vormeinungen, Vorformungen, Vorerwartungen nicht entspricht.¹³⁰

129 Foucault, zitiert nach Owen: „Kritik und Gefangenschaft“, 132f. Foucault und die anderen Theoretiker der Vorstruktur schaffen damit „Raum für Veränderungen in bislang unhinterfragten Bereichen der sozialen Wirklichkeit.“ (Vasilache: *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*, 18.)

130 Gadamer: „Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?“, 199.

Dieselben Bedingungen, die also auf der einen Seite zu einer Ausweitung der potentiellen Kritisier- und Veränderbarkeit gesellschaftlicher Verhältnisse führen, sind auf der anderen Seite auch für Probleme und Schwierigkeiten bei der konkreten Praxis des Kritisierens und Veränderns verantwortlich.

c) Kritik oder Anti-Kritik? Dieser zwiespältige Charakter der Situation, in der Kritik zu operieren gezwungen ist, lässt sich noch einmal folgendermaßen zusammenfassen: Der Nachweis der historisch-gesellschaftlichen Vorstruktur erweitert zwar den Gegenstandsbereich der Kritik, führt aber zugleich zu einer Depotenzierung des Subjekts der kritischen Praxis und zu der kontextuell eingeschränkten Gültigkeit der normativen Maßstäbe.¹³¹ So ergibt sich für die Position der Kritik ein dialektisches Verhältnis von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit: Der maximierten Veränderbarkeit steht eine minierte Handlungsfähigkeit gegenüber.

Im Bezug auf diese Diagnose lässt sich auch die Diskrepanz erklären, die sich zwischen den Selbsteinschätzungen und einigen Fremdzuschreibungen feststellen lässt, wenn es darum geht, das kritische Potential der in Frage stehenden Positionen zu kalkulieren. So formulieren auf der einen Seite Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus in zahlreichen Aussagen über das eigene Vorgehen und die eigenen Ziele eine zumindest aufklärerische, eine auf Veränderung ausgerichtete oder gar eine explizit kritische Haltung; auf der anderen Seite wird ihnen aber vorgeworfen, kritische Praxis zu verunmöglichen, den Menschen zu entmündigen und seine Geschicke in den Verantwortungsbereich anonymer, unkontrollierbarer und übersubjektiver Strukturen zu verlagern.¹³² Dieses Auseinanderklaffen in der Beurteilung resultiert daraus, dass jeweils unterschiedliche Aspekte einer komplexen Konstellation fokussiert werden.

So kann es, wie schon weiter oben dargelegt wurde, bereits als Aufklärung und als Erweiterung des Selbst-Bewusstseins (im Sinne des Wissens über die eigene Situation) von handelnden Subjekten verstanden werden, *dass* die Verhältnisse der Vorstruktur in der einen oder anderen Weise explizit gemacht werden. Das, *was* offenbart wird, ist dann aber durch die zwiespältige Dialektik von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit gekennzeichnet. Je nachdem, ob man nun die potentielle Veränderbarkeit der Rahmenbedin-

131 Kögler bezeichnet dieses Verhältnis als „bipolare Spannung von geschichtlicher Bestimmtheit und potentieller Selbstbestimmung“. (Kögler: *Foucault*, 4.)

132 Habermas beispielsweise hat solche Einwände mehr oder weniger scharf gegen alle drei der hier genannten Theorieströmungen ins Feld geführt. Gegen den Poststrukturalismus in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, gegen Rorty in „Wahrheit und Rechtfertigung“ und „Die Einheit der Vernunft“ und gegen Gadamer in „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“.

gungen betont, oder aber die irreduzible Abhängigkeit der Akteure von bestimmten historischen Verhältnissen, resultiert eine gänzlich andere Einschätzung des kritischen Potentials.

Es ist angesichts dieser komplexen Konstellation wichtig, sowohl die Möglichkeiten als auch die Einschränkungen der Kritik richtig zu verorten. So wäre es einerseits unangemessen, die Tatsache, dass das handelnde Subjekt nicht mehr als vollständig autonom begriffen, sondern im Spannungsfeld der es prägenden sozialen, intersubjektiven, historischen und sprachlichen Faktoren lokalisiert wird, bereits als das Konstatieren der Unmöglichkeit von allen Einflussmöglichkeiten und Freiheiten des Handelns im Allgemeinen und damit des notwendigen Scheiterns von Kritik im Besonderen zu begreifen. Vielmehr gehört es zum emanzipatorischen Gewinn dieser theoretischen Positionen, dass sie über die Hintergründe einer lediglich illusionären und übersteigerten Konzeption des Subjekts aufklären, die es mit Eigenschaften wie Selbstpräsenz, Selbsttransparenz und uneingeschränkter Autonomie ausstattet. Aber allein vor dem Hintergrund einer solchen idealisierten Konzeption könnte der bloße Aufweis einer Abhängigkeit des Subjekts von außer ihm liegenden Faktoren und Bedingungen bereits an sich als Einschränkung begriffen werden.

Die Theorien der Vorstruktur klären also in einem ersten Schritt lediglich die Situation, in der dann in einem zweiten Schritt eine kritische Position verortet werden muss, und benennen die Ressourcen, auf die diese zurückgreifen kann. Damit bereiten sie allererst den Boden, auf dem sich ein sinnvoller und tragbarer, d.h. ein nicht auf falschen Prämissen basierender Begriff der Kritik formulieren lässt. Und dabei scheint es sich nach den bisherigen Ausführungen allein um eine plausible Form der situierter Kritik handeln zu können.

Richtig und nachvollziehbar an der Position der Antagonisten der historisierenden und kontextualisierenden Theorien ist allerdings der Hinweis darauf, dass es in Frage steht, welche Reichweite und welche normative und transformative Kraft Kritik unter den aufgedeckten Bedingungen noch haben kann und ob die Ressourcen ausreichend sind, um eine im starken Sinne kritische Position zu etablieren. Denn natürlich ist nicht von der Hand zu weisen, dass die Theorien der Vorstruktur vor einer schwierigen Herausforderung stehen, mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln das Funktionieren einer kritischen Praxis zu erläutern.

Festzuhalten ist dabei, dass es für eine plausible Theorie der Kritik nicht ausreicht, auf die Aufdeckung der historischen Wandelbarkeit der Verhältnisse auf der Gegenstands-

seite zu verweisen, um bereits als kritisch gelten zu können. Genausowenig wie der bloße Verweis auf die prägende Vorstruktur (auf der Verfahrensseite) bereits die Negation jeder kritischen Praxis bedeutet, genausowenig verbürgt der Verweis auf die Kontingenz der Verhältnisse (auf der Gegenstandsseite) bereits die Möglichkeit der kritischen Einflussnahme. Unabdingbare Aufgabe einer Theorie der Kritik ist es deshalb, über die Kontingenzdiagnose hinaus zu explizieren, wie die kritische Praxis unter den geänderten Bedingungen reformuliert werden kann.¹³³ Es muss also aufgezeigt werden, dass eine kritische Einflussnahme möglich ist, obwohl die Subjekte der Kritik in die historischen und gesellschaftlichen Verhältnisse verstrickt sind und obwohl die normativen Maßstäbe lediglich kontextuelle Geltung zu besitzen scheinen.

Nun ist es gerade die Gemeinsamkeit, diese spannungsreiche und problematische Situation als Grundlage anzuerkennen, die einen Vergleich zwischen den hermeneutischen, poststrukturalistischen und neopragmatistischen Positionen so interessant macht. Sie alle gehen davon aus, dass sich die Praxis der Kritik nur innerhalb des skizzierten Spannungsfeldes ausbuchstabieren lässt; dass die Bedingtheit des Subjekts nicht zwingend als Negation, sondern vielmehr als Ausgangspunkt der kritischen Handlungsfähigkeit begriffen werden kann;¹³⁴ dass sich eine kritische Position innerhalb der Dialektik von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit verorten lassen muss; dass also weder der Gedanke einer vollständigen Autonomie als Abwesenheit jeglicher Bedingtheit, noch der einer vollständigen Heteronomie als Abwesenheit aller Handlungsspielräume zu plausibilisieren ist.¹³⁵ Diese Einschätzungen machen Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus zu äußerst aussichtsreichen und interessanten zeitgenössischen Vertretern kritischer Theoriebildung – und keineswegs zu deren Gegnern.

133 Maeve Cooke formuliert dieses Problem in ihrem Aufsatz „Gibt es eine Zukunft für die Sozialphilosophie?“ folgendermaßen: Unter den Bedingungen der Moderne ergibt sich danach eine schwierige Lage. Einerseits die Anerkennung von Kontingenz, der Bedeutung von Geschichte, Subjektivität und des Kontextes für die Gültigkeit von Werten und Wertesystemen. Andererseits aber die Notwendigkeit auf einen (universellen) Wertmaßstab zu rekurrieren, damit das kritische und emanzipatorische Projekt funktioniert.

134 Marx: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“ (Marx: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*.)

135 Vgl. zu Formen dieser Dialektik Seel: „Sich bestimmen lassen“ sowie ders.: „Bestimmen und Bestimmenlassen.“

III.2 Immanenz und Transzendenz

Das Projekt einer ‚situierter Kritik‘ lässt sich anhand von zwei einfachen Adäquatheitskriterien profilieren: Einerseits, so ist deutlich geworden, darf ‚situierter Kritik‘ nicht auf externe, außergesellschaftliche Instanzen zurückgreifen. Andererseits kann sie aber auch nicht bei einer affirmativen Bestätigung der herrschenden sozialen Verhältnisse stehen bleiben, sonst büßt sie ihren Status als Kritik ein. Bei dem Vorhaben der ‚situierter Kritik‘ handelt es sich angesichts dieser beiden Kriterien um eine Gratwanderung, da es leicht entweder gegen seine methodologischen Prämissen verstößt oder aber die eigenen normativen und epistemischen Ansprüche nicht einzulösen vermag.

Die vorherrschende Aufgabe einer Theorie situierter Kritik lässt sich anhand dieser beiden Kriterien mit einer Formulierung Putnams folgendermaßen beschreiben:

There are two points that must be *balanced*, both points have been made by philosophers of many different kinds: (1) talk of what is ‚right‘ and ‚wrong‘ in any area only makes sense against the background of an *inherent tradition*; but (2) traditions themselves can be *criticized*.¹³⁶

Kritische Theorie muss einen Spalt offen halten zwischen den Verhältnissen, Werten und Überzeugungen, wie sie sie gerade vorfindet, und der Weise, wie diese sein könnten oder sein sollten. Sie ist also auf einen kontrafaktischen Bezugspunkt angewiesen, der ihr Vorgehen motiviert und orientiert. Ihre Aufgabe umfasst daher die Verortung und Erläuterung von Mechanismen der Überschreitung der bestehenden sozialen Verhältnisse im Rahmen dieser Verhältnisse selbst – oder, mit einem Schlagwort, die Erläuterung der Möglichkeit von Transzendenz in der bzw. aus der Immanenz.¹³⁷

Die Möglichkeit der Formulierung dieses kritischen Verfahrens – einer Distanznahme gegenüber den bestehenden Verhältnissen unter den Bedingungen der Immanenz – betrifft alle der drei eingangs beschriebenen basalen Operationen einer kritischen Praxis: des Erkennens, der Beurteilung und der Transformation der gegebenen Situation.

Die Operation des Erkennens und der theoretischen Analyse der gegebenen sozialen Verhältnisse wird dann problematisch, wenn davon ausgegangen wird, dass die Angewiesenheit des Erkennenden auf ein bestimmtes – wie oben ausgeführt wurde mehr oder weniger kontingentes – Vokabular, auf konkrete Denkschemata, Urteilsformen und

136 Putnam: „Why Reason Can’t be Naturalized“, 8.

137 Ganz in diesem Sinne benennt Foucault als die Aufgabe der Genealogie, „in der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit auf[zu]finden, nicht länger das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken [...]“. (Foucault: „Was ist Aufklärung“, 50.)

Hintergrundannahmen zu einer Einschränkung seiner Erkenntnisfähigkeit führt. Dieses wäre dann der Fall, wenn die sozialen und kulturellen Vorbedingungen den Raum dessen strukturieren und begrenzen, was in einer bestimmten Gesellschaft, Epoche oder Disziplin wahrnehmbar oder denkbar ist. An diesen Verdacht knüpft sich die Befürchtung, dass sich in jedem Paradigma blinde Flecken ergeben können und daher bestimmte Gegenstände und Strukturen unreflektiert bleiben bzw. nicht objektiviert werden können. Hans-Herbert Kögler formuliert diese Problematik der einschränkenden konzeptuellen und epistemischen Vorstrukturierung programmatisch, wenn er betont,

daß unser explizites Verständnis von etwas als etwas zunächst von impliziten Hintergrund-Annahmen abhängt. Diese Ebene des Vorgriffs oder des impliziten Begriffsschemas muß nun so gedacht werden, daß sie eine gewisse Denkgrenze, sozusagen eine konzeptuelle Eingitterung des verstehenden Subjekts zur Folge hat. Dieses ist im Denken und Sprechen immer auf diese symbolische Vor-Rasterung seiner Erfahrung angewiesen, die es zugleich in ein gewisses Denkgefängnis einschließt. Diese Voraussetzung ist freilich nicht unüberwindbar [...], aber sie bildet zunächst einen bestimmt-begrenzten Denk-, Sprech- und Erfahrungsraum.¹³⁸

Als eine der Aufgaben einer Theorie der Kritik kann daher eine Einschätzung der Reichweite, der Bedingungen und der Objektivität derjenigen Vernunft formuliert werden, mit der sie selber operiert, und damit eine Aufklärung über die Bedingungen und Spielräume des aufklärerischen Denkens selber.¹³⁹

Die hier untersuchten theoretischen Positionen stehen in einem prekären Verhältnis zu dieser Traditionslinie der Selbst-Aufklärung der Vernunft. Denn einerseits geht es ihnen, wie bereits dargelegt wurde, darum, das Selbst-Bewusstsein über die Vorstrukturen und Vorbedingungen des menschlichen Wissens, Erkennens und Denkens zu vergrößern und damit einer Blindheit und den daraus resultierenden Illusionen über die eigene Konstitution entgegenzuwirken.¹⁴⁰ Andererseits ist aber die Überzeugung vorherrschend, dass das Projekt der Selbstexplikation nicht bis zu dem Endpunkt einer vollständigen Transparenz (nach dem Vorbild des ‚absoluten Wissens‘ der hegelschen Philosophie) geführt werden kann.

138 Kögler: *Die Macht des Dialogs*, 79. Vgl. zum Thema ‚Begriffsschema‘ in der Hermeneutik: Taylor: „Gadamer on the Human Sciences“.

139 Mit Merleau-Ponty könnte man formulieren: „Die Aufgabe ist daher, unsere Vernunft zu erweitern, um sie zum Verständnis dessen zu befähigen, was in uns und in den Anderen vor und über der Vernunft liegt.“ (Zitiert nach Descombes: *Das Selbe und das Andere*, 124.)

140 Vgl. z.B. Derrida, der über die ‚Illusion‘ der Kontrolle über die Bedeutungskonstitution durch das Subjekt und die repräsentative Funktion der Sprache spricht. Derrida: *Positionen*, 60 und 76.

Ob die jeweiligen Vorbedingungen nun tatsächlich sinnvollerweise als eine Einschränkung des Erkenntnisprozesses oder gar eine Form der epistemologischen ‚Gefangenschaft‘ erläutert werden sollten,¹⁴¹ oder ob die in Frage stehenden Vorbedingungen gar keine prinzipielle Begrenzung für den Erkenntnisprozess bedeuten, wird im Verlauf der Auseinandersetzung mit den einzelnen Autoren genauer erörtert. Das Ergebnis hängt auch hier davon ab, wie viel transzendente Kraft man einer immanent situierten Vernunft zutraut.¹⁴²

So wird zwar von allen hier behandelten Autoren, eben aufgrund der gemeinsamen Voraussetzung einer grundsätzlichen Standortgebundenheit des Denkens, die Möglichkeit negiert, sich vollständig und mit einem Schlag von dem eigenen Denken und dessen Bedingungen zu distanzieren.¹⁴³ Damit ist aber noch nicht entschieden, in wie starker Weise man den bestehenden Bedingungen tatsächlich verhaftet ist, und ob damit jede Form der Distanznahme und der Veränderung grundsätzlich ausgeschlossen wird und wir tatsächlich als ‚Gefangene‘ unserer Sprachspiele und Diskurse anzusehen sind.

In general, then, it is only in an Pickwickian sense that we are the prisoners of our own concepts, for we may always step back and inquire about the assumptions on which we hitherto relied. [...] Indeed, the fact that we cannot say anything at all without making some assumptions seem to have created the anxieties it has done for two very feeble reasons. The first is the belief associated with Karl Mannheim that objective accounts of social life require a God-like presuppositionless stance which is hard to make sense of [...]. The second is the illicit slide from the truism that we always make some assumptions to the falsehood that there are some assumptions which we always make. But neither of these reasons touches the claim that we can with an effort [...] uncover our assumptions when challenged and give them up if they are false.¹⁴⁴

Auch in Bezug auf den Aspekt von Erkenntnis und Wissen sind die Positionen immanenter Kritik also vor die Aufgabe gestellt, Einseitigkeiten zu vermeiden: Wer ausschließlich die Immanenz von Normen und Rechtfertigungspraktiken betont, legt sich auf die affirmative und relativistische Position fest, dass alles, was gerade im Raum gesellschaft-

141 Vgl. Owen: „Kritik und Gefangenschaft“. Vgl. zu dieser verbreiteten Metapher auch David G. Shaw: „Happy in our Chains? Agency and Language in the Postmodern Age“.

142 Auch hier schlägt Putnam eine Lösung vor, die beide Positionen verbindet: „Reason is [...] both immanent (not to be found outside concrete language games and institutions) and transcendent (a regulative idea that we use to criticize the conduct of all activities and institutions.“ (Putnam: „Why Reason Can't be Naturalized“, 8.)

143 Heidegger formuliert in diesem Sinne: „Niemand kann sich aus dem herrschenden Vorstellungskreis mit einem Sprung heraussetzen, vor allem dann nicht, wenn es sich um die seit langem eingefahrenen Bahnen des bisherigen Denkens handelt, die im Unauffälligen verlaufen.“ (Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, 130.)

144 Ryan: „‘Normal’ Science or Political Ideology?“, 99f.

licher Praxis realisiert ist, mit dem, was als ‚vernünftig‘ gilt, zu identifizieren sei. Diese starke Form des Immanentismus tendiert damit zu einer unkritischen Stillstellung des jeweils gerade Gegebenen. Wer allerdings aus diesem Grund in zu starker Weise den Pol der Transzendenz betont, gerät in Gefahr, in einen epistemologischen Fundamentalismus zurückzufallen. Die konkrete Aufgabe besteht hier also in der Explikation der Möglichkeit einer Transzendenz, die eine rationale Reflexion und Prüfung der Vernunft in ihrer Standortgebundenheit gewährleistet.

It is true that we speak a public language, that we inherit versions, that talk of truth and falsity only make sense against the background or an ‚inherited tradition‘, as Wittgenstein says. But it is also true that we constantly remake our language, that we make new versions out of old ones, and that we have our reasons to do all this, and, for that matter, even to understand and apply the norms we do not alter or criticize.¹⁴⁵

Für die beiden ‚kritischen Operationen‘ der normativen Beurteilung einerseits und der praktischen Transformation andererseits ergeben sich in strukturanaloger Weise Probleme bezüglich der Frage, wie sich das Moment von Transzendenz, das ihnen als Element einer Praxis der Kritik zukommen muss, aus der Immanenz heraus erläutern lässt. Die normative Frage untersucht die Reichweite und Gültigkeit der normativen Ordnung einer Gemeinschaft. Dabei wird die Frage virulent, ob diese Normen über den Kontext dieser Gemeinschaft hinaus Gültigkeit besitzen. Die entscheidende Frage ist, ob es für die Mitglieder einer Gemeinschaft überhaupt eine Möglichkeit geben kann, sich der Güte der eigenen normativen Orientierungen zu versichern, d.h. gleichsam noch einmal einen normativen Blick auf die gesellschaftlich realisierten Normen zu richten. Das Moment der Transzendenz ist also auch hier notwendig, um zu gewährleisten, dass nicht automatisch die herrschende normative Ordnung als die angemessene gelten muss. Das Thema der praktischen Einflussnahme und Veränderung betrifft die Bedingungen, Möglichkeiten und Mechanismen der gesellschaftlichen Umgestaltung. Die Kernfrage lautet hier: Auf welche Weise und in welchem Maße kann im Spielraum der herrschenden Bedingungen und mit den Mitteln der gegebenen Praktiken überhaupt etwas Neues und anderes entstehen?

Ein Schwerpunkt im Vergleich der verschiedenen Theorien immanenter Kritik wird im Verlauf dieser Arbeit nicht nur auf der Frage liegen, in welcher Weise die jeweiligen Rekonzeptualisierungen der drei grundlegenden Operationen der Kritik vorgenommen werden, sondern auch darauf, in welches Verhältnis die drei Operationen im Rahmen der

145 Putnam: „Why Reason Can’t be Naturalized“, 14.

einzelnen Theorien jeweils gesetzt werden. Es wird sich zeigen, dass auch die Frage nach der Verhältnismäßigkeit dieser drei Konzepte Anlass zu kontroversen Auseinandersetzungen gibt; so lassen sich beispielsweise die Einsprüche von den Vertretern der jüngeren Frankfurter Schule gegenüber Foucault oder Rorty so verstehen, dass hier angemahnt wird, dass ein Zuviel an praktischer Modifikation und Überschreitung einem Zuwenig an normativer Begründung gegenübersteht.¹⁴⁶

III.3 Konkrete Problemfelder: Selbstanwendung, Konservativismus, *agency*

Aus der Aufgabenstellung, die die Erläuterung von transzendenten Bewegungen an die immanenten Bedingungen bindet, ergeben sich bestimmte strukturelle und miteinander zusammenhängende Probleme, die sich in den einzelnen Theorieansätzen mehr oder weniger explizit wiederfinden. Es handelt sich dabei um das Selbstanwendungsproblem, das Problem eines strukturellen Konservativismus und das Problem der kritischen Handlungsfähigkeit („*agency*“).

a) **Selbstanwendungsproblem** Eine Problematik, mit der sich alle Theorien situierter Kritik auseinanderzusetzen haben, ist die Frage nach dem Verhältnis, in dem die Praxis der Kritik bzw. die Perspektive des Kritikers und der Gegenstand, der einer Kritik unterzogen wird, stehen. „Situier“ ist die hier untersuchte Form der Kritik deshalb, so wurde gezeigt, weil sie innerhalb desselben Bereichs stattfindet, dem auch die Objekte der Kritik zugehören. Man kann schlicht sagen: Sie sind beide Elemente derselben gesellschaftlichen oder kulturellen Formation. Daran ist zunächst noch nichts Problematisches. Im Gegensatz zur externen Kritik kann es aber bei der immanent verfahrenen Kritik aufgrund dieser Konstellation zu der prekären Situation kommen, dass der kritisierte Gegenstand gleichzeitig etwas ist, was im Verfahren der Kritik selbst als Mittel in Anspruch genommen werden muss – es ergeben sich dann Fälle des verbreiteten Selbstanwendungsproblems.¹⁴⁷

Am Beispiel von Normen lässt sich dieser Fall leicht veranschaulichen: Denn die Normen, die der Kritiker verwendet, um Kritik zu üben, scheinen im Moment ihrer

146 „Such theorists want to know ‚in the name of what‘ resistance is justified.” (Hoy: *Critical Resistance*, 5.)

147 Thomas McCarthy ist der Meinung, dass jeder ‚radikale Historizist‘ sich unweigerlich in „familiar self-referential contradictions“ verstricke. (Hoy & McCarthy: *Critical Theory*, 32.) Vgl. zu diesem Thema auch: Rorty: „The Ambiguity of ‘Rationality’“, 76f.

Anwendung nicht selbst kritisierbar zu sein; es lässt sich im Rahmen der kritischen Praxis gleichsam nicht genug Distanz zu diesen Normen aufbauen, um sie selbst einer Prüfung zu unterziehen. Dies gilt aber nicht nur für Normen, sondern auch für Praktiken, Überzeugungen, Denk- und Urteilsformen, die in der kritischen Praxis selbst Anwendung finden. Der situierte Kritiker hat daher immer ein Set von Praktiken, Normen und Begrifflichkeiten im Rücken, auf die er zurückgreifen muss und die daher bei der Ausübung von Kritik unkritisiert bleiben. Jeder Versuch, sie explizit zu kritisieren, wird durch die aktive Rolle unterlaufen, die sie bei seiner Durchführung spielen.¹⁴⁸ Die Probleme mit der Anwendung der Kritik auf die eigene Situation oder die eigenen Mittel der Kritik können also zwei verschiedene Formen annehmen: entweder die Form der ‚Intransparenz‘, wenn die Mittel der Kritik selbst unkritisiert bleiben; oder die Form des ‚performativen Selbstwiderspruchs‘, wenn die Mittel der Kritik selbst kritisiert werden.

Bekanntlich hat das Problem der Selbstanwendung in Form des performativen Widerspruchs in der Transzendental- bzw. Universalpragmatik insbesondere apelscher Prägung eine entscheidende Rolle dabei gespielt, diejenigen Fundamente der Kommunikation herauszustellen, auf denen sich eine (wenn auch minimale) Ethik errichten lässt, da sich hier normative Voraussetzungen finden lassen, die unhintergebar zu sein scheinen. Ein performativer Widerspruch tritt dann ein, wenn eine Sprechhandlung auf (pragmatischen) Voraussetzungen beruht, „deren propositionaler Gehalt der behaupteten Aussage ‚p‘ widerspricht.“¹⁴⁹ Diese Situation stellt zunächst nur in Rechnung, dass Aussagen nicht im luftleeren Raum getroffen werden, sondern dass ihre Äußerung und ihr Gehalt an gewisse pragmatische oder normative Bedingungen geknüpft sind. Als Argument gegen den Skeptiker, der in seiner Aussage die Existenz der Entitäten leugnet, die er allerdings in

148 Eine besondere Schwierigkeit ergibt sich, wenn man Praktiken, Normen und Bedeutungen im Rahmen einer holistischen Theorie erläutert: Denn in diesem Fall lassen sich die Normen und Überzeugungen, die in Anspruch genommen werden, nicht klar von denjenigen abgrenzen, bei denen dies nicht der Fall ist. Hier verfügen Normen und Überzeugungen nur auf Basis anderer Normen und Überzeugungen über ihren jeweiligen Gehalt. Dies bedeutet, dass die Überlagerung von kritischem Akt und kritisiertem Gegenstand nicht nur in besonderen Situationen oder bei ganz besonderen Gegenständen auftritt, sondern bei jedem Akt situierter Kritik virulent wird. Der kritisierte Gegenstand gehört hier auf eine vermittelte Weise in jedem Fall zu den Vorbedingungen kritischer Praxis; und umgekehrt stabilisiert jeder Akt der Kritik performativ das Kritisierte, da er auf einer gesellschaftlichen Konfiguration aufruht, zu deren Bestand dieses gehört.

149 Habermas: „Diskursethik“, 90. Habermas versucht gegenüber Apel dem Fundamentalismus der Transzendentalpragmatik zu entgehen, indem er den Anspruch auf Letztbegründung fallen lässt. Es soll zwar die Instanz einer ‚kritischen Unbedingtheit‘ plausibilisiert werden, allerdings ‚ohne Fundamentalismus‘. Detlef Horster formuliert diese Position folgendermaßen: „Einerseits will Habermas an der Unbedingtheit festhalten, andererseits will er sich davon distanzieren.“ (Horster: *Jürgen Habermas*, 83f.)

Anspruch nehmen muss, um die skeptische Aussage zu formulieren, ist der Aufweis des performativen Selbstwiderspruches ein probates Mittel, um seine Aussage zu widerlegen. Descartes' ‚cogito‘-Argument gegen einen universellen Skeptizismus kann nach diesem Schema interpretiert werden und die Lehre, die daraus gezogen wird, ist, dass gewisse Dinge nicht sinnvoll angezweifelt werden können, da sie existieren müssen, um in ihrer Existenz allererst angezweifelt werden zu können.

Gilt diese Denkfigur aber auch für die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der Kritisierbarkeit der Vorbedingungen, die durch den Widerspruch zutage treten? Sind die beiden Fälle des radikalen Skeptikers und des situierten Kritikers insofern vergleichbar, als dass sich eine Norm, eine Überzeugung oder ein Aspekt der Praxis bereits als unkritisch oder als legitim erweisen, weil der Kritiker sie momentan in Anspruch nehmen muss, um die Kritik allererst zu formulieren bzw. die Legitimität in Zweifel zu ziehen? Nicht mit der gleichen Notwendigkeit.

Denn wenn ein performativer Selbstwiderspruch auftritt, ist zunächst nur gezeigt, dass es bestimmte implizite Voraussetzungen der Aussage gibt, die, wenn sie explizit gemacht werden, im Widerspruch zu dieser Aussage stehen. Über den Status dieser impliziten Voraussetzungen ist damit aber noch nichts ausgesagt. Das Ziel der Transzendentalpragmatik ist es nun nicht allein, die jeweils konkreten pragmatischen Voraussetzungen zu explizieren, sondern ihr Anspruch ist es, eben die transzendentalen bzw. fundamentalen, d.h. die *notwendigen* pragmatischen Bedingungen jeder möglichen Aussage zu eruieren. In der Annahme einer konstitutiven Vorstruktur von Aussagen, Wahrheit und Rationalität sind sich Transzendentalpragmatik, Hermeneutik und Poststrukturalismus, wie gezeigt wurde, zwar einig; nicht aber in der Einschätzung des Status bestimmter Aspekte dieser Vorstruktur. Denn Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus betonen den historisch-sozialen und kontingenten Charakter dieser Voraussetzungen.

Mit dem Bild von Neuraths Schiff kann man anschaulich machen, dass die Schlussfolgerung der Illegitimität der kritischen Aussagen, die zu einem performativen Selbstwiderspruch führen, nicht in jedem Fall gezogen werden muss: Denn auch wenn ich während des Reparaturprozesses darauf angewiesen bin, weiterhin auf dem Schiff zu fahren, das ich gleichzeitig der Reparatur unterziehe, heißt das nicht, dass damit gleichzeitig alles, was das Schiff in diesem Moment am Schwimmen hält, der Kritik oder, um im Bild zu bleiben, der künftigen Reparatur, enthoben wäre. Vielmehr muss ich auf

gewisse Elemente aus rein empirischen, nicht aber aus notwendigen Gründen, zurückgreifen, um der Praxis der Kritik bzw. Reparatur nachzugehen.¹⁵⁰

Für die folgende Untersuchung von Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus lassen sich in Bezug auf das Selbstanwendungsproblem zwei Fragen festhalten. Zum einen die, ob bzw. inwieweit dieses Problem bei der Erläuterung einer kritischen Praxis zu vermeiden ist; und zum anderen die Frage, ob bzw. inwieweit das Selbstanwendungsproblem, wenn es auftritt, überhaupt als eine Einschränkung der kritischen Praxis verstanden werden muss. Schränkt es die Reichweite von Kritik ein, oder ihre Überzeugungskraft oder verunmöglicht es vollständig das Einnehmen einer Perspektive, die mit Recht als kritisch eingestuft werden kann?

b) Struktureller Konservatismus Der ‚strukturelle Konservatismus‘ ist – im Gegensatz zu einer politisch konservativen Einstellung – ein Merkmal einer Gesellschafts- bzw. einer Handlungstheorie, die wenig oder gar keine Ressourcen zur Erläuterung von Veränderung, Überschreitung, Modifikation oder Abschaffung der bestehenden sozialen Bedingungen und Konstellationen zur Verfügung stellt. Insofern das Selbstanwendungsproblem darauf hindeutet, dass man sich mit den Mitteln der situierten Kritik nur in sehr eingeschränkter Weise von den herrschenden Gegebenheiten entfernen kann, weil man in jedem Urteilen und Handeln auf diese angewiesen ist, kann es als ein Indiz für einen solchen ‚strukturellen Konservatismus‘ gedeutet werden. Dieser Verdacht, dass man die herrschenden Verhältnisse auch noch im Versuch ihrer Überschreitung fest schreibt, hat den immanenten Kritiker Adorno zu dem resignativen Urteil verleitet: „Es gibt aus der Verstricktheit keinen Ausweg.“¹⁵¹

Die Problematik eines ‚strukturellen Konservatismus‘ wird im Bereich der hier untersuchten Theorien der Vorstruktur vor allem in drei Gebieten virulent: der Frage nach der ‚transzendierenden Kraft von utopischem Denken‘, der Frage nach der ‚Begründung einer kritischen Haltung‘ und der Frage nach der ‚Entstehung von Neuem‘.

Die Skepsis gegenüber einem ‚utopischen Denken‘ als einem Motor der Kritik und der Überschreitung des Gegebenen ist ein verbreitetes Motiv im Denken der situierten

150 „Es gibt keine tabula rasa. Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können.“ (Neurath: „Protokollsätze“, 206.)

151 Adorno: *Minima Moralia*, 27. Man könnte dieses Urteil als ‚links-strukturkonservativ‘ bezeichnen, da Adorno unter dem diagnostizierten Mangel an Überschreitungsmöglichkeiten deutlich leidet, während der bereits zitierte Odo Marquard in dieser Hinsicht sicherlich zu den ‚rechts-strukturkonservativen‘ Denkern zu zählen ist, die dieses Verhaftetsein rundweg begrüßen.

Kritik. So finden sich von Adorno über Foucault bis Butler verschiedene Variationen eines ‚Bilderverbots‘, das davor warnt, sich einen utopischen Orientierungspunkt als Ziel der kritischen Praxis auszumalen, da sich so nur die gegebenen Strukturen verdoppeln, weil die herrschenden Denkmuster, Bedürfnisse und Normen in das utopische Bild mit eingehen. So konstatiert Foucault: „Ich glaube, sich ein anderes System auszumalen, bedeutet, den Grad unserer Verstrickung in das gegenwärtige System zu steigern.“¹⁵² Eine wirklich ‚andere‘ Gesellschaft oder Lebensform, so die implizite These, lässt sich unter den jeweils herrschenden Bedingungen gar nicht denken oder vorstellen. David Hoy beschreibt dieses Problem in paradigmatischer Weise:

[The] initial imaginings of freedom still presuppose and may even be constrained by the social categories and social identities [...] they are trying to resist. [...] The general point is, that utopian imaginings of freedom may not be aware of the extent to which they presuppose the patterns of oppression that they are resisting. This is not to say that resistance is inevitably ineffectual or hopeless, but it does suggest that resistance is contextually bound to the social and psychological structures that are being resisted. [...] The particular social structure provides the grid of intelligibility for making sense of the actions as conforming to or dissenting from the given power configuration. [...] The perception of social constraints is itself produced by social constraints, and thus is just as likely to perpetuate these constraints as to escape them.¹⁵³

Die Problematik eines ‚strukturellen Konservativismus‘ bei der Begründung von Kritik lässt sich anhand von Odo Marquards Diktum erläutern, welches besagt, dass derjenige, der für Veränderung und Wandel eintritt, gegenüber dem, der das Bestehende bewahren möchte, immer die Beweislast trägt.¹⁵⁴ In Bezug auf Kritik heißt das soviel wie: Wer Kritik üben möchte, ist verpflichtet, zu begründen, warum diese Kritik angemessen, notwendig oder auf andere Weise gut ist.

Die Begründungspflicht des Kritikers lässt sich mit der ‚Vorschuss- und Anfechtungsstruktur‘ veranschaulichen, wie sie Robert Brandom für unsere Rechtfertigungspraxis – für das Spiel des Gebens und Forderns von Gründen – erläutert hat.¹⁵⁵ Diese Struktur beinhaltet ein Argument dafür, dass Aussagen auch dann im vollen Sinne gültig

152 Foucault: „Revolutionary Action: Until Now“, 230.

153 Hoy: *Critical Resistance*, 3f.

154 „Die [...] sterblichkeitsbedingte Kürze unserer Zukunft bindet uns – denn wir können nicht dauernd neu anfangen – an das, was wir schon waren; darum bleiben wir überwiegend unsere Herkunft und wer sie ändern will, trägt die Beweislast: die Last der Begründung dafür, dass Ändern hier – im konkreten Fall – gut ist. [...] Man kann zwar meinen: Veränderung ist immer Verbesserung; aber das stimmt ja nicht. Darum brauchen wir mehr als unsere Zukunft unsere Herkunft.“ (Marquardt: *Zukunft braucht Herkunft*, 8.)

155 Vgl. Brandom: *Expressive Vernunft*, 265-269.

und akzeptierbar sind, wenn sie nicht in absoluten Gewissheiten letztbegründet werden können. Sie gelten solange, „bis jemand daherkommt, der sie legitimerweise anzweifelt“.¹⁵⁶ Zweifel darf Brandom zufolge also nur dann angemeldet werden, wenn sich dieser Zweifel auch begründen lässt. Dadurch ist einem hyperbolischen Zweifel cartesischer Prägung Einhalt geboten, der, auch ohne selbst begründet zu sein, nach immer weiteren Begründungen fragt.

Es scheint einerseits nur recht und billig zu sein, das, was für den Skeptiker gilt, auch dem Kritiker abzuverlangen und auf eine normative und rationale Begründung zu bestehen, wenn es darum geht, eine kritische Haltung einzunehmen. Es muss zumindest Indizien für den Verdacht von moralischer Verfehlung oder rationaler Verzerrung geben, um zu rechtfertigen, warum die Verhältnisse transformiert werden sollten. Kritik kann und sollte nicht darin bestehen, alles und jedes immer und überall in Zweifel zu ziehen.

Die Begründungspflicht von Kritik führt nun aber zu einem strukturellen Konservativismus, da auf diese Weise die jeweils herrschende Begründungspraxis nicht in Frage gestellt werden kann. Damit wäre Kritik in ihrem Spielraum eingeschränkt, da die Frage nicht legitimiert werden könnte, ob das, was in einer Gemeinschaft als guter Grund oder als überzeugende Rechtfertigung zählt, nicht eventuell auf einer verzerrten Form der Praxis, auf falschen Vorannahmen oder Konventionen beruht.¹⁵⁷ Es kann nun aber durchaus eine sinnvolle Aufgabe von Kritik sein, die normativen und rationalen Regeln des Spiels des Gebens und Forderns von Gründen selbst anzuzweifeln. Dieses Vorhaben, das auf die Überschreitung des eingespielten Verfahrens der Begründung zielt, ist dann aber selbst nicht mehr vollständig durch dieses Verfahren zu begründen.

Diese Problematik einer begründeten Abkehr von eingespielten Begründungsmustern findet sich auf einer allgemeineren Ebene dort wieder, wo Theorien, die eine starke diskursive und institutionelle Vorstruktur des Urteilens und Handelns postulieren, erläutern sollen, wie überhaupt etwas tatsächlich Neues entstehen kann. So zeigt sich beispielsweise Foucault in *Die Ordnung der Dinge* überfragt, wenn es darum geht, zu erläutern, wie die Entstehung einer neuen und radikal anderen Episteme aus den bis dahin herrschenden Gegebenheiten zu erklären sei.¹⁵⁸ Denn offensichtlich ist deren Entstehung in der

156 Brandom: *Expressive Vernunft*, 267.

157 Ganz in diesem Sinne ist es auch Brandoms Vorhaben, die herrschende Praxis der Rechtfertigung noch einmal durch eine „aufklärende Vernunft“ überprüfbar und korrigierbar zu machen. Vgl. Brandom: *Begründen und Begreifen*, 80f.

158 Vgl. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, 82f.

vorhergehenden diskursiven Formation weder angelegt noch rational begründbar. Die Gründe und Impulse für die Überschreitung und Veränderung der bestehenden Verhältnisse können also in diesen selbst möglicherweise gar nicht formuliert werden.

Das Problematische an Argumenten gegen die Verwendung eines vertrauten und altehrwürdigen Vokabulars liegt darin, dass sie in eben dem Vokabular formuliert sein sollen, gegen das sie sich wenden. Man erwartet von ihnen, dass sie zeigen, wie zentrale Bestandteile dieses Vokabulars ‚ihren eigenen Maßstäben nach inkonsistent‘ sind [...]. Aber das kann man *niemals* zeigen.¹⁵⁹

Eine solche Theorie der Diskurse und Vokabulare legt also den Gedanken nahe, dass es Situationen und Konstellationen geben kann, in der die Begründungspflicht ausgesetzt werden sollte, da man nur so zu anderen Denkweisen, Perspektiven und Begründungsformen gelangen kann. Allerdings bleiben die Fragen zunächst offen, wann, warum und wie unter diesen Umständen eine Abkehr vom Bestehenden anzustreben ist.

c) Agency Eine Problematik, die sich an die Überlegungen zum Selbstanwendungsproblem und zum Konservativismus anschließt, ist die der kritischen Handlungsfähigkeit des Subjekts.

Wie oben bereits dargestellt, macht die Annahme einer dezentrierten Subjektivität die Konzeption der Handlungsfähigkeit bzw. Handlungsfreiheit insgesamt schwierig: Das Subjekt scheint seine Autonomie und Souveränität zu verlieren, wenn es als abhängig von Bedingungen und Prozessen gedacht wird, die nicht seiner Kontrolle unterliegen. Hier droht die Gefahr eines Determinismus, der Konsequenzen für die Formulierung einer kritischen Position nach sich ziehen würde: Denn wenn den Subjekten überhaupt keine Handlungsfreiheit zugeschrieben wird, lassen sie sich nur schwer als Agenten einer kritischen Praxis konzeptualisieren.

If individual subjectivity is no longer conceived as the originator of action and the arbiter of values, then the agent seems unable to have much effect on social processes and thus to lack the capacity for critical resistance. The philosophical task therefore becomes one of accounting for the possibility of critical intervention and responsible agency.¹⁶⁰

Es ist jedoch nicht das Problem des Determinismus, das im Rahmen dieser Arbeit unter dem Stichwort der *kritischen* Handlungsfähigkeit behandelt werden soll, da weder Hermeneutik, noch Poststrukturalismus oder Neopragmatismus das Bild eines vollständig determinierten Subjekts zeichnen. Sie alle verorten die Instanz des Subjekts vielmehr in einem

159 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 30.

160 Hoy: *Critical Resistance*, 163f.

spannungsreichen Verhältnis von Heteronomie und Autonomie, wie es Christine Hauskeller als typisch für das Denken des Subjekts unter den Bedingungen der Moderne gekennzeichnet hat:

Der Ort des modernen Subjekts und was es ist, lässt sich nur paradox beschreiben. Denn das konkrete Subjekt ist einerseits vielseitig heteronom bestimmt und konstruiert und andererseits fähig, sich diesen Fremdbestimmungen zu widersetzen und eigenwillige Handlungen zu vollziehen.¹⁶¹

Das Verhältnis zwischen Heteronomie und Autonomie wird in den hier untersuchten Theorien dabei nicht so konzeptualisiert, dass Heteronomie schlicht als Einschränkung einer Autonomie gedacht würde, die dem Subjekt qua Subjektsein zukommt. Stattdessen sind die heteronomen Faktoren, so ist bereits deutlich geworden, als vorstrukturelle Bedingungen für die Herausbildung von Autonomie und die Eröffnung von Spielräumen des Handelns zu begreifen. Die besondere Problematik der kritischen Handlungsfähigkeit betrifft daher die Frage, inwieweit sich das Subjekt zu den Konstitutionsbedingungen, von denen es in seiner Existenz abhängt, kritisch verhalten kann: Inwieweit kann sich das Subjekt den Kräften und Bedingungen widersetzen, die es allererst zu dem machen, was es ist?

Neben den speziellen Bedingungen, die sich in dieser Situation für die ‚Analyse‘, die ‚Beurteilung‘ und die ‚Transformation‘ ergeben können,¹⁶² zeigt sich die besondere Problematik dieser Konstellation an den möglichen Schwierigkeiten, die ‚Motivation‘ zu erläutern, eine kritische Haltung gegenüber den eigenen Konstitutionsbedingungen einzunehmen. Denn es fallen nicht nur bestimmte Erfahrungen des Leidens, die durch Einschränkung oder Repression verursacht werden können, als motivationale Impulse weg, da die hier in Frage stehenden heteronomen Faktoren gar nicht als einschränkend, sondern eben als ermöglichend zu begreifen sind. Darüber hinaus scheint eine solche kritische Haltung aber sogar eine Gefahr für das Subjekt zu bergen, da es mit den diskursiven Rahmenbedingungen auch die Bedingungen seiner eigenen Existenz in Frage stellt.¹⁶³

161 Hauskeller: *Das paradoxe Subjekt*, 11.

162 Ganz in diesem Sinn fragt beispielsweise Hauskeller nach der Reichweite der ‚Analyse‘: „Wie können konkrete Subjekte als sozialisierte Produkte von Diskurs- und Machtverhältnissen ein kritisches Bewußtsein ihrer Situation entwickeln?“ (Hauskeller: *Das paradoxe Subjekt*, 50.)

163 Ein Umstand, den auch Butler bekräftigt. Vgl. Butler: *Psyche der Macht*, 122.

III.4 Zwei Strategien: Kontinuität vs. Diskontinuität

Es lassen sich in den verschiedenen Theorien der situierten Kritik zwei grundsätzliche Strategien ermitteln, wie mit den oben dargestellten Problemen der Dialektik von Immanenz und Transzendenz umgegangen werden kann. Dabei verfolgt die eine Strategie das Ziel, eine möglichst große Distanz zu den herrschenden Gegebenheiten zu erläutern, um eine kritische Position zu plausibilisieren, während die andere Strategie eine bestimmte Weise der Anknüpfung an das jeweils Gegebene profilieren möchte, um eine kritische Perspektive formulieren zu können. Die Position, die die Diskontinuität vertritt, ließe sich als ‚subversionistische Kritik‘ bezeichnen, diejenige, die demgegenüber die Kontinuität propagiert, als ‚traditionalistische Kritik‘.

Beide Strategien sind dadurch motiviert, *eines* der beiden Vergehen gegen die Adäquatheitskriterien einer kritischen Theorie zu vermeiden. Allerdings stehen beide Strategien genau deshalb in der Gefahr, sich des jeweils *anderen* Vergehens schuldig zu machen.

Die subversionistische Position hat die Lektion des ‚strukturellen Konservatismus‘ gelernt, und sich zum Ziel gesetzt, auch noch die verstecktesten Festschreibungen, die in den Verfahren der Kritik und Veränderung transportiert werden, zu vermeiden. Dadurch verliert sie aber fast jeden Ansatzpunkt, an dem sich Akte der Kritik festmachen ließen, da sie sowohl auf die etablierten Normen und Praktiken als auch auf herrschende Denk- und Urteilsformen verzichten muss, um dem Bestehenden nicht verhaftet zu bleiben. Die Hoffnung dieser Position ist es, zu der Etablierung einer radikal anderen Denkweise und Lebensform beizutragen, über deren Gestalt zum Zeitpunkt der kritischen Intervention allerdings noch keine Auskunft gegeben werden kann, weil jede Formulierung eines angestrebten Ziels bereits bestehende Ressourcen beansprucht. David Hoy hat beispielsweise versucht, ein solches Verfahren für sein Konzept von ‚Critical Resistance‘ plausibel zu machen. Er konstatiert: „[R]esistance can lead to hope – that is, to an openness to the indefinite possibility that things could be different, even if one does not know exactly how.“ Zwar kann eine solche Kritik zugestandenermaßen nicht planen und vorhersehen, was ihre Effekte und Resultate sein werden. Dennoch lohne sich eine solche Intervention, da auf diese Weise neue und überraschende Spielräume erschlossen werden:

„On this account, the engaged agents will find out what is possible by seeing what their resistance opens up.“¹⁶⁴

Der Gegenposition zufolge reicht dies für die Explikation einer im strengen Sinne ‚kritischen‘ Praxis allerdings nicht aus. Denn die Möglichkeit eines schlichten ‚Andersseins‘ der Verhältnisse, das aus der Einsicht in deren Kontingenz resultiert, beinhaltet die Möglichkeit einer Verschlechterung ganz genauso wie die einer Verbesserung. Solange man also kein Konzept von der Art und Weise des angestrebten ‚anderen Zustands‘ besitzt, motiviert das Wissen um die Veränderbarkeit alleine noch keine kritische Praxis. Nur der Orientierungspunkt einer in begründeter Weise als besser erachteten Situation oder die Aussicht auf die Überwindung einer als schlecht und wenig lebenswert eingestuften Gegenwart können, der Gegenposition zufolge, für den Impuls sorgen, zu einer echten Praxis der Kritik überzugehen.

Die Strategie einer ‚traditionalistischen immanenten Kritik‘ orientiert sich ganz in diesem Sinne an dem Gedanken, dass reine Veränderung bzw. Veränderbarkeit nicht genug ist, um von Kritik zu sprechen, weil sie sich nicht von einem reinen Geschehen unterscheiden lässt, wie es sich beispielsweise auch im Prozess der natürlichen Evolution findet.¹⁶⁵ Sich von einem solchen irrationalen, gleichsam naturhaften Prozess der Veränderung abzusetzen, ist ihr vorrangiges Ziel, das sie auf dem Weg der Erläuterung einer angemessenen Weise der Anknüpfung zu erreichen gedenkt. Ohne Formen der Begründung und der normativen Orientierung, ohne also eine gewisse Form der Anknüpfung an rationale und normative Gegebenheiten, kann es, der traditionalistischen Strategie zufolge, keine Kritik geben.

In einer von Gadamer beeinflussten Weise behauptet z.B. Brice Wachterhauser ganz in diesem Sinne, dass sich nur dann, wenn man Teil einer Tradition und Mitglied einer Gemeinschaft ist, überhaupt die Möglichkeit eröffnet, diese auch zu verändern; und dass sich in dieser Tradition bereits alles findet, was wir zur Veränderung benötigen.

Only if we are deeply formed by a tradition are we capable of modifying those traditions in meaningful ways. [...] (We belong to history long before it belongs to us.) [...] Nevertheless, when we do ‘turn around’ and begin to act on the traditions

164 Hoy: *Critical Resistance*, 10f.

165 Aus diesem Grund kritisiert Habermas auch die gleichsam natürlich pulsierenden Wellen der Veränderung in Rortys Modell gesellschaftlicher Transformation. Vgl. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 242. Dies erklärt auch, warum man die postmodernen Denker trotz ihrer Begeisterung für beständigen Wechsel und Überschreitung als ‚Neo-Konservative‘ bezeichnen konnte. Denn trotz der beständig sich vollziehenden Veränderung sind die Subjekte hier den gegebenen Verhältnissen und Prozessen ausgeliefert.

that have formed us, this is still a significant act of freedom. [...] While such normative conditions bind us and form us, they do not deny us all freedom of movement. We are not just 'made' by them, but we can freely appropriate them and shape them responsibly, albeit in a limited fashion.¹⁶⁶

Während nun die subversionistische Position solche Thesen zum Anlass nimmt, den ‚Konservativismus‘ dieser Position zu kritisieren, setzt sie sich selbst der Gefahr aus, einen ‚Irrationalismus‘ zu vertreten, den ihr die traditionalistische Position wiederum zum Vorwurf macht.

Es ist wichtig, festzuhalten, dass sich der Begriff der Kritik nicht einfach einer der beiden Strategien in ihrer Reinform zuordnen lässt. Die These, dass sich notwendig alles transformiert, genauso wie die These, dass im Kern immer notwendig alles gleich bleibt, sind gleichermaßen Positionen, die die Möglichkeit einer kritischen Praxis zu verneinen scheinen. Das bloß Neue ist wie das ewig Gleiche kein Resultat einer kritischen Praxis. Es steht also in Frage, wie sich das kritische in den jeweiligen Theorien konzeptualisieren lässt – sei es nun das kritische Anknüpfen oder das kritische Absetzen in Bezug auf den gesellschaftlichen *status quo*. Es steht zu vermuten, dass ein plausibler Begriff der Kritik Konstellationen beschreibt, in denen Kontinuität und Diskontinuität in ein spezifisches dialektisches Verhältnis gesetzt werden.

III.5 Das Konzept Walzers als Kontrastfolie

An dieser Stelle ist es hilfreich, einen kurzen Blick auf das Konzept der Kritik von Michael Walzer zu werfen, da sich vor der Kontrastfolie dieses Konzepts noch einmal genauer bestimmen lässt, welche Aufgaben und Probleme eine Theorie der situierten Kritik zu lösen fähig sein muss.

Walzer entwirft eine Theorie kritischer Praxis, die gegenüber einer skeptischen Einschätzung immanent verfahrenender Kritik „die subversive Kraft der Immanenz“¹⁶⁷ betont und die Leistungsfähigkeit immanenter Kritik unter Beweis zu stellen versucht. Immanente Kritik wird dabei keineswegs als eine aus der Not geborene Schwundstufe kritischer Praxis gesehen. Ganz im Gegenteil hebt Walzer hervor, dass immanente Gesellschaftskritik alles bietet, was für eine vollgültige und leistungsfähige kritische Praxis vonnöten ist. Gesellschaftskritik ist in ihren besten Ausprägungen immer eine interne,

166 Wachterhauser: „Getting it Right“, 63. Vgl. hierzu auch Warnke: „Hermeneutics, Ethics, and Politics“, 82.

167 Walzer: *Lokale Kritik – Globale Standards*, 68.

situierter und kontextgebundene Kritik. Denn nur immanente Kritik kann eine starke, das heißt eine effektive und die Gesellschaft tatsächlich transformierende Kritik sein. Denn allein sie vermag es, die Menschen zu motivieren, indem sie ihnen verstehbare und handgreifliche Gründe zum Handeln gibt, da sie sich im Horizont der Normen und Werte bewegt, die in einer Gemeinschaft bereits Gültigkeit besitzen. ‚Kritik von außen‘ hingegen ist schwach, da sie – so der Einwand – abstrakt bleibt. Die Menschen können sich nicht mit den in Anschlag gebrachten Normen identifizieren, sie werden nicht emotional involviert und daher nicht motiviert, sich für eine Transformation der gesellschaftlichen Verhältnisse einzusetzen. Das Streben nach Transzendenz in Form von universellen Wertmaßstäben und einer neutralen Beobachterposition – das Bild einer ‚Kritik von außen‘ insgesamt – ist Walzer zufolge nichts anderes als das Produkt einer verzerrten Darstellung und einer überspannten Anforderung der Kritik durch einige philosophische Positionen.

Von der durch bestimmte theoretische Weichenstellungen entstandenen Vorstellung, die Kritik an die Möglichkeit eines ‚Blicks von Nirgendwo‘ bindet, will Walzer die kritische Praxis befreien. Walzers Ausführungen sind daher durch einen therapeutischen Impetus gekennzeichnet. Das Problem, externe Bezugspunkte für Kritik markieren zu können, entpuppt sich in Walzers Rekonstruktion als ein lediglich von philosophischen Theorien oktroyiertes; ein Problem, das aber in der kritischen Praxis gar nicht virulent wird, sondern ein rein theoretisches bleibt, von dessen Lösung im Endeffekt gar nichts abhängt.

Walzer betont, dass Gesellschaftskritik eine ganz alltägliche, verbreitete und potentiell von jedem zu leistende Praxis ist und keine ‚esoterische Wissenschaft‘, zu deren Ausübung man sich von der eigenen Gesellschaft oder sogar dem eigenen Denken und Urteilen entfernt haben, objektive Werte entdeckt oder über eine privilegierte Einsicht in die gesellschaftlichen Verhältnisse verfügen müsste. Kritik ist nicht notwendig auf Theorie angewiesen,¹⁶⁸ sondern ist eine „kulturelle Tätigkeit“,¹⁶⁹ die jederzeit und prinzi-

168 Zwar hat es Walzer zufolge auch schon sinnvolle und effektive Kritik gegeben, die durch theoretische Überlegungen motiviert gewesen ist; mindestens genauso häufig stehen seiner Meinung nach die Theoriegebäude einer angemessenen Kritik jedoch im Wege, verlieren das Wichtige aus dem Blick, sind unpraktikabel oder zeugen schlicht von intellektueller Arroganz. Vgl. Walzer: „Mut, Mitleid und ein gutes Auge“.

169 Walzer: *Kritik und Gemeinsinn*, 50.

piell von jedem Mitglied der Gesellschaft ausgeführt werden kann.¹⁷⁰ Ebenso unterschiedlich wie die Agenten der Kritik können die Formen sein, die sie annimmt: „politische Zensur, moralische Verurteilung, skeptische Fragen, satirische Bemerkungen, zornige Prophezeiungen, utopische Spekulationen.“¹⁷¹ In dem Buch *Zweifel und Einmischung* liefert Walzer eine Art empirischer Unterfütterung dieses Bildes von Kritik. Er untersucht hier an elf Fallbeispielen, wie Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert faktisch vollzogen wurde, mit welchen Mitteln und unter Verweis auf welche Maßstäbe sie durchgeführt wurde. Das Bild, das sich dabei herauskristallisiert, zeigt Intellektuelle, die mit den unterschiedlichsten rhetorischen Mitteln aus der Mitte der Gesellschaft heraus sprechen und die dort herrschenden Gefühle und Haltungen wie Unmut, Skepsis und Empörung schüren, verstärken oder artikulieren.

Wer sich weigert, solche moralischen Reaktionen und die bestehenden normativen Orientierungen anzuerkennen, wie es Walzer für Foucault diagnostiziert, bringt keine schlagkräftige Kritik auf die Beine.¹⁷² Denn Kritik muss inmitten der herrschenden Verhältnisse und unter Bezugnahme auf die jeweils herrschenden Werte operieren: „Kritik ist dann am mächtigsten [...], wenn sie den gemeinsamen Klagen der Menschen Stimme verleiht oder die Werte erhellt, die jenen Klagen zugrunde liegen.“¹⁷³ Walzer propagiert damit die Position einer „verbundenen Kritik“,¹⁷⁴ deren Agenten Mitglieder der kritisierten Gesellschaft sind.¹⁷⁵

Der für Walzers Theorie paradigmatische Mechanismus der Kritik wird durch eine im Grunde simple Operation des Vergleichens in Gang gebracht. Die alltägliche kritische Praxis misst die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Institutionen, Personen und ihre Verhaltensweisen an den Werten und Idealen, die in der Gesellschaft selbst verbreitet und anerkannt sind, und deckt dabei Diskrepanzen und „Widersprüche zwischen Prinzipien

170 Natürlich können Walzer zufolge Philosophen gute Gesellschaftskritiker sein; er nennt aber darüber hinaus Priester und Propheten, Lehrer, Geschichtsschreiber, Schriftsteller und Poeten als Experten für Kritik. (Vgl. Walzer: *Kritik und Gemeinsinn*, 51.)

171 Walzer: *Zweifel und Einmischung*, 20.

172 In Bezug auf Foucault führt Walzer aus, „daß man mit Fug und Recht nicht einmal niedergeschlagen, wütend, düster, empört oder verbittert, daß man nicht einmal kritisch sein kann, solange man nicht in einem gesellschaftlichen Kontext arbeitet und seine Codes und Kategorien zumindest versuchsweise übernimmt.“ (Walzer: *Zweifel und Einmischung*, 286.)

173 Walzer: *Zweifel und Einmischung*, 30.

174 Vgl. Walzer: „Mut, Mitleid und ein gutes Auge“, 718.

175 Joseph Raz formuliert pointiert: „[S]ociety can be criticized by insiders from the inside.“ (Raz: „Morality as Interpretation“, 396.)

und Handlungsweisen“ auf.¹⁷⁶ Die kritische Analyse überprüft also die Übereinstimmung zwischen moralischem Anspruch und gelebter Wirklichkeit und markiert Verstöße gegen die geteilten und gebilligten Wertvorstellungen. Dieses Bild, dass Subversion nicht im Überwinden, sondern im Gegenteil gerade im Geltendmachen des normativen Fundaments der Gesellschaft verortet, verdeutlicht Walzer mit den Worten Ignazio Silones aus dem Roman *Brot und Wein*:

[Wir beginnen damit], daß wir die Grundsätze ernstnehmen, die Eltern, Lehrer oder Priester uns verkünden. Auf diesen Grundsätzen soll angeblich unsere Gesellschaft aufgebaut sein, aber wenn man sie ernstnimmt und als Maßstab verwendet, um zu überprüfen, wie die Gesellschaft heute [...] organisiert ist, dann wird offenkundig, daß es einen radikalen Widerspruch zwischen beiden gibt. Unsere Gesellschaft beachtet diese Grundsätze allesamt nicht [...]. Die Art und Weise, in der die Gesellschaft sie ausschachtet, als Maske und Werkzeug zur Täuschung und Verdummung des Volkes benutzt, erfüllt uns mit Wut und Empörung. So wird man Revolutionär.¹⁷⁷

Die Diskrepanz, die sich zwischen den geteilten Normen und ihrer mangelhaften Realisierung zeigt, bildet aber nicht nur die Motivation für den Kritiker, zu einer oppositionellen Haltung überzugehen, sondern es ist ein bedeutender Aspekt der kritischen Tätigkeit, diese Diskrepanzen aufzuzeigen, sie publik zu machen und so den Finger in die Wunde sozialer Missstände zu legen. Gesellschaftskritik zu üben, besteht in diesem Sinne hauptsächlich darin, gegen alle verfälschenden Darstellungen und gegen alle Ignoranz ‚aufzuzeigen, wie es sich wirklich verhält‘, oder – mit Walzers bevorzugtem Bild – darin, der Gesellschaft ‚den Spiegel vorzuhalten‘ und so die betroffenen Menschen erkennen zu lassen, dass eine Lücke zwischen Anspruch und Wirklichkeit klafft. Dass der Spiegel in den Augen Walzers „das mächtigste aller kritischen Instrumente“ darstellt, liegt daran, „dass die Begriffe des Kritikers, die moralischen Bezüge, Gemeinplätze sind.“¹⁷⁸ Das moralische Urteil muss nicht vom Kritiker selbst gefällt werden, er präsentiert keine neuen oder überraschenden normativen Einsichten, sondern die Adressaten der Kritik erkennen selber, was falsch ist, den Normen nicht entspricht und verändert werden sollte, da sie über dieselben normativen Orientierungen verfügen wie der Kritiker. Er spricht immer im Namen eines ‚wir‘ und ruft immer den normativen Kontext in Erinnerung, der in einer Gemeinschaft bereits geteilt wird. Daher könnte man sagen, dass die Person des Kritikers lediglich als eine Art Katalysator im Spiel ist, der die Reaktion hervorruft oder beschleunigt.

176 Walzer: *Kritik und Gemeinsinn*, 39.

177 Walzer: *Kritik und Gemeinsinn*, 53.

178 Vgl. Walzer: *Zweifel und Einmischung*, 313f.

nigt, die in der Spannung zwischen den herrschenden Normen und ihrer mangelhaften Verwirklichung selbst bereits angelegt ist.¹⁷⁹

Mit seinem Konzept immanenter Kritik kann Walzer eine bestimmte Art der kritischen Praxis erläutern, die ohne externe Bezugspunkte auskommt und allein mit den im Rahmen einer bestimmten sozialen Gemeinschaft verfügbaren Mitteln möglich ist. Dabei kann er zugleich die Frage der normativen Orientierung von Kritik und die Frage der Motivation der kritischen Akteure beantworten. Allerdings gelingt dies nur um einen Preis, der ihn von allen im Folgenden untersuchten Theorien unterscheidet: Seine Erläuterung von Kritik bezieht sich ausschließlich auf eine Praxis, die die herrschenden Überzeugungen, Normen und Wünsche in einer unkritischen Weise in Anspruch nimmt. Damit unterliegt seine Theorie dem ‚strukturellen Konservatismus‘;¹⁸⁰ sie ist darauf festgelegt, die jeweils herrschenden Normen zu affirmieren:

Was wir tun, wenn wir moralisch argumentieren, besteht darin, eine Bestandsaufnahme der bereits existierenden Moral vorzunehmen. Und diese Moral verpflichtet uns kraft der Autorität ihres Vorhandenseins: d.h. kraft dessen, daß wir nur als die moralischen Wesen existieren, die wir nun einmal sind.¹⁸¹

Dieses walzersche Bild von Kritik führt Maeve Cooke dazu, das gesamte Projekt einer immanent verfahrenen Kritik in der folgenden Weise zu kritisieren:

A purely immanent method limits criticism to the exposure of the discrepancy between a particular set of hopes and aspirations and their historical realization; it abstains from judging the validity of the hopes and aspirations themselves.¹⁸²

Auch wenn mit Walzer eine ganze Anzahl von alltäglichen politischen oder sozialen Praktiken gut beschrieben werden kann, greift der Vorschlag von Walzer im Vergleich zu den Konzepten der Theorie situierter Kritik, wie sie im Verlauf der folgenden Kapitel untersucht werden, in entscheidenden Hinsichten zu kurz. Denn was in seinem Modell gar nicht in den Blick genommen werden kann, ist die jeweilige soziale Vorstruktur. Daher werden bei Walzer auch einige der oben genannten systematischen Probleme gar nicht

179 „Ist der Schleier einmal weggezogen, wird das System *gesehen*, ist jeder weitere Kommentar unnötig.“ (Walzer: *Zweifel und Einmischung*, 315.)

180 Daher moniert Joseph Raz angesichts der vorgeschlagenen Praxis der Kritik, die in einem schlichten Vergleich von Norm und Wirklichkeit besteht: „To affirm that is no more than to affirm the possibility of hypocrisy, duplicity, bad faith, self-deception, etc. But if that is all that [this thesis] establishes, then it fails to do its job in defending the interpretative thesis from the charge of a conservatism which makes the possibility of many moral arguments unintelligible. To rebut this criticism [this thesis] must show that there can be social criticism of social morality itself.“ (Raz: „Morality as Interpretation“, 397.)

181 Walzer: *Kritik und Gemeinsinn*, 31.

182 Cooke: *Re-Presenting the Good Society*, 151.

virulent. Denn natürlich werden sich keine Selbstanwendungsprobleme ergeben, wenn die Instrumente und die Rahmenbedingungen der kritischen Praxis selbst nicht zum Gegenstand der Kritik gemacht werden (können). Und auch die Frage nach der normativen Ausrichtung von Kritik oder der *agency* des Subjekts werden nicht aufkommen, wenn die eigenen normativen Intuitionen und Überzeugungen des Kritikers unhinterfragt bleiben.

Die hier untersuchten Theorien unterscheiden sich von Walzer also darin, dass sie nicht darauf verpflichtet sind, gleichsam blind am Bestehenden festhalten zu müssen, sondern dass sie aufgrund der Reflexion auf die vorstrukturellen Rahmenbedingungen die herrschenden Verhältnisse, Normen und Überzeugungen kritisch hinterfragen können. Es ist also für eine Theorie situierter Kritik keineswegs ausreichend, in walzerscher Manier zu formulieren: „Eigentlich ist schon alles ganz in Ordnung; aber wir könnten es noch ein bisschen besser machen.“¹⁸³ Damit sind die hier untersuchten Theorien allerdings auch vor die schwierige Aufgabe gestellt, für die genannten systematischen Problemstellungen plausible Lösungen zu entwickeln.

III.6 Leitfragen der Analyse

Es werden im Folgenden drei verschiedene Modelle der Kritik untersucht, die sich alle an den in diesem Kapitel dargestellten systematischen Fragen und Problemstellungen abarbeiten. Es handelt sich dabei um die Modelle von Hans-Georg Gadamer, Judith Butler und Richard Rorty, die jeweils als paradigmatische Vertreter der Theorieströmungen der Hermeneutik, des Poststrukturalismus und des Neopragmatismus fungieren. Zur Klärung der Frage, wie Kritik im Rahmen einer enttranszendentalisierten und antifundamentalistischen Theorie zu reformulieren ist, werden von ihnen jeweils unterschiedliche Vorschläge unterbreitet, an welcher Stelle sich eine Theorie der Kritik in Bezug auf die Spannungsverhältnisse von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit, von Immanenz und Transzendenz sowie von Kontinuität und Diskontinuität zu verorten hat. So lässt sich Gadamer eher der Strategie einer ‚traditionalistischen immanenten Kritik‘ zuschlagen, während Rorty und Butler demgegenüber versuchen, auch die Bedeutung des Elements der Subversion und eines Moments der ‚Irrationalität‘ für eine kritische Praxis zu unterstreichen.

183 Breuer et al.: „Differenz und Solidarität“, 212.

Die einzelnen Positionen werden am Leitfaden der folgenden vier systematischen Fragen untersucht:

a) Reflexion Inwieweit ist eine Diagnose gesellschaftlicher und diskursiver Verhältnisse gewährleistet; in welchem Maß ist die historisch und kulturell realisierte Vernunft dazu in der Lage, sich über ihre eigenen Bedingungen, Verfahrensweisen und Normen und damit auch über mögliche Verzerrungen, blinde Flecken und Repressionen aufzuklären? In welchem Maße und mit welchen Mitteln lässt sich die jeweilige soziale ‚Vorstruktur‘ explizit machen?

b) Evaluation Ist ein normativer Maßstab zugänglich, der der kritischen Theorie und der kritischen Praxis Orientierung gibt; lassen sich die jeweils herrschenden Normen selbst noch einmal normativ Beurteilen?

c) Motivation Welche motivationalen Impulse im Erfahrungsraum des Subjekts führen dazu, dass eine kritische bzw. widerständige Haltung eingenommen wird? Was können Gründe der kritisch Handelnden sein, sich von den gegebenen Verhältnissen zu distanzieren?

d) Modifikation Welches können Strategien des Handelns sein, die gesellschaftliche Strukturen und Verhältnisse verändern? Wie groß sind die Gestaltungsmöglichkeiten einer kritischen Praxis, und gibt es Strukturen, die der Veränderbarkeit völlig entzogen sind?

IV. Der Zirkel der Kritik: Hans-Georg Gadamer

Dauerten wir unendlich
So wandelte sich alles
Da wir aber endlich sind
Bleibt vieles beim alten

Bertolt Brecht

Es wird im Zuge der Auseinandersetzung mit Hans-Georg Gadamers Philosophie gerne darauf hingewiesen, dass sein Hauptwerk nicht von vornherein den Titel *Wahrheit und Methode* tragen sollte, sondern ursprünglich der Titel *Verstehen und Geschehen* vorgesehen war.¹⁸⁴ Das Interesse für dieses historische Detail ist nur allzu verständlich, da in der ursprünglichen Fassung das philosophische Programm Gadamers sehr viel unmittelbarer auf den Punkt gebracht zu sein scheint. Während die Rolle der Wahrheit in *Wahrheit und Methode* notorisch schwierig und ihr Verhältnis zu einer – sei es geisteswissenschaftlichen, sei es naturwissenschaftlichen – Methode äußerst komplex ist, beschreibt *Verstehen und Geschehen* ein einfaches Abhängigkeitsverhältnis: Jedes Verstehen impliziert ein Geschehen, d.h., dass Verstehen immer etwas ist, was sich durch die verstehenden Subjekte nicht vollständig kontrollieren und planen lässt, sondern von etwas abhängig ist, was die Autonomie und Verfügungsgewalt der Subjekte übersteigt. Da das Verstehen nun nicht eine Verhaltensweise unter anderen darstellt, sondern der philosophischen Hermeneutik zufolge die grundlegende Seinsweise des Menschen charakterisiert und als Vollzugsform jeglichen Welt- und Selbstverhältnisses zu begreifen ist, erhält auch die Abhängigkeit von diesem unkontrollierbaren Geschehen eine eminente Bedeutung für das menschliche Dasein. Ganz in diesem Sinn charakterisiert Gadamer das Thema seiner Überlegungen daher, wie bereits erwähnt wurde: „Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage.“¹⁸⁵

Aus dieser Perspektive verwirft Gadamer all die philosophischen Ansätze, die das Subjekt oder das Bewusstsein zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen machen. Er war der Überzeugung, dass mit der hermeneutischen Philosophie, die in der Fundamentalanalyse des Daseins ihren Ausgang nimmt, wie sie von Heidegger in *Sein und Zeit*

184 Vgl. etwa Habermas: „Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?“, 89 und Barbaric: „Geschehen als Übergang“, 63. Die enge Verknüpfung von Verstehen und Geschehen findet sich bereits bei Heidegger in ders.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, 393.

185 Gadamer: *Hermeneutik II*, 438.

entwickelt wurde, die philosophische Perspektive gefunden war, die es ermöglichte, die „Gefahrenzone der Bewußtseinsphilosophie“ zu verlassen.¹⁸⁶ Seitdem Gadamer 1923 Heideggers Vorlesung über Ontologie gehört hatte, in der das Projekt einer Hermeneutik der Faktizität ein erstes Mal explizit ausgeführt wurde, bildet die hermeneutisch-phänomenologische Existenzialanalyse die Grundlage seiner Philosophie.¹⁸⁷ Wie Heidegger votiert auch Gadamer für eine hermeneutische Überwindung der Fragen, die sich aus der Subjekt-Objekt-Spaltung ergeben, indem er die Ontologie vor dem Hintergrund des grundlegenden Phänomens des Verstehens reformuliert: „Verstehen ist der ursprüngliche Seinscharakter des menschlichen Lebens selber.“¹⁸⁸ Und selbst, als Heidegger dem hermeneutischen Projekt von *Sein und Zeit* den Rücken kehrt, bleibt Gadamer der Überzeugung treu, dass eine hermeneutische Selbstaufklärung des Daseins und seines Verstehens die einzige Verfahrensweise der Philosophie sein könne.¹⁸⁹

Gadamer richtet sich damit, den heideggerschen Ansatz übernehmend, gegen den traditionellen Subjektbegriff. Das Ziel der hermeneutischen Philosophie ist es, die „Substanz“ nachzuweisen, die hinter jeder Form der Subjektivität wirksam ist und ihr zugrunde liegt, um die Abhängigkeit und Abkünftigkeit des Selbstbewusstseins aufzuzeigen und damit auch seine in der Philosophie vorgenommene Verdinglichung aufzuheben. Mit Sprache, Tradition und Wirkungsgeschichte benennt Gadamer diejenigen Prozesse und Strukturen, die die Subjektivität konstituieren und bestimmen.¹⁹⁰

Diese konstitutive Abhängigkeit des Subjekts scheint nun das Potential seiner kritischen Handlungsfähigkeit deutlich einzuschränken. Die Abhängigkeit jedes ‚Wollens und Tuns‘ von Sprache und Tradition scheint der Möglichkeit, diese kritisch zu reflek-

186 Gadamer: „Kant und die hermeneutische Wendung“, 220.

187 Wie stark und wie schnell er sich die heideggersche Position zu eigen machte, zeigt ein nur kurze Zeit später veröffentlichter Artikel, in welchem er sich in polemischem Ton und mit heideggerschem Vokabular von seinen neukantianischen Wurzeln zu befreien versucht: In den phänomenologischen Ausführungen seines früheren Lehrers Nicolai Hartmann sieht er eine Fortführung der metaphysischen Bewusstseinsphilosophie, da in ihnen von einem standpunktfreien, idealen Erkenntnisobjekt die Rede ist. Heideggergeschult räumt Gadamer dagegen ein, dass es keine freie, überstandpunktliche Erkenntnis geben kann und dass darüber hinaus die – an eine solche Isolierung der Subjektinstanz notwendig anschließende – Frage, „wie kommt das Subjekt zum Objekt“ mit der hermeneutischen Phänomenologie als irrig erkannt und somit obsolet wurde. (Gadamer: „Metaphysik der Erkenntnis“, 349.)

188 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 264.

189 Heidegger lässt den Ansatzpunkt einer Hermeneutik der Faktizität jedoch fallen, da er nicht sicher ist, ob diese sich „von den Konsequenzen einer transzendentalen Bewußtseinstheorie freihalten lässt“, von einem Umschlag in diejenige Philosophie also, die zu überwinden sie angetreten war. (Tietz: *Hans-Georg Gadamer*, 32.) Vgl. auch Tholen: *Erfahrung und Interpretation*, 169.

190 „Die geschichtliche Substanz liegt dem Einzelnen schon zugrunde und durchwaltet sein Verstehen. [...] Geschichtliches Geschehen ist ein mich übergreifendes Geschehen, das mich unabdingbar bestimmt in allem meinem Tun und Denken.“ (Schulz: „Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers“, 306.)

tieren und zu transformieren, entgegenzustehen. Es ist daher nicht verwunderlich, dass in den Hochzeiten kritischer Theorie und Praxis in den 1960er Jahren *Wahrheit und Methode* mit deutlichen Einwänden konfrontiert wurde, die bei Gadamer einen ‚strukturellen Konservatismus‘ im oben beschriebenen Sinne gegeben sehen. Denn die Bewahrung der Tradition schien hier eine deutlich größere Rolle zu spielen als die Möglichkeiten zur Veränderung und Überschreitung. Die Hermeneutik sah sich so der Forderung gegenübergestellt, die Möglichkeit einer kritischen Position philosophisch zu fundieren, um nicht die Ausgeliefertheit von entmächtigten und handlungsunfähigen Subjekten, welche den herrschenden Gegebenheiten und Traditionen unterworfen sind, theoretisch festzuschreiben.¹⁹¹

Es gibt jedoch auch eine andere Perspektive auf die hermeneutische Position Gadamers, in der herausgestellt wird, dass in ihr die Möglichkeit einer kritischen Auseinandersetzung durchaus verortet werden kann. Hier steht Hermeneutik im Dienst einer Reflexion, Beurteilung sowie Veränderung herrschender Verhältnisse. So behauptet etwa Manfred Frank: „Obwohl weder durch Heidegger noch durch Gadamer mit einem spezifisch progressiven Geist inspiriert, besaß die Hermeneutik gleichwohl kritische, ja utopische Potentiale [...]“.¹⁹² Und Gianni Vattimo ist sogar der Meinung, dass sich „die Hermeneutik als wahrhaft kritische Theorie begreifen [lässt]“.¹⁹³

Im Folgenden wird die hermeneutische Philosophie Gadamers im Spannungsfeld dieser beiden unterschiedlichen Perspektiven rekonstruiert:¹⁹⁴ Zunächst werden kurz die konstitutiven Bedingungen und Abhängigkeiten jedes Erkennens und Handelns von Subjekten, die die Unmöglichkeit kritischer Einflussnahme zu implizieren scheinen, dargelegt. In einem zweiten Schritt sollen etwas ausführlicher diejenigen Punkte der Theorie deutlich gemacht werden, die im Rahmen dieser allgemeinen Konstellationen des Geschehens die Rolle des ‚Wollens und Tuns‘ in stärkerer Weise betonen, damit eine reflexive und intentionale Positionierung der handelnden Subjekte in Bezug auf ihre Rahmenbedingungen erlauben und so die Möglichkeit zur Transformation und Umgestaltung dieser Rahmenbedingungen eröffnen.

191 Die Debatte ist dokumentiert in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*.

192 Frank: *Was ist Neostrukturalismus?*, 9.

193 Vattimo: „Weltverstehen – Weltverändern“, 60.

194 Albrecht Wellmer spricht in diesem Zusammenhang auch von einem ‚traditionalistischen‘ und einem ‚kritischen‘ Strang, die zu einem Spannungsverhältnis führen, das die gadamersche Philosophie durchziehe. Vgl. Wellmer: *Sprachphilosophie*, insb. 404-425, sowie ders.: „Hermeneutische Reflexion im Licht der Dekonstruktion“, 163f.

IV.1 Im Stromkreis der Überlieferung

Es werden also in diesem Abschnitt zunächst vor allem die Aspekte des Geschehens und der Unverfügbarkeit dargestellt, wie sie in *Wahrheit und Methode* entwickelt werden. Dazu wird zunächst die Struktur des Spiels nachgezeichnet und danach im Prozess des Verstehens und der wirkungsgeschichtlichen Überlieferung weiterverfolgt.

IV.1.1 Die Struktur des Spiels

Das Modell des Spiels dient Gadamer zur Erläuterung des Verhältnisses von Subjekten und den subjektübergreifenden Konstellationen und Prozessen, in denen sie stehen. Es wird dazu im Verlauf von *Wahrheit und Methode* auf eine ganze Reihe verschiedener Phänomene Bezug genommen: Wird zunächst die Kunsterfahrung, entgegen ihrer subjektivistischen Verkürzung in Kants Ästhetik, als eine Form des Spiels gefasst, so erläutert Gadamer in späteren Passagen auch die grundlegenden Verhältnisse von Wirkungsgeschichte und Interpretieren, von Gespräch und Gesprächsteilnehmern und insgesamt von Sprache und Sprechern mit dem Modell des Spiels.

Zentral ist dabei, dass im Verhältnis des Spiels zu den Spielern von dem „Primat des Spieles gegenüber dem Bewusstsein des Spielenden“ ausgegangen wird:¹⁹⁵ Was im Spiel passiert und was es als das Spiel, das es ist, definiert, ist demnach nicht auf die Intentionen und Handlungen der einzelnen spielenden Subjekte zu reduzieren. Das Spiel bildet den vorgängigen Rahmen, innerhalb dessen der Einzelne allererst agieren bzw. seinen Spielraum finden kann, und es konstituiert den Raum, innerhalb dessen die einzelnen Mitspieler sich in Beziehung zueinander gesetzt sehen. Es bildet demnach die Vorstruktur der Spielenden, von der sie in ihrer Rolle als Spieler abhängen. „Das Subjekt des Spiels sind nicht die Spieler, sondern das Spiel kommt durch die Spielenden lediglich zur Darstellung.“¹⁹⁶ Das Ganze des Spiels ist somit immer mehr als die Summe der Verhaltensweisen oder Bewusstseinszustände seiner Mitspieler.

Immer ist da das Hin und Her einer Bewegung gemeint, die an keinem Ziele festgemacht ist, an dem sie endet. [...] Die Bewegung, die Spiel ist, hat kein Ziel, in

195 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 110.

196 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 108. Es wird in diesem Zusammenhang darauf verzichtet, den seltsamen Begründungsakt eingehender zu thematisieren, aus dem sich Gadamers Theorie des Spiels herleitet. Gadamer vertraut in seiner theoretischen Erläuterung des Spiels auf „Hinweise des Sprachgeistes“. Erstaunlich ist es, dass der metaphorischen Verwendungsweise eines Wortes der „methodische Vorrang“ eingeräumt wird. Denn in der metaphorischen Übertragung habe die Sprache eine Abstraktionsleistung vollführt, die das „eigentliche Wesen“ eines Begriffs zutage fördert.

dem sie endet, sondern erneuert sich in beständiger Wiederholung. Die Bewegung des Hin und Her ist für die Wesensbestimmung des Spiels offenbar so zentral, daß es gleichgültig ist, wer oder was diese Bewegung ausführt. Die Spielbewegung ist gleichsam ohne Substrat. Es ist das Spiel, das da gespielt wird oder sich abspielt – es ist kein Subjekt dabei festgehalten, das da spielt.¹⁹⁷

Die Sprache als Gespräch und die Dialektik von Text und Interpret im Verstehensprozess zeichnen sich genau durch diese Bewegung eines ‚Hin und Her‘ aus. Gleichzeitig sind auch sie als nicht zielgerichtete und nicht zu einem finalen Endpunkt zu bringende Bewegungen gedacht. Die Einflussmöglichkeiten der einzelnen handelnden Subjekte sind dabei nun scheinbar radikal limitiert. Sie sind einem übergeordneten Geschehen unterworfen, das sich gleichsam durch sie hindurch zum Ausdruck bringt. Damit ist von Gadamer nun zwar nicht gemeint, dass es Spiele gäbe, die gänzlich ohne Spieler existieren könnten; letztere bestimmen jedoch nicht, was das Spiel ist, sondern sie werden in ihrem Spielen vom Spiel beherrscht: „Alles Spielen ist ein Gespieltwerden.“¹⁹⁸ Das Spiel spielt sich, wenn man es überspitzt sagen möchte, selbst durch die jeweiligen Mitspieler hindurch.¹⁹⁹

Außer einer allgemeinen Tendenz, die Seinsweise des Spiels von den Intentionen und Bewusstseinszuständen der Spieler zu entkoppeln, ist mit dem Modell des Spiels aber für die Frage nach dem Verhältnis der Subjekte zu einer sie prägenden sozialen Vorstruktur noch nicht besonders viel entschieden. Dazu ist der Begriff des Spiels, den Gadamer in *Wahrheit und Methode* in Anschlag bringt, einfach zu vage, wenn unter ihn so verschiedene Phänomene fallen wie das Spiel der Wellen, das Spiel der Kinder, das Schauspiel im Theater und das Fußballspiel. Zwar behauptet Gadamer für alle diese Spiele, dass es die jeweiligen „Regeln und Ordnungen“ sind, die einen spezifischen Spielraum aufreißen, die das Wesen der Spiele ausmachen.²⁰⁰

Aber die Regeln und Ordnungen scheinen in den genannten Fällen einen sehr unterschiedlichen Status zu haben, womit auch die potentiellen Einflussmöglichkeiten der Mitspieler auf die jeweilige Ordnung des Spiels stark variieren. So ist die Ordnung, die das Spiel der Wellen regelt, ziemlich rigide, und es scheint klar zu sein, dass der Einfluss der einzelnen Welle hier recht begrenzt ist. Die Ordnung des Fußballspiels ist

197 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 109.

198 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 112.

199 Zur Kritik der Übertragung dieses Spielbegriffs auf den Verstehensprozess vgl. Kögler: *Die Macht des Dialogs*, 43-48.

200 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 112.

demgegenüber formbarer, weil durch soziale Konventionen und Regeln bestimmt. Allerdings sind diese nicht durch den einzelnen Fußballspieler auf dem Platz zu verändern; wenn er sich zu weit von den Regeln des Fußballspiels entfernt, ändert er nicht die Ordnung des Spiels, sondern hört einfach auf, Fußball zu spielen. Anders sieht es mit dem Spiel der Kinder aus: Auch dieses findet oft nicht völlig regellos statt, die Regeln werden aber häufig erst im Vollzug des Spiels selber entwickelt und können in seinem Verlauf, quasi durch Zuruf, geändert werden.

In der ersten Variante des Spiels haben wir es also mit einem naturgesetzlichen Determinismus zu tun, in der zweiten mit einem strikten Konventionalismus und in der dritten mit einer Praxis der lockeren und veränderbaren Übereinkünfte.²⁰¹ Für die Frage nach der kritischen Handlungsfähigkeit ist es nun aber von entscheidender Bedeutung, um welchen der hier genannten Modi des Spiels es sich handelt, der auf die Konstellationen übertragen werden sollte, in denen das Subjekt als eine im Rahmen von sprachlichen, geschichtlichen und intersubjektiven Verhältnissen konstituierte Instanz steht.

IV.1.2 Vorurteile und Wirkungsgeschichte

Wie bereits erwähnt zielt Gadamer darauf ab, den Begriff des Vorurteils im Rahmen seiner Hermeneutik zu rehabilitieren, indem er die positive Funktion von Vorurteilen im Prozess des Verstehens herausstellt. Er wendet sich damit gegen die aufklärerische Konzeption einer reinen, nicht kontextualisierten Vernunft, die sich durch Objektivität, Neutralität und Vorurteilslosigkeit auszeichnet.

Eine solche Propagierung der Vorurteilsfreiheit ist laut Gadamer aber selbst nichts anderes als ein Vorurteil, das die Epoche der Aufklärung dominierte,²⁰² und die Vorstellung einer Vernunft, die urteilt und reflektiert, ohne darin durch Vorurteile geleitet und beeinflusst zu sein, ist nach Gadamer ein Mythos, da Vernunft seines Erachtens durch „prinzipiell unüberwindbare Perspektivität“ gekennzeichnet ist.²⁰³ Immer ist die Position, von der aus Urteile gefällt werden, von den jeweiligen historischen und gesellschaftlichen Verhältnissen geprägt. Entgegen dem Vorurteil gegenüber den Vorurteilen besteht

201 Katrin Nolte weist Gadamer in Bezug auf alle Spiele, insbesondere die Sprachspiele, die Position des strikten Konventionalismus zu. (Nolte: *Wahrnehmung und Wahrnehmungsurteil*, Kap. VI.2.5.)

202 Dieter Teicherts Versuch, die Epoche der Aufklärung vor dem generellen gadamerschen Vorwurf der Vorurteilsfeindschaft in Schutz zu nehmen, ist wenig überzeugend. Die Textstellen, die er zitiert, besagen lediglich, dass nicht rundheraus alle Vorurteile verworfen, sondern vorher geprüft werden sollen. Dies heißt jedoch nichts anderes, als die Vorurteile in veritable Urteile zu überführen. (Vgl. Teichert: *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis*, 93ff.)

203 Kögler: *Die Macht des Dialogs*, 21.

Gadamer auf „der Anerkennung der wesenhaften Vorurteilhaftigkeit alles Verstehens [...]“. ²⁰⁴ Vorurteile, Vormeinungen und Vorverständnisse bilden so die Disposition des Verstehenden, sie eröffnen den Raum, innerhalb dessen die Möglichkeit, Urteile zu fällen, allererst entsteht. Die Vernunft hat somit einen konkreten, sozialen und geschichtlichen Ort, vor dessen Hintergrund sie operiert. Dementsprechend konstatiert Gadamer, dass „die Idee einer absoluten Vernunft überhaupt keine Möglichkeit des geschichtlichen Menschentums [ist]. Vernunft ist für uns nur als real geschichtliche [...]“. ²⁰⁵

Die Vorurteile sind nun in zwei Hinsichten für das Verstehen – im paradigmatischen Fall von Gadamers Theorie: für das Verstehen von historischen Texten – von Bedeutung. Zum einen muss das verstehende Subjekt seine Vormeinungen ins Spiel bringen, um überhaupt verstehen zu können. Fremder Sinn kann nicht wie ein isoliertes und unabhängig bestehendes Stück Information aufgenommen werden, sondern er muss im Medium der Kenntnisse und Überzeugungen des Interpreten rekonstruiert bzw. konstruiert werden. Der Prozess des Verstehens weist dabei die bereits beschriebene Zirkelstruktur auf: Der Interpret korrigiert, modifiziert und optimiert seinen (Vor-)Entwurf des Gesamt-Sinns eines zu interpretierenden Gegenstands so lange, bis er alle Elemente und Aspekte dieses Gegenstands in einem kohärenten Entwurf integrieren kann. Ohne Vorurteile würde der Prozess des Verstehens gar nicht in Gang kommen. Mit seinen Vorurteilen und Vormeinungen muss der Interpret gleichsam in epistemische Vorleistung gehen, um sich den fremden Sinn aneignen zu können.

Auch für ein zweites Moment des Verstehens sind die Vorurteile des Interpreten von zentraler Bedeutung: Sie stellen eine Verbindung zwischen Interpret und Gegenstand dar, ohne den der Prozess des Verstehens ebenfalls nicht in Gang käme. Denn der Gegenstand darf nicht in einer radikalen Weise fremd sein, sondern muss in einem Grad vertraut sein, der es dem Interpreten erlaubt, Anlässe und Einsatzpunkte des Verstehens zu finden. Daher nennt Gadamer das „Zwischen“ zwischen „Vertrautheit“ und „Fremdheit“ den „wahren Ort der Hermeneutik“. ²⁰⁶ Die Fremdheit besteht darin, dass der Gegenstand vom Interpreten durch einen Zeitenabstand getrennt ist, und damit von Verständnissen geprägt und von Annahmen begleitet ist, die nicht dieselben sind wie die des Interpreten. Die

204 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 274.

205 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 280. Odo Marquard erläutert diesen Sachverhalt, indem er der sartreschen Formel, „die Wahl, die Ich bin“, die unvermeidliche „Nicht-Wahl, die Ich bin“ entgegensetzt. (Marquard: „Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist“, 122f.)

206 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 300.

Vertrautheit besteht darin, dass der Gegenstand einen Teil der Überlieferungsgeschichte darstellt, die die Verständnisse und Vorurteile der Gegenwart und damit des Interpreten selbst prägt. Die Vorurteile, die der Interpret in seinem Entwurf an den Gegenstand heranträgt, sind daher das Produkt einer Geschichte, in der der Gegenstand, dem er sich verstehend zuwendet, selbst eine Rolle gespielt hat. Die durch die Kontinuität der Überlieferung hergestellte Vertrautheit mit dem Gegenstand ist der Grund für die Tatsache, dass sich der Interpret durch das, was der Text zu sagen hat, angesprochen fühlt und dass ihn die Fragen und Themen des Textes interessieren.²⁰⁷ Eine solche ‚Betroffenheit von dem Wort der Überlieferung‘ ist Gadamer zufolge eine notwendige Bedingung jedes Verstehensprozesses: „Das erste, womit das Verstehen beginnt, ist [...], daß etwas uns anspricht.“²⁰⁸

Damit sind die Vorurteile also in zwei Hinsichten für den Verstehensprozess, wie Gadamer ihn zeichnet, unverzichtbar: Zum einen bilden sie das Medium jedes Verstehens, denn nur im Anschluss an bereits bestehende Verständnisse und Überzeugungen auf Seiten des Interpreten können andere und weitere Verständnisse erschlossen werden. Zum anderen verbinden die Vorurteile als Produkte bzw. Vehikel der Überlieferungsgeschichte die Interpreten mit den Gegenständen der Vergangenheit und sorgen damit für eine Dimension der Vertrautheit, die sowohl für jedes Verstehen-Wollen als auch für jedes Verstehen-Können notwendig ist.

Der Begriff des ‚wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins‘ umfasst nun diese beiden Merkmale. In ihm ist festgehalten, dass jedes Bewusstsein von Vorurteilen bestimmt ist, die durch die Wirkungsgeschichte in die Gegenwart tradiert wurden. Das Bewusstsein der Gegenwart ist damit ein Bewusstsein, dass durch die Vergangenheit geformt und geprägt wird. So erklärt sich die zentrale Rolle, die Gadamer der Geschichte zuschreibt, wenn er die These aufstellt: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr.“²⁰⁹ Wie im Modell des Spiels ist die Geschichte immer notwendig mehr, als sich im individuellen Bewusstsein von ihr wissen lässt, da sie auch noch die Vorurteile strukturiert, mit der auf die Geschichte reflektiert wird.

Mit dieser starken Betonung des geschichtlichen Prozesses scheint bei Gadamer die Instanz des Subjekts manchmal vollständig zu verschwinden. Und so lässt sich auch der

207 Die Wirkungsgeschichte „bestimmt im voraus, was sich uns als fragwürdig und als Gegenstand der Erforschung zeigt“. (Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 305f.)

208 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 304.

209 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 281.

Prozess des Verstehens als eine gänzlich subjektlose Bewegung rekonstruieren. Denn da die Vorurteile des Interpreten durch Tradition auf ihn gekommen sind und wiederum an die Verständnisse der geschichtlichen Vergangenheit herangetragen werden, scheint hier die Geschichte gleichsam mit sich selbst in einen dialektischen Austausch zu treten. Das Subjekt ist lediglich der Schauplatz, auf dem sich diese Vermittlung ereignet, auf dem sie ‚geschehen‘ kann. Der Rezipient ist das ‚Nadelöhr‘, ‚durch das die Tradition [...] hindurch muß‘.²¹⁰

Der Zirkel [...] beschreibt das Verstehen als das Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpreten. Die Antizipation von Sinn, die das Verständnis eines Textes leitet, ist nicht eine Handlung der Subjektivität, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet.²¹¹

Es ist dieser vermittelnde Austausch im Raum der Wirkungsgeschichte und dieses Hin und Her des ‚Spiels‘ der Vorurteile und Verständnisse, die Gadamer zu der berühmten Formulierung führen, dass das Bewusstsein der Subjekte nichts anderes sei als ein ‚Flackern im geschlossenen Stromkreis‘ der Überlieferungsgeschichte,²¹² einer Formulierung, die tatsächlich, wie Dieter Teichert moniert, die vollständige ‚Liquidation der Subjekte‘ zu proklamieren scheint.²¹³

IV.2 Momente einer kritischen Hermeneutik

Mit diesen Bildern des Flackerns und der Liquidation kann zwar ein Aspekt der gadamer-schen Philosophie in einer pointierten Weise dargestellt werden; ein vollständiges und angemessenes Bild lässt sich so aber nicht gewinnen. Denn diese Formulierungen sind zunächst nur Ausdruck einer Wendung gegen übersteigerte Konzeptionen von Rationalität und Subjektivität und sollen gleichsam als ‚Korrektiv‘ gegenüber solchen Positionen dienen.²¹⁴ Damit sollen nun aber Vernunft und Selbstbewusstsein keineswegs geleugnet, sondern vielmehr nur im Spannungsfeld der sie bedingenden Faktoren expliziert werden. In den folgenden Abschnitten werden die Momente der gadamerschen Philosophie rekonstruiert, die ein bewusstes und aktives Verhalten der verstehenden Subjekte gegenüber der Bewegung der Wirkungsgeschichte ermöglichen. Es wird sich allerdings herausstellen,

210 Kögler: *Die Macht des Dialogs*, 32; Tietz: *Hans-Georg Gadamer*, 74.

211 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 277.

212 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 274.

213 Teichert: *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis*, 34.

214 Vgl. Gadamer: *Hermeneutik II*, 448.

dass die kritische Praxis, die sich mithilfe dieser Momente explizieren lässt, in ihrer Reichweite begrenzt ist

IV.2.1 Hermeneutik als Reflexionsphilosophie

In diesem Kontext kann noch einmal daran erinnert werden, dass es sich bei der hermeneutischen Philosophie um ein Projekt handelt, das bei aller Kritik an der Aufklärung selbst in einer aufklärerischen Tradition steht. Dies lässt sich wiederum am Begriff des ‚wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins‘ verdeutlichen, der eine bisher noch nicht erwähnte Bedeutungskomponente enthält: Mit ihm ist nämlich nicht ausschließlich die Abhängigkeit jedes Bewusstseins von der Wirkungsgeschichte gemeint, sondern darüber hinaus auch das Wissen um diese Abhängigkeit, d.h. das Bewusstsein dieses Bewusstseins.²¹⁵ Dieses Bewusstsein lässt sich als ‚reflexives wirkungsgeschichtliches Bewusstsein‘ verstehen, das das unreflektierte Bewusstsein über seine geschichtlichen Bedingungen und Grenzen in Kenntnis setzt. Mit dem Potential der Reflexion des Bewusstseins möchte Gadamer das festhalten, was er „die Wahrheit des Hegelschen Denkens“ nennt, ohne daraus aber übersteigerte idealistische Konsequenzen ziehen zu müssen.²¹⁶

In dem *Die Grenzen der Reflexionsphilosophie* betitelten Abschnitt in *Wahrheit und Methode* geht Gadamer zwar insoweit mit Hegel konform, als dass er zugesteht, dass der reflektierenden Vernunft keine äußerlichen Grenzen, wie etwa die Natur oder das Bewusstsein des anderen, gesetzt werden können; gegen Hegel will er aber betonen, dass dies nicht heißen kann, dass dem Geist keinerlei Grenzen gesetzt wären und er daher nach der Aufhebung aller Grenzen in das vollständige Sichwissen des absoluten Geistes münden könnte. Die Grenze, die Gadamer aufzeigt, besteht in der Zeitlichkeit und Sterblichkeit des Menschen, die jeder reflexiven Tätigkeit ein Ende setzen und das Subjekt damit zu einem notwendig historisch situierten machen, da es seine wirkungsgeschichtlichen Bedingungen nicht vollständig reflexiv aufzuheben in der Lage ist: „Geschichtlichkeit heißt, nie im Sichwissen Aufgehen.“²¹⁷

Mit dieser Positionierung Gadamers zur ‚Reflexionsphilosophie‘ eröffnet sich für die Subjekte ein, wenn auch begrenzter, Spielraum der Selbstaufklärung. Damit kann als das

215 Vgl. Gadamer: *Hermeneutik II*, 444.

216 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 348.

217 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 307.

grundlegende Ziel der philosophischen Hermeneutik die Überführung der impliziten unbewusst wirksamen Vorstruktur des Verstehens in eine explizite und bewusste festgehalten werden. Dieses Ziel ist dabei erst in zweiter Linie ein aus dezidiert philosophischen Überlegungen resultierendes, das eine treffende Beschreibung der menschlichen Situation anstrebt. Zunächst leitet sich dieses Ziel der Explikation der Vorstruktur aus den Anforderungen einer Hermeneutik im ganz traditionellen Zuschnitt einer philologischen Hilfsdisziplin ab, die die Bedingungen eines möglichst guten Verstehens eruieren möchte. Und in dieser Hinsicht erweist es sich als notwendig, darauf zu reflektieren, welche Vorurteile und Vormeinungen man an den Text heranträgt, um ihn in einer Weise verstehen zu können, der ihm gerecht zu werden vermag. Damit es zu keiner unabsichtlich subjektivistischen und idiosynkratischen Deutung des zu verstehenden Gegenstands kommt, muss der Interpret daher versuchen, sich „unmerkliche Denkgewohnheiten“ und „unbewusste Vormeinungen“ bewusst zu machen, um seine Vorurteile dann in einer kontrollierteren Weise ins Spiel bringen und damit gegebenenfalls auch korrigieren zu können.²¹⁸

Dabei ist das Wissen um die eigenen Vorurteile keineswegs als eine Vorbedingung zu verstehen, der man genügen müsste, um in den Verstehensprozess eintreten zu können. Denn es ist prinzipiell unmöglich, *alle* Vorurteile und Vormeinungen seines Überzeugungshaushalts zu Bewusstsein zu bringen. Reflexion auf Vorurteile kann immer nur eine lokale Operation sein, die bestimmte Vorurteile prüft, indem sie sie im Lichte anderer, dabei implizit bleibender Vorurteile betrachtet. Die Reflexion von Vorurteilen und Vormeinungen wird daher von Gadamer als ein Element im Vollzug des Interpretationsprozesses selbst gefasst.

In der Konfrontation mit der Überlieferung und mit den Verständnissen des Texts, die im Zirkel als Korrektiv des eigenen Sinnentwurfs fungieren, wird sich der Interpret der Vorurteile und Erwartungen bewusst, die er zuvor unbewusst in Anschlag gebracht hat. Erst durch das Auftreten von Missverständnissen oder Inkohärenzen im Prozess des Verstehens können also Vorurteile reflektiert und eigens beurteilt werden. Damit ist die Möglichkeit, sich des originär Eigenen und Vertrauten bewusst zu werden, an den Dialog und die Konfrontation mit Fremdem gekoppelt, da nur durch sie in produktiver Weise Missverständnisse generiert werden, die dann als Motor der Reflexion fungieren.

Die Situationen im Prozess des Verstehens, in denen die auftretenden Schwierigkeiten und Missverständnisse zu einer Reflexion auf die eigenen Vormeinungen des

218 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 371, 372 und 374.

Interpreten führen, bezeichnet Gadamer mit dem Terminus der ‚Erfahrung‘. Die Erfahrung ist eine Figur der Negation, die für Wissen und Verstehen zu positiven Resultaten führt. Erfahrungen im gadamerschen Sinn macht der Interpret, wenn sich seine Vorurteile als falsch erweisen.²¹⁹ Die Erfahrung ist also zunächst die Frustration einer Sinnerwartung, die eine Reflexion auf die eigenen Vormeinungen und dann eine Selbstkorrektur nach sich zieht. Wer eine Erfahrung gemacht hat, ist damit über Elemente seines Überzeugungshaushalts aufgeklärt worden und hat seinen Überzeugungshaushalt darüber hinaus in Bezug auf die in Frage stehenden Elemente verändert, da das korrigierte Vorurteil gleichsam aussortiert und durch ein angemesseneres ersetzt wurde.

Diese durch Inkohärenzen und Missverständnisse ausgelösten Erfahrungen treten nun im Vollzug konkreter Verstehensprozesse auf, sie können Gadamer zufolge aber zu einer Erfahrung allgemeinerer Art führen, die den Kontext jeder konkreten Verstehenssituation übersteigt. Denn aus Erfahrungen des Scheiterns im Sinnverstehen kann die Erkenntnis um die Fallibilität und Vorläufigkeit des eigenen Wissens im Allgemeinen entstehen. Sie sind ein Beleg dafür, dass sich das, was man zu wissen glaubt, im Lichte anderer Meinungen und Argumente als falsch herausstellen kann. Aus den genannten strukturellen Gründen kann man dieser ‚Gefahr‘ nicht entgehen, indem man gleichsam vorbeugend alle eigenen Vorurteile und Überzeugungen prüft. Der einzige Weg, seine Verständnisse zu reflektieren und zu prüfen, ist Gadamer zufolge, sie in den Akten des Verstehens aufs Spiel zu setzen und zu sehen, ob sie sich als tragbar erweisen und Bestand haben. Damit erhält auch die Selbstreflexion eine intersubjektive Komponente. Selbstreflexion wird immer durch den anderen und seine Meinung initiiert. Selbstreflexion ist damit kein intentionales und planbares Handeln, sondern wiederum etwas, was dem Verstehenden im Prozess des Verstehens geschehen kann.

Die Einsichten in die Korrigierbarkeit der eigenen Überzeugungen und in den Geschehenscharakter selbstreflexiver Prozesse führen bei Gadamer nun zur Erläuterung einer hermeneutischen Tugend. Diese besteht in einer prinzipiell offenen und undogmatischen Haltung des Interpreten. Der ‚erfahrene‘ Interpret weiß um die Vorläufigkeit seines Wissens und erkennt diese an, indem er sich den Verstehenssituationen in einer Weise aussetzt, die Korrektur und Belehrung zulässt, statt sie dogmatisch zu verhindern. Offenheit bedeutet also, sich für ein Geschehen zu öffnen, das zu einer Veränderung der

219 „Jede Erfahrung, die diesen Namen verdient, durchkreuzt eine Erwartung.“ (Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 362.)

eigenen Sichtweisen und Überzeugungen führen kann, da man bereits die Erfahrung gemacht hat, dass ein Gesprächspartner etwas besser gewusst hat als man selbst. Die Haltung der Offenheit ist aus hermeneutischen Gründen geboten, da nur mit dem Einnehmen dieser Haltung die von den verschiedenen Parteien ins Spiel gebrachten Verständnisse in einer Weise vermittelt werden, die der in ihnen ausgesprochenen Wahrheit über die Sache gerecht zu werden vermag.

Der ‚Vorgriff der Vollkommenheit‘, der bis zum Beweis des Gegenteils davon ausgeht, dass die gehörte Meinung oder der zu lesende Text die vollständige Wahrheit über die jeweils besprochene Sache auszusagen in der Lage ist, ist in diesem Zusammenhang zu verorten. Es handelt sich dabei um ein Vorurteil, das zum festen Repertoire der Überzeugungshaushalte derjenigen Personen gehört, die über die hermeneutische Tugend der Offenheit verfügen. Offenheit und Vorgriff der Vollkommenheit lassen sich als hermeneutische Anweisungen für die Haltung in Bezug auf kontroverse Meinungen im Allgemeinen beschreiben. Wenn es im Rahmen der Deutung einer Äußerung zu Inkohärenzen kommt, hat der Interpret grundsätzlich zwei Möglichkeiten, darauf zu reagieren. Er kann davon ausgehen, dass der Text selbst es ist, der die Inkohärenzen in seiner Struktur aufweist, und daher in dieser Weise auch angemessen verstanden ist, oder der Interpret kann einen Fehler von seiner eigenen Seite vermuten und im Anschluss daran auf seine eigene Deutungsansätze reflektieren. Der Interpret, der den Vorgriff der Vollkommenheit zu seinen Vorurteilen zählt, ist nun grundsätzlich bereit, den Fehler bei auftretenden Inkohärenzen zunächst auf seiner Seite zu suchen. Die Offenheit und der Vorgriff der Vollkommenheit sind damit Aspekte einer prinzipiellen Bereitschaft zur Selbstreflexion und Selbstkorrektur.

Das Bild der Wirkungsgeschichte als eines subjektlosen Prozesses bzw. Spiels der Selbstvermittlung muss im Lichte des Verständnisses von Hermeneutik als einer Spielart der Reflexionsphilosophie relativiert werden. Das Moment der Reflexion auf die Vorstruktur des Verstehens, die einer Erkenntnis, Beurteilung und Kontrolle der Vorurteile dient, wird von Gadamer als ein Moment des Verstehensprozesses selbst erläutert. Der Reflexion sind dabei aber enge Grenzen gesetzt: Zum einen, so hat sich gezeigt, ist die Bewegung der Reflexion auf die eigenen Vorurteile immer abhängig von äußeren Anlässen, von der Erfahrung differierender Verständnisse, durch die sie in Gang gesetzt wird;²²⁰

220 Ich würde in diesem Zusammenhang also zugestehen, dass die Bewegung der Selbstreflexion auf eine Differenz in den Verständnissen angewiesen ist, allerdings nicht so weit gehen wie Georg Bertram, wenn er behauptet, dass sie für *jeden* Verstehensprozess konstitutiv ist, da es auch ein Verstehen geben

zum anderen ist sie in ihrer Reichweite begrenzt, da immer nur eine Reflexion auf bestimmte Elemente und lokale Bereiche der Vorstruktur durchführbar ist, diese jedoch niemals als Ganze in den reflexiven Blick kommen kann. Aus diesem Grund stellt Gadamer die These auf, dass das ‚wirkungsgeschichtliche Bewusstsein‘ – und dies gilt auch noch für das ‚reflexive wirkungsgeschichtliche Bewusstsein‘ – immer „mehr Sein als Bewußtsein“ sei.²²¹

IV.2.2 Hermeneutik als Gespräch

Von dieser Warte aus erscheint der Prozess, der oben als ein Spiel der Verständnisse beschrieben wurde, für das die Subjekte lediglich die Bühne bereitzustellen scheinen, aber nun in einem anderen Licht. Denn bei diesem Spiel handelt es sich offenbar um nichts anderes als um das ‚Spiel des Gebens und Forderns von Gründen‘, also um einen argumentativen und rationalen Austausch. Offenheit bedeutet hier nur, das andere Argument anzuerkennen und bereit zu sein, sich von guten Gründen binden zu lassen, wenn sie im Gespräch vorgebracht werden. Das ‚Geschehen‘ am ‚Verstehen‘ ist damit auch nicht als ein irrationales oder nicht-rationales Moment konzipiert, sondern als ein Aspekt der dialogischen Struktur, die Gadamer der Vernunft gibt.²²² Ein Verstehen ohne ein Element der Unverfügbarkeit würde nach Gadamer daher zum Dogmatismus tendieren; denn ein wirklich offenes Gespräch kann dazu führen, dass jemand seine Überzeugungen und damit auch sich als Person in einer unvorhergesehenen Weise ändern muss, und nur wer dogmatisch bei seinen Überzeugungen bleibt, kann sich davor ‚schützen‘.

Für Gadamer schließen sich demnach die beiden folgenden Annahmen keineswegs aus: die irreduzible Perspektivität und Standortgebundenheit des Denkens einerseits; und die Offenheit für die Erfahrung von anderen und abweichenden Meinungen andererseits. Gadamer betont, dass eine Perspektive nicht als Grenze oder Einschränkung des Denk- und Verstehbaren gefasst werden sollte, sondern in einer Weise, die immer auch eine Vermittlung mit anderen Perspektiven zulässt. In Bezug auf die Möglichkeiten der Kritik bedeutet das, dass Gadamer die jeweilige historische Vorstruktur des Verstehens nicht als ein festes und unveränderliches Raster verstanden wissen will, das die Subjekte in einem

kann, das nicht mit der Revision von Vorurteilen einhergeht. Vgl. Bertram: *Hermeneutik und Dekonstruktion*, 72.

221 Gadamer: „Zwischen Phänomenologie und Dialektik“, 11; er führt dort weiter aus: „Man muß [...] die Begrenzung des Bewußtseins durch die Wirkungsgeschichte erkennen, in der wir alle stehen. Sie ist etwas, was wir nie ganz durchdringen können.“

222 Vgl. Wellmer: „Hermeneutische Reflexion im Licht der Dekonstruktion“, 173.

bestimmten ‚logischen Raum‘ gleichsam gefangen hält, sondern im Gegenteil als die Vorbedingung für einen Austausch, der die Veränderung der eigenen und die Übernahme fremder Perspektiven erlaubt. Dieses Konzept einer in der dialogischen Auseinandersetzung form- und veränderbaren Vorstruktur soll hier kurz an der Figur der ‚Horizontverschmelzung‘ sowie an Gadamers ontologischen Überlegungen zur Sprache illustriert werden.

Der Begriff des ‚Horizonts‘ meint den Umkreis dessen, was für einen Interpreten in seiner historischen Situation aufgrund seiner Vorurteile, Normen und Denkgewohnheiten denkbar und verstehbar ist: „Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist.“²²³ Der Horizont stellt damit eine Grenze dar, die allerdings prinzipiell auf Überschreitung hin angelegt ist. Eine solche Überschreitung findet nun statt, wenn zwei Horizonte – paradigmatisch der gegenwärtige Horizont eines Interpreten und der Horizont, wie er in einem historischen Text sedimentiert ist – in einer Verstehenssituation miteinander konfrontiert sind. Die Vermittlung dieser Horizonte beschreibt Gadamer in einer Weise, die zwei mögliche Verständnisse dieser Situation vermeiden möchte,²²⁴ die man als den ‚Mythos der Neutralität‘ und das ‚Gespenst der Gefangenschaft‘ bezeichnen könnte.

Den Mythos der Neutralität sieht Gadamer in Modellen der Hermeneutik am Werk, die von der Geschichtstheorie des Historismus beeinflusst sind: Diesen zufolge müsste der Interpret den Horizont wechseln, um den Text in adäquater Weise verstehen zu können, er müsste sich von seinen Vormeinungen und Überzeugungen lösen, um den Text im Lichte der Überzeugungen und Denkgewohnheiten der Epoche zu interpretieren, in der er geschrieben wurde. Ein solcher Ausstieg aus dem eigenen Horizont, der eine Distanzierung von allen Vorurteilen bedeuten würde, ist aus den erläuterten Gründen für Gadamer allerdings undenkbar.

Das Gespenst der Gefangenschaft kann als eine radikale Konsequenz aus dieser Einsicht in die unvermeidliche Standortgebundenheit interpretiert werden. Diese Position geht einerseits von einer Verschiedenheit und andererseits von einer Unveränderlichkeit der einzelnen Horizonte aus, die zusammen zu der Annahme einer Inkommensurabilität dieser Horizonte führen. Zwischen den Überzeugungen verschiedener Horizonte könnte aus dieser Warte keine Vermittlung stattfinden, da deren Grenzen im Verstehen nicht über-

223 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 307.

224 Vgl. Gander: „Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip“, 122.

schritten werden könnten. Die zwei Konsequenzen, die sich damit für den Versuch des Verstehens ergeben würden, wären gleichermaßen negativ: Entweder würde das Verstehen scheitern, da sich die Äußerungen aus dem fremden Horizont als mit den Mitteln des eigenen Horizonts unverstehbar erweisen (wie es etwa bei Butler und Rorty für verschiedene Diskurse und Vokabulare angenommen wird); oder das Verstehen wird als eine Art Vereinnahmung des Fremden modelliert, in der das jeweils andere nach Maßgabe der jeweils eigenen Überzeugungen verstanden wird, und sich damit gerade nicht mehr als originär anderes geltend machen kann. (Eine kritische Sicht auf die gleichsam gewaltsamen Reduzierung des anderen auf das Eigene im Verstehen findet sich beispielsweise in der Philosophie von Emmanuel Lévinas.)

Gadamer möchte nun aber gegen den Mythos der Neutralität und das Gespenst der Gefangenschaft die Annahme der konstitutiven Standortgebundenheit des Interpreten mit einer Konzeption des Verstehens verbinden, in der die „Andersheit des anderen“ dennoch in einer adäquaten Weise zum Tragen kommen kann.²²⁵ Daher konzeptualisiert Gadamer das Verhältnis der Horizonte auf die folgende Weise: Um den Horizont des anderen verstehen zu können, muss der Interpret seinen eigenen Horizont nicht verlassen; vielmehr wird der fremde Horizont vom Standpunkt des Interpreten aus konstruiert (wie bereits erwähnt mit Hilfe eines Sinnentwurfs, in den die eigenen Vorurteile einfließen); damit besteht der fremde Horizont nicht unabhängig von dem des Interpreten, sondern wird vielmehr als ein Binnenhorizont innerhalb des Horizonts des Interpreten gefasst.

Dennoch handelt es sich hier dann um einen wirklich fremden Horizont, wenn der Interpret bei der Konstruktion des Horizonts die hermeneutische Offenheit mitbringt, und bereit ist, die Stimme und Meinung des anderen nicht mit den eigenen Vorurteilen zu verdecken, und sich für die Andersheit des anderen sensitiv zeigt. Die Verschmelzung der Horizonte findet nur dann statt, wenn die fremde gegenüber der eigenen Meinung im argumentativen Austausch über die in Frage stehende Sache die Oberhand behält. Wenn mich der andere von seiner Meinung überzeugt, wird die Grenze zu dem fremden Horizont eingezogen, da nun das, was fremde Meinung war, zu einer eigenen Überzeugung geworden ist. So verhält es sich in allen Situationen des Lernens, in denen das Wissen eines anderen zu einer neuen eigenen Überzeugung führt. Die Rede von verschiedenen für sich bestehenden Horizonten ist Gadamer zufolge aufgrund dieses Modells irreführend.

225 Gadamer: „Zwischen Phänomenologie und Dialektik“, 9.

Ein besseres Bild ist das eines einzigen „von innen her beweglichen“ Horizonts,²²⁶ in welchem aufgrund von Anlässen und Anstößen von außen Binnenhorizonte fremden Verstehens generiert werden können, die dann durch die Akzeptanz der anderen Meinung wieder in dem einen Horizont aufgehoben werden.

Nicht jedes Verstehensereignis vollzieht sich nun nach dem Modell der Horizontverschmelzung: So gibt es sicherlich zahlreiche Alltagssituationen, wie etwa das immer gleichförmige Gespräch beim Bäcker, in denen es gar nicht zur Differenzierung unterschiedlicher Horizonte kommt, weil alles Gesagte in einer unmittelbaren Weise verstanden wird.²²⁷ Eine Differenzierung von unterschiedlichen Horizonten findet ausschließlich dann statt, wenn es zu einer Konfrontation unterschiedlicher Verständnisse kommt, wenn jemand eine andere Meinung über einen bestimmten Gegenstand geltend zu machen versucht.²²⁸

Es gibt darüber hinaus aber auch die Verstehenssituationen, in denen es zwar zu einer Unterscheidung von Horizonten kommt, die Verschmelzung dieser Horizonte aber nicht erfolgt. Dies ist dann der Fall, wenn die Äußerungen des anderen zwar als Ausdruck einer fremden Position rekonstruiert werden, aber nicht als Kandidaten für eine mögliche Wahrheit über den behandelten Gegenstand angesehen werden, und daher nicht in den eigenen Horizont übernommen werden können. Dies geschieht immer dann, wenn der normale, sachorientierte Modus des Verstehens in einen Modus übergeht, in dem die Äußerungen nicht mehr als ein relevanter Beitrag über eine Sache angesehen werden. Aus einer historisch-wissenschaftlichen oder psychoanalytischen Perspektive beispielsweise werden die Äußerungen der historischen Person oder des Patienten nur noch als Belege einer bestimmten Denktradition oder als Symptome eines bestimmten Krankheitsbildes interpretiert werden, ohne dass der Historiker oder der Analytiker in Erwägung ziehen würde, sich die geäußerten Meinungen zu eigen zu machen. Hier bleiben die Horizonte der fremden Verständnisse als abgegrenzte Binnenhorizonte bestehen.

Immer aber, wenn sich das Verstehen nach dem Modell der Horizontverschmelzung vollzieht, lässt sich konstatieren, dass die Vorstruktur des Verstehens auf Seiten des Inter-

226 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 309.

227 Eine solche Ebene des Verstehens, in der gleichsam ausschließlich geteilte und unkontroverse Verständnisse im Spiel sind, nennt Dilthey das „elementare Verstehen“. (Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 255ff.)

228 Allerdings geht Gadamer davon aus, dass sich auch in Gesprächen zwischen Zeitgenossen eine Differenzierung von Horizonten ergeben kann und nicht nur zwischen historischen Epochen aufgrund des Zeitenabstands, auf die er in *Wahrheit und Methode* einen deutlichen Schwerpunkt gelegt hatte. Vgl. Gadamer: „Zwischen Phänomenologie und Dialektik“, 9.

preten nicht dieselbe geblieben ist. Er hat aufgrund von Erfahrung und Reflexion bestimmte Vorurteile verändert und geht damit auch unter veränderten Bedingungen und mit anderen Erwartungen in kommende Verstehenssituationen. Auf diese Weise findet im Prozess des Verstehens eine kontinuierliche Verschiebung, Umgestaltung und Ausweitung des Horizonts des Interpreten statt. Diese Umgestaltung der Vorstruktur des Verstehens, die Gadamer zufolge kein blinder Prozess, sondern ein Resultat von Argumentation und Reflexion ist, führt ihn zu der These, „daß in allem Verstehen von etwas Anderem oder eines Anderen Selbstkritik vor sich geht.“²²⁹

In der ontologischen Wendung, die Gadamer seiner Hermeneutik gibt, findet sich nun diese Möglichkeit von Veränderung und Umgestaltung in der Konzeption von Sprache wieder. Sprache ist der entscheidende Begriff der gadamerschen Ontologie, da sie als Grundlage und Medium jeder Selbst- und Welterfahrung fungiert. Die Überzeugung, dass es kein Erkennen und kein Wissen ohne Sprache geben kann, mündet in die berühmte Formulierung: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“.²³⁰ Gadamer möchte damit aber keineswegs die Position eines linguistischen Idealismus vertreten, sondern vielmehr die welterschließende Kraft der Sprache betonen. Gadamers Position lässt sich so rekonstruieren, dass er die Struktur des In-der-Welt-Seins aus *Sein und Zeit* übernimmt, dabei aber der Sprache eine prominentere Rolle für die Konstitution dieser Welt zuweist, als Heidegger es (zu dieser Zeit noch) getan hat.

Die ‚Welt‘ ist wie bei Heidegger nicht als eine Ansammlung von rein in ihrer Materialität vorhandenen Objekten zu begreifen, sondern als eine menschliche Lebenswelt mit ihren jeweiligen Bestimmungen, Möglichkeiten und Relationen.²³¹ Diese ‚Welt‘ des Menschen kann aber nun Gadamer zufolge allein im Raum der Sprache Wirklichkeit gewinnen; wie auch umgekehrt die Sprache immer schon Welt darstellt und daher ihrem Wesen nach „sachhaltig“ ist.²³² Damit wird die Trennung zwischen einer Sphäre der Sprache und einer Sphäre der Welt aufgehoben und die Vorstellung kritisiert, dass

229 Gadamer: „Klassische und philosophische Hermeneutik“, 116.

230 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 478.

231 „Die Sprache ist nicht nur eine der Ausstattungen, die dem Menschen, der in der Welt ist, zukommt, sondern auf ihr beruht, und in ihr stellt sich dar, daß die Menschen überhaupt *Welt* haben.“ Gadamer unterscheidet hier auch zwischen der „Welt“, die der Mensch hat, und der „Umwelt“, in der er die Tiere verortet. (Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 447f.)

232 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 449.

Sprache lediglich ein Medium zur Darstellung einer Welt sei, die ‚an sich‘ sprachunabhängig existieren würde.²³³

Sprache bestimmt nun auch die jeweilige Art und Weise, in der den Sprechern dieser Sprache die Welt gegeben ist. Mit Wilhelm von Humboldt formuliert Gadamer, dass jede „Sprache als eine eigene Weltansicht“ verstanden werden kann.²³⁴ Die ‚Horizonte‘ der Interpreten werden im Licht der ontologischen Wendung Gadamers als sprachlich verfasste Horizonte ausgewiesen, woran sich die These knüpft, dass jeder dieser sprachlichen Horizonte eine bestimmte Perspektive auf die Welt eröffnet. Trotz der Anerkennung verschiedener Sprachen und damit auch verschiedener Gegebenheitsweisen der Welt, und trotz des Verzichts auf das Postulat einer ‚Welt an sich‘, die als Bezugspunkt dieser Perspektiven dienen könnte, ist Gadamer nicht bereit, die relativistische Konsequenz zu ziehen, dass aus den unterschiedlichen Sprachen auch unterschiedliche Welten resultieren.²³⁵

Dies wird besonders deutlich an der prinzipiellen Offenheit und Wandelbarkeit, die Gadamer den sprachlichen Horizonten zuschreibt. Durch diese Offenheit und Wandelbarkeit der Sprache eröffnet sich die Möglichkeit, mit Vertretern anderer Sprachen und Perspektiven über die Sachverhalte der Welt ins Gespräch zu kommen. Dabei erweist es sich Gadamer zufolge, dass es eine geteilte Welt ist, auf die sich aus unterschiedlichen Sprachen eben nur eine unterschiedliche Sicht gewinnen lässt. Die Sachverhalte der Welt stellen sich zwar in den verschiedenen Sprachen in einer jeweils anderen Weise dar, aber sie sind dennoch im Rahmen der verschiedenen Sprachen als dieselben Sachverhalte zu spezifizieren. Auch hier findet sich wieder das Wechselspiel von Vertrautheit und Fremdheit: Die eigene Sicht wird zwar durch eine andere Perspektive mit Fremdheit konfrontiert, die Vertrautheit mit einer geteilten Welt ermöglicht jedoch den Zugriff auf die gemeinsame Sache, womit die Möglichkeit eines argumentativen Austauschs und der Übernahme der anderen Perspektive eröffnet wird:

Gewiß sehen die in einer bestimmten sprachlichen und kulturellen Tradition Erzeugenen die Welt anders als anderen Traditionen Angehörige. Gewiß sind die geschichtlichen ‚Welten‘, die einander im Laufe der Geschichte ablösen, voneinander und von der heutigen Welt verschieden. Gleichwohl ist es immer eine

233 Vgl. Vattimo: „Weltverstehen – Weltverändern“, 53, sowie Rorty: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“, 33ff.

234 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 444.

235 Vgl. zur Auseinandersetzung mit dem Vorwurf des Relativismus auch Taylor: „Gadamer on the Human Sciences“, 134ff.

menschliche, d.h. eine sprachverfaßte Welt, die sich, in welcher Überlieferung auch immer, darstellt. Als sprachlich verfaßte ist eine jede solche Welt von sich aus für jede mögliche Einsicht und damit für jede Erweiterung ihres eigenen Weltbildes offen und entsprechend für andere zugänglich.²³⁶

Um diese Offenheit und Flexibilität der sprachlichen Horizonte zu gewährleisten, distanziert sich Gadamer von Humboldt, insofern dieser daran geht, die Besonderheiten der Sprachen und damit der Weltansichten genauer zu spezifizieren, indem er ihnen eine bestimmte innere (z.B. grammatische) Form zuweist. Damit würde jede Sprache auf eine ihr eigene und nur äußerst schwer veränderbare ‚Weltansicht‘ festgelegt. Gadamer möchte nun aber die Spezifität der Sprachen nicht an eine solche Form koppeln, sondern an den jeweiligen „Inhalt“ der Sprache knüpfen.²³⁷ Mit dieser Bestimmung nähert Gadamer den Begriff der ‚Sprache‘ allerdings dem Konzept eines ‚Überzeugungssystems‘ sehr stark an, womit das, was ‚die Sprache‘ ist, von dem, was die jeweiligen Vorurteile eines Interpreten sind, nicht mehr trennscharf abgegrenzt würde. Die Sprache erhält eine ebenso große Flexibilität und Offenheit wie ein Überzeugungssystem.²³⁸ Damit lässt sich feststellen:

Nicht ihre ausgearbeitete Konventionalität, nicht die Last der Vorschematisierungen, mit denen wir überschüttet werden, ist Sprache, sondern die generative und kreative Kraft, solches Ganze immer wieder zu verflüssigen.²³⁹

Gadamer's Konzeption von Sprache wendet sich also in zwei (miteinander zusammenhängenden) Hinsichten dagegen, Sprache als eine Einschränkung der Reichweite menschlichen Wissens oder Verstehens zu begreifen. Zum einen wird mit der Amalgamierung von Sprache und Welt dem Einwand begegnet, dass Sprache ein Medium sei, das die Erkenntnis der Gegenstände, wie sie ‚an sich‘ beschaffen sind, verhindere. Zum anderen wendet er sich gegen eine Konzeption, die die formalen, regelhaften oder konventionalistischen Eigenschaften einzelner Sprachen so rigide fasst, dass ein argumentativer Austausch mit anderen sprachlichen Horizonten verunmöglicht wird. Vor dem Hintergrund dieser Sprachtheorie kann Gadamer feststellen, dass Sprache keine Beschränkung, sondern „eine in ihrem Gebrauch freie und variable Möglichkeit des Menschen“ darstellt.²⁴⁰

236 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 451.

237 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 445.

238 Dies führt Gadamer in die Richtung eines individualistischen Verständnisses von Sprache. Vgl. Davidson, Liptow ###

239 Gadamer: „Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?“, 206.

240 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 451.

IV.2.3 *Hermeneutik als Praxis*

Gegen das Bild des Verstehens als ein subjektloser Prozess der Zirkulation von Verständnissen lässt sich auch Gadamers Charakterisierung des Verstehens als eine Form der Praxis, als eine Tätigkeit vernünftiger Subjekte in Stellung bringen. Diesen pragmatischen Aspekt der Hermeneutik hat Gadamer insbesondere in seinen Erläuterungen der Dimension der Anwendung in jedem Verstehen ausgeführt. Während in der Tradition der Hermeneutik der Verstehensprozess in die drei Prozeduren des reinen Verstehens, einer nachfolgenden Auslegung und schließlich einer Anwendung des Verstandenen unterteilt wurde, betont Gadamer die irreduzible Einheit dieser drei Aspekte im Phänomen des Verstehens. Die Art und Weise des Verstehens ist Gadamer zufolge immer affiziert durch die Situation und die Fragestellung des Interpreten. Dieser will sich nicht eine neutrale Kenntnis darüber verschaffen, was im Text steht, sondern er trägt konkrete Fragen und Probleme an das zu Verstehende heran und erwartet Antworten, die für seine eigene Situation fruchtbar sind.

Aus diesem Grund gewinnt die juristische Hermeneutik für Gadamer exemplarische Bedeutung. In ihr sieht der paradigmatische Fall des Verstehens so aus, dass die allgemeine Bedeutung eines Gesetzes im Lichte eines bestimmten Tatbestandes in Form eines Urteils konkretisiert wird.²⁴¹ Dabei ist es für Gadamer wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Bedeutung des Gesetzes nicht in einem ersten Schritt *in abstracto* verstanden würde, um dann nachträglich in Bezug auf die konkrete Lage ausgelegt zu werden, sondern dass die Bedeutung bzw. ein Aspekt des Bedeutungspotentials des Gesetzes möglicherweise erst aus der Perspektive einer bestimmten Situation erkennbar wird. Konkrete Urteile sind damit Elemente der Wirkungsgeschichte eines Gesetzes und gehören diesem konstitutiv zu. (Daraus resultiert die juristische Praxis, ein Gesetz auch im Lichte seiner bisherigen Anwendungsgeschichte auszulegen.)

Dieser Ansatzpunkt, in dem Verstehen aus der Perspektive der Anwendungssituation betrachtet wird, ist für Gadamers Philosophie von zentraler Bedeutung. Denn von hier aus lässt sich der Prozess der Wirkungsgeschichte genauer bestimmen. Zum einen zeigt sich im Licht der Anwendungspraxis die Wirksamkeit der geschichtlichen Überlieferung in der Gegenwart; denn im paradigmatischen Fall des Verstehens, den Gadamer untersucht, werden die (historischen) Äußerungen in einer für die Gegenwart bedeutsamen Weise verstanden. Es geht nicht um ein Wissen um seiner selbst willen, sondern um ein Wissen,

241 Vgl. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 314.

das Einfluss auf die konkreten Situationen in der Gegenwart des Interpreten hat. Die Äußerungen der Überlieferung werden in der verstehenden Anwendung in einer Weise aktualisiert und konkretisiert, die sich direkt auf die Überzeugungen, Handlungen und Entscheidungen des Interpreten auswirken.

Durch diese Aktualisierungen und Konkretisierungen in der verstehenden Anwendung lässt sich nun auch die Dynamik des wirkungsgeschichtlichen Prozesses erläutern. Denn die spezifische Situation des Interpreten bringt auch ein spezifisches, dieser Situation angemessenes Verständnis hervor. Diese Kontextsensitivität jedes Verstehens führt Gadamer zu der Feststellung, „daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*.“²⁴² Er wendet sich damit gegen eine Konzeption der Hermeneutik, wie sie sich beispielsweise bei Schleiermacher findet, der im ‚Genauso-Verstehen‘ das Ideal hermeneutischer Bemühungen sieht. Den eigenen historischen und pragmatischen Kontext ausblendend, soll dort die Äußerung so verstanden werden, wie sie ursprünglich, in ihrem historischen Kontext, gemeint war. Diese Sicht auf das Verstehen verkennt Gadamer zufolge aber die zentrale Motivation des Verstehens, Überzeugungen und Argumente kennenzulernen, die sich im Licht der eigenen Situation als akzeptabel und weiterführend erweisen können. Das Anders-Verstehen ist damit keineswegs als eine Form des Missverstehens aufzufassen, sondern es handelt sich dabei im Gegenteil erst um den eigentlichen Modus des Verstehens, da sich nur so offenbart, was die Überlieferung einem Interpreten in seiner jeweiligen Situation noch zu sagen hat.²⁴³

Mit der Dimension der Anwendung im Verstehen kann also der Motor von Dynamik und Wandel in der Wirkungsgeschichte verortet werden. Die Art und Weise, wie und in welche Richtung sich dieser Wandel vollzieht, ist dabei aber nicht als ein vollständig blinder und subjektloser Prozess zu beschreiben, sondern ist abhängig von der Tätigkeit des Interpreten in der jeweiligen Anwendungssituation. In den Verstehenssituationen ergeben sich für den Interpretierenden, wie für den Richter bei der Urteilsfindung, Spielräume der Auslegung und Anwendung. Für die Erläuterung der Praxis der verstehenden Anwendung hat Gadamer die Analyse der *phronesis*,²⁴⁴ der praktischen Klugheit, in

242 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 302.

243 Wellmer weist darauf hin, dass Gadamer mit diesem Konzept des Anders-Verstehens in der Wiederholung große Nähe zum Konzept der Iterabilität bei Derrida aufweist. Vgl. Wellmer: „Hermeneutische Reflexion im Licht der Dekonstruktion“, 171; vgl. auch Kap. V.2.2.

244 Vgl. zum Folgenden Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 317-329. Vgl. zu Schwierigkeiten mit der Übertragbarkeit des Konzepts der *phronesis* auf die hermeneutische Situation Rese: „*Phronesis* als Modell der Hermeneutik“, insb. 131-142.

Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* zum Ausgangspunkt genommen. Wichtig ist Gadamer hier vor allem diejenige Parallele zwischen dem Verstehenden und dem sittlich Handelnden, die den unvermeidlichen Auslegungsspielraum in der konkreten Situation betont. Denn weder die Anwendung des sittlichen Wissens noch die des historischen Sinns auf die jeweiligen konkreten Situationen erfolgen nach einem Automatismus oder sind durch bestimmte feststehende Richtlinien oder Prinzipien geregelt. In beiden Fällen ist es Sache des Interpreten, die Situation abzuwägen und einzuschätzen; er muss mit sich zu Rate gehen, um eine adäquate Form der Anwendung zu finden. Die Aktualisierung der Wirkungsgeschichte findet damit in den Spielräumen der besonnenen Überlegung von Personen statt, die die Praxis des Verstehens ausüben. Damit scheint auch die Möglichkeit zu entstehen, die Verständnisse der Überlieferung im Lichte gegenwärtiger Situationen umzudeuten, zu ergänzen oder auch zu verwerfen.²⁴⁵

IV.2.4 Hermeneutik als Kritik

Mit den Aspekten der Reflexion, des Gesprächs und der Praxis konnten einige Momente in Gadamers Verstehenstheorie dargelegt werden, die es den Subjekten ermöglichen, Einfluss auf die Vorstruktur des Verstehens zu nehmen. Es wurde zum einen gezeigt, dass die verschiedenen Horizonte des Verstehens und damit die Perspektiven auf die Welt nicht statisch sind, sondern modifiziert werden können. Diese Modifikation verläuft in der Regel auf dem Weg einer rationalen Auseinandersetzung von Gesprächspartnern über Sachfragen. Gegenüber den wirkungsgeschichtlich überlieferten Vorurteilen und Verständnissen, die im Rahmen dieser Gespräche ins Spiel gebracht werden, können sich die Subjekte in einer doppelten Weise aktiv verhalten. Die Verständnisse, die als Vorurteile den eigenen Überzeugungshaushalt bilden, können aufgrund der Kollision mit differierenden Überzeugungen, zumindest teilweise, bewusst gemacht, reflektiert und kontrolliert werden. Die Verständnisse, mit denen der Verstehende von Seiten des Gesprächspartners oder des Textes konfrontiert wird, können in der verstehenden Applikation auf eine bestimmte Weise aktualisiert, konkretisiert und angepasst werden.

Mit diesen Momenten ist aber zunächst nicht viel mehr gezeigt, als dass die Instanz des Subjekts in der Bewegung einer wirkungsgeschichtlichen Zirkulation von Verständnissen überhaupt eine Rolle spielt. Um zu entscheiden, wie stark die Position einer kriti-

245 Ganz in diesem Sinn stellt Gadamer fest: „[A]ls vernünftiges Wesen weiß der Mensch zu wählen, d.h. aber, er gebraucht sein kritisches Vermögen im Kleinen wie im Großen und bewirkt so eine beständige Umgestaltung der Ordnung seines Lebens.“ (Gadamer: „Die Idee der praktischen Philosophie“, 243.)

schen Haltung ist, die im Anschluss an diese Momente etabliert werden kann, muss darüber hinaus untersucht werden, in welchem Maß die Subjekte in die Lage versetzt werden, sich von den sie bestimmenden wirkungsgeschichtlichen Faktoren zu distanzieren, diese zu beurteilen und verändernd auf sie einzuwirken. Dies soll an der Diskussion über den Vorwurf eines Konservatismus geschehen, der Gadamer verschiedentlich gemacht wurde, da er die Instanzen der Autorität und der Tradition im Rahmen seiner Theorie zu rehabilitieren versucht hat. Eine Version dieses Vorwurfes lautet folgendermaßen:

Gadamer's thesis [...] is the fundamentally conservative one that since we are historically finite, since we have no concept of rationality that is independent of the tradition to which we belong and hence no universal norms and principles to which we can appeal, we ought not even to attempt to overthrow the authority of that tradition. [...] We must accept the authority of the tradition because we cannot know enough to be certain of our criticism of it.²⁴⁶

Die Rehabilitierung von Autorität und Tradition erfolgt bei Gadamer in einem Zug mit der Rehabilitierung der Vorurteile, da Autorität und Tradition zwei der wichtigsten Quellen von Vorurteilen darstellen. Den Begriff der Autorität möchte er dabei von den repressiven Konnotationen befreien, denen zufolge die Autorität durch Einschüchterung akzeptiert wird.²⁴⁷ Der paradigmatische Fall für Gadamer ist vielmehr das Beispiel von Autoritäten wie Lehrern oder Spezialisten, die besondere Kompetenzen und Kenntnisse in ihrem Wissensgebiet erworben haben. Die Autorität dieser Personen entsteht aus einem Akt der Anerkennung, in dem ihre Überlegenheit in Bezug auf bestimmte Sachfragen festgestellt wird. Man kann demnach die Urteile der Autoritäten übernehmen, ohne sie eigens zu prüfen, da man sich darauf verlassen kann, dass sie gültig sind. Zu beachten ist hier, dass das von einer Autorität übernommene Urteil zwar nicht im Einzelfall begründet ist, allerdings jederzeit auf Nachfrage begründet werden könnte. Die Autorität verfügt über einen Vertrauensvorschuss auf die Begründetheit der Urteile. Diese Urteile werden dabei aber nicht als unbegründet angesehen, sondern es wird aufgrund der Autorität des Urteilenden lediglich momentan keine Begründung verlangt. Autorität ist also eine Art Abkürzung im Spiel des Gebens und Forderns von Gründen.²⁴⁸

246 Warnke: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, 136. Ähnlich auch Warnke in: „Hermeneutics, Ethics, and Politics“, 87.

247 Brice Wachterhauser bemerkt daher treffend: „Gadamer's notion of 'authority' is not 'authoritarian'.“ (Wachterhauser: „Getting it Right: Relativism, Realism and Truth“, 61.)

248 Dieses Verhältnis lässt sich ausgezeichnet mit Brandoms ‚Vorschuss- und Anfechtungsstruktur‘ erläutern. Vgl. Kap. III.3.

Auch wenn Gadamer gelegentlich von der „Autorität der Tradition“ spricht, verhält es sich mit der Tradition strukturell anders. Die Vorurteile, die durch die Überlieferung den allgemeinen Horizont einer Gemeinschaft oder einer Epoche prägen, gelten nicht nur wie diejenigen der Autorität vorbehaltlich unbegründet, sondern sie sind gar nicht begründbar. So definiert Gadamer: „Eben das ist vielmehr, was wir Tradition nennen: ohne Begründung zu gelten.“²⁴⁹ Die Vorurteile der Tradition sind immer schon in Geltung, sie haben je schon bestimmt, was in einer bestimmten Gemeinschaft geglaubt wird und auch was als Begründung gelten kann, bevor nach einer solchen Begründung in Bezug auf die Tradition überhaupt gefragt werden könnte.²⁵⁰

Dennoch betont Gadamer, dass wir der Tradition nicht einfach ausgeliefert sind, sondern uns ihr gegenüber frei verhalten können. Er verweist auf die Aktivitäten „der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege“ von Traditionen und unterstreicht, dass diese „nicht minder ein Verhalten aus Freiheit [sind] wie Umsturz und Neuerung“.²⁵¹ Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass Gadamer in diesen Passagen über Tradition zwei verschiedene Fragen vermischt: zum einen die Frage, wie viel Freiheit in der Bewahrung im Vergleich zu Umsturz und Veränderung liegt. Hier lautet seine Antwort: Beide sind gleich frei. Die andere Frage lautet, wie viel Freiheit sich in Bezug auf die Tradition insgesamt gewinnen lässt. Darauf antwortet Gadamer, dass die Freiheit immer nur äußerst partikular sein kann. Denn ein freies Verhalten ist nur gegenüber den Elementen der Tradition möglich, die man sich reflexiv vor Augen führen kann, und dies sind, wie die Ausführungen zum ‚reflexiven wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein‘ gezeigt haben, immer weit weniger, als im Rücken des Reflektierenden und Urteilenden verbleiben. Aus diesem Grund ist Gadamer der Meinung, dass auch in Zeiten der Revolution sehr viel von der Tradition bewahrt bleibt. Habermas’ Forderung muss deshalb in den Ohren von Gadamer vermessen klingen:

Wir können uns unsere Traditionen nicht aussuchen, aber wir können wissen, daß es an uns liegt, *wie* wir sie fortsetzen. Gadamer denkt in dieser Hinsicht zu konservativ. Jede Traditionsfortsetzung ist nämlich selektiv, und genau diese Selektivität muß

249 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 285. Und Gadamer fragt lakonisch: „Bedarf es einer Begründung dessen, was uns immer schon trägt?“ (Gadamer: *Hermeneutik II*, 447.) Die Tradition spielt damit eine sehr ähnliche Rolle wie die „Gründe der Liebe“ bei Harry Frankfurt, die als Basis der Begründung dienen, ohne dabei selbst begründet werden zu müssen. (Vgl. Frankfurt: *Gründe der Liebe*.)

250 Daher Gadamer: „Wir sind als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen.“ (Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 494.)

251 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 286.

heute durch den Filter der Kritik, einer willentlichen Aneignung der Geschichte [...] hindurch.²⁵²

Gadamer gesteht zwar zu, dass die Auseinandersetzung um Aneignung, Veränderung oder Abschaffung der Tradition notwendig ist und auch ständig geführt wird. Er möchte jedoch die Grenzen markieren, die den Möglichkeiten der Selektion gesetzt sind, wenn er feststellt: „[A]ufs Ganze gesehen hängt die Macht der Wirkungsgeschichte nicht von ihrer Anerkennung ab.“²⁵³ Gadamer betont gegenüber Habermas hartnäckig, dass sich kein neutraler Boden gewinnen lässt, von dem aus sich die wirkungsgeschichtliche Tradition als Ganze reflektieren, beurteilen oder gar verwerfen ließe. Zum einen, weil er ein überzeugter Theoretiker der Immanenz ist, der auf der Universalität der hermeneutischen Situation beharrt, die kein Außerhalb der Sphäre von Verständnissen zu akzeptieren bereit ist, an welchem diese sich messen ließen.²⁵⁴ Zum anderen, indem er auch die ‚ideologiekritische Reflexion‘ in ihre Schranken weist, wenn er bekräftigt, dass das, „was der Reflexion unterwerfbar ist, [...] stets begrenzt ist gegenüber dem, was durch vorgängige Prägung bestimmt ist“.²⁵⁵

Aus diesem Grund will Gadamer dem habermasschen Schritt von dem Beispiel der psychoanalytischen Praxis hin zur ideologiekritischen Tiefenhermeneutik nicht folgen.²⁵⁶ Der Analytiker kann die kommunikativen Störungen seines Patienten erkennen, da ihm eine diskursive Vergleichsfolie zur Verfügung steht. Er erkennt die verzerrten, neurotischen Sprechakte, indem er sie auf die „Metasprache, die die Muttersprache darstellt“,²⁵⁷ also auf das durchschnittliche kollektive Einverständnis, das in einer Sprachgemeinschaft herrscht, bezieht. Für eine insgesamt verzerrte Sprache, wie es die ideologisch durchsetzte ist, gibt es diese Kontrastfolie, die einen externen Standpunkt und Maßstab bereitstellt, jedoch nicht.

Die emanzipatorische Kraft der Reflexion, die der Psychoanalytiker in Anspruch nimmt, muß mithin an dem gesellschaftlichen Bewußtsein ihre Grenze finden, in welchem sich der Analytiker, ebenso wie sein Patient, mit allen anderen versteht.²⁵⁸

252 Habermas: *Die nachholende Revolution*, 155f.

253 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 306.

254 Den Vorschlag, die Universalität der Hermeneutik unter Rekurs auf die Sphären von Herrschaft und Arbeit einzugrenzen, verwirft Habermas selbst bald wieder. Vgl. Habermas: „Zu Gadamers *Wahrheit und Methode*.“

255 Gadamer: *Hermeneutik II*, 470.

256 Vgl. Habermas: „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“.

257 Gadamer: „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik“, 248.

258 Gadamer: „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik“, 250.

Die Übernahme des psychoanalytischen Modells für die Ideologiekritik kann somit nicht funktionieren. Die aufs Ganze der Umgangssprache hochgerechnete kommunikative Verzerrung des Neurotikers wäre nicht als ‚systematische Verzerrung‘ zu erkennen, sondern wäre schlicht eine andere Sprache, die ein anderes fundamentales Einverständnis in der Sprachgemeinschaft bereitstellen würde.

Gadamer ist davon überzeugt, dass mit seiner Bestimmung der hermeneutischen Spielräume das Höchstmaß an Reflexion, kritischer Beurteilung und Veränderung der wirkungsgeschichtlichen Vorstruktur erreicht ist, das sich erläutern lässt, ohne in metaphysische Annahmen einer vollständig sich selbst wissenden Vernunft oder eines nicht in historischen und sprachlichen Kontexten situierten Maßstabs der Kritik zurückzufallen.

Auch die von Gadamer aufgezeigten Spielräume unterliegen nun aber noch stark traditionalistischen Einschränkungen. Dies resultiert aus der Tatsache, dass Gadamer die Möglichkeit von Reflexion, Kritik und Veränderung an das Vorliegen eines Einspruchs durch differierende Verständnisse gekoppelt hat. Nur durch die Erfahrung des Scheiterns der eigenen Vorentwürfe an den Äußerungen des anderen, so ist gezeigt worden, kommt die Reflexion auf die eigenen Vorurteile überhaupt in Gang. Damit scheinen aber Traditions-Bewahrung und Traditions-Veränderung doch nicht zwei in gleicher Weise mögliche oder wahrscheinliche Haltungen gegenüber der Überlieferung darzustellen. Denn während die Übernahme der Tradition gleichsam den *default value* des wirkungsgeschichtlichen Prozesses darstellt, muss für den Fall der Veränderung oder der Kritik ein weiteres Element hinzutreten, nämlich das differierende Verständnis, das diese Prozesse erst ermöglicht. Damit ist Kritik auf den Glücksfall der Konfrontation mit fremden Meinungen angewiesen, wodurch die Möglichkeiten der Selbst-Kritik (einer Person oder einer Gemeinschaft) deutlich eingeschränkt sind.

Auch die Möglichkeiten der differierenden Meinung, sich geltend zu machen, unterliegen aber traditionalistischen Bedingungen. Zwar scheinen sich aufgrund der hermeneutischen Tugend der Offenheit alle differierenden Ansichten und Meinungen in gleichberechtigter Weise Gehör verschaffen zu können. Nicht alle haben aber die gleiche Wirkmacht, wenn es darum geht, Vorurteile und Überzeugungen tatsächlich auch zu ändern. Georgia Warnke markiert diesen Punkt, wenn sie fragt: „From whom should we try to learn? Anyone?“²⁵⁹

259 Warnke: „Hermeneutics, Ethics, and Politics“, 98. Und sie fragt weiter: „How do we hear fresh voices in a way, if not unconditioned by our pre-orientation toward them, at least able to hear their claims for or on us?“ (Warnke: „Hermeneutics, Ethics, and Politics“, 94.)

Die Tugend der Offenheit ermöglicht zwar, dass die andere Meinung geäußert werden darf und auch zur Kenntnis genommen wird. Das Potential der differierenden Verständnisse, verändernd auf den Interpreten einzuwirken, ist aber dadurch begrenzt, dass sie sich im Rahmen der argumentativen, sachorientierten Auseinandersetzung geltend machen müssen. Sie müssen, heißt das, den Interpreten von ihrer Wahrheit überzeugen. Dies geschieht aber nach Maßgabe von Kriterien, die bestimmen, was als ein gutes Argument zählt, was zum Thema gehörig ist und was nebensächlich, und wie überhaupt die Sache, über die man sich auseinandersetzt, bestimmt wird. All diese Kriterien, die darüber entscheiden, was als rationaler und ernstzunehmender Beitrag betrachtet werden muss, sind allerdings durch die Normen und Konventionen der Tradition bestimmt, in der der Interpret steht, und sie können nicht selbst im sachorientierten Gespräch auffällig bzw. zur Disposition gestellt werden.²⁶⁰

Damit ist gezeigt, dass nicht alle Elemente der Vorstruktur des Verstehens in gleicher Weise aufs Spiel gesetzt, verändert und kritisiert werden können. Es gibt Konventionen, Normen und Kriterien, die das Spiel des argumentativen Austauschs selber strukturieren, in dem allein sich die differierenden Verständnisse als solche geltend machen können, die Verständnisse verändern und eine kritische Reflexion in Gang setzen können. Damit ist die Dimension der ‚Vertrautheit‘, vor deren Hintergrund allein die Andersheit der Verständnisse sichtbar werden kann, dem kritischen Zugriff entzogen. Dies scheint Gadamer selbst zu erkennen, wenn er feststellt, dass die Wirkungsgeschichte „die Möglichkeit, eine Überlieferung in ihrer geschichtlichen Andersheit zu verstehen, vorzeichnet und begrenzt.“²⁶¹ Innerhalb des Rahmens der Vorstruktur des Verstehens, die sich aus den wirkungsgeschichtlich überlieferten Vorurteilen des Interpreten zusammensetzt, scheinen sich damit die Umriss einer speziellen (Binnen-)Vorstruktur abzuzeichnen, die sich als stabiler und verbindlicher erweist: einer Struktur, die die Formen und Möglichkeiten des Gesprächs selbst bestimmt, und damit auch den Raum, der für Reflexion und Kritik offen ist, begrenzt.²⁶²

260 „[The] normative tradition not only determines the question in some sense, but also it plays a substantive role in determining what counts as a good answer to these questions.“ (Wachterhauser: „Getting it Right: Relativism, Realism and Truth“, 58.)

261 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 307.

262 Um dieser Problematik gerecht zu werden, sind verschiedentlich Vorschläge unterbreitet worden, den hermeneutischen Ansatz Gadamers um eine an Foucault geschulte Diskurs- und Machtanalyse zu ergänzen. Vgl. hierzu vor allem Kögler: *Die Macht des Dialogs*, insb. Kap. V. & VI, sowie Vasilache: *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault* und Feige: „Verstehen und Diskurs“.

IV.3 Resümee Gadamer

Es konnte gezeigt werden, dass die in der Einleitung zu diesem Kapitel genannten Differenzen in den Einschätzungen der Hermeneutik Gadamer – einerseits als eine Theorie, die Kritik zu verunmöglichen scheint, andererseits aber als eine Position, die selbst als eine Form von kritischer Theorie bezeichnet wird – ihren Grund in der Anlage von Gadamer's Philosophie selbst haben. Es finden sich hier Elemente einer aufklärerischen und kritischen Position, die allerdings strukturellen Einschränkungen unterliegt.

Gegen Gadamer's eigene Überpointierung des Geschehensaspekts von Verstehen und wirkungsgeschichtlicher Dynamik ist deutlich geworden, dass mit Gadamer eine kritische Handlungsfähigkeit der Subjekte gegenüber den sie bestimmenden Faktoren aufgezeigt werden kann. Die Momente von Reflexion, Erfahrung und Praxis eröffnen den Subjekten Möglichkeiten, Elemente der eigenen Vorstruktur zu erkennen und zu kritisieren sowie überlieferte Verständnisse anzupassen, umzuinterpretieren und zu verwerfen. Gegenüber der Konzeption, die ‚das Gespenst der Gefangenschaft‘ genannt wurde, ist geltend gemacht worden, dass Subjekte in ihrem Verstehen nicht auf bestimmte Überzeugungen und eine bestimmte Perspektive festgelegt sind, sondern dass sie aufgrund der dialogischen Struktur der Sprache, neue Perspektiven, Werte und Meinungen erkennen und selber übernehmen können.

Im Unterschied zu Gadamer sind allerdings auch die Grenzen und Beschränkungen eines solchen dialogischen Prozesses aufgezeigt worden. Denn die Offenheit gegenüber der Meinung des anderen kann nicht als grenzenlos gedacht werden. Vielmehr unterliegt auch das sachorientierte argumentative Gespräch, das für Gadamer das Modell kritischer Auseinandersetzung darstellt, bestimmten Normierungen und Reglementierungen, die vorstrukturieren, was als guter Grund und als akzeptabler Beitrag zum Gespräch betrachtet werden kann, und die daher selber im Vollzug des dialogischen Austauschs nicht – oder nur sehr schwer – auffällig werden können und damit auch nicht anfechtbar und kritisierbar sind. Während die Hermeneutik in Bezug auf die einschränkende Strukturierung des Diskurses also einen blinden Fleck aufzuweisen scheint, hat sich die diskursanalytische Position der Aufdeckung und Analyse genau solcher Konfigurationen verschrieben.

V. Über die Grenzen des Diskurses: Judith Butler

[D]ie Dialektik, die zwischen dem ‚Sagbaren‘ und dem ‚Unsagbaren‘ vermittelt: zwischen der Ordnung der Zeichen nämlich und der Anarchie des Individuums, das sich ihrer bedient, um – wer weiß? – etwas anderes als das damit auszudrücken, was die Regeln, die Konventionen, die Normen vorschreiben. Die Abweichung mag minimal sein. Es genügt, daß sie niemals gleich Null ist [...].

Manfred Frank²⁶³

V.1 Der poststrukturalistische Ansatz

Die Theorie von Judith Butler hat im Rahmen dieser Arbeit exemplarischen Charakter und steht stellvertretend für die poststrukturalistische Theoriebildung im Ganzen. Butlers Theorie ist aus zwei Gründen prädestiniert dafür, eine solche exemplifizierende Rolle zu übernehmen. Zum einen ist Butler eine Poststrukturalistin der zweiten Generation, die die Theorien von Derrida, Foucault, Lacan und Althusser aufgegriffen hat und nun kritisch und produktiv weiterführt. Bei Butler findet sich also bereits eine Synthese aus verschiedenen zentralen Theoremen, Begriffen und Denkfiguren unterschiedlicher poststrukturalistischer Positionen.²⁶⁴ Zum anderen antwortet Butler als Rezipientin poststrukturalistischer Theorie in ihrem theoretischen Entwurf bereits auf die spezifischen Probleme, die sich aus poststrukturalistischen Vorannahmen ergeben bzw. auf die kritischen Einwände, denen sich der Poststrukturalismus ausgesetzt sah. So kann Butlers Konkretisierung der Rolle des Subjekts und ihre Ausarbeitung eines alternativen Konzepts

263 Frank: *Das Sagbare und das Unsagbare*, 10.

264 Dass einerseits eine solche Synthese in den Augen der rezipierten Autoren vielleicht weder als wünschenswert noch als möglich erachtet wird, und dass andererseits die Landschaft poststrukturalistischer und postmoderner Theoriebildung zu facettenreich und differenziert ist, als dass sie sich in einer Position repräsentieren ließe, kann an dieser Stelle vernachlässigt werden: Die spezifische Konstellation aus Problemstellung, theoretischem Ansatzpunkt und theorieimmanenten Problemen, die Butlers Arbeiten kennzeichnet, lässt es als legitim erscheinen, sie als einen paradigmatisch poststrukturalistischen Ansatz zu betrachten.

Die Postmoderne, die oft in einem Atemzug mit dem Poststrukturalismus genannt wird, soll im weiteren Verlauf keine Rolle spielen. Der Poststrukturalismus kann als ein mehr oder weniger kohärentes philosophisches Feld mit mehr oder weniger geteilten Grundannahmen betrachtet werden, während die Postmoderne enorm unterschiedliche, nicht unbedingt nur philosophische, sondern z.B. auch künstlerische Positionen bezeichnet. Für eine grobe Differenzierung ist Butlers eigener Vorschlag hilfreich: Sie markiert „den Unterschied zwischen den Positionen der Poststrukturalisten, die behaupten, daß das Subjekt *niemals* existiert hat, und den postmodernen Positionen, die besagen, daß das Subjekt *einmal* eine Integrität besaß, die es heute verloren hat.“ (Butler: „Kontingente Grundlagen“, 47.)

von Handlungsfähigkeit und Kritik als ein Versuch betrachtet werden, die Fragen und Probleme anzugehen, die bei Foucault und Derrida offen bzw. ungelöst geblieben sind.

Judith Butler hat seit ihrem äußerst einflussreichen Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* vor allem im Bereich der *Gender Studies* für Furore gesorgt. Mit ihrer diskurstheoretisch grundierten Theorie der Geschlechteridentität hat sie die bis in die 1980er Jahre hinein weithin akzeptierte und grundlegende Unterscheidung zwischen Sex und Gender in Zweifel gezogen und damit zu einer starken Polarisierung im Bereich der feministischen Philosophie Anlass gegeben.²⁶⁵ Nicht nur das ‚soziale Geschlecht‘ bzw. die ‚Geschlechterrolle‘ (*gender*) ist Butlers Theorie zufolge eine durch soziale und kulturelle Muster bestimmte und historisch wandelbare Kategorie, sondern auch das biologische Geschlecht (*sex*) ist ein „ideales Konstrukt“, das aufgrund von regulierenden kulturellen Normen materialisiert wird.²⁶⁶ Jegliche Form von gesellschaftlicher Identität – sei diese nun ‚geistiger‘ oder ‚körperlicher‘ Natur – ist nur vor dem Hintergrund bestimmter sozialer und institutioneller Normen und Praktiken, d.h. im Rahmen diskursiver Kontexte zu denken, die das Erlaubte, das Mögliche und das kulturell Lebbar vom Undenkbaren, Unmöglichen und gleichsam Monströsen unterscheiden. Es ist dieser allgemeine identitätstheoretische Aspekt, der mit einer Theorie der Konstitution von Subjektivität einhergeht, der die butlersche Arbeit über den Bereich der *Gender Studies* hinaus relevant und auch für die vorliegende Arbeit interessant macht, wird hier doch ein Verhältnis zwischen Subjekt und sozialer Vorstruktur nachgezeichnet, das die Art und die Reichweite des Einflusses gesellschaftlicher Bedingungen auf die Konstitution von Subjekten sowie umgekehrt den Einfluss der Subjekte auf die Bedingungen seiner Konstituierung konturiert. Butlers Ausführungen zu einer *gender*-Theorie werden somit von einer allgemeinen Theorie menschlicher Subjektivität und Individualität gerahmt, die in Butlers Philosophie im Laufe der Zeit immer mehr an Bedeutung gewinnt. Das von Foucault (rückblickend) als Leitfrage aller seiner theoretischen Bemühungen benannte Interesse an den verschiedenen Verfahren, „durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden“²⁶⁷, kann daher zunehmend – spätestens seit den Büchern *Psyche der Macht* und

265 Vgl. hierzu z.B. Hof: „Die Entwicklung der *Gender Studies*“, 22ff.

266 Butler: *Körper von Gewicht*, 21.

267 Foucault: „Das Subjekt und die Macht“, 243.

Kritik der ethischen Gewalt – auch als das eigentliche Hauptthema von Butlers Theoriebildung gelten.²⁶⁸

Im Folgenden soll der Ansatz Judith Butlers im Hinblick auf die in ihm erfolgende Modellierung kritischer Handlungsfähigkeit diskutiert werden. Ich gehe dabei in drei Schritten vor. Die beiden ersten Abschnitte widmen sich vorrangig einer Rekonstruktion der Theorie Butlers. Im ersten Abschnitt werden dabei zunächst die methodologischen Vorannahmen sowie Butlers Theorie der Subjektkonstitution dargelegt, bevor im zweiten Abschnitt die für die politische und kritische Theorie relevanten Argumentationen herausgearbeitet werden.

Butlers Form der Argumentation bringt für eine Rekonstruktion ihrer Position einige Schwierigkeiten mit sich, denn Butler steht (ähnlich wie vielleicht Adorno oder Derrida auch) gewissen Standards an Systematizität skeptisch gegenüber, da sie sie aufgrund ihrer theoretischen Prämissen als gewaltsam oder einschränkend einstuft.²⁶⁹ Dies hat zur Folge, dass sich in Bezug auf einige zentrale Begriffe, Prinzipien und Mechanismen keine rechte Klarheit gewinnen lässt, obwohl Butler ihre Kerntheoreme in verschiedenen Büchern und Aufsätzen immer wieder aufnimmt und aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet. Selbst über ganz basale Fragen der Theorie – wie z.B.: Was ist eine soziale Norm und wie ist sie manifestiert? Was ist eine Handlung? – kann man in einigen Fällen nur mutmaßen. Bei der folgenden Darstellung von Butlers Position handelt es sich daher nicht nur um ein Referat: Ein Teil der Rekonstruktion besteht darin, gewisse implizite Annahmen der Theorie explizit zu machen bzw. interpretative Angebote für eine Explizierung bestimmter Theoreme zu unterbreiten, um so ein möglichst vollständiges, verständliches und plausibles Bild der Theorie zu erhalten. Die aus Butlers Texten abgeleitete Theorie von Subjektkonstitution und kritischer Handlungsfähigkeit wird im dritten Abschnitt dieses Kapitels mit Einwänden und Kritik konfrontiert.

268 Butler selbst betrachtete ihre frühen Arbeiten nicht als Beitrag zu einer allgemeinen Theorie über Konstitution von Subjektivität, vgl. ihre Zurückweisung von Benhabibs These, dass sie eine allgemeine „Theorie des Selbst“ anbieten würde. (Butler: „Für ein sorgfältiges Lesen“, 123.)

269 Diese Skepsis ist aus gewissen inhaltlichen Überzeugungen poststrukturalistischer Theoriebildung durchaus berechtigt. Die Kehrseite dieser Verweigerung einer systematischen Entfaltung der Theorie ist eine gewisse Vagheit, die eine Einschätzung und Überprüfbarkeit mancher Thesen verhindert und damit zu einer theoretischen Schwächung des ganzen Ansatzes führt.

V.1.1 Diskurstheoretische Prämissen

Obwohl Butler sich auf den ersten Blick einer Vielzahl unterschiedlicher Themen widmet – der Konstruktion von Geschlechtsidentität, der Materialität von Körpern, der Bedeutung von Verwandtschaftsverhältnissen, der Wirkungsweise sprachlicher Gewalt – kreisen ihre theoretischen Überlegungen überwiegend um einen gemeinsamen Kern: die Frage nach der Struktur von Subjekten und dem Prozess der Subjektwerdung.²⁷⁰

Bereits in ihrer Dissertation *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* stellt Butler die Weichen für eine bestimmte Weise, die Instanz des Subjekts zu untersuchen. Ihr Ausgangspunkt ist dabei Hegels *Phänomenologie des Geistes* und insbesondere die Theoreme der Begierde und der Anerkennung. Butler betrachtet die Begierde als das zentrale Motiv des hegelschen Selbstbewusstseinsmodells²⁷¹ und liest sein Theorem der Anerkennung als eine frühe Analyse der intersubjektiven Abhängigkeit der Subjektconstitution. Hegels Theorie ist damit für Butler nicht nur an genealogische oder machttheoretische Perspektiven auf das Subjekt anschließbar, wie sie sich mit Nietzsche, Freud oder Foucault ergeben, sondern nimmt deren Erkenntnisse teilweise vorweg. Damit ist in gewisser Weise bereits das Spannungsfeld umrissen, in dem sich Butlers Theorie bewegt:²⁷² Die hegelsche Grundannahme eines im Rahmen intersubjektiver Verhältnisse konstituierten, sozial vermittelten Selbst soll im Lichte von dekonstruktiven und diskurstheoretischen Positionen einerseits und einer psychoanalytischen Denkweise andererseits reformuliert und aktualisiert werden.

In Butlers Arbeiten dominiert dabei eine diskurstheoretische Perspektive.²⁷³ Sie untersucht die diskursiven Bedingungen dessen, was als Subjekt, Identität, Körper und Materialität fungiert. Butler entwickelt zu diesem Zweck keinen eigenen Diskursbegriff und kein eigenes methodologisches Instrumentarium, sondern bedient sich, mehr oder weniger eklektizistisch, bei verschiedenen anderen, vor allem poststrukturalistischen Positionen. Im Kern arbeitet Butler mit einem für die jeweiligen thematischen Zwecke

270 Vgl. hierzu z.B. die Monographien von Hauskeller: *Das paradoxe Subjekt*; und Lorey: *Immer Ärger mit dem Subjekt*.

271 Vgl. Butler: *Subjects of Desire*, 7.

272 „Das Verhältnis von Begierde und Anerkennung ist von Anfang an das philosophische Thema, das mich an Hegel am meisten interessiert. Auf die eine oder andere Weise handeln alle meine Bücher von dieser Frage.“ (Butler: „Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre“, 588.) Vgl. zu diesem Verhältnis auch Butler: *Antigones Verlangen*, 32f.

273 Im Gegensatz zu Foucault lässt sich Butler jedoch nicht umstandslos der Diskursanalyse zurechnen, da sie sich nicht (oder nur in Ansätzen) einer Untersuchung konkreter historischer Diskurskonfigurationen widmet, sondern eher allgemeine Probleme und Konsequenzen eines diskurstheoretischen Ansatzes erörtert.

angepassten Diskursbegriff, der sich hauptsächlich aus Theoremen von Derrida und Foucault zusammensetzt. Obwohl Butler die Prämissen ihrer Position, die den Begriff und die Theorie des Diskurses betreffen, an keiner Stelle vollständig transparent macht, sollen hier die wichtigsten und für die Subjekt-Theorie und das Kritik-Modell bedeutsamsten Aspekte unter den Stichworten ‚Macht‘, ‚Performativität‘ und ‚Iteration‘ kurz dargelegt werden.

a) Macht Von Foucault übernimmt Butler zunächst die machttheoretische Annahme, dass alle Bereiche der Kultur von reglementierenden, ordnenden und strukturierenden Machtverhältnissen durchdrungen sind, die als symbolische Ordnungen begriffen werden. Die Bedeutungen der einzelnen Elemente und Gegenstände werden in der Diskursanalyse im Hinblick auf die Beziehungen zu den anderen Elementen des gesamten diskursiven Systems erläutert. Was innerhalb der Diskurse an Ereignissen und Phänomenen möglich ist, was in ihnen an Positivitäten in Erscheinung treten kann, ist dabei abhängig von „Prozeduren der Kontrolle und Einschränkung des Diskurses“; es unterliegt den „Regeln einer diskursiven ‚Polizei‘“. ²⁷⁴ Durch Reglementierung wird das konstituiert, was innerhalb des Diskurses als relevante Gegenstände, als lebbare und anerkannte Subjektpositionen oder als wahre und falsche Aussagen erscheinen kann.

Für Butlers Ansatz besonders wichtig ist dabei die Tatsache, dass die positiven Inhalte, Spielräume und Möglichkeiten des Diskurses durch ein – durch die Regeln und Praktiken des Diskurses erzeugtes – ‚konstitutives Außen‘ umschlossen werden, das durch seine Negativität als Möglichkeitsbedingung der positiven Formierungen des Diskurses fungiert. ‚Sozialer Sinn‘ bzw. der Raum des ‚Intelligiblen‘ konstituiert sich so aufgrund einer Operation des Ausschlusses einer Sphäre von (Un-)Möglichkeiten, die als ‚sinnlos‘, ‚undenkbar‘ oder ‚monströs‘ verworfen werden. ²⁷⁵ Der Diskurs ist damit durch und durch normativ verfasst: Durch ihn und in ihm ist festgelegt, was gültig, akzeptabel und wahrheitsfähig ist.

b) Performativität Der Diskurs besteht aus Normen und normengeleiteten Praktiken der Verteilung, Verknappung, Regulierung und Ausschließung. Dabei sind die diskursiven Regeln den Gegenständen und Subjekten, auf die sie wirken, nicht äußerlich. Die Macht des Diskurses bringt nicht nachträglich Ordnung in ein bereits bestehendes Feld

274 Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, 17 und 25.

275 Butler spricht von „Machtbeziehungen, die von vornherein eingrenzen, was als Wahrheit zu gelten hat und was nicht, als Wahrheit, die die Welt auf eine bestimmte Regelhaftigkeit und Regulierbarkeit hin ordnet und die wir dann als das gegebene Feld des Wissens hinnehmen.“ (Butler: „Was ist Kritik?“, 259.)

ontologisch präexistenter Gegenstände und Entitäten. Die Normen und Praktiken des Diskurses haben vielmehr ermöglichende und konstituierende Funktion. Der Diskurs referiert also nicht auf außer ihm liegende Dinge mit einem unabhängigen ontologischen Status, sondern er produziert und konstituiert Dinge und Entitäten *mit Wirklichkeitscharakter*; Butler bezeichnet ihn daher als performativ.²⁷⁶

Diese performative Kraft des Diskurses wird in Bezug auf Austins Sprechakttheorie erläutert. Die Sprache des Diskurses soll in derselben Weise produktiv sein, die in *How to Do Things with Words* für die illokutionären Sprechakte wie das Taufen, das Verheiraten usw. konstatiert wird. Der Diskurs bringt die Phänomene hervor, die er reguliert und restringiert.²⁷⁷

c) **Iteration** Um die performative Kraft des Diskurses zu erläutern, greift Butler zudem Derridas Auseinandersetzung mit Austins Sprechakttheorie auf, die vor allem in dem Aufsatz „Signatur, Ereignis, Kontext“ erfolgt: Performative Sprechakte im Sinne Austins erhalten ihre Handlungsmacht und Wirkkraft nicht aus der Intention oder dem Willen des Sprechersubjekts, sondern aus rituellen Wiederholungen. Es wäre deshalb absurd zu behaupten, dass eine Taufe oder eine Trauung vollzogen wäre, weil der Pfarrer oder der Standesbeamte dies so möchte oder intendiert. Performative Sprechakte entfalten ihre Wirkung vielmehr, weil sie an eine konventionalisierte Tradition anknüpfen, die ihnen ihre Autorität verleiht. Derrida fragt rhetorisch:

Könnte eine performative Äußerung gelingen, wenn ihre Formulierung nicht eine ‚codierte‘ oder iterierbare Äußerung wiederholte, mit anderen Worten, wenn die Formel, die ich ausspreche, um eine Sitzung zu eröffnen, ein Schiff oder eine Ehe vom Stapel laufen zu lassen, nicht als einem iterierbaren Muster konform, wenn sie also nicht in gewisser Weise als ‚Zitat‘ erkennbar wäre?²⁷⁸

Die Antwort Derridas lautet hier natürlich, dass eine solche performative Äußerung nicht gelingen könnte, weil nur die Iteration, d.h. die zitاتفörmige Wiederholung, die performative Kraft des Sprechaktes hervorbringen kann. Derrida beschränkt das Konzept der Iteration dabei nicht allein auf performative Akte im engeren Sinne, sondern überträgt es auf jeglichen Zeichengebrauch und jede Form der Äußerung:

Denn es gibt kein Wort, noch ganz allgemein ein Zeichen, das nicht durch die Möglichkeit seiner Wiederholung konstruiert ist. Ein Zeichen, das sich nicht wieder-

276 Vgl. Butler: „Kontingente Grundlagen“, 52.

277 Butler spricht daher vom „Doppelaspekt der Macht als Unterwerfung und Erzeugung.“ (Butler: *Psyche der Macht*, 8.)

278 Derrida: „Signatur, Ereignis, Kontext“, 310.

holt, das nicht schon durch die Wiederholung in seinem ‚ersten Mal‘ geteilt ist, ist kein Zeichen.²⁷⁹

Die Zeichenhaftigkeit von Zeichen, bzw. die Tatsache, dass Zeichen etwas bedeuten, ergibt sich allein aus dem konventionalen Charakter der Zeichenverwendung.

Butler nun überträgt das Konzept der bedeutungskonstituierenden Wiederholung auf ihr an Foucault orientiertes Diskursmodell, indem sie feststellt, dass sich die Regeln und Praktiken des Diskurses durch ihre „sedimentierte Wiederholbarkeit“²⁸⁰ auszeichnen. Die Begriffe und Normen des Diskurses müssen stets reaktualisiert werden, damit sie ihre Wirksamkeit nicht verlieren. Der Diskurs kann deshalb nicht als ein statisches oder abgeschlossenes System betrachtet werden. Er speist seine Performativität aus der Wiederholung, und er ist in seiner Existenz auf Wiederholung angewiesen.

V.1.2 Das Modell der Subjektkonstitution

Auch und insbesondere Subjekte werden nun Butler zufolge innerhalb eines „Macht- und Diskursgeflechts“ hervorgebracht, sie werden „von Sprache konstituiert“.²⁸¹ Dass Subjekte ‚sprachlich geprägt‘ sind, soll heißen, dass sie nur zu Individuen werden können, die über eine Identität verfügen und am gesellschaftlichen Leben teilhaben, wenn sie in die symbolische Ordnung des Diskurses eingeführt werden. Nur innerhalb der Rahmenbedingungen einer solchen gesellschaftlichen, normativen und symbolischen Struktur können sie zu Personen werden, die Wünsche und Meinungen ausbilden und diese artikulieren können, denn die symbolische Struktur legt fest, was in einer Gesellschaft als sinnvoll und verstehbar gilt, welche Rollenmuster und Identitätskonzepte es gibt und welche Möglichkeiten der Lebensführung offenstehen. Wir sind Butler zufolge also ‚sprachliche Wesen‘, da wir nur durch sprachliche Mittel und im Möglichkeitsraum, den eine Sprache zur Verfügung stellt, zu denen werden können, die wir sind. Nur im Rahmen des Intelligiblen, des ‚sozialen Sinns‘, der durch die jeweiligen historisch wandelbaren diskursiven Regeln und Praktiken bestimmt wird, kann das Subjekt als erkennbares und anerkennbares in Erscheinung treten.

Diese Charakterisierungen können zunächst in einem wenig sensationellen Sinn gedeutet werden, der nicht mehr besagt, als dass der kulturelle und intersubjektive Kontext eine bedeutende Rolle bei der Herausbildung von personaler Identität spielt. Butler verbin-

279 Derrida: „Das Theater der Grausamkeit“, 337.

280 Butler: „Für ein sorgfältiges Lesen“, 124.

281 Butler: „Für ein sorgfältiges Lesen“, 125.

det jedoch mit den genannten Einsichten eine Reihe deutlich ‚spektakulärerer‘ Konsequenzen. Diese extreme Sicht der Seinsweise des Subjekts ergibt sich aus der Annahme, dass das Subjekt nicht nur im Diskurs ‚situiert‘, sondern durch ihn überhaupt erst ‚konstituiert‘ wird, so dass alle Dimensionen und Eigenschaften der Instanz des Subjekts als Funktion des Diskurses ausbuchstabiert werden können. Um sich die Radikalität der butlerschen These zu verdeutlichen, könnte man auch die Formulierung wählen, dass das Subjekt nichts anderes ist, als ein Effekt der diskursiven Verhältnisse:

Wo ein ‚Ich‘ vorhanden ist, das sich äußert oder spricht und damit eine Wirkung im Diskurs erzielt, da ist zuerst ein Diskurs, der dem ‚Ich‘ vorhergeht und es ermöglicht und in der Sprache die zwingende Stoßrichtung seines Willens bildet. Deshalb gibt es kein ‚Ich‘, das *hinter* dem Diskurs steht und seine Volition oder seinen Willen *durch* den Diskurs vollstreckt. Das ‚Ich‘ entsteht vielmehr nur dadurch, indem es gerufen, benannt, angerufen wird und diese diskursive Konstituierung erfolgt, bevor das ‚Ich‘ da ist.²⁸²

Subjekte werden in die symbolische Ordnung des Diskurses eingeführt, indem sie von den anderen Mitgliedern einer Gesellschaft als Subjekte anerkannt werden, oder, so die stärkere These, sie werden allererst zu Subjekten, *indem* sie als solche anerkannt werden. Subjekte sind diesem Modell zufolge daher irreduzibel auf die Ansprache durch andere Subjekte bezogen und die Anrufung ist die zentrale, von Louis Althusser inspirierte, Figur von Butlers Anerkennungsmodell.²⁸³ Durch die Anrufung bzw. die Adressierung durch ein Mitglied der Gesellschaft wird das Subjekt in seine soziale Existenz gerufen. Das Subjekt wird also nicht anerkannt als die Person, die es bereits vorgängig und für sich selbst ist, oder aufgrund von Merkmalen und Eigenschaften, auf die sich der Akt der Anerkennung rezeptiv beziehen könnte, sondern erst durch die Einführung in die diskursive Ordnung kann das Subjekt eine individuelle Persönlichkeit überhaupt ausbilden: „Der Akt der Anerkennung wird zu einem Akt der Konstitution; die Anrede ruft das Subjekt ins Leben.“²⁸⁴ Dieser Prozess der Subjektkonstitution wird mit dem von Foucault entlehnten Begriff der *Subjektivierung* bezeichnet, der gleichermaßen Unterwerfung wie Subjektwerdung meint. Nur durch die Unterwerfung unter ein bestehendes diskursives und normatives System ist es möglich, den Status eines Subjekts zu erlangen.

282 Butler: *Körper von Gewicht*, 310.

283 Althusser konstatiert, „dass die Ideologie derart ‚wirkt‘ oder ‚funktioniert‘, dass sie durch eine ganz bestimmte Operation, die wir Anrufung nennen, aus der Masse der Individuen Subjekte ‚rekrutiert‘ (sie rekrutiert alle) oder diese Individuen in Subjekte ‚verwandelt‘ (sie verwandelt alle). Man kann sich diese Anrufung nach dem Muster der einfachen und alltäglichen Anrufung durch einen Polizeibeamten vorstellen: ‚He, Sie da!‘“ (Althusser: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“, 142.)

284 Butler, *Hass spricht*, 43.

Das Subjekt ist dabei nicht das Produkt eines einmaligen initiatorischen Ereignisses, einer einmaligen Anrufung, sondern entsteht in einem kontinuierlichen Prozess:

Diese fortwährende Unterwerfung (*assujettissement*) ist nichts anderes als der Vollzug der Anrufung, jene wiederholte Handlung des Diskurses, der die Subjekte in der Unterwerfung formt.²⁸⁵

Den Status, ein anerkanntes und anerkennbares Subjekt der Gesellschaft zu sein, das mit gewissen Rechten ausgestattet ist und dem gewisse Handlungsspielräume offenstehen, ist daher ein Status, der auch wieder verloren bzw. verweigert werden kann. Subjekte büßen dann mit ihrem Platz in der Gesellschaft gleichsam ihren sozialen Ort und ihr soziales Leben ein. Durch die Notwendigkeit der beständigen Reaktualisierung des sozialen Status durch die Anerkennung der anderen ist das Subjekt also seinem Wesen nach auf die anderen hin geöffnet und in seiner Identität von ihnen abhängig.

Butler begreift das Anerkennungsverhältnis nun aber nicht als ein dyadisches Verhältnis, das mit der Relation zwischen zwei Personen vollständig in den Blick zu bekommen wäre. Anerkennung findet immer vor dem Hintergrund bereits etablierter und geteilter Normen einer Gemeinschaft statt, die in den Akten der Anerkennung zur Anwendung kommen. Das Anerkennungsverhältnis kann also nicht als eine symmetrische Relation zwischen zwei gleichberechtigten Personen gelten, sondern muss letztlich als ein Verhältnis zwischen einzelnen Individuen und der Gemeinschaft, von der sie Anerkennung erwarten, rekonstruiert werden. Nur wer den Normen und Konventionen der Gemeinschaft entspricht, kann als ein Kandidat für Anerkennung in Erscheinung treten. Butler illustriert diese Konstellation, in der bereits bestimmten Normen und Erwartungen entsprochen werden muss, um Anerkennung erlangen zu können, am Beispiel der Herausbildung einer geschlechtlichen Identität:

Weiblichkeit ist [...] nicht das Ergebnis einer Wahl, sondern das zwangsweise Zitieren einer Norm, einer Norm, deren komplizierte Geschichtlichkeit untrennbar ist von den Verhältnissen der Disziplin, der Regulierung, des Strafens. Tatsächlich gibt es kein ‚jemand‘, die oder der eine geschlechtliche Norm aufnimmt. Diese Zitierung der geschlechtlichen Norm ist vielmehr notwendig, um sich als ein ‚jemand‘ zu qualifizieren, um als ein ‚jemand‘ lebensfähig zu werden [...].²⁸⁶

285 Butler, *Hass spricht*, 45.

286 Butler: *Körper von Gewicht*, 319.

V.2 Wiederholung und Differenz – eine poststrukturalistische Theorie kritischer Handlungsfähigkeit

Subjekte werden den vorangegangenen Ausführungen zufolge im Rahmen intersubjektiver Anerkennungspraktiken nach Maßgabe der jeweils herrschenden gesellschaftlichen Normen konstituiert. Die diskursiven Bedingungen bestimmen darüber hinaus die gesamte Sphäre dessen, „was gehört, gesehen, gefühlt und gewußt werden kann“.²⁸⁷ Damit werden auch diejenigen Instanzen durch die diskursiven Rahmenbedingungen profiliert und etabliert, die für die Formulierung einer kritischen Praxis von Bedeutung sind: das handelnde Subjekt, sowie seine normativen Orientierungen und Intuitionen, seine Überzeugungen und seine Ziele.

Aus dieser Konstellation ergeben sich unmittelbar die Probleme für eine Theorie der Kritik, wie sie im 3. Kapitel dargelegt wurden. Es wird fraglich, wie sich Impulse, Motivationen und Maßstäbe für eine Kritik an der herrschenden diskursiven Vorstruktur denken lassen, wenn alle positiven Entitäten in ihrer Existenz von dieser Vorstruktur selbst abhängen. Butler macht es sich trotz dieser Schwierigkeiten zur Aufgabe, das Modell eines Verfahrens zu entwickeln, das die Strukturen des Diskurses zu kritisieren und zu transformieren vermag, ohne dabei auf etwas zurückzugreifen, was außerhalb des Diskurses zu lokalisieren wäre. Butler wendet sich damit gegen zwei ihrer Ansicht nach unzureichende und unterkomplexe Reaktionen auf die diskurs- und subjekttheoretischen Einsichten:

Die erste Reaktion besteht in einer Art fatalistischer Resignation. Diese Position ist Butler von ihren Kritikern selbst, und zu unrecht, oft zugeschrieben worden. Sie besteht in der schlichten Negierung der Möglichkeit der Handlungsfähigkeit und einer kritischen Haltung von Subjekten. Dieser Vorwurf, der gegenüber einer Vielzahl von Theoretikerinnen und Theoretikern erhoben wurde, die mit poststrukturalistischem oder postmodernem Denken assoziiert werden, besagt, dass alle subjekt-dezentrierenden Theorien es „undenkbar“ machen, „daß noch irgend jemand Kritik üben, Widerstand leisten, oder handeln kann, um die Gesellschaft zu verändern“.²⁸⁸ Die Postmoderne bzw. der Poststrukturalismus würden damit also lediglich die Meinung vertreten, dass alle klassischen Formen von Gesellschaftskritik als illusionär zu bezeichnen sind, da sie auf metaphysischen Annahmen beruhen. Poststrukturalismus und Postmoderne werden aus

287 Butler: *Gefährdetes Leben*, 14.

288 Fraser: „Falsche Gegensätze“, 68.

diesem Grund von ihren Kritikern als „destructive, relativistic, and politically paralyzing“ eingeschätzt.²⁸⁹

Die zweite Weise, auf die diskurstheoretische Herausforderung zu reagieren, besteht darin, weiter nach Instanzen zu fahnden, die dem Einflussbereich des Diskurses entgehen oder vorgelagert sind, um auf diese Weise die Möglichkeit von Kritik zu ‚retten‘, die sich dann weiterhin ‚befreiungstheoretisch‘ erläutern ließe. Denn nur Instanzen, die den diskursiven Produktionsbedingungen nicht vollständig unterliegen, d.h. die vom Diskurs nicht produziert, sondern lediglich geformt werden, lassen sich dieser Position zufolge als ‚Stützpunkte‘ von Widerstand und Kritik etablieren.²⁹⁰ Beide Reaktionen basieren dabei gleichermaßen auf der Konzeption einer ‚Kritik von außen‘, derzufolge der Diskurs nur von einer Position aus kritisiert und verändert werden kann, die nicht selbst vom Diskurs geprägt ist. Wenn sich eine solche Position nicht finden lässt, scheint Kritik nicht möglich zu sein.

Butler wendet sich gegen eine solche Konzeption der Kritik von außen.²⁹¹ Ihr Projekt ist es, ein Konzept der immanenten Kritik zu plausibilisieren, das es ermöglicht, kritische Praxis im Rahmen der Diskurstheorie zu formulieren, ohne dafür auf Entitäten zu verweisen, die unabhängig von Diskursen bestehen. Den Vorwurf, dass die Diskurstheorie jede Form von Kritik negiert, weist Butler daher entschieden zurück. Denn dieser Vorwurf entspringt ihr zufolge grob vereinfachenden und verfälschenden Lektüren, die übersehen, dass hier Begriffe und Instanzen wie Subjekt, Vernunft und Handlungsfähigkeit nicht einfach verabschiedet werden sollen, sondern dass es das Ziel von Diskurstheorie und Dekonstruktion ist, eine revidierte – von metaphysischen und essentialistischen Vorannahmen gereinigte – Fassung dieser Konzepte anzubieten.²⁹²

Ganz in diesem Sinne setzt Butler den Ansätzen einer Kritik von außen die „post-befreiungstheoretische Einsicht“ entgegen,²⁹³ dass das, was befreit werden soll, ohne das,

289 Butler, „Merely Cultural“, 266.

290 Ganz in diesem Sinne versucht z.B. Hauskeller den menschlichen Körper als etwas ins Spiel zu bringen, was nicht in den diskursiven Verhältnissen aufgeht und ihnen so widerstehen kann. Vgl. Hauskeller: *Das paradoxe Subjekt*, insb. 258-272.

291 Butler schreibt zu diesen beiden möglichen Reaktionen: „Die erstgenannte Auffassung ist kennzeichnend für politisch scheinheilige Formen des Fatalismus, die zweite für naive Formen des politischen Optimismus. Von beiden Haltungen hoffe ich mich freihalten zu können.“ (Butler: *Psyche der Macht*, 22.)

292 „Das Subjekt dekonstruieren heißt nicht, es zu verneinen oder zu verwerfen. [...] Dekonstruieren meint nicht verneinen oder abtun, sondern in Frage stellen und – vielleicht ist dies der wichtigste Aspekt – einen Begriff wie ‚das Subjekt‘ für eine Wieder-Verwendung oder einen Wieder-Einsatz öffnen, die bislang noch nicht autorisiert waren.“ (Butler: „Kontingente Grundlagen“, 48.)

293 Butler: *Psyche der Macht*, 21.

wovon es befreit werden soll, gar nicht existierte. Butler zufolge handelt es sich daher bei den Instanzen, die dem Einflussbereich diskursiver Macht angeblich entgehen, um metaphysische Setzungen, welche als natürlich oder transzendental ausgehen, was sich in Wirklichkeit nicht anders verständlich machen lassen kann, denn als ein Produkt der normierenden Schemata des Diskurses. Darüber hinaus wären die außerdiskursiven Instanzen auch gar nicht zur Formulierung einer kritischen Position zu gebrauchen, da sie in der Wendung gegen den herrschenden Diskurs gar nicht wirksam werden könnten. Weil ihre Impulse in einer Sphäre jenseits des Diskurses nicht rationalisierbar, kommunizierbar und bestimmbar sind, ließe sich durch sie weder eine Position ableiten, für die sich zu kämpfen lohnte, noch eine Strategie des Angriffs ermitteln. Alles, was als strategischer und zielgerichteter Eingriff in die Strukturen der Macht gelten kann, unterliegt bereits einer bestimmten Logik und Ökonomie und ist damit selbst als ein Teil des diskursiven Geschehens anzusehen. Eine wirksame kritische Position kann deshalb nur innerhalb der diskursiven Bedingungen angesiedelt sein:

Mein Argument ist, daß ‚Kritik‘ [...] dem Diskurs-/Machtsystem, dessen Behauptungen sie zu beurteilen sucht, immanent ist, das heißt, daß die Praxis der ‚Kritik‘ in eben diese Machtbeziehungen, die sie zu beurteilen sucht, einbezogen ist.²⁹⁴

Das Projekt einer immanenten Kritik ist damit vor die Aufgabe gestellt, die kritische Position und die Werkzeuge der Kritik als Elemente und Produkte der diskursiven Bedingungen zu denken, gegen die die Kritik gerichtet ist. So ergibt sich für die Theorie Butlers die folgende etwas paradoxe Grundfrage: „Wie [kann] eine oppositionelle Beziehung zur Macht aussehen, die zugestandenermaßen schon in ebender Macht angelegt ist, gegen die man sich wendet?“²⁹⁵ Wenn diese Frage beantwortet und eine plausible Form der immanenten Kritik formuliert werden kann, ist es möglich, das poststrukturalistische Denken insgesamt von dem gegen es erhobenen Vorwurf freizusprechen: dass es entweder zu einer unkritischen und unpolitischen Haltung beitrage, oder dass es aber eine politische und kritische Haltung propagiere, die mit den eigenen theoretischen Mitteln nicht begründet und erläutert werden könne.

Butler selbst verknüpft ihre diskurstheoretische Position in jedem Fall mit einem expliziten kritischen und politischen Anspruch: „Meiner Arbeit geht es in gewisser Weise

294 Butler: „Für ein sorgfältiges Lesen“, 130. Dies bezeichnet Butler auch als „die zentrale These“ des Poststrukturalismus, „die These, daß die Macht sogar den Begriffsapparat, der versucht, über die Macht zu verhandeln, durchdringt, ebenso wie die Subjekt-Position des Kritikers.“ (Butler: „Kontingente Grundlagen“, 36.)

295 Butler: *Psyche der Macht*, 21.

darum, die Grausamkeiten, durch die Subjekte produziert und differenziert werden, zu entlarven und zu verbessern.“²⁹⁶ Butlers Theorie der Kritik, so lässt sich an diesem Zitat zeigen, besteht aus zwei Stufen. Zum einen geht es darum, mit diskurstheoretischen Mitteln Arten von Grausamkeiten und Leiden aufzuspüren und zu ‚entlarven‘, die ohne diese Theorie nicht zum Bewusstsein gebracht werden könnten. Dieses ‚genealogische Element‘ der kritischen Theorie Butlers schreibt sich von Foucault her und zielt auf die Re-Politisierung von Prozessen und Konzepten, die, da sie bisher als ‚natürlich‘ bzw. ‚notwendig‘ eingestuft wurden, der politischen Auseinandersetzung entzogen waren. Auf der zweiten Stufe wird ein revidiertes Konzept der Handlungsfähigkeit von Subjekten angeboten, das die kritische Veränderbarkeit der diskursiven Vorstruktur sicherstellen soll, und damit die Möglichkeit, die diskursiven Verhältnisse und Bedingungen zu ‚verbessern‘. Dieses ‚transformative Element‘ der kritischen Theorie Butlers ist von Derrida inspiriert und versucht, kritisches Handeln zu erläutern, ohne dafür die Konzeption eines autonomen und souveränen Subjekts in Anspruch nehmen zu müssen.

V.2.1 Genealogie, Ent-Naturalisierung und Re-Politisierung

In der genealogischen Perspektive Butlers wird eine Reihe von Instanzen, die als natürlich, transzendental oder unhinterfragbar galten, als durch gesellschaftliche Prozesse konstituierte Gebilde und damit als historisch veränderbar dargestellt. Ziel dieses genealogischen Perspektivenwechsels ist es, „den Begriff des Politischen selbst [zu] erweitern“, ihn auf Gegenstände auszudehnen, die vormals nicht als politisch umkämpft galten.²⁹⁷ Insofern verfolgt Butler dasselbe Ziel wie Foucault, wenn er schreibt:

Ich möchte zeigen, daß viele Dinge, die Teil unserer Landschaft sind – und für universell gehalten werden –, das Ergebnis ganz bestimmter geschichtlicher Veränderungen sind. Alle meine Untersuchungen richten sich gegen den Gedanken universeller Notwendigkeiten im menschlichen Dasein. Sie helfen entdecken, wie willkürlich Institutionen sind, welche Freiheit wir immer noch haben und wieviel Wandel immer noch möglich ist.²⁹⁸

Die Genealogie will also zum einen darüber aufklären, dass die herrschenden gesellschaftlichen Strukturen kontingent und veränderbar sind. Das butlersche Projekt weist damit starke Ähnlichkeiten mit dem als *Mythologie* bezeichneten Programm von Roland Barthes auf, das darin besteht, diskursive Strategien aufzudecken, die bestrebt sind, den Diskurs zu

296 Butler: „Für ein sorgfältiges Lesen“, 131f.

297 Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, 216.

298 Foucault: „Wahrheit, Macht, Selbst“, 17.

stabilisieren und „unbeweglich zu machen“,²⁹⁹ indem sie bestimmte Konzepte und Verhältnisse dadurch der politischen Auseinandersetzung entziehen, dass sie sie als natürlich erscheinen lassen. Dies ist das Prinzip des Mythos im Sinne von Barthes: „Er verwandelt Geschichte in Natur.“³⁰⁰ Da, wo der Mythos wirksam ist, findet keine politische oder kritische Auseinandersetzung mehr statt: „Der Mythos ist eine entpolitisierte Aussage.“³⁰¹ Dagegen ist es das Ziel der diskursanalytischen Vorgehensweise, zu einer Ent-Naturalisierung und Re-Politisierung der in Frage stehenden Konzepte und Positionen beizutragen.³⁰²

Darüber hinaus will sie aber nachweisen, dass die Etablierung und Aufrechterhaltung der herrschenden Verhältnisse mit gewissen Kosten und Verlusten einhergeht. Wie bereits in Nietzsches *Genealogie der Moral* geht es darum, die „konkreten Kostenrechnungen“ und „Verlustgeschichten“ zu schreiben,³⁰³ und damit das unterdrückende Element in den als normal oder natürlich betrachteten Verhältnissen aufzuweisen, das der Genealogie ihre kritische und subversive Kraft verleiht.

Die genealogische Herangehensweise versteht sich daher als eine politisch bedeutsame Praxis, die das Ausgeschlossene und Unterdrückte, das ‚konstitutive Außen‘ der herrschenden sozialen Verhältnisse in den Blick nimmt:

Das Gebiet des Politischen konstituiert sich durch die Produktion und Naturalisierung des ‚Vor-‘ oder ‚Un-‘politischen. Um mit Derrida zu sprechen handelt es sich hier um die Produktion eines ‚konstitutiven Außen‘.³⁰⁴

Anhand von Butlers Auseinandersetzung mit dem Thema der Geschlechtsidentität in *Das Unbehagen der Geschlechter* und *Körper von Gewicht* lässt sich diese genealogische Perspektive gut nachvollziehen. Hier geht es um die diskursive Erzeugung und Regulierung von Geschlechtsidentitäten, die als einschränkende und unterdrückende Verfahren

299 Barthes: *Mythen des Alltags*, 147.

300 Barthes: *Mythen des Alltags*, 113.

301 Barthes: *Mythen des Alltags*, 130ff.

302 Vgl. zum Begriff der ‚Ent-Naturalisierung‘: Butler: „Kontingente Grundlagen“, 56 und Fraser: „Pragmatismus, Feminismus und die linguistische Wende“, 151f.

303 Saar: „Genealogie und Subjektivität“, 167. Butler beschreibt das genealogische Verfahren wie folgt: „Vielmehr erforscht die Genealogie die politischen Einsätze, die auf dem Spiel stehen, wenn die Identitätskategorien als *Ursprung* und *Ursache* bezeichnet werden, obgleich sie in Wirklichkeit *Effekte* von Institutionen, Verfahrensweisen und Diskursen mit vielfältigen und diffusen Ursprungsordnung sind.“ (Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, 9.)

304 Butler: „Kontingente Grundlagen“, 75. Butler führt an dieser Stelle weiter aus: „An dieser Stelle möchte ich eine Unterscheidung einführen, nämlich die Unterscheidung zwischen der Konstituierung eines politischen Felds, das dieses konstitutive Außen produziert *und naturalisiert*, und eines politischen Felds, das die spezifischen Parameter dieses konstitutiven Außen produziert und zugleich in ihrer *Kontingenz offenbart*.“

beschrieben werden, und die in dem Prinzip der von Butler so genannten ‚Zwangsheterosexualität‘ gründen. Die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen ist in dieser Perspektive kein naturgegebenes Prinzip, sondern etwas, was durch diskursive Strategien der Normalisierung und der Ausgrenzung erst erzeugt wird. Das Prinzip der ‚Zwangsheterosexualität‘ bildet ein binäres System der Identitätskonstitution, innerhalb dessen jede Person entweder als rein ‚männlich‘ oder als rein ‚weiblich‘ zu gelten hat, wobei beide Konzepte ihre Bedeutung durch die Abgrenzung vom jeweils anderen erhalten. Die konkreten Identitäten und Beziehungen – der eindeutig identifizierbare ‚Mann‘, die eindeutig identifizierbare ‚Frau‘ und ihre heterosexuelle Beziehung – werden nach Maßgabe dieses Systems performativ hervorgebracht und danach als ‚natürlich‘ ausgegeben und damit ‚verdinglicht‘.³⁰⁵

Umgekehrt wird alles, was an Geschlechtsidentitäten oder sexuellen Orientierungen jenseits dieser beiden Identitätskonzepte und der heterosexuellen Vorstellung des Zusammenseins liegt – der Zwitter, die Homosexuelle etc. – nach Maßgabe dieses Systems ausgegrenzt, sanktioniert und als ‚unnatürlich‘ gekennzeichnet. Butler zeichnet also die Konstitution einer Geschlechtsidentität als einen gewaltsamen Prozess, in dem das Subjekt unter die herrschenden Normen unterworfen und mit dem Verlust seiner Anerkennbarkeit und damit mit einem Ausschluss aus der Gemeinschaft bedroht wird: „Die Praxis, vermittels derer die Entstehung sozialer Geschlechtsidentität, das Verkörpern von Normen, erfolgt, ist eine zwingende Praxis, eine gewaltsame Erzeugung [...]“³⁰⁶ Für die feministische Politik hatte diese Wendung des kritischen Blicks zu den Bedingungen der Konstruktion von Geschlechtsidentität weitreichende Konsequenzen, die in der Infragestellung des ‚befreiungstheoretischen‘ Motivs kulminierten, das bis dahin eine zentrale Motivation der feministischen Bewegung darstellte.

Denn durch Butlers Intervention wird das kritisch hinterfragt, was befreit werden sollte, nämlich ‚die Frauen‘ selbst. Die Identitäten der einzelnen Frauen sowie die Profilierung eines Kollektivsubjekts ‚Frauen‘, das sich nach Ansicht einiger früherer feministischer Theorien aus natürlichen Merkmalen und Eigenschaften aller Frauen herleitet, werden von Butler als Produkte einer basalen und tief liegenden Unterdrückung gekennzeichnet, die bereits wirksam gewesen sein muss, bevor sich die Frauen in konkreten Unterdrückungs- und Gewaltverhältnissen finden können. Selbst die politische und

305 Deshalb bezeichnet Butler sogar den geschlechtlichen Körper als eine „durch und durch politische Kategorie“. (Butler: „Kontingente Grundlagen“, 53.)

306 Butler: *Körper von Gewicht*, 317.

emanzipatorische Arbeit der feministischen Bewegung, selbst der Kampf gegen Diskriminierung und für gleiche Rechte der Frau, würde Butler zufolge an den basalen Unterdrückungs- und Regulierungsverhältnissen nichts ändern, sondern sich im Gegenteil auf ihre Begriffe und Prinzipien berufen und sie somit perpetuieren und stabilisieren. Was aus der Perspektive der konkreten Subjekte möglicherweise als ein emanzipatorischer Fortschritt beurteilt wird, gibt sich aus der Warte der diskursanalytischen Genealogin, die die institutionalisierten Prozeduren und Strukturen der Konstitution von Geschlechtsidentität unter die Lupe nimmt, dagegen als Stillstand bzw. als konforme Reproduktion des Systems zu erkennen.

Butler zufolge ist es nun die kritische bzw. politische Aufgabe von Theorie, die Mechanismen der Regulierung und Produktion von Identität – und dabei handelt es sich nicht nur um die geschlechtliche Identität, sondern um alle Formen der Subjektwerdung – zu untersuchen, ihre ‚Kosten‘ zu beziffern und ihre Kontingenz entgegen den ‚naturalisierenden‘ und ‚verdinglichenden‘ Bestrebungen herauszustellen. Butler optiert damit für ‚eine neue Form von Politik‘, „die den Verdinglichungen [...] von Identität entgegentritt: eine Politik, die die veränderliche Konstruktion von Identität als methodische und normative Voraussetzung begreift, wenn nicht gar als politisches Ziel anstrebt.“³⁰⁷

Das Ziel dieser ‚neuen Politik‘ ist es, das starre und künstlich stabilisierte Raster diskursiver Identitätskonstruktion aufzubrechen und andere, im bestehenden Rahmen verworfene, ausgeschlossene oder ‚undenkbare‘ Identitätskonzepte möglich, lebbar und gesellschaftlich anerkennbar zu machen. Diese oppositionelle Praxis besteht in einer Analyse und einer Erweiterung der „Grenzen, die festlegen, was im öffentlichen Leben in Erscheinung treten wird und was nicht, [der] Grenzen eines öffentlich anerkannten Feldes des sichtbaren Erscheinens.“³⁰⁸ Durch die genealogische Aufklärung wird der Horizont des Veränderbaren erweitert; es wird zu Bewusstsein gebracht, dass viele Dinge, die als natürlich oder notwendig betrachtet werden, auch ganz anders aussehen könnten. Butler begrüßt dieses durch die Diskursanalyse offengelegte Feld von Chancen; sie spricht von einer „offene[n] Zukunft kultureller Möglichkeiten“³⁰⁹ und plädiert für eine

307 Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, 21.

308 Butler: *Gefährdetes Leben*, 14ff.

309 Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, 141.

„abweichende, noch nie dagewesene Zukunft.“³¹⁰ Dabei geht es Butler insbesondere um die Ermöglichung von neuen Formen von Subjektivität und Identität.³¹¹

Allerdings, so ist bereits im 3. Kapitel ausgeführt worden, reicht die Diagnose der Kontingenz der gesellschaftlichen Realitäten nicht hin, um die Instrumente, Strategien und Ziele einer kritischen und transformativen Praxis zu erläutern. So stellt David Hoy fest: „Genealogy may not change the world, but it does prepare the world for change.“³¹² Und Butler konstatiert selbst am Beispiel der Frage nach den Bedingungen der Konstitution von Geschlechtsidentität: „Es gibt jedoch keinerlei Garantie, daß ein Bloßstellen des naturalisierten Status der Heterosexualität zu deren Umsturz führen wird.“³¹³ Daher versucht Butler auf der zweiten Stufe ihres kritischen Projekts zu erläutern, wie eine aktive und kritische Transformation der auf der ersten Stufe als kontingent aufgewiesenen Instanzen und Entitäten im Rahmen der poststrukturalistischen Theorie gedacht werden kann.

V.2.2 *Das Konzept der agency*

Dass der Nachweis von Kontingenz und Veränderlichkeit allein nicht ausreicht, um eine Theorie der Kritik zu formulieren, wurde von dem bereits erwähnten Vorwurf gegen Postmoderne und Poststrukturalismus, unpolitisch und fatalistisch zu sein, herausgestellt. Dieser Vorwurf leitet sich maßgeblich aus der Tatsache her, dass in diesen Theorien zwar eine ubiquitäre Veränderlichkeit diagnostiziert wird, die Veränderbarkeit, d.h. die aktive Einflussnahme auf diese Veränderungen aber aufgrund der Dezentrierung des Subjekts scheinbar nicht mehr erläutert werden kann, womit die Subjekte dem veränderlichen Spiel übersubjektiver Strukturen ausgeliefert zu werden scheinen.³¹⁴ Butler möchte daher ein Konzept entwickeln, das die aktive Einflussnahme auf die diskursiven Bedingungen zu erläutern vermag. Dies geschieht unter dem Stichwort der *agency*, d.h. der kritischen Handlungsfähigkeit von als ‚post-souverän‘ gedachten Subjekten.

310 Butler: *Antigones Verlangen*, 132.

311 Auch damit liegt Butler auf Foucaults Linie, der konstatiert: „Wir müssen neue Formen der Subjektivität zustandebringen, indem wir die Art von Individualität, die man uns jahrelang auferlegt hat, zurückweisen.“ (Foucault: „Das Subjekt und die Macht“, 230.)

312 Hoy: *Critical Resistance*, 238.

313 Butler: *Körper von Gewicht*, 317.

314 Diese Annahme des Ausgeliefertseins wird gerne als eine Erbschaft des späten Heidegger gesehen. Vgl. hierzu z.B. die Interpretationen von Foucault und Derrida in Ferry & Renault: *Antihumanistisches Denken*.

Diese Ablösung vom souveränen Subjekt begründet einen anderen Begriff der Handlungsmacht [...], der stärker in Rechnung stellt, dass die Sprache das Subjekt konstituiert und dass sich das, was das Subjekt erschafft, zugleich von etwas anderem herleitet. Während einige Theoretiker die Kritik der Souveränität als Zerstörung der Handlungsmacht missverstehen, setzt meiner Ansicht nach die Handlungsmacht gerade dort ein, wo die Souveränität schwindet. Wer handelt (d.h. gerade nicht das souveräne Subjekt), handelt genau in dem Maße, wie er oder sie als Handelnde und damit innerhalb eines sprachlichen Feldes konstituiert sind, das von Anbeginn an durch Beschränkungen, die zugleich Möglichkeiten eröffnen, eingegrenzt wird.³¹⁵

Mit einer solchen Reformulierung des Konzepts der *agency* möchte Butler zeigen, so bringt Nancy Fraser das Vorhaben prägnant auf den Punkt, „wie ein Subjekt, das ‚bloß‘ eine diskursive Position ist, das Drehbuch in der Tat umschreiben kann.“³¹⁶

Dabei ist es Butler wichtig, für ihr Modell der *agency* nicht auf Instanzen wie den Willen, die Intentionen oder die Überzeugungen des Subjekts zu verweisen, da diese als Effekte des Diskurses angesehen werden, und ihm als solche nicht entgegenstehen können. Wie kann aber ein Modell von aktiver kritischer Einflussnahme aussehen, das auf diese Instanzen verzichtet?

Zur Erläuterung ihres Konzepts der *agency* setzt Butler an der Diagnose an, dass die These, dass das Subjekt vom Diskurs *konstituiert* ist, nicht die These impliziert, dass das Subjekt durch den Diskurs auch *determiniert* sei. Der für Butlers Theorie entscheidende Unterschied zwischen diesen beiden Thesen liegt in der zeitlichen Dimension begründet. Zwar bestimmt der Diskurs (mehr oder weniger) vollständig die Art und Weise der Konstitution des Subjekts, seine Identität, seine Überzeugungen und Wünsche. Diese durchgängige Bestimmtheit bezieht sich nun aber nicht auf die zukünftige Ausformung der Identität des Subjekts. Die Diskurstheorie beschreibt keinen strengen Determinismus im Sinne der Naturwissenschaften, demzufolge alle Ereignisse von der frühesten Vergangenheit bis zum Ende der Zeiten aufgrund der Naturgesetzmäßigkeiten unverrückbar feststehen, denn Diskurse sind ihrem Wesen nach offene Systeme, die Veränderungen unterliegen können.

Die Handlungsmacht des Subjekts ergibt sich aus dieser Abwesenheit von Determiniertheit, die Butler zufolge wiederum aus einer konstitutiven Eigenschaft des Diskurses resultiert: aus seiner Angewiesenheit auf Wiederholung. Denn die Bedeutung von Zeichen und die Wirksamkeit von performativen Handlungen speisen sich, so wurde

315 Butler: *Hass spricht*, 29

316 Fraser: „Falsche Gegensätze“, 69.

bereits weiter oben ausgeführt, aus einer diachronen Kette von Wiederholungen der Zeichen und der performativen Akte. Und nur durch die reaktualisierenden Wiederholungen kann sich die Ordnung des Diskurses reproduzieren.

Diese Wiederholung oder besser Iterabilität wird so zum Nicht-Ort der Subversion, zur Möglichkeit einer Neuverkörperung der Subjektivationsnorm, die die Richtung ihrer Normativität ändern kann.³¹⁷

In der notwendigen Wiederholung der Zeichen und Normen liegt nun also die Möglichkeit ihrer Veränderung, denn die Reaktualisierung ist nicht immer identisch, sondern kann in differierender Art und Weise, in abweichenden Konstellationen und Kontexten, geschehen. Zeichen können in neue Kontexte gestellt werden und gewinnen damit neue und abweichende Bedeutungsaspekte. So konstatiert Georg Bertram in Bezug auf die Zeichentheorie Derridas:

Die Wiederholung eines Zeichens setzt [...] ein Zeichensystem fort, indem sie dieses reaktualisiert. Zugleich kann aber jede Wiederholung das System auch verändern.³¹⁸

Dies ist möglich, da Butlers Theorie zufolge keine Grenze zwischen diskursivem bzw. sprachlichem System und konkreten Begriffsverwendungen und Handlungen zu ziehen ist. Im Gegensatz beispielsweise zu der Unterscheidung zwischen *langue* und *parole* bei Saussure, in der der Gebrauch von Sprache lediglich die konkrete Anwendung der in einem (mehr oder weniger) starren Sprachsystem festgelegten Regeln darstellt, beeinflussen sich bei Butler System und Gebrauch der Sprache wechselseitig. Das diskursive System bestimmt als relationales Gefüge zwar die Bedeutung der Elemente, die zur Anwendung gebracht werden können. Aber der jeweilige Zustand des Systems ist nach dem Prinzip der Iterabilität und der ‚sedimentierten Wiederholbarkeit‘ ein Produkt der Geschichte von konkreten Realisierungen der einzelnen Elemente des Systems in der Anwendungspraxis. Das diskursive System existiert also nicht über oder jenseits der konkreten diskursiven Praxis, sondern re-aktualisiert und manifestiert sich in den herrschenden Praktiken selbst. Jede einzelne Aktualisierung wirkt dabei auf den Zustand des gesamten diskursiven Systems zurück und ist damit Schauplatz einer potentiellen Transformation.³¹⁹

317 Butler: *Psyche der Macht*, 95.

318 Bertram: *Hermeneutik und Dekonstruktion*, 102.

319 „Wenn jedes Zeichen in dieser Weise mit Wiederholung verbunden ist, dann muss jedes konkrete Zeichenvorkommen als Reaktualisierung verstanden werden. Das Zeichen reaktualisiert sich als bestimmtes und damit das ganze System, innerhalb dessen es sich differentiell verhält. Die Wieder-

An diese Möglichkeit einer solchen verändernden und abweichenden Wiederholung lässt sich nun Butler zufolge mit einer Reformulierung des Begriffs der *agency* anknüpfen, denn hier ist ein Mechanismus gefunden, durch den sich die Normen und Regeln des Diskurses aktiv beeinflussen und modifizieren lassen.³²⁰

Die kritische Aufgabe besteht [...] darin, Strategien der subversiven Wiederholung auszumachen, die durch solche Konstruktionen ermöglicht werden, und die lokalen Möglichkeiten der Intervention zu bestätigen, die sich durch die Teilhabe an jenen Verfahren der Wiederholung eröffnen, die Identität konstituieren und damit die immanente Möglichkeit bieten, ihnen zu widersprechen.³²¹

Für diese Form der verändernden Einflussnahme sind kein externer Standpunkt, kein Ausstieg und keine distanzierende Bewegung gegenüber den diskursiven Gegebenheiten vonnöten. Im Gegenteil ist diese Form der Einflussnahme radikal immanent, denn mit ihr geschieht in gewisser Weise nichts anderes, als das herrschende System zu aktualisieren und fortzuschreiben. Hier entsteht gleichsam Differenz in der Identität; die Abweichung durch die Wiederholung desselben Zeichens. Hier findet sich die Stelle, an der die Handlungsmacht des postsouveränen Subjekts verortet werden kann: „[D]ie ‚Handlungsmöglichkeit‘“ ist Butler zufolge „in der Möglichkeit anzusiedeln, diese Wiederholung zu variieren.“³²² Denn das Subjekt wird von Butler gleichsam als der Durchgangspunkt des sich reartikulierenden Diskurses und damit auch als Schauplatz der abweichenden Wiederholung gefasst.³²³

Von Sprache konstituiert zu sein heißt hervorgebracht werden, und zwar innerhalb eines gegebenen Macht- und Diskursgeflechtes, das für Umdeutung, Wiederentfaltung und subversive Zitate von innen [...] offen ist. Die ‚Fähigkeit‘ der Handlung findet sich genau an solchen Schnittpunkten, wo der Diskurs sich erneuert. [...] Daß das Subjekt das ist, was wieder und wieder konstituiert werden muß, beinhaltet, daß es offen für Formationen ist, die nicht von vornherein völlig zwingend sind. Deswegen ist [...] Handlungsfähigkeit als Umdeutung (*resignification*) neu zu definieren: Falls das Subjekt auf einem Durcharbeiten eben des diskursiven

holung erweist sich dabei genauso als Bindekraft des Systems, wie sie das Potential der Veränderung des Systems eröffnet.“ (Bertram: *Hermeneutik und Dekonstruktion*, 102.) Vgl. hierzu auch Krämer: *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, 259f.

320 Vgl. zu diesem Modell der Kritik das Konzept der ‚Aneignung‘ bei de Certeau, in dem das subversive Potential von abweichenden Praktiken innerhalb einer vorgegebenen Struktur analysiert wird: „[Der Sprechakt] vollzieht sich innerhalb eines Sprachsystems; er erfordert eine Aneignung oder Wiederaneignung der Sprache (*langue*) durch die Sprecher.“ (De Certeau: *Die Kunst des Handelns*, 15.)

321 Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, 216.

322 Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, 213.

323 Ein analoges Modell kritischer Einflussnahme entwirft Elizabeth Ermarth. Sie konstatiert ganz im Sinne Butlers: „The only way to influence or alter the commanding codes is through practical iterative alterations.“ (Ermarth: „Agency in the Discursive Condition“, 54.)

Prozesses beruht, durch den es funktioniert, dann ist die ‚Instanz‘ des Handelns in den Möglichkeiten der Umdeutung, die durch den Diskurs eröffnet werden, zu lokalisieren.³²⁴

Durch seine Worte, Gesten und Handlungen aktualisiert das Subjekt das diskursive System. Durch abweichende Wiederholungen kann das Subjekt die Normen des Diskurses, die Bedeutung der Zeichen und die Wirkungsweise der Performanzen modifizieren. Denn auch die abweichende Reaktualisierung wird zu einer Station in der Kette von Wiederholungen, die den zukünftigen Verwendungen dieses Zeichens und den zukünftigen Reaktualisierungen einer Handlung ihre Bedeutung und ihre Wirkung verleihen. Die Abweichung schreibt sich damit in den Prozess und das System der Signifikation selber ein; sie wird selbst bedeutungskonstitutiv. Die Praxis der kritischen Einflussnahme des Subjekts, in der durch konkrete Akte der abweichenden und umdeutenden Wiederholungen die Normen des Diskurses verschoben und verändert werden können, nennt Butler ‚Resignifizierung‘. Sybille Krämer beschreibt das Potential der resignifizierenden Wiederholungen folgendermaßen:

Die Resignifizierung bietet die Möglichkeit [...], in der Rezitierung sich vom Zitierten zugleich zu distanzieren, es umzuinterpretieren, es umzufunktionieren. Daher kann die performative Kraft eines Sprechens auch gebrochen, kann im Zuge der Aktualisierung eines Schemas das Schema selbst außer Kraft gesetzt, kann eine Regel in der Regelanwendung zugleich transformiert werden.³²⁵

Zur Veranschaulichung der Praxis der resignifizierenden Wiederholung lassen sich zwei konkrete Anwendungsfälle nennen, die Butler als paradigmatische Beispiele für diese Form der Einflussnahme dienen: zum einen das parodistische, übertriebene oder abweichende Wiederholen von männlichen und weiblichen Geschlechtsidentitäten und Stereotypen z.B. im sogenannten *cross-dressing*, das zu einer Störung des Rahmens der Zwangsheterosexualität und zu einer möglichen ‚Vervielfältigung‘ der Geschlechterkonzepte führen soll;³²⁶ zum anderen die Karriere des Begriffs *queer* der von einem Schimpfwort durch die Praxis einer abweichenden Wiederholung durch die Betroffenen zu einer positiven Selbstbezeichnung umfunktioniert wurde.

Mit diesem Modell der *agency*, das an dem Konzept der resignifizierenden Wiederholung anknüpft, kann Butler zufolge also eine poststrukturalistische Variante der immanenten Kritik plausibilisiert werden. Eine Form von Kritik, die Butler zufolge zwei

324 Butler: „Für ein sorgfältiges Lesen“, 125.

325 Krämer: *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, 268f.

326 Vgl. z.B. Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, 12.

Vorteile verbindet: Zum einen erläutert sie einen Mechanismus, der es ermöglicht, auf die diskursiven Rahmenbedingungen Einfluss zu nehmen und damit die Grenzen der Vernunft und der Subjektivität zu transformieren; zum anderen kommt sie ohne externe Entitäten, wie beispielsweise die Instanz eines autonomen Subjekts aus, und ist allein mit den Mitteln der Diskurstheorie zu formulieren.

V.3 Die Rolle von Normativität und Intentionalität

V.3.1 Normative Orientierung und Motivation

Mit dem Modell der Resignifizierung bietet Butler eine Theorie darüber an, wie sich eine verändernde Einflussnahme auf die gesellschaftlichen Verhältnisse denken lässt, auch ohne ein souveränes und autonomes Subjekt zu postulieren. Ihr Modell der *agency* soll aufzeigen, dass eine poststrukturalistische Theorie nicht notwendig in einen ‚Fatalismus‘ oder ‚Nihilismus‘ münden muss. Butler zufolge ist die Instanz des Subjekts nicht vollständig entmächtigt, sondern es lassen sich auch im Rahmen des Poststrukturalismus Einsatzpunkte und Strategien einer aktiven Intervention einzeichnen.

Aus verschiedenen Gründen ist nun aber das Modell der Resignifizierung nicht als vollgültiger Ersatz für die ‚etablierten‘ Formen der gesellschaftlichen und kritischen Einflussnahme – wie etwa protestieren, Rechte einfordern oder Gesetze beschließen – akzeptiert worden. Einer dieser Gründe ist das Fehlen einer normativen Begründung, die das Projekt einer kritischen Veränderung der sozialen Verhältnisse anleiten und rechtfertigen könnte. Die Praxis der Umdeutung scheint ohne normativen Ausgangs- und Zielpunkt durchgeführt werden zu müssen. Nancy Fraser wendet gegen Butlers Praxis der resignifizierenden Wiederholung ein, dass sie ohne eine Angabe von Gründen und ohne eine normative Orientierung nicht im eigentlichen Sinn als ‚kritisch‘ eingestuft werden kann, da Kritik immer im Namen von etwas geübt wird. Sie fragt:

Weshalb ist Umdeutung gut? Kann es nicht auch schlechte (repressive, reaktionäre) Umdeutung geben? Indem sie für die epistemisch neutrale ‚Umdeutung‘ optiert im Gegensatz zu der epistemisch positiven ‚Kritik‘, scheint Butler den Wandel um seiner selbst Willen zu schätzen [...].³²⁷

327 Fraser: „Falsche Gegensätze“, 71.

Auch Martha Nussbaum moniert, dass der Mechanismus der Umdeutung nicht auf eine normative Richtung geeicht ist: „Subversion ist Subversion [...], und sie kann im Prinzip in jede Richtung gehen.“³²⁸

Das Problem des Fehlens einer normativen Orientierung ist meiner Meinung nach zu Recht gegen Butler ins Feld geführt worden, es sollte allerdings an der richtigen Stelle verortet werden. So scheint es, anders als Fraser und Nussbaum dies nahelegen, nicht schon ein Problem für die Formulierung einer kritischen Praxis zu sein, dass der Mechanismus der sozialen Transformation für ‚schlechte‘ genauso wie für ‚gute‘ Ziele eingesetzt werden kann. Es gilt wohl für die meisten Formen sozialen Handelns, dass sich mit ihnen die unterschiedlichsten Ziele verfolgen lassen. Es ist also nicht notwendig, von Butler den Nachweis zu verlangen, dass dem Verfahren der ‚Resignifizierung‘ eine bestimmte normative Ausrichtung implizit ist.³²⁹

Butler bleibt aber nicht dabei stehen, einen Mechanismus und den Gegenstandsbereich der sozialen Transformation nur zu benennen oder zu beschreiben, sondern sie versteht ihre theoretischen Bemühungen selbst als eine politische Intervention und sie empfiehlt, den Mechanismus der ‚Resignifizierung‘ zur Anwendung zu bringen. Sobald Butler aber diesen Schritt vollzieht und aus politischen Gründen propagiert, einen Mechanismus in Gang zu setzen, der immerhin so wirkmächtig ist, „die Umriss der Lebensbedingungen neu zu zeichnen“,³³⁰ ist es legitim, nach irgendeiner Form der normativen Begründung dieses Vorhabens zu fragen.

In Bezug auf eine normative Begründung hält sich Butler nun aber sehr bedeckt und wird daher mit dem Vorwurf konfrontiert, dass sich „im Kern [ihres] Konzepts des Politischen ein Vakuum“ befindet.³³¹ In einer frühen Auseinandersetzung mit Nancy Fraser und Sheila Benhabib empört sich Butler, zu Unrecht als eine ‚Karikatur‘ des ‚Antinormativen‘ gezeichnet zu werden, da sie schließlich unablässig auf die Bedeutung und die Reichweite der Normen des Diskurses verweise.³³² Diese Strategie zur

328 Nussbaum: „Judith Butlers modischer Defätismus“, 462.

329 Sie selbst äußert sich zu einer solchen Forderung folgendermaßen: „Einige Leute haben ihren Unmut geäußert, dass die Theorie der Subjektkonstitution und Resignifizierung keine Aussagen darüber macht, [...] in welcher Richtung Normen resignifiziert werden sollten; ich würde keine normative Orientierung geben. Aber ich halte es für einen Fehler zu glauben, die Theorie des Subjekts oder die Theorie der Resignifizierung würde diese politischen Ziele oder Normen liefern.“ (Butler: „Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre“, 596.)

330 Butler: *Psyche der Macht*, 20.

331 Nussbaum: „Judith Butlers modischer Defätismus“, 462.

332 Butler: „Für ein sorgfältiges Lesen“, 122.

Entkräftung des Antinormativismus-Vorwurfs löst das Problem allerdings nicht. Zwar ist es unabweisbar, dass Butler die Existenz von Normen keineswegs leugnen oder ihre Rolle marginalisieren würde; im Gegenteil schreibt sie den Normen des Diskurses eine fast unbegrenzte Macht zu, da sie ihr zufolge jedes Denken, jedes Handeln und jegliche Identität formen. Aber dieser Sachverhalt ändert nichts am Fehlen einer konkreten normativen Begründung der resignifizierenden Praxis.

Der Mangel an Normativität, der sich in Bezug auf Butlers eigenes Vorhaben diagnostizieren lässt, ist vermutlich sogar ein Resultat aus der Fülle an Macht, die sie den Normen des Diskurses zuschreibt. Denn die resignifizierende Praxis richtet sich gerade gegen die Normen und Reglementierungen des Diskurses in seiner gegenwärtigen Gestalt. Alles, was sich nun an Normen benennen oder an rational nachvollziehbaren Gründen formulieren ließe, wäre ja wieder nur als Teil der diskursiven Verhältnisse zu verstehen und würde die Grenzen des Aktuellen nicht verschieben, sondern bestätigen. Die Legitimierung durch Normen und das Anführen von Gründen widerspricht damit per definitionem dem, was Butler als eine kritische Praxis etablieren möchte. Oder anders formuliert: Wenn es das Ziel der kritischen Praxis sein soll, die „historisch veränderbaren Raster der Verständlichkeit“ zu verschieben,³³³ dann kann der Impuls zu dieser Veränderung nicht von etwas ausgehen, was hier und jetzt ‚verständlich‘ ist. Daher dispensiert Butler das kritische Unternehmen von dem Zwang zur Benennung von Gründen und votiert auch gegen das Entwerfen von utopischen Vorstellungen, die als Zielpunkt der transformierenden Praxis fungieren.³³⁴ Denn beides könnte nur unter Rückgriff auf die herrschenden normativen Strukturen erfolgen, die festlegen, was als intelligibel, vorstellbar und wünschenswert gilt. Die Mittel, die eigentlich Veränderung motivieren sollen, würden damit, so der bekannte Einwand, den gegenwärtigen Zustand zementieren.

Die Kritik der modifizierenden Wiederholung zielt also nicht auf eine bestimmte Form einer besseren Gesellschaft. Sie steht auch nicht im Dienste einer Befreiung, z.B. einer ursprünglichen Sexualität oder eines frei geborenen Menschen, da Butler aufgrund der poststrukturalistischen Anlage ihrer Theorie von der ‚post-befreiungstheoretischen Einsicht‘ ausgeht, dass ohne die repressiven Strukturen, gegen die man emanzipatorisch vorgehen möchte, das, was befreit werden soll, gar nicht existierte. Die Kritik muss ohne

333 Butler: *Kritik der ethischen Gewalt. Erweiterte Ausgabe*, 179.

334 „Dabei werden wir uns nicht solcher Strategien bedienen, die ein utopisches Jenseits ausmalen, sondern der Mobilisierung, subversiven Verwirrung und Vervielfältigung [der] konstitutiven Kategorien.“ (Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, 61f.)

alle Mittel auskommen, die durch die gegenwärtigen diskursiven Strukturen ermöglicht worden sind: Urteile, Erfahrungen und Prognosen. Sie muss deshalb gleichsam blind vorgehen. Sie kann nicht wissen, auf was sie zielt. Sie kann nicht einschätzen und nicht kontrollieren, in welche Richtung und mit welchem Effekt ihre Umdeutungen verlaufen. Sie arbeitet abstrakt: gegen die herrschenden Konventionen und für „eine offene Zukunft kultureller Möglichkeiten.“³³⁵ Damit ist aber das Plädoyer für die Praxis der resignifizierenden Wiederholung schlicht gegen einen „diskursiven Stillstand“ gerichtet,³³⁶ und Fraser scheint mit ihrem Einwand richtig zu liegen, dass Butler den ‚Wandel um seiner selbst willen‘ propagiert.³³⁷

Was könnte aber unter diesen Bedingungen eine Motivation für konkrete Subjekte darstellen, zu den gefährlichen Praktiken der Kritik überzugehen? Zu Praktiken, die gar die Bereitschaft erfordern, „nicht zu sein“, da durch sie die eigene soziale Existenz aufs Spiel gesetzt wird?³³⁸ Ohne Aussicht auf Linderung eines Übels oder eine moralische Prämie der kritischen Anstrengungen, die aus der Perspektive der handelnden Personen erstrebenswert sind, scheint die Bewegung der kritischen Transformation der sozialen Verhältnisse gar nicht in Gang zu kommen.

Butler sieht, dass man mit einem vollständig grundlosen Plädoyer für Veränderung und Überschreitung nicht jeden zu überzeugen vermag:

Nun mag man vernünftigerweise fragen: Wozu soll ein anderes Denken gut sein, wenn wir nicht im Voraus wissen, dass dieses andere Denken eine bessere Welt hervorbringt, wenn wir keinen moralischen Rahmen haben, in welchem mit Gewissheit zu entscheiden ist, ob bestimmte neue Möglichkeiten oder Weisen anderen Denkens jene Welt hervorbringen, deren Verbesserung wir mit sicheren und schon etablierten Standards beurteilen können?³³⁹

Auch wenn Butler solche Einwände im Grunde als pedantisch, borniert, konservativ und mutlos einzuschätzen scheint, finden sich in ihren Ausführungen doch Hinweise dazu, inwiefern es auch im Rahmen ihres theoretischen Settings möglich ist, die Vorstellung

335 Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, 141.

336 Butler: „Was ist Kritik?“, 253.

337 Es findet sich hier also dieselbe Spannung, die Lois McNay bereits für Foucault konstatiert: „[There] is an unresolved tension between [the] commitment to emancipatory social change and [the] refusal to outline the normative assumptions upon which such change should be based.“ (McNay: *Foucault and Feminism*, 8.)

338 Butler: *Psyche der Macht*, 122. Vgl. zur Frage nach der Motiviertheit kritischen Handelns auch Christine Hauskeller, die bedauert, dass bei Butler „der geforderte Widerstand gegen die Macht der Begründung in der Erfahrung und im Urteil der Subjekte entbehrt.“ (Hauskeller: *Das paradoxe Subjekt*, 147.)

339 Butler: „Was ist Kritik?“, 252.

einer offenen Zukunft als eine *positivere* Zukunft und die gegenwärtigen Verhältnisse als möglicherweise *problematische* Verhältnisse zu kennzeichnen. Es soll geprüft werden, ob sich aus diesen Hinweisen eine Antwort auf die Fragen nach der normativen Orientierung der Kritik und der Motivation für kritische Praxis gewinnen lässt. Ein Ansatzpunkt findet sich in der genealogischen Perspektive Butlers. Ein Ziel der butlerschen Theorie ist es, wie bereits gezeigt wurde, die vergessenen und marginalisierten Momente von Unterdrückung und Gewalt ans Licht zu bringen, die den Prozess der Subjektwerdung begleiten:

Es ist klar, dass man normative Urteile fällen muß, um politische Ziele zu setzen. Meiner Arbeit geht es in gewisser Weise darum, die Grausamkeiten, durch die Subjekte produziert und differenziert werden, zu entlarven und zu verbessern.³⁴⁰

Dieses genealogische Verfahren, jegliche Form der Subjektconstitution als repressiv, verletzend und gewaltsam zu begreifen, ist nicht ohne theoretische Vorbilder: Viele Theoretiker von Nietzsche über Freud bis hin zu Adorno und Foucault haben den Prozess der Subjektwerdung als ein mehr oder weniger, physisch oder psychisch grausames Schauspiel der Dressur und Unterwerfung, der Züchtigung und Zurichtung ausgemalt. Butler verortet sich offensichtlich in dieser Traditionslinie, in der das Subjekt nicht als transzendente und unhistorische Gegebenheit betrachtet wird, sondern der Blick auf die kontingenten Konstitutionsbedingungen des Subjekts und insbesondere auch auf die Kosten, die mit der Subjektwerdung verbunden sind, gelenkt wird.

Bei den Verlusten und den Verletzungen, die Butlers Theorie zufolge mit der Subjektwerdung verbunden sind, empfiehlt es sich, drei verschiedenen Formen der Gewalt oder Bedrohung zu unterscheiden. Butler selbst differenziert nicht ausreichend zwischen diesen drei Formen, die unter den Schlagworten ‚Prägung‘, ‚Ausschluss‘ und ‚Anverkennung‘ expliziert werden können:³⁴¹

a) Prägung Dieser Aspekt betont das gewaltsame Moment der Unterwerfung unter die herrschenden normativen Strukturen, die mit jeder Form der Subjektwerdung einhergeht, und interpretiert dies als ursprüngliche Einwirkung von Gewalt. Jeder Akt der Anrufung und jedes Geschehen der Anerkennung ist etwas, was von außen an das Subjekt herangetragen wird, ein Ereignis, das es weder herbeiführen noch verhindern noch steuern

340 Butler: „Für ein sorgfältiges Lesen“, 131f.

341 Vgl. hierzu Deines: „Verletzende Anerkennung“, 283ff.

kann.³⁴² Die Art und Weise der Einführung in eine soziale Ordnung, die den Subjekten einen bestimmten sozialen Ort zuweist, sie mit einer Sprache, einem Wertesystem und einer personalen Identität ausstattet, ist ihnen grundsätzlich unverfügbar, da sie handlungsfähige Subjekte im eigentlichen Sinne erst durch diese Operation werden. Butler beschreibt diesen Sachverhalt daher meist mit dem Vokabular einer Kränkung oder einer Überwältigung. So ist von einem „konstitutiven Verlust“³⁴³, einer „Verletzung“³⁴⁴, einer „Verwundung“,³⁴⁵ einer „Enteignung“³⁴⁶ oder einer „inauguralen Entfremdung“³⁴⁷ die Rede. Das unkontrollierbare Ausgeliefertsein wird gleichsam als der Preis veranschlagt, der für den Eintritt in eine soziale Existenz zu entrichten ist:

„Es gibt keinen möglichen Schutz vor der Verletzbarkeit und Empfänglichkeit für den Anruf der Anerkennung, der gleichsam die Existenz herbeiruft, oder vor der primären Abhängigkeit von einer Sprache, die wir nicht selbst gemacht haben, damit wir einen zumindest vorläufigen ontologischen Status erhalten.“³⁴⁸

b) *Ausschluss* Die schwerwiegendste Bedrohung, die in der Konstellation der Subjektivation zum Tragen kommt, ist die des Ausschlusses. Das Subjekt muss hier fürchten, von den Mitgliedern einer Gemeinschaft nicht (bzw. nicht mehr) anerkannt zu werden und so durch das Netz sozialer Partizipation hindurchzufallen. Anerkennung ist bei Butler daher eine Frage von Leben und Tod, denn nur durch Anerkennung erhält man eine ‚soziale Existenz‘, die Möglichkeit zur Teilnahme an Kommunikation und zur Ausbildung einer persönlichen Individualität. Die Bedingung der Anerkennung ist so fundamental angesetzt, dass sich das Schicksal einer nicht-anerkannten Existenz nur schwer vorstellen lässt. Butler betont selbst, dass dies eigentlich eine ‚unmögliche Szene‘ darstellt, da alles, was gesellschaftlich wahrnehmbar und beschreibbar ist, bereits in einem gewissen Sinne in den sozialen Raum aufgenommen sein muss.³⁴⁹

342 Beatrice Hanssen weist darauf hin, dass für Butler Akte verletzenden Sprechens nur eindringliche Exemplifizierungen einer Gewaltsamkeit der Sprache im Allgemeinen sind. Hanssen: „The Violence of Language“, 172f.

343 Butler: *Kritik der ethischen Gewalt*, 39.

344 Butler; *Hass spricht*, 45.

345 Butler: *Körper von Gewicht*, 176.

346 Butler: *Kritik der ethischen Gewalt*, 37.

347 Butler: *Psyche der Macht*, 32.

348 Butler: *Hass spricht*, 44. Oder auch: „Schließlich ist jede Benennung durch einen Anderen traumatisch, weil diese Handlung meinem Willen vorausgeht [...]“ (Ebd. 60.)

349 In Bezug auf Subjekte, die durch das Raster der sozialen Anerkennungsordnungen hindurchfallen, spricht Butler „von nichtautorisierten Subjekten, gleichsam von Vor-Subjekten, von Gestalten des Verworfenen [...], die der Sicht entzogen sind.“ (Butler: „Kontingente Grundlagen“, 46.) Butler weist den Status der Verworfenheit manchmal etwas zu leichtfertig zu: so sind Frauen zwar lange Zeit und in

Ein durch die Operation des Ausschlusses hervorgebrachter Verlust betrifft darüber hinaus auch die im Prozess jeder Subjektkonstitution verworfenen Formen potentieller Identitäten oder Lebensmöglichkeiten, die das verbotene, sanktionierte oder unmögliche andere der jeweiligen Identität darstellen, die durch dieses ‚konstitutive Außen‘ bestimmt und profiliert wird. In der Subjektwerdung wird von Beginn an all das ausgeschlossen, was das Subjekt nicht sein wird und nicht werden kann, da es dann den herrschenden Normen gemäß nicht anerkennbar wäre.

c) **AnVerkennung**³⁵⁰ Die dritte Form der Gewalt betrifft soziale Verletzungen im engeren Sinne, also konkrete Akte der Beschimpfung, Kränkung und Demütigung. Die verletzenden Namen, mit denen Subjekte in diesen Fällen angerufen und bezeichnet werden, deklassieren und entwürdigen die Subjekte, sie weisen ihnen einen sozial minderwertigen Status zu. Bei Butler handelt es sich auch bei diesen Demütigungen um Akte der Anerkennung, da auch sie als Formen der subjektkonstituierenden ‚Anrufung‘ fungieren und damit auf einer basalen Ebene dieselbe konstitutive Funktion erfüllen wie positive und affirmative Akte der Anerkennung. Auch sie verorten das Subjekt im sozialen Raum, wodurch ihm ermöglicht wird, überhaupt am sozialen Leben teilzuhaben, überhaupt gesehen und gehört zu werden. Im Verhältnis zum vollständigen sozialen Ausschluss ist also sogar die Bezeichnung mit Schimpfnamen etwas Erstrebenswertes, weil diese dem Subjekt wenigstens *irgendeinen* Platz im sozialen Gefüge zuweisen, von dem aus es versuchen kann, seine Position zu verbessern und eine akzeptablere Stellung zu erreichen. Dass auch Kränkungen aus Butlers Perspektive diese ermöglichende und konstituierende Funktion erfüllen können, ist ihrer Meinung nach der Grund dafür, „dass wir lieber erniedrigt, als gar nicht angesprochen werden.“³⁵¹

Diese Fälle, in denen die einzigen Begriffe, die dem Subjekt zur Identitätsbildung zur Verfügung stehen und die ihm überhaupt zu einer sichtbaren Existenz im sozialen Raum verhelfen, verletzende und beleidigende Begriffe sind, sind für Butler die interessantesten.

vielen Epochen Rechte vorenthalten worden, sie konnten aber sehr wohl als rationale und im privaten Bereich anerkannte Personen existieren; genauso wie Personen mit von der Norm abweichender sexueller Orientierung zwar gesellschaftlich ausgegrenzt werden können, ohne dabei allerdings ihren Status als Rechtssubjekte zu verlieren. Eine Differenzierung von verschiedenen Anerkennungsebenen, wie sie beispielsweise bei Axel Honneth zu finden ist, könnte hier mehr Klarheit schaffen. Was verworfene Wesen aber sein könnten, zeigt sich sehr anschaulich an Butlers eindringlicher Auseinandersetzung mit der Situation der Häftlinge in Guantanamo. Vgl. hierzu: Butlers Essay „Unbegrenzte Haft“ in dem Band *Gefährdetes Leben*.

350 Diesen Begriff verdanke ich Martin Saar.

351 Butler: *Hass spricht*, 45.

Denn an ihnen wird deutlich, dass die Abhängigkeit von der Anerkennung anderer eine negative Dimension birgt, da sie zu einer gewissen Erpressbarkeit führt:

Die Begierde zu sein, erkannt, gesehen, anerkannt zu werden, halte ich für fundamental und manchmal nehmen wir in Kauf, auf Grund von Begriffen erkannt, wahrgenommen, platziert, aufgenommen und anerkannt zu werden, die uns einer enormen Ambivalenz aussetzen, aber wir tun es dennoch, weil wir nur so sein, das heißt anerkannt werden können.³⁵²

Was lässt sich nun aus diesen drei Aspekten von Verlust oder Gewalt, die die genealogische Perspektive Butler zufolge am Prozess der Subjektwerdung aufdeckt, für die Frage nach der normativen Orientierung kritischer Praxis und der Motivation von Subjekten gewinnen? In welcher Weise lassen sich die aufgedeckten Verhältnisse auch im normativen Sinne ‚verbessern‘?

Der Aspekt der Prägung kann hier nur schwer als ein normativer Maßstab und als ein Motor der Kritik dienen. Denn zum einen ist gar nicht klar zu eruieren, wer die Gewalt der Unterwerfung eigentlich erleidet, da sich das Subjekt mit seinen Emotionen, Wünschen und Selbstbildern erst im Akt dieser Unterwerfung herausbildet. Aber selbst wenn sich das Gewaltsame dieser Unterwerfung explizieren ließe, eignet sich die Überwindung und Abschaffung dieser Gewalt nicht als Projekt kritischer Bestrebungen, da die Unterwerfung ein notwendiges Implikat jeglicher Subjektwerdung darstellt. Es ist kein denkbare Ziel kritischer Praxis, einen Zustand herzustellen, in dem zwar eine bestimmte Sorte der Gewalt aus der Welt verschwunden wäre, aber damit auch alle Subjekte.³⁵³

Ähnlich sieht es mit der Operation des Ausschlusses aus, denn auch er ist ein notwendiges Implikat des Prozesses der Subjektwerdung. Wenn der diskurstheoretischen Position zufolge ohne Ausschluss keine positive Identität in Erscheinung treten kann, lässt sich auch die Abschaffung von Ausschluss nicht als ein sinnvolles Ziel kritischer Praxis formulieren. Dennoch scheint sich in Butlers Arbeiten an dieser Stelle eine Antwort auf die Frage nach einer Motivationsquelle für kritische Praxis abzuzeichnen. Insbesondere in *Psyche der Macht* führt Butler aus, dass die Operation des Ausschlusses auch psychologische Konsequenzen nach sich zieht. Durch den Ausschluss werden Lebensmöglichkeiten und Identitätsoptionen verworfen, die dem Subjekt, indem es seine Identität gewinnt, nicht mehr zur Verfügung stehen. Dieser Verlust macht sich im psychischen Haushalt der

352 Butler: *Hass spricht*, 45.

353 Ganz in diesem Sinne betont Fraser: „Ebenso schließt die Ansicht, Subjektivierung bringe zwangsläufig Unterwerfung mit sich, normative Unterscheidungen zwischen besseren und schlechteren subjektivierenden Praktiken aus.“ Fraser: „Falsche Gegensätze“, 73.

Subjekte geltend, wenn auch unbewusst, da das Subjekt von diesem Verlust nichts weiß und nichts wissen kann. Der emotionale Effekt dieser Konstellation ist ‚Melancholie‘, ein Zustand, der aus einem Verlust resultiert, welcher nicht aktiv und angemessen durch Trauer verarbeitet werden kann, und der auch zu Formen der Wut führen kann.³⁵⁴

Durch den Ausschluss scheinen sich also (unbewusste) motivationale Impulse markieren zu lassen, die auf eine Überschreitung des Bestehenden im Namen von ungelebten und unlebhaften Möglichkeiten zielen. Aber selbst wenn man der psychologisch sicher gewagten Analyse folgt, dass nicht nur die Unrealisierbarkeit von konkreten (bewusst oder unbewusst ersehnten), sondern sogar die Unrealisierbarkeit von abstrakten, unbekanntem und undenkbareren Lebens- und Seins-Möglichkeiten zu einer Art der Melancholie führt, ist fraglich, wieviel damit für eine Theorie der Kritik gewonnen wäre. Denn auch hier lassen sich keine spezifischen Situationen benennen, in denen der Übergang zu einer kritischen Haltung angemessen wäre. Da auch der Ausschluss und damit der konstitutive Verlust von Möglichkeiten ein notwendiges Element der Subjektwerdung bildet, ließe sich hier höchstens ein Impuls zur Überschreitung finden, der bei jedem Subjekt in jeder sozialen Situation Wirksamkeit besitzen müsste. Der Wille zur Überschreitung wäre damit eine Art anthropologischer Konstante: ein auf Dauer gestellter und nicht kontextsensitiver Motor der gesellschaftlichen Transformation.

Dies ist wahrscheinlich der Grund dafür, dass Axel Honneth in einer Typologie, in der er für verschiedene Theorien der Kritik den jeweiligen Punkt der kritisch-normativen Transzendenz bestimmt, Butler eine quasi-automatistische Sicht kritischer Motiviertheit zuordnet. Das Subjekt, wie es im Rahmen des Diskurses hervorgebracht wird, ist in der Reichweite seines Begehrens und in seiner Potentialität immer mehr, als durch die reglementierenden Normen bestimmt wird. Das, was der Macht also potentiell widersteht und diese transzendiert, ist ein (Neben-)Produkt der Macht selber. Jede diskursive Ordnung bringt damit gleichzeitig die Kräfte hervor, die sie überschreiten und zu einer neuen Ordnung führen:

[D]anach zieht jede Etablierung einer sozialen Anerkennungsordnung stets wieder mit einer gewissen Notwendigkeit Verhaltensweisen nach sich, die zur Aufspaltung der angebotenen Formen sozialer Existenz führen, weil diese zu eng, zu einschnürend für die ungerichtete Subjektivität des Menschen sind.³⁵⁵

354 Dazu: Butler: *Psyche der Macht*, 125-141; und Butler: *Körper von Gewicht*, 321-325.

355 Honneth in Fraser & Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung*, 280. Vgl. auch Honneth: *Kampf um Anerkennung*, 313.

Bleibt die dritte Form der Verletzung, die aus der diskurstheoretischen Perspektive Butlers im Prozess der Subjektkonstitution ausgemacht werden kann: die Fälle, in denen Personen auf unterordnende bzw. diskriminierende Weise im diskursiven Feld platziert werden, da sie mit Schimpfnamen angerufen werden bzw. mit Kategorien klassifiziert werden, die gesellschaftlich geächtet oder geschmäht werden. Hier findet sich nun tatsächlich ein Aspekt bzw. eine Form der Subjektkonstitution, die für eine kritische Theorie Relevanz besitzt, da spezifische Konstellationen benannt werden, die auf der Seite der betroffenen Personen zu Leiden führen können. Im Gegensatz zu den notwendigen Verletzungen und Verlusten der Subjektkonstitution handelt es sich hier um konkrete Situationen, die von anderen, geglückteren und erstrebenswerteren Fällen der Subjektwerdung bzw. der Anerkennung abgegrenzt werden können und an deren Abschaffung bzw. Verbesserung man arbeiten kann. Es findet sich also in Situationen der ‚AnVerkennung‘ sowohl ein motivationales Moment, da in ihnen Unzufriedenheit und Leiden bei den Subjekten erzeugt wird, als auch ein normatives Moment, da dieses Leiden als ein zu überwindendes und überwindbares eingestuft werden kann.

Wenn aber die kritische Praxis der Resignifikation lediglich für die Konstellationen der AnVerkennung erläutert werden kann, ergeben sich daraus wiederum problematische Konsequenzen. Zum einen wird dadurch das Feld der Kritik sehr stark eingeschränkt. Denn wenn die kritische Praxis nur an den genannten Fällen ihren Einsatzpunkt findet, geht es nicht mehr darum, die Umriss der gesamten Lebensform neu zu zeichnen, sondern es geht um verbesserte Bedingungen für ganz bestimmte bereits existente Lebensmodelle, Identitäten und Bedürfnisse. Dies zeigt sich deutlich an Butlers Paradebeispiel des Begriffs *queer*. Es handelte sich hierbei zunächst um eine abwertende und diffamierende Bezeichnung für homosexuelle Orientierungen, die damit sprachlich sanktioniert wurden, weil sie nicht dem heterosexuellen Standardmodell entsprachen. Diese Orientierungen, die entsprechenden Beziehungen und natürlich auch die dazugehörigen Personen waren aber existent, bevor sie mit Hilfe dieses Begriffs gedemütigt und ausgegrenzt wurden. Sicherlich ist es richtig, dass die Ausgrenzung dieser ‚abweichenden‘ Formen der Sexualität zur Stabilisierung der heterosexuellen Identitäten beiträgt und dadurch auch eine ‚konstitutive‘ Funktion erhält. Aber es handelt sich hier nicht um die inaugulative Ausgrenzung von Unmöglichkeiten und Undenkbarem, welche die Strukturen und Entitäten des Diskurses in ihrer Positivität ermöglicht, sondern um die Degradierung und Marginalisierung bereits positiv realisierter Phänomene.

Grenzt man den Einsatzbereich der kritischen Resignifizierung auf die Konstellationen der AnVerkennung ein, wird gleichzeitig der Kreis derjenigen eingeschränkt, die als kritische Akteure fungieren können. Es handelt sich dabei allein um die direkt betroffenen Personen, die Aspekte ihrer Identität durch Adressierungen mit prekären und diffamierenden Begriffen erhalten haben. Denn wenn die Bewegung der Kritik auf eine ‚Wiederaneignung‘ und eine ‚Inbesitznahme‘ der diffamierenden Begriffe zielt,³⁵⁶ können nur die Diffamierten selbst eine solche verändernde und bejahende Aneignung vollbringen. Dass es nach Butler immer die Betroffenen selbst sind, die die kritische Resignifizierung ausführen, zeigt sich an ihrer häufigen Betonung der Gefahr der kritischen Praxis, ‚nicht zu sein‘. Das kritische Subjekt setzt sich selbst auf Spiel,³⁵⁷ indem es die Begriffe, durch die es in seiner Identität konstituiert ist, einsetzt, um die Bedeutung der Begriffe zu verändern und zu verschieben. Es ist immer die jeweils eigene Identität, die sowohl das umkämpfte Gebiet als auch die Waffe im politischen Kampf in Butlers Sinne darstellt.

Das kritische Subjekt geht mit den Begriffen und Kategorien an die Grenzen des Versteh- und Anerkennbaren, um so eine Modifikation der Begriffe und Kategorien einzuleiten. Daraus resultiert das folgende ‚Rezept‘ kritischer Praxis: „Man nehme die Äußerung, die einen beleidigt oder verletzt, und stelle sie in einen neuen, gar positiven Kontext – und schon ist die performative Wirkung eine andere.“³⁵⁸ Butler konstatiert also die ‚Unvertretbarkeit‘ der kritischen Auseinandersetzung.³⁵⁹ Zwar wirkt sich eine Resignifizierung auf die Sprache und die Praxis der gesamten Gesellschaft aus – durchführen können sie aber immer nur die von den jeweiligen Konzepten betroffenen Subjekte. Diese Annahme der Unvertretbarkeit zeigt sich deutlich daran, wie sich Butler in der amerikanischen *hate speech*-Debatte positioniert hat.³⁶⁰ Butler wendet sich dagegen, dass einzelne verletzend und beleidigende Ausdrücke per Gesetz verboten würden, da mit diesem Verbot auch die aneignenden und bejahenden Verwendungen der in Frage stehenden Begriffe unter Strafe gestellt würden und damit die Möglichkeit verloren ginge,

356 Butler: *Körper von Gewicht*, 307 und 317.

357 Vgl. Butler: *Kritik der ethischen Gewalt*, 133.

358 Villa: *Judith Butler*, 123. Man kann sich natürlich auch andere Formen des re-kontextualisierenden Sprechens vorstellen. Es ist aber Butlers paradigmatisches Szenario, in dem das diffamierende Sprechen „von demjenigen wieder aufgenommen wird, an den es gerichtet ist, und zurückgewendet wird [...]“ (Butler: *Hass spricht*, 133.)

359 Der Begriff wird hier in der gleichen Weise verwendet wie in Heideggers Formulierung von der ‚Unvertretbarkeit des Todes‘. (Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, 239f.)

360 Vgl. Herrmann & Kuch: „Verletzende Worte“, 20f.

„die Kraft dieses Sprechens zu entschärfen“.³⁶¹ Die institutionelle Sanktionierung sprachlicher Gewalt steht dem Modell der kritischen Aktivität nach Butler diametral gegenüber.

Butlers Position ist allerdings erläuterungsbedürftig. Es müsste gezeigt werden, warum die institutionellen, in diesem Fall juristischen, Maßnahmen für die in Frage stehenden Formen von Gewalt oder Ausgrenzung in geringerem Maße positive Effekte haben als die Praxis der aneignenden Resignifizierung. Denn Butler ist gegen die juristische Einschränkung des Sprachgebrauchs nicht nur aus prinzipiellen Überlegungen, die besagen, dass der Sprachgebrauch flexibel und damit die Sprache offen und veränderbar gehalten werden sollen, um neue Möglichkeiten für zukünftige Denkweisen zu eröffnen. Sondern Butler vertritt darüber hinaus die Meinung, dass auch in diesen konkreten Fällen den betroffenen Subjekten mit einer resignifizierenden Praxis mehr geholfen wäre als mit einem Verbot der Beleidigungen und der verletzenden Anrufungen. Denn aufgrund des normativen Moments, das durch die konkrete unterdrückende und verletzende Situation der AnVerkennung markiert werden konnte, ist das Ziel der kritischen Praxis nun klar benennbar: Das Resultat der kritischen Resignifizierung soll nicht nur eine wie auch immer gestaltete Zukunft mit neuen Lebensmöglichkeiten sein, sondern eine Zukunft, in der die durch AnVerkennung konstituierten Subjekte mehr positive Anerkennung erfahren, statt durch diffamierende Sprechakte verletzt zu werden, und somit einen ‚bewohnbaren‘ sozialen Ort zugewiesen bekommen. Butler versäumt es jedoch, in plausibler Weise aufzuzeigen, inwieweit ein Verbot von verletzenden Sprechakten eine negative Struktur gleichsam einfriert und damit weniger positive Effekte nach sich ziehen kann als die Praxis der Umdeutung.

Ein Festhalten an der resignifizierenden Wiederholung als der einzig erfolgversprechenden kritischen Praxis müsste aber nicht zuletzt deshalb stärker begründet werden, weil sie den betroffenen Personen viel abverlangt, da sie es selber sind, die die Initiative ergreifen müssen. Sie müssen gegen die beleidigenden und diffamierenden Personen einen eigenen Sprachgebrauch etablieren und durchsetzen, und sie müssen mit dieser Haltung ihre bisherige Existenz aufs Spiel setzen. Es ist unwahrscheinlich, dass dies für die meisten Situationen der Beleidigung und Unterdrückung das empfehlenswerteste Vorgehen darstellt, da es starke und mutige Handelnde voraussetzt. Es kann aber bekanntlich eine Folge von Demütigungen und Missachtungen sein, dass das Opfer traumatisiert wird, jegliches Selbstbewusstsein verliert und sich in Schweigen zurückzieht. Gerade also für

361 Butler: *Hass spricht*, 62.

die traumatisierten Subjekte, die an einem minderwertigen sozialen Ort auf eine diffamierende Weise konstituiert werden, stellt die Unvertretbarkeit der kritischen Praxis eine Überforderung dar. Sie sind auf Hilfe von anderen angewiesen, um die Konstellationen zu durchbrechen, die sie zum Schweigen bringen, und so zu einer eigenen Stimme zurückzufinden.³⁶² In solchen Fällen scheint die ‚Vertretbarkeit‘, die mit anderen, konventionell als kritisch oder politisch eingestuften, Praktiken einhergeht, ein eindeutiger Vorteil zu sein.

Und dies gilt natürlich auch für die zahlreichen Situationen, die mit dem Modell der AnVerkennung nur sehr unzureichend beschrieben werden können, wie etwa körperliche Gewalt, Vergewaltigung, mangelnder Zugang zu Nahrung oder Bildung usw. All diese Phänomene kreisen nicht um die Frage, die Butler vorrangig bewegt – nämlich: wer ich im Rahmen der herrschenden normativen Bedingungen sein kann – und in ihnen scheint damit auch Resignifizierung nicht das geeignete Werkzeug der Kritik zu sein.³⁶³

Dies müsste nicht notwendig ein Problem für die Theorie Butlers sein. Sie könnte zugestehen, dass es verschiedene Probleme und Verletzungen in der Welt gibt, die mit verschiedenen kritischen Instrumenten angegangen werden müssen; neben den Phänomenen wie Hunger, körperlicher Gewalt und Krieg, die mit den etablierten juristischen und politischen Mitteln bekämpft werden sollten, lassen sich Probleme der Subjektwerdung und Identitätsbildung markieren, die von anderer Art sind, weil hier die diskursiven Grenzen selber ein Problem darstellen können. Für den Umgang mit diesen Problematiken steht dann das spezifische Werkzeug der resignifizierenden Wiederholung zur Verfügung. Allerdings geht Butler nicht von einer solchen ‚Arbeitsteilung‘ im Feld gesellschaftlicher Transformation aus. Stattdessen suggeriert sie, dass mit ihrer Theorie alle für eine kritische Theorie relevanten Probleme beschrieben werden können und dass das Instrument der resignifizierenden Wiederholung den einzig gangbaren Weg kritischer Einflussnahme auf die Welt des Sozialen darstellt. Wo sich die Ansätze des juristisch-institutionellen und des diskurstransformierenden Vorgehens überschneiden oder jeweils alternative Lösungen vorschlagen würden, wie im Falle der *hate-speech*-Debatte, zeigt sich, dass Butler ohne die Angabe weiterer Gründe für das zweite Verfahren votiert.

Das Verhältnis zwischen den etablierten gesellschaftstransformierenden Praktiken und der Praxis der resignifizierenden Wiederholung müsste von Butler aber erst einmal genauer herausgearbeitet werden, um einen solchen Konflikt zu entscheiden; genauso wie

362 Vgl. hierzu z.B. Delhom: „Die geraubte Stimme“, insb. 245f. Vgl. zur Sprachlosigkeit der Opfer von Gewalt auch Scarry: *Der Körper im Schmerz*.

363 Vgl. Butler: „Was ist Kritik?“, 259.

das Verhältnis der Normativität innerhalb der gegebenen sozialen Verhältnisse und der Normativität, die zu Überwindung und Transformation des bestehenden Diskurses Anlass gibt. Entsteht Leiden immer durch die Strukturen des Diskurses? Was zählt ein mit etablierten Mitteln des Diskurses verringertes Leiden gegenüber der Veränderung der diskursiven Rahmenbedingungen? Wenn nur die Praxis der resignifizierenden Wiederholung als kritische gilt, was sind dann die konventionellen Praktiken der kritischen Einflussnahme wie Proteste, Debatten und Gesetzesänderungen?

V.3.2 Das Handlungsmodell

Das Motiv für Butlers deutliche Bevorzugung der Praxis der resignifizierenden Wiederholung gegenüber den etablierten Praktiken der Kritik und Politik liegt offensichtlich in ihrem Modell der *agency* begründet. Es sei daran erinnert, dass Butler ihren Begriff der *agency* erarbeitet hat, um gegen einen gegen die poststrukturalistische Theorie erhobenen Pauschalvorwurf vorzugehen: den Vorwurf, dass der Poststrukturalismus mit seiner Betonung der Abhängigkeit des Subjekts von übersubjektiven Strukturen dessen Freiheit, Kritikfähigkeit und Handlungsfähigkeit negieren würde. Butler zeigt dagegen, dass es für das Subjekt immer noch Situationen der Einflussnahme gibt, die nicht bereits von den Normen des Diskurses präfiguriert sind, dass dem Subjekt also nach wie vor eine Art Handlungsmacht zugeschrieben werden kann. Butler reserviert den Handlungsbegriff aber nur für eine ganz bestimmte Art von Praktiken, die an den instabilen Rändern der diskursiven Bedingungen anzusiedeln sind, und deutet ihn damit radikal um. Sie legt damit einen scharfen Schnitt zwischen zwei kategorial unterschiedliche Formen der Tätigkeit.³⁶⁴

Die eine Form von Praktiken lässt sich als Normen-konformes Handeln beschreiben. Es ist ein Agieren innerhalb der vom Reglement des Diskurses etablierten Möglichkeiten und Spielräume. Alles, was als sinnvolles Sprechen und Handeln gilt, was begründet, geplant und zielgerichtet ist, bewegt sich in den vom Diskurs vorgezeichneten Bahnen. Zu dieser Sorte der Praktiken zählen auch die etablierten und die institutionalisierten Formen sozialer und politischer Einflussnahme: Wahlen, politische Debatten, kritischer Journalismus und Streiks. Butlers These zu diesen Praktiken ist, dass mit ihnen zwar eine Veränderung der gesellschaftlichen Realität erreicht werden soll, dass aber die diskursiven Bedingungen, von denen diese Praktiken selber abhängen, durch sie unangetastet bleiben bzw. sogar bestätigt werden.

364 Vgl. zum Folgenden: Deines: „Über die Grenzen des Verfügbaren“, 66f.

Demgegenüber steht ein Handeln, das die Spielräume und Möglichkeiten des Diskurses verschiebt, verändert oder erweitert, indem es auf die normative Struktur des Diskurses einwirkt und diese transformiert. Zu diesen Handlungen zählen nun in Butlers Perspektive ausschließlich die Akte wiederholender Resignifizierung.³⁶⁵ Das Normenkonforme Handeln steht also bei Butler klar einem Normen-transformierenden Handeln gegenüber. Butlers Konzept der *agency* bezieht sich nun lediglich auf die zweite Form des Handelns. Das heißt, dass es sich für Butler nur bei den Normen-transformierenden Praktiken um Handlungen im echten Sinn handelt, während alle alltäglichen und etablierten Formen der Praxis aus dem Handlungsbegriff in seiner neuen Prägung herausfallen. Die einzige Praxis, die wirkliche Handlungen ermöglicht, die einen echten Handlungsspielraum für die Subjekte eröffnet, ist damit die resignifizierende Wiederholung.

Mit dieser Verteidigungsstrategie gegen den Vorwurf, dass Subjekten im Rahmen der poststrukturalistischen Theorie Handlungsmacht abgesprochen wird, bestätigt Butler allerdings die grundlegende Prämisse, auf der der Vorwurf basiert: dass nämlich Subjekte *innerhalb* des Rahmens diskursiver Gegebenheiten und Strukturen entmächtigt sind und ihre *agency* verlieren. Die Handlungsmacht, um die die Kritiker Butlers in Sorge sind, gibt sie tatsächlich auch verloren; sie präsentiert statt dessen eine grundlegend andere Form der Handlungsmacht, die in der Handlungstheorie bisher noch keine Berücksichtigung gefunden hatte. Mit der Diagnose der Kritiker stimmt sie also zunächst überein: Wo Normenkonform gehandelt wird, handeln keine Subjekte, sondern (so kann man metaphorisch sagen) dort handelt der Diskurs. Subjekte wiederholen hier schlicht präfigurierte Muster und Begriffe, die ihre performative Kraft und ihre Bedeutung aus einer Struktur beziehen, die die Subjekte übersteigt. Nur die resignifizierende Wiederholung entgeht dieser ewigen Repetition des Immergleichen und bringt ein abweichendes Moment ins Spiel. So diagnostiziert Stefan Blank: „Letztlich bedeutet *agency*, nicht das Gleiche stets ohne Differenz reproduzieren zu müssen.“³⁶⁶

Mit dieser Bestimmung gewinnt der Begriff der Handlung eine ganz andere Kontur als in den konventionellen handlungstheoretischen Konzeptionen. Aufgrund ihrer theoretischen Vorentscheidung begreift Butler Akte eines intentionalen Verfolgens von Zielen unter Einsatz von als adäquat eingestuften Mitteln gerade nicht mehr als Handlungen. Denn die Intentionalität, die Bestimmung von Zielen und die Funktionsweise

365 Mit der Unterscheidung Rortys könnte man hier auch von „normalem Diskurs“ und „nicht-normalem Diskurs“ sprechen. (Vgl. Rorty: *Der Spiegel der Natur*, 348f.; vgl. unten Kap. VI.1.)

366 Blank: „Kritisches Quantum Base: Techno“, 10.

der Mittel beruhen allesamt auf der normativen Struktur des Diskurses und bringen deshalb keine (oder nicht genug) Differenz in die Wiederholung. Butler greift deshalb für ihren Handlungsbegriff nicht auf Intentionalität zurück.³⁶⁷ So wird bei Butler die Abweichung und Differenz, die gegenüber den herrschenden diskursiven Strukturen gewonnen werden kann, zum alleinigen Kriterium dafür, ob eine Handlung vorliegt oder nicht. Nur was genug Differenz in die Wiederholung bringt, ist ein Kandidat für eine Handlung in diesem Sinne.

Das Einzige, was dieses auf Differenz abzielende Konzept des Handelns noch mit dem klassischen Handlungsbegriff verbindet, ist die Tatsache, dass die Taten bzw. die Effekte der Taten einem Subjekt zugeschrieben werden können. Dieser Aspekt ist es, der für Butler den Kern des Konzepts der Handlungsfähigkeit ausmacht, und den sie auch für die poststrukturalistische Theorie bewahren möchte. Die verändernden Effekte werden nicht übersubjektiven Strukturen zugeschrieben (den diskursiven Strukturen, den Naturgesetzen etc.), sondern das handelnde Subjekt gilt als ihr Urheber. Im Gegensatz zur differenzlosen Wiederholung macht die Tat des Subjekts hier einen Unterschied, es bringt etwas Neues hervor, es macht etwas möglich, was ohne seine Tat nicht möglich gewesen wäre, es ist die Quelle eines unvorhersehbaren Ereignisses. Im Gegensatz zum Normenkonformen Handeln findet sich hier ein Moment von Originalität und von Individualität und damit ein Aspekt, für den das Subjekt die Verantwortung trägt.

Mit diesem Begriff der Handlungsmacht nimmt Butler eine begriffliche Engführung der Konzepte ‚Handeln‘, ‚Kritik‘, ‚Subversion‘ und ‚Resignifizierung‘ vor. Es gibt, pointiert gesprochen, in Butlers Augen kein Handeln, das nicht kritisch ist, es gibt keine Kritik, die nicht subversiv ist und es gibt keine Subversion ohne den Prozess resignifizierender Wiederholung. Bei Butler werden diese Begriffe dementsprechend fast synonym verwendet. Die Verknüpfung dieser Konzepte wirft eine Reihe von Fragen auf, von denen hier zwei kurz diskutiert werden sollen. Zum einen die Frage, ob tatsächlich nur Akte der Resignifizierung als ein Normen-transformierendes Handeln gelten können; und zum anderen die Frage, inwieweit es Butler gelingt, die Akte der Resignifizierung mit ihren eigenen Kriterien überhaupt als Handlungen von Subjekten darzustellen.

Handlungen, so ist gesagt worden, sind für Butler nur dann wirkliche Handlungen, wenn sie Normen-transformierende Kraft haben, wenn sie die diskursiven Rahmen-

367 Daher stellte Hauskeller fest: „Widerstand ist in dieser Konstruktion [...] kein gezieltes Konzept zur Veränderung der Machtverhältnisse, sondern stets kontingent und beliebig.“ (Hauskeller: *Das paradoxe Subjekt*, 251.)

bedingungen verschieben. Sie spricht allein der resignifizierenden Wiederholung dieses Potential zu. Alle anderen Praktiken werden als differenzlose Wiederholungen und Perpetuierungen des Gleichen und deshalb nicht als Handlungen begriffen. Diese Verwerfung ist aber sehr voreilig, denn es müsste erst überprüft werden, ob sich nicht doch auch mit anderen Praktiken eine Veränderung der diskursiven Bedingungen im geforderten Sinn erreichen ließe. So findet zum Beispiel eine Weise des „Sprachkampf[s]“, wie er Butler als alleiniger Schauplatz der politischen Auseinandersetzung vorschwebt, auch in rational und intentional geführten Debatten und Diskursen statt.³⁶⁸ Die politischen Debatten um das Wort ‚Folter‘ genauso wie die philosophischen Debatten um das Wort ‚Freiheit‘ führen zu neuen Definitionen und Intensionen von Begriffen, die nicht als mechanische Reproduktionen betrachtet werden können.

Genauso scheinen Prozesse der Gesetzgebung oder der Rechtsprechung zwar den Normen und Regeln der herrschenden diskursiven Verhältnisse zu folgen. Aber sie führen teilweise zu Veränderungen der diskursiven Bedingungen selbst. So macht es einen Unterschied für die Möglichkeiten der Subjektkonstitution, ob Frauen in einem Staat das Wahlrecht verliehen wird oder nicht. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, ein Subjekt zu werden, das mehr Möglichkeiten zur Mitsprache hat, von weniger gesellschaftlichen Prozessen ausgeschlossen ist etc. Genauso entscheiden Fragen des Asyl- und des Einbürgerungsrechts, welche Möglichkeiten der Identität Flüchtlingssubjekten offenstehen. Es scheint, so zeigen diese Beispiele, etablierte Praktiken der sozialen Transformation zu geben, die im Rahmen des diskursiv Möglichen und Denkbaren selbst angesiedelt sind. Wenn eine Veränderung der diskursiven Bedingungen das Kriterium für ‚Handlungen‘ sein soll, muss Butler nachweisen, dass sich in diesen Situationen keine Veränderung im relevanten Sinn ereignet, dass also die ‚Tiefenstruktur‘ des Diskurses hier unangetastet bleibt, um den Begriff der ‚Handlung‘ für die resignifizierende Wiederholung reservieren zu können.

Man kann also in Zweifel ziehen, dass die Akte der resignifizierenden Wiederholung die einzigen Praktiken sind, die als Handlungen in Butlers Sinn bezeichnet werden können. Es kann aber sogar angezweifelt werden, ob sich bei den Akten der resignifizierenden Wiederholung selber in einer sinnvollen Weise von Handlungen sprechen lässt. Dies liegt daran, dass das Kriterium der Veränderung, mit dem bei Butler

368 Vgl. zum „Sprachkampf“ Butler: *Hass spricht*, 64.

die Handlungen von den Nicht-Handlungen unterschieden werden sollen, nicht trennscharf ist.

Dies resultiert aus der Tatsache, dass das Theorem der Iterabilität, an dem Butler mit der resignifizierenden Wiederholung anknüpft, von Derrida gerade so konzeptualisiert worden ist, dass sich zwischen ‚reinen Reaktualisierungen‘ und ‚abweichenden Reaktualisierungen‘ nicht mehr eindeutig unterscheiden lässt. Denn Derrida möchte in dem Aufsatz „Signatur, Ereignis, Kontext“ gegen Austins Sprechakttheorie geltend machen, dass sich nicht strikt zwischen „reinen“ und „parasitären“ Realisierungen eines Sprechaktes differenzieren lässt, also beispielsweise zwischen der ernsthaft von einem Pfarrer in der Kirche durchgeführten Trauzeremonie und der Trauzeremonie, die ein Schauspieler auf der Bühne zum Besten gibt.³⁶⁹ Derrida betont, dass es zum Wesen von Zeichen und Äußerungen gehört, in neuen Kontexten reaktualisiert zu werden, und dass jeder Versuch, die Zeichenverwendung auf einen bestimmten kontrollierten und stabilisierten Kontext einzugrenzen, scheitern muss. Und genau an dieser Unmöglichkeit der Stabilisierung setzt Butler mit ihrem Konzept der *agency* an. Damit scheint sie aber auch auf die Konsequenzen festgelegt zu sein, die Derrida aus seinen Überlegungen zieht, nämlich dass es einen identischen Kontext und damit eine identische Wiederholung nicht gibt, womit jede Wiederholung zu einer, wenn auch minimal, abweichenden Wiederholung wird.³⁷⁰ Abweichung wird damit zu einem allgemeinen Moment von Sprachgebrauch und kann nicht mehr zur Spezifizierung bestimmter Formen des Sprachgebrauchs dienen.³⁷¹

Und natürlich will Butler nicht die These vertreten, dass jeder Sprachgebrauch eine subversive Form der Wiederholung ist. Ihr fehlt also ein spezifischeres Kriterium zur Bestimmung von subversiven Sprechakten. Es ließen sich verschiedene Varianten denken, die allerdings alle bestimmte Probleme nach sich ziehen würden:

Ein mögliches Kriterium wäre der Grad der Abweichung. Nur eine Re-Aktualisierung von Kategorien und Begriffen in ganz neuen, ungewöhnlichen und fremden Kontexten würde danach die kritischen Verwendungsweisen auszeichnen. Problematisch an dieser Bestimmung ist allerdings, dass sich die Akte der Kritik nicht mehr von anderen Formen

369 Derrida: „Signatur, Ereignis, Kontext“, 308f.

370 Vgl. Bertram: *Hermeneutik und Dekonstruktion*, 124. Derrida ist mit diesen Ausführungen Gadamer sehr nah, der behauptet, dass die notwendige Applikation in jedem Verstehen, die von einem immer veränderten Kontext des jeweils Verstehenden bedingt wird, zu einem unvermeidlichen „Anders-Verstehen“ führt. (Vgl. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 302; vgl. hierzu auch Kapitel IV.2.3.)

371 „Was sich verschiebt“, wird [bei Derrida] als eine transzendente Eigenschaft der Sprache postuliert, die unterhalb der scheinbar gefestigten symbolischen Ordnung operiert.“ (Fraser: „Pragmatismus, Feminismus und die linguistische Wende“, 156.)

starker Abweichung wie Metaphern, ironischen Bemerkungen oder ungewollten ‚Malapropismen‘³⁷² abgrenzen lassen. Man könnte zweitens eine bestimmte Richtung der kritischen Umdeutung als Kriterium wählen, womit sich allerdings ein Problem ergibt, das bereits im vorigen Abschnitt thematisiert wurde: Butler wäre darauf festgelegt, wovor sie zurückschreckt, nämlich explizite normative Zwecke und Zielpunkte zu formulieren, die die kritische Praxis orientieren. Oder es ließe sich drittens eine Haltung oder Einstellung des Subjekts annehmen, die die Handlung zu einer kritischen Handlung macht. Da Butler aber Intentionalität und Zielgerichtetheit als Bedingungen kritischen Handelns vermeiden will, fragt sich, wie eine solche Einstellung aussehen könnte. Benhabib stellt daher die Frage, welche Fähigkeiten man Subjekten eigentlich zuschreiben muss, damit ihre Handlungen in Butlers Sinn als kritisch gelten können:

Was befähigt das Selbst, die [Codes] zu ‚variieren‘, hegemonischen Diskursen zu widerstehen? Welche psychischen, intellektuellen oder anderen Kreativitäts- und Widerstandsquellen müssen wir menschlichen Subjekten zugestehen, damit solche Variationen möglich sind?³⁷³

Butler müsste für die Antwort auf diese Frage nicht mit neuen und bisher unentdeckten Vermögen des Subjekts aufwarten, wenn sie zugestehen würde, dass in den kritischen Handlungen die Intentionalität der Subjekte doch eine gewisse Rolle spielt. Dass also Subjekte die Praktiken der resignifizierenden Wiederholung überlegt und gezielt einsetzen, um damit ebendie Effekte zu produzieren, die sich mit diesem Werkzeug erzeugen lassen. Das Verfahren der butlerschen Schriften selbst scheint diese Lesart sogar zu stützen. Schließlich stellt sie in ihnen das Instrument der resignifizierenden Wiederholung vor und empfiehlt seine Anwendung für bestimmte Problemlagen und Konstellationen. Man kann also mit Butler eine neue Praktik erlernen und sie absichtlich und planvoll zum Einsatz bringen.

Diese Sicht passt auch zum Konzept der Verantwortung, wie Butler es entwirft: Verantwortung, so führt sie in *Hass spricht* aus, bezieht sich auf die Art und Weise, wie man Zeichen und Begriffe wiederholt; ob man sie also konform oder abweichend reaktualisiert.³⁷⁴ Die Verantwortung betrifft dabei die Frage, ob man bestimmte unterdrückende und marginalisierende Effekte, die durch bestimmte Begriffe und Sprechakte

372 Vgl. zu ‚Malapropismen‘ den Aufsatz von Donald Davidson: „Eine hübsche Unordnung von Epitaphen“.

373 Benhabib: „Subjektivität, Geschichtsschreibung und Politik“, 109.

374 Vgl. Butler: *Hass spricht*, 46 und 62.

hervorgerufen werden, durch die konforme Verwendung reaktualisiert, oder ob man Verwendungsweisen findet, die der Unterdrückung und Marginalisierung zuwiderlaufen.

Um eine solche Verantwortung übernehmen zu können, die sich auf die Art und Weise der Wiederholung von Begrifflichkeiten bezieht, muss man über die Funktionsweise des Diskurses informiert sein. Man muss damit vertraut sein, dass diskursive Strukturen und Praktiken einen ausschließenden und unterdrückenden Charakter haben können, man muss erkennen können, welche Begriffe oder welche Situationen solche negativen Aspekte verstärkt aufweisen und man muss die Möglichkeit der abweichenden Wiederholung kennen, um zu wissen, dass es überhaupt Alternativen zu einem Handeln gibt, das die Ausschließung und Unterdrückung perpetuiert. Man könnte auch kurz sagen: Man muss mit der Theorie Butlers und ihren genealogischen Enthüllungen vertraut sein, um in der beschriebenen Weise verantwortlich sein zu können.

Intentionalität und Rationalität scheinen also in der Theorie der Kritik eine weit größere Rolle zu spielen, als dies von Butler ausgeführt wird. Zwar haben die Akte der resignifizierenden Wiederholung Effekte, die die Grenzen des Diskurses, des Rationalen, Planbaren und Intelligiblen überschreiten mögen. Um aber die gesamte Praxis der Kritik in den Blick zu bekommen, muss man die Absichten, Überzeugungen und Ziele der handelnden Akteure mit berücksichtigen. Nur wer über genealogisches und theoretisches Wissen verfügt, kann die Technik der resignifizierenden Wiederholung so ausüben, dass sie auch zu einer im engeren Sinne kritischen Praxis wird. Und nur unter Rekurs auf diese Absichten und Überzeugungen lässt sich in einem nachvollziehbaren Sinne von der Verantwortung der Subjekte für ihre wiederholenden Akte sprechen.

Dies bedeutet aber, dass für die Praxis der Kritik viele Strukturen und Normen des Diskurses in konformer Weise in Anspruch genommen werden müssen, um die Akte der Abweichung zu initiieren. Die Sprachspiele der Theorie und der Genealogie werden bestätigt, um auf dieser Basis andere Sprachspiele zu kritisieren und zu transformieren. Dieses Ergebnis einer Abhängigkeit der kritischen Praxis von Rationalität und Intentionalität verstärkt nun noch einmal das Problem der kategorialen Abgrenzung der Praxis der resignifizierenden Wiederholung von den konventionellen Praktiken der Kritik, wie es weiter oben besprochen wurde. Die Differenz zwischen den verschiedenen Praktiken scheint noch kleiner zu werden, wenn sich auch die resignifizierende Wiederholung als eine rational und intentional eingesetzte Technik entpuppt.

V.3.3 *Versteckte Subjekte*

Judith Butler hat sich, so scheint es, mit ihren Überlegungen in eine dilemmatische Situation manövriert: Denn zum einen erkennt sie die Prämisse an, dass Kritik im eigentlichen Sinne von Akteuren abhängig ist, denen kritische Handlungen zugeschrieben werden können. Zum anderen lässt sie aber Formen der intentionalen und zielorientierten Handlung nicht als Kritik gelten, da diese, sofern sie intelligibel sind, an den herrschenden Machtstrukturen und Reglements partizipieren und diese damit nicht kritisieren, sondern im Gegenteil weiterführen.

Butler ist dadurch gezwungen, gleichsam ein Mehr an Subjekt oder eine andere Art von Subjekt zu erläutern als ihre foucaultschen und althusserschen Prämissen bereitstellen können. Denn das Subjekt, wie es durch Subjektivation als Element des Diskurses konstituiert und im sozialen Raum verortet wird, als eine Person mit Überzeugungen, Wünschen und Zielen, kann aus Butlers Perspektive nicht mehr als Ausgangspunkt der Kritik fungieren. Und die Handlungen eines solchen Subjekts, so ist gezeigt worden, werden von Butler gar nicht als wirkliche Handlungen begriffen, für die ein Subjekt verantwortlich zeichnet, sondern gleichsam als Funktionen des Diskurses, die nicht der Handlungsmacht des Subjekts zugeschrieben werden können. In Bezug auf das Diktum von Daniel Dennett „If you make yourself really small, you can externalize virtually everything“,³⁷⁵ lässt sich feststellen, dass Butler so viel externalisiert, d.h. den diskursiven Strukturen überantwortet hat, dass die Instanz des handelnden Subjekts gleichsam zum Verschwinden gebracht wird.

Aber mit diesem Resultat gibt sich Butler nicht zufrieden. Denn ihr Modell der *agency* bedarf einer Instanz, die den Impuls zu einer Abweichung im diskursiven Feld geben kann und der sich die Akte der resignifizierenden Wiederholung zuschreiben lassen; einer Instanz, die nicht einfach eine Funktion des Diskurses ist, sondern die der Reichweite des Diskurses entgeht. Allerdings scheint Butler nicht über die theoretischen Ressourcen zu verfügen, mit der sich eine solche Instanz formulieren ließe, da ihr diskurstheoretischer Monismus keine Entitäten zulässt, die nicht durch den Diskurs hervorgebracht werden. Es ist die Kernthese von Butlers ‚post-befreiungstheoretischer Einsicht‘, dass sich Kritik nicht von etwas oder im Namen von etwas durchführen lässt, was dem Diskurs entgeht bzw. unabhängig von ihm existiert und von diesem nur – gleichsam nachträglich – geformt oder strukturiert wird.

375 Dennett: *Freedom Evolves*, 122.

Die Schwierigkeiten Butlers, mit diesem Dilemma zurechtzukommen, das aus den verschiedenen selbstgesetzten Prämissen und Ansprüchen resultiert, lassen sich deutlich an der folgenden Aussage ablesen:

Ich glaube, es gibt etwas am oder im Subjekt, das nicht vollständig durch eine diskursive Konstruktion erfasst und bezwungen werden kann, etwas, das sich diesem totalisierenden Zugriff entzieht. [...] Dieser Versuch muss scheitern, weil es etwas gibt, das sich dem diskursiven Begreifen entzieht. Aber zu beschreiben, was jenseits dieses Begreifens liegt, ist schwierig. [...] Das, was der andere ist, ist nicht reduzierbar auf das, was sagbar ist. Und ich muss zugeben, an dieser Stelle stecke ich theoretisch fest.³⁷⁶

Aus dieser Klemme hat sich Butler offenbar mit Hilfe der Philosophie von Emmanuel Levinas zu befreien versucht, mit der sie sich in jüngerer Zeit verstärkt auseinandergesetzt hat.³⁷⁷ Bei Levinas lässt sich genau die Überzeugung finden, der Butler in dem Zitat Ausdruck verleiht; dass es etwas am Subjekt gibt, was sich dem diskursiven Begreifen entzieht, was in einem theoretischen und begrifflichen Zugang nicht eingeholt werden kann. Das, was aus einer erkennenden oder verstehenden Perspektive nicht erfasst werden kann, ist Levinas zufolge die Selbständigkeit, die Unabhängigkeit, die Singularität des Anderen, oder, so könnte man mit einem Wort sagen: die Andersheit des Anderen. Levinas versucht den Anderen in seiner radikalen Andersheit zu denken. In der alltäglichen erkennenden oder verstehenden Zugangsweise wird diese Andersheit nicht berücksichtigt, sondern der Andere wird nach Maßgabe *meiner* Begriffe und Vorstellungen erkannt, nach Maßgabe dessen, was mir vertraut und für mich verständlich ist. Dabei findet eine gewaltsame und überwältigende „Reduktion des Anderen auf das Selbe“ statt.³⁷⁸ Levinas konstatiert:

Erkenntnis besteht darin, das Individuum, das als einziges existiert, nicht in seiner Singularität, die nicht zählt, zu nehmen, sondern in seiner Allgemeinheit, von der allein es Wissenschaft gibt. [...] Die Vernunft, die das andere reduziert, ist Aneignung und Macht.³⁷⁹

Diese Zurückführung des Anderen auf das Vertraute, diese Domestizierung des Fremden ist Levinas zufolge das Kennzeichen des europäisch-philosophischen Denkens als

376 Butler: „Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre“, 591.

377 Vor allem in der *Kritik der ethischen Gewalt* und dem Aufsatz „Gefährdetes Leben“ in der gleichnamigen Essaysammlung.

378 Levinas: „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“, 186.

379 Levinas: „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“, 190.

Ganzem. Die Philosophie sollte nach Levinas dagegen nicht vom Bekannten und Eigenen ausgehen, sondern von einer (quasi-theologischen) Erfahrung mit dem Anderen:

Die heteronome Erfahrung, die wir suchen, wäre eine Haltung, die sich nicht in kategoriale Bestimmungen konvertieren kann und deren Bewegung zum Anderen sich nicht in der Identifikation wiedergewinnt, eine Bewegung, die nicht zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt.³⁸⁰

Vor jede Theorie der Erkenntnis, vor jede ontologische Bestimmung dessen, was es gibt, muss die Philosophie, Levinas zufolge, diese Erfahrung des Anderen setzen. Eine Erfahrung, die den Menschen immer schon prägt und die tiefer liegt als jedes Erkennen, Denken und Sprechen. Levinas postuliert deshalb eine „Ethik des Anderen“ als „erste Philosophie“. Die Erfahrung des Anderen ist Levinas zufolge für das Menschsein grundlegend. Der Anruf des Anderen an das Subjekt ist dabei immer schon ergangen, und es steht deshalb immer schon in der Verantwortung, einer Verantwortung, die es so wenig übernehmen kann wie es sie abweisen kann, denn sie gehört zur Grundstruktur des menschlichen Wesens. Diese Verantwortung ist unendlich und man kann sich ihr Levinas zufolge nie entledigen – man kann ihr nicht einmal in verantwortungsvollem Handeln gerecht werden, da jedes Handeln in den Bereich des Denkens, des Sprechens und der Normen fällt – in diesem Bereich ist der Andere aber in der von Levinas postulierten Andersheit nicht zu finden.

Nur vor dem Hintergrund einer solchen Theorie des Subjekts, die besagt, dass es sich als das ‚ganz Andere‘ jedem Diskurs, jeder Rationalität und jeder Normativität entzieht, lässt sich verständlich machen, was sich, wenn nicht als These, so doch zumindest in der Rhetorik, von Anfang an in Butlers Werk findet – nämlich die Vorstellung, dass die diskursiven und normativen Strukturen trotz all ihrer ermöglichenden und konstitutiven Kraft im Grunde als eine Einschränkung, eine Begrenzung und eine Entfremdung des Subjekts zu denken sind. Nur so lässt sich die weiter oben als ‚Prägung‘ bezeichnete Dimension der Subjektivierung als eine unterdrückende Gewalt beschreiben, die mit Entfremdung und Verlust verbunden ist:³⁸¹

380 Levinas: „Die Spur des Anderen“, 215. Vgl. auch Levinas: „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“, 197: „Hier haben wir eine Erfahrung im einzig radikalen Sinn des Wortes: Eine Beziehung mit dem Äußeren, mit dem Anderen, ohne daß dieses Außerhalb dem Selben integriert werden könnte.“

381 Dass Butler aus systematischen Gründen auf eine solche Instanz angewiesen ist, zeigt sich auch deutlich an einem etwas verzweifelten Versuch, eine solche Form des Subjekts ohne Rückgriff auf Levinas und allein mit dem foucaultschen Instrumentarium zu erläutern: In dem Aufsatz „Was ist Kritik?“ begrüßt sie die Strategie von Foucault, eine ‚ursprüngliche Freiheit‘ des Subjekts zu proklamieren, um zu erklären, warum und wie Kritik in Gang kommen sollte, auch wenn diese

Nur indem man in der Alterität beharrt, beharrt man im ‚eigenen‘ Sein. Bedingungen ausgesetzt, die man nicht selbst geschaffen hat, beharrt man immer auf diese oder jene Weise mittels Kategorien, Namen, Begriffen oder Klassifikationen, die eine primäre oder inaugulative Entfremdung im Sozialen markieren. Wenn solche Bedingungen eine primäre Unterordnung, ja Gewalt bedeuten, dann entsteht ein Subjekt, um für sich selbst zu sein, paradoxerweise gegen sich selbst.³⁸²

Es gibt also etwas am Selbst, was der Formung durch den Diskurs und die gesellschaftlichen Bedingungen entzogen bleibt. Damit steht aber das Subjekt – und zwar nicht das Subjekt, das im Diskurs durch Subjektivierung konstituiert wird, sondern das Subjekt im emphatischen Sinn, *allem* Gesellschaftlichen gegenüber – es ist etwas, was alle Normen, alle Begriffe und alle Rationalität übersteigt und im Rahmen des Diskurses nur in einer ‚reduzierten‘ Weise in Erscheinung treten kann.³⁸³ Mit der Annahme eines solchen Konzepts irreduzibler Subjektivität könnten sich nun einige der bisher benannten Fragen an das butlersche Konzept der *agency* beantworten lassen. Es ließen sich Motivation, Impuls und Legitimation für eine kritische Überschreitung der gegebenen Verhältnisse liefern. Es ließe sich die irreduzible Subjektivität ins Feld führen, die durch Normen und Begriffe eingeschränkt, zugerichtet und gewaltsam geformt würde. Bei Butler lassen sich demnach dieselben Rudimente einer Entfremdungstheorie finden, die Rorty auch bei Foucault sieht:

Ich glaube [...], dass er [...] in dem Punkt, dass das Selbst, das Subjekt Mensch, immer nur ist, was kulturelle Anpassung aus ihm macht, selbst doch noch im Bereich der Denkweise bleibt, die sich etwas tief innen im Menschen vorstellt, das durch kulturelle Anpassung deformiert wird.³⁸⁴

In dieser Perspektive rückt Butler auch in die Nähe einer anderen Theorie der Kritik, derjenigen Adornos – wie dieser setzt sie die zu kritisierenden Strukturen so tief an, dass sich eine Alternative zu ihnen kaum noch denken lässt, nämlich in der Struktur von Begriffen, Normen und Rationalität im Allgemeinen, und wie er optiert sie für die Rettung des ‚Nicht-Identischen‘ und des mit den Mitteln der Vernunft nicht Fassbaren.³⁸⁵ Butler bezieht sich ganz in diesem Sinne positiv auf Adorno, wenn sie konstatiert, dass es in der kritischen Praxis darum geht, „den Dingen selbst zu jener Artikulation zu verhelfen, von

Annahme nur eine ‚Fiktion‘ sei: „Ich würde Foucaults Annahme für seltsam unerschrocken halten, da sie weiß, dass sie die Behauptung der ursprünglichen Befreiung nicht begründen kann.“ (Butler: „Was ist Kritik?“, 261.)

382 Butler: *Psyche der Macht*, 32.

383 Vgl. hierzu Butler: *Kritik der ethischen Gewalt*, 59.

384 Rorty: *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, 116.

385 Vgl. z.B. Wellmer: „Adorno. Anwalt des Nicht-Identischen“, 155.

der sie sonst durch die vorherrschende Sprache abgeschnitten sind.“³⁸⁶ Wie Adorno rät Butler davon ab, sich einen utopischen Zustand als Zielpunkt der Kritik auszumalen, da man damit nur an die gegebene Vernunft und die gegebenen Begriffe anknüpfen würde.³⁸⁷ Und wie bei Adorno würde am Endpunkt der Kritik ein undenkbarer und unerreichbarer Zustand stehen, in dem das Subjekt von diskursiven und normativen, und das heißt: von allen sozialen und diskursiven Zwängen befreit wäre, womit eine Art messianischer Hoffnung die kritische Praxis motivieren würde.³⁸⁸

Mit dieser Diagnose ließe sich Butler also als eine Anwältin des ‚Nicht-Identischen‘, des diskursiv nicht Fassbaren und des ‚ganz Anderen‘ begreifen. Man würde damit ihrem programmatischen Selbstverständnis jedoch stark widersprechen. Denn ihr Ziel ist es klarerweise, ohne Instanzen und Bezugspunkte auszukommen, die sich nicht innerhalb des diskurstheoretischen Denkens plausibel machen lassen. Allerdings, so ist deutlich geworden, lassen sich wichtige Elemente der butlerschen Philosophie, und insbesondere ihre Theorie der Kritik, nur äußerst schwer nachvollziehen, solange man sie ohne die Annahme von Instanzen wie ‚das Nicht-Identische‘ oder ‚der Andere‘ zu verstehen versucht.

Damit kann eine irreduzible Spannung in Butlers Theorie der Kritik aufgewiesen werden: Ihr programmatischer Versuch, eine radikal immanente Form der kritischen Praxis zu formulieren, führt zu Problemen und Komplikationen, die sie, wenn auch ungewollt und implizit, zu der Annahme einer geradezu theologischen Transzendenz treiben.

V.4 Resümee Butler

Butlers Vorhaben besteht in der Erläuterung einer Form von immanenter Kritik, die es erlaubt, die herrschenden diskursiven Rahmenbedingungen zu transformieren. Aufgrund der Abhängigkeit von den Subjekten, den Mitteln der Veränderung sowie den gesellschaftlichen Normen von den zu kritisierenden Strukturen, sieht Butler dieses Vorhaben mit großen Schwierigkeiten konfrontiert. Denn da Subjektivität und Rationalität im Rahmen diskursiver Bedingungen konstituiert werden, können Butler zufolge all die Praktiken, die diese Instanzen in Anspruch nehmen, prinzipiell nicht als kritisch gelten, weil

386 Butler: „Was ist Kritik?“, 252.

387 Vgl. zu diesem ‚Bilderverbot‘ beispielsweise Adorno: „Vernunft und Offenbarung“, 616.

388 Vgl. zur Kritik an den Verzerrungen der ‚kontemplativen‘ Utopie Adornos: Seel: *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 35ff.

sie den diskursiven Rahmen damit bestätigen würden. Damit fallen auch Formen der Praxis wie die politische Debatte oder die argumentative Auseinandersetzung aus dem Bereich der Kritik heraus.

Butler entwirft dagegen ein Modell kritischer Handlungsfähigkeit, das nicht auf die Intentionalität von Subjekten und auf begründetes und zielorientiertes Handeln rekurrieren muss. Mit der Figur der resignifizierenden Wiederholung beschreibt Butler eine Praxis, die die Struktur des Diskurses im Moment seiner notwendig sich vollziehenden Reaktualisierung verschiebt und verändert, und damit den sozialen Raum für bis dahin unabsehbare neue Möglichkeiten des Denkens und Seins öffnet.

Dieses Modell ist einerseits Schwierigkeiten ausgesetzt, wenn es darum geht zu begründen, was kritische Subjekte eigentlich dazu motiviert, zu den Praktiken der resignifizierenden Wiederholung überzugehen, und andererseits mit der Kritik konfrontiert worden, keine normativen Zielpunkte der Kritik mehr markieren zu können. Es ist gezeigt worden, dass Butler aufgrund dieser Schwierigkeiten zu einem Denken Zuflucht zu nehmen scheint, das mit ihren eigenen poststrukturalistischen Prämissen nicht in Einklang steht. So scheint sich die Instanz einer hinter allen diskursiven und gesellschaftlichen Verhältnissen stehenden Subjektivität abzuzeichnen, die von den jeweiligen Verhältnissen geformt und eingegrenzt wird; damit greift Butler auf eine Denkfigur zurück, die Richard Rorty als Rudiment essentialistischen Denkens gebrandmarkt hat.

VI. Die Perfektibilität des Menschen: Richard Rorty

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an, sie zu verändern.

Karl Marx

Philosophers have long wanted to understand concepts, but the point is to change them [...].

Richard Rorty

Richard Rorty würde nach eigenem Selbstverständnis sicherlich nicht von sich behaupten, mit seiner philosophischen Tätigkeit an dem Projekt einer Theorie der Kritik mitzuwirken. Ganz im Gegenteil betont er verschiedentlich, dass er das Projekt einer kritischen Theorie insgesamt für überflüssig erachtet.³⁸⁹ Denn für die Ausübung kritischer Praxis ist es seiner Meinung nach keineswegs vonnöten, auf Philosophie zu rekurren, die dann die rationalitätstheoretischen oder sozialphilosophischen Grundlagen oder überzeitliche und kontextübergreifende Normen zu enthüllen und bereitzustellen hätte. Kritische Theorie, wie Rorty sie versteht, ist eine Spielart von fundamentalistischer und essentialistischer Philosophie, von der es sich insgesamt abzuwenden gilt. Man muss Rorty zufolge keineswegs etwas über das ‚Wesen‘ des Menschen wissen oder über universell gültige moralische Prinzipien verfügen, um gegen schlechte soziale Verhältnisse vorzugehen und für verbesserte Lebensbedingungen einzutreten.³⁹⁰

In seinem Selbstverständnis als Demokrat und Liberaler vertraut Rorty stattdessen ganz auf die herrschenden (amerikanischen) Institutionen, wenn es um politische Einflussnahme und sozialen Wandel geht; und dort, wo die institutionellen politischen und juristischen Strukturen nicht ausreichen sollten, können Dichter und Künstler einspringen, um unsere moralische Einbildungskraft zu erweitern und zu stärken. Rorty wendet sich also deutlich gegen das Projekt einer Kritik, die auf externe Entitäten oder universelle Maßstäbe Bezug nehmen müsste. Seine hier kurz skizzierte Alternative zu diesem Projekt der kritischen Theorie scheint sich daher zunächst in keiner Weise von Michael Walzers

389 Vgl. hierzu z.B. Rorty: „The Overphilosophication of Politics“, wo Rorty die *Dialektik der Aufklärung* vehement kritisiert.

390 Rorty wendet sich also gegen die These, „politische Bewegungen brauchten philosophische Grundlagen.“ (Rorty: „Feminismus und Pragmatismus“, 306.) Vgl. hierzu auch Bernstein: „What is the Difference That Makes a Difference?“ (347): „To show, that we can ‘ground’ critical theory, is only another version of the old Platonic urge to escape from conversation to something atemporal which lies in the background of all possible conversation.“

Modell ‚immanenter Kritik‘ zu unterscheiden, wie sie im Kapitel III. 5 dargestellt wurde.³⁹¹ So könnte etwa das folgende Aperçu ohne weiteres auch von Walzer stammen:

Ich sehe in der Gier, der Faulheit und in der Heuchelei die Feinde des menschlichen Glücks, und ich sehe nicht ein, warum philosophische Tiefe nötig ist, um diese oberflächlichen Feinde anzugreifen.³⁹²

Walzers Modell wurde aufgrund der fehlenden Möglichkeit der Reflexion auf die jeweilige soziale Vorstruktur bereits als in seiner Reichweite zu eingeschränkt und in seiner Ausrichtung von vornherein zu konservativistisch eingeschätzt, als dass es eine befriedigende Antwort auf die hier aufgeworfenen Fragen entwickeln könnte.

Es wird sich jedoch zeigen, dass Rorty in mehrfacher Hinsicht über Walzer hinausgeht und durchaus interessante Bausteine für eine Theorie situierter Kritik anzubieten hat. Denn Rortys Bild der politischen Praxis stellt gleichsam einen konservativistischen und reformistischen Sonderfall in einer ansonsten auf Veränderung und revolutionäre Umwälzung ausgerichteten Theorie dar. Rorty geht dabei (wie bereits in Kapitel II.1.3 beschrieben) davon aus, dass verschiedene Vokabulare die Vorstruktur unserer Sichtweise und unseres Verständnisses von Gegenständen der Welt, unseren moralischen Intuitionen und uns selbst bilden. Diese Vorstruktur ist, so wurde gesagt, kontingent und wandelbar, weshalb sich eben auch unser Verständnis von der Welt, der Moral und uns selbst (radikal) wandeln kann.

Fasziniert von den durch die Kontingenz und Wandelbarkeit eröffneten Möglichkeiten verweist Rorty zu Beginn von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* auf den „Präzedenzfall“ der Französischen Revolution, die gezeigt habe, „daß sich das ganze Vokabular sozialer Beziehungen und das ganze Spektrum sozialer Institutionen beinahe über Nacht auswechseln“ lassen.³⁹³ Dieser Fall zeige das beeindruckende Potential einer kritischen bzw. politischen Praxis, die sich nicht mit reformistischen Optimierungen zufrieden gibt, sondern in der es um nicht weniger geht als um die „Erschaffung einer neuen Spielart des Menschseins“.³⁹⁴

Rortys Theorie trägt also zu der Erkenntnis der Reichweite der Wandelbarkeit bei, und erhöht damit die „Einsicht in die Kontingenz“, die ihm zufolge die „Freiheit“ des

391 Vgl. zum Verhältnis von Rorty, Walzer und der Kritischen Theorie Honneth: „Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik“.

392 So Rorty in seiner Antwort auf Simon Critchley in dem Band: Mouffe: *Dekonstruktion und Pragmatismus*, 106.

393 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 21.

394 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 21.

Menschen vergrößert, da er sich von den unantastbaren Autoritäten eines transzendenten Gottes oder einer fixen menschlichen Natur befreit sieht.³⁹⁵ Rortys Kampf gegen die essentialistischen Vokabulare von Religion und Metaphysik ist in diesem Sinne als eine Kritik an einem ‚falschen Bewusstsein‘ zu verstehen, das sozial konstruierte Entitäten als außerhalb der sozialen Kontrolle liegende Phänomene versteht.³⁹⁶

Die Einsicht in die Kontingenz ist aber nur durch philosophische Reflexion zu haben. Denn es reicht nicht aus, zu erkennen, dass neben dem eigenen auch noch eine Vielzahl anderer Vokabulare existiert; sondern man muss diese Beobachtung auf antifundamentalistische Konzeptionen von Sprache, Mensch und Welt beziehen, um die Diagnose der Kontingenz stellen zu können. Die Philosophie ist also eine notwendige Voraussetzung zur Etablierung der von Rorty propagierten, auf Veränderung und Neu-Erschaffung zielenden Haltung, womit man ihm bereits attestieren kann, in größerem Maße ein ‚kritischer Theoretiker‘ zu sein, als er es selber formulieren würde.

In den folgenden Abschnitten sollen die Mechanismen, Möglichkeiten und Grenzen der Formen sozialer Transformationen, wie sie Rorty konzipiert, nachgezeichnet werden. Dazu wird in einem ersten Schritt genauer geklärt, was genau Vokabulare sind und auf welche Weise sie sich verändern, wobei vor allem die Möglichkeiten und Grenzen der aktiven Einflussnahme von Subjekten auf diesen Transformationsprozess herausgearbeitet werden. In einem zweiten Schritt wird die Dichotomie von Privatem und Öffentlichem rekonstruiert, mit der Rorty in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* den Versuch unternimmt, diejenigen Bereiche der Kultur, in denen ständiger sozialer Wandel herrscht und herrschen soll, von dem einen – dem politischen – Bereich scharf abzugrenzen, der diesem Wandel seiner Meinung nach nicht unterworfen werden darf. In einem dritten Schritt werden die konzeptuellen Schwierigkeiten dieser Trennung aufgezeigt und die Konsequenzen beschrieben, die sich für die politische bzw. kritische Praxis ergeben, wenn man diese Trennlinie verwischt.

395 Rorty: „Habermas, Derrida und die Aufgabe der Philosophie“, 470; Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 56. Vgl. auch Rorty: „Pragmatism as Anti-Authoritarianism“.

396 In der Typologie der verschiedenen Funktionen der Kritischen Theorie von Raymond Geuss wird dieser Punkt folgendermaßen formuliert: „Eine Bewusstseinsform ist ideologisch, wenn sie an zentraler Stelle einen Objektivierungsfehler enthält, d.h. wenn es ihr wesentlich ist, daß ein soziales Phänomen für ein natürliches gehalten wird. Personen unterliegen einem in diesem Sinne ideologisch falschen Bewußtsein, wenn sie ihre eigene Tätigkeit ‚objektivieren‘, d.h. wenn sie fälschlicherweise diese Tätigkeit als einen außerhalb ihrer Kontrolle liegenden natürlichen Prozeß ansehen.“ (Geuss: *Die Idee einer kritischen Theorie*, 24.)

VI.1 Normale und revolutionäre Diskurse

VI.1.1 Vokabulare

Einer der zentralen Begriffe Rortys ist der Begriff des Vokabulars. Rorty geht so weit, zu behaupten, dass „Personen und Kulturen“ im Grunde nichts anderes sind als „verkörperte Vokabulare“.³⁹⁷ Darüber allerdings, wie ein solches Vokabular aufgebaut ist und welchen Zuschnitt es hat, belässt Rorty seine Leser weitgehend im Unklaren. Von einem Überzeugungssystem über eine Theorie, eine bestimmte (z.B. philosophische) Position, die ‚disziplinäre Matrix‘ einer einzelnen Wissenschaft, einen Diskurs, ein Sprachspiel bis zu einem Teilbereich der Kultur ist einiges an Kandidaten im Rennen.³⁹⁸

Das so genannte ‚abschließende Vokabular‘ einer Person beschreibt Rorty folgendermaßen: Es ist „ein Sortiment von Wörtern“, das Personen „zur Rechtfertigung ihrer Handlungen, Überzeugungen und ihres Lebens einsetzen.“³⁹⁹ Vokabulare kann man damit als Mengen von Begriffen auffassen, die in einer bestimmten Weise zusammenhängen, dadurch nämlich, dass die Sätze oder Überzeugungen, in denen sie vorkommen, argumentativ verknüpft werden können. Die Sätze eines Vokabulars stehen in einem gemeinsamen Rechtfertigungszusammenhang. Alles, was als Rechtfertigung eines Satzes vorgebracht werden kann und alles, was mit diesem Satz gerechtfertigt werden kann, gehört zum selben Vokabular. Sätze aus verschiedenen Vokabularen können damit per definitionem nicht auf diese Weise verbunden werden, sie sind im Lichte des jeweils anderen Vokabulars weder wahr noch falsch, sondern schlicht sinnlos. Ein Vokabular ist also durch spezifische Praktiken, Begrifflichkeiten und Konventionen gekennzeichnet, die festlegen, was als sinnvoll oder als sinnlos, als wahr oder als falsch, als interessant oder als uninteressant betrachtet wird. Vokabulare sind dadurch begrenzt, dass das, was nicht nach ihren spezifischen Kriterien ausgesagt, begründet, beurteilt oder kritisiert werden kann, aus ihnen ausgeschlossen ist. Es gibt Rorty zufolge keine Rechtfertigungspraxis und keine Kriterien, die über die Grenzen der jeweiligen Vokabulare hinweg Gültigkeit besitzen würden, also kein Super- oder Metavokabular, das zum Vergleich verschiedener Vokabulare dienen könnte, sondern nur eine Vielzahl nebeneinander bestehender und inkommensurabler Vokabulare, Sprachspiele und Perspektiven auf die Welt, die nicht als Ganze bewertet werden können. So stehen die Bereiche der Naturwissenschaften, der

397 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 138.

398 Vgl. Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 27.

399 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 127.

Politik und der Kunst genauso nebeneinander wie die einsteinsche und die aristotelische Physik.

Natürlich werden innerhalb einzelner Vokabulare Aussagen und Urteile über andere Vokabulare getroffen. So tauchen die aristotelische und die newtonsche Physik in der Geschichte der aktuellen Physik durchaus auf, als noch vorläufige und unbeholfene Stationen auf dem Weg eines Fortschritts zur aktuellen Ausformung dieser Wissenschaft, die die Fehler der Vorgänger nun beseitigt hat. Solche Geschichten sind in den Augen Rortys nun völlig unproblematisch, solange man sich dessen bewusst bleibt, dass es sich hier nicht um einen ‚objektiven‘ Fortschritt handelt, der sich an etwas messen ließe, was außerhalb der in Frage stehenden Vokabulare stehen und einen neutralen Vergleichspunkt abgeben könnte. Diese Geschichten sind vielmehr perspektivische Geschichten aus der Warte eines bestimmten Vokabulars, das die eigenen Kriterien und Überzeugungen als qualitativ überlegen betrachtet. Es handelt sich um, im angelsächsischen Sprachraum so genannte, „whiggistische“ Geschichten, die die eigene Position als den krönenden Endpunkt einer teleologischen Geschichte begreifen, oder, so kann man mit Walter Benjamin sagen, um Geschichten aus der Perspektive der Sieger, die nicht als Ausdruck einer wirklichen Kommensurabilität der Vokabulare zu begreifen sind.⁴⁰⁰

Nach dieser Theorie der Vokabulare ergeben sich zwei verschiedene Formen des Handelns in der Welt bzw. der Einflussnahme auf die Welt. Zum einen ein Handeln innerhalb des Rahmens eines bestehenden Vokabulars, d.h. auf dem Wege der Argumentation und gemäß den Regeln, Konventionen und Praktiken, die innerhalb des jeweiligen Vokabulars gelten. Wenn beispielsweise Angela Merkel Kanzlerin wird, ein neuer Planet entdeckt oder ein Mörder verurteilt wird, geschieht dies innerhalb des üblichen Rahmens der Politik, Astronomie oder Jurisprudenz. Es vollziehen sich damit Akte, die im Rahmen des nach Maßgabe dieser Vokabulare Möglichen bereits angelegt sind. Diese Form des Handelns ist rational und kann nach den herrschenden Maßstäben begründet und gerechtfertigt werden.

Eine zweite Form der Veränderung zielt demgegenüber auf die Transformation bestehender bzw. die Erfindung neuer Vokabulare und führt damit zu einer Erweiterung der „Grenzen der Möglichkeiten“.⁴⁰¹ Es entstehen Praktiken und Beschreibungsweisen,

400 Vgl. zum ‚Whiggismus‘ zum Beispiel Rorty: *Der Spiegel der Natur*, 352; vgl. zu Benjamins ‚Perspektive der Sieger‘ ders.: „Über den Begriff der Geschichte“, 696.

401 Rorty: *Kontingenzt, Ironie und Solidarität*, 226. „Sprache hat die Macht, neue und andere Dinge möglich und wichtig zu machen“ (Rorty: *Kontingenzt, Ironie und Solidarität*, 147).

Gegenstände und Normen, die vorher in dieser Weise nicht vorstellbar waren und die nach den gegebenen Maßstäben als unbegründet oder irrational angesehen werden müssen. In der einen Art des Handelns ändern sich also die Fakten, in der anderen der Raum des Denkbaren, Möglichen und Intelligiblen.⁴⁰² Diese beiden Formen der Aktivität beschreibt Rorty unter Bezugnahme auf Kuhns Differenzierung von ‚normaler Wissenschaft‘ und ‚revolutionärer Wissenschaft‘ als ‚normalen‘ bzw. ‚revolutionären‘ Diskurs:

Normaler Diskurs ist genau das, was sich in einem allgemein anerkannten System von Konventionen abspielt, die festlegen, was als ein relevanter Beitrag gilt, als Beantwortung einer Frage, als gute Kritik dieser Antwort oder als gutes Argument für sie. Nichtnormaler Diskurs statt dessen findet statt, wenn am Diskurs jemand teilnimmt, der diese Konventionen nicht kennt oder diese ignoriert.⁴⁰³

Wie in Butlers Handlungstheorie lässt sich damit auch bei Rorty ein Normen-konformes von einem Normen-transformierenden Handeln unterscheiden. Und es ist auch bei Rorty die zweite Variante der Einflussnahme, die im Rahmen einer Theorie der Kritik von Interesse ist, da hier die Auseinandersetzung mit und die Transformation von der jeweiligen sozialen Vorstruktur thematisiert wird. Mit dieser Möglichkeit der Transformation lassen sich Rorty zufolge radikal neue und andere Sichtweisen der Welt und des Menschen etablieren, die im bisherigen Denken noch nicht angelegt bzw. überhaupt vorstellbar sind. Wie bei Butler auch ermöglicht die Veränderbarkeit der Vokabulare eine ‚offene Zukunft kultureller Möglichkeiten‘.

An die Diagnose der Veränderbarkeit schließen sich im Zusammenhang der hier verfolgten Themenstellung zwei Fragen an. Zum einen die Frage danach, wie die aktive Einflussnahme auf diesen Transformationsprozess zu denken ist. Inwieweit ist es menschlichen Subjekten möglich, eine solche Transformation der Vokabulare zu initiieren und zielgerichtet zu steuern. Daraus ergibt sich wiederum die Frage, was als Auslöser und als Motivation dafür dienen kann, eine solche revolutionäre Veränderung anzustreben, wenn die Akte der Transformation im Rahmen des herrschenden Vokabulars nicht selbst begründet werden können.⁴⁰⁴

402 Rorty spricht hier auch von zwei verschiedenen ‚Methoden‘. In Bezug auf politisches Handeln zeichnet er an dieser Stelle die Differenz zwischen „parlamentarischer“ und „utopischer Politik“ ein. (Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 30.)

403 Rorty: *Der Spiegel der Natur*, 348f.

404 Es muss gefragt werden, „wie überzeugend der ‚Motivationsversuch‘ zur Verabschiedung eines Vokabulars im Einzelnen wirklich ist.“ (Kögler: *Die Macht des Dialogs*, 236.)

VI.1.2 Meme und Metaphern – Der Mechanismus der Veränderung

Die Möglichkeit der Neuentwicklung von Vokabularen ist ein zentrales Moment in der rortyschen Sicht des Menschen. Diese Neuentwicklung vollzieht sich Rorty zufolge immer auf dem Weg der Modifikation bereits bestehender Vokabulare. Alle kulturellen Errungenschaften, die Erkenntnisse der Wissenschaft, Moralsysteme, Kunst und Kultur sind durch Veränderungen von bestehenden Vokabularen hervorgebracht worden.

Angesichts der zentralen Bedeutung der Transformation von Vokabularen ist es überraschend, dass der konkrete Mechanismus dieser Modifikationen von Rorty lediglich oberflächlich erläutert wird. Im Groben ist die kulturgeschichtliche Entwicklung verschiedener Beschreibungssysteme bei ihm an die naturgeschichtliche Entwicklung im Sinne der darwinschen Evolutionstheorie angelehnt. Rorty verweist in diesem Zusammenhang auf die Mem-Theorie, wie sie sich bei Richard Dawkins und Daniel Dennett findet.⁴⁰⁵ Diesen Theorien zufolge sind Meme kulturelle Sinneinheiten wie Gedanken, Modelle, Ideen, Bilder, Melodien oder Begriffe. Wie ihre biologischen Leidensgenossen, die Gene, kämpfen die Meme im Feld der Kultur gegen ihre Konkurrenten um den immer zu knappen Lebensraum und die immer gefährdete Möglichkeit der Fortpflanzung. Auch wenn sich aus der Innenperspektive eines Vokabulars – also aus der Perspektive der Subjekte, die von den entsprechenden Memen Gebrauch machen bzw. sie ‚beherbergen‘ – eine normativ aufgeladene ‚whiggistische‘ Fortschrittsgeschichte erzählen lässt, die zur Herausbildung und zur Überlegenheit des eigenen Vokabulars geführt hat, so findet sich aus der Perspektive des Evolutionisten kein normatives Kriterium, das einen besseren, wahreren oder moralischeren Diskurs von minderwertigeren Kandidaten unterscheiden könnte. Die ‚überlebenden‘ Vokabulare zeichnet schlicht und tautologisch aus, dass sie ‚überlebt‘ haben, und das deutet darauf hin, dass sie in irgendeiner Weise an die Bedingungen der Umwelt besser angepasst waren und bestimmte Herausforderungen besser bewältigen konnten.⁴⁰⁶

Die überlebenden Meme haben also, evolutionstheoretisch formuliert, einem gewissen Selektionsdruck widerstanden. Dabei muss der Mechanismus der kulturellen Selektion der Meme etwas anders beschrieben werden als derjenige der natürlichen Selektion der Gene. Denn die Umwelt der Meme stellt jeweils das Gehirn bzw. das Bewusstsein von

405 Vgl. das Kapitel „Meme, die neuen Replikanten“ in Dawkins: *Das egoistische Gen*, 304-322 sowie Dennett: *Freedom Evolves*, 175-178.

406 Rorty: „Rationalität und kulturelle Verschiedenheit“, 276. Vgl. zur Memtheorie bei Rorty auch ders.: „Feminismus und Pragmatismus“, 297f.

einzelnen Personen dar. Der Selektionsdruck resultiert aus einem begrenzten Maß an Interesse, kognitiven Fähigkeiten oder Zeit der jeweiligen Personen. Um sich im ‚Lebensraum‘ des Bewusstseins der Personen zu reproduzieren und zu etablieren, um dann auch die Chance zu haben, an zukünftige Generationen weitergegeben zu werden, müssen Meme nun eine positive Funktion für diese Personen erfüllen. Sie müssen sich als schön oder als tröstlich erweisen, sinnvolle Erklärungen über einen Gegenstandsbereich oder Orientierung in der Welt geben oder in einer anderen Weise für die ‚Wirte‘ des Memes von Nutzen sein.⁴⁰⁷

Neben der Selektion ist der zweite Mechanismus, der in der natürlichen Evolution am Werk ist, der der Mutation, der für die Vielfalt an Arten und Variationen sorgt, aus denen selektiert wird. Die Rolle der Mutation von Memen ist entscheidend für die Frage, wie sich Veränderungen in der Sphäre von Kultur und Gesellschaft vollziehen können. Sie wird von Rorty in Anlehnung an die Metaphertheorie Donald Davidsons erläutert. Metaphern sind in den Sprachen, in denen sie auftauchen, Davidson zufolge (zunächst) irrational, sie haben keinen paraphrasierbaren Sinn, sie sind gleichsam nichts anderes als falsche Verwendungsweisen von Wörtern, nichts als Störgeräusche.⁴⁰⁸ Vokabulare verändern sich nun Rorty zufolge durch das vermehrte Auftauchen von solchen sinnlosen Störgeräuschen. Diese können verschiedener Art sein und umfassen alles, was den Normen und Konventionen eines Vokabulars widerspricht. Es können tatsächliche Metaphern sein, neue Wörter und veränderte Gebrauchsweisen von Wörtern oder eine andersartige und befremdliche Neubeschreibung eines Gegenstands. Solche Sprechakte können nun vom normalen Diskurs gar nicht verarbeitet bzw. eingeordnet werden, sondern sind nach dessen Kriterien zunächst einfach falsch und „nicht zur Sache gehörig“.⁴⁰⁹

Erst im Laufe der Zeit erweist sich, ob man mit diesen neuen Wörtern und Begriffsverwendungen auch nützliche neue Dinge tun, neu- und andersartige Beschreibungen der Welt und von sich selbst liefern kann, die den alten Beschreibungsweisen gegenüber gewisse Vorteile bieten. Die Metaphern sind, so könnte man sagen,

407 Darauf, dass auch die Frage nach dem Mechanismus der Selektion in Bezug auf Meme höchst problematisch ist, weist z.B. Bernard Williams hin, in: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, 52.

408 Vgl. Davidson: „Was Metaphern bedeuten“ (50): „Ich stimme zwar der Auffassung zu, dass Metaphern nicht paraphrasiert werden können, glaube aber nicht, dass es daran liegt, dass Metaphern etwas zu Neuartiges für den buchstäblichen Ausdruck sagen, sondern daran, dass da gar nichts zu paraphrasieren ist.“

409 Rorty: *Der Spiegel der Natur*, 368.

Differenzen im Raum der Sprache, von denen sich erst im Nachhinein zeigt, ob sie auch einen Unterschied machen. Wenn sich die Gewohnheit durchsetzt, die neuen Redeweisen zu gebrauchen, werden die Metaphern zu toten Metaphern, sie erhalten einen fixierbaren Sinn und sind in dem neugeschaffenen Vokabular Kandidaten für wahre oder falsche Aussagen. Wenn sich keine sinnvolle Verwendung für die Metaphern findet, werden sie schlicht nicht weiter gebraucht.

Diese Entwicklung der Innovation und anschließenden Normalisierung ist von Rorty parallel zur natürlichen Evolution als ein nicht-intentionaler, kontingenter und subjektloser Prozess beschrieben worden:

Nietzsches Kulturgeschichte und Davidsons Sprachphilosophie sehen Sprache so, wie wir jetzt die Evolution sehen, als neue Formen des Lebens, die ständig alte Formen abtöten – nicht, um höhere Zwecke zu erreichen, sondern blind.⁴¹⁰

Man könnte die kulturelle Entwicklung so beschreiben, dass Menschen und Vokabulare jeweils für den anderen als Umwelt fungieren, und sich in einem blinden Prozess der Mutation und Selektion aneinander anpassen. Menschen wären dieser Beschreibung zufolge das ‚selbsterschaffende Tier‘ nur in dem Sinne, dass sie – gleichsam absichtslos – zur Entwicklung der Vokabulare beitragen, durch die sie dann selbst verändert werden. Die Vokabulare, unsere Beschreibungsweisen von der Welt und von uns selbst, wären danach tatsächlich radikal kontingent, sie wären – wie in der natürlichen Evolution auch – das Produkt von nichts anderem als „Zeit und Zufall“. ⁴¹¹ Dieser Rekonstruktion zufolge scheinen weder die Handlungsfähigkeit des Subjekts noch die Möglichkeit zur Kritik in Rortys Konzept besonders ausgeprägt zu sein. Menschen sollten sich angewöhnen, sinnlose Äußerungen von sich zu geben, um dann darauf zu warten, ob sich die Welt, in der sie leben, und ihr Bild von sich selbst verändern. Kulturelle Veränderung wäre ein übersubjektives Geschehen mit einer minimalen Eigenbeteiligung.

Habermas kritisiert an dieser „naturalanalogen“ Beschreibungsweise, in der die kulturelle Veränderung „rhythmisch zwischen Sprachrevolutionierung und Sprachnormalisierung [pulst]“, deshalb meiner Meinung nach zu Recht, dass in ihr die Überzeugungen, Absichten und Handlungen der Subjekte zu wenig Berücksichtigung finden können.⁴¹²

410 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 46.

411 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 50. Sehr anschaulich ist in diesem Zusammenhang auch die folgende Passage: „Unsere Sprache und Kultur sind ebenso zufällig, ebenso Ergebnis von tausend kleinen Mutationen, die Nischen finden (und einer Million anderer, die keine Nischen finden), wie Orchideen und Menschenaffen.“ (Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 42.)

412 Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 242.

Denn auch wenn es möglicherweise Fälle gibt, in denen diese Beschreibung eines rein zufälligen Prozesses sprachlicher Innovation zutrifft, so ist es doch notwendig, dass zumindest die Möglichkeit auch für solche Szenarien besteht, in denen neben Zeit und Zufall auch eine Portion intentionalen Handelns von Subjekten mit im Spiel ist, um diese Theorie zur Erklärung einer aktiven (und kritischen) Beeinflussung gesellschaftlicher Verhältnisse nutzbar zu machen.

Nun will aber auch Rorty dem Begriff der Freiheit einen Sinn verleihen, und muss daher die Veränderung von Vokabularen und die Erfindung neuer sozialer Praktiken in den Möglichkeitsraum des willentlichen und intentionalen Handelns von Subjekten einzeichnen. Rorty begreift Freiheit zwar, wie bereits erwähnt, als die ‚Einsicht in die Kontingenz‘ der herrschenden Verhältnisse. Diese Einsicht wäre mit ‚Freiheit‘ aber nur sehr unzutreffend beschrieben, wenn es sich dabei lediglich um die Einsicht in ein kontingentes naturhaftes Geschehen handelte, auf das die Menschen keinen aktiven Einfluss nehmen könnten. Zu einem Merkmal wirklicher Freiheit kann die Einsicht in die Kontingenz nur dann werden, wenn aus ihr auch die Einsicht in die aktive Veränderbarkeit der Verhältnisse resultiert.⁴¹³ Und nur aus dieser Perspektive einer aktiven Einflussnahme lassen sich dann auch Rortys emphatische Beschreibungen der Möglichkeiten menschlicher Selbsterschaffung verständlich machen: „[W]ir [sind] imstande, uns neuzuschaffen und wiedergeboren zu werden, indem wir die früher gelehrten Selbstbeschreibungen preisgeben und neue erfinden.“⁴¹⁴

Wenn aber die Wandlung der Vokabulare nicht nur als blinder Prozess konzeptualisiert wird, sondern auch aus Akten der Freiheit heraus erfolgen kann, ergibt sich die Frage, was Gründe oder Motivationen für konkrete Subjekte sein können, dazu überzugehen, absichtlich und gezielt Metaphern hervorzubringen, die dazu beitragen, das bestehende und vertraute Vokabular zu verändern bzw. zu überwinden. Es müssen also innersprachliche Anlässe und Ursachen benannt werden, die es erstrebenswert erscheinen lassen, die Ebene der konventionellen rationalen Diskussion und Argumentation zu verlassen, und eine Veränderung der diskursiven Rahmenbedingungen anzustreben. Damit könnte ge-

413 Auf diese Spannung weist auch Keith Topper hin, wenn er zwei verschiedene Verwendungsweisen des Begriffs ‚kontingent‘ bei Rorty herausarbeitet. ‚Kontingenz‘ sei zum einen mit dem Wortfeld von ‚innovation, originality, and creativity‘ verbunden; zum anderen aber mit ‚chance, luck, accident, randomness‘. (Topper: „Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription“, 958f.)

414 Rorty: *Hoffnung statt Erkenntnis*, 33.

zeigt werden, dass der Uhrmacher der kulturellen Evolution nicht blind ist, sondern vielleicht lediglich ein bisschen verschwommen sieht.⁴¹⁵

VI.1.3 Motivationen, Zwecke, Ziele

Die grundlegende Schwierigkeit bei der Aufgabe, die Motivation zur Neuerfindung von Vokabularen zu erläutern, wird von Rorty in der folgenden Passage beschrieben, in der er ein Problem kenntlich macht, das seiner Meinung nach Derrida und andere Philosophen umtreibt, die einen Ausstieg aus dem Vokabular der Metaphysik anstreben:

Angenommen in einer Gemeinschaft herrsche allgemeine Übereinstimmung hinsichtlich der ‚Bedingungen verständlicher sprachlicher Ausdrucksformen‘ oder hinsichtlich des ‚einzigen Vokabulars, in dem es erlaubt ist, zu sprechen‘. Dann wollen wir ferner annehmen, jemand in dieser Gemeinschaft wünsche zu sagen, daß wir einen Fehler gemacht haben: Diese Bedingungen oder Kriterien beziehungsweise dieses Vokabular seien eigentlich die falschen. Diesem revolutionären Vorschlag ließe sich ohne weiteres die Spitze nehmen. Denn entweder würde er in gehorsamem Einklang mit den alten Bedingungen oder Kriterien – also im Rahmen des bisherigen Vokabulars – gemacht, oder dies wäre nicht der Fall. Wenn ja, so wäre dieser Vorschlag aus Gründen der Selbstbezüglichkeit widersprüchlich. Wenn nicht, so wäre er unverständlich, irrational oder beides.⁴¹⁶

Zwar benutzt Rorty diese Beschreibung vorrangig, um darauf hinzuweisen, dass diese Frontstellung eine mit Idealtypen arbeitende Abstraktion darstelle, und dass die wirkliche Verfassung der Diskurse weitaus ‚geschmeidiger‘ sei, da gar keine allgemeine und starre Übereinstimmung der Rationalitätskriterien und der Verständlichkeitsbedingungen bestehen müsse. Dennoch trifft dieses Dilemma in vollem Maße auf Rorty selbst zu, wenn dem Begriff eines bestimmten und abgrenzbaren Vokabulars überhaupt ein Sinn abgewonnen werden soll. Denn ein Vokabular umgrenzt einen Raum, der dadurch gekennzeichnet ist, dass in ihm gewisse Äußerungen zu rechtfertigen sind und wahr sein können, andere hingegen nicht. Das heißt aber dann tatsächlich: Plausible Gründe gegen ein Vokabular bestätigen die Konventionen des Vokabulars; etwas, was den Konventionen des Vokabulars jedoch entgegensteht, kann keinen plausiblen Grund darstellen.

415 ‚Blind Watchmaker‘ nennt Richard Dawkins die Evolution in seinem gleichnamigen Buch, das gegen die Vertreter eines *intelligent design* gemünzt ist. Rorty spricht tatsächlich von der verschwommen erkennbaren Zukunft. (Vgl. Rorty: „Feminismus und Pragmatismus“, 314.) Diese Thematik wird weiter unten im Zusammenhang mit dem Konzept der ‚Prophetie‘ wieder aufgenommen.

416 Rorty: *Eine Kultur ohne Zentrum*, 133. Vgl. auch Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 30: „Das Problematische an Argumenten gegen die Verwendung eines vertrauten und altehrwürdigen Vokabulars liegt darin, daß sie in eben dem Vokabular verfasst sein sollen, gegen das sie sich wenden. Man erwartet von ihnen, daß sie zeigen, wie zentrale Bestandteile dieses Vokabulars ‚ihren eigenen Maßstäben nach inkonsistent‘ sind oder daß ‚sie sich selber dekonstruieren‘. Aber das kann man *niemals* zeigen.“

Rorty betont deshalb, dass der Anstoß zur Überschreitung nicht in der Aufdeckung von Fehlern oder Selbstwidersprüchen innerhalb des Vokabulars bestehen kann. Jedes Argumentieren gegen ein Vokabular, jeder begründete Einwand ist schlicht ein Teil des Vokabulars, der nach dessen Logik funktioniert. Das hat auch zur Folge, dass man innerhalb des Vokabulars nicht die Ziele definieren kann, die die Erschaffung eines neuen Vokabulars orientieren könnten. Zwar sind der von Rorty geschätzten Werkzeug-Metapher zufolge Sprachen nichts anderes als eben Werkzeuge, mit denen sich gewisse Dinge tun lassen und die für unterschiedliche Aufgaben unterschiedlich nützlich sind. Aber die Zwecke sind gleichsam in die einzelnen Vokabulare eingebaut, so dass sich die Zwecke, die in einem neuen Vokabular verfolgt werden können, nicht vorgängig in dem Vokabular, von dem man ausgeht, formulieren lassen:

Handwerker wissen gewöhnlich, welche Arbeit sie tun müssen, bevor sie die Werkzeuge, die sie dazu brauchen, suchen oder erfinden. Im Gegensatz dazu ist von Menschen wie z.B. Galilei [...] nicht zu erwarten, daß sie klarmachen können, was genau sie tun wollen, bevor sie die Sprache entwickeln, in der ihr Vorhaben gelingt. Das neue Vokabular macht die Formulierung seines Zweckes erst möglich.⁴¹⁷

Welches die Probleme sind, die gelöst werden sollen, welches die Ziele sind, die man erreichen möchte, und nicht zuletzt die Definition und Verwendung des Kriteriums der Nützlichkeit – dies alles sind Größen, die nur innerhalb der Grenzen eines Vokabulars Sinn machen. Dieser Umstand macht nicht nur die instrumentelle und auf ein vorher umrissenes Ziel ausgerichtete Erzeugung neuer Vokabulare problematisch, sondern er verunmöglicht auch eine rationale und begründete Wahl zwischen alternativen Vokabularen. Denn die Kriterien der Bewertung und die Verfahren der Begründungen funktionieren nur innerhalb eines Vokabulars, nicht jedoch zwischen Vokabularen. Vokabulare sind also zu umfassend, um in den rationalen Blick genommen werden zu können, da sie selbst Formen der Rationalität sind. Vokabulare sind damit nicht nur Werkzeuge, die von uns zu bestimmten neutral zu formulierenden Zwecken gebraucht werden können, sondern sie bestimmen jeweils auch noch, wer ‚Wir‘ sind und was wir für Zwecke verfolgen.⁴¹⁸

417 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 36.

418 Auf die daraus resultierenden Schwierigkeiten für Rortys Theorie weist Charles Guignon hin, wenn er schreibt: „Rortys own position seems to undermine this appeal to practical consequences in evaluating our vocabularies and interpretive schemes. For our vocabularies determine what can count for us as ends or purposes, so that there can be no point outside of our current vocabularies from which we could identify our ‘true’ ends. According to Rorty, we can deal with the question, ‘Are we using the right means to attain our ends?’ from within our present understanding of reality. But there is no way to answer the question, ‘Do we have the right ends?’ [...] Since a new vocabulary might irrupt at any

Sie sind Veränderungen unserer Redeweise und damit Veränderungen dessen, was wir tun wollen und was wir zu sein glauben. [So] ist die Veränderung unserer Art zu sprechen auch die Veränderung dessen, was wir für uns selbst sind.⁴¹⁹

In einer prospektiven Sicht ergeben sich also prinzipielle Schwierigkeiten, zu begründen, wieso und auf welche Weise man versuchen sollte, ein bestehendes Vokabular zu überschreiten. Dies heißt jedoch nicht, dass es keine ausgezeichneten Situationen gibt, in denen der ‚irrationalistische‘ Versuch, neue Beschreibungsweisen zu ermöglichen, nicht in einer besonderen Weise angemessen wäre. Solche Situationen sind Rorty zufolge insbesondere dann gegeben, wenn ein überkommenes Vokabular an seine Grenzen stößt, oder wenn ‚Interferenzen‘ zwischen zwei Vokabularen entstehen.⁴²⁰ Man kann hier an eine Naturwissenschaft denken, die immer größere Schwierigkeiten hat, neue Fakten im Rahmen ihrer Begrifflichkeit zu erklären; oder an einen Konflikt wie den zwischen Theorien menschlicher Freiheit und den Konsequenzen eines naturwissenschaftlichen Determinismus, der sich in keinem der beiden Vokabulare ausräumen lässt. Auch wenn es keine wirklichen Begründungen für den Ausstieg aus einem Vokabular geben kann, so gibt es doch etwas wie ein geeignetes Klima für metaphorische Innovation.

In *Der Spiegel der Natur* entwirft Rorty nun ein Konzept von philosophischer Tätigkeit, das im Kern darin besteht, Innovation, Inkomensurabilität und Wandel zu ermöglichen und zu unterstützen. Nach dem halb diagnostizierten, halb herbeigeschriebenen Scheitern des Projekts einer ‚Erkenntnistheorie‘, d.h. nachdem die Philosophie von ihrer Selbstauffassung therapiert ist, Fundamente der Erkenntnis und damit einen Metadiskurs bereitzustellen, in dem sich alle anderen Diskurse vergleichen und bewerten ließen, soll die Lücke, die die ‚Erkenntnistheorie‘ hinterlässt, nicht neu gefüllt werden. Die von Rorty so genannte „hermeneutische“⁴²¹ oder auch „bildende“ Philosophie hat im Gegenteil die Aufgabe, neue Ansätze eines solchen fundamentalistischen oder reduktionistischen Denkens zu verhindern, da dieses Denken immer

moment and totally redefine our sense of ends and purposes, there is no way to talk about the usefulness of our current vocabulary with its built-in but unjustifiable ends.“ (Guignon: „Saving the Differences“, 361f.)

419 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 46f.

420 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 35.

421 Es handelt sich hier offensichtlich um eine recht originelle Verwendung des Labels ‚hermeneutisch‘. Zwar bezieht sich Rorty hier explizit auf Gadamer. Die eklatante Differenz der Konzepte hermeneutischer Philosophie ist aber bereits daran zu erkennen, dass es Gadamer um Traditions-Aneignung geht, während Rorty auf Traditions-Überwindung aus ist.

auf einen stabilisierten und perpetuierten Normaldiskurs abzielt. Ein Zustand, den Rorty als geradezu ‚gefährlich‘ charakterisiert:⁴²²

Der bildende Diskurs versucht die Gefahr abzuwenden, daß irgendein Vokabular, irgendeine künftige Beschreibungsmöglichkeit ihrer selbst, die Menschen zu der Täuschung veranlassen könnte, von nun an sollten und könnten alle Diskurse normale Diskurse sein. Das resultierende Einfrieren der Kultur käme in den Augen des bildenden Philosophen der Entmenschlichung des Menschen gleich.⁴²³

Die Möglichkeit der Veränderung und Neubeschreibung wird hier, bei aller Skepsis gegenüber essentialistischen Festlegungen, als eine Art anthropologischer Bestimmung des Wesens des Menschen betrachtet. Ganz in diesem Sinne konstatiert Rorty, „daß wir keine wichtigere Aufgabe haben, als uns immer wieder auf neue Weise zu beschreiben“.⁴²⁴ In dieser Skizzierung scheint Rorty den Wandel um seiner selbst Willen zu propagieren: als eine auf Dauer gestellte Möglichkeit menschlicher Selbstentfaltung. Die bildende Philosophie unterstützt und moderiert den Prozess der Entfaltung, ihre Funktion ist es, das „Gespräch der Menschheit“ in Gang zu halten und ihm neue Wendungen zu geben. In dem Konzept der perpetuierten Umwandlung kommen Rortys darwinische Überzeugung und seine daran geknüpfte pragmatistische Hoffnung zum Ausdruck, dass ein offener und ungestörter Prozess der Transformation zu einer besseren und reicheren Zukunft führen kann. Aus dieser Perspektive braucht es nun keine besondere Motivation und keinen spezifischen Anlass in konkreten Situationen mehr, um eine Veränderung von Vokabularen anzustreben. Vielmehr ist radikale Transformation ein natürlicher und per se begrüßenswerter Prozess. Mit Dewey tritt Rorty demnach für ein beständiges „Sprengen der Kruste von Konventionen“ ein.⁴²⁵

VI.2 Die Trennung von Privatem und Öffentlichem

Diese Apotheose der Veränderung und des Wandels betrifft in der Konzeption einer bildenden Philosophie in *Der Spiegel der Natur* die gesamte Bandbreite menschlicher Kultur. Rorty bezieht sich auf jeden möglichen Diskurs, der Wahrheiten über die Welt oder Bilder und Verständnisse des Menschen hervorbringt – von Physik und Biologie über

422 Ein solches Stabilisieren der Verhältnisse ist in den Augen Rortys „beängstigend, denn es schließt die Möglichkeit aus, daß es etwas Neues unter der Sonne gibt, daß das menschliche Leben poetisch ist [...]“ (Rorty: *Der Spiegel der Natur*, 420f.).

423 Rorty: *Der Spiegel der Natur*, 408f.

424 Rorty: *Der Spiegel der Natur*, 389.

425 Rorty: *Der Spiegel der Natur*, 420f. Vgl. Dewey: *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, 155.

Literaturkritik und Geschichtsschreibung bis hin zu den Künsten und dem Diskurs über Moral. Und für jeden dieser Diskurse begrüßt Rorty den Zustand der Revolution, damit sich in (oder zwischen) den Diskursen neue Wahrheiten, Sichtweisen und Möglichkeiten des Menschseins ergeben können.

Ab *Kontingenz, Ironie und Solidarität* zieht Rorty jedoch eine Grenze zwischen einem Bereich der menschlichen Kultur, für den Revolution und Neuerfindung weiterhin begrüßt werden, und einem Bereich, für den dies nicht gilt. Der Grund für diese Trennung ist, wie sich herausstellen wird, kein philosophischer, sondern ein dezidiert politischer Grund. Es ist das Vokabular liberaler Politik, das Rorty bewahren und stabilisieren möchte, da er es im Prinzip für nicht verbesserungsfähig hält. Dieses Vokabular, das von Rorty als das ‚Vokabular der Gerechtigkeit‘ bezeichnet wird, steht den ‚Vokabularen der Selbsterschaffung‘ gegenüber, die der privaten Sphäre zugehören und die für Kreativität, Revolution und Innovation jederzeit offen sind.

VI.2.1 Selbsterschaffung

Während in *Der Spiegel der Natur* vornehmlich die Vokabulare bestimmter kultureller Bereiche einer Gesellschaft thematisiert wurden, begibt sich Rorty in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* auf die Ebene des einzelnen Individuums. Auch die Konstitution einzelner Subjekte ist nun abhängig von den Vokabularen, in denen sie beschrieben werden. Mit Bezug auf Daniel Dennett behauptet Rorty, dass Subjekte keinen natürlichen Wesenskern besitzen, und nicht kantisch als ein Bündel von spezifischen menschlichen Vermögen aufgefasst werden sollten, sondern kontingente und narrative Schwerpunkte von Geschichten und Beschreibungsweisen sind.⁴²⁶ Auch Personen sind nach Rorty, so ist bereits erwähnt worden, ‚verkörperte Vokabulare‘.

Da nun nach Rorty für die Konstitution der Subjekte die jeweiligen Selbstbeschreibungen eine maßgebliche Rolle spielen, kommt er zu der Einsicht, dass Individuen über eine fast uneingeschränkte Möglichkeit der Selbsterschaffung verfügen. Auf Basis dieser Möglichkeit gibt Rorty der allgemeinen These, dass Personen in ihrem Sein von Narrativen und Beschreibungen abhängen, eine radikal individualistische Wendung, die von Nietzsche inspiriert ist. Die Frage lautet nun nicht mehr allein, was die Konstitutionsbedingungen eines ‚Selbst‘ sind, sondern wie es möglich ist, zu einem einzigartigen Individuum, das sich von allen anderen unterscheidet, zu werden: „Wie kann man als

426 Vgl. Dennett: „The Self as a Center of Narrative Gravity“.

Angehöriger einer [...] Gesellschaft mehr sein als nur Darsteller einer Rolle in einem vorher geschriebenen Drehbuch?⁴²⁷ Auch diese Form individualistischer Selbsterschaffung erfolgt nun über die Erfindung neuer Beschreibungsweisen in einem selbsterzeugten und neuartigen Vokabular, das zunächst nur dazu dient, die jeweils eigene Person darzustellen:

Seinen eigenen Geist zu konstruieren heißt, seine eigene Sprache zu konstruieren, statt sich das Maß des eigenen Geistes durch die Sprache, die andere Menschen uns hinterlassen haben, vorgeben zu lassen.⁴²⁸

In dieser Perspektive wird das Verfügen über ein ‚Selbst‘ an eine radikale Form der Individualität gekoppelt, für die der geniale Künstler das Paradigma bildet. Wer für die Beschreibung der eigenen Person auf das gängige und gemeinschaftlich geteilte Vokabular zurückgreift, wird von Rorty als ‚schwach‘ und in einer gewissen Weise als ‚unfrei‘ betrachtet. Die Rede von einer Rolle aus einem Drehbuch, die diejenigen spielen müssen, die an der gemeinschaftlichen Sprache haften, zeigt ein Moment der Determiniertheit, dem die Autonomie des Künstlersubjekts entgegensteht. Wenn man seinen Geist und sein Selbst nicht in einer individuellen Sprache erzeugt, sondern z.B. einfach in der Sprache, in der man sozialisiert wurde, so Rorty,

dann wird man der Sprache keine eigene Prägung geben, sondern ein Leben lang nur vorgeprägte Objekte herumgeschoben haben. Man wird also überhaupt kein eigenes Ich gehabt haben. Die eigenen Schöpfungen, das eigene Selbst, werden nur mehr oder weniger gelungene Ausprägungen wohlbekannter Typen sein.⁴²⁹

Die Motivation zu der Erfindung solcher Vokabulare wird von Rorty in Bezug auf die Selbstschöpfungsthese mit einem nicht weiter erläuterten Willen zur Individualität (bzw. dem etwas kryptischen ‚Streben nach Vollkommenheit‘⁴³⁰) ohne weitere Begründung als Konstante vorausgesetzt. ‚Starke Subjekte‘ tendieren danach gleichsam naturgemäß zu einem neuen Vokabular, das sie als einzigartig und autonom auszeichnen und aussagen kann. Mit diesem Willen zur Individualisierung ist eine beständige Motivation für Überschreitung, Abweichung und Neuerfindung gegeben, die eine Stabilität und Konstanz der Vokabulare unmöglich erscheinen lässt.

427 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 12.

428 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 59.

429 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 53.

430 Dies ist eine Sicht des Menschen, die sich neben Nietzsche auch von Ralph Waldo Emerson herleitet, der eine ‚ethics of self-improvement‘ entwirft.

VI.2.2 *Der Typus der liberalen Ironikerin*

Neben den vielen Vokabularen der Selbsterschaffung sollte es Rorty zufolge nun wie angedeutet auch ein öffentliches Vokabular geben, das der beständigen Neuerfindung und Veränderung entzogen ist: eine Art minimales politisch-ethisches Programm, das die basalen Grundzüge des Zusammenlebens regelt – das Vokabular der rortyschen Version des Liberalismus. Dieses minimale Vokabular setzt sich aus zwei Komponenten zusammen. Zum einen aus einer von Isaiah Berlin inspirierten Variante einer negativen Freiheit, die es den Personen einer Gesellschaft erlaubt, sich selbstbestimmt und frei von äußeren Zwängen zu entfalten;⁴³¹ und zum anderen aus der von Judith Shklar formulierten Überzeugung, dass Grausamkeit – und zwar sowohl im Sinne des Zufügens von körperlichen Schmerzen, als auch in der spezifisch menschlichen Spielart der Demütigung und Beleidigung – etwas Schreckliches ist und daher vermieden werden sollte.⁴³² Einen der Vorteile dieses minimalen politisch-ethischen Programms sieht Rorty eben darin, dass es ein sehr kleines Vokabular ist, das diejenigen, die es benutzen, auf wenige Überzeugungen festlegt. Im Gegensatz zu anderen politisch-ethischen Konzeptionen kommt dieses Programm Rortys Meinung nach praktisch gänzlich ohne eine philosophische Theorie aus, da es in ihm keine positiven Bestimmungen der menschlichen Natur und nur sehr minimale Bestimmungen eines guten Lebens gibt.

Die utopische Gesellschaft, die Rorty zeichnet, bestünde aus Wesen, die alle dieses öffentliche Vokabular teilen und beherzigen, und sich darum gegenseitig tolerieren, in ihrer Privatsphäre aber auf die Steigerung ihrer Individualität erpicht sind: Eine Gesellschaft friedlich koexistierender autonomer Künstlersubjekte, die über eine je eigene Sprache verfügen und ihre individuellen Idiosynkrasien pflegen, oder, wie Dieter Thomä formuliert, eine „Gesellschaft mitleidiger Eigenbrötler“.⁴³³

Die größtmögliche Annäherung [von Privatem und Öffentlichem] ist erreicht, wenn wir das Ziel einer gerechten, freien Gesellschaft darin sehen, daß sie ihren Bürgern erlaubt, so privatisierend, ‚irrationalistisch‘ und ästhetizistisch zu sein, wie sie mögen, solange sie es in der Zeit tun, die ihnen gehört, und soweit sie anderen

431 Vgl. Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 86; Isaiah Berlin folgert aus seinem Konzept negativer Freiheit bereits selber, „daß eine Grenze zwischen dem Bereich des Privatlebens und dem der öffentlichen Gewalt gezogen werden muss.“ (Berlin: „Zwei Freiheitsbegriffe“, 203.)

432 Rorty geht so weit zu behaupten, dass die einzig relevante Definition einer Person, eines moralischen Subjekts, laute: „etwas, das gedemütigt werden kann“. (Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 156.)

433 Thomä: „Zur Kritik der Selbsterfindung“, 309.

keinen Schaden damit zufügen und nicht auf Ressourcen zurückgreifen, die von weniger Begünstigten gebraucht werden.⁴³⁴

Diese vorgeschlagene Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre ist bei Rorty nun wie gesagt Ausdruck seiner politischen Vorlieben und Überzeugungen und weniger eine Konsequenz aus philosophischen Überlegungen. Die Trennung dient der Stabilisierung und Stillstellung der von Rorty vertretenen Werte und der von ihm propagierten Gesellschaftsform, ohne dass er sich dazu verpflichtet sieht, dafür eine überkontextuelle Begründung oder Rechtfertigung dieser Werte zu liefern. Der Vorschlag, das Private und das Öffentliche sauberlich auseinanderzuhalten, lässt sich als ein Plädoyer dafür verstehen, sich dem privaten Vergnügen der Umschreibung und Veränderung der Vokabulare hinzugeben, dabei aber den Bereich der Grundwerte, die politische Orientierung geben, unangetastet zu lassen.

Der von Rorty geschätzte Typus der ‚liberalen Ironikerin‘ folgt diesem Plädoyer: Sie vereinigt in ihrem Überzeugungshaushalt demnach einen „großen privaten und einen kleinen öffentlichen Sektor“, die, nach Rortys Überzeugung, „keine besondere Beziehung zueinander haben“.⁴³⁵ Sie verbindet dabei die Einsicht in die Kontingenz aller Vokabulare – das macht sie zur Ironikerin – mit einem Festhalten an und einem Eintreten für die Werte des Liberalismus. Die liberale Ironikerin vertritt die Werte des öffentlichen Vokabulars, auch wenn sie der Überzeugung ist, dass es keine philosophische Grundlage für diese Sichtweise gibt und damit auch keine nicht-zirkuläre Begründung dafür, sie einzunehmen.⁴³⁶

Habermas und Foucault erfüllen im Gegensatz zu ihr (und natürlich zu Rorty selbst) jeweils eines dieser Kriterien nicht. So ist Habermas nicht ironisch genug, da er die Reichweite der Kontingenz der Vokabulare nicht zu akzeptieren bereit ist und nach einem Fundament für die von ihm propagierten gesellschaftlichen Werte Ausschau hält, während Foucault vor lauter genealogischer Durchleuchtung gesellschaftlicher Herrschafts- und Machtstrukturen nicht mehr dazu bereit ist, die freiheitlichen Aspekte der Normen der modernen, aufklärerischen Gesellschaften in ihrem Wert anzuerkennen.

434 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 13.

435 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 168.

436 Rorty vertritt die These, „daß eine Überzeugung auch dann noch das Handeln regulieren, auch dann wert sein kann, daß man das Leben für sie läßt, wenn die Träger dieser Überzeugung dessen gewahr sind, daß sie durch nichts anderes verursacht ist als kontingente historische Bedingungen.“ (Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 306.)

Um die Bedrohung der eigenen Werte, die Rorty zufolge von Theorien im Stile Foucaults ausgeht, zu entschärfen, ohne die Theorien dabei vollständig verwerfen zu müssen, nimmt Rorty ihnen ihre kritische Spitze, indem er ihnen eine Bedeutung alleine für die private Selbstschaffung zubilligt. Für die Belange der liberalistischen Politik seien sie dagegen unnütz oder sogar gefährlich.⁴³⁷

Privatisiert den Nietzsche-Sartre-Foucaultschen Versuch zur Authentizität und Reinheit, damit ihr euch davor schützen könnt, in eine politische Einstellung abzugleiten, die euch zu der Überzeugung bringen würde, daß es ein wichtigeres soziales Ziel als die Vermeidung von Grausamkeit gibt.⁴³⁸

Rorty versucht also mit dem Plädoyer für die Stabilisierung des öffentlichen Vokabulars des Liberalismus zwischen den Extremen eines starken Relativismus beliebiger politisch-ethischer Vokabulare und eines Fundamentalismus, der nach einer philosophischen Begründung für das empfohlene Vokabular fahndet, hindurch zu navigieren. Er möchte zeigen, dass sich auch ohne Letztbegründung in sinnvoller Weise an einem Vokabular festhalten lässt.

Hierzu dient der Begriff des „Ethnozentrismus“, dem Rorty eine positive Prägung geben möchte: Er bezeichnet damit die Anerkennung der Standortgebundenheit der eigenen moralischen und politischen Orientierungen und die Zugehörigkeit zu einer „Wirkgemeinschaft“, mit der wir diese Orientierungen teilen.⁴³⁹ Die politisch-ethischen Überzeugungen, die Rorty hier verteidigt, brauchen ihm zufolge demnach keine andere Begründung, als dass sie von uns geteilt werden und für uns daher Verbindlichkeit besitzen. Der rortysche Ethnozentrismus weist damit große Ähnlichkeiten mit Gadammers Konzeption der Teilhabe an einem durch Tradition geprägten ‚Horizont‘ auf. Ein solcher Ethnozentrismus ist dabei in Rortys Verständnis keineswegs mit einem Dogmatismus zu verwechseln; denn weil die Überzeugungen, die er umfasst, ein Recht auf Meinungsäußerung, freie individuelle Entfaltung und Verzicht auf Gewalt zum Inhalt haben, sind sie mit einer Offenheit für Einwände, Verbesserungsvorschläge und Gegenbeispiele gepaart. Es ließe sich sagen, dass das Vokabular für alle Modifikationen offen bleiben soll, die im Rahmen eines ‚normalen Diskurses‘ möglich sind; lediglich die Modifikation durch ‚revolutionäre‘ Überschreitungen soll unterbleiben. Während Rorty also die

437 „Ihre Arbeit eignet sich schlecht für öffentliche Zwecke und ist für Liberale in ihrer Eigenschaft als Liberale nicht zu brauchen.“ (Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 161.)

438 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 117.

439 Vgl. zum Konzept des ‚Ethnozentrismus‘ z.B. Rorty.: *Solidarität oder Objektivität*, 85, und Rorty: „On Ethnocentrism“.

revolutionäre Neuerfindung von Vokabularen und Paradigmen in allen anderen Bereichen menschlicher Kultur mit der Hoffnung auf eine bessere und nützlichere Form der Verhältnisse verbindet, ist dies beim politisch-ethischen Vokabular nicht der Fall. Auf eine bessere Version als das Vokabular des Liberalismus wagt Rorty in diesem Bereich nicht zu hoffen. Der Konservatismus, der sich Rorty damit in Bezug auf das öffentliche Vokabular zuschreiben lässt, ist also kein struktureller, sondern ein aus politischen Überzeugungen selbstgewählter.⁴⁴⁰

VI.3 Die Interdependenz von Privatem und Öffentlichem

Es sind bereits häufig und aus den verschiedensten philosophischen und politischen Gründen Einwände gegen den Versuch von Rorty erhoben worden, eine strikte Trennung zwischen der Sphäre des privaten und der Sphäre des öffentlichen Diskurses in der beschriebenen Weise vorzunehmen.⁴⁴¹ Auch im folgenden Kapitel soll eine Kritik an dieser Trennung erfolgen, in der die Interdependenz von privater Selbsterschaffung und gemeinschaftlichen Rahmenbedingungen herausgestellt wird. Ich werde mich bei dieser Kritik allerdings zum größten Teil auf Einsichten und Argumente stützen, die sich aus der Philosophie Rortys selber gewinnen lassen, so dass hier gleichsam Rorty gegen sich selbst gewendet wird. Im Licht der Interdependenzthese lassen sich dann auch noch einmal weitere Aspekte in Bezug auf die Motivationen und Mechanismen sozialer Transformation gewinnen, die das Modell kritischer Handlungsfähigkeit, wie es sich im Rahmen der rortyschen Theorie rekonstruieren lässt, komplettieren können.

VI.3.1 Grenzen privater Selbsterschaffung

Zunächst soll untersucht werden, ob die Operation der Selbsterschaffung tatsächlich in der bisher beschriebenen Weise frei und unabhängig von den jeweiligen sozialen Rahmenbedingungen der einzelnen Subjekte erfolgen kann. Dabei wirft schon die grundlegende Weichenstellung Rortys die Frage auf, warum eigentlich die Erfindung eines privaten Vokabulars als eine notwendige Voraussetzung dafür angesehen werden muss, ein eigenes Ich gehabt zu haben bzw. ein Individuum zu sein. Dieser Gedanke scheint aus einer

440 Vgl. Kap. III.3; sowie Reinhard: *Gegen den philosophischen Fundamentalismus*, 132f.

441 Vgl. zur Kritik an dieser Unterscheidung und ihren Konsequenzen z.B. aus einer dekonstruktivistischen Perspektive: Laclau: „Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie“, 146f.; aus einer feministischen Perspektive: Fraser: „Solidarity or Singularity?“, 312f. oder aus einer kommunitaristischen Perspektive MacIntyre: *Dependent Rational Animals*, 150f.

Perspektive zu resultieren, die „jedes menschliche Leben als ein Gedicht“ sieht.⁴⁴² Doch nicht einmal im Reich der Poesie scheint es ausgemacht, dass für jeden Fall geglückter Dichtung auch die Erfindung eines neuen Vokabulars notwendig ist. Sowohl in der Beschreibung, insbesondere aber im Handeln lassen sich dagegen auch im Möglichkeitsraum der bereits herrschenden und konventionalisierten Diskurse problemlos Formen der Individualität herstellen. Das Besteigen aller Achttausender sowie die Geschichte des Bergsteigers, der alle Achttausender bezwungen hat, benötigen keineswegs ein neuartiges oder individuelles Vokabular und sind doch Zeugnis eines einzigartigen Lebens – und in diesem Fall ist es nicht einmal wahrscheinlich, dass es sich um das Leben eines der „selbstlosen, bescheidenen, phantasielosen, anständigen, ehrlichen, pflichtbewußten Menschen“ handelt, die Rorty dem Paradigma des dichterischen Selbstschöpfers gegenüberstellt.⁴⁴³

Auch wenn man Rortys Modell der Individualität aber gelten lässt, dem zufolge die Schaffung eines individuellen Selbst an die Erschaffung einer neuen und originellen Sprache gekoppelt ist, lassen sich mit Rorty selbst Grenzen dieses Unternehmens aufzeigen. Eine der Bedingungen, die den Spielraum der Selbsterschaffung begrenzen, ist der eingangs bereits erwähnte Umstand, dass die Erfindung einer neuen Sprache nicht als das Schöpfen eines radikal neuen, vollständigen und abgegrenzten Vokabulars – gleichsam aus dem Nichts heraus – erfolgt, sondern immer nur als sukzessive und kleinteilige Veränderung einer bereits bestehenden Sprache gedacht werden kann. Rorty konstatiert in diesem Sinne,

daß kein Vorhaben einer Neubeschreibung der Welt und der Vergangenheit, kein Entwurf einer Selbsterschaffung durch das Aufprägen der eigenen idiosynkratischen Metaphorik mehr als nur marginal und parasitär sein kann. Metaphern sind unvertraute Verwendungen alter Worte, aber diese Verwendungen sind nur vor dem Hintergrund anderer alter Worte möglich, die weiter in vertrauter Weise gebraucht werden. Eine Sprache, die ‚ganz und gar Metapher‘ wäre, könnte nur eine Sprache ohne Nutzen sein, also keine Sprache, sondern bloß ein Lallen. Denn auch wenn wir dem zustimmen, daß Sprachen keine Medien der Darstellung und des Ausdrucks sind, bleiben sie doch Medien der Kommunikation, Werkzeuge sozialer Interaktion, Weisen, uns an andere Menschen zu binden.⁴⁴⁴

Noch wichtiger als die gleichsam technische Begrenzung des Verfahrens der Selbsterschaffung, die den Spielraum der Neuerfindung von Vokabularen auf den Radius

442 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 72.

443 Und die angeblich die Adressaten Kants darstellen. Vgl. Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 70.

444 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 80.

beschränkt, der sich mittels einer kleinschrittigen Sukzession von einem qua Sozialisation und ‚Geworfenheit‘ gegebenen Ausgangspunkt aus erreichen lässt, ist an dieser Stelle aber der Hinweis auf den sozialen Rahmen, in dem die Versuche der Individualisierung stattfinden. Dieser bindet den kreativen Selbstschöpfer nämlich an die in seiner Gemeinschaft jeweils herrschenden Normen der Verständlichkeit und der Rationalität. Denn auch eine auf dem Weg des sukzessiven Austauschs einzelner Wörter entstandene Sprache steht in der Gefahr bei einem bloßen Lallen zu enden, wenn sie an die konventionelle Sprache und an die geteilten Überzeugungen der Mitmenschen nicht mehr anschlussfähig ist.

Dieter Thomä weist in diesem Zusammenhang auf ein Paradox hin, das sich ergibt, wenn man den gesellschaftlichen Kontext der Selbsterschaffung mit in den Blick nimmt. Denn die Sicht des jeweiligen Publikums entscheidet, ob jemand mit seinem allereigensten Vokabular als genial oder lediglich als verrückt eingestuft wird. Ist er aber genial, zeigt sich das daran, dass viele Menschen mit dem Vokabular etwas anfangen können, das damit wiederum konventionalisiert wird.

Der Kontext, auf den er [der Selbst-Autor] schielen mag, offeriert ihm einen ruinösen ‚double bind‘ von Differenz und Anerkennung: Giert er nach Interaktion, in der sich sein Vokabular bewährt, so birgt die Gabe der Anerkennung, die ihn dabei lockt, doch das Gift des Konformismus.⁴⁴⁵

Die Individualität und Freiheit der Selbstschöpfung ist, wenn sie nicht zu Unverständlichkeit oder Verrücktheit führen soll, begrenzt durch einen sozialen Rahmen, der bestimmt, was verstanden und anerkannt werden kann. Zwar wendet Rorty gegen Thomä ein, dass er keinen notwendigen ‚double bind‘ beschreibt, da die Selbsterfindung nicht auf Anerkennung angewiesen sei; denn in Bezug auf Kreativität und Originalität sei der Verrückte den Genies wie Shakespeare oder Nietzsche keineswegs unterlegen.⁴⁴⁶ Es ist aber höchst fraglich, ob der Verrückte tatsächlich in der gleichen Weise erfolgreich damit ist, sich ein Selbst zu erschaffen. Denn ob die Erfindung der eigenen individuellen Person geglückt ist, scheint davon abzuhängen, ob man als diese Person, um mit Butler zu sprechen, auch eine lebbare Position in der sozialen Welt einnehmen kann. Dazu gehören die Möglichkeiten der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben, des kommunikativen Austauschs mit anderen etc. Der selbstschöpferische Ausbruch aus einer gemeinsamen Sprache in eine neue und individuelle Metaphorik bleibt aus dieser Perspektive also

445 Thomä: „Zur Kritik der Selbsterfindung“, 302f.

446 Vgl. hierzu Rortys Antwort auf den Text von Dieter Thomä in dem Band: Schäfer, Tietz & Zill (Hg.): *Hinter den Spiegeln*, 321f. Hier stellt er auch pointiert fest: „Insofern man verständlich ist, ist es mit der Originalität womöglich nicht weit her.“

immer notwendig zurückgebunden an das Vokabular, die Normen und Überzeugungen der Gemeinschaft, deren Anerkennung man benötigt, um einen sozialen Ort einnehmen zu können. Und in einigen Passagen gesteht Rorty genau dies auch explizit zu. Ganz im Sinne der Anerkennungstheorie Axel Honneths beschreibt Rorty hier die Reaktion der anderen als ein konstitutives Moment auch des je eigenen Selbstverhältnisses von Personen:⁴⁴⁷

We need the respect of our peers because we cannot trust our own beliefs, nor maintain our self-respect, unless we are fairly sure that our conversational interlocutors agree among themselves on such propositions as ‘he’s not crazy, he’s one of us’ [...].⁴⁴⁸

An dieser Stelle kommt wiederum der Begriff der ‚Wir-Gemeinschaft‘ ins Spiel, der für die Konstitution des Subjekts von entscheidender Bedeutung ist. Mit der ‚Wir-Gemeinschaft‘ sind Subjekte durch die Tatsache verbunden, dass sie mit den Mitgliedern dieser Gemeinschaft sowohl ein Vokabular als auch einen Großteil an Überzeugungen und Normen teilen. Diese Gemeinschaft bildet das Publikum, dem sich Personen gegenüber zu rechtfertigen haben bzw. sich überhaupt nur rechtfertigen können.⁴⁴⁹ Da Vokabulare, wie oben erwähnt, Mengen von Sätzen darstellen, die in Rechtfertigungsrelationen zueinander stehen, und Rechtfertigen die Praxis einer Wir-Gemeinschaft ist, ist es schwer nachzuvollziehen, wie ein individuelles Vokabular funktionieren soll, das von niemandem geteilt wird. In dieser Hinsicht scheint Rorty von seinem radikalen Individualismus abzuweichen und sich eher kommunitaristischen Theorien anzunähern, wie etwa der Alasdair MacIntyres:

[T]he vocabulary in which I make intelligible and justify or fail to justify my actions, beliefs, and life within a network of relationships of giving and receiving is never merely *mine*. It is always *ours*, a set of shared expressions put to shared uses,

447 Vgl. zur Bedeutung der Anerkennung anderer für die Herausbildung von intakten Selbstverhältnissen in der Theorie Axel Honneths: *Kampf um Anerkennung*, insb. 148-211.

448 Rorty: „Universality and Truth“, 15.

449 Rorty konstatiert: „Unsere (physikalischen, ethischen oder sonstigen) Überzeugungen können wir nicht vor jedem rechtfertigen, sondern nur vor denen, deren Ansichten sich in angemessener Weise mit unseren eigenen decken.“ Und: „Was als rational bzw. fanatisch gilt, ist nach dieser Auffassung relativ und richtet sich nach der Gruppe, vor der man sich rechtfertigen zu müssen meint; es richtet sich nach dem Korpus gemeinsamer Überzeugungen, das den Bezug des Wortes Wir bestimmt.“ (Rorty: *Solidarität oder Objektivität*, 85.) Vgl. zu den Problemen mit der Wir-Gemeinschaft die Einwände von Udo Tietz in: „Das *principle of charity* und die ethnozentrische Unterbestimmung der hermeneutischen Vernunft.“

uses embedded in a wide range of common practices [...] in a common form of life.⁴⁵⁰

Aus der Perspektive dieser Überlegungen ist es schlicht falsch, wenn Rorty behauptet: „Das Vokabular der Selbsterschaffung ist zwangsläufig privat, wird von niemandem geteilt, ist ungeeignet für Argumentation.“⁴⁵¹ Im Gegenteil muss davon ausgegangen werden, dass auch das Vokabular der Selbstbeschreibung, zumindest in einem gewissen Maß oder zu einem gewissen Anteil, an das öffentliche und gemeinschaftlich geteilte Vokabular anschließbar sein muss, damit es zur Konstitution eines Selbst als einer Person, die über einen gesellschaftlichen Ort und ein intaktes Selbstverhältnis verfügt, überhaupt kommen kann. Damit sind dem Spielraum der Selbsterschaffung deutliche Grenzen gesetzt, da sie sich nur im Raum dessen vollziehen kann, was im Rahmen der gemeinschaftlich geteilten Vokabulare als rational, verständlich und anerkennbar gilt.⁴⁵² Für die strikte Trennung von Privatem und Öffentlichem kann man aus dieser Diagnose folgern, dass sie in sich zusammenbricht, wenn man die Konstitution des Subjekts in einer plausiblen Weise, d.h. unter Berücksichtigung der sozialen Rahmenbedingungen, konzeptualisiert, da der Bereich der Privatheit sich von dem des gemeinschaftlichen Vokabulars dann nicht mehr klar separieren lässt.⁴⁵³ Und auch Rorty legt sich (zumindest in einigen Passagen) darauf fest, dass die Instanz des Subjekts nach Maßgabe des Modells der oben skizzierten ‚konstitutiven Intersubjektivität‘ konzeptionalisiert werden muss,⁴⁵⁴ und sich das Konzept eines gänzlich autonomen und ungebunden Selbstschöpfers daher nicht aufrechterhalten lässt.⁴⁵⁵

450 MacIntyre: *Dependent Rational Animals*, 152.

451 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 13.

452 „[If] language and social practice place [...] boundaries upon what is and is not intelligible, who has the right to speak whose speech and what forms of speech are taken seriously [...], the questions about the pursuit of and capacity for self-creation and change are not just personal and private questions [...].“ (Topper: „Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription“, 959.)

453 Vgl. hierzu auch Furrow: *Against Theory*, 114.

454 Vgl. Kap. II.2.2.

455 Ich halte es aus den oben ausgeführten Gründen für äußerst unplausibel, dass Rorty die unproblematische Kompatibilität der beiden folgenden Thesen behauptet: „This admiration for self-creating independence [...] is entirely compatible with the claim, that our selves are social constructions – with the realization that our selves are contingent products of interactions with other people, and that these interactions are largely governed by what Foucault calls ‘power’. One can agree with Foucault that all choices among alternative beliefs are made within the limits of the truth-candidates available at the time, and that these truth-candidates are available only because somebody had the power to suppress other candidates, while still retaining the individualistic, quasi-Nietzschean, ways of thinking that make us prize self-creation.“ (Rorty: „Is ‘Cultural Recognition’ a Useful Concept for Leftist Politics?“, 15.)

VI.3.2 Grenzen der öffentlichen Sphäre

Es ist im vorigen Abschnitt dargelegt worden, dass der Spielraum privater Selbsterschaffung von den Bedingungen öffentlicher Diskurse abhängig und dadurch begrenzt ist. Im folgenden Abschnitt wird sich zeigen, dass sich die Grenze zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen darüber hinaus auch von der anderen Seite her als instabil erweist, da die so genannten privaten Vokabulare dazu tendieren, die gemeinschaftlich geteilten Vokabulare zu beeinflussen und zu prägen. Diese Richtung der Grenzüberschreitung soll an drei Punkten kurz diskutiert werden.

Der erste Punkt lässt sich verdeutlichen, wenn man in den Blick nimmt, was alles in den Bereich der privaten Selbsterschaffung fällt. Da Rorty aus diesem Bereich nur das recht überschaubare Vokabular herausnehmen möchte, das die Vermeidung von Grausamkeit anderen Menschen gegenüber betrifft, umfasst dieser Bereich alles an Überzeugungen, Wünschen, Eigenheiten und Zielen von Subjekten und damit alles, was sie als Personen ausmacht. Nun haben aber viele der Überzeugungen und Wünsche von Personen nicht nur die Steigerung der eigenen Originalität und Individualität zum Gegenstand, sondern sie beziehen sich – direkt oder indirekt – auf Sachverhalte und Prozesse des öffentlichen Lebens. Jede Person verfügt über Meinungen und Haltungen, die soziale, familiäre, politische, wissenschaftliche oder kulturelle Themen betreffen. Diese Meinungen mögen private Meinungen sein, aber es sind Meinungen, die etwas Öffentliches und Gemeinschaftliches zum Gegenstand haben. Und diese Überzeugungen und Wünsche werden mit einer gewissen Notwendigkeit dazu tendieren, nicht in der Sphäre des Privaten zu verbleiben, sondern sich in der öffentlichen Welt geltend zu machen. So werden die Selbsterschaffung als bibeltreuer Christ und diejenige als Anhänger der naturwissenschaftlichen Entzauberung alles Übersinnlichen zu unterschiedlichen Ansichten darüber führen, was im Schulfach Biologie gelehrt werden sollte; meine Erfindung als Lesbe oder aber als konservativer Familienvater wird sich in unterschiedlichen Auffassungen über Familienpolitik niederschlagen und mein Selbstverständnis als ‚zeitgemäßer Amerikaner‘ oder aber als ‚Alt-Europäer‘ wird wahrscheinlich sogar in verschiedenen Perspektiven darüber resultieren, auf welche Weise dem Grundgedanken des Liberalismus entsprochen werden soll, auf welche Weise also die Grausamkeit in der Welt minimiert werden kann und sollte.⁴⁵⁶

456 Vgl. Furrow: *Against Theory*, 110f.

Aus den jeweiligen Prägungen, die sich die einzelnen Personen geben, resultieren also Konflikte, die das öffentliche Leben betreffen und die mit dem minimalen politisch-ethischen Vokabular, das Rorty propagiert, nicht adäquat gefasst oder gelöst werden können. Rorty scheint diese Tendenz privater Meinungen, die öffentliche Meinungsbildung zu beeinflussen, nicht in ausreichendem Maße zu berücksichtigen, da er den Typus des Dichters als Paradigma der Selbsterschaffung wählt und dessen Selbstbild in Büchern existiert und nicht mit den Ansprüchen und Einwänden in einer geteilten gesellschaftlichen Realität konfrontiert ist.⁴⁵⁷ Die Vokabulare von Nietzsche, Shakespeare und Derrida lassen sich (zumindest im Bücherregal) besser voneinander separieren als Personen in einer geteilten sozialen Welt.

Ein zweiter Punkt ist bereits im Hinblick auf den von Thomä beschriebenen ‚*double-bind*‘ des originellen Selbstschöpfers angesprochen worden. Erweist sich ein neuerfundenes individuelles Vokabular als tauglich, wird es von anderen Personen übernommen; und erst die Tatsache, dass es sich für viele Personen als tauglich erweist und übernommen wird, verleiht dem Erfinder des Vokabulars, gleichsam nachträglich, den Status eines Genies. Individuelle Vokabulare sind damit nicht notwendig auf einen Sprecher eingegrenzt, sondern auch sie sind auf Teilbarkeit hin angelegt. Diese potentielle Teilbarkeit ist es sogar, die den Vokabularen erst ihren Status als eine Form von Sprache sichert.⁴⁵⁸ Eine Übernahme von individuellen Vokabularen durch andere wird von Rorty selbst beschrieben und begrüßt, wenn er dazu ermuntert, bei der eigenen Selbsterschaffung mit den Vokabularen von unterschiedlichen Künstlern und Genies zu „experimentieren“.⁴⁵⁹ Die Breitenwirkung neuer und origineller Vokabulare macht diese nun aber der Theorie Rortys zufolge keineswegs weniger privat, sondern eben nur etwas weniger individuell: Das Vokabular einer privaten Selbsterschaffung inspiriert eine andere Selbsterschaffung, womit der Bereich des Privaten nicht überschritten wird. Der Übergang zu einem öffentlichen und gemeinschaftlichen Phänomen ist hier jedoch fließend, denn es gab und gibt Vokabulare, die so ‚erfolgreich‘ sind, dass sich ihnen ganze Generationen und Gemeinschaften nicht oder nur schwer entziehen können. So gibt es Werke der Kunst und der Philosophie, die so einflussreich sind, dass sie für eine bestimmte Epoche das Bild davon

457 Rorty übernimmt die Sichtweise von Alexander Nehamas, der behauptet, dass er sich für ‚Nietzsche‘ interessiere und nicht etwa für den ‚unglücklichen kleinen Mann, der seine Bücher schrieb‘. Vgl. Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 137.

458 Mit Davidson und Wittgenstein ist Rorty der Meinung, dass jede Sprache, die diesen Namen verdient, auch verstanden werden kann und echte ‚Privatsprachen‘ nicht möglich sind.

459 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 137.

prägen, was als ein gutes Leben gilt, wie das Verhältnis zwischen den Geschlechtern auszusehen hat, welche Gefühle sich für einen jungen Mann geziemen und welche Kleidung von ihm in welcher Situation zu tragen ist.⁴⁶⁰ Einzelne Vokabulare können den Bereich dessen prägen, was im oben beschriebenen Sinn als anerkenbar gilt, und damit zu gemeinschaftlich geteilten Vokabularen werden.

Der dritte Punkt stellt eine Radikalisierung dieser Überlegung dar und betrifft den Status, den Rorty in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* großen Teilen der kulturellen Welt zuweist. Noch einmal zur Erinnerung: Rorty unterscheidet zwischen dem kleinen Bereich des öffentlichen Vokabulars der Gerechtigkeit, das ein ‚Medium für den Austausch von Argumenten‘ darstellt, und den Vokabularen der Selbsterschaffung, die ‚ungeeignet für Argumentation‘ sind. Eine andere Sorte von Vokabularen ist offenbar in der Konzeption von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* nicht vorgesehen, was durch Rortys Behauptung gestützt wird, dass das abschließende Vokabular der ‚liberalen Ironikerin‘, d.h. ihr Überzeugungshaushalt, in genau zwei, diesen Vokabularen entsprechende Segmente zerfällt.

Nun fragt sich aber, welche Rolle hier die Vokabulare spielen, die in *Der Spiegel der Natur* noch die Hauptrolle übernehmen durften, wo Politik und personale Individualität nicht in besonderer Weise thematisiert wurden: Vokabulare wie das der Physik, der Historiographie, der Biologie, der Literaturkritik, der Philosophie etc. Alle Diskurse, die sich beispielsweise als Disziplinen an einer Universität finden könnten, werden nun nicht mehr berücksichtigt. Da sie aber klarerweise einen großen Teil der gesellschaftlichen Realität ausmachen, muss gefragt werden, wie sie im Spannungsfeld von Privatem und Öffentlichem zu positionieren sind.

Es ist deutlich, dass sich diese Diskurse nicht dem öffentlichen Vokabular in Rortys Sinne zuordnen lassen, denn es wird von ihm selbst inhaltlich vollständig bestimmt: Außer der Wertschätzung der negativen Freiheit und dem Verabscheuen von Grausamkeit soll es nichts umfassen. Bleiben die Vokabulare der Selbsterschaffung. Nimmt man diese Zuordnung aber ernst, so ergeben sich seltsame Konsequenzen. Kann man wirklich sagen, dass meine Überzeugungen über beispielsweise die Funktionsweise der Lunge oder die Geschehnisse des Zweiten Weltkriegs zu meinem privaten Vokabular gehören, mit dem ich mit niemandem in argumentativen Austausch treten muss? Und lässt sich für den Bereich der Wissenschaften, in dem Rorty ja revolutionäre Innovation und ‚nicht-

460 Die Modeerscheinung, eine gelbe Weste zu tragen, die durch Goethes Werther ausgelöst wurde, war in dieser Hinsicht glücklicherweise noch erfolgreicher als diejenige, sich das Leben zu nehmen.

normalen Diskurs‘ begrüßt, tatsächlich sagen, dass der Wissenschaftler, der ein neues theoretisches Vokabular vorschlägt, dies im Sinne der Selbsterschaffung oder der privaten Vervollkommnung tut?

Die Absurdität dieser Beispiele offenbart die Tatsache, dass Rorty die Grenzen des Bereichs der öffentlichen Diskurse in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* deutlich zu eng gezogen hat. Er unterschlägt hier den gesamten kulturellen Bereich, der weder für private Selbsterschaffung noch für die Regeln politisch-ethischen Zusammenlebens zuständig ist, sondern der um die Fragen kreist, was der Mensch ist, wie die Welt beschaffen ist, wie die Geschichte sich vollzogen hat, was man glauben und wie man handeln sollte. Dieser Bereich ist ein gemeinschaftlich geteilter Bereich, denn hier werden Aussagen formuliert, Argumente ausgetauscht und Perspektiven angeboten, die Geltung und Relevanz für alle Mitglieder der Gemeinschaft beanspruchen; aber dieser Bereich ist nicht stabil, sondern er ist – und der Rorty aus *Der Spiegel der Natur* würde dies nicht nur zugestehen, sondern sogar begrüßen – in beständigem Wandel begriffen. Rortys Versuch in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, die Unterscheidung von ‚normalen‘ und ‚nicht-normalen‘ Diskursen auf die Unterscheidung von ‚öffentlicher‘ und ‚privater‘ Sphäre abzubilden, kann damit als gescheitert gelten.⁴⁶¹

VI.3.3 Personen, Un-Personen und Propheten

Es ist gezeigt worden, dass sich die scharfe Abgrenzung von privatem und öffentlichem Bereich in verschiedenen Hinsichten als instabil erweist. So sind zum einen die gesellschaftlichen Bedingungen beschrieben worden, die das Projekt der Selbsterschaffung begrenzen, und zum anderen haben sich vielfältige Wirkungen der privaten Vokabulare auf die gemeinschaftliche Sphäre nachweisen lassen. Darüber hinaus sind kulturelle Bereiche benannt worden, die weder dem privaten noch dem öffentlichen Bereich in Rortys Verständnis sinnvoll zugeordnet werden können, da sie als Orte der Auseinandersetzung einer Gemeinschaft über Selbst- und Welt-Verständnisse zu begreifen sind. Im Licht des interdependenten Verhältnisses von dem Privaten und dem Öffentlichen sollen nun noch einmal die Möglichkeiten der kritischen Einflussnahme auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen erörtert werden. Denn nun ist die Möglichkeit gegeben, die Prozesse von Innovation und Neubeschreibung für eine Form der Kritik zu nutzen, die Rorty seinen Gegnern zufolge bisher in unzulässiger Weise unterbinden wollte:

461 Vgl. Fraser: „From Irony to Prophecy to Politics“, 261.

Wenn Rorty erklärt, dass diese beiden unterschiedlichen Vokabularien in zwei unterschiedlichen Sprachspielen funktionieren, nämlich dem öffentlichen und dem privaten, und dass es gefährlich sei, die jeweiligen Anwendungsfelder zu vermischen, so schneidet er uns von dem reichhaltigen kritischen Potential ab, das von öffentlichen Ironikern wie Nietzsche und Foucault eröffnet wurde.⁴⁶²

Mit einer Relativierung der Trennung der beiden Sphären wird damit auch im Rahmen der Theorie Rortys die Haltung des öffentlichen Ironikers rehabilitiert, der auf dem Weg eines revolutionären Diskurses das politisch-ethische Vokabular zu verändern sucht.⁴⁶³ In seiner 1994 gehaltenen *Tanner Lecture on Human Values* über „Feminismus und Pragmatismus“ scheint Rorty nun tatsächlich einen Schritt auf dem Weg zu einem öffentlichen Ironiker gegangen zu sein,⁴⁶⁴ wenn er die feministische Bewegung mit „ein wenig Munition“ ausrüsten will und erläutert, wie sich das Mittel der Neubeschreibung für die politischen Ziele des Feminismus einsetzen ließe.⁴⁶⁵ Dieser Text und das Modell der Kritik und des gesellschaftlichen Wandels, die in ihm entwickelt werden, sollen in diesem Abschnitt etwas detaillierter untersucht werden.

Gegenüber der liberalistischen Grundposition, der zufolge alle Personen über bestimmte Freiheiten verfügen sollten, zeigt sich in diesem Text, dass nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, sondern vielmehr in hohem Maße politisch umstritten ist, wer in einer Gesellschaft überhaupt als Person angesehen wird. Denn die Liste derer, denen der Status des Menschen bzw. der Person mehr oder weniger abgesprochen wird oder wurde, ist lang und umfasst z.B. Kinder, Frauen, Heiden und Sklaven.⁴⁶⁶ In dem „logischen Raum“,⁴⁶⁷ der durch das jeweils herrschende (moralische oder juristische) Vokabular strukturiert wird, können sie nicht als gleichberechtigte Teilnehmer einer Gesellschaft in Erscheinung treten. Diese Un-Personen in der Art und Weise eines vollgültigen Subjekts zu beschreiben, klingt innerhalb der Grenzen dieses Raums Rorty zufolge schlicht verrückt.

462 Mouffe: „Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie“, 16.

463 Damit würde Rorty zu schätzen lernen, was er in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* abstreitet: „political ramifications of irony“. (Conway: „Taking Irony Seriously“, 204.)

464 Nancy Fraser zeigt sich von diesem Schritt Rortys deutlich überrascht, wenn sie erklärt: „When Rorty takes up the question of feminism, the opposition between the public and the private, the community and the individual, the political and the aesthetic are exploded.“ (Fraser: „From Irony to Prophecy to Politics“, 262.)

465 Rorty: „Feminismus und Pragmatismus“, 306.

466 Rorty nennt z.B. auch Indianer, die früher den Status von „non-persons“ hatten. (Rorty: „On Ethnocentrism“, 529.)

467 Rorty: „Feminismus und Pragmatismus“, 292.

Ziel der feministischen Kritik muss es also sein, den logischen Raum zu erweitern, um in der Gesellschaft in der gewünschten Weise anerkannt zu werden. Diese Erweiterung erfolgt nun über den bereits beschriebenen Mechanismus der Entwicklung neuer Beschreibungsweisen und der Erfindung neuer Vokabulare. Durch sprachliche Innovation verändert die Feministin die geteilten Überzeugungen und moralischen Orientierungen der Teilnehmer der Wir-Gemeinschaft und damit die diskursiven und normativen Bedingungen, durch die die Möglichkeiten der Identitätsbildung und Subjektkonstitution geregelt sind.⁴⁶⁸ In dem nun zur Verfügung stehenden Vokabular können die in Frage stehenden Subjekte die Rolle von gleichberechtigten Mitgliedern einer Gemeinschaft einnehmen. Auf diese Weise gewinnen die Feministinnen (und damit alle Frauen) Rorty zufolge „semantische Autorität“ über sich: über die Art und Weise, wie sie von anderen beschrieben werden und wie sie sich selbst beschreiben können.⁴⁶⁹

Mit einer solchen Erweiterung des ‚logischen Raums‘, die die Inklusion und Akzeptanz der weiblichen Subjekte ermöglicht, ist dabei mehr verbunden als mit der Erweiterung der Wir-Gemeinschaft, die Rorty mit dem Begriff der ‚Solidarität‘ bezeichnet hat. Letzterer betrifft nur die Personen, für die in den Augen der liberalen Ironikerin das öffentliche Vokabular der Gerechtigkeit zur Anwendung gebracht werden muss; also diejenigen, deren Leiden es zu verhindern gilt. Hier sieht Rorty beispielsweise eine Domäne von Literatur und Journalismus, die uns für die Schmerzen und die Nöte anderer Menschen sensibilisieren können. Diese Ausweitung der Solidarität ist bei Rorty allerdings in einer Weise konzeptualisiert, in der die Vokabulare der Selbstbeschreibung, mit denen formuliert wird, was man ‚glaubt und wünscht‘, vollständig unangetastet bleiben.⁴⁷⁰ Die Erweiterung des ‚logischen Raums‘, die Rorty den Feministinnen empfiehlt, lässt sich nicht in dieser Weise beschreiben. Dieser Prozess besteht vielmehr in einer Umarbeitung des gemeinschaftlich geteilten Überzeugungshaushalts, der zu neuen ‚Daseinsformen‘, neuen Wahrheiten und neuen Praktiken führt.⁴⁷¹ Man kann konstatieren, dass sich durch die sprachlichen Innovationen des Feminismus das Bild davon, was und wer ‚Wir‘ sind, in einer substanziellen Weise ändert.

468 Chantal Mouffe kritisiert in dieser Hinsicht – und ganz im Sinne Butlers – Theorien, die die Konstitution des Subjekts als etwas Gegebenes voraussetzen: „Was in der Tat aus all diesen Annäherungen ausgeschlossen bleibt, ist die entscheidende Frage, [...] was die Bedingungen für die Existenz des liberal-demokratischen Subjekts sind.“ (Mouffe: „Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie“, 22.)

469 Rorty: „Feminismus und Pragmatismus“, 292.

470 Vgl. Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 320.

471 Vgl. Rorty: „Feminismus und Pragmatismus“, 326.

Mit diesem Schritt hin zum Typus eines öffentlichen Ironikers, der die Mittel sprachlicher Innovation nicht nur für private Zwecke einsetzt, sondern auch dazu, die in einer Gemeinschaft geteilten Normen, Überzeugungen und Orientierungen umzugestalten, und damit auch den Raum der Anerkennbarkeit von Personen erweitert, scheint Rorty sich auch der Theorie Judith Butlers ein gutes Stück angenähert zu haben. Nicht nur der Mechanismus der sozialen Transformation wird von Rorty in einer ähnlichen Weise modelliert wie bei Butler, sondern auch das aus den antiessentialistischen und kontextualistischen Prämissen resultierende ‚post-befreiungstheoretische‘ Programm sozialen Wandels ist demjenigen Butlers sehr nahe. Es ist daher nicht überraschend, dass sich bei Rortys Versuch, eine Art Bewegung der Emanzipation ohne Unterdrückung zu formulieren, auch ähnliche Probleme finden wie bei Butler, die im Folgenden kurz dargestellt werden sollen.

Die prekäre Problemstellung Rortys in Bezug auf die Transformation der öffentlichen Vokabulare wird sehr anschaulich, wenn man sich zwei Kritikpunkte vor Augen führt, die Rorty gegenüber der Theorie Foucaults in Anschlag gebracht hat: Zum einen wendet er, wie bereits zitiert wurde, gegen Foucault ein, dass dieser implizit noch einer essentialistischen Theorie anhänge, die sich etwas „tief innen im Menschen vorstellt, das durch kulturelle Anpassung deformiert wird.“⁴⁷² Einem emanzipatorischen Projekt, das auf solchen essentialistischen Annahmen beruht, erteilt Rorty eine klare Absage. Zum anderen stellt er jedoch gegenüber Foucault fest: „‚Anders zu werden‘ ist als solches noch kein politischer Ratschlag.“⁴⁷³ Den Prozess einer gleichsam auf Dauer gestellten, nicht konkret motivierten und begründeten Transformation und Überschreitung des öffentlichen Vokabulars scheint Rorty also gleichfalls abzulehnen. Wie gelingt es Rorty unter diesen Umständen aber selbst, den Prozess der Veränderung öffentlicher Vokabulare zu erläutern?

Den Bestrebungen einer auf essentialistischen Prämissen beruhenden Theorie, die er als ‚radikale Kritik‘ bezeichnet, setzt er einen ‚Utopismus‘ bzw. ‚Prophetismus‘ entgegen,⁴⁷⁴ der seinen Blick nicht wie jene auf eine tiefliegende Schicht der Realität richtet, sondern stattdessen auf die Möglichkeiten zukünftiger Gesellschaftsformen. Die Ziele des prophetischen Vorgehens sind dabei nicht klar zu formulieren oder zu

472 Rorty: *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, 116.

473 So Rorty in seiner Antwort auf Thomas Schäfer in dem Band: Schäfer, Tietz & Zill (Hg.): *Hinter den Spiegeln*, 197.

474 Rorty: „Feminismus und Pragmatismus“, 309.

begründen, da sie mit Sprechweisen und Vorstellungen arbeiten, die in den bisherigen Vokabularen nicht autorisiert sind. Die prophetische Kritik orientiert sich an etwas, was noch gar nicht denkbar ist, an einer lediglich „verschwommen ausgemalten künftigen Praxis“.⁴⁷⁵ Die Beschreibungsweisen dieser Praxis sind bei ihrer Erfindung noch nicht in dem Sinne bedeutungsvoll, dass sie gerechtfertigt werden können. Die prophetische Praxis beschreibt Rorty daher als ein „Liebäugeln mit der Sinnlosigkeit“.⁴⁷⁶

Im Hinblick auf den Feminismus konzeptualisiert Rorty die prophetische Praxis als einen Prozess der Selbsterschaffung, nicht einer einzelnen Person, sondern eines Kollektivsubjekts, einer abgegrenzten gesellschaftlichen Gruppe.⁴⁷⁷ Indem die ‚Frauen‘ neue Beschreibungsweisen und Vokabulare ausprobieren, ‚erfinden‘ sie sich selbst, statten sich mit einer neuen Identität und einer neuen gesellschaftlichen Rolle aus. Dieser Prozess kann demnach mit der Befreiung einer verschütteten und unterdrückten Identität nichts zu tun haben, da es die Identität der Frauen vor der Erfindung des neuen Vokabulars noch gar nicht gab. Der Aspekt der Emanzipation kann vielmehr erst ins Spiel kommen, nachdem sich das neue Vokabular etabliert hat. Erst von dem so gewonnenen Standpunkt mit seinen neuen Rollenmustern und moralischen Orientierungen aus lässt sich der vergangene Zustand als ein moralisch bedenklicher kennzeichnen. Es handelt sich hier also um eine ‚whiggistische Geschichte‘ im oben beschriebenen Sinne, die die Verhältnisse der Gegenwart als den Endpunkt eines teleologischen Prozesses begreift.⁴⁷⁸ Die Unterdrückten waren nur insofern unterdrückt, als dass sie sich aus der Perspektive der Gegenwart heraus als vormals Unterdrückte beschreiben können:

So kann es sein, daß Ungerechtigkeiten nicht einmal von denen, die darunter zu leiden haben, als Ungerechtigkeiten empfunden werden, bis jemand eine Rolle erfindet, die bis dahin nicht gespielt worden ist. [...] Denn bis zu diesem Zeitpunkt steht nur die Sprache des Unterdrückers zur Verfügung, und die meisten Unterdrückten sind so gescheit gewesen, den Unterdrückten eine Sprache beizubringen, in der die Unterdrückten – *auch in den eigenen Ohren* – verrückt klingen, wenn sie sich selbst als Unterdrückte kennzeichnen.⁴⁷⁹

Dieses Zitat spricht von einem Zustand der Unterdrückung allerdings nicht nur in Bezug auf ein retrospektives Narrativ, sondern beschreibt auch die Ausgangssituation bereits mit einem Vokabular der Unterdrückung und Emanzipation. Das Unterdrückungsverhältnis

475 Rorty: „Feminismus und Pragmatismus“, 314.

476 Rorty: „Feminismus und Pragmatismus“, 313.

477 Rorty spricht hier auch von „exklusiven Klubs“. (Rorty: „Feminismus und Pragmatismus“, 322.)

478 Vgl. Kap. VI.1.1.

479 Rorty: „Feminismus und Pragmatismus“, 293.

besteht jedoch nicht in der Weise, dass die Personen im Grunde bereits diejenigen sind, als die sie sich später im neuen Vokabular präsentieren werden, eben nur in einem Zustand der Unterdrückung. Was hier unterdrückt wird, ist vielmehr ein Potential: das Potential, unter einer neuen Beschreibung ein anderer – und möglicherweise besserer – Mensch zu werden.⁴⁸⁰ Die Unterdrücker in der zitierten Passage werden von Rorty als solche bezeichnet, weil sie versuchen, eine Sprache und bestimmte Beschreibungsweisen zu fixieren, und damit die Entwicklung potentieller anderer Identitäten, Überzeugungen und Praktiken zu unterbinden.

Aus dieser Perspektive müsste man in Bezug auf die beiden oben genannten Probleme, die Rorty in seiner Kritik an Foucault benennt, aber feststellen, dass Rorty sie nicht vermeidet, sondern dass sie in gewisser Weise beide auch in seiner eigenen Theorie zu finden sind: Zum einen akzeptiert Rorty eine substantielle Bestimmung des Menschen, nämlich sein Potential, sich beständig zu verändern und neu zu erschaffen, und daraus folgt zum anderen eine Affirmation des Wandels, eine positive Einschätzung der grundsätzlichen menschlichen Tendenz, ‚anders zu werden‘.⁴⁸¹

VI.4 Resümee Rorty

Rorty unterscheidet zwei verschiedene Modi, in denen sich einzelne Diskurse oder Vokabulare befinden können. Im Rahmen der, im Anschluss an Thomas Kuhn so genannten, ‚normalen Diskurse‘ findet ein vernünftiger und berechenbarer argumentativer Austausch über die jeweiligen Gegenstände eines bestimmten kulturellen Bereichs statt. Im Rahmen von ‚revolutionären Diskursen‘ können sich die Perspektiven, Überzeugungen und normativen Orientierungen von Menschen auf eine radikale und unvorhersehbare Weise ändern. Während der normale Diskurs den Vorteil mit sich bringt, dass sich hier Handlungen, Überzeugungen und auch Schritte verändernder Einflussnahme begründen und rational abwägen lassen, scheint es ein Vorteil des revolutionären Diskurses zu sein, Möglichkeiten und Perspektiven generieren zu können, die sich, wenn auch erst im Nachhinein, als fruchtbar und bereichernd begreifen lassen.

480 „Daß die bisherige Knechtung von Seiten der Männer verfehlt war, liegt daher nach pragmatischer Auffassung in der Unterdrückung des damals vorhandenen Potentials und nicht in der Ungerechtigkeit gegenüber einer schon gegebenen Wirklichkeit.“ (Rorty: „Feminismus und Pragmatismus“, 318.)

481 Ganz in diesem Sinne sagt Rorty in Anspielung auf die gadamersche ‚Horizontverschmelzung‘: „[O]ur job is to keep the color of the sky changing by continually merging old horizons with new ones.“ (Rorty: „The Ambiguity of ‘Rationality’“, 77.)

Es ist gezeigt worden, dass die klare Zuordnung der beiden Modi des Diskurses zu bestimmten kulturellen und gesellschaftlichen Bereichen nicht trennscharf durchzuführen ist. Während sich auch der Bereich der (vermeintlich) privaten Selbsterschaffung einerseits immer mit den Normen und Konventionen der Gemeinschaft konfrontiert sieht, so wirkt er andererseits auch immer verändernd auf die Sphäre der öffentlich geteilten Überzeugungen und Beschreibungsweisen zurück. Es hat sich damit erwiesen, dass auch eine revolutionäre Veränderung von Vokabularen, und nicht nur die normal-diskursive argumentative Auseinandersetzung, ein Mittel gesellschaftspolitischer Einflussnahme und Transformation sein kann.

VII. Zwei Formen situierter Kritik

Nach der Rekonstruktion von drei exemplarischen Modellen der Kritik in Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus soll in diesem abschließenden Kapitel noch einmal kurz resümiert werden, welche allgemeinen Bestimmungen für die Konzeptionen, Möglichkeiten und Grenzen von situierter Kritik sich aus diesen unterschiedlichen Theorien gewinnen lassen. Dazu werden in einem ersten Abschnitt die drei Modelle in einer Weise aufeinander bezogen, die ihre jeweiligen Vorzüge, aber auch ihre Verzeichnungen und blinden Flecken herauszustellen versucht. In dieser Auseinandersetzung wird sich erweisen, dass sich im geteilten Bezugsrahmen antifundamentalistischer Philosophie zwei verschiedene Formen von kritischer Praxis erläutern lassen, die über unterschiedliche Stärken, Schwächen und Funktionen in der Auseinandersetzung mit der jeweils gegebenen sozialen Vorstruktur verfügen. Diese und ihr Verhältnis werden im zweiten Abschnitt beleuchtet.

VII.1 Wechselseitige Korrekturen

Die zentrale Differenz zwischen Gadamer und Butler lässt sich als eine Auseinandersetzung zwischen den extremen Standpunkten einer ‚totalen Offenheit‘ einerseits und dem einer ‚totalen Gefangenschaft‘ andererseits begreifen. Mit dem Konzept der grundsätzlichen Offenheit eines verstehenden Subjekts für differierende Verständnisse im hermeneutischen Gespräch hat Gadamer die Spielräume für Reflexion, Emanzipation und Kritik in Bezug auf die in der Vorstruktur des Verstehens wirksamen Vorurteile aufgezeigt. Aufgrund der Struktur des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins und der Endlichkeit des Menschen ist die Reichweite dieses kritischen Verfahrens – auch in den Augen Gadamers – zwar faktisch begrenzt. Prinzipiell ist aber kein Element der Vorstruktur der Kritik entzogen, jedes Vorurteil kann in dialogischen Situationen aufs Spiel gesetzt werden, in denen es sich bewähren muss und möglicherweise als revisionsbedürftig auffällig wird.⁴⁸² Damit wäre die dialogische und sachorientierte Aus-

482 Es verhält sich demnach mit der Vorstruktur des Verstehens, die ja von Gadamer selber als sprachliche Struktur gedacht wird, genauso, wie Geert Keil es für ein reflexives Verhältnis zur Sprache beschreibt: „Unhintergebar ist die Sprache natürlich nur als ganze, nicht aber jedes einzelne ihrer Sprachspiele. [...] Wir können Teile der Sprache benutzen, um über andere Teile zu reden.“ „Die Grenzen der Sprache mögen die Grenzen unserer Welt sein, unverrückbar sind sie nicht.“ (Keil: „Sprache“, 559 und 563.)

einandersetzung als eine vollgültige und vollständig ausreichende Praxis der situierten Kritik anzusehen, da sich hier alle Vorverständnisse, Überzeugungen, Normen und Konventionen, die das Verständnis und die Perspektive der einzelnen Subjekte prägen, als potentiell anfechtbar, beurteilbar und revidierbar erweisen.

Mit Butlers diskurstheoretischem Ansatz lässt sich gegen diesen Vorschlag aber einwenden, dass Gadamer die Grenzen übersieht, die den Spielraum dieser dialogischen Auseinandersetzung einschränken. Aus Butlers Perspektive ist ein sachorientierter Austausch massiven Beschränkungen unterworfen, da jede Argumentation von Normen und Konventionen geprägt ist, die darüber bestimmen, wer sprechen darf, was zum Gegenstand gehört und was im Gespräch als ein gutes Argument bzw. ein guter Grund gilt. Diese Formierung des Dialogs ist nun der diskurstheoretischen Position zufolge keine äußerliche Einschränkung einer im Prinzip offenen Kommunikationssituation, vielmehr wird jede argumentative und sachorientierte Argumentation durch die Reglementierungen und Ausschlüsse erst ermöglicht. Dies bedeutet aber, dass sich nicht alle differierenden Verständnisse so in einer Auseinandersetzung geltend machen können, dass sie eine Reflexion und Revision von Vorurteilen initiieren könnten. Aus diesem Grund ist eine Kritik, die im Vollzug von argumentativen Auseinandersetzungen stattfindet, defizitär, da sie den normativen Rahmen dieser Gespräche nicht in den Blick zu nehmen vermag. Nur eine Praxis, die die Bedingungen dieses Rahmens zu verändern in der Lage ist, verdient daher bei Butler den Namen Kritik.

Stellt sich im Lichte Butlers also heraus, dass bei Gadamer die Möglichkeiten des offenen Gesprächs überschätzt werden, so erschließt sich im Lichte der Theorie Rortys wiederum, dass Butler der Gefangenschaft zu viel Gewicht beimisst. Aufgrund der Diagnosen von Normierung und Ausschluss, die mit allen diskursiven Rahmenbedingungen einhergehen, scheint Butler ihren Begriff der Kritik daran zu knüpfen, wie weit es möglich ist, diesen Bedingungen zu entgehen. Entgegen ihrer eigenen anti-essentialistischen Grundannahmen findet sich die Vorstellung einer Befreiung aus der Gefangenschaft in gesellschaftlichen und normativen Bedingungen als ein Zielpunkt der Kritik. Aus dieser Perspektive kann dann nichts mehr den Namen der Kritik verdienen, was nicht auf den Umsturz und die Entlastung von diskursiven Bedingungen zielt. Gegen diese Reste einer Repressionstheorie stellt Rorty klar fest: „[T]he ideas of complete freedom from

domination and complete independence of context are empty“.⁴⁸³ Auch wenn Rorty mit Butler Praktiken der Überschreitung bisher herrschender Diskurse und Vokabulare begrüßt, sieht er diese keinesfalls mit Notwendigkeit als Gefängnisse, in denen Subjekte unterdrückt und in ihrer Freiheit eingeschränkt werden. Rorty ist vielmehr der Meinung, die Butler ihren Grundsätzen nach auch vertreten müsste, dass nämlich Diskurse und Vokabulare Möglichkeitsräume für Freiheit und menschliches Handeln eröffnen.

Mit der Theorie der ‚revolutionären Diskurse‘, die die Möglichkeiten der Neuerfindung von Vokabularen und Beschreibungsweisen erläutert, lässt sich mit Rorty aber auch gegenüber Gadamer ein Element ins Spiel bringen, das in einer auf Wirkungsgeschichte fokussierten Hermeneutik nur unzureichend berücksichtigt wird. Gegen eine Theorie, die – aufgrund ihrer ideengeschichtlichen Ursprünge in einer Hermeneutik als philologischer Hilfsdisziplin – ihre paradigmatischen Situationen in der Aneignung, Pflege und Auslegung von überliefertem Sinn findet, setzt Rorty einen Gegenpol, indem er die Möglichkeiten der Kreativität, der Phantasie und der Innovation betont. Ist die Hermeneutik – und auch noch die philosophische Hermeneutik – in ihrer grundlegenden Ausrichtung eine Theorie der Rezeption, so kann sie mit Rorty um die komplementären Elemente der Konstruktion und Produktion ergänzt werden.

Dies würde auch eine Bereicherung für die hermeneutische Theorie der Kritik darstellen. Es hatte sich gezeigt, dass der Zirkel der Kritik nur in Gang kommt, wenn differierende Verständnisse in den Prozess des dialogischen Austauschs eingebracht werden. Hermeneutische Kritik erweist sich damit immer als abhängig von externen Quellen solcher differierenden Verständnisse; zu denken ist hier vornehmlich an andere Epochen oder andere Kulturen. Zur Erläuterung einer Form der Selbstreflexion und einer Kritik, die ohne von außen ins Spiel gebrachte Differenzen möglich sind, fehlen Gadamer die theoretischen Ressourcen. Mit Rortys Theorie der ‚revolutionären Diskurse‘ kann aber erläutert werden, wie eine Gemeinschaft selbst dazu fähig ist, Differenzen und abweichende Perspektiven zu erzeugen, ohne dafür auf Impulse von außen angewiesen zu sein. Damit könnte eine Gemeinschaft produktiv selbst für die Differenzen sorgen, an denen sie hermeneutisch-reflexiv ihre eigenen Vorurteile messen kann.

483 Rorty: „The Ambiguity of ‚Rationality‘“, 80. Ganz in diesem Sinne konstatiert auch Gadamer: „[D]as ist Gesellschaft, so wirkt Gesellschaft, immer normierend und konformistisch. Das heißt keineswegs, daß alle gesellschaftliche Erziehung nur ein Repressionsvorgang sei und Spracherziehung ein bloßes Instrument solcher Repression.“ (Gadamer: „Sprache und Verstehen“, 189f.)

In diesem Spannungsverhältnis von Rezeption und Produktion kann wiederum Gadamer als ein Korrektiv für die Überzeichnungen Rortys (und auch Butlers) dienen, wenn dieser Wandel und Innovation als Selbstzweck zu begreifen scheint. Mit Gadamer lässt sich dagegen eine Perspektive ins Spiel bringen – die Rorty in seiner Einstellung zum ‚öffentlichen Vokabular‘ allerdings selber bereits berücksichtigt hat –, die besagt, dass Tradition nicht per se etwas ist, was man hinter sich lassen sollte, sondern auch den grundlosen Grund für gesellschaftlich eingespielte und geteilte Sichtweisen, Normen, Ziele und Praktiken darstellt, die sich als etwas Wertvolles und Bewahrenswertes erweisen können.

VII.2 Noch einmal: ‚traditionalistische‘ und ‚subversionistische‘ Kritik

Wenn man die Einwände und Korrekturvorschläge, die sich aus der Warte der jeweils anderen Theorie vorbringen lassen, ernst nimmt, ergibt sich auch eine neue Perspektive für die Einschätzung der Möglichkeiten situierter kritischer Praxis insgesamt. Es stellt sich dann heraus, dass sich zwei verschiedene Formen von Praxis unterscheiden lassen, die beide (in bestimmten Hinsichten) als kritisch gelten können: nämlich sowohl der Zirkel der argumentativen und reflexiven Auseinandersetzung im Anschluss an Gadamer als auch die Überschreitung diskursiver Rahmenbedingungen im Anschluss an Rorty und Butler.

Es kann in diesem Zusammenhang noch einmal kurz an die Differenzierung zweier Strategien kritischer Theorie erinnert werden, die im Kapitel III.4 eingeführt wurde: die ‚traditionalistische Kritik‘ wurde dort der ‚subversionistischen Kritik‘ gegenübergestellt. Die subversionistische Strategie zielt, so ist ausgeführt worden, vornehmlich darauf ab, einen strukturellen Konservatismus zu vermeiden, der in ihren Augen jede wirklich kritische Einflussnahme auf die gegebenen Verhältnisse verunmöglicht, und hat das Potential von Kritik damit daran gekoppelt, eine möglichst große Distanz zwischen die herrschenden sozialen und normativen Bedingungen und die Mittel des eigenen Vorgehens zu bringen. Die traditionalistische Strategie sieht es dagegen als das Hauptmerkmal von kritischer Praxis an, dass es ihr möglich ist, zu überwindende soziale Missstände im Licht gegebener Normen zu erkennen und zu benennen und ihr Vorgehen so mit guten Gründen zu rechtfertigen.

Die traditionalistische und die subversionistische Strategie sprechen sich aus diesen Gründen gegenseitig das Potential ab, überhaupt kritischen Einfluss nehmen zu können.

Werfen die Subversionisten den Traditionalisten vor, aufgrund der von ihnen angewendeten Mittel die gegebenen Verhältnisse schlicht zu perpetuieren und zu zementieren, lautet der Vorwurf in umgekehrter Richtung, dass nichts in einem ernstzunehmenden Sinn Kritik sein kann, was ohne Gründe erfolgt und nicht auf ein normatives Ziel ausgerichtet ist. Nach dem Durchgang durch die drei Theorien und ihre wechselseitigen Korrekturen erweisen sich diese Vorwürfe allerdings beide als unzutreffend. Denn für beide Strategien kann gezeigt werden, dass sie Möglichkeiten bereitstellen können, in kritischer Weise auf die gegebenen sozialen Rahmenbedingungen einzuwirken.

In Bezug auf die traditionalistische Theorie Gadamer hat sich gezeigt, dass der Vorwurf, im Rahmen seiner Theorie bleibe die soziale Vorstruktur auch im Vollzug der aufgezeigten kritischen Praxis eines reflexiven Dialogs notwendig dieselbe, nicht zutrifft. Mit den Mitteln argumentativer Auseinandersetzung lassen sich vielmehr Normen, Überzeugungen und Konventionen, die die Weltsicht und die praktische Orientierung von Subjekten strukturieren, prüfen und modifizieren. Aus strukturellen Gründen vollzieht sich dieser Prozess zwar in einer sukzessiven Überprüfung und Veränderung einzelner Elemente der Vorstruktur, womit deren vollständige Reflexion oder umfassende Transformation nicht möglich ist. Dennoch lässt sich die Wirkungsgeschichte als der Prozess einer Veränderung vorstruktureller sozialer Rahmenbedingungen begreifen, den die einzelnen in sie involvierten Subjekte aktiv beeinflussen können.

Mit dieser Beschreibung der Funktionsweise traditionalistischer Kritik werden aber auch all die Formen der Praxis rehabilitiert, die zwar üblicherweise als prominente Formen der kritischen Auseinandersetzung gesehen werden, wie die politische Debatte, der Rechtsstreit oder die Auseinandersetzung einer öffentlichen Presse, die aber von einer extremen subversionistischen Position pauschal als im Kern unkritisch eingestuft wurden. Diese Wege der Kritik können mit Gadamer so begriffen werden, dass sie das Potential haben, auf wirkliche Veränderungen bzw. Verbesserung der sozialen Rahmenbedingungen hinzuwirken.

Da nun aber diesem Verfahren Grenzen gesetzt sind, weil gewisse normative und konventionelle Bedingungen der argumentativen Auseinandersetzung im Rahmen dieser Auseinandersetzung selbst nicht thematisiert werden können, erweist sich auch die subversionistische Strategie als eine ernstzunehmende Möglichkeit kritischer Einflussnahme. Und ihre Resultate und Wirkungen lassen sich sogar im Licht der Intention, die das gadamersche Modell dialogischer Kritik bestimmt, als begrüßenswert beschreiben. Denn die subversionistische Strategie dient der Offenheit für Differenz und für neue Erfah-

rungen, die durch die blinden Flecken der argumentativen Auseinandersetzung eingeschränkt ist. Subversionistische Kritik eröffnet neue Perspektiven, die im Rahmen der bestehenden Verhältnisse noch keine Berücksichtigung finden konnten. Sie ermöglicht neue Beschreibungsweisen alter Verhältnisse, bringt abweichende normative Orientierungen ins Spiel und eröffnet die Möglichkeit, dass die differierenden Verständnisse, die vormals vielleicht als irrational oder als nicht zur Sache gehörig eingestuft wurden, jetzt gehört werden und wirksam werden können.⁴⁸⁴

Diese Lesart erweckt den Anschein, als seien traditionalistische und subversionistische Kritik zwei komplementäre Formen von Praxis, die sich gegenseitig ergänzen und ihre jeweiligen Schwächen ausgleichen. Indem es die subversionistische Kritik ermöglicht, strukturelle Beschränkungen der argumentativen Auseinandersetzung aufzudecken, und dieser darüber hinaus neue Quellen differierender Verständnisse erschließt, scheint sie den strukturell konservativen Aspekt zu konterkarieren, der der traditionalistischen Kritik eigen ist. Damit wären dann aber auch automatisch die Probleme gelöst, an denen die subversionistische Kritik aus strukturellen Gründen laboriert: Zum einen das Problem, dass sie nicht planen und kontrollieren kann, worauf sie zielt. Denn während die argumentative Kritik in einem prospektiven Modus agiert, indem sie darauf ausgerichtet ist, als solche erkannte Missstände zu überwinden, erweist sich die subversionistische Kritik erst in der Rückschau als kritisch. Ob es ihr gelingt, Perspektiven, Praktiken und Normen zu generieren, die sinnvoll, tauglich oder lebbar sind, lässt sich nicht planen, sondern zeigt sich erst nach der Übernahme der neuen Perspektiven und Vokabulare. Damit hängt das zweite Problem zusammen: dass nämlich nur schwer erläutert werden kann, wie die subversionistischen Praktiken der Kritik eigentlich motiviert sind.

Im Licht der Lesart, die eine Komplementarität der beiden Formen der Kritik behauptet, wäre subversionistische Kritik nun schlicht aufgrund der oben genannten positiven Funktionen motiviert, die sie für den argumentativen Austausch hat: sie stellt sich als ein nützliches Hilfsmittel für diesen dar. Dass sie nicht planen und intendieren kann, welche Überzeugungen und Perspektiven sie genau erzeugt, wäre darüber hinaus insofern kein Problem, als dass die differierenden Verständnisse und Perspektiven, die sie ermöglicht,

484 Diese Form von Kritik weist große Übereinstimmung mit dem Konzept einer ‚erschließenden Kritik‘ auf, wie es Axel Honneth im Hinblick auf die *Dialektik der Aufklärung* erläutert. Nicht auf dem Weg der argumentativen Begründung, sondern unter Einsatz von rhetorischen Mitteln macht die erschließende Kritik Angebote zu einer neuen Perspektive auf die herrschenden Verhältnisse, die bei geglückter Übernahme, d.h. gleichsam im Nachhinein, neue Formen sozialer Pathologien offenbart und für veränderte normative Orientierungen sorgen kann. Vgl. Honneth: „Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik“, insb. 78-84.

sich wiederum im argumentativen Austausch bewähren und geltend machen müssen, der damit gleichsam die Funktion eines Filters ausübt. Subversionistische Kritik würde damit die normative Funktion an die traditionalistische Kritik delegieren. Die eine erzeugt die Verständnisse, über die im Licht der anderen geurteilt wird.

Wenn eine solche harmonische Kopplung der beiden Formen von Kritik möglich wäre, würden sich auch die theoretischen Probleme, die an den Modellen kritischer Handlungsfähigkeit von Gadamer, Butler und Rorty jeweils aufgezeigt wurden, als die Produkte einer zu eingeschränkten und eindimensionalen Perspektive darstellen, die an eine einzige Form von Kritik all die Ansprüche stellt, die nur beide Formen im Verbund zu erfüllen im Stande sind: Begründung *und* Überschreitung, Anschluss an herrschende Normen *und* Erschließung neuer Perspektiven.

Wenn man sich allerdings von dem Gedanken verabschiedet, dass es nur eine Form von Kritik geben kann, d.h. von dem Gedanken, dass nur eine spezifische Konfiguration zwischen Kontinuität und Diskontinuität, zwischen Verbundenheit und Distanz, den Namen Kritik verdient, erscheinen auch die theoretischen Probleme in einem anderen Licht. Denn wenn man traditionalistische und subversionistische Kritik als zwei eigenständige Formen kritischer Praxis begreift, lauten die Frage nicht mehr: „Kann etwas, was so wenig begründet und irrationalistisch ist, wirklich Kritik sein?“, oder: „Kann etwas, was sich so stark auf gegebene Normen bezieht, wirklich Kritik sein?“. Da eine Kritik, die beide Vorzüge vereinigt, unter den Bedingungen der Immanenz, wie sie in Hermeneutik, Poststrukturalismus und Neopragmatismus umrissen werden, nicht mehr gedacht werden zu können scheint, muss man mit den beiden Formen von Kritik vorlieb nehmen und ihre jeweiligen Funktionen und Potentiale zu schätzen lernen.

Mit dieser Dopplung der Möglichkeit kritischer Einflussnahme auf die herrschenden sozialen Bedingungen ist jedoch ein ernsthaftes Problem verbunden. Denn die harmonische Komplementarität der beiden Formen der Kritik ist in der beschriebenen Weise nicht gegeben. Vielmehr verhält es sich so, dass die beiden Formen konkurrieren und konfliktieren können. Es ist als ein Glücksfall für die traditionalistische Kritik, wenn ihr die subversionistische Praxis nur neue Verständnisse zuführt, die sie dann nach Maßgabe ihrer Standards auswerten kann. Da aber subversionistische Kritik unvorhersehbare und radikale Folgen hat, kann es, wenn es weniger glücklich läuft, auch sein, dass sie die Kriterien und Ziele der traditionalistischen Kritik mit verändert oder verwirft. Umgekehrt ist die subversionistische Kritik da, wo die traditionalistische das Sagen hat, im Grunde

gar nicht zugelassen, da sie eben nicht vernünftig legitimiert werden kann und die von ihr verfolgten Ziele nicht ausgewiesen werden können.

Damit ergibt sich eine potentiell spannungsreiche Lage: dem Menschen stehen zwar zwei Formen kritischer Praxis zur Verfügung, mit denen sich die sozialen Gegebenheiten, die Lebensbedingungen und die Selbst- und Weltverhältnisse aktiv beeinflussen lassen. Beide können zu Ergebnissen führen, die allerdings im Lichte der jeweils anderen als negativ eingestuft werden könnten. Es kann oder muss also gewählt werden, welche Strategie verfolgt werden soll.

Es ist davon auszugehen, dass keine Form der Kritik prinzipiell der anderen Vorzuziehen ist. Um eine solche prinzipielle Vorrangstellung zu behaupten müsste gezeigt werden, dass Wandel prinzipiell der Bewahrung vorzuziehen ist oder dass umgekehrt die Tradition immer mehr zählen sollte als die Innovation. Eine solche Superiorität eines der beiden Pole ist allerdings schwer zu begründen. Es steht zu vermuten, dass es sich bei einer ‚Ethik der Bewahrung‘⁴⁸⁵ oder bei einer ‚Ethik des Wandels‘⁴⁸⁶, entweder um Positionen handelt, die entweder selbst politischen Vorlieben entspringen oder aber essentialistischen Annahmen über das Wesen des Menschen entspringen, die im Rahmen des hier angenommen antiessentialistischen Denkens nicht zu formulieren sind.

Da also nicht *in abstracto* die Überlegenheit einer der beiden Strategien über die andere erwiesen werden kann, ist die Entscheidung darüber, welche Form der Kritik ausgeübt werden sollte, in den konkreten Situationen selbst zu treffen. Allerdings steht kein klares Kriterium zur Verfügung, unter welchen Umständen und in welcher Problemlage welche Strategie angewendet werden sollte oder zu den besseren Ergebnissen führt. In dieser Situation der Wahl zeigt sich aber noch einmal deutlich, dass es sich bei den beiden kritischen Strategien um defizitäre Modi kritischer Praxis handelt, die unterschiedliche Schwächen in Bezug auf die Grundoperationen aufweisen. So muss man sich entscheiden zwischen einer Form der Praxis, die nur eingeschränkte Möglichkeiten der Veränderung bietet und einer, die – zumindest in der Situation der Wahl – keine normative Orientierung bietet.

485 Hier kann noch einmal die Position Odo Marquards als markantes Beispiel dienen. Auch Gadamer selbst scheint manchmal in die Nähe einer solchen Position zu rücken.

486 Wie John Caputo sie etwa in seinem Vorschlag einer *Ethics of Dissemination* nahelegt. Vgl. Caputo: *Radical Hermeneutics*, insb. 257-264. Butler und Rorty sind dieser Position manchmal sehr nahe und beide, wie gezeigt wurde, aus essentialistischen Beweggründen: bei Butler dient Wandel der Befreiung einer eingeschränkten Subjektivität, bei Rorty steht er im Dienste eines darwinistische inspirierten Perfektibilitätsgedankens.

Damit stehen die gesellschaftlichen Subjekte aufgrund der positiven Diagnose, dass ihnen mehrerer Formen kritischer Einflussnahme offenstehen, vor einer dilemmatischen Situation. Denn entweder sie entscheiden sich für die Praxis der subversionistischen Kritik und setzen sich dem Risiko aus, Werte, Perspektiven und Überzeugungen mit ins Leben zu rufen, die ihnen im Licht ihrer gegenwärtigen Situation als bedenklich, grotesk oder verabscheuenswert erscheinen; oder sie wählen die Praxis der traditionalistischen Kritik und gehen damit das Risiko ein, sich um die Einsicht in bereichernde und fruchtbare Sicht- und Lebensweisen zu bringen.

Bibliographie

- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Gesammelte Schriften Bd. 4)*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.
- : „Vernunft und Offenbarung“, in: ders.: *Kulturkritik und Gesellschaft (Gesammelte Schriften Bd. 10)*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, 608-616.
- Adorno, Theodor W. & Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer 1969.
- Allen, Jonathan: „Zwei Perspektiven der Gesellschaftskritik. Überlegungen im Anschluss an Michael Walzer“, in: *DZfPh* (4/2002), 551-565.
- Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“, in: ders.: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg/Berlin: VSA 1977, 108-153.
- : „Die Veränderung der Welt hat kein Subjekt. Notiz zu den Thesen über Feuerbach“, in: *Neue Rundschau* 106 (1995), 9-16.
- Angehrn, Emil: „Dekonstruktion und Hermeneutik“, in: Kern & Menke (Hg.): *Philosophie der Dekonstruktion* (2002), 177-199.
- : „Hans-Georg Gadamer – Das Projekt einer philosophischen Hermeneutik“, in: Ansgar Beckermann & Dominik Perler (Hg.): *Klassiker der Philosophie heute*. Stuttgart: Reclam 2004, 771-791.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. München: dtv 1995.
- Ast, Friedrich: „Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik“, in: Hans-Georg Gadamer & Gottfried Boehm (Hg.): *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 111-130.
- Auer, Dirk: *Politisierte Demokratie. Richard Rortys politischer Antiessentialismus*. Wiesbaden: VS 2004.
- Austin, John L.: *Zur Theorie der Sprechakte. (How to Do Things with Words.)* Stuttgart: Reclam 2002.
- Bacon, Michael: „Rorty and Pragmatic Social Criticism“, in: *Philosophy & Social Criticism* 32 (7/2006), 863-880.
- Barbaric, Damir: „Geschehen als Übergang“, in: Günter Figal, Jean Grondin & Dennis J. Schmidt: *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 63-85.
- Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1964.
- Baynes, Kenneth; James Bohman & Thomas McCarthy (Hg.): *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge (Mass.): MIT Press 1987.
- Bedorf, Thomas: „Antinomien gesellschaftlicher Ordnung. Philosophie der Politik nach dem Poststrukturalismus“, in: *Philosophische Rundschau* 52 (2/2005), 95-123.
- Benhabib, Seyla: *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der kritischen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.

- : *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995.
- : „Subjektivität, Geschichtsschreibung und Politik“, in: dies. et al.: *Der Streit um Differenz* (1993), 105-121.
- : „The Local, the Contextual and/or Critical“, in: *Constellations* 3 (1/1996), 83-94.
- Benhabib, Seyla et al.: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Fischer 1993.
- Benjamin, Walter: „Über den Begriff der Geschichte“, in: ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. I.2. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, 691-704.
- Bennington, Geoffrey: „Derridabase“, in: ders. & Jacques Derrida: *Jacques Derrida. Ein Porträt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, 9-323.
- Berlin, Isaiah: „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: ders.: *Freiheit. Vier Versuche*. Frankfurt/M.: Fischer 1995, 197-256.
- Bernstein, Richard: „The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory, and Deconstruction“, in: Dostal (Hg.): *The Cambridge Companion to Gadamer* (2002), 267-282.
- : „One Step Forward, Two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy“, in: *Political Theory* 14 (4/1987), 538-563.
- : „What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty“, in: *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1982*, Vol. II, 331-359.
- Bertram, Georg W.: *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*. München: Fink 2002.
- : „Die Dekonstruktion der Normen und die Normen der Dekonstruktion“, in: Kern & Menke (Hg.): *Philosophie der Dekonstruktion* (2002), 289-310.
- : „Sprache und Verstehen in Hermeneutik und Dekonstruktion“, in: Przylebski (Hg.): *Das Erbe Gadamers* (2006), 205-222.
- Blank, Stefan: „Kritisches Quantum Base. Techno“ [Manuskript 1998].
- Brandom, Robert: *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000.
- : *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.
- : „Von der Begriffsanalyse zu einer systematischen Metaphysik [Interview mit Susanna Schellenberg]“, in: *DZfPh* (6/1999), 1005-1020.
- : „Pragmatik und Pragmatismus“, in: Mike Sandbothe (Hg.): *Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie*. Weilerswist: Velbrück 2000, 29-58.
- : „Vocabularies of Pragmatism. Synthesizing Naturalism and Historism“, in: ders. (Hg.): *Rorty and His Critics* (2000), 156-183.
- Brandom, Robert (Hg.): *Rorty and His Critics*. Malden (Mass.): Blackwell 2000.

- Breuer, Ingeborg; Peter Leusch & Dieter Mersch: „Differenz und Solidarität. Michael Walzers kommunitaristische Korrekturen des Liberalismus“, in: dies.: *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*. Berlin: Rotbuch 1996, 203-213.
- Bublitz, Hannelore: *Judith Butler zur Einführung*. Hamburg: Junius 2005.
- Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- : *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.
- : *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin: Berlin Verlag 1998.
- : *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press 1999.
- : *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.
- : *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.
- : *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.
- : *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005.
- : *Kritik der ethischen Gewalt. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
- : „Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der Postmoderne“, in: Benhabib et al.: *Der Streit um Differenz* (1993), 31-58.
- : „Für ein sorgfältiges Lesen“, in: Benhabib et al.: *Der Streit um Differenz* (1993), 122-132.
- : „Merely Cultural“, in: *Social Text* 52/53 (1997), 265-277.
- : „Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre [Interview mit Carolin Emcke und Martin Saar]“, in: *DZfPh* (4/2001), 587-599.
- : „Performative Akte und Geschlechterkonstitution“, in: Uwe Wirth (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, 301-320.
- : „Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend“, in: *DZfPh* (2/2002), 249-266.
- : „Noch einmal: Körper und Macht“, in: Honneth & Saar (Hg.): *Michel Foucault* (2003), 52-67.
- Butler, Judith; Ernesto Laclau & Slavoj Žižek: *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London/New York: Verso 2000.
- Caputo, John D.: *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press 1987.
- Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Hamburg: Meiner 1996.
- Castoriadis, Cornelius: „Macht, Politik, Autonomie“, in: ders.: *Autonomie oder Barbarei (Ausgewählte Schriften Bd. 1)*. Lich: Verlag Edition AV, 135-167.
- Celikates, Robin: „From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique. On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn“, in: *Constellations* 13 (1/2006), 21-40.

- Conway, Daniel: „Taking Irony Seriously. Rorty’s Postmetaphysical Liberalism“, in: *American Literary History* 3 (1/1991), 198-208.
- Cooke, Maeve: *Re-Presenting the Good Society*. Cambridge (Mass.): MIT Press 2006.
- : „Between ‘Objectivism’ and ‘Contextualism’. The Normative Foundations of Social Philosophy“, in: *Critical Horizons* 2 (2000), 192-227.
- : „Gibt es eine Zukunft für die Sozialphilosophie?“, http://www.humboldt-foundation.de/de/netzwerk/veranstalt/hoersaal/2000_irland_02.htm
- Critchley, Simon: „Dekonstruktion und Pragmatismus. Ist Derrida ein privater Ironiker oder ein öffentlicher Liberaler?“, in: Mouffe (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus* (1999), 49-96.
- : „Metaphysics in the Dark. A Response to Richard Rorty and Ernesto Laclau“, in: *Political Theory* 26 (6/1998), 803-817.
- Davidson, Donald: „Was ist eigentlich ein Begriffsschema?“, in: ders.: *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, 261-282.
- : „Eine hübsche Unordnung von Epitaphen“, in: Eva Picardi & Jürgen Schulte (Hg.): *Die Wahrheit der Interpretation. Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 203-227.
- : „Was Metaphern bedeuten“, in: Anselm Haverkamp (Hg.): *Die paradoxe Metapher*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 49-75.
- Dawkins, Richard: *Das egoistische Gen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1996.
- De Certeau, Michel: *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve 1988.
- Deines, Stefan: „Über die Grenzen des Verfügbaren. Zu den Bedingungen und Möglichkeiten kritischer Handlungsfähigkeit“, in: ders.: Jaeger & Nünning (Hg.): *Historisierte Subjekte* (2003), 63-76.
- : „Verletzende Anerkennung. Über das Verhältnis von Anerkennung, Subjekt-konstitution und ‚sozialer Gewalt‘“, in: Herrmann, Krämer & Kuch (Hg.): *Verletzende Worte* (2007), 275-293.
- : „Soziale Sichtbarkeit. Anerkennung, Normativität und Kritik bei Judith Butler und Axel Honneth“, in: Georg W. Bertram et al. (Hg.): *Sozialität und Anerkennung. Grammatiken des Menschseins*. Paris: L’Harmattan 2007, 143-162.
- Deines, Stefan; Stephan Jaeger & Ansgar Nünning (Hg.): *Historisierte Subjekte – Subjektivierte Historie. Zur Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit von Geschichte*. Berlin/New York: de Gruyter 2003.
- Deleuze, Gilles: *Woran erkennt man den Strukturalismus?* Berlin: Merve 1992.
- Delhom, Pascal: „Die geraubte Stimme“, in: Herrmann, Krämer & Kuch (Hg.): *Verletzende Worte* (2007), 229-247.
- Dennett, Daniel: *Freedom Evolves*. New York: Viking 2003.
- : „The Self as a Center of Narrative Gravity“, in: Frank S. Kessel, Pamela M. Cole & Dale L. Johnson (Hg.): *Self and Consciousness. Multiple Perspectives*. Hillsdale, NJ: Erlbaum 1992, 103-115.
- Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.
- : *Grammatologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.

- : *Positionen*. Wien: Passagen 1986.
- : *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- : *Limited Inc.* Wien: Passagen 2001.
- : „Das Theater der Grausamkeit und die Geschlossenheit der Repräsentation“, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 351-379.
- : „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 422-442.
- : „Die différance“, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen 1988, 29-52.
- : „Signatur, Ereignis, Kontext“, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen 1988, 291-314.
- : „Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus“, in: Mouffe (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus* (1999), 171-195.
- Descombes, Vincent: *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich. 1933-1978*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987.
- Detel, Wolfgang: *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.
- : *Philosophie des Sozialen (Grundkurs Philosophie Bd. 5)*. Stuttgart: Reclam 2007.
- Dewey, John: *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*. Bodenheim: Philo 1996.
- Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.
- Dosse, François: *Geschichte des Strukturalismus*. 2 Bde. Hamburg: Junius 2000.
- Dostal, Robert J. (Hg.): *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- Dreyfus, Hubert & Paul Rabinow: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt/M.: Athenäum 1987.
- Eagleton, Terry: *Ideologie. Eine Einführung*. Stuttgart: Metzler 2000.
- Emcke, Carolin: *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen*. Frankfurt/M.: Campus 2000.
- Ermarth, Elizabeth Deeds: „Beyond the Subject. Individuality in the Discursive Condition“, in: *New Literary History* 31 (2000), 405-419.
- : „Agency in the Discursive Condition“, in: *History and Theory* 40 (4/2001), 34-58.
- Feige, Daniel: „Verstehen und Diskurs. Ein Geistergespräch zwischen Gadamer und Foucault“, in: *Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht* 36 (2005), 2-19.
- Ferry, Luc & Alain Renaut: *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen*. München/Wien: Hanser 1987.
- Figal, Günter (Hg.): *Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie 2007. (= Klassiker Auslegen Bd. 30)
- Flax, Jane: *Disputed Subjects. Essays on Psychoanalysis, Politics, and Philosophy*. London/ New York: Routledge 1993.

- Forget, Philippe (Hg.): *Text und Interpretation*. München: Fink 1984.
- Foucault, Michel: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve 1978.
- : *Archäologie des Wissens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.
- : *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt/M. Suhrkamp 1983.
- : *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II*. Frankfurt/M. Suhrkamp 1986.
- : *Was ist Kritik?* Berlin: Merve 1992.
- : *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt/M.: Fischer 1997.
- : *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999.
- : „Revolutionary Action: ‘Until Now’ [Interview]“, in: ders.: *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca: Cornell University Press 1980, 218-234.
- : „Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? [Gespräch mit Gerard Raulet]“, in: *Spuren. Zeitschrift für Kunst und Gesellschaft* 1 (1983), 22-26.
- : „Das Subjekt und die Macht“, in: Dreyfus & Rabinow: *Michel Foucault* (1987), 243-261.
- : „Was ist Aufklärung?“, in: Eva Erdmann, Rainer Forst & Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 35-54.
- : „Wahrheit, Macht, Selbst“, in: Luther H. Martin et al. (Hg.): *Technologien des Selbst*. Frankfurt/M.: Fischer 1993, 15-24.
- Frank, Manfred: *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- : *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‚postmodernen‘ Toterklärung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
- : *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.
- Frankfurt, Harry: *Gründe der Liebe*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.
- Fraser, Nancy: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.
- : „Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy“, in: Malachowski (Hg.): *Reading Rorty* (1990), 303-321.
- : „From Irony to Prophecy to Politics. A Response to Richard Rorty“, in: *Michigan Quarterly Review* 30 (1/1991), 259-266.
- : „Falsche Gegensätze“, in: Benhabib et al.: *Der Streit um Differenz* (1993), 59-79.
- : „Pragmatismus, Feminismus und die linguistische Wende“, in: Benhabib et al.: *Der Streit um Differenz* (1993), 145-160.
- : „Why Overcoming Prejudice Is Not Enough. A Rejoinder to Richard Rorty“, in: *Critical Horizons* 1 (1/2000), 21-28.
- : „Gegen den Trend [Interview]“, in: *Polar* 2 (2007), 54-59.

- Fraser, Nancy & Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.
- Fraser, Nancy & Linda Nicholson: „Social Criticism without Philosophy. An Encounter between Feminism and Postmodernism“, in: Linda Nicholson (Hg.): *Feminism / Postmodernism*. London/New York: Routledge 1989, 19-38.
- Frazier, Brad: „The Ethics of Rortian Redescription“, in: *Philosophy and Social Criticism* 32 (2006), 461-492.
- Furrow, Dwight: *Against Theory. Continental and Analytic Challenges in Moral Philosophy*. London/New York: Routledge 1995.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr 1990.
- : *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen*. Tübingen: Mohr 1993.
- : „Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann“, in: *Logos* 12 (1923/24), 340-359.
- : „Die philosophischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts“, in: ders. & Gottfried Boehm, *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 316-326.
- : „Subjektivität und Intersubjektivität“, in: ders.: *Hermeneutik im Rückblick (Gesammelte Werke Bd. 10)*. Tübingen: Mohr 1987, 87-99.
- : „Kant und die hermeneutische Wendung“, in: ders.: *Hermeneutik im Rückblick (Gesammelte Werke Bd. 10)*. Tübingen: Mohr 1987, 213-222.
- : „Die Idee der praktischen Philosophie“, in: ders.: *Hermeneutik im Rückblick (Gesammelte Werke Bd. 10)*. Tübingen: Mohr 1987, 238-246.
- : „Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik“, in: ders.: *Hermeneutik II* (1993), 3-23.
- : „Vom Zirkel des Verstehens“, in: ders.: *Hermeneutik II* (1993), 57-65.
- : „Klassische und philosophische Hermeneutik“, in: ders.: *Hermeneutik II* (1993), 92-117.
- : „Sprache und Verstehen“, in: ders.: *Hermeneutik II* (1993), 184-198.
- : „Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?“, in: ders.: *Hermeneutik II* (1993), 199-206.
- Gander, Hans-Helmuth: „Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip“, in: Figal (Hg.): *Hans-Georg Gadamer (2007)*, 105-125.
- Gamm, Gerhard et al.: *Hauptwerke der Sozialphilosophie*. Stuttgart: Reclam 2001.
- Geuss, Raymond: *Die Idee einer kritischen Theorie*. Königstein: Hain 1983.
- : „Kritik, Aufklärung, Genealogie“, in: Honneth & Saar (Hg.): *Michel Foucault (2003)*, 145-155.
- Goodman, Nelson: *Sprachen der Kunst. Entwurf eine Symboltheorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995.
- : *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.

- Grondin, Jean: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991.
- : *Einführung zu Gadamer*. Stuttgart: UTB 2000.
- : *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001.
- Guignon, Charles: „Saving the Differences. Gadamer and Rorty“, in: *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1982*, Vol. II, 360-367.
- Haack, Susan (Hg.): *Pragmatism, Old and New. Selected Writings*. New York: Prometheus 2006.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.
- : *Die nachholende Revolution*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.
- : *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996.
- : *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.
- : „Zu Gadamers *Wahrheit und Methode*“, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971), 45-56.
- : „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971), 120-159.
- : „Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm“, in: ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983), 53-125.
- : „Der Horizont der Moderne verschiebt sich“, in: ders.: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, 11-17.
- : „Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“, in: ders.: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, 153-186.
- : „Was ist Universalpragmatik?“, in: ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, 353-440.
- : „Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Rortys pragmatistischer Wende“, in: ders.: *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt/M. Suhrkamp 1999, 230-270.
- : „Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?“, in: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* (2001), 89-99.
- Hacking, Ian: *Was heißt ‚soziale Konstruktion‘? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*. Frankfurt/M.: Fischer 1999.
- Hahn, Lewis Edwin (Hg.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago/La Salle: Open Court 1997. (= The Library of Living Philosophers XXIV)
- Hampe, Michael: *Erkenntnis und Praxis. Zur Philosophie des Pragmatismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.
- Hanssen, Beatrice, „The Violence of Language“, in: dies.: *Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory*. London/New York: Routledge 2000, 158-178.
- Hauskeller, Christine: *Das paradoxe Subjekt. Unterwerfung und Widerstand bei Judith Butler und Michel Foucault*. Tübingen: Edition Diskord 2000.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes* (Werke Bd. 3). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
- Heidegger, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologie* (Gesamtausgabe Bd. 24). Frankfurt/M.: Klostermann 1975.
- : *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. (Gesamtausgabe Bd. 63). Frankfurt/M.: Klostermann 1982.
- : *Unterwegs zu Sprache*. Pfullingen: Neske 1982.
- : *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1993.
- : „Die Zeit des Weltbildes“, in: ders.: *Holzwege* (Gesamtausgabe Bd. 5). Frankfurt/M.: Klostermann 1977, 73-110.
- Herrmann, Steffen Kitty; Sybille Krämer & Hannes Kuch (Hg.): *Verletzende Worte. Die Grammatik sozialer Missachtung*. Bielefeld: transcript 2007.
- Herrmann, Steffen Kitty & Hannes Kuch: „Verletzende Worte. Eine Einleitung“, in: Herrmann, Krämer & Kuch (Hg.): *Verletzende Worte* (2007), 7-30.
- Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1971.
- Hof, Renate: „Die Entwicklung der Gender Studies“, in: Hadumod Bußmann & Renate Hof (Hg.): *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Kröner 1995, 2-33.
- Hofer, Michael & Mirko Wischke (Hg.): *Gadamer verstehen – Understanding Gadamer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.
- Hollis, Martin: *Soziales Handeln. Eine Einführung in die Sozialwissenschaft*. Berlin: Akademie Verlag 1995.
- Honneth, Axel: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985.
- : *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.
- : *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam 2001.
- : „Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der ‚Kritik‘ in der Frankfurter Schule“, in: *DZfPh* (5/2000), 729-737.
- : „Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik“, in: ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit* (2000), 70-87.
- : „Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen der Subjektkritik“, in: ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit* (2000), 237-251.
- : „Foucault und die Humanwissenschaften“, in: ders. & Saar (Hg.): *Michel Foucault* (2003), 15-26.
- : „Von der zerstörerischen Kraft des Dritten. Gadamer und die Intersubjektivitätslehre Heideggers“, in: ders.: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, 49-70.
- : „Anerkennung als Ideologie“, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* (1/2004), 51-70.

- : „Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie“, in: Christoph Halbig & Michael Quante (Hg.): *Axel Honneth. Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. München: LIT 2004, 9-31.
- Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt/M.: Campus 1994.
- Honneth, Axel & Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.
- Horn, Christoph: *Einführung in die politische Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.
- Horster, Detlef: *Jürgen Habermas*. Stuttgart: Metzler 1990.
- Hoy, David Couzens: *Critical Resistance. From Poststructuralism to Post-Critique*. Cambridge (Mass.): MIT Press 2005.
- : „Debating Critical Theory“, in: *Constellations* 3 (1/1996), 104-114.
- Hoy, David Couzens & Thomas McCarthy: *Critical Theory*. Oxford: Blackwell 1994.
- Hoy, David Couzens (Hg.): *Foucault. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell 1986.
- Ineichen, Hans: *Philosophische Hermeneutik*. Freiburg: Alber 1991.
- Iser, Mattias: „Der Spiegel der Kritik. Michael Walzer und die Kritische Theorie“, in: *DZfPh* 50 (4/2002), 581-597.
- James, William: *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1981.
- Kämpf, Heike: „Politische Philosophie als Sprachkritik. Zum Machtdiskurs bei Judith Butler“, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* (2/2002), 101-116.
- : „Die Unerreichbarkeit der Demokratie. Kontingenz, Identität und politische Handlungsfähigkeit nach Judith Butler“, in: Oliver Flügel, Reinhard Heil & Andreas Hetzel (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 43-61.
- Kauppinen, Antti: „Reason, Recognition, and Internal Critique“, in: *Inquiry* 45 (4/2002), 479-498.
- Keil, Geert: „Sprache“, in: Ekkehard Martens & Herbert Schnädelbach (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*. Bd. 2. Hamburg: Rowohlt 1994, 549-605.
- Kern, Andrea & Christoph Menke (Hg.): *Philosophie der Dekonstruktion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
- Kertscher, Jens: „Rezension zu Judith Butler: Kritik der ethischen Gewalt“, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* (1/2005), 193-200.
- Kögler, Hans-Herbert: *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*. Stuttgart: Metzler 1992.
- : *Michel Foucault*. Stuttgart: Metzler 2004.
- : „Kritische Hermeneutik des Subjekts. Cultural Studies als Erbe der Kritischen Theorie“, in: Karl H. Hörning & Rainer Winter (Hg.): *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, 196-237.

- : „Situierete Autonomie. Zur Wiederkehr des Subjekts nach Foucault“, in: Deines, Jaeger & Nünning (Hg.): *Historisierte Subjekte* (2003), 77-92.
- Krämer, Sybille: *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.
- Kuhn, Thomas: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976.
- Laclau, Ernesto: „Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie“, in: Mouffe (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus* (1999), 111-154.
- Lafont, Christina: *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Cambridge (Mass.): MIT Press 2000.
- Lévinas, Emmanuel: „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“, in: ders.: *Die Spur des Anderen*. Freiburg: Alber 1999, 185-208.
- : „Die Spur des Anderen“, in: ders.: *Die Spur des Anderen*. Freiburg: Alber 1999, 209-235.
- Liptow, Jasper: *Regel und Interpretation. Eine Untersuchung zur sozialen Struktur sprachlicher Praxis*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2004.
- : „Zur Rolle der Sprache in *Sein und Zeit*“, in: Karl-Heinz Lembeck, Karl Mertens & Ernst Wolfgang Orth (Hg.): *Verstehen*. Hamburg: Meiner 2008, (im Erscheinen).
- Lorey, Isabell: *Immer Ärger mit dem Subjekt. Theoretische und politische Konsequenzen eines juristischen Machtmodells: Judith Butler*. Tübingen: Edition Diskord 1996.
- Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen*. Wien: Passagen 2006.
- MacIntyre, Alasdair: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court/La Salle 1999.
- : „Social Structures and their Threats to Moral Agency“, in: ders. *Ethics and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press 2006, 186-204.
- Malachowski, Alan (Hg.): *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Oxford: Blackwell 1990.
- Malpas, Jeff (Hg.): *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge (Mass.): MIT Press 2002.
- Marquard, Odo: *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam 2003.
- : „Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?“, in: ders.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973, 66-82.
- : „Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist“, in: ders.: *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam 1995, 117-146.
- Marx, Karl: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
- McCarthy, Thomas: „The Differences That Make a Difference. A Comment on Richard Bernstein“, in: *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1982*, Vol. II, 368-373.
- : „Private Irony and Public Decency. Richard Rorty's New Pragmatism“, in: *Critical Inquiry* 16 (1990), 355-370.

- : „Philosophy and Critical Theory. A Reply to Richard Rorty and Seyla Benhabib“, in: *Constellations* 3 (1/1996), 95-103.
- McDowell, John: „Zwei Arten des Naturalismus“, in: ders.: *Wert und Wirklichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, 30-73.
- : „Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism“, in: Malpas (Hg.): *Gadamer's Century* (2002), 173-194.
- McNay, Lois: *Foucault and Feminism. Power, Gender and the Self*. Cambridge: Polity Press 1992.
- Menke, Christoph: „Relativismus und Partikularisierung. Zu einigen Überlegungen bei Richard Rorty“, in: *Philosophische Rundschau* 36 (1989), 25-40.
- : „Critique and Self-Reflection. The Problematisation of Morality“, in: *Constellations* 7 (1/2000), 100-115.
- Meyer, Katrin: „Was bedeutet Anerkennung der Differenz?“, in: Monika Hofmann-Riedinger & Urs Thurnherr (Hg.): *Anerkennung. Eine philosophische Propädeutik*. Freiburg: Alber 2001, 122-134.
- : „Resignifications. Figuren der ‚immanenten Kritik‘ im postfeministischen Diskurs“, in: Stefanie Brander, Rainer Schweizer & Beat Sitter-Liver (Hg.): *Geschlechterdifferenz und Macht. Reflexion gesellschaftlicher Prozesse*. Freiburg: Universitätsverlag 2001, 333-342.
- Mouffe, Chantal (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien: Passagen 1999.
- : „Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie“, in: dies. (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus* (1999), 11-36.
- Münkler, Stefan & Alexander Roesler: *Poststrukturalismus*. Stuttgart: Metzler 2000.
- Nagel, Thomas: *Die Grenzen der Objektivität*. Stuttgart: Reclam 1991.
- Neurath, Otto: „Protokollsätze“, in: *Erkenntnis* 3 (1932), 204-214.
- Nietzsche, Friedrich: „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“, in: Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hg.): *Kritische Studienausgabe* 1. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1988, 873-890.
- : „Zur Genealogie der Moral“, in: Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hg.): *Kritische Studienausgabe* 5. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1988, 245-412.
- Nussbaum, Martha: „Judith Butlers modischer Defätismus“, in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 27 (4/1999), 447-468.
- : „Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen“, in: dies.: *Gerechtigkeit und das gute Leben*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, 176-226.
- Nolte, Katrin: *Wahrnehmung und Wahrnehmungsurteil* [Manuskript 2007].
- O'Neill, Onara: „Starke und schwache Gesellschaftskritik in einer globalisierten Welt“, in: *DZfPh* (5/2000), 719-728.
- Owen, David: „Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie“, in: Honneth & Saar (Hg.): *Michel Foucault* (2003), 122-144.

- Owen, David & Thomas Johansson: „Interpretation, Verständlichkeit und die Grenzen der Phänomenologie der Moral. Probleme in Walzers Gesellschaftskritik“, in: *DZfPh* (4/2002), 567-580.
- Piaget, Jean: *Der Strukturalismus*. Olten: Walter 1973.
- Przylebski, Andrzej (Hg.): *Das Erbe Gadamers*. Frankfurt/M.: Peter Lang 2006.
- Putnam, Hilary: „Why Reason Can't be Naturalized“, in: *Synthese* 52 (1982), 3-23.
- Quine, W.V.O.: „Naturalisierte Erkenntnistheorie“, in: ders.: *Ontologische Relativität und andere Schriften*. Stuttgart: Reclam 1975, 97-126.
- Ramberg, Björn T.: „Rorty und die Werkzeuge der Philosophie“, in: Mike Sandbothe (Hg.): *Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie*. Weilerswist: Velbrück 2000, 127-166.
- : „The Source of the Subjective“, in: Hahn (Hg.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (1997), 459-471.
- Raz, Joseph: *The Practice of Value*. Oxford: Oxford University Press 2003.
- : „Morality as Interpretation“, in: *Ethics* 101 (2/1991), 392-405.
- Reinhard, Rebekka: *Gegen den philosophischen Fundamentalismus. Postanalytische und dekonstruktivistische Perspektiven*. München: Fink 2003.
- Rese, Friederike: „Phronesis als Modell der Hermeneutik. Zur hermeneutischen Aktualität des Aristoteles“, in: Figal (Hg.): *Hans-Georg Gadamer* (2007), 127-149.
- Ricœur, Paul: *Hermeneutik und Strukturalismus*. München: Kösel 1973.
- Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.
- : *Solidarität oder Objektivität*. Stuttgart: Reclam 1988.
- : *Kontingenz, Ironie, Solidarität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.
- : *Eine Kultur ohne Zentrum*. Stuttgart: Reclam 1993.
- : *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*. Wien: Passagen 1994.
- : *Das Kommunistische Manifest 150 Jahre danach. Gescheiterte Prophezeiungen, glorreiche Hoffnungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.
- : *Philosophie und die Zukunft*. Frankfurt/M.: Fischer 2000.
- : *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.
- : „Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism“, in: ders.: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, 139-159.
- : „On Ethnocentrism. A Reply to Clifford Geertz“, in: *Michigan Quarterly Review* 25 (3/1986), 525-534.
- : „Pragmatismus, Davidson und der Wahrheitsbegriff“, in: Eva Picardi & Joachim Schulte (Hg.): *Die Wahrheit der Interpretation. Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 55-96.
- : „The Ambiguity of 'Rationality'“, in: *Constellations* 3 (1/1996), 73-82.

- : „What Do You Do When They Call You a ‚Relativist?‘“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 57 (1/1997), 173-177.
- : „Relativismus. Entdecken und Erfinden“, in: *Information Philosophie* 1 (1997), 5-23.
- : „Ungewohnte Geräusche. Hesse und Davidson über Metaphern“, in: Anselm Haverkamp (Hg.): *Die paradoxe Metapher*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 107-122.
- : „Pragmatism as Anti-Authoritarianism“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 207 (1/1999), 7-20.
- : „Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus“, in: Mouffe (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus* (1999), 37-48.
- : „Universality and Truth“, in: Brandom (Hg.): *Rorty and His Critics* (2000), 1-30.
- : „The Overphilosophication of Politics“, in: *Constellations* 7 (1/2000), 128-132.
- : „Is ‚Cultural Recognition‘ a Useful Concept for Leftist Politics?“, in: *Critical Horizons* 1 (1/2000), 7-20.
- : „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“, in: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* (2001), 30-49.
- : „Menschenrechte, Rationalität und Empfindsamkeit“, in: ders.: *Wahrheit und Fortschritt* (2003), 241-268.
- : „Rationalität und kulturelle Verschiedenheit“, in: ders.: *Wahrheit und Fortschritt* (2003), 269-290.
- : „Feminismus und Pragmatismus“, in: ders.: *Wahrheit und Fortschritt* (2003), 291-328.
- : „Habermas, Derrida und die Aufgaben der Philosophie“, in: ders.: *Wahrheit und Fortschritt* (2003), 444-471.
- : „Pragmatism, Relativism, Irrationalism“, in: Haack (Hg.): *Pragmatism, Old and New* (2006), 635-656.
- Rorty, Richard (Hg.). *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press 1967.
- Rosa, Hartmut: „Cultural Relativism and Social Criticism from a Taylorian Perspective“, in: *Constellations* 3 (1/1996), 39-60.
- : „Four Levels of Self-Interpretation. A Paradigm for Interpretive Social Philosophy and Political Criticism“, in: *Philosophy and Social Criticism* 30 (2004), 691-720.
- Ryan, Alan James: „‚Normal‘ Science or Political Ideology“, in: Peter Laslett, W.G. Runciman & Quentin Skinner (Hg.): *Philosophy, Politics and Society* (Fourth Series). Oxford: Blackwell 1972, 86-100.
- Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt/M.: Campus 2006.
- : „Genealogie und Subjektivität“, in: ders. & Honneth (Hg.): *Michel Foucault* (2003), 157-177.
- Saatkamp, Herman J. (Hg.): *Rorty and Pragmatism*. Nashville: Vanderbilt University Press 1995.

- Sandbothe, Mike: „Die pragmatische Wende des linguistic turn“, in: ders. (Hg.): *Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie*. Weilerswist: Velbrück 2000, 96-127.
- Saussure, Ferdinand de: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin/New York: de Gruyter 1967.
- Scarry, Elaine: *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*. Frankfurt/M.: Fischer 1992.
- Schäfer, Thomas: *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995.
- Schäfer, Thomas; Udo Tietz & Rüdiger Zill (Hg.): *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.
- Schleiermacher, Friedrich: *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999.
- Schulz, Walter: „Anmerkungen zur Hermeneutik Gadammers“, in: Rüdiger Bubner et al. (Hg.): *Hermeneutik und Dialektik*. Bd. I. Tübingen: Mohr 1970, 305-316.
- Searle, John: „Reiterating the Difference. A Reply to Derrida“, in: *Glyph* 1 (1977), 198-208.
- Seel, Martin: *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995.
- : *Adornos Philosophie der Kontemplation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
- : „Über Richtigkeit und Wahrheit. Erläuterungen zum Begriff der Welterschließung“, in: *DZfPh* (3/1993), 509-524.
- : „Bestimmen und Bestimmenlassen“, in: ders.: *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, 146-166.
- : „Sich bestimmen lassen. Ein revidierter Begriff von Selbstbestimmung“, in: ders.: *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, 279-298.
- : „Der Geist der Dekonstruktion. Vom Philosophieren nach Derrida“, in: *Neue Rundschau* 115 (4/2004), 177-183.
- Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Hommage an Hans-Georg Gadamer*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.
- Sellars, Wilfrid: *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*. Paderborn: Mentis 1999.
- Shaw, David Gary: „Happy in our Chains? Agency and Language in the Postmodern Age“, in: *History and Theory* 40 (4/2001), 1-9.
- Shustermann, Richard: *Vor der Interpretation. Sprache und Erfahrung in Hermeneutik, Dekonstruktion und Pragmatismus*. Wien: Passagen 1996.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: „Can the Subaltern Speak?“, in: Lawrence Grossberg & Cary Nelson (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan 1988, 271-313.
- Stern, David: „The Return of the Subject? Power, Reflexivity and Agency“, in: *Philosophy and Social Criticism* 26 (5/2000), 109-122.

- Taylor, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.
- : *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.
- : „Atomism“, in: ders.: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press 1985, 187-210.
- : „Aneinander vorbei. Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“, in: Honneth (Hg.): *Kommunitarismus* (1994), 103-131.
- : „Gadamer on the Human Sciences“, in: Dostal (Hg.): *The Cambridge Companion to Gadamer* (2002), 126-142.
- Teichert, Dieter: *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamers*. Stuttgart: Metzler 1991.
- Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin/New York: de Gruyter 1981.
- Tholen, Toni: *Erfahrung und Interpretation. Hermeneutik und Dekonstruktion*. Heidelberg: Winter 1999.
- Thomä, Dieter: „Zur Kritik der Selbsterfindung. Ein Beitrag zur Theorie der Individualität“, in: Schäfer, Tietz & Zill (Hg.): *Hinter den Spiegeln* (2001), 292-318.
- : „Der bewegliche Mensch. Moderne Identität aus philosophischer Sicht“ [Manuskript 2002].
- Tietz, Udo: *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*. Hamburg: Junius 1999.
- : „Der gemäßigte Kontextualismus Richard Rortys. Ein postanalytisches Pendant zur poststrukturalistischen Vernunftkritik“, in: Klaus Hempfer (Hg.): *Poststrukturalismus – Dekonstruktion – Postmoderne*. Stuttgart: Steiner 1992, 129-160.
- : „Das *principle of charity* und die ethnozentristische Unterbestimmung der hermeneutischen Vernunft“, in: Schäfer, Tietz & Zill (Hg.): *Hinter den Spiegeln* (2001), 77-106.
- Topper, Keith: „Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription“, in: *The American Political Science Review* 89 (4/1995), 954-965.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.
- : „Anthropologie als ‚Erste Philosophie‘“, in: *DZfPh* 55 (1/2007), 5-16.
- Tully, James: „To Think and Act Differently“, in: Samantha Ashenden & David Owen (Hg.): *Foucault contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*. London: Sage 1999, 90-142.
- Vasilache, Andreas: *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*. Frankfurt/M./New York: Campus 2001.
- Vattimo, Gianni: *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*. Wien: Passagen 1986.
- : „Weltverstehen – Weltverändern“, in: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* (2001), 50-60.
- Veyne, Paul: „Michel Foucaults Denken“, in: Honneth & Saar (Hg.): *Michel Foucault* (2003), 27-51.

- Villa, Paula-Irene: *Judith Butler*. Frankfurt/M.: Campus 2003.
- Wachterhauser, Brice: „Getting it Right: Relativism, Realism and Truth“, in: Dostal (Hg.): *The Cambridge Companion to Gadamer* (2002), 52-78.
- Waldenfels, Bernhard: „Michel Foucault. Auskehr des Denkens“, in: Margot Fleischer (Hg.): *Philosophen des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, 191-204.
- Walzer, Michael: *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M.: Fischer 1991.
- : *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Frankfurt/M.: Fischer 1993.
- : *Lokale Kritik – Globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*. Hamburg: Rotbuch 1996.
- : „Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus“, in: Honneth (Hg.): *Kommunitarismus* (1994), 157-180.
- : „Mut, Mitleid und ein gutes Auge. Tugenden der Sozialkritik und der Nutzen von Gesellschaftstheorie“, in: *DZfPh* 48 (5/2000), 709-718.
- Warnke, Georgia: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Cambridge: Polity Press 1994.
- : „Social Interpretation and Political Theory. Walzer and His Critics“, in: *Philosophical Forum* 21 (1-2/1989-90), 204-226.
- : „Hermeneutics, Ethics, and Politics“, in: Dostal (Hg.): *The Cambridge Companion to Gadamer* (2002), 79-101.
- Wellmer, Albrecht: *Sprachphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
- : „Adorno. Anwalt des Nicht-Identischen. Eine Einführung“, in: ders.: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, 115-134.
- : „Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft“, in: Christoph Demmerling et al. (Hg.): *Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, 123-156.
- : „Hermeneutische Reflexion im Licht der Dekonstruktion“, in: ders.: *Wie Worte Sinn machen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007, 155-179.
- Welsch, Wolfgang: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995.
- Williams, Bernard: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.
- : „Auto-da-Fé. Consequences of Pragmatism“, in: Malachowski (Hg.): *Reading Rorty* (1990), 26-37.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.