

Stefan Alexander Marx

Ethik der Dissidenz

Kritische Theorie und öffentliche Kritik



PETER LANG
EDITION

Einleitung

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass überall, wo mittels Kritik am vorgeblich moralischen Schein gekratzt wird, tatsächlich Moral zum Vorschein kommt. Das Versprechen, das Kommunikation gibt, wenn sie als Mittel der Verständigung angepriesen wird, lässt sich politisch nicht einlösen. Politik ist radikaler Konflikt, der sich zwar parlamentarisch moderieren, aber letztlich nicht in kommunikatives Wohlgefallen auflösen lässt, weil konfligierende Interessen zwar als konsensfähig und vermittelbar gelten mögen, aber sich doch ständig auch entgegen der Interessen der so genannten Allgemeinheit durchsetzen lassen. Letztlich bleibt es, was die Ergebnisse politischer Auseinandersetzungen betrifft, immer bei einer „Kommunikation des Unterschiedenen“ (AGS 10.2: 743), die, wenn sie auch scheinbar Versöhnung in der Interessensallgemeinheit findet, doch stets nur die partikularen Ansprüche von Gruppen zum Ausdruck bringt. Die damit verbundene Tendenz der politischen Kommunikation die kategoriale Diversität ihrer eigenen Ausdrucksformen abzuschneiden, trägt zu einer Stillstellung der politischen Handlungsfähigkeit der Individuen bei.¹

Theodor W. Adorno spricht von der Öffentlichkeit als polemischem Wesen, das nicht fest umrissen ist (AGS8: 533). Er betrachtet sie als Ort des Meinungsstreits, an dem sich die Verselbständigung diskursiver Auseinandersetzung und die Abhebung des Geschäfts der Kritik von den politischen Subjekten ereignen. Die Beschaffenheit der Öffentlichkeit tendiert zur Objektifizierung ihrer Subjekte im Modus konkurrierender Meinungen und zugleich wird an ihren Grenzen das Potential eines Besseren (AGS8: 536) ablesbar das dieser Manipulation der politischen Urteilskraft nicht bedarf.

Die Theorie des kommunikativen Handelns suggeriert es gäbe eine Möglichkeit zur rational gestalteten, diskursiven Auflösung agonaler politischer Strukturen. Sie vertraut somit auf die intrinsische Rationalität, die sie selbst der Sprache zubilligt anstatt mit dem polemischen Wesen der Öffentlichkeit zu rechnen. Die Strategien politischer Kommunikation orientieren sich dementsprechend seit dem linguistic turn an der Vorstellung, es ginge darum, die Produktion des

1 Aktuell tritt dieses Problem in den Fokus der politischen Partizipationsforschung, die klar zeigt, dass die politischen Subjekte neue unkonventionelle Zugänge zu demokratischen Institutionen und politischen Parteien suchen. (de Nève/Olteanu 2013) Es scheint sich ein gewisses Misstrauen über die Form der Aushandlung von Interessensgegensätzen einzustellen, das auch der politikwissenschaftlichen Betrachtung neue Perspektiven zur Verfügung stellt.

Diskurses zu kontrollieren und damit über die Kommunikation zu verfügen. Von Jürgen Habermas² bis Michel Foucault³ herrscht Einigkeit darüber, dass es der Diskurs ist, der das politische Gespräch einhegt und die Ordnungen und Regeln für die Argumentation zur Verfügung stellt. Die Beschränktheit von Politik findet in der Sprache zu einem Bewusstsein, das zugleich die Grenzen des Subjekts von Politik sprengt. Im Diskurs ersetzt die Sprache die Handlung und löst das politische Ereignis von seinem materialen Kontext, um es sprachlich prozessualisierbar zu machen. Die politische Frage nach der Verhandlungssache wird von der Diskurstheorie wörtlich genommen. Für sie ist die Kommunikation der Souverän, den sie im Falle Foucaults, deskriptiv in Anschauung von Räumen, Ordnungen und Konfigurationen beschreiben, und im Falle von Habermas normativ im Sinne einer unhintergehbaren Vernunft, erschließen will. Während also die Diskurstheoretiker in Ehrfurcht vor dem Selbstgespräch der Gesellschaft erstarren, ist bisher nicht geklärt, ob es für politische Kritik überhaupt opportun ist, sich auf diese Weise den Bezugspunkt ihrer Beschäftigung abspenstig machen zu lassen. Denn wo die politische Kommunikation ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, geht das politische Subjekt, das den Rätselcharakter (Heterogenität/Kontingenzt) der Politik bestimmt, der Theorie verlustig. Durch den Verlust dieses Bezugspunkts tritt eine Selbstbeschränkung der Kritik ein, die durch die ausgefeilteste Argumentation nicht mehr einzuholen ist, weil sie den Charakter des Rätsels verfehlt und nur mehr Antworten auf Fragen liefert, die sich für die Politik nicht stellen.

Während die AnhängerInnen Foucaults nicht den Fehler machen zu behaupten, ihre Position sei rational begründbar, reklamieren TheoretikerInnen Habermas'scher Provenienz ganz offen ein rational begründbares „Moralprinzip“ (Habermas 1983: 73)⁴ für sich. Und während beide gemeinsam die Ablösung der souveränen SprecherIn und deren Auflösung im Diskursiven feiern, bleibt der hinter dem Prinzip des Diskurses stehende Anspruch doch weitgehend nebulös. Das liegt an der „Unvollständigkeit jeder Rationalitätstheorie“ (Schnädelbach

2 „Im Diskurs reißt das soziale Band der Zusammengehörigkeit nicht, obwohl die Übereinkunft, die allen abverlangt wird, die Grenzen jeder konkreten Gemeinschaft transzendiert.“ (Habermas 1991: 19)

3 Der Diskurs ist unaufhörliches ordnungsloses Rauschen (Foucault 2007: 33), „dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht“ (Foucault 2007: 11)

4 „Eine Gesellschaftstheorie ohne moralische Implikationen lehnt Habermas ab; diese sollen indessen, nach wie vor, nicht von außen herangetragen, sondern als immanente Konsequenzen der Kritischen Theorie freigelegt werden.“ (Schweppenhäuser 2010: 64)

2007: 141), welche bedeutet, dass jede Form von Rationalität, und sei sie noch so gut durch universelle Regeln begründet, immer nur vor dem Hintergrund eines Kontextes rekonstruiert werden kann, der selbst dabei unthematisiert bleibt. Kritik müsste aber genau diesen Hintergrund besonders genau betrachten, denn in ihm wächst, auch bei ihren Verächtern, eine moralische Hinterwelt, die in die Theorie hinein wirkt und die im Diskurs vorgelegte politische Kritik kompromittiert.

Kritik ist eine Aufgabe für autonome und souveräne AkteurInnen. Wer vom Diskurs abhängig ist, kann seine Kritik immer nur im Rahmen der durch diesen vorgegebenen Regeln vortragen. Dies mag für die abstrakten sinnhaften Formen der Verständigung im Wissenschaftssystem oder im Recht einen gewissen Nutzen haben. Aber die Sprache der Politik erfordert eigene Strategien, die, wie bereits Machiavelli erkannt hat, a-moralisch sind und die, wie Hobbes zuspitzt, sich keineswegs diskursiv einhegen, sondern nur durch Zwang stabilisieren lassen.

In diesem Text soll der Versuch unternommen werden, dieser Hinterwelt auf die Spur zu kommen, indem vorgeführt wird, welche unausgesprochenen Voraussetzungen, Implikationen und Konsequenzen sich hier verbergen können und welche Maßnahmen notwendig wären, die Kritik aus der Umklammerung des Diskurses zu befreien.

Der aktuelle Trend, dass Kritik zum Populismus verkümmert, rührt aus dem Hang der politischen Rhetorik zur Synekdoche und der darauf reflexhaft vollzogenen Anrufung des Volkes. Populismus tendiert dazu, politische Programmatik durch Moralismus zu ersetzen, etwa die politische Elite als Ganze zu dämonisieren und Ethik aus den diffusen kollektiven Traditionen der völkischen Vorstellungswelt zu begründen. Die Kritik hat es daher, so oft sie es mit Ideologie zu tun hat, sicherlich auch mit der „Überschätzung eines Problems in der jeweiligen Gesellschaft“ (Beyme 2012: 39) zu tun. Dabei müsste die Frage erlaubt sein, ob wirklich alles, was an gesellschaftlichen Konventionen von einer ausreichend Mehrheit oder den richtigen Gremien für wünschenswert erachtet wird, auch zur politischen Kategorie erhoben werden muss. Käme es in der Politik wirklich nur darauf an, jede vermeintliche Wahrheit mit ausreichend Resonanz auszustatten müsste nur der Diskurs zum jeweiligen Thema erschöpfend mit den eigenen Ansichten beliefert werden, um Hegemonien⁵ herzustellen. Das Problem ist allerdings

5 Hegemonie hat diejenige Vorstellung von der Welt, die bei der Verfolgung ihrer Interessen und Überzeugungen so leicht allgemein nachvollziehbar und selbstverständlich ist, dass sie öffentlich nicht kritisiert wird. Das bedeutet nicht, dass sie nicht in Frage gestellt wird, sondern dass es keinen Bedarf gibt ihr politisch zu opponieren, weil sie unproblematisch erscheint.

komplexer. Die Regeln des Diskurses sorgen dafür, dass die Dominanz einer Position durch mehrere Filter- und Gatekeeperpositionen hindurch zur Öffentlichkeit gelangen muss. Hegemonial organisierte Kommunikationsräume sind auf Parteilichkeit und Klientelismus festgelegt und erdrücken gegnerische Argumente nicht einfach mit ihrer Masse, sondern auch durch die selektiven Operationsstruktur ihrer Institutionen.

Dass Kritik ein manchmal schmutziges Geschäft ist, ist ihren ProtagonistInnen nicht vorzuwerfen. Zu kritisieren wäre, dass die Kritik ein Geschäft ist, das Gefolgschaft zur Voraussetzung hat und die KritikerInnen in der Öffentlichkeit in den Rahmen eines Klientelsystems stellt, das deren öffentliche Kritik zu einer Klientelveranstaltung macht, die außerhalb eines gruppenbezogenen und moralisierenden Urteilsmodus nur sehr wenig politische Relevanz erzeugt. Daraus auszubrechen und kritische Aussagen treffen zu können erfordert die Ethik der Dissidenz. Das bedeutet, Kritik schließt die Fähigkeit ein, politisch zu denken, ohne sich ständig anleiten lassen zu müssen und die Fähigkeit zu unterscheiden, was ein ideologisches Problem ist und was partikularen Interessen entspringt. Kritik ist eine Fähigkeit, die ein hohes Maß an Eigenständigkeit, Intuition und Charakter und durchaus einsame oder unbeliebte Entscheidungen erfordert.

Demokratie funktioniert heute als „dialogische Politik der ständigen Konsultation“ (Michelsen/Walter 2013: 43), die jeglichen Widerspruch sofort zu absorbieren in der Lage ist, der über die Reklamation von Formfehlern hinausgeht. Während der Staat durch digitalen Zerfall (Darnstädt 2013: 22) bedroht wird und Souveränität sich auf subjektlose Kommunikationsformen zu reduzieren scheint, wird auch die gängige öffentliche Kritik zusehends zur Metapher für den Verlust an politischer Mündigkeit der Einzelnen. Moderne politische Systeme setzen einen bestimmten Typus von Mensch für die Ausschöpfung ihrer politischen Potentiale voraus – den mündigen Menschen. Mündig ist ein Mensch, wenn er von seiner Vernunft öffentlichen Gebrauch machen kann, wenn er für sich selbst spricht. Der Begriff Politik stammt aus dem Griechischen und umfasst „die Dinge die das Gemeinwesen betreffen“. Hier sprechen also einzelne Menschen über Probleme, die alle betreffen. Das bedeutet Politik ist das Geschäft des Streits. Denn der für sich selbst öffentlich sprechende Mensch stößt notwendig auf einen anderen der ihm widerspricht. Und nur wo es im Sinne dieses Widerspruchs Grund und Möglichkeit für Individuen gibt, von allgemein akzeptierten Meinungen abzuweichen, findet Politik, als Aushandlung von Differenzen und Austragen von Widersprüchen noch statt. Die Abweichung ist das Wesen politischer Auseinandersetzung. Wo Zweifel einen sprachlichen Ausdruck findet, kann von Demokratie gesprochen werden. Und

wo dies darüber hinaus im Rahmen einer Übereinkunft geschieht, die dafür sorgt, dass um diese Abweichung willen nicht getötet wird, herrscht ein Souverän durch Verfassung und Gewaltmonopol. Die Freiheit der Rede organisiert sich immer am fruchtbarsten unter den Auspizien des Zwangs einer monopolisierten Gewalt, die von der Redefreiheit in Schranken verwiesen wird. Aus diesem Paradox resultiert die Voraussetzung der hier vertretenen Meinung, dass Kritik notwendig im Dissens entsteht und ihre politische Wirkung nicht im Rahmen von geregelten Prozeduren oder Hegemonien entfalten kann. Dass die Kritik die bearbeitbare Entschlüsselung des allgemeinen Einverständnisses ist, insofern als in der durch sie eingemahnten Abweichung zum Ausdruck kommt, dass eine Sache verstanden worden ist, ohne dass sie akzeptiert wurde, stellt den Schlüssel zum Verständnis der Funktion von öffentlicher Kritik dar. Entgegen der kommunikationstheoretisch hergestellten Behauptung, dass Politik des Einverständnisses bedarf, soll hier klargestellt werden: Es kann nicht die Aufgabe von Kritik sein, am Gespräch teilzunehmen. Kritik beobachtet das Gespräch und stört es an den relevanten Stellen, indem sie Dissonanzen erzeugt und Misstöne, die nicht mit Lärm zu verwechseln sind. Denn im Gegensatz zum Populismus bearbeitet Kritik inhaltliche und nicht imaginierte Probleme. Gerade in einer Zeit, in der Kritik in Form von unzähligen Veranstaltungen, von Protestcamps und Workshops zum populären Mainstream geworden ist, bedarf es einer Erklärung, weshalb die Kritik im Dauerbetrieb so karge Ergebnisse einfährt. Warum auch Gruppen, die sich auf kritische Theorien berufen, stets nur im moralischen Register verbleiben, wenn sie etwa ohne jegliche Ironie zum Kampf gegen das so genannte „1%“ aufrufen. (Graeber 2012: 36)

Zunächst ist die Beurteilung von Gegenständen und Handlungen anhand von Maßstäben nicht prinzipiell eine politische Angelegenheit. Es ist also nicht jede Kritik politisch. Wenn sie sich aber öffentlich vollzieht und den durch Zweifel genährten Streit gegen die politischen Konjunkturen und Moden der Diskursgesellschaft formuliert, dann wird sie zur öffentlichen Kritik. Zum Einspruch, dessen Aufgabe darin liegt, Gefolgschaften in Frage zu stellen und Hegemonien zu brechen. Das bedeutet, öffentliche Kritik ist notwendig antikonsensuell. Ihre Arbeit besteht darin, Möglichkeiten zur Abweichung hervorzubringen, die sich nicht dazu eignen, selbst hegemonial zu werden. Öffentliche Kritik rechtfertigt sich nur durch die Veränderung konkreter Verhältnisse und betreibt somit ihre ständige diskursive Selbstaflösung. Deshalb kann sie nur von Individuen geübt werden, niemals von Gruppen oder gar Schulen. Jedes Anliegen, das durch Gruppeninteressen getragen wird, verfälscht sich im Konsens der auch noch so geringen Homogenität der Gruppe. Jede Idee, die an einem grundlegenden

ideellen Konsens orientiert ist, macht sich in der politischen Debatte des Klientelismus verdächtig.

Kommunikativ erzielt Einverständnis ist politisch betrachtet nicht mehr als der Zwang zur Zustimmung zu einer bestimmten Hegemonie. Denn im Rahmen politischer Entscheidungsmöglichkeiten kann es gegenüber kollektiven Entscheidungen nur die Alternative geben mitzumachen oder abzulehnen und in Folge abzuweichen. In einem Entscheidungssystem, das die Ablehnung nicht als Abweichung registriert und den in ihr erzeugten Konsens darauf gründet, Ablehnung argumentativ in Zustimmung zu verwandeln, ist die Möglichkeit zur Abweichung nicht länger gegeben. Öffentliche Kritik ist somit notwendig subjektiv und muss keinesfalls sagen, wie es besser geht. Nur wie es nicht sein sollte, muss sie präzise aussprechen können. Diese Kritik steht zu ihrem Vermittelnden, dem Individuum, und versucht es bis zu dessen durch Kritik eventuell vermeidbaren Widerruf durch das Kollektiv mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln zu verteidigen. Das antikonsensuelle Element öffentlicher Kritik ist deshalb mehr als der Habitus des Meisterkritikers, eine politische Tätigkeit, die dissentiert ohne auf Gewalt zu rekurrieren.⁶ Dies gelingt ihr durch ihre Verortung im Rahmen einer politischen Öffentlichkeit. Die Theorie der öffentlichen Kritik ist auch eine Theorie der politischen Öffentlichkeit und der sie ermöglichenden Souveränität. Sie ist aber vor allem eine politische Theorie, die eine Praxis öffentlicher Äußerungen vorbereitet, die dem Begriff der Dissidenz als einzige noch gerecht werden kann.

Ideengeschichtliche Aufstellung

Dass die Öffentlichkeit autonome Individuen voraussetzt, geht aus der Teleologie der Aufklärung hervor. Denn die Aufklärung erfordert nach Kant die bürgerliche Öffentlichkeit als Forum für Kritik und den Einsatz des Kritikers als lebendiges Exempel seiner Philosophie. Nur dann ist die Öffentlichkeit das Medium der politischen Vernunft und damit der Kern politischer Urteilskraft. Kants Kritik der reinen Vernunft wird als fundamentale Kritik der Metaphysik gehandelt und entpuppt sich gleich in den Vorbemerkungen als eine Kritik an

6 Zu Illustration sei gesagt: Eine Todesfatwa mag in manchen Teilen der Welt antikonsensuell sein, sie ist aber dennoch das genaue Gegenbild zur öffentlichen Kritik. Schon deshalb, weil sie das Opfer des Individuums für die Gemeinschaft zu ihrer Devise macht und sich darin den abstrakten Forderungen von Staat und Kapital (nicht unbedingt allen ihren existierenden empirischen Konkretionen) an die Individuen gleichmacht.

deren „Indifferentism“ (IKW3: 12). Nicht die behandelten Gegenstände sind abwegig, nicht die Metaphysik⁷, sondern die sich in endlosen Schichten rankenden Streitigkeiten der dogmatischen Metaphysiker, die ihre Standpunkte nicht mehr überprüfen. Der von ihnen produzierte beständige Schwall an Scholastiken stellt die kritische Funktion der Metaphysik kalt. Diese Indifferenzerfahrung vergällt Kant die Freude am beständigen Gespräch über metaphysische Probleme. Darum will er sie lösen, indem er Subjektivität und Kritik in einem großen erkenntnistheoretischen System zusammenbringt. Denn dem Menschen ist es gegeben, Fragen zu stellen, auch zu Themen, zu denen er keine Antwort erhalten kann, aber diese Fragen unter Bergen von Diskursmasse zu begraben, verheert das kritische Bewusstsein. Kritische Philosophie besteht seit Kants Kritiken in dem Versuch der ständigen analytischen Abwehr dieser Indifferenzerfahrung.

Als im 19. Jahrhundert mit dem Liberalismus auch eine individuelle Sicht auf die Dinge möglich wird, spricht sich Hegel, der avancierteste idealistische Philosoph seiner Zeit, gerade gegen die diskursive Anwendung von Weltanschauungen aus. Denn nur mit dem „Mut der Wahrheit“ (HW10: 404) kann man für Hegel der Macht des Geistes gerecht werden. Wer entgegen der Beliebigkeit von Weltanschauungen „Wahrheit“ ins Spiel bringt, der beweist in der Tat eine eigene Form von Mut, zumal diese Wahrheit bei Hegel aus einer spekulativen Grundannahme resultiert, die den Weltlauf dialektisch denkt. Das denkende Erkennen des Ganzen, erfordert die Überlegung, dass sowohl Ganzes als auch Teile nebeneinander existieren können und gleichzeitig konstitutiv aufeinander bezogen sind. So wie der Begriff des Lebens sich nur mit Inhalt füllt, solange es Lebewesen gibt, die ihn repräsentieren, diese aber wiederum nicht selbst „das

7 Kant kritisiert nicht sie, sondern das sie behandelnde „Vernunftvermögen“ (IKW3: 13) und will zu diesem Zweck „das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet“ (IKW3: 18) präsentieren. Um wieder in Ruhe und kritisch über die sich stellenden Probleme nachdenken zu können, die in einem Werk, das er „Metaphysik der Natur“ nennen will, zur Sprache kommen sollen. Eine ähnliche Intention verfolgt dieser Text. Hier soll vorgeklärt werden, was zu besprechen überhaupt noch lohnt und was, ähnlich wie Gott bei Kant, nur mehr als soziales Regulativ anerkannt, aber nicht ständig neu diskursiviert werden müsste, um dessen Wahrheit zu entscheiden. „Der Begriff eines höchsten Wesens ist eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee; sie ist aber eben darum, weil sie bloß Idee, ganz unfähig, um vermittelst ihrer allein unsere Erkenntnis in Ansehung dessen, was existiert, zu erweitern.“ (IKW4: 535)

Leben“ sein können. So ist auch das Ganze einer Gesellschaft immer zugleich aus den Individuen zusammengesetzt und dennoch mehr als sie. Konsequenterweise hat die Öffentlichkeit, innerhalb derer Kritik wirksam werden könnte, nur im Rahmen eines staatlich (gewalt-)sanktionierten Raumes einen Platz in Hegels Philosophie.

Das Paradoxon der aufeinander verweisenden Gegenpole von Freiheit und Zwang lässt sich aber auch durch die präziseste Gedankenleistung nicht lösen. Die Indifferenzerfahrung, die in Hegels Fragen nach den Möglichkeiten von Anerkennung bereits ein Vorzeichen auf die folgenden Theorien intersubjektiver Vergesellschaftung ist, schiebt sich zwischen Subjekt und Objekt und beendet die Herrschaft der philosophischen Systeme und bleibt doch selbst System. Eine Gesellschaftskritik, wie sie Hegel vorschwebt, die durch den Einblick in unsere individuelle Endlichkeit den Blick für das Unendliche schärft, ist bis heute ein unbewältigtes Unterfangen, das allerdings eine Renaissance in seinem berühmtesten Schüler erfährt.

Bei Karl Marx erfährt die Forderung nach spekulativem Mut zur Wahrheit die Ergänzung, man möge doch bitte bedenken, dass komplexe Gesellschaften, die voller konkurrierender Weltbilder stecken, nicht einfach in einer sittlichen, sondern nur in einer ökonomischen Betrachtung ganzheitlich auflösbar sind. Dass die Postulate der Vernunft in der Wirklichkeit mindestens einen Rang hinter denen der durch Märkte erzeugten wirtschaftlichen Zusammenhängen stehen, erschüttert die Gewissheit der Kritik über die Wahrheit verfügen zu können. Zugleich trägt der ethische Subtext dieser Erkenntnis das Paradigma der Veränderung mittels Kritik in die politische Debatte hinein. Denn die objektive Struktur der Produktionsweisen beinhaltet nicht nur Heteronomie und Antagonismus der sich ihr anschließenden Vergesellschaftung, sondern auch deren mehr oder weniger rationale Aufhebung. Kritische Philosophie kann seitdem, zumindest potentiell, praktisch werden; öffentliche Kritik kann demgemäß unmittelbar politisch sein.

Dass Philosophie für Max Horkheimer dazu da ist, dass man sich nicht dumm machen lässt (HGS7: 49), ist ein Hinweis darauf, dass innerhalb der kritischen Theorie seit Marx die Möglichkeit der Gesellschaftsveränderung durch Kritik unverändert im Zentrum der Theorie steht. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie wird zum kritischen Verhalten erweitert, das die Beschränkungen in allen Lebensformen aufsucht um sie, im Bewusstsein beständiger Veränderung als stets nur vorläufiges Urteil, das am Fortschritt der Erfahrung beständig relativiert wird, in den Rahmen eines öffentlichen Bewusstseins zu stellen. Philosophie wird hier gewissermaßen zur Kritik gezwungen, womit die skeptische Haltung gegenüber der Indifferenz, die bis zu Marx ein innerphilosophisches

Problem war, zum Politikum wird. Politische Kritik ist seither, auch aufgrund der wachsenden Infrastruktur öffentlicher Kommunikation, mehr öffentliche Angelegenheit als wissenschaftliches Problem. Alles im Rahmen kritischer Theorie ist politisch und kritisch und ist es das nicht, dann ist es weder Philosophie noch überhaupt Theorie.

Die kritische Theorie von Horkheimer ist an einigen Stellen eine pathetische Angelegenheit zwischen Weltschmerz und persönlicher Empörung, aber sie ist eine Theorie mit ausgeprägten politischen Akzenten. Der ethische Subtext des Marxismus wandelt sich bei Horkheimer in einen politischen Haupttext, der an den starken Stellen der Kritik eine wirksame theatralische Aura verschafft und sie mit dem Charakter der glaubwürdigen Behauptung ausstattet.

Bei Theodor W. Adorno wird diese Theatralik der Kritik zum Angelpunkt einer Kulturkritik erhoben, deren Ziel die Gesellschaftstheorie ist. Trotz des ausgeprägten spekulativen Charakters der Negativen Dialektik, erzeugt die Festlegung auf die Singularität der Shoa eine schlagkräftige empirische Ressource radikaler politischer Kritik, die einen Sog ethischer Konsequenzen nach sich zieht, der bis heute seine Wirkung nicht eingebüßt hat. Die Verfügbarkeit der Individuen in der Gesellschaft soll so frei wie möglich sein, ohne dass sich Auschwitz wiederholen könnte - bis die Totalbefreiung, die Marx versprochen hat, eintritt. Die Grenze zwischen legitimer Politik und Verbrechen wird am materiellen Körper jedes einzelnen Individuums gezogen und in Hinblick darauf soll die Gesellschaftskritik ausgerichtet werden. Ohne Angst anders sein zu können, bedeutet den Begriff negativer Freiheit aus dem Kontext seiner liberalen Tradition direkt und diskret in das Umfeld einer Wertkritik zu überführen, deren Ziel nichts weniger als die revolutionäre Aufhebung von Staat und Kapital, mithin des Existenzrahmens liberaler Gesellschaften überhaupt, ist. Zugleich steht aber der Weg dorthin angesichts der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts unter dem strikten Vorbehalt, dass manches, was wie eine Revolution aussieht, bloß Bürgerkrieg bedeutet. Dass vieles, was in anderen Kontexten harmlos scheint, im politischen Kontext zur absoluten Barbarei werden kann. Nur das ist besprechenswert, was in Hinblick auf diese Überlegungen und ihre historische Wirkung noch Aussagecharakter hat. Kritikwürdig wird mithin das, was von der Verstrickung von Staat und Kapital in den Holocaust nicht sprechen will. Gleichzeitig ermöglicht die historisch fundierte Erfahrung der absoluten Negativität, die in der bürgerlichen Gesellschaft (bis heute) enthalten ist, die Erkenntnis, dass diese Kritik selbst vom Phänomen der Indifferenz betroffen ist. Die Monopolisierung bestimmter Themen durch bestimmte politische Gruppen führt nämlich dazu, dass nicht mehr

die Unterdrückung von Kritik, sondern auch deren Funktionalisierung ihre Wirkung tendenziell aufhebt. Die Angst, dass „ihr Aktionismus dem herrschenden gesellschaftlichen Trend so sehr sich ein[ordnet]“ (AGS10.2: 793), dass er letztlich unerheblich wird, zieht sich durch die gesamte Kritik der kritischen Theorie an Kulturindustrie und Postfaschismus. Aber auch hier wird die Kritik der Indifferenz im Rahmen einer Konzeption gelingender Identität geführt, die dem Mut zur Wahrheit eine normative Grundlage gibt. Aufklärung ist nur dann als Massenbetrug verstehbar, wenn es ein Anderes zum Betrug, also die Wahrheit gibt. Vernunft kann hergestellt werden, im Notfall auch unter Zwang. Das Kantische Unbehagen am „Indifferentismus“ tritt hier unter der Bedingung der bedingungslosen Selbstkritik auf und behält dabei den Humanismus der Aufklärung, als Kriterium der Falsifizierung ihrer ständig drohenden Aufhebbarkeit bei. Einige Sätze Adornos, in denen das dünnkelhafte Element der kritischen Theorie hervortritt, lassen sich heute nur mehr unter dieser Prämisse, also politisch, verstehen.

Dieser gewissermaßen autoritäre Humanismus verliert sich während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in dem Versuch, den Menschen mit dem nüchternen Blick eines glücklichen Positivist (Foucault 1981: 182) zu betrachten. Dabei erscheinen die Determinanten des Bewusstseins als die Äquivalente gesellschaftlicher Handlungsräume. Politik wird zum Drama der Psychoanalyse, die Gesellschaftstheorie zur Ethnologie. Der Blick ins Innere drängt den Blickenden nach draußen und macht bewusst, dass die Kritik in der Tradition der Aufklärung sich an einer gelingenden Praxis orientiert, die historisch schwer in der nötigen Präzision nachzuweisen und darüber hinaus durch einen europäischen Blick auf die Welt bestimmt ist. Der Preis für die Außensicht, deren Intention die Radikalisierung der Kritik war, ist die Aufgabe der Wahrheit und der Verlust des Subjekts. Was bei Niklas Luhmanns Systemtheorie als „Beobachtung zweiter Ordnung“ (Luhmann 1998: 1113) firmiert, entpuppt sich bei Michel Foucault als Strategie der Standortdefinition im Diskurs „von dem aus ich spreche und der langsam Form“ (Foucault 1981: 30) annimmt. Die Lösung des politischen Wahrheitsproblems der Postmoderne ist die Rückkehr zur Indifferenz. Mit Foucault setzt sich die Theorie darüber hinaus vom aufklärerischen Humanismus ab, indem sie die körperlichen Disziplinen anstatt der körperlichen Unversehrtheit zur Basis formeller und rechtlicher Freiheit macht. (Foucault 1994: 285) Das Subjekt, als Gefangenes der Sprache („weil nur sie allein das System der Existenz bildet“ (Foucault 1989: 185)), ist der Wahrheit (Ordnung) des Diskurses radikal ausgeliefert. Diese Ordnung schiebt sich über die Ordnungen der Wirklichkeit und tritt als totale Vermittlung auf. Foucault erkennt, dass der „wahre Diskurs [...] den Willen zur Wahrheit, der ihn durchdringt, nicht anerkennen“

(Foucault 2007: 17) kann. Damit tritt er hinter Kant zurück und stellt gegen ihn dem Unterfangen der Kritik gleich eine Rute ins Fenster: „Das Neue ist nicht in dem was gesagt wird, sondern im Ereignis seiner Wiederkehr.“ (Foucault 2007: 20).⁸ Damit ersetzt er letztlich die Wahrheit als Standpunkt, durch die Wahrheit als Struktur und verschiebt das Problem der Kritik vom Subjekt auf die Sprache, während er den Diskurs als Mythologie der unter dem Zusammenbruch der Systeme kontingent gewordenen Wirklichkeit inszeniert.

Die in der Dialektik der Aufklärung formulierte Definition des Mythischen trifft das Strukturprinzip der aktuellen Form öffentlicher Kritik deshalb recht genau. Ein Vorgang, der sich ewig vollziehen kann und durch den ewigen Vollzug hindurch als beständiges Ereignis den eigenen Symbolcharakter als Sinn des Vollzugs feiert. Diese „sich wiederholende Natur“ (HGS5: 39) erfährt in groben Zügen zwei unterschiedliche Darstellungen. Im Zuge der Heidegger Rezeption⁹ wird dieser Vollzug von öffentlicher Kommunikation als durchschnittlich, mit Carl Schmitt als wirkungslos abgelehnt. Auf der anderen Seite des Spektrums werden Regeln ausgetüfelt, die dafür sorgen sollen, dass das Ergebnis dieses Prozesses den Vorstellungen dessen entspricht, was die Aufklärung als Wahrheit gerade noch zulässt: Rationalität. Dieses im Zeichen der Rationalität zum diskursiven Allheilmittel erkorene Prozedere bleibt aber bei aller Feststimmung derer, die sich immer schon sicher waren, letztgültig Recht behalten zu können, eine beständige Feier der Wiederkehr des Ereignisses, bei dem letzten Endes Kritik zum Event wird. Der permanente, ungebrochene Diskurs lädt zur Gemütlichkeit ein und braucht die Individuen zu seinem Vollzug nicht mehr. Zu seinem (Selbst-) Zweck werden sogar Spaßkollektive gebildet, deren Ansprüche an öffentliche Kritik sich bei der Forderung nach einem „Normalzustand“ beruhigen.¹⁰

Wie die Aufklärung ohne die Komponente des konkreten öffentlich kritischen Subjekts, scheinbar nachmetaphysisch und postnational auskommen kann,

8 Bei Jacques Derrida liest sich das so: „Im Diskurs (der Einheit von Prozeß und System) ist die Negativität immer die andere Seite und der Komplize der Positivität.“ (Derrida 1976: 392)

9 „Öffentlichkeit ist für Heidegger das, was er als Denker der ‚Eigentlichkeit‘ zu meiden hat. Seinen Zeitgenossen galten die Paragraphen über das Gerede und das Man als Glanzstücke existenzial-ontologischer Analyse. Doch in kritischer Prüfung ihrer sachlichen Aussage erweisen sie sich als metaphysische Monumentalisierung dörflicher Idylle, in der es weder Markt noch Zeitungen geben soll.“ (Gerhardt 2012: 211)

10 <http://backlab.at/2012/07/23/outlab-intercollective-insanity/> (Zugriff 17.8. 2013)

erklärt Jürgen Habermas seit vielen Jahrzehnten ausführlich. In seiner Theorie des kommunikativen Handelns soll die Wahrheit selbst rechtfertigungspflichtig sein, denn das Subjekt ist seit der kommunikativen und systemtheoretischen Wende aus dem politischen Spiel exkludiert. Den Anspruch des richtigen Standpunkts in ein post-subjektives Zeitalter zu retten kostet Habermas einige Mühe. Dabei unterzieht sich auch der Charakter der politischen Theorie einem Wandel, der, auf Kants Spuren, zwar besagt, dass auf Öffentlichkeit in politischen Fragen nicht verzichtet werden kann, dass diese aber nicht, als Versammlungsort mündiger Menschen allein dienen soll, sondern „als Verfahren“ (Habermas 2009a: 35f.) verstanden werden muss. Als beständiger Diskurs der eine deliberative Öffentlichkeit herstellt. Was Michel Foucault mit der Hoffnung auf die anarchischen Potentiale der Nachtseiten zivilisatorischer Vernunft im Diskurs, zu erhalten gedenkt, versucht Habermas auf die Seite der Rationalität in pragmatischer Absicht aufzulösen. In der Öffentlichkeit „bildet sich Einfluß“ (Habermas 1998: 439), daher ist sie die Bedingung gelingender Herrschaft. Aber nicht der Einfluss der individuierten Vernunft liegt in Habermas Interesse, sondern das Patronat der rationalen Rede, das als automatisches Subjekt unabhängig von den Redenden über den Dingen thront.

Der problematische Kern der Theorie des kommunikativen Handelns liegt im Despotismus der Sprache. „Wenn eine Aussage wahr ist, verdient sie, gleichviel in welcher Sprache sie formuliert ist, universale Zustimmung.“ (Habermas 1981a: 93) Damit legt sich die im diskursiven Dauerbetrieb zumindest noch suggerierte Möglichkeit zur Abweichung der politischen Urteilskraft auf Determination fest. Wenn im Sprechakt Wahrheit produziert werden kann, die universelle Geltung beansprucht, nachdem sie den Regeln des Diskurses entsprochen hat, dann kann man sich gegen diese Wahrheit diskursiv nicht mehr wehren. Außerhalb des Diskurses aber herrscht entweder die Routine lebensweltlicher und damit nicht problematisierbarer Routinen oder die schiere Gewalt.

Von der Ästhetik zur Ethik

Susan Sontags Essay über „Die Ästhetik des Schweigens“ bringt einen Gedanken auf den Weg, der sich im Folgenden in einer politischen Theorie Bahn brechen soll. Laut Sontag wird in der Kunst sichtbar, dass den Menschen einerseits die Worte fehlen und es andererseits zu viele davon gibt, womit Sprache „auf den Status eines Geschehens herabgestuft“ (Sontag 2003: 36) wird. Die Stille, die das Kunstwerk im Betrachter erzeugen kann, bedeutet dagegen eine Zäsur, die zur Neuausrichtung und Besinnung dienen kann. Daher sollte die Kunst „zugunsten der Richtschnur von Stille“ (Sontag 2003: 36)

intervenieren, also dem gekonnten Setzen von Pausen zugunsten einer veränderten Aufmerksamkeit und einem geschärften Problembewusstsein. Die daraus hervorgehende Ethik der Dissidenz zielt nicht auf ein höchstes Gut, sondern sie fragt nach dem richtigen Handeln in bestimmten Situationen und verhilft dieser Frage der politischen Urteilskraft in Form öffentlicher Kritik zum Ausdruck.

Dass sich gesellschaftliche Vernunft kollektiv prozessualisieren ließe, ist, weil sie von der Sprache als Geschehen als ihrer Voraussetzung ausgeht, eine abwegige Vorstellung. Einerseits weil sie einer diskursiven Freiheitsberaubung gleichkäme, andererseits weil das ständige Deliberieren keine Garantie darüber beinhaltet, worüber deliberiert wird. Öffentliche Kritik ist daher nicht dem ständigen Gespräch, sondern dem Kunstwerk vergleichbar: Ihr Gehalt bestimmt sich nicht an der Abbildung einer Erkenntnis, sondern an einem Verhalten, das sich in Form einer Geste der Wirklichkeit annimmt ohne sie je ganz einfangen zu wollen. Diese Kritik ist nicht konstruktiv, sie stellt sich nicht intersubjektiv nachvollziehbaren Wahrheitsprüfungen und sie trägt zum Diskurs nicht bedingungslos bei. Übertreibung, Zuspitzung, Dissonanz sind ihre Methoden und der Abstand zum Betrieb der Garant ihrer Unabhängigkeit. Sie begegnet der Realität mit dem Zynismus, der deren ständig wiederholten Darstellung als alternative Positivität selbst entstammt. Mit dem Wissen ausgestattet, dass die einzige Wahrheit ist, dass es anders sein könnte, begegnet sie der in der Realität enthaltenen Wirklichkeit mit der Ironie des Bewusstseins für die Mängel des eigenen Wissens. Sie braucht dafür aber keine Unterstellung von globaler Unwahrheit, sondern nur das Wissen darum, dass der ungestörte Betrieb die basalen Kriterien der globalen Selbstkritikfähigkeit (Spontaneität, Kreativität) unterwandert. Öffentliche Kritik ist damit auch Ausdruck des Unwillens sich dem Gespräch einfach anzuschließen. Sie ist die Ablehnung des Konformismus und des unproblematisch erzielten Einverständnisses. Sie ist das letzte Mittel zur Dissidenz, in einer sich selbst zunehmenden diskursivierenden und mittels Diskursen integrierenden Weltgesellschaft, die im Selbstgespräch ihre Widersprüche scheinbar vermittelt und sich damit immer wieder selbst ihrer Friedfertigkeit versichert, ohne die Werkzeuge der Vernichtung je aus den Händen legen zu müssen.

Diese Kritik sollte ein Bewusstsein schaffen für die Verletzbarkeit des Lebens und die Vernichtbarkeit des Individuums. Dieses Bewusstsein beinhaltet ein Wissen um den Charakter politischer Souveränität. Diese ist nur dann in der Lage die fortgesetzte Existenz des Individuums zu schützen, wenn sie dessen Souveränität wiederum durch ihre Existenz absichert. Der kapitalistische Souverän reproduziert seine Souveränität legalistisch durch Wahlen und ökonomistisch vermittels des Warentauschs. Mit jedem besteuerten Warentausch

legitimiert das politische Subjekt die Abstraktheit, Anonymität und eigenständige Selbstreproduktion kapitalistischer Souveränität. Diese ist nicht mehr auf Zeichen und Wunder angewiesen und verlangt doch Opfer (etwa im Krieg). Das Bewusstsein für diesen Zusammenhang von komplexer Reproduktion und Opfer sollte der politischen Urteilskraft genug Material an die Hand geben, individuell zu entscheiden, welche Form der Reproduktion und welche Intensität an Opfern gerade noch zu tolerieren, welcher um jeden Preis zu opponieren ist. Die vielfach theoretisch gefeierte Diffusion der Souveränität sollte daher Anlass zur Sorge geben. Dass sie aus den Theorien zugunsten eines politisch schwer zu verifizierenden Begriffs von Diskursivierung weicht, nimmt ihr nicht die empirische Brisanz. Sie besteht nämlich weiterhin, verlagert sich nur von den Garanten ihrer individuellen Substanz hin zu den Gruppen, die sie sich auf Kosten der Individuen weltweit aneignen.

Von der Möglichkeit der Kritik

Dieser Text ist ein Versuch dieser Unübersichtlichkeit nachzuspüren, die im modernen politischen System trotz funktionaler Differenzierung und stetig sinkendem Gewaltniveau bleibt, wenn das Bewusstsein für den gewalttätigen Ursprung aller politischen Strukturen wach gehalten wird. Der Widerstreit von Freiheit und Notwendigkeit, der sich in der Politik als Widerspruch von Freiheit und Determination der Individuen ausdrückt, findet den zur mündigen Existenz der einzelnen nötigen Aufschub nur in deren Fähigkeit, sich unbehelligt von Gewalt selbst bestimmen zu können. Der Mensch ist ein zwiespältiges Wesen. Er steht unter dem Diktum seiner ungeselligen Geselligkeit (Kant) und vereinzelt sich zugleich doch erst in der Gesellschaft (Marx). Daher liegt in der Gesellschaft immer eine grundlegende Antinomie, die im Ernstfall (beim Ausbruch politischer Gewalt) eine Entscheidung gegen die Determination und für die Freiheit der Individuen erfordert. Denn nur, wenn die Individuen sich frei entscheiden können, kann die Gewalt der Strukturen abgefedert, der Schaden des Konflikts minimiert werden. Die Politik selbst gibt auf diese Problematik keine direkte Antwort. Sie ist die Prozessualisierung kollektiv bindender Entscheidungen (Niklas Luhmann) und damit die Verschiebung des Problems von Freiheit und Notwendigkeit auf die Ebene einer kollektiven Entscheidungspraxis, die dazu tendieren kann, aufgrund objektiver Gründe die Freiheit des Individuums im Ernstfall zu unterschlagen.

Das moderne politische System, dessen Bestandteile von Menschen in historischen Auseinandersetzungen (oft durchaus gewalttätig) erarbeitet wurden, besteht ebenfalls aus den variablen Segmenten eines gesellschaftlichen Spiels

zwischen Freiheit und Notwendigkeit, das sich um die Begriffe Staat, Parteien, Öffentlichkeit anordnet. Damit ist auch gesagt, das so genannte moderne politische System, das einer Betrachtung unterzogen wird, ist ein System westlicher Prägung, wie es in Europa ab dem 16. Jahrhundert entstanden ist. Der Staat ist Rechtsstaat, die Verfassung ist republikanisch, die Regierungsform demokratisch. Die Subsysteme moderner Demokratien entwickeln sich um den Parlamentarismus und kommunizieren mittels politischer Parteien und Massenmedien im Rahmen eines auf die Vermittlung politischer Inhalte spezialisierten Subsystems mit den Individuen: der politischen Öffentlichkeit.

In dieser besonderen Form der Öffentlichkeit entscheidet sich die Frage von Freiheit und Determination der Individuen im Rahmen des modernen politischen Systems auf einer sprachlichen Ebene. Hier werden die Handlungsmöglichkeiten von Politik verbal erprobt, die Grenzen politischer Maßnahmen getestet, Stimmungen der Massen erfragt und Kampagnen zur Meinungsbildung und Manipulation lanciert. Hier werden die Differenz zwischen Individuum und Kollektiv und der eminente Unterschied zwischen Freiheit und Determination sichtbar.

Die strikte Unterscheidung zwischen einer Meinungsöffentlichkeit und der politischen Öffentlichkeit ist dabei die Grundlage zur Unterscheidung von Diskurs und Kritik. Nicht nur spezialisiert sich die politische Öffentlichkeit auf politische Themen, sondern sie steht auch unter dem Imperativ politischer Freiheit. Diese Freiheit gilt ihr als das irreduzible individuelle Gut einer Lebensweise, das stets der Subsumtion unter jegliche kollektivierende Gewalt zumindest semantisch zu entziehen ist. Die kritische Theorie der politischen Öffentlichkeit spricht somit den Widerspruch zwischen kollektiver Praxis und individuellem Bedürfnis in allen Dingen und auf jeweiligem historischen Niveau immer wieder neu aus und hat ihre Aufgabe darin, das historisch fundierte Erschrecken über Gewalt in der Politik praktisch werden zu lassen. Aber nicht in dem Sinne, dass die Gewaltlosigkeit als Zweck an sich gefeiert würde, sondern in dem Bewusstsein, dass die negative Anthropologie dem Menschen im Stande seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit nicht nur einen semantischen, sondern auch einen inhaltlichen Imperativ anheim gestellt hat, der besagt, dass stets alles zu tun ist, das Schlimmste zu verhindern.

Diese Aufgabe erfordert größtmögliche Deutlichkeit in Bezug auf die beiden Konstituenten gesellschaftlicher Existenz zwischen Staat und Kapital: Individuum und Souveränität. Das Individuum als politisches Subjekt und sowohl Autor als auch Adressat einer im Sinne vernunftgeleiteter Selbstentfaltung und Selbstbestimmung (Autonomie) konstituierter Gesellschaft. Und Souveränität als die notwendige institutionelle Ergänzung, welche über das Gewaltmonopol

sicherstellt, dass die Individuen ohne Angst anders sein können, bis vielleicht alles anders wird.

Zunächst werden aktuelle Konzepte öffentlicher Kritik und gesellschaftlicher Selbstkritik mit Bezug auf die Theorie der politischen Öffentlichkeit betrachtet, deren konzeptionelle Gemeinsamkeit darin liegt, dass sie im Paradigma des linguistic turn tendenziell ihren Bezug zur materiellen Souveränität aufgekündigt haben.

Im nächsten Schritt wird eine philosophische Beschreibung dessen, was öffentliche Kritik sein kann, vorgenommen, die dem anspruchsvollen Kriterium der politischen Kritik gerecht wird. Durch den Aufweis einer geschichtlichen Dialektik des Begriffs der Öffentlichkeit soll die Stringenz dieser Form der politischen Kritik erhärtet werden.

Die Darstellung der darauf aufbauenden Kritik der Kommunikationsentwicklung hält sich an die fragmentarische Theorie der Kulturindustrie und entnimmt ihr die Teile, die politisch noch Sinn ergeben. Ein Exkurs über das Internet aktualisiert den Theoriebestand auf das Niveau des 21. Jahrhunderts.

Die Analyse der Rahmenbedingungen öffentlicher Kritik nimmt sich des Verhältnisses von Rechtsform und Öffentlichkeit an, die im Wechselverhältnis die Grundformen gesellschaftlicher Freiheit und Determination herstellen. Die Kritiken der Kulturindustrie und der Rechtsform verbinden sich in dem Anliegen, die Kritiken der wichtigsten Struktur determinanten der modernen Gesellschaft zu liefern, die für Automatismen und für den Prozesscharakter, der das Immergleiche ermöglicht, sorgen. In dieser Konstellation ist der vielbemühte Diskurs nichts weiter als die Aufrechterhaltung von Ideendynastien und damit Verhinderer kritischen Denkens.

Die Praxistauglichkeit dieser politischen Theorie muss sich im Rahmen einer in der politischen Öffentlichkeit vollzogenen Problematisierung gesamtgesellschaftlicher Widersprüche durch Individuen zeigen. Diese können, so die These dieses Textes, subjektiv und historisch reflexiv das gesellschaftliche Ganze angreifen und dabei aus der Position der Schwäche und der Ausgesetztheit Themen auf eine Weise betrachten, die nicht an die positiven Rechtfertigungs- und Kohärenz anforderungen der so genannten Wissensgesellschaft gebunden sind und so ihre Autonomie wahren. Über die Rekonstruktion eines Geschichtsverständnisses, das die historischen Spuren der Öffentlichkeit auf ihren politischen Gehalt hin untersucht, soll ein Begriff historischer Kontingenz ermittelt werden, der sich nicht in der Beliebigkeit verliert. Mittels kritischer Theorie soll ein Begriff öffentlicher Kritik entwickelt werden, der einen Beitrag leisten kann zu der Frage nach den Möglichkeiten, die zur Dissidenz in einer aufgeklärten Gesellschaft noch bleiben.

Dem Diktum Adornos folgend, wonach jede Philosophie, die der Differenz zwischen ihren Begriffen und der Wirklichkeit nicht das nötige Bewusstsein entgegenbringt die Aufgabe hätte „sich selber rücksichtslos zu kritisieren“ (AGS6: 15), soll hier die aktuell elaborierte Version kritischer Theorie einer Kritik unterzogen werden. Immer mit dem Bewusstsein für die Grenzen der eigenen Interessen, soll der Ansatz Jürgen Habermas zum wiederholten Mal zur Debatte stehen. Diesmal unter dem Aspekt der politischen Öffentlichkeit und der Entfaltung öffentlicher Kritik, die auch eine schonungslose Kritik der modernen Öffentlichkeit sein muss.

Die Kritik am Status diskursiver Kritik wird somit modellhaft vorgenommen. Dies geschieht immanent, also nicht aus einer absoluten Frontstellung heraus, sondern im Durchgang und in enger Fühlung mit Habermas Versuch der Komplexität der Moderne auf wissenschaftlichem Niveau gerecht zu werden. Dadurch soll der durchaus sanfte Übergang von deutscher Ideologie zum Jargon der Demokratie nachvollziehbar dargestellt werden.

Der folgende Text ist unter dem Eindruck einer massiven „Verdrängung ‚Kritischer Kommunikationsforschung‘“ (Scheu 2012: 296) aus dem Ideenwettbewerb seit den 1980er Jahren verfasst worden. Er wendet sich dennoch an Leser, die (noch) an den Stellenwert theoretischer Konzeptionen in der politischen Auseinandersetzung glauben. Die Überzeugung des Autors, dass eine Befreiung kritischer Theorie vom kommunikationstheoretischen Ballast der Theorie des kommunikativen Handelns nur durch das radikale Aufgehenlassen der Adornoschen Philosophie in politischer Kritik gelingen kann, ist mit dem Glauben an die bedingungslose Notwendigkeit verbunden in der politischen Theorie sagen zu können, was nicht sein soll. Zugleich versteht sich der Text als eine Aufforderung an die kritische Theorie Adornos, die Kriterien der Urteilsfindung, wenn nicht offen zu legen, so doch wenigstens nicht mehr im Jenseits aufgehen zu lassen, sondern diesseitig als praktische Philosophie nutzbar zu machen.

Daher soll mit der politischen Option, die Wahrheit zu sagen auch die Möglichkeit zu Irren gerettet werden. Es wird mit dem Recht-behalten immer schwerer, weil das Selbstbewusstsein und Eigengewicht auch der marginalisierten Positionen im Rahmen des universellen, globalen Pluralismus immer weiter steigt. Mit dem größten Mut zur Wahrheit kann einer Sache kein Gefallen mehr getan werden, wenn nicht im selben Maße der Wichtigkeit des Behauptens Rechnung getragen wird. Das Geschäft des Streits verlangt danach, manche Dinge besonders deutlich und nachdrücklich, andere nur fragmentarisch und ungeordnet auszusprechen. Die Physiognomie des Streitgesprächs lässt die diskursive

Präzision, die für wahrhaft deliberative Prozesse notwendig wäre, gar nicht zu. Recht behält nur die Position, die in der Lage ist, im richtigen Moment auch das Gegenteil zu behaupten.¹¹ Dies aber nicht im Sinne des Opportunismus, sondern im Bewusstsein der Ironie und der damit erkannten eigenen Fehlbarkeit, die keineswegs in einem Relativismus aufgehen kann. Denn sich als Individuum zu irren bedeutet nicht, an der Geschichte Irre zu werden. Objektivität ist im Augenblick der Gefahr immer noch zu gewinnen. Und nur diejenige Position tritt stets bedingungslos für die politische Freiheit ein, die im Bewusstsein handelt, dass Auschwitz sich nicht mehr ereignen soll.

11 Schon deshalb weil Wahrheit nichts anderes ist als „der Weg, der durch die Falschheit der Einzelurteile eben hindurchführt“ (Adorno 2010a: 221). Nicht mehr und nicht weniger.