

Soziologie und Kritik

Moderne Sozialwissenschaft und Kritik der Gesellschaft

Georg Vobruba

Einleitung

Zum Selbstverständnis der Soziologie gehört, dass sie eine kritische Wissenschaft ist. Dieses Selbstverständnis im allgemeinsten Sinn teilen die Kritische Theorie, die Vertreter der »zweiten Moderne«, diverse aus der Tradition der Phänomenologie entstandene Theorierichtungen, etwa die sozialwissenschaftliche Hermeneutik oder die historisch-genetische Theorie, schließlich der kritische Rationalismus samt seinen Erben. Man sieht sofort, dass dieser Gleichklang kaum einen Konsens über den Stellenwert von Kritik in der Soziologie indizieren kann. Die Frage ist also: In welchem Verhältnis steht die Soziologie zu Kritik der Gesellschaft?

Ich werde erst Voraussetzungen klären, ohne die sich diese Frage nicht sinnvoll diskutieren lässt. Zunächst erörtere ich kurz den Wandel der Bedeutung von Kritik im Übergang vom traditionellen zum modernen Weltverständnis. Daraus ergibt sich eine Referenzfolie für die kritische Diskussion kursierender Ansätze, die Kritik als eine Aufgabe der Soziologie sehen. Anschließend will ich zeigen, dass im modernen Wissenschaftsverständnis die soziologische Befassung mit Kritik nur darin bestehen kann, die Kritik der Leute an ihren sozialen Verhältnissen ins Zentrum des soziologischen Forschungsinteresses zu stellen. Damit komme ich zu meinem Kernanliegen. Ich argumentiere für die These, dass die Soziologie kritische Wirksamkeit gerade dann nicht erzielt, wenn sie als »kritische Soziologie« angelegt ist und sich unmittelbar auf Praxis außerhalb des Wissenschafts-

betriebes richtet. Die Soziologie kann ihr Potential, kritisch zu wirken, nur entfalten, wenn sie sich auf ihr Kerngeschäft konzentriert, auf die handlungsentlastete Beobachtung von sozialen Phänomenen und die professionelle Interpretation von Zusammenhängen in der Gesellschaft.

Soziologie als Wissenschaft muss dem Verständnis der Moderne entsprechend zwei Grundanforderungen genügen. Zum einen muss sie in der Lage sein, Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen sozialen Phänomenen in der Gesellschaft zu beobachten und so zu interpretieren, dass ihre Ergebnisse nach eindeutigen Regeln interpersonell nachvollziehbar sind. Und zum anderen muss die Soziologie berücksichtigen, dass in ihrem Gegenstand Beobachtungen und Interpretationen immer schon stattfinden. Es geht deshalb darum, die soziologische Gesellschaftstheorie so anzulegen, dass sie die in der Gesellschaft stattfindenden Beobachtungen von Gesellschaft empirisch aufnehmen kann; sie muss nach deren Ursachen und Wirkungen fragen, und sie muss eigene Interpretationen für Zusammenhänge (Kausalitäten, Funktionszusammenhänge) in ihrem Objektbereich anbieten. Diesen Anforderungen kann die Soziologie nur genügen, wenn sie als Beobachtung zweiter Ordnung betrieben wird (Vobruba 2009). Das bedeutet: Die Soziologie beobachtet und interpretiert handlungsentlastet, wie die Leute unter praktischen Handlungsanforderungen beobachten, interpretieren und handeln.

Mit diesem Zugang zum Thema lässt sich, wenn ich recht sehe, seit langem zum ersten Mal wieder in der Soziologie eine Kontroverse klar konturieren. Gibt es die Möglichkeit einer kritischen Soziologie? Kann Soziologie als Wissenschaft Gesellschaftskritik praktizieren? Oder besteht die spezifische Kompetenz der Soziologie darin, Kritik, die in der Gesellschaft an der Gesellschaft geübt wird, als Untersuchungsgegenstand zu nehmen? Mit anderen Worten. Ist die Soziologie darauf festgelegt, zu beobachten und zu interpretieren, wie die Gesellschaft in der Praxis kritisch beobachtet, interpretiert und wie dem entsprechend gehandelt wird?

Zur Entwicklung von Kritik

»Die Critic heißt insgemein eine Kunst, die alten Autores zu verstehen (oder verständlich zu machen), was sie geschrieben, von dem, was man ihnen untergeschoben, oder verfälscht hat, zu unterscheiden, und das verdorbene auszubessern oder zu ersetzen.«

Dies ist das historisch erste Auftreten des Begriffs Kritik in einem deutschsprachigen Text im Jahr 1718. Das Zitat ist von Immanuel Kant überliefert (Röttgers 1982: 660).

Das Wort Kritik geht auf das griechische Verbum *krino* (unterscheiden) und das dazu gehörende Adjektiv *kritikos* zurück. Es bezeichnete erst eine Eigenschaft, die in Gerichtsverfahren und in der Politik gefordert ist: Unterscheidungsfähigkeit und Urteilskraft in strittigen Angelegenheiten. Das Substantiv *kritikos* kam später. Es bezeichnete jene, die sich mit rhetorisch-philologischen Kunstübungen befassten, bezog sich also auf den Umgang mit Texten. An diese Bedeutung knüpfte die philosophische Diskussion im 15. und 16. Jahrhundert an. Seitdem hat der Begriff Kritik eine atemberaubende Karriere erlebt.

Die Entwicklung von Kritik lässt sich als zwei miteinander verbundene Prozesse beschreiben, der zunehmenden Ausdehnung der Domäne und der Verbreiterung der Trägerschaft von Kritik.

Die Ausdehnung der Domäne von Kritik

Die Domäne von Kritik war anfangs eng begrenzt. Als Kritik wurde zum einen die Rekonstruktion eines alten überlieferten Textes bezeichnet, um seinen wahren Inhalt zu erschließen, zum anderen das Verfahren, in dem ein Kunstwerk an dem ihm impliziten Ideal gemessen und so die in ihm verborgene Wahrheit freigelegt wurde. Hinter diesen beiden Verfahren wird das Wirken der absolutistischen Logik des vormodernen Weltverständnisses (Dux 2000) sichtbar. Die Welt wird als Hervorbringung aus einem absoluten Bezugspunkt verstanden, in dem alles, was ist, also Sein und Sollen, konvergiert. Wahrheit wird darum durch Rückgriff auf den absoluten Bezugspunkt erschlossen. Und da der Ursprung die Wahrheit birgt, haben die alten Texte oder Textversionen Vorzug vor den neueren.

Die Erweiterung der Domäne von Kritik setzte im 16. Jahrhundert ein und ging von der Beurteilung und Wiederherstellung der Authentizität von Texten zu Aufklärung im Allgemeinen (Koselleck 1973: 98). Aber hinter der Erweiterung und Ausdifferenzierung des Sinns von Kritik hielt sich die absolutistische Logik des Weltverstehens durch. Noch für Schlegel nähert sich Kritik ihrem eigenen Ideal dann, wenn es ihr gelingt, »am besprochenen Werk dessen eigenes Ideal, das ihm zum Teil selbst verborgen bleiben

muß, rein hervortreten zu lassen« (Röttgers 1982: 666). Immanuel Kant vollendete die Generalisierung der Domäne von Kritik.

»Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der *Kritik*, der sich alles unterwerfen muß. *Religion*, durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung*, durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.« (Kant 1956: A XI, XII; Hervorhebungen im Original)

Kritik erfasst nun potentiell alles, also auch sich selbst. Damit wird Kritik reflexiv. Man kann nun nicht nur Phänomene aller Art unter dem Aspekt ihrer Wahrheit kritisieren, sondern auch nach der wahren Kritik fragen.

Die konsequente Folgerung aus der Verallgemeinerung der Domäne von Kritik ist der Gedanke, dass Kritik nicht nur eine philosophische Angelegenheit ist, sondern alle betrifft und darum Praxis nach sich zieht. Kant formuliert diesen Gedanken so: Den Beherrscher, »der, selbst aufgeklärt, sich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldiszipliniertes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat«, lässt Kant sagen: »räsonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!« (Kant 1964: A 494). In vorsichtiger Negationsform – Foucault (1992: 17) nennt es »kontrapunktisch« – wird hier ein Verständnis von Kritik eingeführt, das über das traditionale hinaus geht; das Verständnis nämlich, dass die Leute Träger von Kritik werden, dass sich Kritik auf außerphilosophische Belange bezieht und dass sie sich nicht selbst genug ist, sondern Realisierung in einer von ihr unterscheidbaren Praxis verlangt. Solange die aufklärerische Kritik mit Absolutheitsanspruch auftritt, steht sie in fundamentalem Widerspruch zu einer politischen Praxis, die sich selbst im Absoluten legitimiert sieht. Dies ist noch eine Zeit lang das Vermittlungsproblem zwischen Theorie und Praxis. Denn die Kritik im Namen der Vernunft beansprucht Anerkennung als »oberste Urteilsinstanz« (Koselleck 1973: 95); dies allerdings nicht, wie Koselleck meint, um ihren Standpunkt hinter der »Maske der Allgemeinheit« (ebd.: 97) zu verstecken, sondern weil sich vernunftgeleitete Kritik noch nicht anders als von einem absoluten Bezugspunkt aus denken und formulieren ließ. Tatsächlich war Kritik lange durch das Geheimnis frühbürgerlicher Geheimbünde von der übermächtigen und praktisch bedrohlichen Herrschaft abgeschirmt. (Koselleck 1973: 49ff.)

Dies aber ließ sich nur eine Zeit lang durchhalten, dann wird Kritik in politische Praxis hineingezogen. Damit wird eine fundamentale Reorientierung der Theorie angestoßen. Es wird die Unterscheidung von Theorie

und Praxis als theorierelevantes Überbrückungsproblem entdeckt (Habermas 1971: 80ff.). Nun wird erkennbar und zum Problem, dass im traditionellen Denkmodell der Kritik nur Theoretiker als Akteure von Kritik vorkommen. Damit entsteht das neue Problem der Realisierung von Kritik, also das Problem der Verbindung von Kritik und der von ihr unterschiedenen Praxis. Kritik gerät damit in ein Spannungsfeld von Idee und Handeln, und das Kernproblem von Kritik wird ihre Vermittlung. Kritik selbst als »Tat der Umwälzung« zu sehen, ist nun keine Lösung mehr. Zur Zeit Nietzsches war die Unterscheidung von Theorie und Praxis schon so etabliert, dass er für diesen Ausweg nur noch Spott aufbringen konnte (Röttgers 1982: 670).

Die Ausweitung der Trägerschaft von Kritik

Sie schließt an die Entwicklung der Domäne von Kritik an. Denn die Erweiterung der Domäne von Kritik und das daraus resultierende Auseinandertreten von kritischer Theorie und Praxis zieht die Ausweitung der Trägerschaft von Kritik nach sich.

Die Aufgabe der Wiederherstellung von Authentizität kam philologisch arbeitenden Philosophen zu. Ihre Methode bestand in der Rekonstruktion der Ursprünglichkeit eines Textes, denn diese verbürgte den Zugang zu der ihm immanenten Wahrheit. Später, mit zunehmender Verallgemeinerung der Domäne von Kritik, erweiterte sich der philosophische Aufgabenbereich, doch blieb Kritik exklusiv Akteuren der Theorie vorbehalten. Dieser bis ins 18. Jahrhundert nicht reflektierbaren Selbstverständlichkeit entsprach die Selbstverständlichkeit der Einheit von Theorie und Praxis der kritischen Theorie: Die Kritik, mit der die Wahrheit erschlossen wurde, war Praxis.

Ein erstes Anzeichen der Auflösung des philosophischen Kritikmonopols kann man im Auftreten des Verbum *kritikeln* als alltagspraktischen Ausdruck von Unzufriedenheit sehen. Ein weiteres Anzeichen besteht darin, dass im ausgehenden 18. Jahrhundert die deutsche Kritik mit der französischen Revolte in Verbindung gebracht wurde (Röttgers 1982: 662) – Kritik also nicht mehr einzig als Absetzbewegung von einem als verfälscht angesehenen Text, sondern auch von einem unzulänglichen gesellschaftlichen Zustand verstanden wurde. Im Übergang vom philosophischen zum politischen Gebrauch bemächtigten sich dann Personen der Praxis von Kritik,

die Kurt Röttgers, der Autor des exzellenten Artikels »Kritik«, in bezeichnender Weise »Intellektuelle« nennt (Röttgers 1982: 668), ein Begriff der als zeitgenössische Selbstbezeichnung damals, um 1830, noch nicht verfügbar war (Bering 2010: 31ff.). Bezeichnend ist dies deshalb, weil das Kennzeichen Intellektueller ihre prekäre Stellung zwischen traditionalem Wahrheitsanspruch und gesellschaftlichem Selbstgestaltungsanspruch in der Moderne ist (Vobruba 2009: 29ff.). Die Auflösung des philosophischen Kritikmonopols zeigt also den Übergang von Kritik in die Moderne an.

Der Ausbruch aus dem innerphilosophischen Denkmodell von Kritik wurde von Feuerbach vorbereitet und erfolgte durch Karl Marx. Feuerbach wendet sich, da keine anderen Adressaten verfügbar waren, zwar immer noch an die Philosophen, aber er führt die Leute als Träger von Kritik ein.

»Der Philosoph muß das im Menschen, was *nicht* philosophiert, was vielmehr *gegen* die Philosophie ist, das also, was bei Hegel nur zur *Anmerkung* herabgesetzt ist, in den *Text* der Philosophie aufnehmen. Nur so wird die Philosophie zu einer *universalen, gegensatzlosen, unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht.*« (Feuerbach 1975: 234; Hervorhebungen im Original)

Auch hier sieht man, wie die moderne Idee von der traditionellen Logik eingeholt wird. Die Leute werden als Träger von Kritik eingeführt, um den absoluten Anspruch der philosophischen Kritik aufrecht zu erhalten.

Marx hat die Wendung von philosophischer Immanenz zur Fokussierung der Theorie auf die »wirklichen Menschen« explizit vollzogen. Allerdings bleibt auch bei ihm noch ein Rest an vormodernem Denken. In seinem Verständnis von Kritik denken die Leute über den gesellschaftlichen status quo hinaus, und sie handeln im Sinne der Veränderung der sozialen Verhältnisse. Aber durch ihr Handeln realisiert sich ein theoretisch einsehbarer Geschichtszweck, der dem Handeln vorausgesetzt ist. Darum bietet die Theorie zumindest in der weiten historischen Dimension keinen Raum für den Eigensinn individuellen Handelns.

»Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, *was es ist* und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird.« (Marx 1972: 38; Hervorhebungen im Original)

So bindet auch Marx sein Verständnis der Praxis von Kritik noch an eine von der Theorie vorausgesetzte Wahrheit.¹³

13 Zum Marxschen Geschichts- und Kritikverständnis Holz 1993 und jüngst prägnant Gröbl-Steinbach Schuster 2012: 231.

Die Unterscheidung von Theorie und Praxis ist die entscheidende Voraussetzung für den Aufstieg der Bedeutung der Leute als Träger von Kritik. Er vollendet jene Entwicklung, in der sich die Trägerschaft von Kritik ausweitete. Es muss also unterschieden werden: Wissenschaftliche Kritik als soziale Praxis innerhalb des Theorie- oder Wissenschaftsbetriebs; und wissenschaftliche Kritik, die den Ehrgeiz hat, über ihr Feld hinaus zu wirken. Damit wird zugleich deutlich, dass wissenschaftliche Gesellschaftskritik eine besondere Art von Kritik ist. Sie ist nicht nur an andere Wissenschaft adressiert, sondern richtet sich auf außerscientifische Praxis (Gröbl-Steinbach Schuster 2012: 228). Sobald wissenschaftliche Gesellschaftskritik nicht mehr als sich selbst genügende philosophische Praxis durchführbar ist, stellt sich noch ein weiteres Problem. Diese Gesellschaftskritik muss in eine Theorie eingebunden sein, die angeben kann, welches Praxispotential sie hat (allgemein dazu Schmid 2012: 20). Die Theorie muss Hypothesen darüber enthalten, welche Akteure im Sinne der Kritik relevant sind, und wie diese Akteure handeln.

Wertfreiheit

Die Soziologie kann Kritik in dem Maße als ihr Thema übernehmen, in dem die Leute als Gestalter ihre sozialen Verhältnisse ins Spiel kommen. Dabei muss sich die Soziologie auf Beobachtungen zweiter Ordnung einstellen. Sie hat es mit die Welt beobachtenden, interpretierenden und in ihr handelnden Leuten zu tun. Indem die Soziologie diese beobachtet, beobachtet sie auch, dass diese Leute durchaus auch Soll-Fragen und Lösungen/Lösungsvorstellungen für diese Sollfragen haben, und sie beobachtet, dass in der Praxis gewisse Anforderungen an die Artikulation von Kritik gestellt werden (Celikates 2009: 160ff.). Nachdem die Theorie die Kompetenz für die Lösung von Soll-Problemen verloren hat, kommt die Soziologie also via Beobachtung zweiter Ordnung sogleich wieder mit Soll-Problemen in Kontakt. Allerdings behandelt sie die Sollfragen und Antworten, die sie in der Praxis beobachtet, als Untersuchungsthemen. Dagegen nimmt sie für sich selbst nicht mehr in Anspruch, verbindliche Antworten auf Soll-Fragen geben zu können. Nach dem Ende der Verbindlichkeit des traditional-absolutistischen Weltbildes widmet sich die moderne Sozialwissenschaft Soll-Fragen nicht mehr, um sie zu beantworten, son-

dern um die Fragen und die Antworten aus sozialen Bedingungen zu erklären. Denn »im säkularen Verständnis der Welt steht alles unter angebbaren Bedingungen.« (Dux, Globisch 2012: 418) Das gilt auch für Gesellschaftskritik.

Spätestens mit Nietzsche entstand Raum für ein Wissenschaftsverständnis, das die strikte nachtraditionale Trennung von Sein und Sollen aufnahm und wissenschaftliche Erkenntnismöglichkeiten auf das Sein konzentrierte. Dies manifestierte sich im Postulat der »Wertfreiheit«. Max Weber vertrat das Postulat der Wertfreiheit einerseits selbst als normatives Postulat, andererseits war ihm schlicht die Trivialität der Werturteile seiner (vor allem älteren) Kollegen zuwider. In »Wissenschaft als Beruf« stellt er einerseits das Postulat auf, man möge sich im Hörsaal wertender politischer Stellungnahmen enthalten. »Dem Propheten wie dem Demagogen ist gesagt: ›Gehe hinaus auf die Gassen und rede öffentlich.‹ Das heißt da, wo Kritik möglich ist.« (Weber 1994: 15) Andererseits argumentiert er damit, dass es dem modernen Denken unmöglich geworden ist, Werturteile allgemeinverbindlich zu begründen. Es liegt dies an der unaufhebbaren Pluralität von Wertvorstellungen, die er so fasst: »Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen wieder ihren ewigen Kampf.« (Ebd.: 17) Darum ist es unser Schicksal, »in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit zu leben.« (Ebd.: 21) Übrigens waren es die unterschiedlichen Auffassungen über die Wissenschaftlichkeit von Werturteilen, welche um die Jahrhundertwende die älteren von den jüngeren Sozialwissenschaftlern trennten, Ökonomen von Soziologen unterschieden und schließlich dazu führten, dass neben dem Verein für Socialpolitik die Deutsche Gesellschaft für Soziologie gegründet wurde.

Man sieht gleichwohl, dass auch noch Weber mit den Restbeständen der traditionellen Logik kämpft. Dass Weber Wertfreiheit als Norm einführt, hat einen einfachen Grund. Er hatte noch nicht die Möglichkeit, die wissenssoziologischen Grundlagen der Sozialwissenschaften zu reflektieren. Dies hat die Diskussion des Werturteilsproblems beinahe bis heute blockiert. Entweder es wurden Wertorientierungen als immer schon mit Wissenschaft unvereinbar aufgefasst (Albert 1972: 198). Oder es wurde Wertfreiheit als Norm aufgefasst und somit das normative Postulat, sich normativer Stellungnahmen zu enthalten, als performativer Widerspruch entlarvt (dazu von Ferber 1972: 168; Albert 1972: 186). Beides sind zeitgebundene Irrtümer. Für das traditional-vormoderne Verständnis von Theo-

rie war das Erschließen von Werten samt ihrer Geltung von zentraler Bedeutung und selbstverständlich. Erst im modernen Wissenschaftsverständnis wurde es unmöglich, Werte wissenschaftlich zu begründen. Wertfreiheit ist darum selbst kein normatives Postulat, sondern die Konsequenz der Unmöglichkeit, mit wissenschaftlichem Anspruch Werte zu begründen. Nach dem Ende der absolutistischen Logik des traditionellen Weltbildes gilt im Wortsinn: Es bleibt nichts anderes übrig, als die Wertungen von wissenschaftlich Tätigen in die Wertungen der Leute einzureihen.

Mit Blick auf Konsequenzen für die Praxis ergibt sich daraus eine unhintergehbare Pluralität von Kritik, die von allen geübt werden kann. Und das wiederum verschiebt die Relation von (nun soziologischer) Theorie und Kritik. Kritik wird als Empirie in der Gesellschaft für die Soziologie beobachtbar. Ebenso wie Wertfreiheit handelt es sich beim Übergang von Kritischer Theorie zu einer »pragmatischen Soziologie der Kritik«, anders als Luc Boltanski (2010: 45ff.) annimmt, nicht um eine forschungsstrategische Entscheidung, die man so oder auch anders treffen kann, sondern um die zwingende Konsequenz des Strukturwandels des Denkens von der absolutistischen Logik zur Moderne.

Daraus ergeben sich meine beiden nächsten Argumentationsschritte. Zuerst geht es um die Untersuchung diverser Ansätze einer wissenschaftlichen Kritik (in) der Gesellschaft. Und dann geht es um die Frage nach der Möglichkeit kritischer Wirkungen von Soziologie in der Gesellschaft.

Kritische Theorie

Alle Versionen posttraditionaler Kritik stellen sich in irgendeiner Form dem Problem, dass die theoretische Verankerung von Kritik in einem absolut gesetzten Bezugspunkt nicht mehr möglich ist, und dem daraus resultierenden Postulat, die Kritik der Leute in die Theorie einzubauen. Da aber »falsches« Bewusstsein für praktisch möglich und für wissenschaftlich identifizierbar gehalten wird, bleibt doch noch Raum für die Rolle des wissenschaftlich-philosophischen Autors als kritischem Akteur. Das ist die Position der Kritischen Theorie. Bei Max Horkheimer (1937) und strukturähnlich bei Jürgen Habermas (1997; dazu Vobruba 2009: 65ff.) schlägt sich das Wissen um das Ende des traditionellen Weltbildes und um die Konsequenzen für philosophische Gesellschaftskritik so nieder: Mangels eines philo-

sophisch voraussetzbaren Maßstabs für Kritik muss die Kritische Theorie gesellschaftsimmanent, bei praktischer Erfahrung, aber doch nicht empirisch, ansetzen.

»Und doch besteht im Hinblick auf die Rolle der Erfahrung ein Unterschied zwischen der traditionellen und der kritischen Theorie. Die Gesichtspunkte, welche diese als Ziele menschlicher Aktivität der historischen Analyse entnimmt, vor allem die Idee einer vernünftigen, der Allgemeinheit entsprechenden gesellschaftlichen Organisation, sind der menschlichen Arbeit immanent, ohne den Individuen oder dem öffentlichen Geist in richtiger Form gegenwärtig zu sein.« (Horkheimer 1937: 267)

Darum bleibt dem kritischen Theoretiker eine aktive Rolle.

»Ist es die Aufgabe des kritischen Theoretikers, die Spannung zwischen seiner Einsicht und der unterdrückten Menschheit, für die er denkt, zu überwinden, so wird in jenem soziologischen Begriff das Schweben über den Klassen zum Wesensmerkmal der Intelligenz, zu einer Art Vorzug, auf den sie stolz ist.« (Horkheimer 1937: 274)

Der Theoretiker weiß um die Manipulierbarkeit des Bewusstseins der Leute und muss sich daher – in ihrem Interesse – von deren Maßstäben bei der Beurteilung und Kritik der sozialen Verhältnisse absetzen. So kommt es, dass die Kritische Theorie vorübergehend eine Akteursrolle in der Gesellschaftskritik übernimmt. Das war die Hoffnung im Jahr 1937, die beim Verfassen der Dialektik der Aufklärung, ein paar Jahre später, zerstört war. Horkheimer und Adorno (1986) sahen die kritische theoretische Idee als mit dem Bewusstsein und Handeln der Leute nicht mehr vermittelbar. Die Kritische Theorie war darauf angelegt gewesen, an die Leute anzuschließen, doch die Unempfänglichkeit der sozialen Verhältnisse für Kritik trieb die Theorie in die Isolation und setzte die Theoretiker wieder als alleinige Akteure der Kritik ein. Die Differenz zwischen Theorie und Praxis wird damit zurückgenommen und theoretische Kritik per se zur Praxis (Steinert 2007: 222). Genau darum hat Adorno, orientiert an Arnold Schönberg, die Isolation des Theoretikers auch als Befreiung gesehen (Steinert 1989). Sie bietet die Freiheit zu autonomen kritischen Setzungen. Es ist die tragisch-ironische Wiederkehr der vormodernen Kritikkonstellation.

Auch Michel Foucault (1992) wird bei seiner Suche nach einer Kritikposition von dem intuitiven Wissen geleitet, dass sich ein wissenschaftlich ausweisbarer normativer Maßstab für Kritik unter posttraditionalen Bedingungen nicht finden lässt. Er rückt darum von Kritik als einem Theorieunternehmen weit ab und versteht sie – samt seiner eigenen Beteiligung daran – als Praxisform. Kritik ist »die Kunst, nicht dermaßen regiert zu

werden.« (Foucault 1992: 12) Sobald Foucault aber auf Praxis außerhalb der Wissenschaft zu sprechen kommt, macht er doch Anleihen bei der absolutistischen Logik. Kritik könne »der Regierung und dem von ihr verlangten Gehorsam universale und unverjährbare Rechte entgegensetzen [...]« (ebd.: 13). Vergebens sucht man nach irgendeinem Hinweis, wo diese Rechte denn herkommen. Man sieht: Foucault nimmt genau jene absolutistisch-vormoderne Logik als Grundlage von Kritik, deren Verwendung zwecks Legitimation der herrschenden Verhältnisse (ebd.: 35f.) er zurückweist. Soweit Foucault dagegen Kritik im Kontext von wissenschaftlichen Diskursen erörtert, bewegt er sich weit sicherer im Rahmen modernen Denkens. Mit Blick auf den philosophischen Diskurs insistiert er auf der »Kritik der anmaßenden Vernunft« (ebd.: 21); eben: Kritik der Anmaßung, der Kritik der Leute einen wissenschaftlich verbindlichen normativen Maßstab vorsetzen zu können.

Neue Versuche zur Gesellschaftskritik

Zahlreiche neuere Wortmeldungen fallen hinter den Reflexionsstand von Horkheimer und Foucault zurück. In der neueren Literatur überwiegt zwar die Einsicht, dass das reine Postulieren von normativen Standards als Widerlager von Gesellschaftskritik so ohne weiteres nicht mehr möglich ist, doch fehlt jede systematische Überlegung, woran dies liegen könnte. Folglich findet man einerseits »kritische«, normative Setzungen, andererseits aber doch Versuche, auch die kritischen Positionen der Leute in irgendeiner Weise aufzunehmen, um mit der eigenen Kritik nicht allein zu bleiben.

In dem Sammelband »Was ist Kritik?« (Jaeggi, Wesche 2009) werden erhebliche philosophische Anstrengungen unternommen, einerseits einen Soll-Wert philosophisch aufzubauen, den gesellschaftlichen Ist-Zustand daran kritisch zu messen und die Kritik der Leute dennoch mit einzubauen. Dabei wird der Diagnose des Ist-Zustandes wenig, der Begründung der Soll-Werte dagegen viel Aufmerksamkeit gewidmet. Diesem Schwerpunkt der Argumentation entsprechend lauten die zentralen Fragen: Wie wird das Soll der Gesellschaftskritik festgestellt? Wer stellt dieses Soll fest?

Die Frage nach der Feststellung des Soll-Wertes der Gesellschaftskritik ist die Frage nach dessen Begründung. Dazu werden kritische Soll-Werte entwickelt und es werden Bemühungen angestellt, ihnen allgemeine Gel-

tungsgrundlagen zu verschaffen. Als solche Soll-Werte fungieren Vorstellungen »eines guten Lebens« (Rosa 2009a: 29; dazu Lessenich 2009a: 234) ein »Recht auf Rechtfertigung« (Forst 2009: 151, 157) oder ein die Empirie transzendierendes Prinzip »Anerkennung« (Honneth 2007; dazu Gröbl-Steinbach Schuster 2012: 238ff.). Entscheidend dabei ist, dass es sich in keinem Fall um einen empirischen Maßstab handelt, den die Leute an die sozialen Verhältnisse anlegen, sondern um vorausgesetzte Bezugspunkte, derer die Konstruktion theoretischer Kritik zwingend bedarf. Bezüglich des Verhältnisses dieser Art von Gesellschaftskritik zu kritischen Vorstellungen der Leute bleiben all diese Ansätze vage. Zwar wird fallweise betont, dass die Konstruktionen von kritischen Soll-Werten bei den Vorstellungen der Leute ihren Ausgang nehmen, dann allerdings über sie hinausgehen. Ob aber die philosophisch gefassten Soll-Werte den Weg (zurück) zur Praxis der Leute finden, ist unklar. Es besteht kein Sensorium dafür, dass sich Gesellschaftskritik als Theorie praktisch bewähren muss und dass sich dies empirisch überprüfen lässt.

Dem verwandt ist Kritik, die Gesellschaft an »den Anforderungen der Moderne an ein sinnvoll geführtes Leben« misst (Dux 2008: 21; dazu Vobruba 2009: 88) und daraus schließt: »Die gesellschaftlichen Ordnungsformen müssen konstruktiv so geschaffen werden, dass auf ihrer Grundlage eine selbstbestimmte Lebensführung möglich wird.« (Dux 2012: 39) Dieses Apriori unterscheidet sich von philosophischen Setzungen nur, wenn der mit ihm verbundene Anspruch reduziert wird. Es »führt keine normative Verpflichtungsdimension mit sich.« (Dux 2008: 330) Damit allerdings stellt es nicht selbst ein Kriterium für Gesellschaftskritik dar, sondern verweist allenfalls auf ein spezifisch prekäres Zusammentreffen von modernem Selbstbestimmungsbewusstsein einerseits und kapitalistisch-ökonomischen Zwängen andererseits, in dessen Folge praktische Gesellschaftskritik zu erwarten ist. Dann bleibt aber immer noch die Frage, ob Gesellschaftskritik tatsächlich stattfindet und an welchen Soll-Vorstellungen sie sich konkret orientiert.

Zumindest die Versionen von kritischer Philosophie halten es offensichtlich für möglich, an Gesellschaftskritik als Praxis teilzunehmen, und zugleich den Anspruch moderner Wissenschaftlichkeit aufrecht zu erhalten, also kritische Theorie zu betreiben. Allerdings bleibt das Problem, wie Kritik zwischen Idee und Handeln vermittelt, wie also die vom Theoretiker ausgewiesene Position in Praxis übergeht, in all diesen Beiträgen verdeckt. Meist implizit, manchmal auch explizit (z. B. Dörre, Lessenich, Rosa 2009:

16) wird mit Ermutigungseffekten der Praxis durch elaborierte theoretische Argumentationen gerechnet. Wie aber kritische Texte in der Praxis wirken, ist eine empirische Frage. Um ihr nachzugehen, müssten die Leute als Rezipienten der Texte in die Kritikkonstruktion eingebaut und empirisch berücksichtigt werden. Derartige Untersuchungen sind mir nicht bekannt. Immerhin wird als ein Vorteil festgehalten, an in der Praxis »bestehende normative Erwartungen anknüpfen zu können.« (Jaeggi 2009: 285) Aber den kritischen Standards der Leute wird nicht allzu weit getraut. Die Kritik geht darum »nicht allein von faktischen, sondern von gerechtfertigten Normen aus.« (Jaeggi 2009: 286) Ähnlich ist die Position, dass der Philosoph zu sehen beansprucht, dass sich die Leute auf normative Standards »bereits festgelegt haben, ob sie es wissen oder nicht.« (Bittner 2009: 141) Diese Art von Besserwisseri geht fallweise also sehr weit (dazu grundsätzlich Foucault 2010; Luhmann 1991).

Näher an die Beobachtung und empirische Aufnahme der Kritik der Leute führen die unterschiedlichen Argumentationen, die in der Praxis schon gegebene kritische Maßstäbe aufgreifen (dazu auch Boltanski 2010: 30f.). Die entscheidende Differenz dieser Kritikversion im Vergleich zu allen bisher genannten ist ihr Perspektivenwechsel von Teilnahme an zur Beobachtung von Kritik. Kritische Maßstäbe werden hier nicht entworfen, sondern dem Untersuchungsgegenstand als empirische Daten entnommen. Das jedenfalls ist der Anspruch. Im Prinzip geht es hier immer darum, die Kritik der Gesellschaft an ihren »eigenen Maßstäben« (Jaeggi 2009: 270) zu orientieren. Dies kann tatsächlich der Ansatzpunkt einer empirischen Befassung mit Kritik sein. Wenn man die Frage aber empirisch verfolgt, muss man handlungstheoretisch fragen: Wessen und welche Maßstäbe sind das? Welche Versprechen sind tatsächlich gemeint? Und wer schreibt diese Versprechen wem zu und bei wem werden sie praktisch eingeklagt? In aller Regel aber wird so nicht gefragt. Vielmehr werden hinter den »eigenen Maßstäben«, den »Versprechen« der Gesellschaft normative Positionen von textproduzierenden Gesellschaftsinterpreten – und im Zweifel die eigenen – versteckt. In dieselbe Sackgasse fährt der Versuch, sich des kritischen Maßstabs durch Rückgriff auf Texte von soziologischen Klassikern zu versichern. Programmatisch auf Empirie eingestellt ist zum Beispiel der Ausgangspunkt von Hartmut Rosa (2009a: 92), in der Durchführung seiner Argumentation fällt auch er in den einfachen philosophischen Kritikmodus zurück. Die weitere Debatte dreht sich dann nicht darum, welche Versprechen und Erwartungen tatsächlich gegeben und gesellschaftlich wirksam

eingeklagt werden. Sondern welche Versprechen es »in Wahrheit« gibt und dass sie »eigentlich« eingeklagt werden müssten. Schon die Rede, dass »die Gesellschaft« etwas verspricht, zeigt das Empiriedefizit. Im Effekt setzt sich der Textproduzent an die Stelle derer, die folgenreich Erwartungen an die Gesellschaft adressieren könnten.

Dieser Ansatz einer sich immanent verstehenden Gesellschaftskritik weist in Richtung Empirie, seine Durchführung erreicht die Empirie aber nicht. Denn die Maßstäbe werden nicht aus empirisch vorfindbaren, beobachtbaren Gesellschaftsverständnissen rekonstruiert, sondern aus Texten, die ohne weitere Begründung als gesellschaftliche Selbstdarstellungen genommen werden. Die Wende der Kritik zur Empirie misslingt, da sie nicht auf einem empirischen Gesellschaftsverständnis, sondern auf literarischen Konstrukten beruht, in welche sich dieser Ansatz selbst einreicht. Philologie statt Empirie.

Soziologie der Gesellschaftskritik

Die schiere Existenz meiner knappen Skizze macht deutlich, dass man Kritik nicht nur praktizieren, sondern auch soziologisch beobachten kann. Gesellschaftskritik lässt sich als ein soziales Phänomen verstehen, das aus spezifischen Formen der Beobachtung und der Interpretation von Gesellschaft besteht, an die potentiell Handeln relevanter Akteure anschließt. Dieses Phänomen kann seinerseits soziologisch beobachtet und zum Gegenstand soziologischer Analysen gemacht werden kann. Es geht mir also darum soziologisch zu beobachten, wie Gesellschaft in der Gesellschaft kritisch beobachtet wird. Die soziologische Befassung mit Gesellschaftskritik folgt also dem Programm der soziologischen Gesellschaftstheorie: Es handelt sich um Beobachtungen zweiter Ordnung.

Es hat erhebliche Vorteile, wenn sich die Soziologie in Distanz zu Gesellschaftskritik bringt und sie beobachtet. Dann kann man die tatsächlich stattfindende Kritik in der Gesellschaft als sozialen Sachverhalt nehmen und erst einmal klassische sozialwissenschaftliche Fragen an ihn richten. 1. Wo kommt die Kritik her? Was sind die Ursachen und Entstehungszusammenhänge von Kritik? 2. Wo führt Kritik hin? Was sind die Wirkungen, die intendierten und nicht intendierten Effekte, von Kritik? Etwas technischer

gesprochen: Man kann die gesellschaftsinterne Gesellschaftskritik (Vobru-ba 2001) als abhängige und als unabhängige Variable untersuchen.

Ich werde nun das soziale Phänomen Kritik anhand dieser beiden Fragen diskutieren. Dabei wird sich zeigen, dass sich dieser Zugang zu Kritik keineswegs gegen praktische kritische Intentionen richtet. Im Gegenteil. Ergebnis meiner Überlegung ist, dass Kritik, die mit wissenschaftlichem Anspruch auftritt und auf normative Standards rekurriert, ihre praktische Intention systematisch verfehlt; dass sich die kritischen Intentionen vielmehr nur auf der Grundlage einer soziologischen Gesellschaftstheorie realisieren lassen, die Gesellschaftskritik nicht betreibt, sondern beobachtet und analysiert (ähnlich Boltanski 2010: 46).

Die Frage nach den Konstitutionsbedingungen von Kritik an der Gesellschaft verweist auf die Frage nach den Maßstäben von Kritik und damit auf zwei Anschlussfragen. A) Welchen Akteuren lassen sich Maßstäbe von Kritik zurechnen? B) Wie sehen diese Maßstäbe aus?

A) Der Entstehungszusammenhang von Kritik ist in zwei Schritten zu untersuchen. Im ersten Schritt geht es um die Untersuchung der Bedingungen der Entstehung und Entwicklung von kritischem Wissen. Einerseits kann man im Sinne einer solchen Wissenssoziologie von Kritik (Bröckling 2012) die Entwicklung philosophischer Kritik, der Kritischen Theorie und beider Ausläufer bis in die Gegenwart zum Untersuchungsgegenstand machen. Andererseits kann man die Entwicklung der Kritik der Leute untersuchen, indem man ihre Entstehungsbedingungen und ihre innere Logik analysiert. Dabei geht es um die Frage, woher spezifisch kritische Diagnosen sozialer Sachverhalte kommen, und um die Frage, unter welchen Bedingungen sich welche Maßstäbe für die kritische Beurteilung dieser Sachverhalte entwickeln. Einschlägig diesbezüglich ist etwa die empirische Gerechtigkeitsforschung (Liebig, Lengfeld, Mau 2004) und Untersuchungen zur Soziologie moralischer Empörung (Böhnisch, Cremer-Schäfer 2004; Bareis, Cremer-Schäfer 2013; auch Rosa 2009b: 271).

Im zweiten Schritt kann man nach den Bedingungen für das Praktizieren von Kritik – also nach den Bedingungen für soziales Handeln, das kritischen Einsichten folgt – fragen. Diese Art der Frage ist bisher vernachlässigt worden. Warum? Es handelt sich bei dieser Schwerpunktsetzung wohl um das unbewältigte Erbe der begründungstheoretischen philosophischen Kritik: Das Thema Kritik wird zwar einer soziologischen Fragestellung zugänglich gemacht, indem Kritik als soziales Phänomen beobachtet wird. Aber die soziologische Untersuchung konzentriert sich dann auf die

in der Praxis auftretenden Begründungen von Kritik. Das ist die dominante Strategie von Boltanski.

»Zurück zu den Sachen selbst. Im Fall der Kritik bedeutet Zurück zu den Sachen selbst nun aber: an erster Stelle Situationen beobachten, beschreiben und interpretieren, in denen sich Personen ans Kritisieren machen, das heißt Dispute bzw. Auseinandersetzungen.« (Boltanski 2010: 46)

Daraus ergibt sich eine ethnomethodologisch ansetzende Wissenssoziologie der Kritik (Celikates 2009: 104ff.) »Die Soziologie hat dann ihr Ziel erreicht, wenn sie ein zufriedenstellendes Bild der sozialen Kompetenzen der Akteure erstellt.« (Boltanski 2010: 48) Ich halte dies für wichtig, allerdings nur für die erste Hälfte einer Soziologie der Gesellschaftskritik. Und die Beschränkung der Soziologie der Kritik darauf setzt sich tatsächlich dem Vorwurf aus, sie gebe die kritische Intention preis (Bröckling 2012). Denn die exklusive Konzentration auf eine Wissenssoziologie der Kritik verfehlt jeglichen Bezug zum Handeln, verfehlt also das Theorieproblem der Vermittlung von Theorie und Praxis schon im Ansatz. Der einzige Ausweg besteht dann, ganz im Sinne des Praxismodells philosophischer Kritik, in der Hoffnung auf Ermutigungseffekte des kritischen Alltagsdenkens durch seine soziologische Erfassung (oder sollte man doch »Veredelung« sagen?).

B) Die zweite, und wie ich meine, entscheidende Frage einer Soziologie der Gesellschaftskritik gilt den sich institutionell eröffneten Situationen, die das Auftreten von Kritik und ihren Konsequenzen praktisch möglich und somit empirisch wahrscheinlich machen. Dies ist zugleich der Analyseschritt, indem sich eine kritische Intention der Soziologie der Gesellschaftskritik realisieren lässt. Diese Perspektive eines soziologischen Institutionalismus, so selbstverständlich sie für die Untersuchung anderer sozialer Phänomene ist, wird in der Diskussion von Kritik fast völlig übersehen. Die Kernfragen hier lauten: Unter welchen institutionellen Bedingungen wird praktische Kritik an/in der Gesellschaft wahrscheinlich? Und welche Ursachen führen dazu, dass sich solche institutionellen Bedingungen entwickeln? Beide Fragen sind gleich wichtig und sollten in einem Untersuchungs-Design verfolgt werden. Denn wenn man nur nach den institutionellen Bedingungen für das Auftreten von Kritik, nicht aber nach den Ursachen dieser Bedingungen fragt, halbiert man die Untersuchungsfrage in ungueter Weise. Günstige Bedingungen für das Auftreten von Kritik können nämlich entweder in der Absicht hergestellt werden, Kritik zu ermöglichen; oder sie können nicht-intendiertes Ergebnis prinzipiell beliebiger

Entwicklungen sein. Nur von der ersteren Variante auszugehen ist problematisch, weil damit implizit unterstellt werden muss, dass institutionelle Entwicklungen in der Gesellschaft von einem Willen zur Ermöglichung von Kritik geleitet sind. Denn in diesem Fall wird ja nichts anderes getan, als die kritische Absicht in die Herstellung institutioneller Voraussetzungen von Kritik zu verlagern. Das kann ein empirisch möglicher Fall sein, aber er scheint mir weder sehr realistisch, noch verlangt er nach elaborierter soziologischer Analyse. Denn hier wird über einen kurzen institutionellen Umweg vom Auftreten von Kritik auf eine kritische Intention zurück geschlossen. Interessanter ist es, nach Manifestationen von Gesellschaftskritik als nicht intendierte Effekte institutioneller Entwicklungen zu fragen. Genau hier sehe ich das kritische Potential einer modernen Soziologie der Kritik.

Bedingungen für Kritik

»In welchen sozialen Verhältnissen entsteht die Kritik sozialer Verhältnisse?« (Holz 1990: 139) Das ist die Kernfrage. Wie muss eine soziologische Theorie konstruiert sein, aus der sich als Fragestellung einer Soziologie der Kritik ergibt, in welcher Weise in der Gesellschaft Kritikmöglichkeiten als nicht intendierte Effekte institutioneller Entwicklungen entstehen? Die Gesellschaftskritik der Leute setzt ein gewisses Maß an situativer Entlastung voraus (Vobruba 2009: 121ff.). Erste und wichtigste Bedingung ist: keine existentielle Not. »Im Falle akuter Dringlichkeiten und der Notwendigkeit unmittelbarer Handlung [...] hat das kritische Denken keinen Raum. Dann sind die Aussichten für Gesellschaftskritik mager. Sie ist ein äußerst kostspieliges Luxusgut.« (Geuss 2009: 189) Materielle Existenzsicherheit, sei es durch stabile Beschäftigung, sei es durch Sozialtransfers, schafft Autonomiegewinne, die im Sinne von Kritik genützt werden können. Dass ist zwar immer wieder bemerkt (Heimann 1980), aber nie zum dominanten Motiv einer kritischen Soziologie geworden. Warum? Weil sich damit immer nur die Möglichkeit, nie aber die Gewissheit von Kritik belegen lässt. Mehr aber ist prinzipiell nicht zu haben. Das liegt am Eigensinn der Leute und wird von Diskursen verdeckt, die diesen Eigensinn übergehen, indem sie Kritik der Gesellschaft direkt – normativ – ansteuern. Sie signalisieren Gewissheit des Auftretens von Kritik, aber es ist eine falsche Gewissheit. Denn die normativ verankerte Theorie der Kritik

geht über den Eigensinn der Leute hinweg. Sie bietet die Gewissheit von Kritik an, aber sie bietet keinerlei Gewähr, dass diese Kritik je über die Texte hinaus kommt.

Will man institutionelle Möglichkeit für Kritik soziologisch nachweisen, muss man fragen, ob und in welcher Weise politisch-institutionelle Entwicklungen darauf hinauslaufen, dass gesellschaftliche Unbestimmtheitslücken entstehen (Offe, Hinrichs 1984: 54ff.; Vobruba 2009: 121ff.; Fehmel 2013). Solche Unbestimmtheitslücken lassen sich als institutionelle Kontexte verstehen, in denen die Akteure im Sinne der damit beabsichtigten Regulierung handeln können, aber nicht handeln müssen. Es geht also um institutionelle Handlungskontexte, in denen aus Akteursperspektive die Möglichkeit besteht, »nein zu sagen« (Offe 2005: 136), beziehungsweise mit der Drohung ernst zu machen »Wir können auch anders.« Im Sinne der Soziologie der Gesellschaftskritik, die praktische Möglichkeiten für die Kritik der Leute explizit machen will, geht es also in erster Linie um die Frage, ob und wie die Funktionserfordernisse der modernen kapitalistischen Ökonomie zu Politiken führen, welche – als nicht intendierten Effekt – gesellschaftliche Unbestimmtheitslücken erzeugen.

Und die Folgen von Kritik? Ich sehe zwei Auffassungen, wie Kritik der Leute in der Gesellschaft wirksam wird. Zum einen kann die Kritik als Voraussetzung dafür verstanden werden, dass zunehmend die Gesellschaft als Ganze in den kritischen Blick gerät und dann umfassendere politische Aktionen anleitet. Dieses Denkmodell, in dem die Alltagskritik gleichsam als ein Lernschritt hin zu umfassender Kritik eingeordnet wird, nimmt unverkennbar Maß bei diversen überlieferten Semantiken theoretischer Kriktexte. Mit dieser Version ist zugleich auch meist eine eher optimistische Sicht der Wirkungen von kritischen Texten auf kritische Praxis verbunden. Zum anderen kann man die soziologische Beobachtung auf die wechselseitigen Wirkungen von Unzufriedenheit, Kritik und Widerstand einerseits, politisch-institutionellen Pazifizierungs-, Regulierungs- und Disziplinierungsversuchen der Leute andererseits einstellen. Empirisch lässt sich das immer nur konkret und in Details untersuchen. Als praktizierte Gesellschaftskritik kann man zum Beispiel das Anspruchsverhalten der Leute untersuchen, das sich in allen Versionen moderner Gesellschaft in zunehmender öffentlicher und privater Verschuldung manifestiert (Streeck 2011); und ebenso die sich aus den Funktionszusammenhängen der gemeinsamen europäischen Währung ergebenden Chancen, transnationale Umverteilung zu erzwingen (Vobruba 2012: 113ff).

Mit der Auflösung der absolutistischen Logik des traditionellen Weltbildes ist eine unaufhebbare Pluralität von kritischen Soll-Werten entstanden, so dass gar nichts anderes übrig bleibt, als »dem Eigensinn der Menschen und ihrer alltäglichen sozialen Praxis zu vertrauen.« (Lessenich 2009b: 176) Wenn man die soziologische Aufmerksamkeit entsprechend orientiert, findet man durchaus Gesellschaftskritik in der Gesellschaft. Hier geht die Soziologie der Kritik in das Programm der soziologischen Gesellschaftstheorie über. Denn in den Wechselwirkungen von gesellschaftskritischen Einstellungen und Interpretationen, sich institutionell eröffnenden Handlungsspielräumen, Interessenkonflikten und neuen Institutionalisierungen prozessiert sich die »Gesellschaft der Leute«.

Literatur

- Albert, H. 1972: Wertfreiheit als methodisches Prinzip. Zur Frage der Notwendigkeit einer normativen Sozialwissenschaft. In E. Topitsch (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaften*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 181–210.
- Bareis, H., Cremer-Schäfer, H. 2013: Empirische Alltagsforschung als Kritik. Grundlagen der Forschungsperspektive der »Wohlfahrtsproduktion von unten«. In G. Graßhoff (Hg.), *Adressaten, Nutzer, Agency. Neuer sozialpädagogischer Diskurs*. Wiesbaden: Springer VS, 139–159.
- Bering, D. 2010: *Die Epoche der Intellektuellen. 1898–2001. Geburt, Begriff, Grabmal*. Berlin: Berlin University Press.
- Bittner, R. 2009: Kritik, und wie es besser wäre. In R. Jaeggi, T. Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 134–149.
- Böhnisch, T., Cremer-Schäfer, H. 2004: Soziale Ausschließung und die nicht gänzlich gelingende Enteignung moralischer Empörung über Ungerechtigkeit. In M. Althoff, P. Becker, G. Löschper, J. Stehr (Hg.), *Zwischen Anomie und Inszenierung. Interpretationen der Entwicklung der Kriminalität und der sozialen Kontrolle*. Baden-Baden: Nomos, 167–186.
- Boltanski, L. 2010: *Soziologie und Sozialkritik*. Berlin: Suhrkamp.
- Bröckling, U. 2012: »[...]der Kopf der Leidenschaft«. *Soziologie und Kritik*. Antrittsvorlesung an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg am 20. Juni 2012. Unveröff. Ms.
- Celikates, R. 2009: *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus.
- Dörre, K., Lessenich, S., Rosa, H. 2009: *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dux, G. 2000: *Historisch genetische Theorie der Kultur*. Weilerswist: Velbrück.

- Dux, G. 2008: Warum denn Gerechtigkeit. Die Logik des Kapitals. Die Politik im Widerstreit mit der Ökonomie. Weilerswist: Velbrück.
- Dux, G. 2012: Gerechtigkeit: Die Wahrheit der Demokratie. In G. Bohmann, H.-J. Niedenzu (Hg.), Markt – Inklusion – Gerechtigkeit. Sonderheft 11 der ÖZS. Wiesbaden: Springer VS, 23–45.
- Dux, G., Globisch, C. 2012: Soziologie der Kritik. Soziologische Revue, 36. Jg., Heft 4, 417–428.
- Fehmel, T. 2013: Sicherungsbewahrung. Die Zukunft der Sozialpolitik in Europa. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Feuerbach, L. 1975 (1843): Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. In ders., Werke in sechs Bänden 3. Kritiken und Abhandlungen II. Hrsgg. von E. Thies. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 223–243.
- Forst, R. 2009: Der Grund der Kritik. In R. Jaeggi, T. Wesche (Hg.), Was ist Kritik? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 150–164.
- Foucault, M. 1992: Was ist Kritik? Berlin: Merve.
- Foucault, M. 2010 (1976): Die politische Funktion des Intellektuellen. In ders., Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Hrsgg. von U. Bröckling. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 301–307.
- Geuss, R. 2009: Bürgerliche Philosophie und der Begriff der »Kritik«. In R. Jaeggi, T. Wesche (Hg.), Was ist Kritik? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 165–190.
- Gröbl-Steinbach Schuster, E. 2012: Der Standpunkt der Gesellschaftskritik. In J. A. Schüle, G. Mozetič (Hg.), Handlung. Neue Versuche zu einem klassischen Thema. Wiesbaden: Springer VS, 223–245.
- Habermas, J. 1971: Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie. In ders., Theorie und Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 48–88.
- Habermas, J. 1997: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heimann, E. 1980 (1929): Soziale Theorie des Kapitalismus. Theorie der Sozialpolitik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Holz, K. 1990. Kritik nach der »Moderne«. In ders. (Hg.), Soziologie zwischen Moderne und Postmoderne. Gießen: Focus, 135–156.
- Holz, K. 1993: Historisierung der Gesellschaftstheorie. Pfaffenweiler: Centaurus
- Honneth, A. 2007: Pathologien der Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. 1937: Traditionelle und kritische Theorie. Zeitschrift für Sozialforschung. VI. Jg., 245–294.
- Horkheimer, M., Adorno, Th. W. 1986 (1943): Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main: Fischer.
- Jaeggi, R. 2009. Was ist Ideologiekritik? In R. Jaeggi, T. Wesche (Hg.), Was ist Kritik? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 266–295.
- Jaeggi, R., Wesche, T. (Hg.) 2009: Was ist Kritik? Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. 1956 (1781): Kritik der reinen Vernunft 1. Werke in zwölf Bänden III. Hrsgg. von W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Kant, I. 1964 (1783): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In ders., Werke in zwölf Bänden XI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I. Hrsgg. von W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, A 481–A 494.
- Koselleck, R. 1973 (1959): Kritik und Krise. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lessenich, S. 2009a: Künstler- oder Sozialkritik? Zur Problematisierung einer falschen Alternative. In K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 224–242.
- Lessenich, S. 2009b: Mobilität und Kontrolle. Zur Dialektik der Aktivgesellschaft. In K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 126–177.
- Liebig, S., Lengfeld, H., Mau, S. (Hg.) 2004: Verteilungsprobleme und Gerechtigkeit in modernen Gesellschaften. Frankfurt am Main: Campus.
- Luhmann, N. 1991. Am Ende der kritischen Soziologie. Zeitschrift für Soziologie. Jg. 20, Heft 2. 147–152.
- Marx, K. 1972 (1845): Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. In ders., MEW 2. Berlin: Dietz, 3–223.
- Offe, C. 2005: Nachwort: Armut, Arbeitsmarkt und Autonomie. In Y. Vanderborght, P. van Parijs, Ein Grundeinkommen für alle? Geschichte und Zukunft eines radikalen Vorschlags. Frankfurt am Main, New York: Campus, 131–150.
- Offe, C., Hinrichs, K. 1984: Sozialökonomie des Arbeitsmarktes: primäres und sekundäres Machtgefälle. In C. Offe, »Arbeitsgesellschaft«. Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven. Frankfurt am Main, New York: Campus, 44–86.
- Röttgers, K. 1982: Kritik. In O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 3. Stuttgart: Klett-Cotta. 651–675.
- Rosa, H. 2009a: Kapitalismus als Dynamisierungsspirale – Soziologie als Gesellschaftskritik. In K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 87–125.
- Rosa, H. 2009b: Antagonisten und kritische Integrationisten oder: Wie gehen wir mit dem verdorbenen Kuchen um? In K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 265–279.
- Schmid, M. 2012: Form und Funktion soziologischer Theorien. Zeitschrift für Theoretische Soziologie, 1. Jg., Heft 1, 17–24.
- Steinert, H. 1989: Adorno in Wien. Über die (Un-)Möglichkeit von Kunst, Kultur und Befreiung. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.
- Steinert, H. 2007: Das Verhängnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis. Dialektik der Aufklärung als Forschungsprogramm. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Streeck, W. 2011: Völker und Märkte. Demokratischer Kapitalismus und europäische Integration. *Lette International* 95, 15–17.
- Vobruba, G. 2001: Gesellschaftsinterne Gesellschaftskritik. Eine Positionsbestimmung. *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Heft 2, 5–13.

- Vobruba, G. 2009: Die Gesellschaft der Leute. Kritik und Gestaltung der sozialen Verhältnisse. Wiesbaden: VS.
- Vobruba, G. 2012: Der postnationale Raum. Transformation von Souveränität und Grenzen in Europa. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- von Ferber, C. 1972: Der Werturteilstreit 1909/1959. Versuch einer wissenschaftsgeschichtlichen Interpretation. In E. Topitsch (Hg.), Logik der Sozialwissenschaften. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 165–180.
- Weber, M. 1994. Wissenschaft als Beruf. In ders., Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf. Studienausgabe. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1–33.