

Veröffentlicht in: Birgit Mennel / Stefan Nowotny / Gerald Raunig (Hg.): Kunst der Kritik. Wien / Berlin: Turia +Kant 2010: 175-196

Kein Kommentar

Was ist „atopische“ Kritik?

Hakan Gürses

„Nachdem Philosophie das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit oder stünde unmittelbar vor deren Herstellung, brach, ist sie genötigt, sich selber rücksichtslos zu kritisieren“ (Adorno 1975: 15).

In seinem Buch *Lokale Kritik – globale Standards* erinnert sich Michael Walzer an ein Bild:

„Mir steht ein Filmausschnitt aus den Fernsehnachrichten über die letzten Monate des großartigen Jahres 1989 vor Augen. Zu sehen waren dort Menschen, die in einem Protestmarsch durch die Straßen Prags zogen. Auf einigen ihrer Transparente stand nur ‚Wahrheit‘, auf anderen nur ‚Gerechtigkeit‘“ (Walzer 1996: 13).

Daran schließt Walzer einen Fragenkatalog an: Warum kann ich das, was die Prager DemonstrantInnen mit diesen beiden Wörtern ausdrücken wollten, sofort nachvollziehen und mich vollständig damit identifizieren – trotz der kulturellen Unterschiede zwischen uns und ohne dass wir vorher erkenntnistheoretische oder moralphilosophische Theoriedebatten über die richtige Auslegung von *Wahrheit* und *Gerechtigkeit* geführt hätten? Brauchen wir überhaupt eine moralphilosophische Begründung für Solidarität? Ist wiederum ein solcher „moralischer Minimalismus“ ausreichend für eine effektive Gesellschaftskritik?

Zweifelsohne ist dies ein eindrucksvoller Einstieg in das Thema „Kritik“. Als ich ihn vor Jahren zum ersten Mal las, zogen mich allerdings nicht Walzers Fragen in ihren Bann, sondern die von ihm geschilderte Szene selbst. Sie versetzte mich zurück in jene Zeit, in der das Scheitern endgültig sichtbar geworden war – das Scheitern des Versuchs, eine *andere* Gesellschaft unter Anleitung der sozialkritischen Texte von Karl Marx und Friedrich Engels sowie einigen nachfolgenden DenkerInnen zu errichten. Auch ich hatte damals, in den letzten Monaten des Jahres 1989, vor dem Fernseher gesessen und gehofft, dass in Rumänien die Heckenschützen der Securitate aufgeben würden. Dass in der Tschechoslowakei die Wende ohne Blutvergießen verlaufen würde. Dass sich die Sowjetunion in eine Demokratie umwandeln würde. Das waren aber Wünsche im Zeichen der Schadensbegrenzung. Es gab im „real existierenden Sozialismus“ nichts mehr, dem ich nachgeweint hätte! Ich ahnte jedoch schmerzlich, dass mit diesen doktrinären und totalitären Regierungen gleichsam etwas anderes unwiderruflich zu Grabe getragen wurde. Erst Jahre später, eben während der Lektüre von Walzers Buch, konnte ich diesem *Etwas* einen Ausdruck geben.

So ermöglicht mir das von Walzer beschriebene Bild nun einen Einstieg in das Thema „Kritik“, das sich von seinem Einstieg unterscheidet. Die nachfolgenden Gedanken gelten nicht oder nicht in erster Linie der Effizienz der Kritik. Sie wollen weder beste Gültigkeitsnormen noch wirkungsvollste regulative Werte kritischen Handelns herausfinden – unabhängig davon, ob diese als universell oder gemeinschaftlich konzipiert sein mögen. Was mich beschäftigt, ist vorwiegend die Erfahrung des Scheiterns. Meine Fragen betreffen – am konkreten Beispiel des Sozialismus – jene geradezu schicksalhafte Wandlung, die viele kritische „Projekte“ in der Geschichte durchlebt haben: Wie konnte es dazu kommen, dass der Aufbau einer Gesellschaftsform, der mit der Forderung nach *Wahrheit* und *Gerechtigkeit* eingeleitet worden war, nach einer relativ kurzen Zeit mit derselben Forderung nach *Wahrheit* und *Gerechtigkeit* verdammt wurde? Warum ist das lang ersehnte Ziel einer Gesellschaft ohne Ausbeutung und Unterdrückung zu einem Joch geworden für die Kinder von jenen, die dieses Ziel in die Tat umsetzen wollten? Wie konnte die wohl fundierteste

Gesellschaftskritik in der abendländischen Geschichte sich in eine Institution verwandeln, die selbst zwangsläufig zum Gegenstand einer – zugegebenermaßen viel effektiveren – Kritik wurde? Mit anderen Worten: Warum musste Kritik in Macht münden, ja Macht *werden*? Und: Muss sie das immer?

Diese Fragen bilden *Leitmotiv* und *Hinterland* der folgenden Reflexionen über Kritik. Ich werde versuchen, jenes Moment ansatzweise zu beleuchten, in dem die der Kritik eingeschriebene Ambiguität von Identität und Differenz, Nähe und Distanz, Macht und Widerstand in Eindeutigkeit umschlägt. Es geht dabei keineswegs um eine allgemeine Theorie der Kritik. Zur Disposition steht die Fähigkeit des kritischen Denkens, seine eigene Gegenwart zu verstehen – wie Marx Kritik einst umschrieb: „Selbstverständigung der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche“ (Marx 1975: 57). Aber auch die Fähigkeit, diese Gegenwart so zu beschreiben, dass die anerkennende Beschreibung einer *Verurteilung* der bestehenden Ordnung gleich käme, einem *Existenzialurteil* (Horkheimer 1995: 225; 244).

Die Fragestellung enthält jedoch einen weiteren, weniger diskutierten Aspekt: Es gilt, angesichts der historischen Erfahrungen die *Widerstandsfähigkeit* der Kritik zu beleuchten, und zwar gegenüber der Macht, die der Kritik als ihr konstitutives Anderes innewohnt. Zu untersuchen ist die „Macht der Kritik“ im Spannungsverhältnis zur „Kritik als Macht“. Der Kulminationspunkt all dieser Fragen ist nicht phänomenologisch oder funktional; anleitend ist eine individuelle Suche: Woran soll ich als Intellektueller meine kritische Tätigkeit ausrichten, ohne *diese* historische Erfahrung des Scheiterns wiederholen zu müssen?

Ich will dieser Frage anhand unterschiedlicher Theorien und Konzepte der Kritik nachgehen. Mein Antwortversuch fokussiert auf den jeweiligen Begründungsdiskurs solcher Theorien und Konzepte, den ich als *Topos* bezeichnet habe.¹ Auf dem Weg dorthin muss ich – zwecks besserer Einsichtigkeit meiner Argumentation – einige Umwege nehmen.

Das Dilemma der Kritik

Kritik an Kritik: eine Homonymie

George Steiner sorgte Ende der 1980er Jahre mit seinem Buch *Von der Gegenwart* für Unruhe und Irritation in kulturtheoretischen Kreisen. Im ersten Teil mit dem Titel „Eine sekundäre Stadt“ schlug Steiner darin ein Denkeperiment vor:

„Man stelle sich eine Gesellschaft vor, in der jedes Gespräch *über* Kunst, Musik und Literatur verboten ist. In dieser Gesellschaft gilt jedweder Diskurs, sei er mündlich oder schriftlich, über ernstzunehmende Bücher oder Gemälde oder Musikstücke als illegales Geschwätz“ (Steiner 1990: 15).

Keine Meta-Texte, keine diskursiven Interpretationen, keine Vorherrschaft des Parasitären! In dieser Gesellschaft des Primären – einer „gegen-platonischen Republik“ von Schriftstellerinnen und Künstlern, aus der Rezensenten und Kritikerinnen verbannt wurden – wären die einzigen erlaubten Buchrezensionen solche „leidenschaftslosen Zusammenfassungen der Neuerscheinungen“ wie jene im 18. und 19. Jahrhundert. Interpretieren hieße Ausführen: wie eine Schauspielerin Ophelia, eine Tänzerin Balanchines Choreografie und ein Geiger Bach interpretiert.

Das Experiment Steiners stellt unseren Kulturbegriff in Frage. Das ist wohl auch der Grund, warum sein Buch – nach dem skandalösen Einschlag – rasch in Vergessenheit geraten ist. Steiner ist indes nicht der einzige Autor der Gegenwart, der die Herrschaft des Kritischen in Frage stellte, obwohl er auf dem Gebiet der Literaturkritik tätig ist. Susan Sontags Spruch, wir bräuchten statt einer Hermeneutik eine Erotik der Kunst, hallt noch heute nach (vgl. Sontag 1989: 16). Jochen Hörisch, Professor für Germanistik, zeichnet in seinem Buch *Wut des Verstehens* in humorvoller Weise die Verwandlungen des Friedrich Schlegel nach: von einem Polemiker gegen Hermeneutik – „Mit Schmerzen sehe ich es täglich, wie die Wut des Verstehens den Sinn gar nicht aufkommen

lässt“, so Schleiermacher 1799 – zum geistigen Vater derselben (vgl. Hörisch 1998). Ein weiterer bekannter Literaturwissenschaftler, Hans Ulrich Gumbrecht, wollte sogar seinem 2004 erschienenen Buch *Diesseits der Hermeneutik* in der englischen Originalfassung den Titel *The Non-Hermeneutic* geben (vgl. Gumbrecht 2004: 9).

Dieser kritischen Haltung gegenüber der Kritik, der Interpretation und Hermeneutik begegnet die Zunft der hermeneutisch Tätigen in der Regel mit Verbalinjurien wie „Kulturpessimismus, Konservatismus, reaktionäre Einstellung“ und dergleichen. Der Vorwurf, man säge den Ast ab, auf dem man selbst sitze, übersieht die Ironie an der Sache. Denn gerade jene Personen, die bei ihren Kritiker-KollegInnen in Ungnade fallen, sind eigentlich kompromisslosere KritikerInnen als diese: Sie wenden ihr Denkinstrumentarium, die Kritik, dermaßen konsequent an, dass es sie zu deren – der Kritik – Aufgabe verleitet. Womöglich handelt es sich dabei um eine systematische Aporie, in die sich die kritische Tätigkeit immer wieder verstrickt: Die zunehmende Überhöhung der Kritik führt zu einer Krise, die wiederum in die Selbstleugnung der Kritik mündet.ⁱⁱ Dieses „Dilemma der Kritik“ werde ich anschließend näher beleuchten.

Die Kritik am Geschäft des Kritikers und der Kritikerin beunruhigt heute auch deswegen, weil diese als Angriff auf die größte Errungenschaft der westlichen Kultur empfunden wird: Fähigkeit zur Kritik. Rufen wir Adornos Worte in Erinnerung, in denen Kritik ihre wohl berühmteste Hypostase erfährt: „Kritik ist aller Demokratie wesentlich. [...] Sie wird durch Kritik geradezu definiert. [...] Wenig übertreibt, wer den neuzeitlichen Begriff der Vernunft mit Kritik gleichsetzt“ (Adorno 1971: 10 f). Es wäre jedoch voreilig, aus einer solchen Gegenüberstellung den Schluss zu ziehen, die kritik-kritischen AutorInnen würden zu leichtfertig auf dieses vermeintlich wichtigste Erbe okzidentaler Kulturgeschichte verzichten. Allein die Tatsache, dass ihre „Sünde“ in der Übung von Kritik besteht, spricht bereits dagegen. Neben dem allzu menschlichen Versuch einer Rechtfertigung der eigenen Tätigkeit und der theoretisch begründeten Angst um die „Errungenschaft“ Kritik gibt es darum wohl einen tieferen Grund dafür, warum die antihermeneutische Haltung bei Hermeneuten

für so viel Wirbel sorgt. Es handelt sich nämlich um ein Missverständnis. Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Kritik werden in solchen Debatten miteinander vermischt. Was hier vorliegt, ist eigentlich eine *Homonymie*, die historische Gründe hat.

Tatsächlich gilt die polemische Haltung von Steiner, Sontag, Hörisch oder Gumbrecht der *Literatur- und Kunstkritik*. Adorno muss in seiner Lobrede auf Kritik zwar die Ganzheit kritischer Tätigkeit im Sinn gehabt haben – das würde auch seiner Kritikauffassung entsprechen. Dennoch berühren seine Sätze, aus heutiger Warte gelesen, in erster Linie zwei Bereiche, die gemeinhin unter *Gesellschaftskritik* und *Erkenntniskritik* subsumiert werden. Somit haben wir drei Aktionsfelder kritischen Handelns, die in historischer und systematischer Hinsicht Unterschiede aufweisen: Literatur- und Kunstkritik, Erkenntniskritik und Gesellschaftskritik. Eine solche Taxonomie mag auf den ersten Blick schematisch anmuten; sie hat ihre analytisch begründete Berechtigung – von ihren faktischen Konsequenzen für die politische Theorie ganz zu schweigen. Diese will ich im Folgenden näher beschreiben.

Bereiche der Kritik

Etymologie und allgemeine Begriffsgeschichte der Kritik sind bereits von mehreren AutorInnen auf profunde Weise dargelegt worden.ⁱⁱⁱ Hier sei deshalb nur ein besonderer Zeitabschnitt, gefolgt von einer semantischen und funktionalen Verschiebung, hervorgehoben.^{iv} Kritik taucht im 17. Jahrhundert, nach einer relativ langen und fast vollständigen Abwesenheit als Begriff, im Rahmen einer neuartigen hermeneutischen Methode wieder auf. Die Methode wird „Historische Textkritik“ oder „Critica sacra“ genannt und zur Lektüre der heiligen Bücher angewendet. Sie bildet eine Art Index für alle Aktivitäten, die in den kommenden Jahrhunderten unter den Begriffen „Kritik“ und „kritisch“ subsumiert werden. Drei Merkmale bzw. Funktionen der Textkritik, insbesondere in der Beschreibung durch Baruch de Spinoza^v, befähigen Kritik als Oberbegriff für diese Aktivitäten (vgl. Gürses 2006):

1. Kritik konstruiert ein „Feld des Dritten“: Nach welchen Kriterien kann die eigentliche Bedeutung des Textes von der falschen unterschieden werden? Wo ist die Methode zur richtigen Lektüre ausfindig zu machen? Die unterscheidende und trennende Hauptfunktion der Kritik beruft sich stets auf eine Instanz, auf ein Kriterium, ein Feld, das sich sowohl vom Kritisierenden als auch von der Kritik unterscheiden muss: ein „Drittes“, das der Kritik als archimedischer Punkt dient und Handlungsraum eröffnet.

2. Kritik macht Geschichte: Das wichtigste „Dritte“ des Textes bildet die Geschichte (des Textes). Durch Einführung des historischen Blicks in den hermeneutischen Prozess teilt Kritik auch die Zeit ein. Um zu verstehen, wie das zu Kritisierende (Gegenwart) dazu geworden ist (Vergangenheit), muss man einen Zustand voraussetzen, der noch nicht eingetreten ist (Zukunft). Geschichte deutet eine Zukunft an, die via Kritik als erreichbar erscheint.

3. Kritik stattet Kämpfe mit Gelehrsamkeit aus: Die Historische Textkritik verlieh sozialen Kämpfen, die es wohl immer schon gegeben hatte, eine gelehrte Note, eine kämpferische Gelehrsamkeit: Beweisführung, philologische Genauigkeit, historisches Wissen und hermeneutische Einfühlsamkeit fanden darin zu aufständischen Tugenden wie Mut, Unbeirrbarkeit, Willen und Ungeduld.

Mit diesen drei Eigenschaften ausgestattet, verbreitete sich die kritische Tätigkeit ab Ende des 17. Jahrhunderts wie ein Lauffeuer: „Der Kritikbegriff wurde in drei Richtungen ausgedehnt und dadurch verallgemeinert: erstens wurde der Anwendungsbereich von den klassischen Texten und der Bibel ausgedehnt auf alle Gebiete der Gesellschaft und des Staates. Zweitens wurden die Funktionen ausgedehnt von der Beurteilung der Authentizität von Texten zur Aufklärung schlechthin; drittens weitete sich das Subjekt aus: von den *eruditi* (Gelehrten) über das Genie bis zur Vernunft selber“ (Röttgers 1982: 655).

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts haben wir ein anderes Bild: Inzwischen haben sich, hinsichtlich der jeweiligen Objekte, halbautonome Kritikbereiche herausgebildet; erkenntnistheoretische Eigenheiten, sprachliche

Regeln und diskursive Funktionen zeichnen sich jeweils deutlich ab. Der Kritikbegriff selbst hat mittlerweile Differenzierungen erfahren. So unterscheidet Marmontels *Enzyklopädie*-Artikel *Critique* eine „Kritik in den Wissenschaften“ von der „Kritik in den freien Künsten oder den schönen Künsten“. Die Spezialisierung einzelner Kritik-Bereiche erreicht Anfang des 19. Jahrhunderts einen Höhepunkt. Literaturkritik bekommt, begünstigt durch die immer deutlicher werdende Abgrenzung der Wissenschaft von der Kunst, eine Aufgabe zugewiesen, die in der Vermittlung zwischen den beiden Sphären besteht. Kant bringt diese Rolle anhand des Verhältnisses zwischen dem Dreieck „Wissenschaft-Kritik-Kunst“ und dem Begriff des Schönen auf den Punkt: „Es gibt weder eine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik, noch schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst“ (Kant 1974: 239). Der Gedanke, der Kunstkritik haften etwas Subjektives an, das sich von der Objektivität der Wissenschaft, andererseits etwas Objektivierendes, das sich wiederum von der übersteigerten Subjektivität der Kunst (welche letztendlich im *Genie* gipfelt) unterscheidet – dieser Gedanke wird zum Gemeinplatz. Als Vernunftkritik oder Erkenntniskritik verselbständigt sich eine weitere, diesmal „genuin philosophische“ Sphäre, allen voran wieder in den Kritiken Kants. Es handelt sich um einen metakritischen Diskurs, der die „Grenzpolizei“-Rolle in der Erkenntnistheorie und zugleich eine methodologische Funktion übernimmt, somit auch die Mission der kritischen Rede und Methode bestimmt.^{vi} In unserer Gegenwart erfährt diese philosophische Dimension der Kritik eine starke Rezeption in der analytischen Philosophie ebenso wie im „Kritischen Rationalismus“. Alles, was vom allgemeinen Kritikbegriff samt funktionalen Selbstverortungen übrig bleibt, fließt schließlich in einen Bereich ein, den wir gemeinhin als Gesellschaftskritik oder Sozialkritik bezeichnen.

Die oben erwähnte Homonymie des Kritikbegriffs hat ihren Ursprung paradoxerweise in dieser Auffächerung der kritischen Funktionen. Trotz solcher Ausdifferenzierungen haben die Aufklärer im ausgehenden 18. Jahrhundert versucht, eine Art „Klammer“ zu konstruieren, die alle Bereiche kritischer Tätigkeit miteinander verbinden sollte und bis heute gültig blieb: Kritik als ein (potenzielles) menschliches Vermögen, Dinge und menschliche

Hervorbringungen unterscheiden, überprüfen und beurteilen zu können. In bereits zitierten Worten von Adorno ausgedrückt: Kritik *als* Vernunft. Diese anthropologische Dimension vermengt Kant in seiner berühmten Fußnote mit der – ebenso ungebrochen weiter bestehenden – gesellschaftlichen Funktion der Kritik. Nachdem er der Mathematik und der Naturwissenschaft Gründlichkeit attestiert hat, stellt Kant fest:

„Eben derselbe Geist würde sich nun auch in anderen Arten von Erkenntnis wirksam beweisen, wäre nur allererst vor die Berichtigung ihrer Prinzipien gesorgt worden. In Ermangelung derselben sind Gleichgültigkeit und Zweifel, und, endlich, strenge Kritik, vielmehr Beweise einer *gründlichen* Denkungsart. Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der *Kritik*, der sich alles unterwerfen muss. *Religion*, durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung*, durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeiniglich 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 1990: 13).

Die Subjektkrise

Von dieser – gezwungenermaßen etwas verkürzten – historischen Darstellung ausgehend möchte ich nun drei ineinander verschachtelte Thesen aufstellen:

1. Die eintretende relative Autonomie des gesellschaftskritischen Bereichs führt über eine „Krise des kritischen Subjekts“ zu einem Dilemma der Kritik.
2. Das Dilemma der Kritik erfordert die Konstruktion eines „Topos“.
3. Der Topos der Kritik fungiert als „Kommentar der Kritik“.

Kritik als Vernunft – diese philosophisch-anthropologische Rückführung der Kritik auf eine menschliche Entität (über alle objektspezifische Pluralität kritischen Denkens, Redens und Handelns hinweg) garantierte zugleich die Erfüllung der Subjektfunktion. Die Annahme einer kritischen Anlage im Menschen ließ für die Aufklärer die Subjektfrage (als Frage!) gar nicht erst aufkommen: Da es vernunftbegabte Wesen gibt, die sich von der

selbstverschuldeten Unmündigkeit befreien können/wollen, gibt es Kritik. Und da es Kritik gibt, wird es möglich sein, dass sich vernunftbegabte Menschen ihrer bedienen und sich von der Unmündigkeit befreien. Kritik besteht, etwas vereinfacht ausgedrückt, in der Ausgrabung und (Wieder-)Aneignung einer immer schon vorhandenen Vernunftfunktion, die bloß verschüttet worden war. Die Personalunion von Kritik und Subjekt, verkörpert durch Vernunft, geriet ab jenem Moment ins Wanken, da just dieses Bild des autonomen, frei schwebenden und neutralen Vernunft-Subjekts Risse bekam – und daran war ironischerweise die Kritik „schuld“. Da Gesellschaftskritik in ihrer relativen Autonomie (verstärkt ab Mitte des 19. Jahrhunderts) begonnen hatte, neue Fragen zu stellen, darunter auch solche, die das „Wesen“ des Subjekts anpeilten, fand eine sukzessive „Kontextualisierung“ des Subjekts statt. In den Worten von Stuart Hall: die *Dezentrierung* des Subjekts (vgl. Hall 1994) – ein Prozess, der heute noch andauert und immer wieder „Subjektkrisen“ hervorruft.

Hall zählt fünf „Beiträge zur Gesellschaftstheorie und den Wissenschaften vom Menschen“ auf, deren „Haupteffekt die endgültige Dezentrierung des cartesianischen Subjekts“ gewesen sei (ebd.: 193). Etwas verkürzt wiedergegeben, handelt es sich dabei zunächst um den Marxismus, besser: eine Lesart der marxistischen Theorie (vor allem durch Louis Althusser), die dem Subjekt seine autonome individuelle Handlungsfähigkeit aberkannte. Sigmund Freud konfrontierte das (selbst)bewusste Subjekt mit seinem Unbewussten. Ferdinand de Saussure fundierte das individuelle Sprechen (*parole*) des Subjekts auf dem kollektiven Aspekt der Sprache (*langue*). Michel Foucault verwies auf den Körper des Subjekts, der von der Disziplinar- und Biomacht durchdrungen ist, er zeigte außerdem die Verzahnung des Wissens mit der Macht auf. Der Feminismus schließlich erschütterte das „neutrale“ Subjekt, indem er u. a. dessen Geschlechtlichkeit „entblößte“. In unseren Tagen ist wiederum das universelle, sich „kulturtranszendent“ wahnende Subjekt mit seiner eigenen, partikularen Kulturalität konfrontiert worden.

All diese – seit Mitte des 19. Jahrhunderts beobachtbaren – Relativierungen und Kontextualisierungen des Subjekts fanden, wie wir sehen, im Rahmen von

gesellschaftskritischen Theorien und Bewegungen statt: Diese identifizierten, jeweils aus unterschiedlichem Blickwinkel, das cartesianische Subjekt als Grundproblem, als Hauptübel. Dieses hatte zwar eine allgemeine Kritikfähigkeit in der Aufklärung ermöglicht. Durch seine mehrfache Inbetriebnahme durch herrschende Klassen, durch Macht, durch dominante soziale Gruppen verkörperte dieses Subjektkonzept jedoch zunehmend die hegemoniale Seite der gesellschaftlichen Kämpfe. Es wurde zum Problem, zur Hürde vor der Kritik. Daher rührt auch das Dilemma: Gesellschaftskritik unterhöhlt mit ihrer zwangsläufigen Destruktion des cartesianischen Subjektkonzepts zugleich ihr eigenes Fundament. Wenn dieses Subjekt nicht mehr autonom, allwissend, selbstbewusst und neutral, dafür aber stets mit Macht verzahnt ist – wer soll dann Kritik üben können? Was soll, des Weiteren, für die Richtigkeit der Kritik bürgen? Wen sollen wir zu Rate ziehen, wenn die Vernunft nicht mehr „Herr im eigenen Haus“ ist? Dieses Dilemma der Kritik ist meines Erachtens bisher nicht gelöst worden – sondern nur verschoben. Diese Verschiebung verkörpert der *Topos*.

Topografie der Kritik

Der Topos

Die oben erwähnten drei Merkmale/Funktionen der Kritik, die an der Historischen Textkritik manifest wurden, gewinnen im Zusammenhang mit der Subjektkrise und dem Dilemma der Kritik an Bedeutung. Erinnern wir uns kurz an sie: Konstruktion eines „Felds des Dritten“, historisierende Einteilung der Zeit und Ausstattung der Kämpfe mit Gelehrsamkeit. Diese Funktionen übt die Kritik bis ins 19. Jahrhundert hinein fließend aus: stets in Form von Andeutungen, Verheißungen der Veränderbarkeit, der Vergänglichkeit des Vorhandenen; manchmal auch der Notwendigkeit der Veränderung: als „Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden“ (Foucault 1992). Wie schon erwähnt: Garant, Absicherung, Stütze dieser „vagen“ Versprechungen der Kritik war die Idee des autonomen und zentralen Subjekts – Fels in der Brandung, archimedischer Punkt, Träger des „natürlichen Lichts“.

Je wackeliger die Beine wurden, auf denen das unerschütterliche Subjekt stand, desto starrer wurden die Funktionen der Kritik. Ihre Existenz als Eigenschaft, Merkmal oder Funktion verwandelte sich in jene von Kondition: Wenn das Subjekt dermaßen vielen Faktoren (Geschlecht, Unbewusstes, kollektive Struktur der Sprache, Klassenzugehörigkeit, Körperlichkeit, Macht, Kultur) unterworfen ist, wenn es durch und durch determiniert und konstruiert ist – was soll den kritischen Diskurs noch vor Beliebigkeit schützen, seine Richtigkeit einsichtig und argumentierbar machen: legitimieren? Die Fragmentierung und Entrückung des Subjekts vom Zentrum führte zu der Frage, welche Eigenschaften nun das Subjekt der Kritik aufweisen müsse, damit man mit dem eigenen kritischen Diskurs nicht auf Seiten des Gegners landet. Mit anderen Worten: Welches Subjektkonzept garantiert uns den Sieg gegen diesen Gegner (Bourgeoisie, Patriarchat, Mehrheit)? Die drei Funktionen der Kritik entwickelten sich im Zeichen dieser Frage allmählich zu einem „Ausweis“, den jeder kritische Diskurs, jede kritische Handlung von nun an mit sich führen und vorweisen musste. Das dritte Feld, die Zeitlichkeit und die Gelehrsamkeit wurden für Kritik zur *conditio sine qua non*.

Das dritte Feld wurde zunehmend als das „Außen“ entziffert und verlangte vom kritischen Diskurs die Angabe von Nähe oder Distanz zu seinem Objekt: Wo steht die Kritik im Verhältnis zur Gesellschaft, welcher ist der Standpunkt des Kritikers? Zeitlichkeit verwandelte sich in den geschichtsphilosophisch motivierten Zwang, eine Alternative zum Kritisierten zu nennen: Was für eine Gesellschaft schwebt der Kritikerin vor? Oder wie Adorno in Anlehnung an Erich Kästners Gedicht ironisch formulierte: „Herr Kästner, wo bleibt denn das Positive?“ (Adorno 2007: 32). Aus der Verbindung zwischen den sozialen und den gelehrten Kämpfen (etwa jenen in der Reformation, wo es um die Deutungsvormacht bezüglich der heiligen Schriften ging) entwickelte sich die Notwendigkeit, eine Gesellschaftstheorie vorweisen zu müssen, um daran die Legitimität der Gesellschaftskritik überprüfen zu können: Anhand welcher Kriterien wird Gesellschaft kritisiert? Was sind die Maßstäbe einer guten, einer besseren Gesellschaft? Kurz: Aus den *ex negativo* entstandenen Funktionen, den

durch Negation der vorhandenen Identitäten abgewonnenen Merkmalen wurden *Positionen*, um mich wieder auf Adorno zu beziehen. Diese Positionen, die jeder Kritik als Voraussetzung abverlangt werden, sie begleiten, regulieren und legitimieren, nenne ich „Topos“ der Kritik.

Topos ist ein Begriff mit vielen Bedeutungen. Er bezeichnet etwa den – räumlich verstandenen – Ort; aber auch den rhetorischen oder thematischen Gemeinplatz, im Sinne von *locus communis*. Ich verwende den Toposbegriff metaphorisch: Jede Kritik setzt an einem Punkt an. Jede Kritik verweist auch auf etwas, was noch nicht ist (oder vielleicht einmal war, aber jetzt nicht mehr ist) und durch den kritischen Akt eintreten soll. Schließlich gibt es einen „Ort“ – wieder im übertragenen Sinne: als Standpunkt –, von dem aus der/die KritikerIn spricht: eine Theorie, ein Ensemble von Werten oder ein Zeitalter, das als Paradigma dienen mag. An diesem *Ort des Sprechens* befinden sich auch die Kriterien, welche die Kritik anwendet, um sie als Kontrastfolie ihrem Objekt entgegenzuhalten.^{vii}

Diese punktuellen Positionsangaben allein machen jedoch noch keinen Topos aus. Er entsteht erst durch ihre Kodifizierung zu einem einheitlichen, logisch stringenten Ganzen. Die einzelnen Orte/Positionen bilden in dieser Ganzheit die *Koordinaten* des kritischen Topos. Meine These (oder vielmehr: meine Vermutung) ist: Wenn ein kritischer Diskurs (eine kritische Bewegung, eine kritische Haltung etc.) diesen Punkt der *Koordination* erreicht hat, wenn er also einen Topos aufweist, verwandelt er sich in einen abwehrenden, schützenden, erhaltenden Diskurs – die Kritik verliert ihren Stachel, ihre Flexibilität, sie wird statisch. Aus der auflehrenden und ablehnenden Stürmerin wird eine Hüterin des Errungenen. Der Topos ist jene Stelle an der Kritik, an der die Macht andockt.

Die drei Topoi

Ich will drei solche Topoi aufzählen, somit drei Kritiktypen beschreiben, die jeweils einen dieser Topoi aufweisen, und anschließend meine „programmatische“ Frage stellen: Ist auch eine Kritik ohne Topos, eine *atopische Kritik*, möglich (denkbar bzw. bereits vorhanden)?^{viii}

Esotopische Kritik: Der Topos liegt dort, wo sich die Kritik und das Kritisierte zugleich befinden – in der vorhandenen Gesellschaftsordnung. Die Kritik nimmt also für sich keinen besonderen Topos in Anspruch. Es soll auch nicht etwas radikal anderes angedeutet oder verheißen werden, das kommen mag. Esotopische Kritik entlehnt ihre kritische Kraft (und ihre Kriterien) den vorhandenen moralischen Werten und Standards, die aber – aus welchen Gründen auch immer – nicht eingehalten werden. Es gilt, der Gesellschaft einen Spiegel vorzuhalten und sie an ihren eigenen Maßstäben zu beurteilen: an dem der Menschenrechte zum Beispiel. Dadurch kann der Kritiker / die Kritikerin stets in Aktion bleiben, denn gerade in lebendigen Demokratien gibt es immer etwas, was zu kritisieren, verbessern, reformieren wäre. Zwar hat bereits Friedrich Nietzsche geschrieben: „*Schärfste Kritik* – Man kritisiert einen Menschen, ein Buch am schärfsten, wenn man das Ideal desselben hinzeichnet“ (Nietzsche 1930: 74 / 157. Stück). Auch Adorno wird gemeinhin als Vertreter einer „immanenten“ Kritik angesehen.^{ix} Ich will dennoch, insbesondere aufgrund seiner expliziten Selbstpositionierung, Michael Walzer als Theoretiker dieser Form von Kritik anführen. Sein Vorschlag einer „immanenten Kritik“ (auch: *connected criticism*) sieht vor, dass der beste Weg der moralphilosophisch-kritischen Tätigkeit nicht im Entdecken oder Erfinden, sondern im *Interpretieren* der in der Gesellschaft verankerten Werte liege.

Die esotopische Kritik hat den Vorteil, dass sie ihre Kraft nicht einbüßen muss. Aber diese Kraft ist von vornherein sehr „bescheiden“ bemessen: Die esotopische Kritik ist systemimmanent und -erhaltend. Ihren Gegenstand bilden Betriebsunfälle, nicht aber der Betrieb selbst. Kampf um Hegemonie oder Revolution sind nicht ihre Sache. Und außerhalb der demokratisch verfassten Gesellschaften, in denen Grundfreiheiten nicht verankert sind, würde die esotopische Kritik keinen großen Spielraum haben.

Exotopische Kritik: Der Topos der Kritik befindet sich *nicht* innerhalb der Ordnung, in der das zu Kritisierende erblickt wird. Also spricht die exotopische Kritik von einer gänzlich anderen Gesellschaft als der vorhandenen, die sie auch

einleiten will. Nicht nur die Zukunft, sondern auch die Maßstäbe der Kritik liegen „außerhalb“ der vorhandenen Ordnung. Ein Satz von Marx bringt diesen Gedanken gut auf den Punkt:

„In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen“ (Marx 1974: 25 f). Die Gegenwart kann sich selbst nicht kritisieren, da sie nicht die Maßstäbe zur Hand hat, die eben darum aus der Zukunft abzuleiten sind. Diese entspringen zwar der Analyse der Geschichte, müssen aber das *Außen*, die Möglichkeit der Überwindung bisheriger Gesetzmäßigkeit der Geschichte, vorwegnehmen können, um die Gegenwart kritisch zu analysieren und um der Analyse die kritische Kraft zur Veränderung des Vorhandenen zu verleihen.

Die Probleme, die im Zusammenhang mit der exotopischen Kritik auftauchen, bilden ja den Kern meiner Ausgangsfragen, und darum will ich sie nicht wieder aufzählen.

Idiotopische Kritik: Sowohl esotopische als auch exotopische kritische Diskurse sind bemüht, in ihrer Argumentation Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu erheben. Entweder durch normative (manchmal auch, wie bei Walzer, normative und pragmatische) oder durch empirische Argumente versuchen sie, ihre eigene Richtigkeit zu beweisen. Die idiotopische Kritik hingegen agiert nicht unter dem Zwang des Argumentativen. „Das Eigene“ (eine kollektiv verfasste Identität) bildet für sie den einzig legitimen Topos und liefert auch die Maßstäbe für die Kritik. Dass die Gruppe in der Vergangenheit (und heute) Ungleichheit, Ungerechtigkeit, ja sogar Unterdrückung, Verfolgung und physische Gewalt erfahren hat, verleiht der idiotopischen Kritik ihre Kraft. Sie beruft sich auf ein Recht, das sie aus der Unterdrückung, aus der eigenen Marginalisierungserfahrung der betreffenden Kollektive schöpft. Eine der wichtigsten Fragen, die sie stellt, lautet: „Wer spricht?“ So betrachtet macht idiotopische Kritik einen wichtigen Bestandteil aller revolutionärer Diskurse aus; vor allem aber der neuen sozialen Bewegungen – in einer bestimmten Phase ihrer Formierung. Ich erblicke insbesondere in dem, was „(self) empowerment“ genannt wird, diesen Typus von Kritik.

Idiotopische Kritik hat den großen Vorteil, perspektivisch zu sein. Sie ist kein paternalistischer, dennoch ein repräsentativer Diskurs, der zugleich Repräsentationen in Frage stellt. Ihre Achillesferse bildet ihre dichotomisierende Gesellschaftsauffassung: „Wir und unsere Gegner“. Daraus ergibt sich auch das große Problem, nämlich ihr Ziel: Idiotopische Kritik spielt stets um Macht – es geht um die Veränderung der Machtverhältnisse zugunsten des eigenen Kollektivs, das hier spricht. Darum ist sie ein identitätspolitischer und identitätsstiftender Diskurs.

„Atopische“ Kritik

Kerben der Kritik

Meine Eingangsfrage, warum Kritik zur Macht wird, ist freilich nicht besonders originell. Die Frage stellt sich sicher, wenn auch in anderen Worten, etwa wenn wir bei verschiedenen Anlässen die eigene Biografie im Geiste Revue passieren lassen und uns die jugendlichen Auflehnungen gegen die Eltern, die LehrerInnen, ja gegen die ganze Welt in Erinnerung rufen. „Ja, die Pubertät!“, lächeln wir darüber und führen unser verhältnismäßig angepasstes Leben fort. Es gibt viele Antworten auf die Frage, warum – um es in Abwandlung eines Spruchs der Frankfurter Humor-Schule auszudrücken – die „größten Kritiker der Elche heute selber welche“ sind. In fast allen Antworten kommt allerdings der kritische Diskurs selbst unversehrt davon. Es seien die *Subjekte* der Kritik, die das Versagen verantworten: weil der Mensch eben mit zunehmendem Alter seinen Stachel verliere, weil er korrumpierbar sei oder weil man eine kleinere Gruppe von Personen nicht mit Massen gleichsetzen dürfe, um die es bei kritischen Projekten letzten Endes gehe. Nicht selten wird auch die „traurige, aber ach so reale“ Diskrepanz zwischen *Theorie und Praxis* als Grund angeführt: Papier sei geduldig, aber in der Praxis sehe das Geschriebene anders aus. Klügere Geister wiederum schieben die Schuld eher auf die gesellschaftlichen Bedingungen, die *Strukturen*, unter denen die Kritik entfaltet werde und an denen sie meist auch zugrunde gehe.

Was aber, wenn die Kritik *selbst* ihre Verwandlung – wie ein genetisches Programm – in sich trüge? Was wäre, wenn die „Machtwerdung“ der Kritik an etwas läge, das der Kritik nicht äußerlich, sondern *inhärent* ist? Das ist der Verdacht, der mich dazu führt, den *Topos* der Kritik für die Machtwerdung verantwortlich zu machen. Der *Topos* ist es, der die Kritik nach und nach entkräftet und als eine Legitimierung oder sogar eine Form der Macht verstärkt. Kann aber Kritik ohne *Topos* existieren? Ich meine nicht das Fehlen einzelner Koordinaten: normative Begründungen, theoretische Rechtfertigungen, Maßstäbe des Besseren, Utopien, geschichtsphilosophische oder eschatologische Ziele ... Ich meine: Kann Kritik überhaupt *ohne jede* Position geübt werden?

Nach der Aufzählung der drei Modi der Kritik entlang ihrer *Topoi* drängt sich diese Frage – allein schon aus logischen Gründen – auf: ob nämlich eine *atopische Kritik* möglich sei, die keine Koordinaten aufweist. Eine permanente Kritik, die mobil ist, sich nirgends länger als nötig aufhält, schon gar nicht „niederlässt“, und nur einen Fixpunkt im Visier hat: die Macht, der sie sich entgegenstellen will. Da aber die Macht nicht statisch ist, sondern – laut Foucault – in den Kapillaren/Poren der Gesellschaft atmet, müsste die atopische Kritik auch eine *Kapillarkritik* sein; eine *Mikrokritik*, die der Mikromacht entgegengesetzt ist.

Das bedeutet nicht, dass atopische Kritik keine temporären „Großeinsatz-Punkte“ hätte. Die Vorstellung einer atopischen Kritik entzündet sich nicht am Modell der unbefleckten Empfängnis. Wenn sie sich der Macht stellt, mit der Macht „abgibt“, so muss sie sich zwangsläufig „schmutzig“ machen. So muss sie etwa an Machtpraktiken ansetzen, die soziale Differenzen konstruieren. In einer Gegenstrategie müssen diese Differenzen analysiert, diffamiert, aber zugleich vorübergehend übernommen werden, um sie in ihr Gegenteil zu verkehren: Differenz wird zu einem Einsatzpunkt, indem die atopische Kritik dort eine „Kerbe“ einschlägt. Es handelt sich bei solchen temporären Punkten nicht um Koordinaten einer Position, sondern um die Kerben der Kritik, in die viele weitere Kritiken einschlagen, um die Macht samt ihrer Ordnung zu durchlöchern.

Kommentar der Kritik

Atopische Kritik ist, mit anderen Worten, genau das, was Kritik immer schon getan hat und tut – solange ihr kein Topos aufgezwungen wird. Der Topos ist kein notwendiger Bestandteil einer Kritik. Er ist ein zumeist nachträglich zusammengezimmertes legitimatorisches Denkgebilde. Der Topos ist, streng genommen, eine Interpretation, ein *Kommentar der Kritik*.

Kritik, die sich selbst zu kommentieren beginnt, entwickelt sich allmählich selbst zum Kommentar. Sie fängt an, die Gesellschaft zu deuten, statt sie zu zerteilen. Dabei spreche ich gar nicht von der – aus heutiger Sicht künstlich erscheinenden – Unterscheidung von Marx, die er in seiner berühmten 11. These über Feuerbach trifft: dass es nämlich nicht auf Interpretieren ankomme, sondern aufs Verändern. Adornos stillschweigend kritischer Antwort kann ich da nur zustimmen: „Die Welt ward sicher nicht nur aus geistigen Gründen nicht verändert, aber sie ward wahrscheinlich *auch* deswegen nicht verändert, weil sie zu wenig interpretiert worden ist“ (Adorno 2007: 89). Die Spannung, die zwischen Kommentar und Kritik herrscht und die ich bloß sichtbar machen will, betrifft nicht den Gegensatz von Beschreiben oder Tun – ein Gegensatz, den die sprachphilosophischen und politiktheoretischen Performanztheorien längst in Zweifel gezogen haben. Denn Beschreiben ist ein Tun. Mein Fokus richtet sich auf zwei diskursive Formationen, die auch historisch in einem Spannungsfeld zueinander standen.

„Welches andere Ergebnis haben die meisten Kommentare und Disputationen über göttliche und menschliche Gesetze gehabt, als dass sie deren Bedeutung noch zweifelhafter, ihren Sinn noch verworrener machten?“ (Locke 1911: 126). So verlieh John Locke seiner Ablehnung von kommentierenden Diskursen Ausdruck und war mit seiner Meinung nicht allein: In dem Ausmaß, in dem ab dem 17. Jahrhundert der Kritikbegriff begann, allmählich Buchtitel und Druckseiten zu besetzen, wurde auch der Kommentarbegriff zurückgedrängt. Es kann dabei wohl ohne Übertreibung gesagt werden, dass der Kommentar das ganze Mittelalter hindurch den dominierenden Diskurs der Gelehrten ausgemacht hatte (vgl. dazu etwa: Brinkmann 1980). Die Spannung zwischen

den beiden Sekundärdiskursen, dem Kommentar und der Kritik, bringt Michel Foucault auf den Punkt:

„Offenbar steht die Kritik im Gegensatz zum Kommentar wie die Analyse einer sichtbaren Form im Gegensatz zur Entdeckung eines verborgenen Inhalts. [...] Seit der Klassik stehen sich Kommentar und Kritik in einem tiefen Gegensatz gegenüber. Die Kritik beurteilt und profaniert die Sprache, indem sie von ihr in Begriffen der Repräsentation und der Wahrheit redet. Indem sie die Sprache in dem Einbruch ihres Seins aufrechterhält und sie in Richtung ihres Geheimnisses befragt, verhält die Kommentierung vor der böschungsartigen Befestigung des vorausgehenden Textes und stellt sich die unmögliche, stets erneuerte Aufgabe, deren Entstehung in sich zu wiederholen: sie sakralisiert ihn. Diese beiden Arten für die Sprache, zu sich selbst eine Beziehung herzustellen, werden künftig in eine Rivalität eintreten, aus der wir noch nicht herausgekommen sind. [...] Solange indes die Zugehörigkeit der Sprache zur Repräsentation in unserer Zivilisation nicht gelöst oder zumindest umgangen wird, werden alle sekundären Sprachen in der Alternative der Kritik oder des Kommentars erfasst werden; und sie werden sich bis ins Unendliche in ihrer Unentschiedenheit vervielfältigen“ (Foucault 1966: 117 ff).

Somit schließt sich der Kreis: Ich bin in diesem Zusammenhang bei Steiner, Sontag, Hörisch und Gumbrecht. Der Kommentar, die Macht des Sekundären, schwächt die Kritik ab; so wie die kommentierenden Diskurse schreibende, spielende, sprechende oder tanzende Zeitgenossen und Zeitgenossinnen (im besten Fall) in Denkmäler verwandeln und somit zum Schweigen bringen (wenn sie diese nicht schon auf eine andere, sanktionierende Weise reguliert und reglementiert haben). Ob sich diese Diskurse dabei als Kommentar bezeichnen oder – einer Homonymie erliegend – Kritik nennen, tut nichts zur Sache. Gesellschaftskritik ist kein Sekundärdiskurs, der die Gesellschaft kommentiert, interpretiert, auslegt. Ihre Aufgabe ist es, sie so zu beschreiben, dass die Beschreibung dem Einschlagen von Kerben gleicht.

Das Subjekt der atopischen Kritik

Mit diesem vagen Ausloten ist freilich die „Krise des Subjekts“ noch nicht angesprochen. Wie kann das Subjekt der atopischen Kritik beschrieben werden?^x Das Subjekt wird – auch in seiner Kritik – stets als eine Einheit imaginiert, die zwei Seiten hat, welche auch der Semantik des Wortes entsprechen: unterworfen und zugleich der Handlung unterlegt zu sein. Ich will behaupten, dass in den politiktheoretischen Debatten, die neue soziale Bewegungen in den letzten Jahren geführt haben, *über ein Subjekt* geredet, aber *von zwei Subjekten* gesprochen wurde. Die stückweise Kontextualisierung und Dezentrierung des Subjekts hat eine – eben durch Kritik herbeigeführte – Zweiteilung der Subjektfunktionen zur Folge: Repräsentation und Handlung.

Das *Subjekt der Repräsentation* zeigt eine Gruppe an, deren Mitglieder entlang einer Differenz Ausschluss, Diskriminierung, Benachteiligung oder Unterdrückung und Gewalt erfahren. Sie werden von der Macht geformt, als „Andere“ der Norm definiert. Sie tragen in ihrem kollektiven Namen stets die Spur dieser sozialen Konstruktion. Das Subjekt der Repräsentation ist also erstens ein kollektives Subjekt, das eine Gruppe *anzeigt*. Im Moment dieser Anzeige kommt die Unterwerfung zum Ausdruck. Das Subjekt der Repräsentation zeigt das Subjekt in seiner Unterwerfung an.

Der Fehler der dichotomen Gesellschaftsauffassungen ist es, dass sie aus diesem Subjekt der Repräsentation unmittelbar ein Subjekt der Handlung (mit dem Ziel der Befreiung) ableiten. Darin ist das Dilemma eingeschrieben, das die angesprochene „Subjektkrise“ bewirkt: Wie sollen denn Unterworfenen zu autonomen Subjekten werden, wo doch sowohl ihr kollektiver Name als auch der Schauplatz ihres Befreiungskampfes von der Macht diktiert werden, die sie unterwirft? Wie sollen die handelnden Subjekte im Widerstand gegen die Macht, die sie unterwirft, ihren zugeschriebenen Namen (Spur der Macht) ablegen können, wo dieser Name doch im und für den Widerstand per definitionem verbindlicher, kohärenter, essenzialistischer werden muss?

Meine These lautet: *Das Subjekt der Handlung* muss mit dem anzeigenden Subjekt der Repräsentation nicht ident sein. Jedes Individuum handelt aus

unterschiedlichen Gründen. Die Differenzen zwischen den „Mitgliedern“ eines sozialen Kollektivs (Subjekt der Repräsentation) sind so zahlreich, dass ihr Handeln trotz gemeinsamer Ziele jeweils individuell begründet werden kann. Das Subjekt der Handlung ist ein individuelles Subjekt, obwohl oder gerade weil der Handlungsspielraum durch viele Faktoren (und nicht einen Faktor!) bestimmt wird. Das Individuum erkennt einen Grund zu handeln: anhand des anzeigenden Subjekts der Repräsentation. Unabhängig davon, ob ich mich in dem angezeigten Kollektiv gänzlich, nur ein wenig oder gar nicht wieder finde: Ich will nicht, dass die Machtverhältnisse, die in der Anzeige angedeutet sind, länger bestehen. Ich handle, und in diesem Moment bin ich ein Subjekt: Subjekt der Handlung. Ich stehe als Individuum hinter meiner Tat, ich bin der/die TäterIn hinter der Tat – ohne dafür einen kollektiven Namen annehmen zu müssen. Es ist Teil des Kampfes gegen die Macht, das Subjekt der Handlung keiner kollektiven Zuschreibung unterziehen zu lassen. Das Subjekt der Repräsentation ist als kollektives Subjekt ein soziales Konstrukt. Das Subjekt der Handlung ist aber ein „autonomes“ Subjekt insofern, als es in der individuellen politischen Handlung die eigene Autonomie als Individuum konstruiert. Die atopische Kritik ist als Diskurs und Handlung eines solchen, nicht kollektiv verfassten *Subjekts der Handlung* möglich – und ermöglicht ihm ihrerseits das Handeln.

In dieser Perspektive weist atopische Kritik die drei Funktionen historisch-kritischer Methode auf: Sie spaltet das Subjekt und macht am Subjekt (als Unterwerfung) die Anzeige der Macht sichtbar, indem sie an dieser Stelle ihre Kerbe einschlägt. Dies eröffnet ein „drittes Feld“: die Möglichkeit für andere Individuen, diese Kerbe zu „verbreitern“. Dabei verfährt atopische Kritik historisch: Genealogie ist ihr wichtigstes Instrumentarium; sie erzählt eine „Geschichte der Gegenwart“ (Foucault). Somit stattet sie auch soziale Kämpfe mit Gelehrsamkeit aus, ohne Theorie oder normative Begründung zu sein.

Eine atopische Kritik hätte die Kraft, der Macht zu widerstehen.

Literatur:

- Adorno, Theodor W. (1971): „Kritik“, in: Ders., *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Suhrkamp: Frankfurt/M., S. 10–19.
- (1975): *Negative Dialektik*, Suhrkamp: Frankfurt/M.
- (2007): *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, hg. von Rolf Tiedemann, Suhrkamp: Frankfurt/M.
- Bittner, Rüdiger (2009): „Kritik, und wie es besser wäre“, in: Rahel Jaeggi / Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp: Frankfurt/M., S. 134–149.
- Bonß, Wolfgang (2003): „Warum ist die Kritische Theorie kritisch? Anmerkungen zu alten und neuen Entwürfen“, in: Alex Demirovic (Hg.), *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*, Metzler: Stuttgart/Weimer 2003, S. 366–392.
- Bormann, C. von, u. a. (1976): Artikel „Kritik“, in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Darmstadt/Basel, S. 1249–1294.
- Brinkmann, Hennig (1980): *Mittelalterliche Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- Foucault, Michel (1966): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Suhrkamp: Frankfurt/M.
- (1992): *Was ist Kritik?*, Merve: Berlin.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2004): *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Suhrkamp: Frankfurt/M.
- Gürses, Hakan (1996): *Libri catenati. Eine historisch-philosophische Untersuchung der Sekundärdiskurse*, WUV-Universitätsverlag: Wien.
- (2004): „Das ‚untote Subjekt‘, die ‚ortlose‘ Kritik“, in: Gudrun Perko / Leah C. Czollek (Hg.), *Lust am Denken: Queeres jenseits kultureller Verortungen*, PapyRossa: Köln: S. 140–158.
- (2006): „Zur Topographie der Kritik“, in: *transversal*, 8/2006, „Kritik“, <http://eipcp.net/transversal/0806/guerses/de> (abgefragt am 20. 6. 2009).
- (2008): „Die größten Kritiker der Elche sind heute welche. Oder: Ist eine ‚atopische Kritik‘ möglich?“, in: *transversal*, 8/2008, „Die Kunst der Kritik“, <http://eipcp.net/transversal/0808/guerses/de> (abgefragt am 20. 6. 2009).
- Hall, Stuart (1994): „Die Frage der kulturellen Identität“, in: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, Argument: Hamburg, S. 180–222.
- Hörisch, Jochen (1998): *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Suhrkamp: Frankfurt/M.

- Horkheimer, Max (1995): „Traditionelle und kritische Theorie“, in: Ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Fischer: Frankfurt/M., S. 205–269.
- Jaeggi, Rahel / Wesche, Tilo (Hg.) (2009): *Was ist Kritik?*, Suhrkamp: Frankfurt/M.
- Kant, Immanuel (1974): *Kritik der Urteilskraft* (Werkausgabe Band X), Suhrkamp: Frankfurt/M.
- Kant, Immanuel (1990): *Kritik der reinen Vernunft 1* (Werkausgabe Band III), Suhrkamp: Frankfurt/M.
- Koselleck, Reinhart (1973): *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp: Frankfurt/M.
- Locke, John (1911): *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. 2 (Buch III und IV), Leipzig.
- Marx, Karl (1974): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf), Berlin.
- Marx, Karl (1975): „Brief an A. Ruge vom September 1843“, in: *MEGA, Briefwechsel Bd. 1*, Berlin.
- Nietzsche, Friedrich (1930): *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Zweiter Band, Alfred Kröner Verlag: Leipzig.
- Röttgers, Kurt (1982): Artikel „Kritik“, in: O. Brunner / W. Conze / R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-soziologischen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart: S. 651–675.
- Sontag, Susan (1989): „Gegen Interpretation“, in: Dies., *Geist als Leidenschaft. Gesammelte Essays*, Leipzig/Weimar, S. 5–16.
- Spinoza, Baruch de (1976): *Tractatus Theologico-Politicus*, Felix Meiner Verlag: Hamburg.
- Steiner, George (1990): *Von der Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, Hanser: München/Wien.
- Walzer, Michael (1996): *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Rotbuch Verlag: Hamburg.

ⁱ Der vorliegende Text ist die überarbeitete und erweiterte Version eines Vortrags, der in einer Kurzfassung bereits online veröffentlicht wurde (vgl. Gürses 2008). In einem weiteren Text (Gürses 2006) habe ich den Begriff *Topos* erörtert.

ⁱⁱ Das ist auch meine Lesart des von Reinhart Koselleck beschriebenen Phänomens, dass nämlich die sich stets steigernde Kritik in der Aufklärung allmählich zur Hypokrisie führte (vgl. Koselleck 1973: 102 f).

ⁱⁱⁱ Vgl. etwa die – soeben zitierte – bahnbrechende Arbeit von Koselleck (Koselleck 1973) sowie die beiden wichtigsten Lexikon-Artikel (Bormann 1976 und Röttgers 1982). Jüngst hat auch Rüdiger Bittner eine historisch-semantische Antwort auf die Frage „Was ist Kritik?“ vorgelegt (Bittner 2009).

^{iv} Zu den epistemologischen Bedingungen und zum Auffächerungsprozess der Kritik vgl. Gürses 1996.

^v Die folgenden Ausführungen stellen meine Interpretation von Spinozas Begründung der Historisch-kritischen Methode in seinem *Tractatus Theologico-Politicus* dar (vgl. Spinoza 1976: 113–137).

^{vi} Michel Foucault konstatiert darin eine Verschiebung des Kritikbegriffs bei Kant: Die „politische“ kritische Funktion, Sozialkritik, werde von Kant als *Aufklärung* bezeichnet, während er den Begriff *Kritik* vorwiegend in diesem erkenntnistheoretisch-philosophischen Sinn verwende (vgl. Foucault 1992).

^{vii} In ihrem Vorwort zu dem Sammelband *Was ist Kritik?* führen die HerausgeberInnen Rahel Jaeggi und Tilo Wesche die Fragenkomplexe an, die in ihrem Buch behandelt werden. Meines Erachtens stellt diese Liste – ungewollt – eine gute Umschreibung meines „Topos“-Begriffs dar: Verhältnis von „Kritik des Alten zur Möglichkeit des Neuen“; Maßstäbe der Kritik (samt der Frage nach ihrem Gültigkeitsradius); Standpunkt der KritikerIn sowie Rolle der Theorie in der Kritik (vgl. Jaeggi/Wesche 2009: 8 f.). Auch Wolfgang Bonß (dessen Text zum Kritikbegriff ich im Übrigen zu den profundesten seiner Art zählen will) nennt einige Punkte, welche bei Debatten um Kritik die neuralgischen Punkte bilden und die auch durchaus unter die „Ausweispflicht eines Topos“ zu subsumieren sind – so etwa „Bezugspunkte, Gegenstände und Adressaten“ der Kritik (vgl. Bonß 2003).

^{viii} Diese Vorgehensweise, die verschiedenen kritischen Diskurse und Handlungen anhand ihres jeweiligen Topos zu untersuchen, habe ich „Topografie“ genannt (vgl. Gürses 2006). Natürlich handelt es sich dabei um eine idealtypische Beschreibung, die lediglich eine analytische Funktion hat. Ich glaube nicht, dass eine Kritik nur die eine oder andere Form angenommen hat bzw. annimmt, sondern oft mehrere gleichzeitig. Zudem hebe ich mit der Auflistung der drei Topoi keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit – es sind durchaus auch andere Topoi denkbar, so wie ich auch Analysen von Kritik unter völlig anderen Gesichtspunkten (Maßstäbe, Nähe-Distanz-Problem, Theoriefrage etc.) für wertvoll halte.

^{ix} Ein „exotopisches“ (namentlich: utopisches) Moment wohnt dieser Kritik trotzdem inne, vor allem in den früheren Texten von Adorno und anderen „Frankfurtern“.

^x Folgende Gedanken habe ich – zum Teil in identischen Formulierungen – bereits ausgeführt in: Gürses 2004.