

INHALT Heft I 2021

EDITORIAL (Isabelle Mandrella)	1
BEITRÄGE	
Thomas Jeschke, <i>Thomas Mores Utopia als Philosophie: Plädoyer für eine dialogische Lesart</i>	3
Henrike Moll/Pirmin Stekeler-Weithofer, <i>Über die Entwicklung des Verstehens von Wahrnehmung und Perspektivität</i>	21
BERICHTE UND DISKUSSIONEN	
Sven Ellmers, <i>Extern, intern oder immanent? Anmerkungen zu Rahel Jaeggis Sozialkritik</i>	40
JAHRBUCH-SCHÄTZE: ROBERT SPAEMANN, DIE ZWEI GRUNDBEGRIFFE DER MORAL (1966)	
Wilhelm Vossenkuhl, <i>Kommentar zu Robert Spaemanns Abhandlung „Die zwei Grundbegriffe der Moral“</i>	62
Robert Spaemann, <i>Die zwei Grundbegriffe der Moral</i>	66
JAHRBUCH-KONTROVERSEN VI: LUCIANO FLORIDI, A NEW POLITICAL ONTOLOGY FOR A MATURE INFORMATION SOCIETY (FORTSETZUNG)	
Jörg Noller, <i>Einführende Notiz</i>	83
Manfred Broy, <i>Reflections on the essay “The Green and the Blue – A New Political Ontology for a Mature Information Society” by Luciano Floridi</i>	84
Markus Gabriel, <i>Being Human in the Digital Age – Comments on Floridi’s sketch for a New Political Ontology</i>	95
Armin Grunwald, <i>The information society: cause for a philosophical paradigm shift? A response to Luciano Floridi</i>	106
Ruth Hagenhuber, <i>Out of the Box – into the Green and the Blue. Comments on a Post-humanist Information Society</i>	122
Alexander Kriebitz/Christoph Lütge/Raphael Max, <i>Reflections on Floridi’s “The Green and the Blue: A New Political Ontology for a Mature Information Society”</i>	135
Catrin Misselhorn, <i>Are philosophical questions open? Some thoughts about Luciano Floridi’s conception of philosophy as conceptual design and his new political ontology</i>	146
Malte Rehbein, <i>A Responsible Knowledge Society Within a Colourful World. A Response to Floridi’s New Political Ontology</i>	156
BUCHBESPRECHUNGEN	
Besprechungsaufsatz: Neuere Forschungen zu Hans Blumenberg (<i>Harald Seubert</i>)	170
Besprechungsaufsatz: Gegen den Aristokratismus der Lebenskunst. Anmerkungen zu Günter Götde/Jörg Zirfas (Hg.), <i>Kritische Lebenskunst: Analysen – Orientierungen – Strategien der Lebenskunst (Alexander Kappe)</i>	177
Danielle Allen, <i>Politische Gleichheit. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2017 (Wolfgang Hellmich)</i>	185
Dan Diner/Carl Friedrich Gethmann (Hg.), <i>Herrschaft des Konkreten (Wolfgang Hellmich)</i>	187
Rainer Enskat, <i>Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Zweiter Teil (Harald Seubert)</i>	190
Emmanuel Falque, <i>Den Rubikon überschreiten. Philosophie und Theologie: Ein Versuch über ihre Grenzen (Burkhard Liebsch)</i>	193
Norbert Fischer/Peter Reifenberg/Jakub Sirovátka (Hg.), <i>Das Antlitz des Anderen. Zum Denken von Emmanuel Levinas (Eugen Wenzel)</i>	196
Martin Heidegger, <i>Vorträge. Teil 2: 1935–1967 (= GA, Bd. 80.2), nach den Handschriften hg. v. G. Neumann (Harald Seubert)</i>	198
Wolfgang Hottner, <i>Kristallisationen. Ästhetik und Poetik des Anorganischen im späten 18. Jahrhundert (Larissa Wallner)</i>	201
Emanuel John, <i>Die Negativität des Sittlichen. Zur Überwindung ethischen Leidens (Jonathan Krude)</i>	203

Dies Inhaltsverzeichnis wird auf der hinteren Umschlagseite fortgeführt.

Im Februar 2021 machte ein „Netzwerk Wissenschaftsfreie und Wissenschaftlern, die setzen“. Die Initiatorinnen und Sachargumenten und gegenseitiges stitutionelles Umfeld, in dem Kosten Forschungsfragen und gen alle „Bestrebungen, die F Motiven einzuschränken“ (http://www.philosophisches-jahrbuch.de/rufen am 06.03.2021)). Dass die steigenden Mitgliedszahlen – Tendenz steigend.

Hintergrund der Gründung eine Philosophin zählt und u Kollegen aus der Philosophie auf der Homepage veröffentlichte verbürgte Freiheit von Forschung politischen Vorbehalt gestellt lichem Druck ausgesetzt [wer und Lehrfreiheit moralischen, Vorgaben zu unterwerfen: Sowen skandalisieren die Einladenden Kolleginnen und Ko Dass auch die Philosophie v an der Universität Siegen selbst res-Gesellschaft 2019 in Pader „Rassismus, Rasse und Wissen Philosophischen Jahrbuchs). Zu den Leitlinien der Sektion des Philosophischen Jahrbuchs keiner philosophischen Frage eine normative Lesart festleg

Extern, intern oder immanent?

Anmerkungen zu Rahel Jaeggis Sozialkritik

Sven ELLMERS (Oldenburg)

Nach Rahel Jaeggi gibt es drei Möglichkeiten, eine Gesellschaft unter normativen Gesichtspunkten zu kritisieren. Man könne extern, intern oder immanent verfahren. Nach Abwägung der jeweiligen Vor- und Nachteile spricht sie sich für den immanenten Kritikmodus aus. Auf der einen Seite komme er, anders als die externe Kritik, ohne die problematische Annahme universell gültiger Normen aus, auf der anderen Seite setze er nicht, wie die interne Kritik, auf bloß kontingente Überzeugungen. Vielmehr könne immanente Kritik, darin einer Intention des frühen Marx folgend, entlang der Krisen- und Erosionserscheinungen der alten Gesellschaft die Grundprinzipien der neuen Gesellschaft entwickeln.

Die Hauptthese des Artikels ist, dass diese interessante Idee nicht aufgeht. Im ersten Teil wird Jaeggis knappe – und darum interpretationsbedürftige – Erörterung der externen Kritik nachvollzogen. Dabei zeigt sich, dass bereits die Charakterisierung der externen Kritik Ambivalenzen aufweist (1.1), Jaeggis Kritik universalistischer Ethiken auf Prämissen beruht, die nicht selbstverständlich sind (1.2), und auch ihre Kritik am Essentialismus und Paternalismus älterer Entfremdungstheorien es nicht vermag, der externen Normbegründung einen entscheidenden Schlag zu versetzen (1.3). Im zweiten Teil wird in knapper Form Jaeggis präzise Erörterung der internen Kritik nachgezeichnet. Die von Jaeggi präferierte immanente Kritik überzeugt indes nicht. Sie erweist sich als normativ unselbständig, weshalb sie keine Alternative zur externen und internen Kritik darstellt (Teil 3).

1. Externe Kritik

Jürgen Habermas warf im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der ersten Generation der Frankfurter Schule Fragen auf, die bis heute die Debatten prägen: Wie und aus welchen Gründen ist die bestehende Gesellschaft zu kritisieren? Welche normativen Kriterien liegen unserer Bewertung des *status quo* zugrunde? Und was ist die Quelle dieser Kriterien? Adorno und Horkheimer, so Habermas (1985), hätten auf Grundlage ihrer Vernunft-Genealogie in der *Dialektik der Aufklärung* keine schlüssige Antwort auf diese Fragen mehr geben können; die von Beginn an mit Instrumentalisierung und sozialer Herrschaft verstrickte, schließlich im Mensch-

heitsverbrechen des Holocaust emanzipatorischer Bezüge. In diesen Texten die normativen Grundprinzipien buchstäblich den Boden unter den Füßen weggeräumt.

Um dieses normative Prinzip zu rekonstruieren, hat Habermas (2009) an einer sorgfältigen Argumentation einlässig gearbeitet. Das oberste Moralprinzip abstrahiert er als Diskursethik und formuliert die Diskursethik als Grundprinzip der Universalisierungsgesetze der Wertorientierungen. In der Diskussion der Kontradiktionen und Oppositionen der argumentativen Ethik

Damit ist die Diskursethik häufig als *extern* bezeichnet worden. Die Diskursethikprinzip sollen Habermas zufolge aber nicht als oberste oder des normativen Selbstverständlichen sich losgelöst von sozialer Praxis nicht ausgeschlossen, sondern der Prüfung durch das Moralprinzip unterzogen ist. Die Metanorm nicht als bloße Feststellung, sondern weil sie die normative Faktizität der Praxis nicht *gänzlich* verwirklicht, sondern etwas zu *kritisieren*.

1.1 Wodurch zeichnet sich die externe Kritik aus?

Von den verschiedenen Kritikarten ist die externe Kritik diejenige, die an die Normen der Gesellschaft herangetragen werden. Die Außenkritik ist diejenige, die über die in ihr geltenden Normen hinausgeht.

Der externe Kritiker oder Kritikerin äußert seine oder ihre Kritik an den Normen gerade nicht und nicht über sie. (KvL 262)

Jaeggi porträtiert den externen Kritiker als jemanden, der die Normen ablehnt. Er oder sie ist aber nicht nur ablehnend, sondern bestimmt Jaeggi der externe Kritiker entlang des *Verwirklichungsprinzips*. Die externe Kritik hat weder zum Selbstbild der Gesellschaft auf ihrer Seite hat, ist es die bereits einen breiten Bereich der externen/immanenter Kritik abdeckt. Problematisch:

I. Viele Philosophen und Philosophinnen haben in der sozialen Theorie zugeordnet

heitsverbrechen des Holocaust mündende Vernunft konnte ihnen nicht länger als emanzipatorischer Bezugspunkt dienen. Die Begründer der Kritischen Theorie hätten die normativen Grundlagen ihrer eigenen Kritik diskreditiert und sich damit buchstäblich den Boden unter den Füßen weggezogen.

Um dieses normative Begründungsdefizit seiner Vorgänger zu beheben, arbeitete Habermas (2009) an einer sprechakttheoretischen Lösung: Jeder, der sich auf eine Argumentation einlässt, erhebe (implizit) Geltungsansprüche, aus denen sich ein oberstes Moralprinzip ableiten lasse. Ähnlich wie der kategorische Imperativ Kants formuliert die Diskursethik nicht selbst konkrete soziale Normen, sondern stellt mit dem Universalisierungsgrundsatz ein Prüfverfahren zur Verfügung, das nicht von den Wertorientierungen dieser Gesellschaft abhängig ist, sondern sich aus den Präsuppositionen der argumentativen Rede ergebe.

Damit ist die Diskursethik ein Paradebeispiel für Theorien, deren Kritikmodus häufig als *extern* bezeichnet wird. Der Universalisierungsgrundsatz und das Diskursprinzip sollen Habermas zufolge ja kein Destillat der normativen Verfasstheit oder des normativen Selbstverständnisses der Gegenwartsgesellschaft sein, sondern sich losgelöst von sozialer Faktizität rechtfertigen lassen. Damit ist wohl gemerkt nicht ausgeschlossen, dass die derzeit in Geltung stehenden sozialen Normen der Prüfung durch das Moralprinzip zu einem gewissen Grad standhalten. Denn *extern* ist die Metanorm nicht etwa, weil sie in einem schroffen Gegensatz zur Empirie stünde, sondern weil sie unabhängig von der Empirie *begründbar* ist. In Bezug auf die normative Faktizität gibt es nur eine Minimalbedingung: Die Metanorm darf nicht *gänzlich* verwirklicht sein, denn wenn sie es wäre, gäbe es keinen Grund mehr, etwas zu *kritisieren*.

1.1 Wodurch zeichnet sich externe Kritik Jaeggi zufolge aus?

Von den verschiedenen Varianten einer *externen Kritik* werden [...] Kriterien geltend gemacht, die an die Normen und Praktiken einer gegebenen sozialen Formation von außen herangetragen werden. Die Ansprüche, an denen eine bestehende Situation gemessen wird, gehen über die in ihr geltenden Prinzipien hinaus oder teilen diese nicht. (KvL 261)

Der externe Kritiker oder die Kritikerin teilt die in einer bestimmten Gesellschaft geltenden Normen gerade nicht und steht ihren Lebensgewohnheiten im Zweifelsfall distanziert gegenüber. (KvL 262)

Jaeggi porträtiert den externen Kritiker als sozialen Außenseiter, der die geltenden Normen ablehnt. Er konfrontiere diese mit seinen eigenen Normen. Ganz offenbar bestimmt Jaeggi den Unterschied von externer und interner/immanenter Kritik entlang des *Verwirklichungsgrades* der Norm: Wer sich für eine Norm einsetzt, die weder zum Selbstbild einer Gesellschaft gehört noch nennenswerte Institutionen auf ihrer Seite hat, ist ein externer Kritiker, wer sich hingegen auf Normen beruft, die bereits einen breiten Rückhalt in der Gesellschaft vorweisen können, ist interner/immanenter Kritiker. Diese Unterscheidung halte ich aus zwei Gründen für problematisch:

I. Viele Philosophen und Sozialwissenschaftler, die gemeinhin der externen kritischen Theorie zugeordnet werden – weil sie der Ansicht sind, dass interne und

immanente Kritiken zwar wichtig, aber nicht das Ganze der Kritik sind –, dürften sich in dieser Beschreibung nicht wiederfinden. Sie dürften mit Recht einwenden, dass *nicht ihre persönlichen Normen extern sind* – das heißt keine Anknüpfungspunkte zum faktischen Werte- und Normenkanon aufweisen –, sondern dass die *Gründe*, die sie für ihre persönlichen Normen geltend machen, selbst dann überzeugend wären, wenn die Normen überhaupt keinen Rückhalt in der bestehenden Gesellschaft hätten (was aber nicht der Fall sein muss). *Extern ist nicht die Norm selbst, sondern das Argument für die Norm*. An vielen anderen Stellen ist Jaeggi selbst dieser Auffassung, z.B. wenn sie bemerkt, dass der externe Kritiker einen Maßstab an den *status quo* anlegt, der „unabhängig davon gültig sein soll, ob er in einer bestehenden Gemeinschaft [...] bereits gilt oder nicht“ (KvL 262).

II. Wie Jaeggi im Zusammenhang mit der internen Kritik später selbst ausführt, ergibt sich ein Zuordnungsproblem. Anders als die homogenisierende Rede von *den* Lebensgewohnheiten eines Landes nahelegt, zeichnen sich westliche Gesellschaften dadurch aus, dass vielfältige Wertorientierungen nebeneinander stehen: Die einen mögen mehr, die anderen weniger institutionell und habituell verankert sein, aber auf eine dieser (faktischen) Wertorientierungen wird sich ein Gesellschaftskritiker wohl schon berufen. Nur wer ist dann überhaupt noch ein externer Kritiker?

Der Grund, warum Jaeggi bei der Bestimmung der externen Kritik auf die Verwirklichung der Norm abhebt, scheint mir darin zu liegen, dass sie Verfechterin einer bestimmten Variante norminterner Kritik ist.¹ Norminterne Kritik knüpft an (partiell) verwirklichte oder (weithin) anerkannte Normen an, weshalb die theoretische Alternative – die externe Kritik – anscheinend ein grundsätzliches Problem mit den verwirklichten Normen hat. Das ist zwar naheliegend, jedoch ein Fehlschluss. Es ist durchaus möglich, dass ein externer kritischer Theoretiker genau dieselben Normen heranzieht wie der norminterne Kritiker. Nur zieht er sie nicht allein deshalb heran, weil sie bereits (zum Teil) verwirklicht sind.

1.2 Partikularismus und Universalismus

Laut Jaeggi gibt es zwei Varianten externer Kritik: eine partikulare und eine universalistische. Externe Kritiken seien partikular, „wenn die Beobachterin eines fremden Landes dieses anhand ihrer eigenen, von ihr mitgebrachten partikularen Normen kritisiert“ (KvL 261), universalistisch seien sie, sobald sie „beanspruchen, außerhalb jeder partikularen Bindung einem ‚Blick von nirgendwo‘ zu entsprechen“ (ebd.).

Die von Thomas Nagel entlehnte Formulierung ‚Blick von nirgendwo‘ gibt bereits einen Hinweis auf Jaeggis metaethische Prämisse: Rationale Moralbegründung ist ihr zufolge ein sinnloses Unterfangen – entweder, weil unser Reflexions- und Distanzierungsvermögen derart begrenzt ist, dass wir unsere kulturelle Prägung nicht abschütteln und deshalb die universellen Moralprinzipien (so sie denn existieren) nicht *erkennen* können, oder weil eine universelle Moral nicht begründbar ist, weil sie schlicht nicht *existiert*. Pragmatisch laufen beide Möglichkeiten freilich auf das

¹ Wenn ich von ‚norminterner Kritik‘ spreche, meine ich stets beides: interne und immanente Kritik.

gleiche hinaus. Ein Indiz, die Gründe, die sie für ihre Abteil sieht sie darin, dass die pflichten verbunden sei (vgl. gendes Argument. Eine A selbstredend nicht, dass ma sie jedoch für unlösbar. Un archimedischen Punkt ‚auß gi lässt keinen Zweifel dar außerhalb des Kritisierten werden die kontextualistische offen ausgesprochen:

Der Einwand, dass ein solc turrelativ ist, trifft sicher zu. logisch ansetzenden Theorie is den Werte der durch die Aufk sie mit tiefenhermeneutischen hinweist, kann der Einzugsber form sein – sie ist also nicht k

Universalisten unterlieg nen normativen sozialen K ein normatives Ideal zu er weil es schon in den sozia blemen) steckt.³ Universa wendungsbedingungen ihr übergreifende Geltung ihr Reflektierte Theoretikerinn Involviertheit in das sozia Alternative dazu gibt, zur Grammatik anzuknüpfen (u zutreiben). Was könnten U

a) Auf das Argument, da stimmten historischen Kon dies zwar richtig ist, jedoch tung betreffe. Jaeggi entg erwidert, ‚nun ja, das betri sprechenden Norm‘, so lieg aus Sicht einer immanente Kantianer bewusst, dass ü Subjekten unter bestimm der Streit nicht gehen. Das

² Jaeggi (2019a), 332.

³ Vgl. Jaeggi (2019a), 332 f.

⁴ Jaeggi (2019a), 333.

gleiche hinaus. Ein Indiz, dass Jaeggi eine der beiden Positionen vertritt, sind die Gründe, die sie für ihre Ablehnung der externen Kritik anführt. Einen ersten Nachteil sieht sie darin, dass der Universalismus mit schwerwiegenden Begründungspflichten verbunden sei (vgl. KvL 269). Dies ist zweifellos richtig, jedoch kein zwingendes Argument. Eine Aufgabe mag schwer zu lösen sein, aber daraus folgt selbstredend nicht, dass man sie besser gar nicht erst in Angriff nimmt. Jaeggi hält sie jedoch für unlösbar. Universalistische Theorien werden „von einem *imaginierten* archimedischen Punkt ‚außerhalb‘ des zu Kritisierenden her“ formuliert – und Jaeggi lässt keinen Zweifel daran, „dass es für die Kritik gar keine sinnvolle Position außerhalb des Kritisierten geben kann“ (277, Hervorh. S. E). In ihrer Dissertation werden die kontextualistischen (oder: relativistischen) Konsequenzen von ihr noch offen ausgesprochen:

Der Einwand, dass ein solches Verständnis (und mit ihm die Entfremungsdiagnose) kulturrelativ ist, trifft sicher zu. Im Gegensatz zum universalistischen Gehalt einer anthropologisch ansetzenden Theorie ist die Reichweite einer solchen Rekonstruktion [der grundlegenden Werte der durch die Aufklärung geprägten Kultur, S. E.] begrenzt. Selbst da nämlich, wo sie mit tiefenhermeneutischen Mitteln auf Selbstwidersprüchlichkeiten oder interne Defizite hinweist, kann der Einzugsbereich einer solchen Kritik immer nur der einer geteilten Lebensform sein – sie ist also nicht kontextübergreifend wirksam. (E 60)

Universalisten unterliegen einer „Selbsttäuschung“.² Sie blenden die vorhandenen normativen sozialen Kontexte aus, die sie überhaupt erst in die Lage versetzen, ein normatives Ideal zu entwickeln. Dieses Ideal kann nur deshalb Gehör finden, weil es schon in den sozialen Praktiken (oder in den mit ihnen verbundenen Problemen) steckt.³ Universalisten ignorieren also die Entstehungs- und die Anwendungsbedingungen ihrer normativen Kritik; sie bilden sich die gesellschaftsübergreifende Geltung ihrer in Wahrheit kulturrelativen Normen lediglich ein. Reflektierte Theoretikerinnen und Theoretiker wissen hingegen um ihre konstitutive Involviertheit in das soziale Institutionengefüge, weshalb es für sie auch keine Alternative dazu gibt, zunächst an dessen (in sich widersprüchliche) normative Grammatik anzuknüpfen (um diese dann in einem zweiten Schritt über sich hinauszutreiben). Was könnten Universalisten dazu sagen?

a) Auf das Argument, dass normative Ideale (wie das der Autonomie) erst in bestimmten historischen Konstellationen entstanden sind, würden sie antworten, dass dies zwar richtig ist, jedoch nur die Frage der Genesis und nicht die Frage der Geltung betreffe. Jaeggi entgegnet dem: „Wenn der kantianische Konstruktivist [...] erwidert, ‚nun ja, das betrifft aber eben nur die Genese, nicht die Geltung der entsprechenden Norm‘, so liegt genau hierin das Problem. Auch die Geltung nämlich ist aus Sicht einer immanenten Kritik ohne Genese nicht zu haben.“⁴ Nun ist jedem Kantianer bewusst, dass übersubjektiv gültige Aussagegehalte von empirischen Subjekten unter bestimmten Bedingungen hervorgebracht werden. Darum kann der Streit nicht gehen. Dass Geltung ohne Genese nicht zu haben sei, soll dement-

² Jaeggi (2019a), 332.

³ Vgl. Jaeggi (2019a), 332 f.

⁴ Jaeggi (2019a), 333.

sprechend besagen, dass es keine normative Geltung jenseits von empirischer Geltung, das heißt jenseits von *faktischem Anerkanntsein* gibt: Die Normen des externen Kritikers sind „immanent entstanden – oder sie sind nicht existent“.⁵ Ich kann hier beim besten Willen kein Argument entdecken. Der Universalist wird sich folglich denken, dass Jaeggi zwar das Gegenteil von ihm behauptet, aber kaum Gründe anführt, mit denen er sich auseinandersetzen könnte.

b) Der Universalist wird folglich auf eine Präzisierung der These und der Argumente drängen. Die These, dass es keinen archimedischen Punkt gibt, der die Erkenntnis universeller Normen ermöglicht (weshalb alle Normen kulturrelativ seien), könnte mit dem Anspruch formuliert sein, dass sie *wahr*, das heißt *nicht* kulturrelativ sei. Dann wäre für genau diese These jedoch ein archimedischer Punkt unterstellt, das heißt Jaeggi verträte einen Bereichsrelativismus: Es gibt demzufolge Klassen von Aussagen, die wahrheitsfähig sind – der klassische Kandidat für kontextübergreifend gegenstandsadäquate Aussagen wäre die Mathematik –, und es gibt Aussageklassen, die nicht wahrheitsfähig sind – neben moralischen Urteilen werden häufig ästhetische Urteile genannt. Ein solch lokaler Relativismus ist grundsätzlich möglich. Insbesondere ist er weniger anfällig für Selbstaufhebungsargumente, denn als Theorie fällt er nicht in seinen eigenen Gegenstandsbereich. Jedoch entbindet dies nicht von der Pflicht, ihn gut zu begründen. Das von Jaeggi vorgebrachte Argument ist ein erkenntnistheoretisches: Es gib keinen Blick von nirgendwo. Warum ist das so? Mit Alice Cray geht Jaeggi davon aus, wir seien „immer schon in einer ethisch imprägnierten und ethisch bedeutungsvollen Welt, *Inside Ethics*“.⁶ Wie gesagt, Universalisten wissen das. Die Frage ist, ob man sich von dem kulturellen Background hinreichend lösen kann oder nicht. Offenbar können wir es nach Jaeggi nicht. Wir können uns ihr zufolge zwar reflexiv auf unsere Lebensformen beziehen, aber nicht aus ihnen „heraustreten, sie nicht auf die Weise vor uns bringen und zu ihnen Stellung nehmen, dass wir von unserer Beziehung zu ihnen abstrahieren könnten“ (2018, 71). Anscheinend können wir auf unsere Lebensformen nur innerhalb der von ihnen selbst gesteckten Grenzen reflektieren, wir können sie aber nicht im engeren Sinne objektivieren. Diese These ist keineswegs selbstverständlich. Ganz gewiss ist sie nicht hegelianisch, denn für Hegel zeichnet sich das moderne Freiheitsbewusstsein gerade dadurch aus, dass wir gedanklich von allen Bestimmungen absehen können, die uns zu einer konkreten Person machen. „Es gehört der Bildung, dem *Denken* als Bewußtseyn des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß *Ich* als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. *Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u. s. f. ist, dies Bewußtsein, dem der *Gedanke* gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit“.⁷ Das Problem des prädikatslosen Selbst besteht nach Hegel nicht darin, dass der Mensch von seinen Bindungen gar nicht abstrahieren könne. Es besteht vielmehr darin, dass das reine Ich sich entweder von allen Bestimmungen abschottet – es verhindert damit jede Form von positiver Frei-

⁵ Jaeggi (2019a), 332.

⁶ Jaeggi (2019a), 334.

⁷ Hegel (2013), § 209 A, 200.

heit – oder in einen gefährlichen grundlosen Wahl der Attribute seine besonderen Seiten be (als Unbestimmtes) bestimmte konkrete Menschen und niemals „reinen Unbestimmtheit“⁸ Illusion. Sie erst macht der beiseite. Jaeggis These sche sollen wir – um eine Form Jaeggi gut zu passen schein unserer kulturellen Prägung Prinzipien uns daher versch Relativismus vertreten kön ral eklatant widerspricht. D alltäglichen Urteilen als au lautet die Fundamentalnorm die Würde *des* Menschen u *kreis* als unantastbar *gilt*. I darin zum Ausdruck, dass Menschenwürde gegen and genannte Objekt-Formel, a zurückgegriffen hat, um de salistische Moralphilosoph *Mensch* ist. Die Kritik des Projekt.¹⁰ Es setzt die Fähi verständnis voraus – eine nirgendwo) noch abgespro

Die Alternative zum (bis Relativismus: Die These, da nis universell gültiger *Norm* nur ein Spezialfall der These Das wäre der noch weitaus

Schon diese beiden Punk die Jaeggi am ethischen Un

⁸ Hegel (2013), § 5, 32.

⁹ Rorty (1988), 100.

¹⁰ „Die metaethische These [des R sichen Grundbegriffe ‚ethisch richti relativ zu welchem Standard etwas wir ‚ethisch richtig‘ analysieren a Metaethische Relativisten sind sich ethischen Aussagen im Alltag fakti schen Vorschlag dafür, was wir n 2013, 151 f.).

¹¹ Zum alethischen Relativismus si gehen auch auf relativistische Vert

heit – oder in einen gefährlichen Dezisionismus mündet, das heißt in einer spontan-grundlosen Wahl der Attribute des Selbst. Zudem ist das reine Ich noch insofern auf seine besonderen Seiten bezogen, als es sich erst durch eine Abstraktion von ihnen (als Unbestimmtes) bestimmt – in der Realität sind wir nämlich immer schon konkrete Menschen und niemals ein wählendes leeres Ich. Gleichwohl ist die mit der „reinen Unbestimmtheit“⁸ angesprochene Fähigkeit zur Abstraktion für Hegel keine Illusion. Sie erst macht den Menschen zum Freiheitswesen. Aber lassen wir Hegel beiseite. Jaeggis These scheint mir auch ein Konsistenzproblem zu haben. Einerseits sollen wir – um eine Formulierung Rortys zu verwenden, die mir in Bezug auf Jaeggi gut zu passen scheint –, derart „radikal situierte“⁹ Wesen sein, dass wir von unserer kulturellen Prägung nicht abstrahieren können und universelle ethische Prinzipien uns daher verschlossen bleiben. Andererseits sollen wir einen ethischen Relativismus vertreten können, der unserer universalistischen Auffassung von Moral eklatant widerspricht. Diese universalistische Auffassung liegt sowohl unseren alltäglichen Urteilen als auch grundlegenden sozialen Institutionen zugrunde. So lautet die Fundamentalnorm des Grundgesetzes in Art. 1 Abs. 1 nicht zufällig, dass die Würde *des* Menschen unantastbar *ist* – und nicht, dass sie *in unserem Kulturkreis* als unantastbar *gilt*. Die kategorische Bedeutung des ‚normativen Ist‘ kommt darin zum Ausdruck, dass Art. 1 GG weder *aufgehoben* (Ewigkeitsklausel) noch die Menschenwürde gegen andere Grundrechte *abgewogen* werden kann. Auch die sogenannte Objekt-Formel, auf die das Bundesverfassungsgericht in diversen Urteilen zurückgegriffen hat, um den Würdebegriff inhaltlich zu füllen, geht auf die universalistische Moralphilosophie Kants zurück, deren Fundament das *Freiheitswesen Mensch* ist. Die Kritik des ethischen Universalismus ist insofern ein *revisionäres* Projekt.¹⁰ Es setzt die Fähigkeit zur Distanzierung von unserem ethischen Selbstverständnis voraus – eine Fähigkeit, die uns soeben (bei der Kritik des Blicks von nirgendwo) noch abgesprochen wurde.

Die Alternative zum (bisher diskutierten) Bereichsrelativismus wäre ein globaler Relativismus: Die These, dass es keinen archimedischen Punkt gibt, der die Erkenntnis universell gültiger *Normen* ermöglicht, ist dem globalen Relativismus zufolge nur ein Spezialfall der These, dass *Erkenntnis ganz prinzipiell nur relativ auf X sei*. Das wäre der noch weitaus problematischere Wahrheitsrelativismus.¹¹

Schon diese beiden Punkte sollten hinreichend deutlich machen, dass die Kritik, die Jaeggi am ethischen Universalismus übt, den theoretischen Gegner kaum beein-

⁸ Hegel (2013), § 5, 32.

⁹ Rorty (1988), 100.

¹⁰ „Die metaethische These [des Relativismus] besagt, dass unser alltägliches Selbstverständnis der ethischen Grundbegriffe ‚ethisch richtig‘ oder ‚ethisch gut‘ elliptisch ist, weil wir nicht erwähnen, für wen oder relativ zu welchem Standard etwas ethisch richtig oder gut ist. Gemäß dieser metaethischen These müssen wir ‚ethisch richtig‘ analysieren als ‚ethisch richtig für X‘ oder ‚ethisch richtig gemäß Standard S‘. [...] Metaethische Relativisten sind sich dessen bewusst, dass sie [...] nicht wiedergeben, was wir mit unseren ethischen Aussagen im Alltag faktisch meinen. Sie halten ihre Deutung für einen revisionären philosophischen Vorschlag dafür, was wir mit unseren ethischen Ansprüchen eigentlich meinen sollten“ (Quante 2013, 151 f.).

¹¹ Zum alethischen Relativismus siehe die Kritiken von Wendel (1990) und Irlenborn (2016), 99–114. Beide gehen auch auf relativistische Verteidigungsstrategien gegen Selbstwiderspruchsargumente ein.

drucken, sondern erst einmal Nachfragen evozieren dürfte. Dass es für den Universalisten verfrüht wäre, sofort zum Gegenangriff überzugehen, ergibt sich schon daraus, dass Jaeggi ihr Projekt gar nicht mehr als kontextualistisch versteht, sondern nun „zwischen Kontextualismus und Universalismus“¹² verortet. In ihren jüngsten Publikationen geht sie im Anschluss an den Neo-Pragmatismus davon aus, dass Lebensformen Problemlösungsinstanzen¹³ sind, die sich synchron wie diachron wertend vergleichen lassen, wenn das (immer schon normativ überformte) Problem ebenfalls ein vergleichbares ist.¹⁴ Ist das Problem nicht vergleichbar, etwa weil die normativen Settings, die das Problem prägen, zu stark divergieren, sind es auch die Lebensformen nicht (und die Konsequenz der Inkommensurabilität wäre ethischer Relativismus). Und umgekehrt: Ist das Problem vergleichbar – eine nur empirisch zu beantwortende Frage –, dann lassen sich die Lebensformen daran messen, wie sie mit den Schwierigkeiten umgehen, die beim Problemlösen entstehen. Wenn ich recht sehe, tendiert Jaeggi dazu, dass die Probleme sich viel häufiger vergleichen lassen, als es zunächst den Anschein hat, und zwar, weil sie

in den Reproduktionsbedingungen der Gattung fundiert sind. Menschliches gesellschaftliches Leben vollzieht sich in der Auseinandersetzung mit Widerständen und Problemen, die zu Krisen und Konflikten werden können. Diese sind aber eben gerade nicht nur ‚kontingent‘, sondern mit den Bedingungen verknüpft, die der Gattung bei der Bewältigung ihrer materiellen Lebensverhältnisse gesetzt sind.¹⁵

Der Kontextualismus wird von Jaeggi also überschritten durch einen *funktionalistischen Materialismus*, der von ihr als eine *an Krisen orientierte Heuristik des sozialen Wandels* ausbuchstabiert wird. Ich habe Zweifel, dass dieses Projekt weniger Angriffsfläche bietet als der ethische Universalismus. Für meine Vermutung, dass dieses Vorhaben nicht ohne einen Begriff des Guten auskommt, werde ich im Schlussteil Gründe anführen.

1.3 Essentialismus und Paternalismus

Möglicherweise finden sich gewichtige Argumente gegen die externe Kritik in der Dissertation von Jaeggi, arbeitete sie hier doch die Konturen ihres eigenen Entfremdungsbegriffs in Auseinandersetzung mit älteren (externen) Entfremdungstheorien heraus. Letztere, so Jaeggis Kritik, seien *essenziellistisch* gewesen, weil sie etwas dem Menschen wesenhaft Eigenes voraussetzten, und sie seien *paternalistisch* gewesen, weil sie Menschen als entfremdet einstufte, die dies gar nicht so empfanden.¹⁶ Beide Argumente dürften einen externen Kritiker kaum dazu bewegen, von seinem Projekt Abstand zu nehmen – schon alleine deshalb, weil Jaeggi nicht er-

¹² Jaeggi (2019b), 74.

¹³ Jaeggi (2018).

¹⁴ Vgl. Jaeggis Antworten auf Saar, Menke und Siep in Jaeggi (2019a, 2019b).

¹⁵ Jaeggi (2019a), 327.

¹⁶ Vgl. E 45 ff. In ihrer Antwort auf Elif Özmen hat Jaeggi kürzlich erneut den Vorwurf erhoben, universalistische Kritik sei paternalistisch und autoritär. Vgl. Jaeggi (2019b), 74.

läutert, was genau sie unter
unter Berufung auf Althus
a) die Vorstellung einer „Z
b) auf eine *Wieder-Aneig
nauslaufe, was wiederu
c) eine vollständige Verfü
setze (vgl. E 34).*

Ob Jaeggi damit den *Pa
im Folgenden nicht diskut
essenziellistischen Grundar
tisch im obigen Sinne? Wä
Tat als eine theoretische S
Fall. Zunächst einmal best
hang. Wer eine normative
thos eines harmonischen
gilt (b). Wer eine normativ
einer Gesellschaft ohne eig
Aber selbst wenn (b) und (c
möglicherweise nicht scho
dingung (a) erfüllen, also e
Die Antwort hängt davon
genau zu verstehen ist. H
sondern an den Kontext, i
bar zum Ausdruck bringer
der menschlichen Natur h
menschlichen Wesenskräf
tischen menschlichen Weh
aufgeladen worden. Im U
jede Vorstellung von men
den Essenziellismus-Begriff
in kritischer Absicht zu v
Schriften von Marx tatsäc
essenziellistisch“¹⁷ einzusc
Anthropologie in diesem
muss es jedoch nicht.¹⁸*

¹⁷ Lindner (2013), 120.

¹⁸ In ihrem Buch *Entfremdung g
pologien wie etwa Martha C. Nu
unproblematisch, weil sie auf re
normativer Hinsicht wenig gehal
licher Grundfähigkeiten an, für d
ben (u. a. Nussbaum 2006, 112 ff
Normen, an die Jaeggi im Rahm
sie sogar wesentlich gehaltvoller.*

läutert, was genau sie unter Essenzialismus versteht. Am frühen Marx kritisiert sie unter Berufung auf Althussers theoretischen Antihumanismus

- a) die Vorstellung einer „Zielbestimmung wahren Menschseins“ (E 46), die
- b) auf eine *Wieder*-Aneignung des Entfremdeten (aber ursprünglich Eigenen) hinauslaufe, was wiederum
- c) eine vollständige Verfügbarkeit völlig transparenter Handlungsergebnisse voraussetze (vgl. E 34).

Ob Jaeggi damit den *Pariser Manuskripten* gerecht wird oder nicht, möchte ich im Folgenden nicht diskutieren. Stattdessen interessiert mich, ob externe Kritik auf essenzialistischen Grundannahmen beruht: Sind alle externen Kritiken essenzialistisch im obigen Sinne? Wäre dies der Fall, hätte sich der externe Kritikmodus in der Tat als eine theoretische Sackgasse erwiesen. Aber offenkundig ist dies *nicht* der Fall. Zunächst einmal besteht zwischen den drei Punkten kein logischer Zusammenhang. Wer eine normative Anthropologie vertritt (a), muss keineswegs auf den Mythos eines harmonischen Naturzustands zurückgreifen, den es wiederzugewinnen gilt (b). Wer eine normative Anthropologie vertritt (a), muss auch nicht dem Ideal einer Gesellschaft ohne eigendynamische oder emergente Strukturen anhängen (c). Aber selbst wenn (b) und (c) keine Implikationen von (a) sind: Sind externe Kritiken möglicherweise nicht schon dann als essenzialistisch abzulehnen, wenn sie die Bedingung (a) erfüllen, also eine „Zielbestimmung wahren Menschseins“ unterstellen? Die Antwort hängt davon ab, was unter „Zielbestimmung wahren Menschseins“ genau zu verstehen ist. Hält man sich nicht an den (recht allgemeinen) Wortlaut, sondern an den Kontext, in dem Jaeggi die Formulierung verwendet, soll sie offenbar zum Ausdruck bringen, dass der frühe Marx eine zu spezifische Vorstellung von der menschlichen Natur hatte: Arbeit sei von ihm als Vergegenständlichung der menschlichen Wesenskräfte zum sozialontologischen Leitbegriff, zum „paradigmatischen menschlichen Weltverhältnis“ (E, 32) überhöht und geschichtsphilosophisch aufgeladen worden. Im Unterschied zu pauschalen Essenzialismus-Vorwürfen, die jede Vorstellung von menschlicher Natur brandmarken, ist es durchaus sinnvoll, den Essenzialismus-Begriff auf diese oder eine andere Weise zu spezifizieren und in kritischer Absicht zu verwenden. Aber abgesehen von der Frage, ob die frühen Schriften von Marx tatsächlich als essenzialistisch oder vielmehr als „strikt antiessenzialistisch“¹⁷ einzuschätzen sind, ist offenkundig, dass nicht jede normative Anthropologie in diesem Sinne essenzialistisch zu sein braucht. Sie kann es sein, muss es jedoch nicht.¹⁸

¹⁷ Lindner (2013), 120.

¹⁸ In ihrem Buch *Entfremdung* gesteht Jaeggi dies auch zu (vgl. E 48). Nicht-essenzialistische Anthropologien wie etwa Martha C. Nussbaums *capability approach* sind Jaeggi zufolge jedoch nur deshalb unproblematisch, weil sie auf recht schwachen/allgemeinen Voraussetzungen beruhten und darum in normativer Hinsicht wenig gehaltvoll seien. Sieht man sich die von Nussbaum erstellten Listen menschlicher Grundfähigkeiten an, für die soziale Institutionen Verwirklichungsbedingungen bereitzustellen haben (u. a. Nussbaum 2006, 112 ff.), kann ich mich diesem Urteil nicht anschließen. Im Vergleich zu den Normen, an die Jaeggi im Rahmen ihrer immanenten Kritik der bürgerlichen Gesellschaft anknüpft, sind sie sogar wesentlich gehaltvoller.

Das gleiche lässt sich für den Paternalismus sagen. Auch diesen Vorwurf dürften viele externe Kritiker mit guten Gründen weit von sich weisen. Beispielsweise besteht Hartmut Rosa (2016) darauf, dass seine Resonanztheorie zwar auf einem menschlichen Grundbedürfnis aufbaut (weshalb sie universalistisch angelegt ist), jedoch keine Resonanzbeziehungen positiv vorschreibt, sondern gut hermeneutisch das Leiden der Menschen an den bestehenden Weltverhältnissen artikuliert. Aber selbst wenn Rosa ganz bestimmte Resonanzbeziehungen als erstrebenswert ausgezeichnet hätte, wäre seine Theorie nicht zwingend paternalistisch. Paternalistisch ist eine Theorie, die zwar vorgibt, das Wohl der Menschen zu wollen, aber gar nicht zu ihnen spricht, weil die Theorie sie als unmündig, das heißt als für Vernunftgründe unzugänglich einstuft. Die Funktion solcher Theorien besteht nicht darin, selbstreflexive Prozesse oder politische Debatten anzustoßen, sondern im Gegenteil autoritative Handlungen zu rechtfertigen. Gleichwohl ist ihr vormundschaftlicher Charakter kein logisches Implikat ihres universellen Geltungsanspruchs. Es gibt universalistisch-externe Kritiken, die paternalistisch sind, und solche, die es nicht sind.

Wie man es auch dreht und wendet, kein Argument von Jaeggi dürfte einen externen Kritiker in eine theoretische Krise stürzen. Möglicherweise ist dies jedoch auch gar nicht nötig. Sollte sich erweisen, dass die norminternen Alternativen ohne schwerwiegende Nachteile leichter zum gewünschten Ziel führen, wären sie der externen Kritik in der Tat vorzuziehen.

2. Interne Kritik

Die erste Alternative zur externen Kritik bezeichnet Jaeggi als *interne* Kritik. Diese begründet keine Norm, sondern weist vielmehr darauf hin, dass gewisse Handlungen einer allseits anerkannten Norm widersprechen (vgl. KvL 267). Interne Kritik macht also auf die Lücke aufmerksam, die zwischen dem Selbstverständnis einer Gemeinschaft und der gängigen Praxis dieser Gemeinschaft klafft. Dieser Kritik-Modus habe „*praktisch-pragmatische Vorteile*“ (KvL 268). Denn für gewöhnlich lasse man sich leichter davon überzeugen, anders zu handeln, wenn die Ansprüche, an denen man gemessen wird, die eigenen sind. Der motivationale Vorteil besteht also darin, dass interne Kritik an ein schon vorhandenes Bedürfnis appelliert – an das Bedürfnis, ein konsistenter Akteur zu sein. Bedeutender als dieser pragmatische Aspekt sind für Jaeggi jedoch die „*systematischen*“ (KvL 268) Vorteile interner Kritik: Sie halte sich nicht lange mit metaethischen Grundsatzfragen auf, kenne keine *burdens of judgement*, sondern prangere die sozialen Missstände ohne Begründungsumwege direkt an. Zumindest in der Theorie. Denn in der Realität ziehen interne Kritiken regelmäßig Anschlussfragen nach sich, die nicht weniger zeitintensiv sind (vgl. KvL 270 ff.). Besteht wirklich ein Widerspruch zwischen Norm und Praxis? Ist eine gegebene Norm auf eine Handlung überhaupt anwendbar? Ist die Norm so eindeutig, wie es der interne Kritiker unterstellt? Kann die Norm nicht auch ganz anders ausgelegt werden? Und selbst angenommen, diese Fragen ließen sich klar und einvernehmlich beantworten: Warum soll die Praxis der Norm und nicht die Norm der Praxis angepasst werden? Kurz, der Maßstab

der Kritik und das Verhältnis von Norm und Praxis interpretationsbedürftig.

Wo es aber einen Spielraum gibt, wird dann unglaublich. An der interne Ansatz überflüssig. Gewinnung von Maßstäben und deren Interpretation von Normen wird, zurück. (KvL 272)

Unter pragmatischen Gesichtspunkten sind die Schwierigkeiten auf wie die zu erweisen. Auf Michael Walzer's anerkannter Teil der Gemeinschaftslehre grundlegende gesellschaftstheoretische Grundlosigkeit einen hohen „*ontopotential*“ (KvL 270), er der sozialen Konvention. (im strukturellen, nicht normativen) Richtung, die interne Kritik in der Gemeinschaft. Wie schon in der Theorie eine gefährliche Abhängigkeit von der Norm, wenn das Bewußtsein zynisch ist, für die die Ideologiekritik in der Theorie lieren will. Ich habe deshalb in der Theorie schen Gesellschaftstheorie in der Theorie Gesellschaften schwierig zu erweisen. Sinnvoll zu unterscheiden. In der Theorie homogener und statischer Gesellschaften Gründen falsch ist“

Zusammengefasst: Interne Kritik selbst interpretationsbedürftig. Kritik weitgehend einbüßend. In der Theorie Veränderungen von Normen. In der Theorie Ziele festgelegt –, um die Normen. In der Theorie selben (pluralistischen) Grund. In der Theorie für Jaeggi trotz dieser Prozedur Variante norminterner Kritik

¹⁹ Habermas (1990), 34.

der Kritik und das Verhältnis zwischen Maßstab und Praxis sind in der Regel interpretationsbedürftig.

Wo es aber einen Spielraum für Interpretationen gibt, da gibt es auch Konflikte um diese. Das einvernehmliche Bild vom Kritiker, der der Gemeinschaft „zu sich selbst“ verhilft, [...] wird dann unglaubwürdig. Angesichts dessen allerdings stellt sich genau die Frage neu, die der interne Ansatz überflüssig gemacht zu haben glaubte. Das Problem der Ausweisung und Gewinnung von Maßstäben der Kritik kehrt jetzt wieder in Gestalt des Problems der „richtigen“ Interpretation von Normen und Praktiken sowie der Frage, wodurch diese autorisiert wird, zurück. (KvL 272)

Unter pragmatischen Gesichtspunkten weist die interne Kritik also ähnliche Schwierigkeiten auf wie die externe. Selbst ihre Vorzüge können sich als Nachteile erweisen. Auf Michael Walzers lokalen Kritiker mag zwar gehört werden, weil er ein anerkannter Teil der Gemeinschaft ist, aber aus Sicht einer kritischen, das heißt auf grundlegende gesellschaftliche Veränderungen drängende Theorie hat seine Distanzlosigkeit einen hohen Preis: Seine Kritik hat nur ein „geringe[s] Transformationspotential“ (KvL 270), entstammen die von ihm geltend gemachten Normen doch der sozialen Konvention. „Damit ist interne Kritik ihrem Wesen nach konservativ (im strukturellen, nicht notwendigerweise politischen Sinn)“ (KvL 273). Die politische Richtung, die interne Kritik einschlägt, ergibt sich aus dem jeweiligen Ethos der Gemeinschaft. Wie schon Habermas bemerkte, begibt sich kritische Theorie damit in eine gefährliche Abhängigkeit. „Wenn die bürgerlichen Ideale eingezogen werden, wenn das Bewußtsein zynisch wird, verfallen jene Normen und Wertorientierungen, für die die Ideologiekritik Einverständnis voraussetzen muss, wenn sie daran appellieren will. Ich habe deshalb vorgeschlagen, die normativen Grundlagen der kritischen Gesellschaftstheorien tiefer zu legen.“¹⁹ Schließlich ist es für pluralistische Gesellschaften schwierig bis unmöglich, zwischen interner und externer Kritik sinnvoll zu unterscheiden. Interne Kritik ist „geschult an der Idee selbstgenügsamer, homogener und statischer Einheiten – einer Vorstellung, die schon aus soziologischen Gründen falsch ist“ (KvL 275).

Zusammengefasst: Interne Kritik bringt drei Probleme mit sich. Ihre Normen sind selbst interpretationsbedürftig – womit sie ihren Vorteil gegenüber der externen Kritik weitgehend einbüßt –, sie sind konventionalistisch – weder sind große politische Veränderungen von ihr zu erwarten noch sind sie inhaltlich auf emanzipatorische Ziele festgelegt –, und sie liegen mit anderen Normen in Konflikt, die zu derselben (pluralistischen) Gesellschaft gehören. Eine Rückkehr zur externen Kritik ist für Jaeggi trotz dieser Probleme keine Option. Sie plädiert vielmehr für eine andere Variante norminterner Kritik, die sie *immanente* Kritik nennt.

¹⁹ Habermas (1990), 34.

3. Immanente Kritik

Um einen ersten Eindruck von ihr zu gewinnen, werde ich zuerst die wesentlichen Eigenschaften immanenter Kritik kurz benennen, bevor ich diese in ihrem Zusammenhang darstelle.

- I. Anders als interne Kritik, die ein „alltägliches Verfahren“ sei, um die offensichtliche Kluft zwischen Ideal und Praxis zu problematisieren, sei immanente Kritik „theoriegeleitet“ (KvL 278). Sie stelle Zusammenhänge her, die nicht auf der Hand liegen (vgl. KvL 286).
- II. Normativer Bezugspunkt der immanenten Kritik seien deshalb auch nicht die *artikulierten* Ideale, sondern die sozialen Praktiken und sozialen Institutionen. Immanente Kritik weise nach, dass sie auf bestimmten Normen beruhen. Sie macht die „*implizite Normativität sozialer Praktiken*“ (KvL 289) explizit.
- III. Die Ideale der internen Kritik sind kontingenter Natur, die Normen der immanenten Kritik sind es nicht. Der Personalchef, der keine Frauen einstellt (Praxis), kann nur an seinem feministischen Anspruch (Ideal) gemessen werden, wenn er ihn tatsächlich hat. Er muss ihn aber nicht haben. Die Normen der Freiheit und Gleichheit, an die die immanente Kritik anknüpft, seien hingegen „konstitutiv“ (KvL 290) für die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft und ihr Selbstverständnis.
- IV. Während interne Kritik darauf beruht, dass das Ideal seine handlungsleitende Kraft eingebüßt hat – die Praktiken haben keinen Bezug mehr zum Ideal –, sind die Normen der immanenten Kritik weiterhin praktisch wirksam. Es sei gerade ihre praktische Wirksamkeit, die zu Resultaten führt, die sich gegen die Normen selbst richten. Normen und Praxis/Institutionen weisen damit eine „*innere Widersprüchlichkeit*“ (KvL 291) auf.
- V. Entscheidend ist nun, wie diese innere Widersprüchlichkeit von Jaeggi näher bestimmt wird: nämlich als *zielgerichtete* „Krisenhaftigkeit“ (KvL 292). Immanente Kritik sei – diesen Ausdruck übernimmt Jaeggi von Arnold Ruge – insofern eine *objektive* Kritik, als sie das Urteil über den Gegenstand nicht auf Basis subjektiver Überzeugungen trifft, sondern nachvollzieht, wie sich, „wenn man es paradox zuspitzen will, hier die Dinge selbst kritisieren.“ (KvL 279) Immanente Kritik arbeitet die „Instabilität und Defizienz“ (KvL 292) der kapitalistischen Gesellschaft heraus. Der in ihr waltende Widerspruch sei „keine schlichte Inkonsistenz, er bezeichnet aber auch nicht eine logische Unvereinbarkeit, sondern ein *Spannungsverhältnis innerhalb einer Formation, das über sich selbst hinaustreiben wird.*“ (KvL 287). Immanente Kritik sucht „in den Krisenmomenten den Ansatz einer ‚vernünftigen‘ Entwicklung“ (KvL 295).
- VI. In der immanenten Kritik seien Analyse und Kritik deshalb auch nicht unabhängig voneinander. Die Analyse sei „nicht nur eine instrumentelle Vorbedingung von Kritik, sondern Bestandteil des kritischen Prozesses selbst. Sie ist *als Analyse Kritik* (und nicht: eine bloße *Beschreibung* des Bestehenden) und *als Kritik Analyse* (und nicht: eine bloße *Forderung* an das Bestehende).“ (KvL 280)

- VII. Da immanente Kritik... sind, die zu Krisen... positiv an diese Nor... „Der Maßstab der Kr... Angewendet auf die... von rechtlicher Fr... nachweise, bedeute... hin zu einem umfas... oder hin zu einer... Gleichheit“ (KvL 294)
- VIII. Interne Kritik ruft u... Einheit von Ideal un... ger auf die Wiederh... Transformation“ (Kv...)
- IX. Das Verfahren der in... talysator) eines sich... „aus der Erfahrung... Während die utopis... Ideal entgegengesetzt... ebenso *affirmativ*“ (I... begriffs, gewisse Asp...

Dieses Verständnis imm...
terne Kritik und ist aus Si...
Hauptangriffsziel externer...
wirklichung die interne Kr...
wandel der Öffentlichkeit...
strategie zu setzen, das h...
zieht Jaeggi eine ganz an...
Kritik entschärfen, indem...
sie setzt bei Normen an, di...
auszeichnen, das heißt soz...
nen. Jaeggis Modell gibt f...
mehr her als die rückwärt...
bürgerliche Gesellschaft g...
gesellschaften aufzugeben).

Trotz dieser unbestreit...
Schwierigkeiten hinweise...
eggis Verständnis imm...
selbst eine schwächere Va...
mativen Maßstab auskäm...

I. *Die Einheit von Anal...*
Ferdinand Lassalle sein th...
um die es sich zunächst ha...
like, das System der bürge...

- VII. Da immanente Kritik nachweist, dass es die verwirklichten Normen selbst sind, die zu Krisen und sozialen Verwerfungen führen, kann sie nicht einfach positiv an diese Normen anknüpfen, sondern muss diese selbst verändern. „Der Maßstab der Kritik verändert sich dann im Prozeß der Kritik.“ (KvL 293) Angewendet auf die Kritik der politischen Ökonomie, die die Verschränkung von rechtlicher Freiheit/Gleichheit und sozialer Unfreiheit/Ungleichheit nachweise, bedeute dies, dass „sich die Konzepte von Freiheit und Gleichheit hin zu einem umfassenderen Verständnis von Freiheit als ‚positiver Freiheit‘ oder hin zu einer umfassenderen, nämlich ‚materialen‘ Auffassung von Gleichheit“ (KvL 294) verändern.
- VIII. Interne Kritik ruft uns zu: *Back to the roots!* Sie möchte zur ursprünglichen Einheit von Ideal und Praxis zurück. Immanente Kritik hingegen „zielt weniger auf die Wiederherstellung einer bestehenden Ordnung [...] als auf deren Transformation“ (KvL 295).
- IX. Das Verfahren der immanenten Kritik sei „das Medium (oder besser: der Katalysator) eines sich [...] anreichernden *Erfahrungs- und Lernprozesses*“, der „aus der Erfahrung des Scheiterns eine neue Position gewinnt.“ (KvL 296) Während die utopische Kritik der sozialen Wirklichkeit ein ihr äußerliches Ideal entgegensetzt, sei immanente Kritik „nicht rein destruktiv, sondern ebenso *affirmativ*“ (KvL 280), weil sie, im Sinne des hegelschen Aufhebungsbegriffs, gewisse Aspekte der von ihr negierten Gesellschaft zugleich bewahrt.

Dieses Verständnis immanenter Kritik macht sich weniger angreifbar als die interne Kritik und ist aus Sicht der kritischen Theorie auch deutlich attraktiver. Das Hauptangriffsziel externer Kritik war stets die Kontingenz der Ideale, deren Verwirklichung die interne Kritik einforderte. Während dies Habermas nach *Strukturwandel der Öffentlichkeit* veranlasste, auf eine formalpragmatische Begründungsstrategie zu setzen, das heißt sich dem Lager der externen Kritik anzuschließen, zieht Jaeggi eine ganz andere Konsequenz: Sie möchte das Problem der internen Kritik entschärfen, indem sie *konstitutive* Widersprüche in den Mittelpunkt rückt; sie setzt bei Normen an, die die bürgerliche Gesellschaft als bürgerliche Gesellschaft auszeichnen, das heißt sozialformationsintern keiner Veränderung unterliegen können. Jaeggis Modell gibt für das Projekt einer kritischen Theorie zudem wesentlich mehr her als die rückwärtsgewandte interne Kritik, soll immanente Kritik doch die bürgerliche Gesellschaft grundlegend infrage stellen (ohne dabei jedoch ihre Errungenschaften aufzugeben).

Trotz dieser unbestreitbaren Vorzüge möchte ich im Folgenden auf einige Schwierigkeiten hinweisen. Insbesondere werde ich dafür argumentieren, dass Jaeggis Verständnis immanenter Kritik auf zu starken Annahmen beruht und dass selbst eine schwächere Variante immanenter Kritik nicht ohne einen externen normativen Maßstab auskäme.

I. *Die Einheit von Analyse und Kritik*. 1858 umschrieb Marx in einem Brief an Ferdinand Lassalle sein theoretisches Projekt mit zwei knappen Sätzen: „Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist *Kritik der ökonomischen Kategorien* oder, if you like, das System der bürgerlichen Ökonomie kritisch dargestellt. Es ist zugleich Dar-

stellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben.“²⁰ Die Einheit von Analyse und Kritik ist seitdem fester Bestandteil des marxistischen Diskurses, wobei selten der Versuch unternommen wurde, zu erläutern, was darunter genau zu verstehen ist. Ausnahmen bilden hier Andrew Sayer (2014) und Urs Lindner (2014), zwei Vertreter des *Critical Realism*. Ihre These lautet, dass sich die Trennung von objektiven Sachurteilen und subjektiven Werturteilen, die Max Weber (1904) in seinem Objektivitäts-Aufsatz forderte, nicht aufrechterhalten lasse: Die Verwendung *dichter ethischer Begriffe* (wie ‚grausam‘, ‚unterdrückerisch‘ oder ‚sexistisch‘), darin folgen sie Hilary Putnam (2002), korrumpiere nicht etwa die Sozialwissenschaften, sondern sei vielmehr Voraussetzung adäquater Beschreibungen und Erklärungen. Wer evaluative Begriffe um der wissenschaftlichen Redlichkeit willen bewusst vermeide, verharmlose die sozialen Verhältnisse, die er zu kritisieren beabsichtige. Herbert Keuth (2015), ein kritischer Rationalist, hat dagegen zu Recht eingewendet, dass erstens Weber gar nicht die Vermeidung von Werturteilen gefordert hat – er wollte sie für den Leser nur von Tatsachenurteilen *unterschieden* wissen²¹ – und dass zweitens dichte ethische Begriffe im Rahmen wissenschaftlicher Untersuchungen keineswegs *unverzichtbar* sind.²² Die gesamte Kritik der politischen Ökonomie ließe sich auch ohne stark wertende Begriffe schreiben. Um Missverständnisse zu vermeiden: Ich sage nicht, dass Marx auf Wertungen hätte verzichten *sollen*, ich sage nur, dass er es hätte tun *können*, ohne dass seine Theorie an Erklärungskraft eingebüßt hätte. Die Einheit von Analyse und Kritik im Sinne Sayers und Lindners abzulehnen, setzt übrigens nicht voraus, Werturteile, wie Keuth oder Weber, auf ein subjektives oder kulturbedingtes Führwahrhalten zu reduzieren. Man kann wie der *Critical Realism* davon überzeugt sein, dass normative Urteile wahrheitsfähig sind, und trotzdem der Ansicht sein, dass die wissenschaftliche Beschreibung/Erklärung und die moralische Bewertung des Sozialen (auf Basis eines wissenschaftlich begründeten normativen Maßstabs) zwei unterschiedliche paar Schuhe sind. Beide Forschungsprogramme sind für sich schon kompliziert genug; wer sie auch konstitutiv miteinander verschränkt wissen will, tut ihnen gewiss keinen Gefallen.

Hat Jaeggi diese Diskussion überhaupt im Sinn, wenn sie für ihren eigenen Ansatz die „Durchdringung von Deskription und Evaluation“²³ reklamiert? Ich bin mir nicht sicher. Vermutlich ist die Einheit von Analyse und Kritik eher durch ihren Krisenbegriff zu erklären, der eine normative Gerichtetheit der gesellschaftlichen Entwicklung unterstellt.

II. *Der emanzipatorisch aufgeladene Krisenbegriff*. Immanente Kritik habe zur Voraussetzung, dass ihr Gegenstand „von sich aus in eine Krise geraten ist“ (KvL 279) und er über sich „hinaustreiben wird“ (KvL 287). Der „krisenhafte Widerspruch“, in dem die politische Transformation „vorgezeichnet“ (KvL 302) sei, müsse „als ‚produktiv‘ aufgefasst“ (KvL 302 f.) werden. Es hat den Anschein, dass Jaeggi

²⁰ Marx/Engels (1954), 80.

²¹ Vgl. Weber (1904), 31.

²² Vgl. Keuth (2015), 174 f.

²³ Jaeggi (2009), 281.

der Krise eine *normativ gerichte*
Ganz unabhängig davon, wa
spruch“ nun genau versteh
Krise denkt man zunächst a
die Verelendung großer Teile
Aufhebung der Klassenherr
des Proletariats, in seinem
siven Studium der politisch
schon weil er erkannte, dass
steigerungen einhergehen k
nung hin, dass Wirtschaftsk
neue Revolution ist nur m
*ebenso sicher wie diese.*²⁵
Hält man sich an das, was d
ökonomische Krisen zunäc
die Lösungsbewegung ihre
siert sich *durch* die von ihr
„Die Gesellschaft erhält si
durch ihn.“²⁶ Wenn bei ein
kritisiert sich keineswegs d
Sinne eines normativen U
vermittelt über den Preis,
tieren sollten. Ökonomisch
Instabilität, sondern über
steuerten Ökonomie. Und
punkten wirkliche Proble
Ressourcen auch die Grun
lich flexibel. Der Emission
weltschutzes mit der Ersch
Klimawandel möglicherw
dies den Kapitalismus gr
zahlreiche neue Investitio
Bewässerungssysteme an
funktionale Störungen in
um die es ihr geht, haben
Verwerfungen des kapita
tive Krisen:

Der Kapitalismus bricht n
nicht *einfach so* nicht. Sofe
Zielsetzungen und den dam

²⁴ Marx (1988), 390.

²⁵ Marx/Engels (1973), 440.

²⁶ Adorno (1997), 314.

der Krise eine *normativ gerichtete* wie *systemtranszendierende* Dynamik unterstellt. Ganz unabhängig davon, was man unter der „Krise“ und dem „krisenhaften Widerspruch“ nun genau versteht, ist hier wohl der Wunsch Vater des Gedankens. Bei *Krise* denkt man zunächst an Ausnahmesituationen wie die Wirtschaftskrise oder die Verelendung großer Teile der Bevölkerung. Es ist richtig, dass der frühe Marx die Aufhebung der Klassenherrschaft in der Unterschreitung des Existenzminimums des Proletariats, in seinem „universellen Leiden“²⁴, verbürgt sah. Nach einem intensiven Studium der politischen Ökonomie lehnte Marx eine solche Vorstellung ab – schon weil er erkannte, dass die Produktion des (relativen) Mehrwerts mit Reallohnsteigerungen einhergehen kann. Zwar gaben er und Engels sich zuweilen der Hoffnung hin, dass Wirtschaftskrisen eine politische Revolution auslösen werden. „*Eine neue Revolution ist nur möglich im Gefolge einer neuen Krisis. Sie ist aber auch ebenso sicher wie diese.*“²⁵ Begründet war diese Erwartung jedoch ebenfalls nicht. Hält man sich an das, was die Kritik der politischen Ökonomie sachlich hergibt, sind ökonomische Krisen zunächst einmal keine Krise der modernen Ökonomie, sondern die Lösungsbewegung ihrer immanenten Widersprüche: Der Kapitalismus stabilisiert sich *durch* die von ihm hervorgerufenen Krisen. Oder in den Worten Adornos: „Die Gesellschaft erhält sich nicht trotz ihres Antagonismus am Leben, sondern durch ihn.“²⁶ Wenn bei einer Überproduktionskrise die Preise ins Bodenlose fallen, kritisiert sich keineswegs das naturwüchsige System der Privatproduktion selbst (im Sinne eines normativen Urteils), vielmehr signalisiert es den Warenproduzenten vermittelt über den Preis, dass sie zukünftig in einem anderen Geschäftsfeld investieren sollten. Ökonomische Krisen sind kein Indikator für politisch-institutionelle Instabilität, sondern übernehmen nachträglich die Steuerungsfunktion einer ungesteuerten Ökonomie. Und selbst wo der Kapitalismus unter funktionalen Gesichtspunkten wirkliche Probleme erzeugt – zum Beispiel wenn er mit den natürlichen Ressourcen auch die Grundlagen der Akkumulation zerstört –, reagiert er erstaunlich flexibel. Der Emissionsrechtshandel beispielsweise kombiniert Aspekte des Umweltschutzes mit der Erschließung neuer Märkte. Mit solchen Instrumenten mag der Klimawandel möglicherweise nicht aufzuhalten sein, aber ich sehe nicht, warum dies den Kapitalismus grundsätzlich infrage stellen sollte (entstehen doch sogar zahlreiche neue Investitionsmöglichkeiten: Neue Deiche müssen gebaut, künstliche Bewässerungssysteme angelegt werden etc.). Allerdings denkt Jaeggi nicht nur an funktionale Störungen im engeren Sinne, wenn sie von Krisen spricht. Die Krisen, um die es ihr geht, haben weniger mit misslingender Autopoiesis denn mit sozialen Verwerfungen des kapitalistischen Normalbetriebs zu tun. Die Krisen seien *normative Krisen*:

Der Kapitalismus bricht nicht nur nicht einfach so in sich zusammen. Er funktioniert auch nicht *einfach so* nicht. Sofern er nicht funktioniert, funktioniert er hinsichtlich bestimmter Zielsetzungen und den damit verknüpften Wertentscheidungen oder Normen nicht. Wir sind

²⁴ Marx (1988), 390.

²⁵ Marx/Engels (1973), 440.

²⁶ Adorno (1997), 314.

es, die diese Wertentscheidungen und Normen unserer Betrachtung zugrunde legen. Der Hinweis auf ein funktionales Defizit lässt sich also nur halten, wenn man das Nichtfunktionieren als immer auch schon normativ geprägtes Nichtfunktionieren versteht.²⁷

Aber ist es wirklich sinnvoll, den funktionalen Krisenbegriff normativ aufzuladen? Jaeggi ist sich der Probleme, die damit einhergehen, durchaus bewusst. Denn wer von einem normativen Nichtfunktionieren spricht, verwendet funktionalistisches Vokabular, hat die funktionalistische Perspektive aber erheblich modifiziert; man könnte auch sagen: aufgegeben. Denn die funktionalistische Kritik zieht ihren Reiz gerade daraus, dass sie *ohne* jede normative Prämisse auskommt.²⁸ Allerdings sind rein funktionalistische Kritiken aus den oben bereits erwähnten Gründen nicht überzeugend, weshalb es naheliegt, sie normativ zu unterfüttern. Damit ergibt sich jedoch ein Anschlussproblem. Wenn der Kapitalismus nicht funktioniert im Hinblick auf normative Zielsetzungen, drängt sich umgehend die Frage auf, wo diese Zielsetzungen herkommen. Wer oder was ist die Quelle der systemtranszendierenden Normen? Das Problem hat sich damit lediglich verschoben. Mache Jaeggi zunächst geltend, dass immanente Kritik insofern eine objektive Kritik sei, als sich der Kapitalismus in Gestalt seiner Krisen *selbst* kritisiere – das Aufzeigen der systemischen Selbstkritik qua Theorie sollte es uns ermöglichen, weder auf eine externe Normbegründung noch auf kontingente Wertvorstellungen zurückgreifen zu müssen –, erweist sich nun die Krise ihrerseits als abhängig von normativen Überzeugungen. Welchen Ursprungs sind sie?

III. *Die Transformation bürgerlicher Aneignungsnormen.* Die Frage nach dem Ursprung der Normen ist schwieriger zu beantworten als die Frage nach ihrem Inhalt. Mit Marx geht Jaeggi davon aus, dass die rechtliche Freiheit und Gleichheit der bürgerlichen Gesellschaft untrennbar mit sozialstruktureller Ungleichheit und Unfreiheit verwoben ist. Weil die Existenz von Klassen der rechtlichen Freiheit und Gleichheit nicht äußerlich ist, könne immanente Kritik letztere auch nicht unverändert übernehmen, sondern müsse ihnen einen neuen, nämlich *positiven* beziehungsweise *materialen* Zuschnitt geben. In ihrem kürzlich veröffentlichten Gespräch mit Nancy Fraser nennt Jaeggi noch ein drittes Kriterium. Nachdem Fraser die Kritik des späten Marx an der *Verselbständigung* der ökonomischen Verhältnisse erwähnt hat – die kapitalistische Verkehrung von Subjekt und Objekt –, attestiert Jaeggi auch dem frühen Marx, eine „Art von kollektiver Selbstbestimmung“²⁹ angestrebt zu haben – und aus dem Kontext geht hervor, dass Jaeggi dieses normative Ansinnen teilt. Positive Freiheit, materiale Gleichheit und kollektive Selbstbestimmung sind also der normative Inhalt der immanenten Kritik. Obgleich hier noch einige Fragen zu klären wären – wie füllt Jaeggi den Begriff positiver Freiheit? Ist kollektive Selbstbestimmung ein Teilaspekt von ihr? In welchem Verhältnis stehen positive Freiheit und materiale Gleichheit? Handelt es sich um gleichrangige Prinzipien oder geht das eine aus dem anderen hervor? –, scheint mir die wichtigere Frage zu sein, wie es möglich sein soll, sie *immanent*, das heißt ohne Rekurs auf

²⁷ Jaeggi (2013), 329.

²⁸ Vgl. Jaeggi (2013), 331 f.

²⁹ Fraser/Jaeggi (2020), 181.

konventionalistische Ideale der rechtlichen Gleichheit zur materialen Gleichheit müssen eine Aneignung zulassen sich bei Marx, der wichtige Argumente findet, um die rechtlichen Aneignungsnormen zu kritisieren.

a) Die rechtliche Freiheit der Privateigentümer. Privateigentümer sind rechtlich gleich; sie sind es *wirklich* durch die Herrschaft der festen Gewalt zur Veräußerung ihrer Produkte erfolgt auf Basis des Geldes. Wenn rechtliche Freiheit stammt dann ihr emanzipatorischer Charakter?

b) Sicher, Marx zeigt ein Problem der festen Gewalt, die für vorbegriffliche oder „stumme Zwänge“ durch die Bestimmungen der Warenproduktion beschränkt. Wie Marx aber nicht (aus dem normativen) Standpunkt der Arbeiter, wenn sich der Kapitalist die Arbeitskraft aneignet. Hat er doch die Möglichkeit, die eigenen Reproduktionserfordernisse zu decken, da die tägliche Erhaltung der Arbeiter gleich die Arbeitskraft einsetzt, die den ihr Gebrauch während des Tageswert, ist ein besonderer Wert, den der Verkäufer.“³¹

Jaeggi kennt beide Argumente. Die Produktionsweise ist „ihre eigene“,³² Es hat den Arbeiter zu den normativen Prinzipien immanent. *Die Dialektik von Freiheit und Gleichheit* mitbringt. Wenn Jaeggi zuckend zur Kenntnis nimmt, dass die Kritik fortlaufend redet, geht es darum, dass Jaeggi trotzdem am Materialen festhält.

Der Schlüssel scheint mir die immanente Kritik zu sein. Die auf Adorno (2013) vertretene These lautet:

³⁰ Marx (1962), 765.

³¹ Marx (1962), 208.

³² Fraser/Jaeggi (2020), 175.

konventionalistische Ideale oder externe Prämissen zu entwickeln. Es muss ein direkter Weg von der rechtlichen Freiheit zur positiven Freiheit, von der rechtlichen Gleichheit zur materialen Gleichheit führen. Anders gesagt, rechtliche Freiheit und Gleichheit müssen eine Art emanzipatorischen Überschuss aufweisen. Allerdings lassen sich bei Marx, der methodisch und inhaltlich Jaeggis Hauptreferenz ist, gewichtige Argumente finden, die gegen eine solche Selbsttranszendierung der bürgerlichen Aneignungsnormen sprechen:

a) Die rechtliche Freiheit und Gleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft ist die der Privateigentümer. Privateigentümer sind nicht nur zum Schein rechtlich frei und gleich; sie sind es *wirklich*: Warenbesitzer können nicht durch Ausübung manifester Gewalt zur Veräußerung ihres Eigentums gezwungen werden; der Austausch ihrer Produkte erfolgt auf Basis eines gemeinsamen, vertraglich festgehaltenen Willensaktes. Wenn rechtliche Freiheit und Gleichheit jedoch verwirklicht *sind*, woher stammt dann ihr emanzipatorischer Überschuss?

b) Sicher, Marx zeigt eindrücklich, wie im Kapitalismus an die Stelle der manifesten Gewalt, die für vorbürgerliche Gesellschaften charakteristisch war, der sachliche oder „stumme Zwang“³⁰ getreten ist. Außerdem sind gerade die verwirklichten Bestimmungen der Warenzirkulation mit sozialer Unfreiheit und Ungleichheit verschränkt. Wie Marx aber nicht müde wird zu betonen, liegt vom (begrenzten normativen) Standpunkt der Warenzirkulation aus keine Verletzung des Rechts vor, wenn sich der Kapitalist die vom Lohnarbeiter geleistete Mehrarbeit unentgeltlich aneignet. Hat er doch die Ware Arbeitskraft, die länger wirken kann als zu ihrer eigenen Reproduktion erforderlich ist, zu ihrem vollen Wert gekauft. „Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Arbeitstag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann, daß daher der Wert, den ihr Gebrauch während eines Tags schafft, doppelt so groß ist als ihr eigener Tageswert, ist ein besonderes Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer.“³¹

Jaeggi kennt beide Argumente und hält sie für stichhaltig. Die kapitalistische Produktionsweise ist „ihren eigenen Maßstäben für Gerechtigkeit zufolge [...] unangreifbar“.³² Es hat den Anschein, dass der Weg, die systemtranszendierenden normativen Prinzipien immanent zu entwickeln, sich endgültig als Sackgasse erwiesen hat. *Die Dialektik von Freiheit und Gleichheit kann nur denjenigen empören, der mindestens schon ein implizites Verständnis von positiver Freiheit und relationaler Gleichheit mitbringt*. Wer dies nicht tut, wird die Mehrwerttheorie nur achselzuckend zur Kenntnis nehmen – aber er wird die Defizite, von denen die immanente Kritik fortlaufend redet, gar nicht als Defizite begreifen. Wie lässt es sich erklären, dass Jaeggi trotzdem am Modus der immanenten Kritik festhält?

Der Schlüssel scheint mir zu sein, dass Jaeggi die Prämissen des ethischen Negativismus teilt. Die auf Adorno zurückgehende und aktuell von Fabian Freyenhagen (2013) vertretene These lautet, dass man vom ethisch Schlechten wissen könne,

³⁰ Marx (1962), 765.

³¹ Marx (1962), 208.

³² Fraser/Jaeggi (2020), 175.

ohne eine Vorstellung vom ethisch Guten zu haben – und umgekehrt zeige erst ein Verständnis des ethisch Schlechten die Umriss des ethisch Besseren an. Immanente Kritik knüpft also zunächst an die rechtliche Freiheit und Gleichheit positiv an, um dann festzustellen, dass sie normativ defizitär ist – wohlgemerkt noch ohne eine Vorstellung des ethisch Guten zu haben. Die Vorstellung vom ethisch Guten – positive Freiheit, materiale Gleichheit, kollektive Selbstbestimmung – sind dann das Resultat eines durch Krisen vermittelten Lernprozesses, in dem sich allmählich die normativen Kriterien herauskristallisieren. Der Übergang zu einem anspruchsvolleren Freiheits- und Gleichheitsbegriff vollziehe sich also, weil sich die auftretenden Defizite und Probleme nur so lösen ließen. Dies scheint mir doch in mehrfacher Hinsicht eine angreifbare These zu sein:

a) Wie bereits erwähnt, ist es alles andere als selbstverständlich, dass die normativen Krisen auch als solche empfunden werden. Dass die sozialen Verhältnisse defizitär und problematisch sind, ist nur für denjenigen evident, der die anspruchsvolleren ethischen Prinzipien bereits teilt oder zumindest ein implizites Vorverständnis von ihnen entwickelt hat. Wer eine ungenau gehende Uhr als schlecht bezeichnet, tut dies, weil er weiß, was eine gute Uhr ist (welche Funktion sie positiv zu erfüllen hat). Der ethische Negativismus verdreht diesen intuitiv einleuchtenden Sachverhalt ins Gegenteil: Wir wissen, dass eine Uhr schlecht ist, ohne angeben zu können, was eine gute Uhr ausmacht. Nachvollziehbar ist die Aussage, dass man das ethisch Gute nicht kennen müsse, um das Schlechte zu kritisieren, ausschließlich als Absage an detailversessene Utopien. In der Tat kann und sollte man Kapitalismuskritik üben, ohne einen Masterplan für die Zukunft in der Tasche zu haben. Aber daraus folgt keineswegs die *metaethische* Prämisse, dass die Erkenntnis des ethisch Schlechten geltungsunabhängig von der Erkenntnis des ethisch Guten sei.³³

b) Wenn es sich umgekehrt verhält, das heißt die Erkenntnis des ethisch Schlechten von einem (Vor-) Verständnis des ethisch Guten abhängt, dann müsste immanente Kritik die Verbreitung eines gewissen Wertekanons voraussetzen. Sie begäbe sich damit in genau dieselbe Abhängigkeit wie die interne Kritik. Ihre Überzeugungskraft hinge dann von Werten/Idealen ab, die nicht intrinsisch mit der bürgerlichen Gesellschaft verknüpft, sondern mit dem Siegeszug des Neoliberalismus in die Defensive geraten oder populistisch korrumpiert sind.

c) Selbst wenn wir voraussetzen, dass Werte wie positive Freiheit, materiale Gleichheit und kollektive Selbstbestimmung weit verbreitet sind (und deshalb die normativen Probleme als solche aufgefasst werden), folgt daraus nicht, dass ihre institutionelle Einlösung breite Zustimmung finden muss. Es könnte befürchtet/erwartet werden, dass ihre Institutionalisierung nachteilige Folgen im Hinblick auf andere Werte hat – Werte, die als noch bedeutsamer eingeschätzt werden. Finale Werturteile sind nämlich immer das Resultat einer Abwägung von Zielen.³⁴ So hatte Heinz Dieter Kittsteiner keinen Zweifel daran gelassen, dass die *Kritik der politischen Ökonomie* das Beste ist, was uns analytisch zur Verfügung steht, aber in An-

³³ Siehe hierzu Ellmers (2020).

³⁴ Vgl. Weber (1904), 26.

betracht der Geschichte der realistische Alternative.³⁵

Worauf laufen diese Ein immanent nicht zu transf *Kritik ist normativ unselbs* Satz entfalten: „Ein ‚prakti in einem gesellschaftlichen Hinsichten problematisch *wie es funktioniert.*“ (KvL zweite eine ethische. Die *nicht gut*, lässt sich angesi Vermögen allerdings nur vorgerufenen sozialen Ins stabilisieren.³⁶ Die ethisch *mus funktioniert*, setzt ei tisch-intern oder universa

Jaeggis immanente Krit aus. Insbesondere die Idee letztlich systemüberschrei materiale Geschichtsphe zitiert wird, um ihr Verfa Dialektik von Produktivk ralismus.³⁸ Selbstverstä terministischer Theorie.³⁹ gen – wie das Spannung unglücklich gewählt zu h immanente Kritik sich ni abhängige) interne Kritik aufweisen und als Analy

³⁵ „Nach 200 Jahren schlechter zu gestalten, könnte sich die Me Geschichte zu leben, ohne dies a

³⁶ Vgl. Rosa (2017), 339 ff.

³⁷ So auch Thomas Khurana: „A festgelegt würde, würden wir l Normbegründung zurückkehren es der Lebensform äußerlich vor als der Lebensform in irgendein der Lebensform als Problemlösu ist.“ (Khurana 2019, 144)

³⁸ Vgl. Egger (2018).

³⁹ Vgl. Jaeggi (2019c), 231, 234

betrachtet der Geschichte des Sozialismus sah er zum Kapitalismus keine akzeptable realistische Alternative.³⁵

Worauf laufen diese Einwände hinaus? Darauf, dass die privatrechtliche Freiheit immanent nicht zu transformativen Prinzipien führt. *Das Verfahren immanenter Kritik ist normativ unselbständig*. Das ganze Problem lässt sich an einem einzigen Satz entfalten: „Ein ‚praktischer Widerspruch‘ ist [...] dadurch gekennzeichnet, dass in einem gesellschaftlichen Prozess Hemmnisse oder Krisen auftreten, die in beiden Hinsichten problematisch sind: *Etwas funktioniert nicht gut, und es ist nicht gut, wie es funktioniert.*“ (KvL, 306) Die erste Hinsicht ist eine funktionalistische, die zweite eine ethische. Die funktionalistische Aussage, *der Kapitalismus funktioniert nicht gut*, lässt sich angesichts seiner reproduktiven, expansiven und ideologischen Vermögen allerdings nur schwer begründen. Vielmehr sind es seine endogen hervorgerufenen sozialen Instabilitäten, die ihn als ökonomische Struktur fortlaufend stabilisieren.³⁶ Die ethische Aussage wiederum, es sei *nicht gut, wie der Kapitalismus funktioniert*, setzt einen Begriff des Guten voraus, der sich konventionalistisch-intern oder universalistisch-extern, aber nicht immanent gewinnen lässt.³⁷

4. Schluss

Jaeggis immanente Kritik des Kapitalismus geht von zu starken Voraussetzungen aus. Insbesondere die Idee eines untergründig treibenden, normativ gerichteten und letztlich systemüberschreitenden Widerspruchs erinnert *strukturell* doch sehr an die materiale Geschichtsphilosophie des jungen Marx – der von Jaeggi auch häufig zitiert wird, um ihr Verfahren immanenter Kritik zu verdeutlichen – oder an die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen im Historischen Materialismus.³⁸ Selbstverständlich ist Jaeggi viel zu reflektiert für jede Form von deterministischer Theorie.³⁹ Man könnte daher geneigt sein, bestimmte Formulierungen – wie das Spannungsverhältnis, das über sich hinaustreiben *wird* –, nur für unglücklich gewählt zu halten. Damit machte man es sich jedoch zu einfach. Wenn immanente Kritik sich nicht doch noch als (von kontingenten Wertvorstellungen abhängige) interne Kritik entpuppen soll, wenn sie einen transformativen Charakter aufweisen und als Analyse Kritik sein soll, dann *muss* Jaeggi, wie sie selbst ein-

³⁵ „Nach 200 Jahren schlechter Erfahrung mit den Versuchen, Geschichte als ganze vermeintlich *human* zu gestalten, könnte sich die Menschheit allmählich einmal daran gewöhnen, mit einer nicht-machbaren Geschichte zu leben, ohne dies als Kränkung des *homo faber* zu empfinden.“ (Kittsteiner 2004, 41 f.)

³⁶ Vgl. Rosa (2017), 339 ff.

³⁷ So auch Thomas Khurana: „Aber wie bestimmen wir dieses Gute? Wenn dies durch kollektive Setzung festgelegt würde, würden wir hier zu der von Jaeggi selbst zurückgewiesenen konventionalistischen Normbegründung zurückkehren; wenn das Gute ein im Sinne des Wertrealismus Gegebenes wäre, schiene es der Lebensform äußerlich vorgegeben. Im Sinne von Jaeggis Entwurf müssten das Gute hingegen als der Lebensform in irgendeinem Sinne inhärent verstehen; durch den von Jaeggi entwickelten Begriff der Lebensform als Problemlösungsinstanz ist aber nicht unmittelbar ersichtlich, wie genau dies der Fall ist.“ (Khurana 2019, 144)

³⁸ Vgl. Egger (2018).

³⁹ Vgl. Jaeggi (2019c), 231, 234.

räumt, eine Dynamik unterstellen, die sich als eine „Überwindung zum Besseren“ (KvL 305) auszeichnen lässt. Mit Max Weber ließe sich sagen: Wenn zwischen der Erkenntnis des Seienden und des Seinsollenden kein prinzipieller Unterschied bestehen soll, so muss „das *Seinsollende* [...] mit dem unvermeidlich *Werdenden* zusammenfalle[n]“⁴⁰. Die unglücklichen Formulierungen sind also gar nicht unglücklich, sondern aufschlussreich und prägnant. Sie zeigen an, wie man argumentieren muss (ob man es will oder nicht), sobald man Sozialkritik gänzlich unabhängig von konventionalistischen Voraussetzungen und externen Begründungen üben will.

Das Entwicklungsprinzip, das Jaeggi benötigt, hat sie kürzlich in einem Aufsatz⁴¹ und in ihrer Antwort auf Ludwig Siep⁴² umrissen. Es sei kein sozialformationspezifisches (nur für den Kapitalismus gültiges) Prinzip, sondern soll ganz grundsätzlich sozialen und normativen Wandel erklären. Soziale Umwälzungen seien immer das Resultat einer durch endogene oder exogene Ereignisse/Entwicklungen hervorgerufenen, jedoch mit den bestehenden Institutionen nicht zu bewältigenden Problemlage oder Krise. Gesellschaften verfolgen keine Ziele, sondern sie lösen Probleme⁴³ – und sobald sie dies nicht mehr können, geraten die Dinge ins Rutschen. Interessant ist, dass Jaeggi sozialen Wandel nicht nur konstatieren, sondern weiterhin *bewerten* will – und dies soll möglich sein, ohne auf ein ethisches Prinzip zurückzugreifen. Anders gesagt: Ob ein Transformationsprozess fortschrittlich (das heißt: *gut*) ist, soll sich ohne einen Begriff des Guten klären lassen. Wie soll das gehen? „Fortschritt ist, was Teil eines sich anreichernden Problemlösungsprozesses ist, der nicht von Blockaden und Regressionsmomenten behindert ist. Fortschritt ist ein *sich anreichernder Erfahrungsprozess* – also einer, in dem Erfahrungen gemacht und widerstreitende Erfahrungen nicht systematisch blockiert werden.“⁴⁴ Nun muss zwischen Regression und Blockaden unterschieden werden.

a) Wird Fortschritt als Abwesenheit von *Regression* bestimmt, so wird ein Begriff durch sein Gegenteil erläutert. Gut ist, was nicht schlecht ist. Nur woher wissen wir, was schlecht ist? Adorno beantwortet die Frage, indem er auf einen somatischen „Impuls“ verweist, der sich einstelle, „wenn gemeldet wird, irgendwo sei gefoltert worden“.⁴⁵ Das mag richtig sein, nur sehe ich nicht, wie uns das weiterhelfen soll. Damit eine spontane emotionale Reaktion auf drastische Verbrechen oder objektive Notlagen es uns ermöglicht, die bürgerliche Gesellschaft zu kritisieren, müsste nachgewiesen werden, dass sie *zwangsläufig*, das heißt ungeachtet aller nur denkbaren sozialstaatlichen Reformprozesse, objektives Leid produziert (wie z. B. Hunger). Ich bezweifle, dass ein solcher Nachweis möglich ist.

b) Fortschritt als Überwindung von Erfahrungs- und Lernblockaden: Bezeichnet man das nicht gemeinhin als *Freiheit*? Tatsächlich hebt Jaeggi immer wieder die „Reflexivität“ und „innere Pluralität“ von Lebensformen hervor; sie seien „Instan-

⁴⁰ Weber (1904), 24.

⁴¹ Jaeggi (2019c).

⁴² Jaeggi (2019), 94 ff.

⁴³ Vgl. Jaeggi (2019c), 241.

⁴⁴ Jaeggi (2019c), 242.

⁴⁵ Adorno (1997), 281.

zierungen von Selbstbestimmtheitsbegriff entgegen alle Begriffe des Guten beruht: le ziale Praktiken und Institutionen selbst zu bestimmen etc. – a rien“,⁴⁷ sondern entstammen zitätsdenkens. Letztlich wä überraschend, stellt Jaeggi hegelschen Sittlichkeitslehr

Was folgt aus meinen Ein dass sie ihre normativen Gr Gehalt der Marx'schen Wert dem Sinne, dass sie bestimm nach, dass die atomistische Ob der ökonomischen Ob den aus der Verselbständigt tegerien (diese präsentierem torisch-spezifischer Verhält von der sekundären Aneign Produktion schließen (also beruhe). Für die kritische T gewonnen, aber sie *ersetzt* mative Urteil.

Besonders deutlich wird det, die sich gar nicht der II auf eigener Arbeit beruht verteidigen. Die Auseand erfolgen. Eine immanente I auf einen mysteriösen G macht sich mindestens ebe

E Jaeggi, R. (2005), *Entfremd*
KvL Jaeggi, R. (2014), *Kritik vo*

Adorno, T. W. (1997), *Negative Di*
Egger, L. (2018), „Immanente Kr
Grundlage der Marx'schen Ges
tik im Handgemenge. Die Marx

⁴⁶ Jaeggi (2018), 88.

⁴⁷ Jaeggi (2018), 87.

zierungen von Selbstbestimmung“.⁴⁶ Es drängt sich der Verdacht auf, dass der Fortschrittsbegriff entgegen allen Beteuerungen eben doch auf einem ganz bestimmten Begriff des Guten beruht: lernen zu wollen, offen zu sein für neue Erfahrungen, soziale Praktiken und Institutionen auf ihre Rationalität hin zu hinterfragen, sein Leben selbst zu bestimmen etc. – alle diese Bestimmungen sind keineswegs „formale Kriterien“,⁴⁷ sondern entstammen dem Fundus des modernen Autonomie- und Authentizitätsdenkens. Letztlich wäre ein freiheitstheoretischer Unterbau auch gar nicht überraschend, stellt Jaeggi ihr Lebensformkonzept doch selbst in die Tradition der hegelschen Sittlichkeitslehre (deren Fundament der Begriff des freien Willens ist).

Was folgt aus meinen Einwänden für die immanente Kritik? Zunächst einmal nur, dass sie ihre normativen Grenzen kennen muss. Erneut kann uns hier der sachliche Gehalt der Marxschen Werttheorie als Vorbild dienen. *Kritisch* ist sie nämlich nur in dem Sinne, dass sie bestimmten *Auffassungen* den Boden entzieht. Erstens weist sie nach, dass die atomistische oder nominalistische Sozialtheorie die Verselbständigung der ökonomischen Objekte verfehlt, zweitens dechiffriert sie als Fetischtheorie den aus der Verselbständigung entspringenden Naturschein der ökonomischen Kategorien (diese präsentieren sich als soziale Universalien, sind jedoch Ausdruck historisch-spezifischer Verhältnisse) und drittens richtet sie sich gegen Theorien, die von der sekundären Aneignung im Warentausch auf die primäre Aneignung in der Produktion schließen (also davon ausgehen, dass Aneignung auf eigener Arbeit beruhe). Für die kritische Theorie ist mit dieser Form immanenter Kritik eine Menge gewonnen, aber sie *ersetzt* nicht das auf einem externen Maßstab beruhende normative Urteil.

Besonders deutlich wird dies, sobald man sich Autoren wie Hayek (2003) zuwendet, die sich gar nicht der Illusion hingeben, dass das Einkommen der Marktakteure auf eigener Arbeit beruht – und die trotzdem die kapitalistische Marktwirtschaft verteidigen. Die Auseinandersetzung muss hier auf dem normativen Terrain selbst erfolgen. Eine immanente Kritik, die diese Auseinandersetzung scheut und deshalb auf einen mysteriösen Geltungsüberschuss der privatrechtlichen Freiheit setzt, macht sich mindestens ebenso angreifbar wie die externe Kritik.

SIGLEN

- E Jaeggi, R. (2005), *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M.
 KvL Jaeggi, R. (2014), *Kritik von Lebensformen*, Berlin.

LITERATURVERZEICHNIS

- Adorno, T. W. (1997), *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt/M.
 Egger, L. (2018), „Immanente Kritik oder Metakritik der Moral? Zu Normativität als Gegenstand und Grundlage der Marx'schen Gesellschaftskritik“, in: M. Bohlender/A. Schönfelder/M. Spekker (Hg.), *Kritik im Handgemenge. Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz*, Bielefeld, 221–244.

⁴⁶ Jaeggi (2018), 88.

⁴⁷ Jaeggi (2018), 87.

- Ellmers, S. (2020), „Ein Impuls, Resonanz oder Freiheit – was begründet kritische Gesellschaftstheorie?“, in: *ZEMO. Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie*. Doi: <https://doi.org/10.1007/s42048-020-00063-7>, 167–192.
- Fraser, N./Jaeggi, R. (2020), *Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie*, Berlin.
- Freyenhagen, F. (2013), *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*, Cambridge.
- Habermas, J. (1973), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M.
- (1985), „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno“, in: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M., 130–156.
- (1990), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M.
- (2009), „Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm“, in: *Philosophische Texte. Band 3*, Frankfurt/M., 31–115.
- Hayek, F. A. v. (2003), *Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie*, in: Ders., *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*, Tübingen.
- Hegel, G. W. F. (2013), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg.
- Irlenborn, B. (2016), *Relativismus*, Berlin/Boston.
- Jaeggi, R. (2009), „Was ist Ideologiekritik?“, in: Dies./T. Wesche (Hgg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt/M., 267–283.
- (2013), „Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik“, in: Dies./D. Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin, 321–349.
- (2018), „Lebensformen als Problemlösungsinstanzen“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 125:1, 64–89.
- (2019a), „Macht, Problem, Kritik. Repliken auf Saar, Crary, Menke und Khurana“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 126:2, 321–350.
- (2019b), „Repliken auf Özmen, Zehnpfennig und Siep“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 126:1, 73–108.
- (2019c), „Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls: Moralischer Fortschritt und sozialer Wandel“, in: T. Gutmann/S. Laukötter/A. Pollmann/L. Siep (Hg.), *Genesis und Geltung. Historische Erfahrung und Normenbegründung in Moral und Recht*, Tübingen, 223–242.
- Keuth, H. (2015), „'Critical Realism' und die Objektivität von Werten“, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, Band 2, Heft 1, 171–181.
- Kittsteiner, H. D. (2004), *Out of control. Die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses*, Berlin, Wien.
- Khurana, T. (2019), „Die Wiederkehr des Problems in seiner Lösung. Zu Rahel Jaeggis Kritik von Lebensformen“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 126:1, 117–132.
- Lindner, U. (2013), *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*, Stuttgart.
- (2014) „Soziale Strukturen, generative Mechanismen und das gute Leben. Critical Realism als Philosophie der Sozialwissenschaften. Critical Realism als Philosophie der Sozialwissenschaften“, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, Band 1, Heft 2, 198–275.
- Marx, K. (1954), „Marx an Lassale“, in: *Briefe über „Das Kapital“*, Berlin, 80–81.
- (1962), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 23, Berlin.
- (1988), „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin, 378–391.
- Marx, K./Engels, F. (1973), „Revue. Mai bis Oktober 1850“, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 7, Berlin, 421–463.
- Nussbaum, M. C. (2006), *Die Grenzen der Gerechtigkeit: Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*, Frankfurt/M.
- Putnam, H. (2002), *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge.
- Quante, M. (2013), *Einführung in die Allgemeine Ethik*, Darmstadt.
- Rorty, Richard (1988), „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“, in: Ders., *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart, 82–125.
- Rosa, H. (2016), *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin.
- (2017), „Eskalation oder Ausweg? Das Ende der dynamischen Stabilisierung und das Konzept der Resonanz“, in: S. Ellmers/P. Hogh (Hg.), *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien*, Weilerswist, 339–363.
- Sayer, A. (2014), „Macht, Kausalität und Normativität. Eine kritisch-realistische Kritik an Foucault“, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, Bd. 1, Heft 2, 325–349.

Weber, M. (1904), „Die ‚Objektivität‘ für Sozialwissenschaft und Soziologie“, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tübingen.

Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
 Institut für Philosophie
 Ammerländer Heerstr. 114–118
 26129 Oldenburg
sven.ellmers@uni-oldenburg.de

- Weber, M. (1904), „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19 (1), 22–87.
- Wendel, H. J. (1990), *Moderner Relativismus. Zur Kritik antirealistischer Sichtweisen des Erkenntnisproblems*, Tübingen.

Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Institut für Philosophie
Ammerländer Heerstr. 114–118
26129 Oldenburg
sven.ellmers@uni-oldenburg.de