

Becka | Emunds | Eurich | Kubon-Gilke | Meireis | Möhring-Hesse

Sozialethik als Kritik

e+g



Nomos

ethikundgesellschaft

herausgegeben von

Professor Dr. Michelle Becka,
Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Professor Dr. Bernhard Emunds,
Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen,
Frankfurt a. M.

Professor Dr. Johannes Eurich,
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Professor Dr. Gisela Kubon-Gilke,
Evangelische Hochschule Darmstadt

Professor Dr. Torsten Meireis,
Humboldt-Universität zu Berlin

Professor Dr. Matthias Möhring-Hesse,
Eberhard Karls Universität Tübingen

Band 1

Michelle Becka | Bernhard Emunds
Johannes Eurich | Gisela Kubon-Gilke
Torsten Meireis | Matthias Möhring-Hesse

Sozialethik als Kritik



Nomos



Onlineversion
Nomos eLibrary

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-6742-7 (Print)

ISBN 978-3-7489-0814-2 (ePDF)

1. Auflage 2020

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2020. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung. Sozialethik als Kritik	7
<i>Michelle Becka</i>	
Kritik und Solidarität. Zu einem sozialetischen Verständnis von Kritik	19
<i>Matthias Möhring-Hesse</i>	
Theologische Sozialethik als Kritische Theorie. Ein Versuch, acht Jahrzehnte nach „Traditionelle und Kritische Theorie“ (1937)	55
<i>Torsten Meireis</i>	
Öffentlichkeit – eine kritische Revision. Zur Grundlegung öffentlicher als kritischer Theologie	125
<i>Gisela Kubon-Gilke</i>	
Die Vorannahmen-Falle in der ökonomischen Theorie der Sozialpolitik	159
<i>Johannes Eurich</i>	
„Funktionale Solidarität“ als netzwerkbasiertes Engagement. Anmerkungen zu veränderten Hilfeformen und ihrer Kritik	205
<i>Bernhard Emunds</i>	
Kritik der theologischen Geldkritik	241

Sozialethik als Kritik

Sozialethik und Gesellschaftskritik

Kritisiert wird gegenwärtig viel und häufig – und auch Kritik wird viel und häufig kritisiert. In dieser Situation sucht dieser Sammelband auszuweisen, wie in einer Sozialethik, die in der christlichen Theologie verortet ist, Kritik betrieben wird; mehr noch: Innerhalb der christlich-theologischen Sozialethik wird Kritik als eine besondere Art und Weise, Sozialethik zu betreiben, ausgezeichnet. Zumindest auf einen ersten Blick wird weder das eine noch das andere als zeitgemäß und originell erscheinen. Warum Sozialethik als Kritik profilieren, wo doch Kritik inzwischen inflationär und vor allem in populistischer Politik gesellschaftlich und politisch destruktiv geworden ist? Warum in der Sozialethik Kritik betreiben, wenn das Recht auf Kritik sowohl in Politik als auch in Wissenschaften mit der stillen Behauptung einer Legitimität des Faktischen zurückgewiesen wird?

Kritisiert werden kann dies und das, kann irgendwie alles; kritisiert werden kann auf vielfältigste Weise, auch „aus dem hohlen Bauch“ oder aus den Elfenbeintürmen elitärer Wissenschaften. In der Sozialethik, wie sie die Autor*innen dieses Bandes und zugleich Herausgeber*innen der Reihe, die mit diesem Band eröffnet wird, verstehen, hat Kritik einen eindeutigen, wenngleich „großen“ Gegenstand und kennt ein eindeutiges, wenngleich vielfältiges Vorgehen: Die Kritik der Sozialethik zielt auf Gesellschaft. Den Verfasser*innen geht es daher *erstens* um die Kritik an den die Menschen bestimmenden, zugleich von Menschen geschaffenen Ordnungen ihres Zusammenlebens; und es geht ihnen *zweitens* um die Kritik der in diesen Ordnungen steckenden und die Menschen dadurch beherrschenden Unvernunft – und dies im Interesse an vernünftigeren Ordnungen ihres Zusammenlebens. Die in der Sozialethik gepflegte Gesellschaftskritik zielt mithin auf ein „Anderssein“ der gesellschaftlichen Verhältnisse, die kritisiert werden, und dazu auf deren vernünftigere Ordnung. Weil die Sozialethik diese vernünftigere Ordnung nicht selbst „macht“, zielt sie zudem auf politische Prozesse, in denen diese vernünftigere Ordnung ausgehandelt wird – und in denen Gesellschaftskritik eine produktive Rolle spielen muss, sofern sie von Relevanz ist.

Problematisch ist aber nicht nur der Gehalt von „Kritik“, problematisch sind auch die Vollzugsformen der sich kritisch gebenden Politiken. Augenfällig trägt keineswegs jede Kritik zu einer vernünftigeren Ordnung oder den politischen Aushandlungsprozessen bei, in denen diese vernünftigere Ordnung entdeckt und beschlossen werden muss. Deswegen setzt das Unternehmen, Sozialethik als Gesellschaftskritik zu betreiben, mit der Verteidigung von Kritik als Vollzugsform praktischer Rationalität und der Verteidigung der über Kritik laufenden Aufklärung über Unvernunft sowie der darüber nur möglichen Emanzipation ein. Diese Verteidigung ist notwendig exklusiv und diffamierend: Verteidigt wird ausschließlich diejenige Kritik, die sich als Vollzugsform praktischer Rationalität erweist. Darin sind sich die Autor*innen dieses Bandes einig, weswegen sie in ihren Beiträgen nur Vollzugsformen praktischer Rationalität „Kritik“ nennen.

Allerdings kann das, was für eine Gesellschaftskritik vernünftig ist und – mehr noch – was im Rahmen von Gesellschaftskritik unter „vernünftig“ verstanden werden kann und soll, nicht einfach als bekannt und gegeben vorausgesetzt werden. Mit „der Vernunft“ wurde und wird mächtig Schindluder getrieben – und dies nicht nur dann, wenn der „gesunde Menschenverstand“ aufgerufen wird und Argumente der anderen, wenn nicht sogar die anderen selbst aus dem Kreis der Vernünftigen ausgeschlossen werden. Auch in elaborierten Formen der Vernünftigkeit und nicht zuletzt unter Anrufung von Emanzipation und Aufklärung, zumal mit Beruf auf „die Vernunft“ im Singular, wurde und wird Ausgrenzung, Diskriminierung und Unterwerfung betrieben. Auf den kolonialen, repressiven, exkludierenden Vollzug von Rationalität haben gerade die starken theoretischen Vorbilder der Gesellschaftskritik – von der Kritischen Theorie über die zeitgenössischen französischen Philosophien bis hin zu postkolonialen Theorien – eindrucksvoll hingewiesen. Gesellschaftskritik als Vollzug praktischer Rationalität gibt es daher nicht ohne Herrschaftskritik und nicht ohne Kritik von Ausschluss und Subalternität. Ausdrücklich wird in diesem Band der neutrale Vollzug „der Vernunft“ ausgeschlossen; stattdessen wird die in der eigenen Gesellschaftskritik vollzogene praktische Rationalität normativ grundiert. Der normative Grund wird von den Autor*innen dieses Bandes unterschiedlich beschrieben. Unterschiede ergeben sich durch die jeweiligen Gegenstände der in den Beiträgen thematisch anstehenden Gesellschaftskritik; sie ergeben sich auch – dies allerdings eher hintergründig – durch die verschiedenen Theorien und Theologien, durch welche die Autor*innen in ihrer Gesellschaftskritik jeweils geprägt sind. Bei allen Unterschieden ist es ihnen gleichermaßen wichtig,

dass der normative Grund der von ihnen beanspruchten praktischen Rationalität mit eben ihren Mitteln ausgewiesen und gerechtfertigt werden kann – und in diesem Sinne nicht „jenseits“ der beanspruchten Rationalität liegt.

Innerhalb der christlichen Theologie wird auf unterschiedliche Weisen und mit unterschiedlichen Theorien und Methodologien Sozialethik betrieben – in der deutschsprachigen katholischen Theologie in einer eigenen theologischen Disziplin, in der evangelischen Theologie im Rahmen der Systematischen Theologie. Weil auf Gesellschaft bezogen und weil dabei immer auch irgendwie kritisch, ergibt jedwede Sozialethik im Ergebnis so etwas wie Gesellschaftskritik. Wenn in diesem Sammelband ein besonderes sozialetisches Programm ausgegeben, wenn dafür Sozialethik als Gesellschaftskritik bestimmt wird, dann ist damit mehr gemeint: Gesellschaftskritik ist in der von den Autor*innen intendierten Weise, Sozialethik zu betreiben, nicht nur die *Folge* sozialetischer Theoriearbeit. Sie ist vielmehr ihre *Vollzugsform*, weswegen sich die Weise solch sozialetischer Theoriearbeit nur durch Aufklärung ihrer Gesellschaftskritik ausweisen lässt. Dazu im Folgenden einige kurze Hinweise – und in den Beiträgen dieses Bandes ausführlichere Entwürfe und Versuche.

Sozialethik als Kritik

Betreibt man Sozialethik als Kritik, dann entstehen die Gegenstände der Sozialethik immer erst in der Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen. Mit welchen gesellschaftlichen Sachverhalten man sich beschäftigt, welche Ordnungen man kritisiert und an welchen Maßstäben man sie dazu be- und verurteilt, welche vernünftigeren Alternativen man ins Gespräch bringt – diese und andere Gegenstände hat man nicht, bevor man nicht in die Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse eingetreten ist. Man gewinnt und entwickelt all dies, indem man Gesellschaftskritik betreibt, und folglich in Auseinandersetzung mit den jeweils kritisierten gesellschaftlichen Sachverhalten. Gesellschaftliche Sachverhalte werden einer so betriebenen Sozialethik nicht dadurch kritikwürdig, dass sie diese mit vorgegebenen, wie auch immer begründeten „Idealen“ abgleicht. Auch sieht sie die vernünftigere Ordnung nicht bereits in den gesellschaftlichen Sachverhalten begründet, die sie der Kritik unterzieht – und dies auch nicht in deren „Natur“, „Wesen“ oder „letztem Zweck“. Eine als Gesellschaftskritik betriebene Sozialethik macht sich an die Kritik konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse – und entdeckt auf diesem Wege, was es an diesen zu kriti-

sieren gilt und warum es zu kritisieren ist; und sie entdeckt auf dem Wege der Kritik, wie die kritisierten gesellschaftlichen Verhältnisse vernünftiger geordnet und dadurch besser werden können und sollen, worin dabei das „mehr“ an Rationalität liegt und wie dieses „mehr“ argumentativ erwiesen werden kann. Eine als Gesellschaftskritik betriebene Sozialethik ist also immer auch *immanente Kritik*.

Eine solche Sozialethik zielt auf die Veränderung des jeweils Bestehenden. Weil sie sich die großen „Ideale“ verbietet: mehr noch: weil sie die jeweils angebotenen großen „Ideale“ mit in ihre Kritik nimmt und damit zu einem Teil der Wirklichkeit macht, die sie kritisiert, kann sie sich niemals „jenseits“ der von ihr kritisierten Verhältnisse bringen. In Analyse und Beurteilung, selbst in der Orientierung auf eine vernünftigere Ordnung hin bleibt sie an die von ihr kritisierten Verhältnisse gebunden. Mit ihren Inhalten und ihren Ressourcen gehört sie den Verhältnissen an, die sie kritisiert. Was eine als Gesellschaftskritik betriebene Sozialethik auszeichnet: Sie weiß um diese Zugehörigkeit und realisiert ihr Wissen, indem sie in ihrer Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen ihre Zugehörigkeit zu diesen durchgängig bedenkt und selbst zum Gegenstand ihrer Kritik macht. Eine als Gesellschaftskritik betriebene Sozialethik ist daher *kontextgebunden*; und sie ist *selbstkritisch*.

Da sie auf Veränderung der jeweils kritisierten Verhältnisse hin betrieben wird, ist für eine solche Sozialethik die ausdrückliche und reflektierte Bezugnahme auf die außerhalb ihrer selbst stattfindende Veränderungspraxis konstitutiv. Sie intendiert eine Veränderungspraxis „jenseits“ ihrer selbst, insofern sich erst darin ihre Kritik und insbesondere die daraus entfaltete vernünftigere Ordnung der kritisierten Verhältnisse „bewahrheiten“ können. Eine als Gesellschaftskritik betriebene Sozialethik weiß von ihrer Angewiesenheit auf eine ihr äußerliche Veränderungspraxis, weiß darum, dass ihre Theoriearbeit erst in dieser Veränderungspraxis zur Geltung kommt – und realisiert dieses Wissen in ihrer Theoriearbeit durch eine ausgewiesene und reflektierte Bezugnahme auf Veränderungspraxis. Dazu macht sie eine ihr äußerliche Praxis, von der sie eine vernünftige Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse erwarten kann, zu ihrem Gegenstand – und nimmt auch diese unter ihre Kritik. Eine als Gesellschaftskritik betriebene Sozialethik ist daher notwendig *praxiskritisch* – und nur in diesem Sinn loyal zu der Veränderungspraxis, auf die sie sich bezieht und darin selbst bestimmt.

Gesellschaftskritik in der Theologie

Innerhalb der Theologie wird Sozialethik betrieben, weil Glaubende im Vollzug ihres Glaubens – und das ist der primäre Gegenstand von Theologie – an den Veränderungen gesellschaftlicher Verhältnisse mitwirken und davon selbst eine theologische Vorstellung haben. Innerhalb der christlichen Theologie ist die Sozialethik Reflex auf diese Praxis des Glaubens wie auch auf die öffentliche Inanspruchnahme der Ergebnisse solcher Praxis.

Dabei sind die Besonderheiten dieses Glaubens für eine als Gesellschaftskritik betriebene Sozialethik jedenfalls nicht nur Grundlagen der Kritik, sondern gehören unbedingt mit zu ihrem Gegenstand. Die Inhalte des Glaubens, von denen her sich Glaubende an die Veränderung ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse machen und dazu Politik treiben, nimmt sie mit zu den gesellschaftlichen Verhältnissen, mit denen sie sich kritisch beschäftigt. Dabei rechnet sie nicht nur mit befreienden, sondern auch mit repressiven und destruktiven Inhalten des christlichen Glaubens. Letztere bemisst sie an der unheiligen Relevanz, die diese für die Aufrechterhaltung der jeweils kritisierten gesellschaftlichen Verhältnisse haben. Nur was an den Besonderheiten christlichen Glaubens eine solche Gesellschaftskritik übersteht, lässt sie als heilsame Hoffnung des Christentums und damit als legitimen Inhalt christlichen Glaubens gelten; und auch dies sieht sie stets unter Vorbehalt. Die in diesem Band vertretenen Autor*innen sehen den theologischen Charakter der Sozialethik in der kritischen Arbeit an den Traditionen des Christentums, in der Scheidung zwischen repressiven und heilsamen Inhalten christlichen Glaubens und in einer darüber möglichen Aktualisierung der christlichen Heilshoffnung.

In der Arbeit an dem vorliegenden Band wurde den Autor*innen allerdings deutlich, dass die Aspekte des theologischen Charakters der Sozialethik zwischen ihnen strittig sind. Dies betrifft materiale Elemente etwa der Christologie, der Pneumatologie oder der Eschatologie in ihrer Bedeutung für die theologische Reflexion. Unterschiedlich fällt auch die Antwort auf die Frage aus, wie sehr eine aus der Theologie heraus betriebene Gesellschaftskritik überhaupt besondere theologische, als „theologisch“ auch erkennbare Ressourcen benutzen kann oder benutzen muss. In Zuspitzungen lässt sich die Kontroverse zumindest andeuten: Verpflichtet man die Sozialethik auf eine diskursive, deswegen säkulare Rationalität und sucht man deren „blinde Flecken“ auf dem Wege rationaler Selbstreflexion aufzuhellen, dann wird man prophetischer Kritik aus dem Christenglauben heraus wenig bis gar nichts abgewinnen. Mehr noch: Man sieht

darin ein „Außen“ oder ein „Gegenüber“ zu der den Menschen zur Verfügung stehenden säkularen Rationalität und schließt sie für eine als Gesellschaftskritik betriebene Sozialethik aus. Bewegt man sich hingegen in einem theologischen Programm, das die Reflexivität und Selbstkritik der Rationalität genau in solchen Theologumena verortet, die als normative Grundierungen der Kritik an vermachteter und exklusiver Rationalität erscheinen, stellt sich die Lage anders dar: Ohne Bezugnahme auf materiale Theologie wird man den Ernst von Gesellschaftskritik verfehlen. Sucht man Sozialethik aus einer kontextsensiblen Beobachtung dessen zu gewinnen, was jeweils als gut und richtig beurteilt werden kann, wird man diesen kontroversen Positionen eher skeptisch gegenüberstehen. Und man wird selbst wieder mit der Kritik konfrontiert, dass erst von solch starken Positionen her die „blinden Flecken“ situativer Abwägungen entdeckt und aufgehellt werden können.

Beiträge des Bandes

„Welche Kritik?“, fragt sich *Michelle Becka* in ihrem Beitrag. Ihr Ausgangspunkt ist Michel Foucaults Begriff von Kritik als „Nicht-regiert-werden-wollen“. Darin klingt die emanzipatorische Forderung nach Selbstbestimmung an. Zugleich bleibt die Bezeichnung aber ambivalent – spätestens dann, wenn die Hauptaussage rechtspopulistischer Bewegungen der Gegenwart darin besteht, dass sie „so“ nicht regiert werden wollen. Was also legitimiert Kritik?

Der Beitrag versucht, grundsätzlich die Frage zu erörtern, was Kritik ausmacht, um auf diese Weise einen sozialethischen Begriff von Kritik zu profilieren. Dazu werden normative Kriterien zur Beurteilung von Kritik dargelegt. Als solche werden das Wahrsprechen (*Parrhesia*) und die Menschenwürde entwickelt, denen wiederum ein relationales Freiheitsverständnis zugrunde liegt. Die relationale Freiheit verweist schließlich auf die Solidarität.

Darauf aufbauend wird argumentiert, dass Kritik einem gewissen Wahrheitsanspruch verpflichtet ist: Sie muss gute Gründe angeben können. Damit eine Äußerung als Kritik gelten kann, muss sie zudem in zweierlei Weise über das Äußern eigener Befindlichkeit hinausgehen. So bleibt sie zum einen selbstkritisch und reflektiert den Ort, von dem her Kritik geübt wird, mit. Sie vertritt zudem insofern einen Anspruch von Verallgemeinerbarkeit und Reziprozität, dass sie Achtung von Würde und Freiheit nicht für die Kritik Übende selbst einfordert, sondern stets die der an-

deren achtet. Kritik in diesem Sinne wird als zentrale Dimension christlicher Sozialethik verstanden.

Im Anschluss an Marx Horkheimers Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“ (1937) sucht *Matthias Möhring-Hesse* Art und Weise, Sozialethik als Kritik zu betreiben, aufzuklären. Zwar müssen Horkheimers Vorstellungen von der Kritischen Theorie aktualisiert und für deren Vollzug innerhalb der Theologie und für die Sozialethik angepasst werden, lassen sich dann aber für die in christlicher Theologie betriebene Sozialethik als eine spezifische Art und Weise der Theoriearbeit plausibilisieren. Hervorgehoben wird insbesondere der Holismus der Kritischen Theorie: Gesellschaftliche Sachverhalte werden in ihre Zusammenhänge gestellt sowie von den sie strukturierenden Bestimmungs- und Bewegungsgründen her verstanden – und deren „Anderssein“ als eine andere, dabei vernünftlichere Ordnung ausgewiesen. Die dazu notwendigen Analyse- und Deutungsschemata entstammen genau den Zusammenhängen, die eine Kritische Theorie zur Analyse und Beurteilung gesellschaftlicher Sachverhalte „herstellt“. Deswegen sind die Instrumente kritischer Theoriearbeit nur aus der kritischen Reflexion dieser immer schon involvierten Analyse- und Deutungsschemata zu „haben“. Eine den gesellschaftlichen Zusammenhängen entthobene und in diesem Sinn allgemeine „Theorie des Gerechten“ oder „Theorie des Guten“ ist einer als Kritische Theorie betriebenen Sozialethik daher nicht möglich – und dies auch nicht im Rückgriff auf Sinndeutungen und Orientierungen der christlichen Traditionen.

So aber ist und bleibt eine als Kritische Theorie betriebene Sozialethik in den gesellschaftlichen Verhältnissen „gefangen“, die sie kritisiert – oder genauer: sie weiß von ihrer „Gefangenschaft“ und arbeitet mit ihr. Auch wenn sie eine andere Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse intendiert, ist sie deswegen immer „nur“ vorläufig, daher immer „nur“ Veränderungs-, niemals aber Ordnungsethik.

Ohne für sich eine „Einheit von Theorie und Praxis“ zu intendieren, ist eine so betriebene Sozialethik auch „Gefangene“ ihrer praktischen Bezugnahme auf eine außerhalb ihrer selbst liegende Veränderungspraxis: Nicht sie selbst, sondern politische Praxis leistet die von ihr intendierte Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Deswegen erfüllen sich ihre starken Geltungsansprüche „letztlich“ in dem Maße, wie die von ihr angebotenen Analysen und Beurteilungen zur Orientierung solcher Veränderungspraxis aufgegriffen und darin „bewahrheitet“ werden. Eine als Kritische Sozialethik betriebene Sozialethik ist – so gesehen – ein orthopraktisches Unternehmen.

Der Bewährung öffentlicher als kritischer Theologie widmet sich der Aufsatz von *Torsten Meireis*. Zu diesem Zweck beschreibt er in einem ersten Schritt Konzepte, Herausforderungen und Praxiskontexte der als ökumenisches und tendenziell interreligiöses Diskursformat beschreibbaren öffentlichen Theologie. Weil die benannten Diskurse in Kontexten stattfinden, die historisch wie gegenwärtig durch Herrschaft und Machtasymmetrien gekennzeichnet sind, müssen diese Kontexte, die in der Regel im Begriff der ‚Öffentlichkeit‘ zusammengefasst werden, genauer beschrieben werden. ‚Öffentlichkeit‘ sucht Meireis dann in einem zweiten Schritt als Differenzbegriff im Sinne einer regulativen Idee zu erweisen, die eine Vielzahl unterschiedlicher Zusammenhänge umfasst und als Raum asymmetrischer Konflikte und fragmentierter Artikulationskontexte beschrieben werden kann, der aber die normative Vorstellung eines einheitlichen und partizipativen Diskursraums stets eingeschrieben bleibt. Die Differenz zwischen normativ bestimmter regulativer Idee der Öffentlichkeit und der empirischen Fragmentierung und Konflikthaftigkeit der als Phänomen verstandenen Öffentlichkeit ist am Gegenstand der Ermittlung des gesellschaftlich Gemeinsamen konstitutiv, sodass jede Beschäftigung mit Öffentlichkeit diese Differenz von Begriff und Phänomen reflektieren und sich zu ihr verhalten muss. In einem dritten Schritt wird von diesen Bestimmungen aus und im Rekurs auf christologische und ekklesiologische Überlegungen im Anschluss an die Barmer Theologische Erklärung die Gestalt und Aufgabenstellung einer kritischen öffentlichen Theologie skizziert.

Gisela Kubon-Gilke setzt sich am Beispiel der Theorie der Sozialpolitik mit Schwierigkeiten der Kritik durch wissenschaftsimmanente Probleme auseinander. Sie argumentiert, dass viele Schlussfolgerungen der Theorie der Sozialpolitik auf verdeckten, vortheorietischen Annahmen beruhen. Das führt nicht nur zu problematischen Schlüssen im Hinblick z.B. auf die Politikberatung, sondern immunisiert systematisch vor Kritik. Da diese undiskutiert gesetzten Annahmen z.T. etablierten Denkmustern der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen geschuldet sind, erschweren sie den wissenschaftlichen Austausch und eine wechselseitig kritische Überprüfung. Damit aber sind dem Erkenntnisgewinn Grenzen gesetzt. Erstens können sich Wissenschaftler*innen kaum von den aktuellen gesellschaftlichen Denkschemata und insbesondere den Argumentationsmustern ihrer Disziplinen emanzipieren, wenn diese in ihr Denken „ingesickert“ sind. Das haben Popper u.a. früher auch bereits thematisiert, indem sie darauf hinwiesen, dass gesellschaftliche Codes und normative Grundüberzeugun-

gen die Arbeit der Wissenschaftler*innen beeinflussen. Wissenschaftliche Denkschemata und verdeckte Vorannahmen, die übergreifende Kommunikation und Kritik systematisch erschweren, führen letztlich zu quasidisjunkten wissenschaftlichen Zirkeln. Sie stabilisieren Mainstream-Ansätze und können zumindest temporär Erkenntnissackgassen generieren. Am Beispiel der ökonomischen Theorie der Sozialpolitik wird dies im Detail diskutiert.

Der Beitrag von *Johannes Eurich* verfolgt im Rahmen eines kontextualistischen Begründungsmodells der Sozialethik einen bottom-up-Ansatz, der – von der kontextsensiblen Beobachtung von Wandlungen spezifischer Solidaritätsverständnisse ausgehend – Überlegungen zu neuen Formen zivilgesellschaftlicher Solidarität einbringt und einer kritischen Analyse unterzieht. Unter Bezugnahme auf den Begriff der „funktionalen Solidarität“, der hier nicht Fragen staatlich organisierter Solidarität und ihrer Strukturen bzw. Voraussetzungen meint, wie der Begriff der funktionalen – durch den Sozialstaat vermittelten – Solidarität für die moderne Gesellschaft zunächst nahelegt, stehen vielmehr neue Vernetzungsformen zivilgesellschaftlicher Akteure im Fokus, die jüngst als „funktionale Solidarität“ charakterisiert wurden und bestehende Solidaritätsformen ergänzen (nicht substituieren!). Der Beitrag setzt daher bei Typen des Helfens an, dessen historische Vergemeinschaftungsformen kurz dargestellt, aber vor allem im Blick auf heutige Veränderungen sozialer Bindungen aufgenommen werden. Leitend sind dabei soziologische Analysen, die neben einer sozialstaatlich vermittelten Solidarität den Bindungsbedarf von Individuen aufgreifen, der je individuell anders befriedigt werden mag, jedoch in analytischer Perspektive intentionale Solidarhandlungen erfordert. Gemeinwohlbezogenes Engagement zivilgesellschaftlicher Akteure scheint sich heute mehr und mehr von spezifischen Gemeinschaftsformen zu lösen und wird stattdessen für bestimmte Zwecke organisiert, indem Ressourcen eingeworben und Allianzen in einem Netzwerk für diesen Zweck geschmiedet werden. Welche Voraussetzungen dabei unterlegt und welche Konsequenzen dies für Solidarität zwischen Individuen und auf gesamtgesellschaftlicher Ebene hat, wird in dem Beitrag kritisch beleuchtet.

Einigen Möglichkeiten und Grenzen theologischer Kapitalismuskritik geht *Bernhard Emunds* nach, in dem er die Geldkritiken von Falk Wagner und Thomas Ruster kritisch untersucht und einordnet. Beide Theologen setzen bei der Geldbestimmtheit moderner Gesellschaften an, die sie vor allem

als Orientierung des Handelns von Privatpersonen an den monetären Konsequenzen der Handlungen, insbesondere an der Mehrung ihres Geldvermögens begreifen. Dieser setzen sie ein christliches, auf das Wohl jeweils der anderen bzw. aller ausgerichtetes Handeln entgegen. Emunds kritisiert, dass mit diesem Fokus die grundlegenden Machtasymmetrien kapitalistischer Gesellschaften nicht in den Blick kommen. Zudem verhindert die einfache Gegenüberstellung von geldvermittelter und christlicher Praxis, dass die christliche Botschaft den Menschen von heute in seiner Lebensrealität trifft und ihm dort ggf. sinnvolle Handlungsmöglichkeiten erschließen kann.

Die beiden Geldkritiken werden als Versuche einer theologischen Gesellschaftskritik begriffen, die – im Sinne von Axel Honneths Unterscheidung von Politikberatung und Gesellschaftskritik – auf die fundamentale Infragestellung real stattfindender Diskurse und ihrer Plausibilitäten zielen. Was die Möglichkeiten einer theologischen Gesellschaftskritik betrifft, so sollte dies weithin an eine sozialwissenschaftlich entwickelte Gesellschaftskritik anschließen, weil mit den spezifischen Ressourcen der Theologie nur ein sehr begrenztes gesellschaftskritisches Potenzial verbunden ist. Immerhin haben Theolog*innen die Chance, zur Irritation herrschender Plausibilitäten beizutragen, in dem sie aus der Bibel bzw. einer christlichen Tradition Modelle oder Grundinspirationen des Zusammenlebens rezipieren und ihren Hörer*innen bzw. Leser*innen die Begegnung mit diesen gegenwartsfremden Motiven zumuten. Das Beispiel der scharfen Kritik an der götzenähnlichen Stellung des Geldes in den Lebensplänen vieler Menschen zeigt zudem, dass der Einbezug religiöser Bilder ggf. gesellschaftskritischen Aussagen eine stärker affizierende Wirkung verschaffen kann. Allerdings ist mit theologalen Deutungen grundlegender Ungerechtigkeiten einer Gesellschaft (bzw. eines internationalen Zusammenhangs) auch die Tendenz zu einem manichäischen Dualismus zwischen dem mangelhaften Status Quo und einer möglichen ganz anderen Gesellschaft (bzw. internationalen Ordnung) verbunden. Ein solcher Dualismus legt vor allem kompromisslose politische Gegnerschaften nahe, was unter den Bedingungen einer zumindest halbwegs funktionsfähigen liberalen Demokratie politische Praxis nicht sinnvoll orientiert.

Wie die Beiträge deutlich machen, ist „Sozialethik als Kritik“ nicht als ein positionell fest gefügter, besonderer Ansatz der in christlicher Theologie betriebenen Sozialethik zu verstehen. Dafür sind schon die in diesem Sammelband repräsentierten theoretischen Paradigmen zu unterschiedlich. Sie vereint gleichwohl das Interesse an der problematisierenden Analyse

von repressiven, diskriminierenden und exkludierenden und insofern unvernünftigen Verhältnissen, in denen Menschen miteinander leben müssen. Die sozialethischen Ansätze der Beteiligten sind diesem Interesse verpflichtet und betätigen es an unterschiedlichen Gegenständen, mit unterschiedlichen Theorien und Methoden. Gemeinsam ist ihnen also nicht ein Ansatz, aber doch eine Art und Weise, wie sie im Kontext christlicher Theologie Sozialethik betreiben. In diesem Sinn suchen die Herausgeber*innen der Buchreihe mit deren erstem Band das „Programm“ zu illustrieren.

Prozesse der Artikulation gemeinsamer Vorhaben unter Wissenschaftler*innen sind oft windungsreich und nicht einfach – und das gilt auch für diesen Band. Für die besonnene und freundliche Begleitung auf diesem Weg und die geduldige Bearbeitung der verschiedenen Versionen schulden die Herausgebenden Frau Beate Bernstein, Frau Eva Lang, Frau Miriam Moschner und Frau Bettina Schön besonderen Dank.

Michelle Becka * Bernhard Emunds * Johannes Eurich *
Gisela Kubon-Gilke * Torsten Meireis * Matthias Möhring Hesse

Kritik und Solidarität

Zu einem sozialetischen Verständnis von Kritik

Michelle Becka

In seiner kleinen Schrift „Was ist Kritik?“ benennt Michel Foucault als Begriffsbestimmung von Kritik das „Nicht-regiert-werden-wollen“ (Foucault 1992, 11). Die Aussage ist ambivalent und provokativ. Und bezogen auf rechtspopulistische Bewegungen der Gegenwart, die so nicht regiert werden wollen, stellt sich die Frage, ob diese Bestimmung Foucaults nicht sehr gefährlich ist. Kritik ist erlaubt und erwünscht. Aber welche Kritik?

Dieser Beitrag¹ geht der Frage nach und trägt dabei einige Impulse für eine kritische Sozialethik zusammen. Der Ausgangspunkt ist die genannte Schrift von Foucault, es wird jedoch weder Foucault-Exegese betrieben, noch die Position ausführlich diskutiert. Anschließend werden Kennzeichen von Populismus freigelegt und die Kritik, die dieser übt, problematisiert. Im Zentrum steht dabei nicht die Auseinandersetzung mit Populismus oder populistischen Tendenzen, sondern ausgehend von der populistisch geäußerten Kritik ist grundsätzlich die Frage zu erörtern, was Kritik ausmacht, um auf diese Weise einen sozialetischen Begriff von Kritik zu profilieren. Dazu werden, über Foucault hinausgehend, normative Kriterien dargelegt, die zur Beurteilung von Kritik hilfreich sein könnten. Als solche Kriterien werden das Wahrsprechen (Parrhesia) und die Menschenwürde entwickelt, denen wiederum ein relationales Freiheitsverständnis zugrunde liegt, das skizziert und in aktuelle Diskurse über seine Ermöglichung oder Gefährdung durch das Recht eingeordnet wird. Die relationale Freiheit verweist schließlich auf die Solidarität. Der Bezug zur Solidarität wird als notwendig erachtet, weil sie die Kritik vor der Selbstbezogenheit bewahrt. Der zweite Teil des Beitrags unternimmt daher eine Kontextualisierung des Kritikbegriffs durch die Verknüpfung mit Solidarität.

1 Ich danke meinem Mitarbeiter Johannes Ulrich für wertvolle inhaltliche Anregungen zu diesem Beitrag, sowie für Korrekturen und Formatierung.

Zugrunde liegt diesem Beitrag ein Verständnis von Ethik als Reflexionstheorie des Handelns. Ethik soll gute Gründe angeben für richtiges Handeln und für die Gestaltung gerechter Institutionen und Strukturen. Ethik gibt in diesem Sinne Handlungssicherheit. Darüber hinaus hinterfragt Ethik vorhandene Praktiken und Strukturen auf ihre Richtigkeit oder Angemessenheit. Sie hat daher auch eine kritische Funktion, sowohl im Hinblick auf konkrete Praktiken als auch theoretisch: Ist etwas richtig, so wie es ist oder getan wird, und dient eine konkrete Praxis (noch) ihrem Ziel? Ermöglichen Strukturen wirklich richtiges Handeln?² Zudem ist unser Denken daraufhin zu befragen, ob es in immer gleichen Bahnen gefangen ist und wo dadurch blinde Flecken entstehen. Die Kritik entschleunigt und unterbricht Praxis und sie stellt Vertrautes in Frage. Sie hat nicht immer Antworten parat, aber sie eröffnet Horizonte. Kritik stellt eine wichtige Dimension von Ethik dar.

1. Was ist Kritik?

1.1 Zur Eigenart genealogischer Kritik

Foucaults Weise, Kritik zu verstehen und zu üben, lässt sich als genealogische Kritik bezeichnen (vgl. ebd.). In dem Vortragstext „Was ist Kritik?“, um den es hier vorrangig geht, spielt die Genealogie nicht direkt eine Rolle. Dennoch ist es notwendig, den Kern genealogischer Kritik kurz zu umreißen, weil er zum Verständnis auch des hier verwendeten Begriffs von Kritik relevant ist.

Eine Genealogie zeigt auf, wie etwas geworden ist. Nietzsches Genealogie der Moral ist insofern kritisch, als sie aufzuzeigen versucht, dass (und wie) Moral historisch geworden ist und dass sie folglich kontingent und nicht absolut ist. Foucault folgt mit seiner genealogischen Beschreibung des Strafsystems und der Psychiatrie diesem Ansatz, wobei er den historischen Entstehungsprozess nicht objektiv beschreibt, sondern einige Bruchstellen und -linien der Entwicklung besonders hervorhebt und auf

2 Diese und ähnliche Fragen bestimmen die Arbeitsweise der Arbeitsgruppe „Ethik im Justizvollzug“ in Ethikkomitees in Justizvollzugsanstalten: Indem die Institution an den normativen Ansprüchen gemessen wird, die sie sich selbst gestellt hat, kann das Handeln bewertet und gegebenenfalls kritisiert werden. Ähnlich funktioniert Kritik auch in komplexeren gesellschaftlichen Zusammenhängen. Dem soll hier nachgegangen werden.

diese Weise übliche Wahrnehmungen irritiert. Seine Vorgehensweise ist gekennzeichnet durch die nüchterne Beschreibung von Einzelheiten, die weder Übergänge erläutert noch Erklärungen anbietet, sondern vorrangig Diskontinuitäten und Brüche feststellt. Diese werden nicht kausal auf eine Ursache rückgeführt, sondern dienen der Sichtbarmachung der Singularität. Ein solches Vorgehen hat nicht die Funktion von Geschichtsschreibung, sondern ermöglicht das Verständnis gegenwärtiger Probleme über eine Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte. Saar bezeichnet dieses Vorgehen als „Gewordenheitskritik“ (Saar 2009, 252), und er folgert:

„Das kritische Ziel der Genealogie ist also eine künstlich herbeigeführte Krise im Selbstverständnis, das mit einer von außen kommenden, schwer zu akzeptierenden Deutung konfrontiert wird. Was sie im besten Fall auslösen kann, ist eine Überprüfung von Selbstverständnissen auf ihre Vereinbarkeit mit einem Wissen über die Verwobenheit des eigenen Selbst mit einer Geschichte von Machtwirkungen.“ (a.a.O., 253)

Die genealogische Kritik ist folglich nicht eine verneinende, sondern eine problematisierende. Es wäre daher missverständlich anzunehmen, dass der Gegenstand der Kritik abgelehnt wird, er wird zunächst in Frage gestellt. In der genealogischen Kritik wird nicht eine – als ideologisch verstandene – Perspektive durch eine andere ersetzt. Stattdessen versucht sie, aus dem Gefangensein in einer Perspektive zu befreien, Owen bezeichnet das als „Aspektgefangenheit“ (Owen 2003, 125), indem sie eine andere Perspektive danebenstellt, ohne dass die erste dadurch zu einer falschen erklärt wird. Kritik findet hier statt durch die „provokative Neubeschreibung ihrer Gegenstände“ (Saar 2009, 247), die eine erhebliche Auswirkung auf das Selbstverständnis hat. Foucaults Genealogie vollzieht einen Perspektivwechsel oder zumindest eine Perspektiverweiterung, welche blinde Flecken aufdeckt, und sie ist insofern in ihrer Durchführung kritisch, auch wenn sie eine Methode der Kritik nicht offenlegt oder reflektiert. Während die Ideologiekritik bei den in einer Ideologie gefangenen Akteuren eine Selbstreflexion auslösen möchte, die dazu beiträgt, die Falschheit ihrer Überzeugungen zu erkennen (vgl. Owen 2003, 130), hängt die Befreiung aus der Aspektgefangenheit nicht von „Wahr-Falsch-Überzeugungen“ ab, sondern sie eröffnet neue Perspektiven, auch hinsichtlich der Selbstwahrnehmung (vgl. a.a.O., 132).

Die genealogische Kritik beansprucht als Kritikform keine Exklusivität. Mit Saar bin ich der Überzeugung, dass ihr Offenlegen der Kontingenz einen ersten Schritt zur Eröffnung anderer Möglichkeiten darstellen kann: „Die Rückseite dieser düsteren genealogischen Diagnosen des scheinbar unausweichlichen So-Seins unter dem Regime heutiger Macht ist die

Prognose eines möglichen Anders-Seins“ (Saar 2009, 265). Und aus der berechtigten Trennung, die Owen zwischen genealogischer Kritik und Ideologiekritik vornimmt, folgt nicht, dass sich nicht beide Kritikformen ergänzen können. Es ist stattdessen davon auszugehen, dass sie sich ergänzen sollten, weil es sich in beiden Fällen um aufklärerische und emanzipative Praktiken handelt: Mal erscheint es möglich und nötig, einen ideologischen Irrtum zu korrigieren und eine unverzerrte Sichtweise zum Ausdruck zu bringen (vgl. Owen 2003, 142)³, in anderen Fällen ist das nicht möglich, und es ist vielmehr notwendig, aus der Beschränkung auf eine Perspektive zu befreien und eine weitere daneben zu stellen.

1.2 Kritik bei Foucault: Nicht regiert werden wollen

In „Was ist Aufklärung?“ verwendet Foucault einen anderen Begriff von Kritik als in der Schrift, auf die hier Bezug genommen wird. So betont er darin, dass im Begriff der Kritik der emanzipatorische Anspruch der Aufklärung anklingt, nämlich die Annahme, dass das mündige Subjekt kraft seiner Vernunft das durch Autoritäten Vorgegebene – etwa Normen – anfragen, hinterfragen, in Frage stellen kann (vgl. Foucault 1992, 16ff.). Weil es vernunftbegabt ist, kann es auch nach vernünftigen Gründen zur Rechtfertigung einer Norm verlangen. Wo sie fehlen, erscheinen Praktiken oder Institutionen als nicht gerechtfertigt. In diesem Sinn formuliert Adorno: „Wenig übertreibt, wer den neuzeitlichen Begriff der Vernunft mit Kritik gleichsetzt“ (Adorno 1969, 1). Kritik und Vernunft, so die Grundannahme, gehören zusammen. Und Mündigkeit und Kritik sind Bedingungen der Demokratie (vgl. ebd.).

Im Sinne dieser Grundannahme verfährt Foucault auch in seinem früheren Vortragstext: „Was ist Kritik?“, ohne sie aber explizit zu machen. Es geht ihm durchaus um die Rettung – und Radikalisierung – des emanzipatorischen Projekts der Aufklärung, auch wenn er diese in seinem Werk bekanntermaßen gleichzeitig kritisiert, indem er etwa die Fehlformen eines Vernunftglaubens seziert, Folgen überzogener Vernunftserwartung aufzeigt, scheinbar eindeutige Kausalitäten aufbricht, Heterogenität gegenüber der Homogenität betont und auf diese Weise blinde Flecken der Aufklärung aufzeigt. Und doch bleibt Foucault einem aufklärerischen Projekt

3 Zum Kritikverständnis der Kritischen Theorie vgl. den Beitrag von Matthias Möhring-Hesse in diesem Band.

verpflichtet, und so verortet er in seinem Vortrag Aufklärung und Kritik nahe beieinander.

In dem Text entwirft er einen Zugang zur Kritik über ihren Ursprung im Kontext des „Regiert-werdens“. „Sich regieren lassen“ verankert Foucault in der Pastoral des Hochmittelalters, sie ist für ihn die Notwendigkeit, sich in einem Gehorsamsverhältnis zum Heil lenken zu lassen (vgl. Foucault 1992, 10). Es ist die Grundfigur des Sich-Führen-Lassens durch andere zum eigenen Besten. Diese Figur steht im Zentrum seines Interesses, und er sieht sie in andere Bereiche ausgedehnt: Ökonomie, Politik, Pädagogik etc.⁴ Dem Regiert-Werden korrespondiert ein Widerstand in der Praxis. Von Anfang an wurde dem Regiert-Werden „etwas“ entgegengesetzt: der Widerstand der Regierten, der besagt, dass sie nicht regiert werden wollen oder *so nicht* regiert werden wollen (vgl. Foucault 1992, 11). Gleichzeitig mit den Regierungspraktiken ist demnach die kritische Haltung entstanden, (so) nicht regiert werden zu wollen.

In dieser Haltung der Kritik, dem, was Unrecht erscheint, etwas entgegenzusetzen, entdeckt Foucault den kritischen Impetus eines Naturrechts (in einem ursprünglichen und allgemeinen Sinn) durch die Berufung auf das „unverjährende Rechte“ (a.a.O., 13)⁵. Das Subjekt nimmt sich das Recht heraus, das, was ist, auf seine Rechtmäßigkeit zu hinterfragen. Diese Begriffsbestimmung von Kritik sei, so Foucault, dem nahe, was Kant unter Aufklärung versteht, denn es geht um ein Sich-Befreien aus der Unmündigkeit. Jene kritische Bewegung ist eine Praxis der Aufklärung. Dabei hat Foucault stets präsent, dass die eigene Position, von der aus wir Kritik üben, in der Praxis des Kritisierens fraglich bleibt. Es wird darauf zurückzukommen sein.

4 Es ist seinem Ausgangspunkt im 15. Jahrhundert, aber auch seinen Überzeichnungen geschuldet, dass er hierbei ignoriert, dass die Ambivalenzen von den jeweiligen Disziplinen oftmals selbstkritisch reflektiert werden. So weiß etwa die Pädagogik seit langem um die Ambivalenz eines „An-Leitens zur Selbständigkeit“, es ist zentraler Gegenstand vieler pädagogischer Werke, die selbstkritisch die eigene Praxis reflektieren. Diese Fähigkeit der Wissenschaften zur Selbstkritik ignoriert Foucault, was zu einer gewissen Einseitigkeit führt.

5 Foucault entwickelt die Kritik v.a. dahingehend, die Wahrheit auf die Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin. Das geht freilich weit über die „Alltagskritik“ des Nicht-Regiert-Werden-Wollens hinaus.

1.3 Der Kritikbegriff in rechtspopulistischen Bewegungen

Zunächst aber wird kurz der seit einigen Jahren erstarkende Rechtspopulismus in den Blick genommen, der für sich auch beansprucht, berechtigte Kritik zu üben und somit die Frage aufwirft, was Kritik eigentlich kennzeichnet und rechtfertigt. Es wird zu klären sein, ob Foucault Pegida und anderen Rechtspopulisten willkommene Anregungen gibt oder ihnen sogar eine Legitimationsgrundlage bietet. Die These lautet, dass sich die rechtspopulistische Kritik nicht mit Foucaults Kritikverständnis legitimieren lässt.

Zur Erörterung dieser These ist es nötig, eine Arbeitsdefinition des Rechtspopulismus zu geben. Das kann an dieser Stelle nur sehr begrenzt erfolgen, weil der Begriff unscharf ist und sehr unterschiedliche Erscheinungsformen zu vereinen versucht.⁶ Den wissenschaftlichen Gehalt des Begriffs prägt v.a. seine Anti-Establishment Orientierung: Das selbst ernannte „einfache“ Volk übt Widerstand gegen die herrschende Partei oder gegen die sogenannte Elite. Dabei kann die Elite sehr unterschiedlich bestimmt sein, sei es als Funktionselite, Wirtschaftselite oder Bildungselite, und es bleibt unklar, wer zu dieser Elite gehört. Zum Selbstverständnis gehört lediglich, selbst nicht Teil der Elite zu sein. Träger einer solchen Orientierung können einzelne Personen, Bewegungen, Parteien oder auch ganze Regime sein (vgl. Decker/Lewandowsky 2009). Zu der klaren Unterscheidung zwischen Volk und Eliten kommt der anmaßende Anspruch, alleinig die Interessen dieses Volkes zu vertreten. Die anderen Parteien oder Politiker setzen sich demnach nicht für die wahren Interessen des Volkes ein. Populismus ist daher antipluralistisch. Er wird zudem autoritär, wenn er, um die eigenen Interessen durchzusetzen, demokratische Mitwirkung ignoriert und demokratisch legitimierte Verfahren umgeht.

Das neurechte Denken, das weite Teile des Rechtspopulismus in Deutschland prägt, ist zudem antiliberal und antiuniversalistisch. Dem Universalismus wird unterstellt, alle Unterschiede zu homogenisieren und damit die eigene Identität zu bedrohen. Die Ablehnung des Liberalismus kennzeichnet autoritäres Denken, weil der Liberalismus für die Freiheiten

6 Es ist problematisch, wenn Populismus zum Label wird, mit dem man sehr unterschiedliche Phänomene angemessen erfassen zu können glaubt. Eine Analyse hat verschiedene Phänomene und Deutungsmuster zu unterscheiden. Auch Gründe und Motivationen für Rechtspopulismus sind vielfältig. Diese Problematik kann hier jedoch nicht diskutiert werden. In diesem Beitrag bezieht sich der Begriff Rechtspopulismus v.a. auf Bewegungen wie Pegida (vgl. Müller 2016, 18).

des Einzelnen eintritt, der als autonomes Subjekt sein Leben selbst bestimmt und sich eben nicht durch Autoritäten wie Kultur, Tradition und Religion bestimmen lässt (vgl. Weiß 2017, 213-221). Eine Kultur, die sich homogen und geschlossen versteht, und die ihr entsprechende Ideologie, müssen sich dadurch bedroht fühlen (vgl. Becka 2017, 136-146).

Populistische Bewegungen wie Pegida nehmen für sich in Anspruch, berechnete Kritik, etwa an der Politik der Regierung, zu üben, indem sie gegen diese Politik im Allgemeinen oder gegen bestimmte Personen, die diese Politik vertreten, protestieren. Protest muss zunächst als berechnete gelten. So wird die seit einigen Jahren erkennbare globale Protestwelle etwa interpretiert als eine Art Aufstand einer libertären Mittelklasse, die kein positives Programm aufweist, sondern einer „democracy of rejection“ (Krastev 2016) den Weg bahnt. Als solche hat sie insofern Bedeutung, als sie mit ihrem Protest auf Missstände und Probleme aufmerksam macht. Es handelt sich um Formen gemeinschaftlicher Selbstorganisation, die auf Mängel des Regierens hinweisen und die Frage nach der Krise der Repräsentation in unserem demokratischen System aufwerfen. In Deutschland sind Vertreter einer solchen „democracy of rejection“ die sogenannten Wutbürger, zum Beispiel im Protest gegen Stuttgart 21 oder bei den Montagsdemos gegen den Flughafen-Ausbau im Rhein-Main-Gebiet. Allerdings sind diese Arten von Protest dadurch gekennzeichnet, dass sie sich gegen konkrete einzelne Vorhaben richten: Sie möchten diese Vorhaben verhindern, sie beklagen unangemessene Verfahren etc. Der diffuse Protest von rechtspopulistischen Bewegungen wie Pegida hingegen ist davon zu unterscheiden, da er sich auf Destruktivität beschränkt und fast ausschließlich durch die Forderung gekennzeichnet ist, dass etwas oder jemand „weg“ muss: „Weg mit Merkel, weg mit dem Euro, weg mit den Flüchtlingen.“ So oder ähnlich lauten die Aufschriften auf Plakaten oder die Aussagen in den sozialen Netzwerken. Es wird suggeriert, dass allein dadurch eine Verbesserung beklagter Zustände erreicht werden könnte. „Was folgen soll, wenn das, was weg muss, irgendwann einmal weg sein sollte, dafür gibt es kein Konzept. Auch das ist ein Kennzeichen des Populismus: Er malt Dystopien an die Wand, hat aber kein Gegenmodell zu bieten“ (Diener 2016).

Kritik an der Politik und der Wille zur Transformation der Politik sind legitim – selbst dann, wenn noch keine genaue Vorstellung besteht, wie es besser gehen könnte. Auch Protest kann daher eine Form von Kritik sein. Das Falsche, das einmal erkannt und bestimmt ist, kann bereits als Index des Besseren aufgefasst werden (vgl. Adorno 1969, 7). Kritik erscheint geradezu als notwendig für eine Weiterentwicklung und Verbesserung ein-

zelter politischer Maßnahmen. Dabei kann Kritik ebenso vorwissenschaftlich – aus einer erfahrenen Betroffenheit heraus bzw. von der sozialen Praxis her – geübt werden wie durch die Theorie. Das Verhältnis beider zueinander zu bestimmen, ist eine wichtige epistemologische Herausforderung.⁷ Ist also der populistische Protest von Pegida und Co. trotz seiner Destruktivität ein nützliches Korrektiv im Sinne einer berechtigten Kritik oder gefährdet er die Demokratie?

Im Anschluss an die Ausführungen zu Rechtspopulismus und autoritärem Denken lässt sich festhalten, dass eine Kritik, die aus einer antiliberalen, antipluralistischen und anti-universalistischen Haltung heraus geübt wird, demokratiegefährdend ist. Denn es sind die Grundlagen der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, die in Frage gestellt werden. Diese Art der Kritik droht die Grundlagen – nämlich die Liberalität – zu zerstören, durch die Kritik überhaupt erst möglich wird. Sie ist nicht mehr im zuvor erläuterten Sinn emanzipatorisch, sondern droht exklusiv und repressiv zu werden.

Es geht nicht darum, legitime oder illegitime, richtige oder falsche Kritik zu unterscheiden. Zum einen sind die Kriterien für eine solche Unterscheidung unklar, zum anderen kann man Kritik nicht an einer Form der „Erlaubtheit“ festmachen. Sie kann nicht durch Gesetze o.ä. legitimiert sein, weil sie unter Umständen genau diese oder deren Zustandekommen kritisiert. Die Legitimität hängt auch nicht vom Kritik Üben ab, da jeder das Recht zur freien Meinungsäußerung hat. Kritik ist kein Privileg, sondern egalitär. Es steht rechtspopulistischen Bewegungen selbstverständlich zu Kritik zu üben. Aber diese geäußerte Kritik ist problematisch, weil sie die freiheitlich-demokratische Grundordnung gefährdet.

In Abgrenzung von diesem destruktiven Kritikverständnis ist daher ein christlich-sozialethischer Begriff von Kritik zu skizzieren, der dem emanzipatorischen Projekt der Aufklärung verpflichtet ist, bzw. Kriterien anzugeben, denen Kritik im sozialethischen Sinn entsprechen muss.

7 Für die hier verfolgte Fragestellung ist diese Reflexion jedoch sekundär (vgl. Celikates 2009).

1.4 Kennzeichen von Kritik

Selbstkritik

Foucault liegt die rechtspopulistische Auslegung des „Nicht-regiert-werden-wollens“ sehr fern. Ein wichtiger Grund dafür ist, dass die Populisten sich selbst ins Recht setzen: Von einem als objektiv deklarierten Punkt aus widersetzen sie sich „der Macht“, die für sie klar abgrenzbar ist und die dem „Wir“ oder dem „einfachen Volk“ entgegensteht. Foucault hingegen steht in einer Tradition, in der die Grenzlinien nicht klar gezogen werden können, in der wir selbst dem Verdacht nicht enthoben sind, weil wir – und damit auch unser kritisches Denken – doch niemals unabhängig sind. Marx zeigte auf, wie der Mensch durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bedingt ist, wie die Vergesellschaftung bis auf die Bedürfnisstruktur wirkt, so dass wir uns nie völlig frei machen können von unseren Umständen. Alles ist gesellschaftlich geformt: Arbeit, Konsum, Bedürfnisse etc. Im Bewusstsein dieser Bedingtheit warnt etwa auch die Kritische Theorie, so v.a. Adorno, vor der Überheblichkeit, als Kritiker zu wissen, was richtig ist, und sich dadurch selbst ins Recht zu setzen – und den anderen damit ins Unrecht zu setzen (vgl. Adorno 1996, 251). Das geschieht genau dann, wenn wir für uns beanspruchen, frei von gesellschaftlichen Bedingtheiten und Interessen zu sein und von einem quasi-neutralen Ort aus sprechen zu können. Kritik ist notwendig, und Selbstkritik muss ein zentraler Bestandteil in ihr sein, doch die Instanzen – auch die der Selbstkritik – sind fehlbar (vgl. ebd., 250).

Foucault verschärft diesen Gedanken, weil er die Bedingtheit des Subjekts radikalisiert, wenn er die Übergänge nachzeichnet von denjenigen Herrschaftstechniken, durch die das Subjekt unterworfen wird, hin zu jenen Selbsttechnologien, mit denen wir uns selbst unterwerfen. Während „Herrschaftstechniken auf die Bestimmung des Verhaltens von Individuen zu ihrer Unterwerfung unter Herrschaftszwecke zielen“ (Lemke 2000, 28), definieren sich Selbsttechnologien darüber, dass sie es Individuen ermöglichen, mit eigenen Mitteln bestimmte Operationen an Körper und Seele zu vollziehen, und zwar so, dass sie sich selbst transformieren, um einen bestimmten Zustand zu erreichen, der erstrebenswert erscheint und der an die Ziele des Regierens gekoppelt ist (vgl. a.a.O., 29). Die Selbsttechnologien setzen die Herrschaftstechniken fort, zugleich sind sie im Sinne der Selbstführung und Fremdführung miteinander verschränkt. Nicht nur die Fremdführung wirkt in den Selbsttechniken, sondern umgekehrt sind Selbsttechnologien in Macht- oder Herrschaftsfelder integriert. So wie im

Panoptikum die Disziplinierung zur Selbstdisziplinierung wird, können Herrschafts- in Selbsttechnologien umschlagen.⁸

Eine eindeutige Entgegensetzung von kritisierendem Subjekt und kritisierte(r) Macht ist im Anschluss an Foucault daher kaum möglich. Diese Schwierigkeit ist ein bleibender Stachel und erfordert, sich selbst immer wieder anzufragen und darüber Rechenschaft zu geben, wie, mit welcher Motivation und von wo aus wir Kritik üben. Kritik im Sinne Foucaults impliziert immer die Selbst-Infragestellung. Auch wenn die kleine Schrift „Was ist Kritik?“ keine dezidierte genealogische Kritik ausführt, knüpft sie daran an. Der Sache nach ist das in seinem kurzen Text etwa der Fall, wenn der Mut benannt wird, die Grenzen der Erkenntnis anzuerkennen (vgl. Foucault 1992, 18). Methodische Anlehnungen finden sich beispielsweise, wenn Foucault das Verhältnis von Macht und Aufklärung problematisiert (vgl. a.a.O., 23ff.). Eine sozioethische Kritik im Anschluss an Foucault ist konsequent selbstkritisch.

Die Selbstkritik äußert sich auch in der Frage nach dem Ort, von dem aus Kritik geübt wird. Der Kritiker hat keinen epistemologischen Sonderstatus inne, er kann sich der kritisierten Realität nicht entziehen. Darüber hinaus bleibt aber unklar, ob nun Nähe oder Distanz bzw. eine Innen- oder Außenperspektive Kritik je möglich oder unmöglich machen. Damit wiederum ist die Frage nach den Kriterien der Kritik berührt: Von welchem Maßstab her ist zu begründen, warum etwas kritikwürdig ist – zumal es eine gemeinschaftlich geteilte Vorstellung, wie genau eine gerechte und gute Gesellschaft aussehen soll, nicht gibt, die Kritik also nicht von diesem denkbaren Ziel her geübt werden kann? Owen vertritt die These, die genealogische Kritik müsse keine normativen Kriterien der Kritik in einem starken Sinn formulieren, weil sie auch keinen Soll-Zustand propagiert. Foucault werde aber durchaus von einem normativen Interesse motiviert, nämlich von der Freiheit, die das Movers der Genealogie sei (vgl. Owen 2003, 139). Foucault scheut sich allerdings, diesen Beweggrund klar zu benennen. Er nennt die ursprüngliche Freiheit als Beweggrund, zieht das Gesagte zurück, weil er diese Freiheit nicht begründen kann und will (vgl. Butler 2009, 241f.).

So bleibt festzuhalten, dass Foucault einerseits trotz aller Bedingtheit (und ohne diese zu ignorieren) an der Möglichkeit der Kritik festhält und

8 Hier knüpft die Tätigkeit des Regierens an, die in „Was ist Kritik?“ nur rudimentär eingeführt wird. Denn das Regieren zielt auf die Konstituierung von Selbsttechnologien, die an die Ziele des Regierens gekoppelt sind (vgl. Becka 2016, 253f.).

diese andererseits in einem Freiheitsmoment gründet, wie es die Aufklärung kennzeichnet, auch wenn er sich mit dem Begriff der Freiheit reichlich schwertut.

Freiheit ist ein komplexes und abstraktes Kriterium zur Beurteilung von Kritik. Die damit verbundenen Schwierigkeiten können hier nicht erörtert werden. Zunächst kann der kantsche Grundsatz, dass die Freiheit des einen dort endet, wo die Freiheit des anderen beginnt, als eine Grundregel auch jeder Kritik herangezogen werden, die das Recht des Anderen zu achten hat. Kritisieren lässt sich von daher nicht nur ein Fehlen von Freiheit, sondern, wie Rosa betont, auch Fehlformen, die aus einer Verselbständigung der Prozesse der Moderne resultieren (vgl. Rosa 2009, 30)⁹. Es wird darauf zurückzukommen sein.

Es scheint mir möglich, von dieser Freiheit her – über Foucault hinausgehend – Kriterien der Kritik zu erhalten. Ich werde das im Folgenden an zwei Begriffen konkretisieren, die für die Freiheit, in ihrer Ausübung als Autonomie, zentral sind: Mit dem Anspruch der Vernunft wahr zu sprechen einerseits, sowie die Verpflichtung zu Achtung und Schutz der Menschenwürde andererseits.

Das Kriterium der Vernunft und die Bindung an Wahrheit

Foucault versteht die Kritik als Ausdruck einer emanzipatorischen Vernunft. Er macht in diesem Zusammenhang den Begriff der Parrhesia geltend, der sowohl im antiken Griechenland als auch in der jüdischen und frühchristlichen Tradition verortet ist. Parrhesia meint, bei allen Unterschieden, das mutige freie Aussprechen der Wahrheit. Das beinhaltet zunächst ein Wahrsprechen über sich selbst. Das Wahrsprechen über sich selbst ist mit einer Reihe von Selbstpraktiken oder auch einer „Kultur des Selbst“ (Foucault 2010, 18) verbunden. Es ist aber v.a. eine Praxis, die auf einen anderen angewiesen ist, der beim Wahrsprechen über sich selbst anwesend ist. Das lässt sich engführen auf die Beichtpraxis, in der dies in-

9 Auch andere Weisen, Kriterien zu gewinnen, sind denkbar und sinnvoll. Besonders hervorzuheben ist der Ausgang in der Negativität, vor allem beim Leiden bzw. den Leidenden, mit dem zwar nicht gezeigt ist, was sein soll, aber doch, was nicht sein soll. Im weiteren Verlauf ist zu zeigen, dass der Ausgang vom Leid der Menschen mit den Kriterien, die ich nachfolgend darlege, vereinbar ist. Es ist an dieser Stelle allerdings nicht möglich, den Ausgang von der Leiderfahrung als Ausgangspunkt der Kritik im Sinne „dichter Beschreibungen“ auszuführen.