

Die Normativität von Kritik

Ein Minimalmodell

Oliver Flügel-Martinsen*

Schlüsselwörter: Normativität, Kritik, Genealogie, Macht, Foucault

Abstract: Der Artikel untersucht die Frage nach der Normativität von Kritik. An seinem Ausgangspunkt steht die Beobachtung, dass Kritik offenbar nicht umhin kann, Wertungen vorzunehmen. Zur Frage steht deshalb erstens, ob sich normative Dimensionen überhaupt vermeiden lassen und zweitens, ob unter der Normativität von Kritik zwangsläufig eine vollständig begründete, umfassende Normativitätskonzeption verstanden werden muss. Es wird anhand der Auseinandersetzung mit realistischen Zugängen zum politischen Denken gezeigt, dass sich normative Bezüge unvermeidlich einschleichen. Aber des Weiteren wird argumentiert, dass es sich bei dieser Normativität nicht um eine umfassende Normativitätskonzeption handelt, sondern um normative Implikationen einer kritischen Befragung. Diese minimale Normativität verdankt sich der Öffnungs- und Distanzierungsbewegung, die sich aus der kritischen Befragung ergibt.

Abstract: The article examines the normativity of critique. Its starting point lies in the observation that critique evidently is unable to avoid judgements. The question then is, firstly, if it is in principle possible to avoid normative dimensions, and, secondly, if the normativity of critique has to be understood as a fully justified, all-embracing conception of normativity. With the help of a discussion of realistic approaches to political thinking it becomes evident, that normative references are inevitable. However it will be argued, that this normativity isn't a full-embracing conception of normativity, but rather an implication of a critical interrogation. This minimal normativity is a result of an opening and a distance implied by the critical interrogation itself.

Schien es eine ganze Zeit lang so, als hätten sich die gesellschaftskritischen Energien erschöpft, so ist in jüngerer Zeit ein Wiedererstarken solcher Stimmen zu verzeichnen.¹ Insbesondere im Gefolge der neuerlichen Krise des globalen Finanzsystems wurden vielerorts kritische Stimmen laut und es wurde in diesem Zusammenhang sogar verschiedentlich grundlegend nicht nur die Funktionalität, sondern auch die Legitimität kapitalistischen Wirtschaftens in Frage gestellt. Eine kürzlich erschienene Gemeinschaftsarbeit von Klaus Dörre, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa nimmt sich unter dem Titel *Soziologie – Kapitalismus – Kritik* gar des Versuchs an, eine ganze Disziplin zurück auf den wenig-

* PD Dr. phil. Oliver Flügel-Martinsen, Universität Bielefeld
Kontakt: oliver.fluegel-martinsen@uni-bielefeld.de

1 Für Anmerkungen und Hinweise zu einer früheren Version dieses Textes, die mir bei der Überarbeitung von großer Hilfe waren, danke ich Detlef Sack.

tens in nicht geringen Teilen verlassenen Pfad der Gesellschaftskritik zu führen, indem diese gewissermaßen als eines der systematischen Herzstücke der Soziologie reetabliert werden soll (vgl. Dörre/Lessenich/Rosa 2009: 9–18). Bleiben wir aber zunächst noch einen Augenblick bei jener Kapitalismuskritik, die in den Lebenswelten westlicher Gegenwartsgesellschaften neuerdings eine so starke Verbreitung findet, dass die drei Soziologen zu Recht festhalten, sie sei „urplötzlich zur Modeerscheinung geworden“ (ebd.: 9). Woher kommt diese Kritik? Genauer – denn es geht uns mit dieser Frage nicht um die Auslöser, sondern eher um die Standorte, von denen aus sie artikuliert wird: Von wo aus argumentieren jene, die den Kapitalismus oder bestimmte kapitalistische Strukturen kritisieren, wenn sie sie kritisieren? Woran nehmen sie Anstoß – und vor allem: Was erlaubt es ihnen, Anstoß zu nehmen?

Große Teile des Vorgehens der an der Finanzkrise beteiligten Akteure waren legal. Wäre das Vorgehen erst dann fraglos kritikwürdig gewesen, wenn es illegal gewesen wäre? Offensichtlich ist es nicht das, was wir meinen, wenn wir etwas kritisieren und nach einem Ort Ausschau halten, von dem aus es uns berechtigt erscheint, etwas, wie in diesem Fall Strukturen kapitalistischer Finanzwirtschaft, zu kritisieren. Unabhängig davon, ob das Handeln von Akteuren in diesen Strukturen legal oder illegal ist (wenn es illegal ist, steigt die Empörung zweifelsohne), empören uns in einer solchen Kritik sowohl das Handeln als auch die Strukturen. Mehr noch: Wir behaupten dann, dass sie falsch sind und damit nehmen wir auf irgendeine Weise, die noch so versteckt sein mag, eine Wertung vor. Das ist nicht nur hinsichtlich der Kapitalismuskritik so, sondern auch bei anderen Sachverhalten und den Kritikpraxen, die sich daran anschließen. Denken wir an den Protest gegen Folter. Gegen sie richtet sich nicht nur dann eine Welle der empörten Kritik, wenn sie von Polizistinnen und Polizisten oder Soldatinnen und Soldaten westlicher Demokratien ausgeübt wird, in denen Folter illegal ist, sondern sie erscheint uns auch überaus kritikwürdig, wenn sie in Diktaturen stattfindet. In diesem Fall scheint der Standort der Kritik evident zu sein: Bei Folter handelt es sich um eine Verletzung der Menschenrechte, die durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Grunde genommen weltweit Geltung beanspruchen. Es liegt auf der Hand, dass selbst in diesem Fall, der zunächst vergleichsweise einfach zu liegen scheint, die Dinge durchaus diffiziler sind, wie die anhaltende theoretische und politisch-praktische Diskussion über die Menschenrechte und ihre Begründung zeigt. Ungleich schwieriger ist die Benennung eines solchen plausiblen Standorts, oder sprechen wir es ruhig aus, um die Verbindung zur Sphäre des Normativen explizit zu machen, eines Maßstabs der Kritik in vielen anderen Fällen. Handelt es sich bei kapitalistischen Wirtschaftsstrukturen nicht einfach um ein soziales Faktum, das Folge bestimmter sozialer Entwicklungspfade ist, die als solche gar nicht kritisierbar sind, weil niemand, der sich konkret benennen lässt und gegen dessen Entscheidungen protestiert werden könnte, für sie verantwortlich gemacht werden kann? Auch wenn man diese Sicht nicht teilt, bedarf es dann nicht wenigstens eines wohlbegründeten Gegenentwurfs einer gelingenden, gerechteren gesellschaftlichen Alternative – und haben sich solche Vorstellungen nicht angesichts der gescheiterten Großexperimente des 20. Jahrhunderts erschöpft? Man braucht diese Überlegungen nicht zu vertiefen, um absehen zu können, dass die Begründung von Maßstäben der Kritik kein Leichtes ist.

Und dennoch scheinen sich diese Fragen nicht aussetzen zu lassen. Kritik wertet offenbar. Das heißt sie setzt nicht einfach eine beliebige andere Position, die auch in Erwägung gezogen werden könnte, sondern sie sagt: So ist es falsch. Das tut sie nicht zwingend ausdrücklich, aber es schwingt mit. Dieser Umstand ist es, der unweigerlich die

Frage nach der Normativität von Kritik auf den Plan ruft. Diese Frage ist freilich auf einer Metaebene anzusiedeln, geht es bei ihr doch nicht einfach darum, eine bestimmte Kategorie zu plausibilisieren, sondern darum, die hinter einem Ensemble von Begriffen stehende gemeinsame normative Klammer als stichhaltig zu erweisen. Dadurch gewinnt die Frage nach der Normativität von Kritik eine konzeptionelle Bedeutung, die weit über den Bereich der politischen Philosophie hinausgreift, indem sie ein gemeinsames Problem der sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen thematisiert, die im englischen Sprachraum unter dem übergreifenden Titel der *humanities* gefasst werden. Deren gemeinsames Anliegen wird von einer Vielzahl von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern vor allem als eine kritische Reflexion der unterschiedlichen Zusammenhänge, in denen wir leben und die unser Leben beeinflussen, verstanden. Die Frage nach der Normativität von Kritik ist schlicht die Frage danach, ob und inwiefern so etwas wie eine kritische Reflexion gerechtfertigt werden kann.

Es ist wenig überraschend, dass die Behandlung dieser Frage ausgesprochen kontrovers ist. Nicht nur prallen in den Diskursen über sie unterschiedliche Auffassungen von Normativität aufeinander, sondern zur Frage steht verschiedentlich vor allem auch, ob eine normative Haltung *überhaupt* eingenommen werden kann und darf. Eine hierbei zur Zurückhaltung mehr als nur ratende Position nehmen nicht erst jene an Neutralitätsgeboten orientierten modernen empirischen Sozialwissenschaften ein, die sich nach dem Muster der naturwissenschaftlichen *hard sciences* als positive Wissenschaften verstehen, sondern der Verzicht, ja die schroffe Zurückweisung normativer Orientierungen taucht im Laufe der Ideengeschichte immer wieder, zum Teil an durchaus unerwarteten Stellen auf. Die Zurückweisung von Normativität stützt sich wohl vor allem auf zwei Sorten von Argumenten, die unterschiedlich intensiv verstanden werden können und zwischen denen es zu Amalgamierungen kommen kann. Einerseits kann die normative Abstinenz als methodischer Vorzug verstanden werden, indem sie klareres Sehen ermöglichen soll – wohingegen normative Haltungen, so die Gegenannahme, den Geist benebeln und den Blick trüben. Andererseits ist es auch möglich, ganz grundsätzlich auf die Unhaltbarkeit und Unbegründbarkeit des normativen Blickwinkels hinzuweisen. Spätestens mit dieser zweiten Argumentation geht dann eine generelle Zurückweisung normativer Bezugspunkte einher, denn sie legt nicht einfach nur nahe, auf normative Erwägungen in bestimmten Hinsichten, sondern vielmehr ganz und gar zu verzichten.

Die nachfolgenden Überlegungen verfolgen einen mehrfachen Zweck. Ihr übergreifendes Argumentationsziel besteht darin, eine Minimalkonzeption normativer Kritik als rechtfertigbar, ja die in ihr aufgehobene Normativität als unumgebar zu verteidigen. Zunächst werden hierzu Positionen der Geschichte der politischen Philosophie diskutiert, die Verzicht hinsichtlich des normativen Standpunktes entweder üben oder darüber hinaus auch als methodische Verpflichtung anempfehlen. Dabei wird sich allerdings jeweils zeigen, dass sich normative Orientierungen mindestens unter der Hand wieder einschleichen. Dieser Umstand legt zusammengenommen den Verdacht nahe, dass sich von Normativität vielleicht doch nicht so leicht abstrahieren lässt, wie dies zuweilen insinuiert wird. Vielfach wird sich zeigen, dass gerade mit dem nüchternen Blick selbst eine kritische Normativität einhergeht (1). Jedenfalls ist das eine der Arbeitshypothesen, die im Gang der Argumentation entwickelt wird. Berechtigt aber bleibt ein Hinweis, der sich den anormativen Argumentationen verdankt: Der Hinweis nämlich, dass der plausible Aufweis normativer *Konzeptionen* sich als ausgesprochen schwieriges Unterfangen erweist, das womöglich überhaupt nur um den Preis massiver Ausblendungen möglich ist – wobei

diese Ausblendungen für die behauptete Plausibilität keine geringe Schwierigkeit darstellen.² Die Auflösung dieser zwiespältigen Lage kann hier nur eine vorläufige bleiben: Die Auseinandersetzung mit Fragen der Normativität von Kritik wird in eine Skizze bestimmter Denklinien Foucaults münden, die auf einen Minimalvorschlag zulaufen, dessen Grundausrichtung, soviel kann bereits vorweggenommen werden, darin besteht, auf die Formulierung einer regelrechten Konzeption von Normativität zu verzichten, ohne dabei die kritische Perspektive im Ganzen preiszugeben (2). Eine solche Kritik lässt sich, wie abschließend argumentiert wird, als befragende Kritik verstehen (3).

1. Das Gebot des Verzichts

Positionen zu diskutieren, die auf normative Einstellungen in entscheidenden Hinsichten verzichten, diesen Verzicht tendenziell gar zu einer methodischen Verpflichtung machen, heißt, sich der Frage nach der Normativität von ihrem Anderen her anzunähern. Der Vorteil einer solchen Strategie liegt darin, dass sie weitgehend rekonstruktiv und negativ verfahren kann: Sie muss nicht mehr tun, als den exegetischen Nachweis erbringen, dass sich die behauptete Anormativität in den Theorien selbst nicht durchhalten lässt. Ihr Nachteil besteht allerdings in der Bescheidenheit dessen, was sich dadurch zeigen lässt: Noch keineswegs lässt sich eine normative Konzeption dadurch rechtfertigen, dass Unstimmigkeiten in alternativen, gegnerischen Konzeptionen aufgedeckt werden – immerhin ist auch noch die, zugegebenermaßen wenig zufrieden stellende, aber dennoch unbedingt in Betracht zu ziehende Möglichkeit vorhanden, dass die Einnahme eines normativen Standpunktes gleichermaßen unumgänglich *und* unmöglich ist. Denn dadurch, dass bestimmte normative Standpunkte implizit eingenommen werden, vielleicht sogar eingenommen werden müssen, werden sie selbst noch keineswegs gerechtfertigt. Derrida hat, in loser Anknüpfung an die aristotelische Terminologie, vorgeschlagen, solche Situationen als Aporien zu charakterisieren (vgl. Derrida 1994: 37 f.; dt. 1991: 33 f.). Anders als bei Aristoteles, in dessen *Metaphysik* (1996) die Aporien jeweils die Ausgangspunkte darstellen und einer argumentativen Auflösung zugeführt werden, verwendet Derrida den Begriff der Aporie, um eine Lage zu kennzeichnen, in der zwei gleichermaßen notwendige Forderungen so aufeinander treffen, dass eine Lösung nicht in Aussicht steht. Lassen wir diese schwierigen Fragen hier auf sich beruhen und ziehen aus ihnen lediglich einen vorläufigen Schluss, der das vorliegende Explikationsziel betrifft: Mit den Reflexionsmitteln, die im Folgenden zum Einsatz kommen, kann eine Konzeption von Normativität nicht in Aussicht gestellt werden. Stattdessen werden wir uns mit dem bescheideneren Ziel einer befragenden Minimalkonzeption begnügen. Die Frage, ob weitergehende Normativitätsverständnisse begründet werden können, muss hier ebenfalls unbearbeitet bleiben.³ Für unsere Zwecke reicht aber bereits der Aufweis einer Minimalkonzeption normativer Kritik, da durch sie zumindest die prinzipielle Möglichkeit einer kritischen Reflexion der Verhältnisse, in die unser Leben eingebettet ist, plausibel gemacht wäre.

2 Die Schwierigkeiten der Begründung von Normativität, insbesondere im Kontext moderner Gesellschaften, können hier nicht behandelt werden. Ausführlicher habe ich meine diesbezüglichen Überlegungen andernorts dargelegt (vgl. Flügel-Martinsen 2008a).

3 Meine diesbezügliche Skepsis habe ich andernorts darzulegen versucht (vgl. Flügel-Martinsen 2008).

Bevor wir uns an die eigentliche Untersuchung machen können, sind jedoch noch einige wenige Vorbemerkungen notwendig, um unnötige begriffliche Konfusionen zu vermeiden. Bislang ist in einem recht vagen und assoziativen Sinn von den Begriffen der Kritik, der Normativität oder auch der Normativität der Kritik die Rede gewesen. Natürlich ist es nicht möglich, diese Begriffe mithilfe einer knappen Vorbemerkung hinreichend scharf und umfänglich zu exponieren. Dennoch lässt sich etwas zu der Verwendungsweise beziehungsweise zu der Problematisierungsperspektive, die für die nachfolgenden Ausführungen maßgeblich ist, sagen. Es wurde bereits angedeutet, dass Normativität und Kritik in einem Verweisungszusammenhang stehen. Damit ist allerdings noch nicht mitgesagt, was unter Normativität, was unter Kritik und was unter ihrem Verhältnis zueinander zu verstehen ist. Dies sind je für sich komplexe Fragestellungen und es liegt deshalb auf der Hand, dass hier nur Vorläufiges, eine Richtung Andeutendes notiert werden kann. Weiter oben wurde darauf hingewiesen, dass Kritik insofern auf Normativität verweist, als sie eine Wertung vornimmt. Das impliziert allerdings nach meinem Eindruck nicht, dass jede Wertung einen kritischen Sinn hat; wohl aber, dass sie einen kritischen Sinn erhalten kann. Kritik unterhält demnach eine Beziehung zur Normativität, weil sie auf die eine oder andere Weise wertet – und sei es nur, indem sie eine Distanzierungsbewegung vollzieht, die sich als eine wertende Abkehr verstehen lässt. Normativität hingegen muss nicht kritisch sein, sie kann im Gegenteil affirmativen Zwecken einer Bestätigung bestehender Verhältnisse dienen. Der Verweisungszusammenhang von Normativität und Kritik ist also nicht notwendigerweise wechselseitig, allerdings kann, wie gesagt, jede normative Stellungnahme – und mag sie auch zunächst noch so affirmativ angelegt gewesen sein – einen kritischen Sinn erhalten. Sie muss aber keinen kritischen Sinn haben. Diese Überlegung ist nicht unwesentlich, scheint sie doch zu besagen, dass Kritik unvermeidlich auf Normativität verweist, Normativität aber nicht unbedingt kritisch sein muss. Was aber ist eigentlich Normativität? Offenbar verstehen wir unter normativen Stellungnahmen wertende Einschätzungen. Stephan Gosepath umreißt den Begriff der Normativität vorläufig folgendermaßen: „Normativ“ bedeutet in grober Annäherung so viel wie den Status eines Maßstabes zu haben, gemessen an dem etwas richtig oder falsch, gut oder schlecht, zulässig oder unzulässig, angemessen oder unangemessen ist.“ (Gosepath 2009: 251) Das scheint sich zunächst mit dem implizit unterstellten Sinn unserer obigen Verwendungen des Begriffs der Normativität zu decken. Allerdings ist die Formulierung Gosepaths trotz ihrer Vagheit sehr weitreichend in ihren Ansprüchen: Damit etwas als normativ bezeichnet werden kann, damit es als Wertung Verwendung finden kann, muss es sich der zitierten Formulierung zufolge offenbar auf eine recht umfangreiche Begründung stützen. Dies ist in der Tat ein Verständnis von Normativität, wie es vor allem von kantianisch inspirierten Philosophierenden vertreten wird. Christine Korsgaards Untersuchung über die Quellen der Normativität bewegt sich so etwa auf eine auf Kant gestützte Theorie der moralischen Autonomie zu, die Korsgaard im Grunde als einzig akzeptable Begründung von Normativität gelten lässt (vgl. Korsgaard 1996). Mit zahlreichen konzeptionellen Unterschieden, aber mit einer – hinsichtlich der Bedeutung einer verpflichtenden Konzeption von Moral – für die Frage nach der Normativität ähnlichen Stoßrichtung wird eine solche Antwortstrategie auf die Normativitätsfrage im deutschsprachigen Raum bekanntlich von Jürgen Habermas (vgl. beispielsweise Habermas 1983; 1991) und in den letzten Jahren vor allem auch von Rainer Forst (2004) vertreten. Es ist hier nicht der Ort, die Tragfähigkeit solch anspruchsvoller und umfassender Normativitätsbegründungen zu diskutieren. Wichtig für uns ist aber die damit verwandte

Frage, ob es sich bei der Normativität, zu der eine Beziehung zu unterhalten die Kritik nicht vermeiden kann, zwangsläufig um eine solche Art handeln muss, die eine umfassende Begründung einer Konzeption von Normativität voraussetzt. Das würde bedeuten, dass die Möglichkeit von Kritik von der Möglichkeit der Begründung einer solchen Normativitätskonzeption abhängt. Ohne Normativitätskonzeption keine Kritik, zumindest keine, die sich rechtfertigen lässt – das wäre der Schluss. Die nachfolgenden Überlegungen dienen dem Zweck, auf dem Weg rekonstruktiver Textlektüren Formen der Kritik anzudeuten, die sich mit einem bescheideneren Verständnis von Normativität begnügen können. Diese Kritiken sind normativ bedeutsam, ohne eine vollumfängliche Konzeption von Normativität vorauszusetzen. Der normative Sinn dieser Kritiken liegt, wie sich im Einzelnen erst im rekonstruktiven Durchgang zeigen lässt, in einer kritischen Distanznahme, die Foucault, mit dem wir uns weiter unten beschäftigen werden, als eine „critique pratique dans la forme du franchissement possible“ (Foucault 2001b: 1393)⁴ bezeichnet. Die These lautet demnach, dass nicht jede Form der Kritik auf eine vollumfängliche Normativitätskonzeption verweisen muss.

Drei Autoren, die einen methodischen Anormativismus wenigstens in Teilen ihrer Schriften direkt oder indirekt postulieren, sollen nun schlaglichtartig beleuchtet werden: Augustinus (1.1), Machiavelli (1.2) und Spinoza (1.3). Es wird sich jeweils zeigen, dass zumindest subkutan kritische Momente wirksam werden, die normatives Gewicht haben – und zwar durch den methodischen Anormativismus selbst.

1.1 Über Staaten und Räuberbanden

Das sehr kurze vierte Kapitel des vierten Buches des *Gottesstaates* lässt sich als Rohentwurf einer realistischen Staatstheorie lesen (Augustinus 1997a: 173). Augustinus weist in ihm offenbar auf die Nähe zwischen Staaten und Räuberbanden hin. Ebenso wie in Staaten stehen in Räuberbanden Menschen unter dem Befehl eines Anführers und verteilen nach bestimmten Regeln Güter (ebd.: 173) – im Falle der Räuberbande nennt man diese gemeinhin Beute, aber daraus ergibt sich noch nicht zwingend ein qualitativer Unterschied zwischen Staaten und Räuberbanden. Nun unterschlägt diese Lesart der augustini-schen Passage allerdings eine entscheidende Prämisse, die Augustinus seinem Vergleich voranstellt. Eingeleitet wird das Kapitel mit dem folgenden Satz: „Was anderes sind also Reiche, wenn ihnen Gerechtigkeit fehlt, als große Räuberbanden?“ (ebd.: 173) Der Vergleich wird demnach nur möglich gemacht durch die Abwesenheit der Gerechtigkeit, was den Umkehrschluss nahelegt, dass ein gerechter Staat den Vergleich mit einer Räuberbande ausschließt. Nun führt Augustinus aber im 19. Buch des *Gottesstaates* gegen Ciceros Verknüpfung von Staat und Gerechtigkeit den Nachweis, dass Staaten gerade nicht auf Gerechtigkeit beruhen. Die Details dieser komplexen Argumentation müssen uns hier nicht interessieren. Für die realistischen und normativ ausgesprochen zurückhaltenden Konturen von Augustinus' Staatstheorie ist vor allem eine These von Belang, die er im 24. Kapitel des 19. Buches formuliert: Volk nennt er dort die „Vereinigung einer vernunftbegabten Menge, die durch ein einträchtiges Streben nach gewissen beliebten Dingen zusammengehalten wird“ (Augustinus 1997b: 578). Hier taucht die Möglichkeit eines annähernden Vergleichs zwischen Räuberbande und Staatsvolk wieder auf. Denn

4 Deutsche Übersetzung: „[...] eine praktische Kritik möglicher Überschreitung“ (Foucault 2005: 702).

obwohl Augustinus sich eine Beurteilung der Qualität des Volkes nach der Güte der Güter vorbehält, lässt er diese normative Dimension ausdrücklich nicht in die Begriffe des Staates und des Volkes einfließen (ebd.: 579). Die Staatstheorie selbst verfährt offenbar weitgehend ohne normative Orientierungen. Normativität kommt an einer anderen Stelle und aus einer anderen Quelle ins Spiel: Sie stiftet sich aus göttlichen Quellen und greift gerade nicht durch auf die *civitas terrena*. Mag Gerechtigkeit hienieden letztlich auch unmöglich bleiben, so nützt die durch Staatlichkeit konstituierte defizitäre irdische Rechts- und Friedensordnung dennoch auch den Gläubigen, die in ihr zwar keine Erfüllung, wohl aber „Trost im Elend“ (ebd.: 581) finden können. So weist offenbar letztlich auch die realistisch in den Blick genommene staatliche Ordnung eine minimale normative Struktur auf: die einer, wenn auch nur sehr unzulänglichen, Pazifizierung. Ihr fehlt allerdings eine kritische Dimension, denn ihr normativer Sinn liegt lediglich in einem Pragmatismus der wechselseitigen Vorteilnahme. Für unser Anliegen der Frage nach der Normativität von Kritik aber ist eine andere, unscheinbarere normative Tendenz in Augustinus' Staatsdenken von ungleich größerem Gewicht: Sein Realismus, der den Vergleich von Staaten und Räuberbanden möglich werden lässt, kann nämlich zugleich als eine herrschaftskritische Befragung staatlicher Ordnungen verstanden werden. In dem Unterfangen, zwischen Staaten und Räuberbanden strukturelle Analogien ausfindig zu machen, steckt demnach bereits eine kritische Spitze. Es ist, so gesehen, die dadurch betriebene Infragestellung normativer Staatsverständnisse selbst, die ein kritisches Potential birgt: Indem Augustinus eine nüchterne, realistische Perspektive auf Staaten und deren theoretische Reflexion einnimmt, ermöglicht er damit gerade die Möglichkeit einer kritischen Distanznahme. Hierdurch gewinnt die normativ enthaltsame Methodik einen kritischen und normativen Sinn – ohne dass dieses Ziel explizit mit ihr verbunden gewesen sein muss.

1.2 La verità effettuale della cosa

Machiavelli kann als einer der ersten Autoren, vielleicht sogar als der erste Autor der Neuzeit gelten, der die besagte nüchterne Haltung zu Politik und Politischem einnimmt und die politische Reflexion zumindest in bestimmten Hinsichten aus dem gedanklichen Umfeld moralischer Erwägungen herauslöst. Althusser begreift ihn deshalb sogar als einen einsamen Denker – insofern als er die lange Tradition des moralisch-religiösen Denkens des Politischen abschließt, dabei aber noch nicht der neuen, Althusser zufolge, stark normativ geprägten Denkspur folgt, die vom Naturrechtsdenken in den folgenden Jahrhunderten begründet werden wird (vgl. Althusser 1998: 319). Unter den methodischen Einsprengseln, die Machiavelli hier und dort in seinen Schriften platziert und die insgesamt eine analytisch orientierte Lehre von der Politik ergeben, findet sich folgende Maßgabe: „Da ich aber etwas Nützliches für die Unterrichteten schreiben will, so dürfte es, nach meinem Dafürhalten, besser sein, wenn ich dem wirklichen Wesen der Sache [*la verità effettuale della cosa*] nahegehe als einem Phantasiebild von ihr.“ (Machiavelli 1990a: 91)

Die politische Welt, wie sie sich Machiavelli darbietet, ist offensichtlich in einem solchen Maße durch Machtkämpfe und Gewaltentbindungen gekennzeichnet, dass sich diese als unumgänglich darstellen. Honneths Beobachtung, dass Machiavelli soziale Interaktionen insgesamt vom Kampf her denkt (vgl. Honneth 1994: 18), findet sowohl in den Einzelbeispielen im *Principe* als auch in seinen verallgemeinerten Schlussfolgerun-

gen ihre Bestätigung. Die Unumgänglichkeit von Gewalt und Macht ist in konzeptueller Hinsicht von entscheidender Bedeutung, denn zwischen dem diagnostischen Panorama, das Machiavelli skizziert, und seinen politischen Vorschlägen wird durch eben diese Ubiquität von Gewalt ein konstitutiver Nexus etabliert. Wenn nämlich, so ließe sich Machiavellis Argumentation, die auf etwas ganz anderes als Machiavellismus zuläuft, zusammenfassen, mit Gewalt überall zu rechnen ist, dann werden alle oder beinahe alle Mittel gerechtfertigt, die geeignet scheinen, die Ausbrüche der Gewalt durch stabile politische Strukturen zu unterbinden. So zumindest lassen sich die Ratschläge, die der *Principe* bereithält und die auf den ersten Blick wie ein bloßer politischer Grundkursus in Machterlangung und -erhalt aussehen mögen, auch verstehen. Werden sie nämlich von den immer wieder erkennbaren und im letzten Kapitel des *Principe* durch seine unmittelbar zeitpolitische Ausrichtung einer Einigung Italiens wie unter einem Brennglas verdichteten Hinweisen auf Machiavellis Ziel eines stabilen politisch-strukturellen Rahmens her gelesen (vgl. Machiavelli 1990a: 120 ff.), dann streifen sie den Oberflächencharakter eines Manuals der Intrige ab und erscheinen als das, was Machiavellis Überlegungen immer auch sind: ein entschiedenes Plädoyer für einen Staat, der die unaufhörliche Abfolge von gewaltsamen Konflikten beendet. Eine solche Lektüre lässt übrigens auch den, eingedenk jüngerer Lektüren ohnehin zu Recht ins Rutschen geratenen (vgl. Münkler 1995), Eindruck eines Widerspruchs zwischen dem *Principe* und den *Discorsi* verblasen: Auch die dort versammelten verfassungstheoretischen Reflexionen kreisen immer wieder um die übergreifenden Ziele der Stabilität und der Sicherheit (vgl. Machiavelli 1990b: 139 ff.). Das ist selbst dann der Fall, wenn Machiavelli zuweilen unerwartete Umstände betont, die die Stabilität befördern, indem er etwa die inneren Kämpfe zwischen Volk und Senat in der römischen Republik lobend hervorhebt (vgl. Machiavelli 1990b: 138 f.) – wichtig ist hier nämlich der Hinweis, dass Stabilität in einer anderen, für Machiavelli entscheidenderen Hinsicht in Rom immer fraglos vorhanden war, denn an den Institutionen der Republik „wurde wenig oder nichts durch die Ereignisse geändert“ (Machiavelli 1990b: 172). Unterschiedlich sind die beiden Werke allerdings darin, dass der *Principe* in einem wesentlich stärkeren Maße auf autoritäre und autokratische Instrumente setzt, wohingegen in den *Discorsi* die republikanische Idee der Freiheit des Volkes deutlicher hervortritt. Hier ist nicht der Ort, diese Spannungen in Machiavellis Schriften und ihrer Rezeption zu diskutieren. Für unsere Zwecke ist hingegen vor allem der Umstand entscheidend, dass unabhängig von ihnen die machiavellistische Lektüre Machiavellis insofern fehlgeht, als sie dessen vordringliches Ziel der Befriedung und die dadurch implizierte Normativität unterschlägt; von der Freiheitsidee, mit der sich ungleich weitreichendere normative Zielsetzungen verbinden, ganz zu schweigen.

Schön und gut: Es gibt offensichtlich normative Motive in Machiavellis Schriften. Was aber lässt sich hinsichtlich des Problemkomplexes der Normativität von Kritik aus den in Machiavellis Überlegungen wirksamen normativen Denklinien entnehmen? Zunächst folgen sie offenbar einer kritischen Absicht, auch wenn vorerst der Eindruck entsteht, dass das Machiavellis methodischer Vorgabe, lediglich die *verità effettuale della cosa* zu erkunden, widerstreitet. Dem muss jedoch mitnichten so sein. Gerade die Distanznahme zu den Rechtfertigungsmustern von Herrschaftsstrukturen, die aus der analytischen Einstellung und der diagnostischen Aufgabenstellung resultiert, schreibt in Machiavellis politisches Denken kritische Linien ein. Für die Kritik ist nicht in erster Linie jene Normativität von Belang, die sich dadurch ergibt, dass Machiavelli nicht einfach nur eine Diagnose formuliert, sondern der Diagnose, wenigstens in bestimmten Hinsich-

ten,⁵ die Therapie folgen soll. Diese Normativität bleibt in seinem Denken eher implizit: Einen rechtfertigenden Aufweis sucht man vergeblich. Sicherlich finden sich hier und dort Bemerkungen, die die Vorzüge der Stabilität betonen oder jene der Freiheit auszeichnen – da Machiavelli aber normativen Fragen in methodischer Hinsicht gerade keine systematische Aufmerksamkeit widmet, bemüht er sich auch nicht darum, seine normativen Orientierungspunkte als solche zu plausibilisieren. Folgt man Althusser's Machiavelli-Lektüre, dann ist das wenig verwunderlich: Eine als politische Intervention angelegte Schrift muss nicht nach theoretischen Absicherungen Ausschau halten, sondern sie muss versuchen, praktisch wirksam zu werden. Um die Rechtfertigung normativer Bezugspunkte wie Stabilität oder Freiheit muss sich die kritische Normativität, die sich aus den diagnostischen Fragen ergibt, nicht kümmern: Sie folgt gewissermaßen, auch wenn Machiavelli selbst diesen Umstand in seinen Texten unthematisch bleiben lässt, indirekt aus der diagnostisch-analytischen Befragungstätigkeit selbst. Denn in ihr liegt, wie auch schon in der realistischen Staatsanalyse Augustinus', eine kritische Distanznahme, die, indem sie das politische Geschehen und politische Strukturen befragt, diese eben auch in Frage und damit zur Disposition stellt. Wiederum ergibt sich die kritische Normativität aus einer rückhaltlosen Befragung, die in dieser Radikalität erst durch den anormativ angelegten Realismus Machiavellis möglich wird.

1.3 Das Recht der Macht

Spinozas politisches Denken ähnelt in methodischer Hinsicht in vielen Facetten der Unternehmung Machiavellis: In der Einleitung zum fragmentarisch gebliebenen *Politischen Traktat* betont Spinoza die Bedeutung von Schriften, die Politiker und nicht Philosophen verfasst haben, für die Reflexion von Politik, da sie von der Erfahrung angeleitet seien und sich nicht vom wirklichen Leben entfernt hätten (vgl. Spinoza 2006b: 8). Im Anschluss an diese Eloge der Reflexion aus der Praxis heraus hebt er sodann, sein eigenes Vorhaben charakterisierend, hervor, dass es ihm nicht um theoretische Innovationen, sondern um Übereinstimmung mit der Praxis gehe – und das heiße: die menschliche Natur, so wie sie ist, zugrunde zu legen (vgl. ebd.: 8). Von der solchermaßen aufgefassten menschlichen Natur dürften demnach die Affekte – „Liebe, Haß, Neid, Ruhmsucht, Mitleid“ (ebd.: 9) – gerade nicht abgeschnitten, sondern müssten als ihre Eigenschaften begriffen werden. Diese methodischen Vorgaben durchziehen dann auch Spinozas Überlegungen zum Verhältnis von Recht und Macht. Anders als in Naturrechtstheorien häufig angelegt, die im Naturrecht gerade einen normativen Kontrapunkt zu faktischen Machtverhältnissen ausmachen, verklammert Spinoza die Begriffe von Recht und Macht: „Unter dem Recht der Natur verstehe ich somit die tatsächlichen Gesetze der Natur oder die Regeln, nach denen alles geschieht, d.h. die tatsächliche Macht der Natur.“ (ebd.: 11) Im Anschluss an diese Formulierung unterstreicht Spinoza noch einmal eigens, dass die Menschen, deren ganze Natur ja von der politischen Philosophie berücksichtigt werden soll, mehr von Begierden als von der Vernunft motiviert würden und deshalb sei das natürliche Recht der Menschen durch deren Triebe und nicht durch deren Vernunft bestimmt (vgl. ebd.: 12). Der genaue Wortlaut der Passage, die dieses Argument entwickelt,

5 Zu denken ist hier nicht an die ‚Logik‘ von Politik, aber an Machiavellis Versuch, die diagnostizierte politische Zersplitterung zu überwinden.

ist aufschlussreich, denn Spinoza gebraucht dort Macht und Recht geradezu als Synonyme: „die natürliche Macht der Menschen, d.h. deren natürliches Recht“ (ebd.) heißt es dort. Solche Überlegungen stellen keinen Einzelfall innerhalb Spinozas politischem Denken dar. In einem korrespondierenden Abschnitt aus dem *Theologisch-politischen Traktat* findet sich ebenfalls die These, dass das natürliche Recht nicht durch die Vernunft, sondern durch die „Begierde und die Macht bestimmt“ (Spinoza 2006a: 233) werde.

Natürlich gibt es neben diesen, einem politischem Realismus verpflichteten Überlegungen auch solche in Spinozas politischen Schriften, die ein deutlich normatives Gepräge aufweisen – zu denken ist hier an die prominente und die heutige theoretische Linke (vgl. Hardt/Negri 2002; Agamben 2001) inspirierende Lehre von der Macht der Menge oder auch vor allem an das letzte, der Gedanken- und Redefreiheit gewidmete Kapitel des *Theologisch-politischen Traktats* (Spinoza 2006a: 299–309). Aber gerade auch die realistische Theorie, die Macht und Recht zusammenführt, ist in kritischer Hinsicht ergiebiger als es zunächst scheinen mag. Wiederum sind es Befragungen, in diesem Falle des Rechts, von Spinoza durch die konzeptuelle Verknüpfung mit der Macht erst ermöglicht, die eine herrschafts- und rechtskritische Perspektive eröffnen. In der Tradition dieses Denkens stehen jene Schriften späterer Autoren von Benjamin (1980) bis zu Derrida (1994; dt. 1991) und Agamben (2002; 2004), die die vom Recht beanspruchte Normativität mithilfe des Aufweises seiner Nähe zu Macht und Gewalt kritischen Befragungen unterziehen. Dass ein solcher kritischer Diskurs über das Recht möglich wird, geht auf Spinozas dezidierten methodischen Anormativismus, der Recht und Macht begrifflich annähert, zurück: Spinozas Diskurs eröffnet so den Weg zu einer Distanznahme gegenüber einer Verknüpfung, die für die Legitimitätsbehauptung von Recht grundlegend ist: Dass es in ihm gerade nicht um bloße Macht, sondern um Gerechtigkeit geht. Sein Realismus kündigt diese Grundannahme auf. Gerade dadurch aber wird unversehens eine normativ bedeutsame kritische Befragung von Recht möglich.

In allen drei Fällen – bei Augustinus, bei Machiavelli und bei Spinoza – haben wir es, wie ersichtlich geworden ist, mit einer eigenartigen Normativität der Kritik zu tun. Sie geht gerade nicht auf eine normative Konzeption zurück, von der aus eine kritische Perspektive gerechtfertigt werden kann. Ganz im Gegenteil: Die Kritik, auf die wir in den behandelten Beispielen gestoßen sind, ist weit davon entfernt, mit einer normativen Konzeption, die das kritische Gegenbild umreißt, in Zusammenhang zu stehen. Sie ergibt sich vielmehr aus einer normativ enthaltsamen Forschungshaltung, die ihrerseits so radikale Vergleiche und Befragungen erst möglich macht, wie wir sie in den Texten der drei Autoren finden. Eine solche Form der Kritik hat gegenüber jenen anderen Kritikformen, die zunächst ein bestimmtes Verständnis von Normativität plausibilisieren müssen, von dem aus dann eine Kritik von politischen Kategorien und Verhältnissen betrieben werden kann, den nicht zu unterschätzenden Vorzug, ungleich schlanker verfahren zu können. Die Kritik entbindet sich hier an einer unnachgiebig befragenden Haltung. Ihre Normativität, die im Wesentlichen in der kritischen Distanznahme selbst besteht, ergibt sich gewissermaßen aus einer im Ansatz anormativen, aber dadurch auch rückhaltlosen Forschungseinstellung. Nun wäre es freilich übertrieben, eine solche Variante normativ minimalistischer verfahrenender Kritik als explizites Programm in die Schriften Augustinus', Machiavellis oder Spinozas hineinzulesen. In ihren Texten ist, wie sich gezeigt hat, fraglos eine solche Form der Kritik am Werk. Das heißt aber mitnichten, dass sie von den Autoren zum Programm erhoben oder reflektierend überhaupt bedacht wird. Um die Konturen einer solchen Form der Kritik deutlicher zu zeichnen, empfiehlt es sich in ei-

nem weiteren Schritt deshalb, einen Halt bei den Schriften Michel Foucaults einzulegen, in denen eine solche radikalkritische, normativ wirksame aber gleichzeitig normativ weitgehend voraussetzungslose Form der Kritik *expressis verbis* in Erwägung gezogen wird.

2. Interrogation critique

In seiner Antrittsvorlesung am Collège de France am 2. Dezember 1970 charakterisiert Foucault seine Forschungshaltung mit einer Formulierung, die ein leicht variiertes Nietzsche-Zitat ist und in der er sich zu einer normativ abstinenter Methodik bekennt: Das, ebenfalls Nietzsche entlehnte, Verfahren der Genealogie speise sich, so Foucault, aus einem „positivisme heureux“ (Foucault 1971: 72).⁶ Sicherlich ist der Hinweis berechtigt, dass Foucault seine eigenen Begrifflichkeiten immer wieder umgearbeitet hat. Von der zitierten Charakterisierung ausgehend aber lassen sich sowohl rückblickend die großen Studien der sechziger als auch die noch kommenden der siebziger und achtziger Jahre in einer entscheidenden Hinsicht verstehen: Foucault sucht in ihnen stets tunlichst ein normatives Vokabular zu vermeiden und ist nicht zuletzt auch ein Genealoge eingespielter normativer Begrifflichkeiten. Die Betonung des Positivismus allein unterschlägt aber eine andere Seite von Foucaults Forschungshaltung, die er im Zusammenhang mit dem glücklichen Positivismus der Genealogie in *L'ordre du discours* erwähnt: Der Genealogie wird nämlich die Kritik beigegeben (vgl. Foucault 1971: 71 f.; dt. 1991: 43 f.). Nun ist klar, dass die Genealogie ihrerseits bestimmte Verständnisse von Kritik ausschließt. Unter Kritik kann Foucault kaum den Rekurs auf normative Prinzipien oder Kategorien verstehen, auf deren Grundlage sich eine analytische Diagnose des Bestehenden um kritische Dimensionen sozusagen kontrastiv verlängern ließe. Foucault muss offenbar eine Form der Kritik im Auge haben, die der genealogischen Methodik nicht widerstreitet, sondern die mit ihr kooperiert.⁷ Eine solche Allianz von Genealogie und Kritik, die Foucault vorschwebt (vgl. Foucault 2001b: 1393; dt. 2005: 702), macht eine Umstellung des Prinzips der Kritik unumgänglich: Genealogisch Kritik betreiben bedeutet, eine Verunsicherungsbewegung in Gang zu setzen, die in der Verunsicherung selbst ihr eigentliches Ziel hat. So begreift Foucault in dem programmatischen Text *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* auch den Charakter der Genealogie: „La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire: elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même. Quelle conviction y resterait? Bien plus, quel savoir?“ (Foucault 2001a: 1010)⁸

Eine solche genealogische Erkundung etwa einer Kategorie wie der des politischen Subjekts würde ungefähr solchen Bahnen folgen: Für Foucault ist es augenfällig, dass politische Subjekte keineswegs etwas sind, was dem Politischen, dem Regierungshandeln vorangeht. Deswegen kann für ihn die Frage auch nicht die klassische Form der politischen

6 Deutsche Übersetzung: „glücklicher Positivismus“ (Foucault 1991: 44).

7 Vgl. zur Genealogie als kritischem Verfahren bei Nietzsche und Foucault die Studie von Martin Saar (2007).

8 Deutsche Übersetzung: „Die Erforschung der Herkunft schafft keine sichere Grundlage; sie erschüttert, was man für unerschütterlich hielt; sie zerbricht, was man als eins empfand; sie erweist als heterogen, was mit sich selbst übereinzustimmen schien. Welche Überzeugung könnte dem widerstehen? Und erst recht welches Wissen?“ (vgl. Foucault 2002: 173)

Theorie des Abendlandes annehmen und lauten, wie das Zusammenleben von Angehörigen einer politischen Gemeinschaft zu regeln ist. Er tritt gleichsam einen Schritt zurück, um zu fragen, wie das, was etwa als Staatsbürger aufgefasst wird und auf das sich beispielsweise eine Regierungskunst⁹ richtet, überhaupt in die Welt gekommen ist. Bei einer solchen Weise zu fragen, liegt es auf der Hand, dass auf diese Frage nicht eine einzige Antwort gegeben werden kann. Es kann – wird die Kategorie des *sujet* erst einmal einer Untersuchung unterzogen, die danach fragt, wie welches Subjekt, welcher Bürger, welcher Untertan durch welche politische Macht, durch welches Regierungshandeln hervorgebracht wird – nicht den Nachweis und die Präsentation *des* Konstitutionsmoments oder *des* Konstitutionsmodus geben, sondern nur ein feingliedriges und langwieriges Studium der verschiedenen historischen Weisen, auf die dann je unterschiedliche, sich aber sicherlich auch in bestimmten Hinsichten ähnelnde politische Subjekte konstituiert wurden und werden. Diese Geschichte wiederum wird sicherlich kein lineares Narrativ sein können, sondern sie wird mehr einem Aufdecken unterschiedlicher, disparater oder auch aufeinander verweisender Schichten ähneln müssen – kurz: Es wird sich um eine genealogische Untersuchung der Beziehungen zwischen politischer Macht und politischen Subjekten handeln. In ihr schließlich werden, auch dies noch in nur analytischer Haltung, zahlreiche Sphären thematisch, die zunächst gar nicht als politische Sphären erscheinen mögen. Doch wird die Fragestellung zugleich so breit und so tief angelegt, dann werden, wie Foucault in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Gouvernamentalität immer wieder zeigt, plötzlich Bereiche relevant, deren politische Bedeutung *prima facie* kaum nahe gelegen hätte.¹⁰ Deutlich wird im Vollzug dieser Spürarbeit jedenfalls recht rasch, wie wandelbar das ist, was im politischen Denken als politisches Subjekt allzu häufig einfach supponiert wird. Und verbunden damit entwickelt Foucault eine weitreichende These über das Wechselspiel zwischen Macht und Subjekt: Macht bringt Subjekte erst hervor. Mit dieser These verbinden sich zwei komplementäre Aussagen über die Macht, die für den Machtbegriff des späten Foucault einschlägig sind: Macht ist erstens schöpferisch und kann damit zweitens keinesfalls bloß negativ als repressive Macht verstanden werden. Tatsächlich sind dies die beiden Momente, die Foucault ab Mitte der siebziger Jahre Schritt für Schritt ins Zentrum seines Machtkonzepts rückt.¹¹ Zugunsten dieses produktiven Machtverständnisses hat Foucault ein anderes, in seinen früheren Analysen zuweilen zur Anwendung gelangtes Machtkonzept verabschiedet: jenes, in dessen Zentrum die Vorstellung einer vor allem negativen, repressiven und untersagenden Macht steht. Als er sich Ende der siebziger Jahre an die Analyse dessen macht, was er mit dem Terminus der Gouvernamentalität (*gouvernementalité*) zu bezeichnen vorschlägt, und das wir recht abstrakt gemäß seinen allgemeinen Zügen als politische Machtausübungstechnologie bezeichnen können, ist es also ein positiver, produktiver Begriff der Macht, der den konzeptuellen Leitfaden seiner Untersuchungen bildet.

9 Zum Begriff der Regierungskunst (*art de gouverner*) siehe beispielsweise Foucault (2004a: 91 ff.; dt. 2004c: 134 ff.).

10 Zu denken ist hier beispielsweise an die vor- und frühchristliche Pastoral, in der Foucault eine Form der Regierung ausmacht, die sich um das Wohl der Menschen besorgt zeigt und die insofern bestimmte Verwandtschaften mit späteren weltlichen Regierungsformen aufweist, in gewisser Weise als deren Vorläufer verstanden werden kann (vgl. Foucault 2004a: 119 ff.; dt. Foucault 2004c: 173 ff.).

11 Ein solcher positiver Machtbegriff taucht in ersten Umrissen zuerst 1975 in *Surveiller et punir* (Foucault 1975; dt. 1976) und dann bereits sehr viel deutlicher 1976 im ersten Band der *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir* (Foucault 1976; dt. 1977) auf. Er unterliegt dann vor allem auch den Analysen des Politischen, die Foucault gegen Ende der siebziger Jahre in verschiedenen Aufsätzen, Vorträgen und seinen Vorlesungen am Collège de France unternimmt (vgl. vor allem Foucault 2004a; 2004b; dt. 2004c; 2004d).

Mit dem produktiven Machtbegriff verbindet sich freilich nicht zugleich die Aussage, die untersagenden Aspekte der Macht würden keine Rolle mehr spielen. Was Foucault vielmehr vorschlägt, ist ein um den produktiven Gesichtspunkt erweitertes Verständnis der Macht. Es sind, wie Foucault anhand der Analyse von Disziplinierungsmechanismen aufweist, aber gerade auch diese traditionell als inhibierend wahrgenommenen Aspekte der Macht, die selbst produktive Wirkung zu entfalten vermögen: Die Disziplin wird nicht auf Individuen ausgeübt, sondern ist Foucault zufolge im Gegenteil als ein Modus der Individualisierung (*mode d'individualisation*) zu verstehen (vgl. Foucault 2004a: 14; dt. 2004c: 28).

Wie aber kann eine solche, deskriptive Unternehmung als Kritik verstanden werden? Der Antwortvorschlag, der an verschiedenen Stellen der foucaultschen Schriften zumindest angedeutet wird, greift die kritischen Momente, die sich unter den analytischen Oberflächen der Überlegungen Augustinus', Machiavellis und Spinozas gezeigt hatten, explizit auf und stellt sie ins Zentrum der Kritik: Kritik kann, so sucht uns Foucault zu überzeugen, will sie in einem starken Sinne kritisch sein, gerade nicht als Konzeption oder Theorie auftreten, sondern ist zu verstehen und zu betreiben als eine „interrogation critique“ (Foucault 2001b: 1396),¹² als eine kritische Befragung unseres Selbst und der Kategorien, die uns tragen und hervorbringen. Im starken Sinne kritisch sind dabei alle Kritiken, die etwas grundsätzlich, ohne Vorsichtsmaßnahmen in Frage stellen. Hierin läge dann auch die Normativität von Kritik, die sich dabei gewissermaßen verflüssigt: Ihre Normativität speist die Kritik nicht aus Begriffen und Konzeptionen, auf die sie sich stützt, sondern die minimale Normativität der Kritik, die ihr aber gerade starke Züge verleihen können soll, verdankt sich dem Umstand, dass sie eine befragende Infragestellung dessen ist, was uns selbstverständlich zu sein scheint und damit häufig der Kritik entzogen bleibt.

3. Schluss: Befragung als Kritik

Diese minimale Normativität der Kritik ist es, die sich, so paradox das zunächst auch klingen mag, durch die erklärtermaßen anormativen Betrachtungen politischer Kategorien ergibt, wie wir sie bei Augustinus, Machiavelli, Spinoza und nicht zuletzt Foucault beobachten konnten. Sie muss, auch das hat sich immer wieder gezeigt, keineswegs die Folge einer programmatischen Orientierung sein, ja sie muss im Gegenteil noch nicht einmal intendiert werden. Sie ergibt sich gewissermaßen aus dem durch die anormative Haltung gewonnenen reflexiven Abstand zu den betrachteten Gegenständen, die im Falle der *humanities* eben die Verhältnisse sind, in denen wir leben. Gerade dieser Umstand macht die minimale Normativität der Kritik so ergiebig für die Aufgabe einer kritischen Reflexion: Denn sie bedarf keines starken normativen Unterbaus, der, wie die anhaltende Kontroverse um Konzeptionen von Normativität zeigt, leicht ins Wanken geraten kann. Trotzdem aber lässt sich durch sie eine kraftvolle Kritik entfalten, die, wie sich das zuge-spitzt zusammenfassen ließe, normativ bedeutsam ist, ohne normativ überfrachtet zu sein.

12 In der deutschen Übersetzung wird die betreffende Stelle mit „kritische[...] Frage“ wiedergegeben (Foucault 2005: 706). Ich übersetze sie oben im Text mit dem Begriff der Befragung, der ebenfalls eine mögliche Übersetzung des Substantivs *interrogation* darstellt, die mir in diesem Zusammenhang passender scheint.

Wie aber ist die Normativität beschaffen, die dieser befragenden Kritik zugrunde liegt? Oder anders gefragt: Was ist normativ an dieser Kritik und inwiefern ist es normativ? Mit Normativität kann hier offenbar nicht das Gleiche gemeint sein, was weiter oben unter Verweis auf Überlegungen Korsgaards, Habermas', Forsts oder Gosepaths als begründete Konzeption von Normativität, die einen Maßstab des Gesollten formuliert, bezeichnet wurde. Was aber ist dann hier mit normativ gemeint? Betrachten wir zunächst noch einmal kurz die Grundzüge einer befragenden Kritik.¹³ Eine befragende Kritik kann sich, wie sich an den Auseinandersetzungen mit Augustinus, Machiavelli und Spinoza gezeigt hat, mehr oder weniger implizit aus einer nüchtern-realistischen Forschungshaltung ergeben. Diese Forschungshaltung führt zu einer grundlegenden Befragung vertrauter Begriffe, da der nüchterne Blick die eingespielten Assoziationen gleichsam abstreift. Die Befragung bewirkt dann so etwas wie eine Distanzierung, die einen kritischen Sinn gerade dadurch gewinnt, dass die üblichen Verständnisse von Begriffen, Konzeptionen oder auch Institutionen unversehens hinterfragt und damit auch zur Disposition gestellt werden. Die Befragung kann auch, wie bei Foucault, explizit als kritische Haltung eingenommen werden. In diesem Fall ist der Bezug auf eine Befragung als Kritik mit der ausdrücklichen Abkehr von Kritikformen verbunden, die ihrem kritischen Vorgehen eine Konzeption von Normativität zugrunde legen. Damit verbindet sich natürlich, wie wir ebenfalls bei Foucault sehen konnten, eine grundlegende Skepsis mit Blick auf den Sinn und die Möglichkeit der Begründung solcher Konzeptionen – die Befragung ist deshalb eine Beunruhigungsbewegung, die Begründungen grundsätzlich in Zweifel zieht.

Was jedoch ist an einer solchen befragenden Kritik normativ? Hier kommt nun alles darauf an, ein gleichzeitig bescheideneres und weiteres Verständnis von Normativität gegen die Ineinssetzung von Normativität mit der Begründung von Normativitätskonzeptionen zu behaupten. Mit Normativität ist hier nicht die Begründung eines Gesollten und auch nicht die eines Maßstabs des Richtigen gemeint, sondern normativ bedeutungsvoll an der Befragung als Kritik ist die befreiende Distanznahme von einem, wie sich mit Wittgensteins Formulierung sagen ließe, Bild, das uns gefangen hielt (vgl. Wittgenstein 1984: 300 [§ 115]). Normativ ist eine solche Befragung insofern, als sie nicht einfach nur beschreibt, was sie vorfindet. Sie stellt es in Frage. Und indem sie das tut, bringt sie zugleich den mit ihm verbundenen Geltungsanspruch ins Rutschen: „[S]ie erschüttert“, wie es in der weiter oben bereits zitierten, treffenden Wendung Foucaults heißt, „was man für unerschütterlich hielt“ (Foucault 2005: 173). Kehren wir von hieraus zu unserem Eingangsbeispiel der Kapitalismuskritik zurück, so zeigt sich, dass eine befragende Kritik zwar noch keine Alternative zu kapitalistischen Strukturen auszuweisen vermag, aber sie lässt ihre Selbstverständlichkeit brüchig werden, indem sie sie als soziale Strukturen neben anderen herausstellt und so die mit ihnen verbundene Unausweichlichkeitsbehauptung, ja den Natürlichkeitsanspruch, mit dem sie zuweilen auftreten, hinfällig werden lässt.¹⁴ Mit der Befragung verbindet sich so eine besondere Wertung: Als falsch erscheint ihr nämlich immer genau das, was sich gegen eine Befragung von vornherein zu immunisieren sucht, indem es sich als alternativlos darstellt. Ihre Normativität speist sich aus

13 Mit der Idee der Befragung habe ich mich in den letzten Jahren verschiedentlich beschäftigt (vgl. Flügel-Martinsen 2008a: 209 ff.; 2008b: 28 ff.; 2011: 125 ff.). Auf die dort ausführlicher angestellten Überlegungen stütze ich mich hier.

14 Ein frühes und in vielen Hinsichten bis heute beeindruckendes Beispiel einer Befragung des Natürlichkeitsanspruchs kapitalistischer Warenformen ist natürlich das Fetischkapitel aus dem ersten Kapitalband (vgl. Marx 1972: 85 ff.).

dem Aufweis des Zukünftig-anders-sein-Könnens. Sie besteht nicht in der Begründung, sondern in Akten der Ent-Gründung. Die befragende Kritik verweist so auf eine Normativität der Öffnung.

Literatur

- Agamben, Giorgio, 2001: *Mittel ohne Zweck*, Berlin.
- Agamben, Giorgio, 2002: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt (Main).
- Agamben, Giorgio, 2004: *Ausnahmezustand. Homo sacer II.1*, Frankfurt (Main).
- Althusser, Louis, 1998: *Solitude de Machiavel*. In: ders., *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, 311–324.
- Aristoteles, 1996: *Metaphysik*, Hamburg.
- Augustinus, 1997a: *Vom Gottesstaat*, Buch 1–10, München.
- Augustinus, 1997b: *Vom Gottesstaat*, Buch 11–20, München.
- Benjamin, Walter, 1980: *Zur Kritik der Gewalt*. In: ders., *Gesammelte Schriften Band II.1*, Frankfurt (Main), 179–203.
- Derrida, Jacques, 1994: *Force de loi*, Paris (dt. 1991: *Gesetzeskraft*, Frankfurt [Main]).
- Dörre, Klaus / Lessenich, Stephan / Rosa, Hartmut, 2009: *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt (Main).
- Flügel-Martinsen, Oliver, 2008a: *Entzweiung. Die Normativität der Moderne*, Baden-Baden.
- Flügel-Martinsen, Oliver, 2008b: *Grundfragen politischer Philosophie. Eine Untersuchung der Diskurse über das Politische*, Baden-Baden.
- Flügel-Martinsen, Oliver, 2011: *Jenseits von Glauben und Wissen. Philosophischer Versuch über das Leben in der Moderne*, Bielefeld.
- Forst, Rainer, 2004: *Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der Normativität nach Kant*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, 179–197.
- Foucault, Michel, 1971: *L'ordre du discours*, Paris (dt. 1991: *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt [Main]).
- Foucault, Michel, 1975: *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris (dt. 1976: *Überwachen und Strafen*, Frankfurt [Main]).
- Foucault, Michel, 1976: *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris (dt. 1967: *Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt [Main]).
- Foucault, Michel, 2001a: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. In: ders., *Dits et écrits I, 1954–1975*, Paris, 1004–1024 (dt. 2002: *Nietzsche, die Genealogie, die Historien*. In: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 2*, Frankfurt [Main], 166–191).
- Foucault, Michel, 2001b: *Qu'est-ce que les Lumières?* In: ders., *Dits et écrits II, 1975–1988*, Paris, 1380–1397 (dt. 2005: *Was ist Aufklärung?*, Frankfurt [Main], 687–707).
- Foucault, Michel, 2004a: *Sécurité. Territoire, population*. *Cours au Collège de France (1977–1978)*, Paris (dt. 2004c: *Geschichte der Gouvernementalität I*, Frankfurt [Main]).
- Foucault, Michel, 2004b: *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978–1979)*, Paris (dt. 2004d: *Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt [Main]).
- Gosepath, Stefan, 2009: *Zum Ursprung der Normativität*. In: Rainer Forst et al. (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt (Main), 250–268.
- Habermas, Jürgen, 1983: *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*. In: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt (Main), 53–126.
- Habermas, Jürgen, 1991: *Erläuterungen zur Diskursethik*. In: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt (Main), 119–226.
- Hardt, Michael / Negri, Toni, 2002: *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 1994: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt (Main).
- Korsgaard, Christine, 1996: *The Sources of Normativity*, Cambridge.

-
- Machiavelli, Niccolò, 1990a: Der Fürst (Il Principe). In: ders., Politische Schriften, Frankfurt (Main), 51–123.
- Machiavelli, Niccolò, 1990b: Discorsi. In: ders., Politische Schriften, Frankfurt (Main), 127–269.
- Marx, Karl, 1972: Das Kapital. Band 1, MEW Band 23, Berlin (Ost).
- Münkler, Herfried, 1995: Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt (Main).
- Saar, Martin, 2007: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt (Main).
- Spinoza, Baruch de, 2006a: Theologisch-politischer Traktat, Werke Band 2, Hamburg.
- Spinoza, Baruch de, 2006b: Politischer Traktat, Werke Band 3, Hamburg.
- Wittgenstein, Ludwig, 1984: Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Band 1, Frankfurt (Main), 225–580.