06 2006

Zur Topographie der Kritik

Hakan Gürses

In seinem Roman *Engelszungen* erzählt Dimitré Dinev die Geschichte zweier Jungen. Iskren, der Sohn des hohen Parteifunktionärs, stellt einen Gegensatz zwischen zwei Familienmitgliedern fest:

„Seine Großmutter sprach am liebsten von der Vergangenheit, sein Vater von der Zukunft. Sie, die die Sachen, worüber sie erzählte, meist selbst erlebt hatte, gab manchmal zu, dass sie sich täuschen könnte, er, der das, was kommen sollte, nicht einmal gesehen hatte, war sich immer sicher.“[1]

Dieser Gegensatz kann auch als Persiflage auf das realsozialistische Bulgarien in den 1970er Jahren gelesen werden. Die unterschiedliche Einstellung zweier Generationen (erzählt aus der Perspektive der dritten) gegenüber der Zeit steht auch für zwei entgegengesetzte soziale Kräfte: hartnäckige Relikte des alten Systems versus Fortschritt. Doch, bildeten Geschichte und Zukunft nicht eine dialektische Einheit in marxistischer Gesellschaftskritik? Wie konnten sie in der „neuen Gesellschaft“ (nicht nur in Bulgarien) derlei aneinander geraten? Wie konnte die Kritik an der Gegenwart zu einem Aberglauben an den Zauber der Zukunft verkommen, um schließlich von der Vergangenheit eingeholt zu werden? Oder, wenn ich die bittere

Erfahrung mit dem Realsozialismus beiseite lasse und etwas allgemeiner frage: Wie wird *Kritik* zur *Macht*?

Ich werde versuchen, eine *Topographie der Kritik* zu entwerfen, die ihren Ausgang an diesen Fragen nimmt.

Facetten der Kritik

Im *Encyclopédie*-Artikel *critique* schlägt Jean-François Marmontel vor, den Kritik-Begriff aus zwei Gesichtspunkten zu betrachten: als „jene Art des Studiums, der wir die Wiederherstellung der alten Literatur verdanken", und als „eine aufgeklärte Prüfung und eine angemessene Beurteilung der menschlichen Hervorbringungen".[2] Er umschreibt damit einerseits die humanistisch-philologische Tätigkeit der überprüfenden Rezeption, die an die „kritische Edition" unserer Zeit denken lässt. Andererseits verweist er auf einen höheren Blick und einen Metadiskurs, der Logik und Ästhetik ebenso umfasst wie die wissenschaftliche Überprüfung von Wahrheit. Diese Definition aus dem 18. Jahrhundert enthält fast alle semantischen und funktionalen Facetten, die dem Kritik-Begriff bereits in der Antike innewohnten und die er noch bis heute aufweist – mit Ausnahme eines Aspekts: seiner *agonalen* Komponente.

Im altgriechischen Gebrauch kommt der Kritik-Begriff vornehmlich als Adjektiv (*kritikos*) und Verbum (*krinein*) vor: *Kritisch* sind die Tätigkeiten: scheiden, trennen, entscheiden, urteilen, anklagen – und *streiten*.[3] Die erstgenannten Bedeutungen haben ihren Kontext in der Ethik, der Erkenntnistheorie, der Rechtsprechung und schließlich in der Philologie. Das Gute ist vom Schlechten zu unterscheiden, das

Wahre vom Falschen zu trennen, der Schuldige vom Unschuldigen zu scheiden und anzuklagen; schließlich muss man auch sicherstellen können, ob es sich etwa bei einer tradierten Erzählung wirklich um eine homerische handelt. Kritik ist ein Unterscheidungs*vermögen*, eine zugleich trennende und urteilende *Tätigkeit*.

Die letztgenannte Bedeutung, *streiten*, verweist hingegen auf *Agonie* – zunächst im medizinischen Sinn: Es handelt sich um einen *kritischen* Wendepunkt im Verlauf einer Krankheit, der gleichermaßen ein tödliches Ende einleiten kann wie Genesung. Das Kritische, verstanden als *Krise*: Zeit (Vergangenheit, Wendepunkt und Zukunft) kommt hier als Faktor ebenso ins Spiel wie das Wandlungspotenzial: Es geht nicht nur darum, über das Vorhandene als gut oder böse zu urteilen, somit das Gute vom Bösen zu scheiden; es gilt auch anzuerkennen, dass sich das Gute in das Böse *verwandeln* kann, die Gesundheit in einen Sterbeprozess – und: dass man die Krise bis zu einem bestimmten Grad auch durch eigenes Tun beeinflussen kann. Das Kritische findet in der Krise sein voluntaristisches Moment: als Streit mit höheren Mächten.

Diese Bedeutungsfacette des Agonalen wird viele Jahrhunderte später in neuem Gewand wieder auftauchen: als Auflehnung, Verweigerung und Ablehnung. Interessanterweise begegnen wir ihr diesmal im Rahmen einer philologischen Tätigkeit. An deren Anfang steht die simple Frage: *Wie sollen wir die heiligen Bücher lesen?*

Die Brisanz dieser Frage wird erst vor dem Hintergrund der Glaubenskämpfe im 16. Jahrhundert deutlich: Dem katholischen *Traditionsprinzip*, durch das die Kirchenväter als Vorleser und Wächter der einzig angemessenen Textauslegung bestimmt worden waren, steht nun das protestantische *Schriftprinzip* gegenüber, das

die Lektüre und den Kommentar der heiligen Texte auch „gemeinen“ Geistern zutraut. Paradoxerweise wurde die Frage nach dem Sinnverstehen und nach dessen Methode von den theologisch wie humanistisch Geschulten auf *beiden* Seiten auf *ein und dieselbe* Weise beantwortet (wenn auch mit konträren Zielen): Die heiligen Texte sind *kritisch* zu lesen. So bekamen sie alle, der Presbyterianer Leigh und der Calvinist Capellus ebenso wie der Katholik Simon und später Bayle, Ärger mit ihren jeweiligen Kirchen.[4]

Die Methode und literarische Gattung, *Critica sacra* oder *Historische Textkritik* genannt, findet ihren philosophisch interessantesten Vertreter bei Baruch de Spinoza, der nicht nur die Argumente beider Parteien im geteilten Christentum gut kennt, sondern auch die hebräische Sprache perfekt beherrscht – und damit das beste philologische Werkzeug zur Bibelkritik, die beste *kritische Waffe* seiner Zeit, besitzt.

Die Suche nach der richtigen Lektüremethode tauchte selbstverständlich nicht zum ersten Mal im 17. Jahrhundert auf. Schon im 3. Jahrhundert hatte Origenes festgehalten:

„Der uns richtig erscheinende Weg zum Umgang mit den Schriften zum Verständnis ihres Sinnes ist folgender; er läßt sich in den Schriftworten selber aufspüren. (...) Wie nämlich der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, ebenso auch die Schrift, die Gott nach seinem Plan zur Rettung der Menschen gegeben hat.“[5]

Daraus ergab sich der bekannte „dreifache Schriftsinn“ (*historia*, *moralis* und *allegoria*), der von Augustinus um einen vierten (*anagogia*) erweitert wurde und zur Lehrmeinung der christlichen Hermeneutik im Mittelalter avancierte.[6] Mehr als 14

Jahrhunderte nach Origenes, um 1670, wird die fast gleich lautende Antwort von Spinoza zu lesen sein:

„Darum muss die Erkenntnis von (...) fast allem, was in der Schrift enthalten ist, aus der Schrift selbst geschöpft werden (...).“[7]

Der Unterschied liegt allerdings im Detail: Origenes will den Schriften nicht nur deren Sinn entnehmen, sondern auch die dafür notwendige *Methode*. Auch Spinoza schließt zwar außer-textuelle Sinnstiftungen (wie den Glauben an eine unerschütterliche Wahrheit) aus; er leitet aber die Methode *keineswegs* aus der Schrift ab:

„Um es kurz zusammenzufassen, sage ich, daß die Methode der Schrifterklärung sich in nichts von der Methode der Naturerklärung unterscheidet, sondern völlig mit ihr übereinstimmt. Denn ebenso, wie die Methode der Naturerklärung in der Hauptsache darin besteht, eine Naturgeschichte zusammenzustellen, aus der man dann als aus sicheren Daten die Definitionen der Naturdinge ableitet, ebenso ist es zur Schrifterklärung nötig, eine getreue Geschichte der Schrift auszuarbeiten, um daraus als aus sicheren Daten und Prinzipien den Sinn der Verfasser der Schrift in richtiger Folgerung abzuleiten.“[8]

Merkmale der Kritik

Die Methode der *Critica sacra* verlangt von jedem hermeneutischen Unternehmen, drei Bedingungen zu erfüllen. Erstens kann der Sinn eines Textes nicht mehr erschlossen werden, ohne Kenntnisse über die Geschichte des Textes, seine Sprache, seine Entstehungszeit sowie seinen/r Autor/in zu besitzen. Der Kommentar hatte seit jeher just durch ständige Anpassung der

Bibel an die Gegenwart einen *zeitlosen* Text geschaffen. Die Kritik hingegen widmet sich dem *zeitlich bestimmten* Sinn der heiligen Schriften, um diese wirklich verstehen zu können. Der hermeneutische Zirkel entfaltet sich historisch.

Zweitens gelten Syllogismen oder bloße Verweise auf die Tradition nicht mehr als Argumente – jedes Sinnverstehen muss auf „gute Urkunden (äußere Beweise, actes)“ gründen, so der Katholik Richard Simon.[9] Drittens muss man unterscheiden: Im Text sucht die kritische Methode zunächst nicht nach *Wahrheit*, sondern nach dem *Sinn*.[10] Wenn eine Bibelstelle unverständlich ist, bedeutet das nicht automatisch, dass sich darin eine höhere Wahrheit verberge. Kritik bedeutet das Ende der Allegorie, des mehrfachen Schriftsinns – des Kommentars.[11]

Ich möchte die Behauptung aufstellen, dass Kritik ihr Paradigma in dieser *Critica sacra* hat. Denn Historische Textkritik vereint *alle* Wesenszüge in sich, die jedes kritische Unternehmen fortan aufweisen wird – in unterschiedlicher Dosierung und verschiedener Priorität. Was sind diese Merkmale?

1. *Kritik schafft ein Außen*: Wenn Unterscheidung und Trennung die Haupttätigkeiten der Kritik ausmachen, so beruft sie sich dabei stets auf eine Instanz, auf ein Kriterium, das außerhalb des zu Kritisierenden und der Kritik liegt: ein Außen, das der Kritik als archimedischer Punkt dient. *Wonach* ist das Gute vom Schlechten zu trennen? *Nach welchen Kriterien* kann die richtige Lesart von der falschen unterschieden werden? So verfährt etwa Spinoza: Die Methode ist nicht *in* der Schrift enthalten, sondern *außerhalb* ihrer: in der Naturerklärung. Die Wahrheit ist nicht in der Schrift, sondern in der Geschichte zu suchen; der Sinn nicht in der erhaltenen Sprache, sondern in der verloren gegangenen; schließlich die Autorität nicht in der Heiligkeit der Autoren,

sondern in der Methode, in den Sprachkenntnissen, in der Vernunft. *Kritik* und *Kriterium* sind nicht nur etymologische Verwandte; Erstere setzt Letzteres voraus.

2. *Kritik macht Geschichte*: 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). Das Einbringen der Geschichte deutet eine Zukunft an, die via Kritik als erreichbar erscheint: Die falschen Lesarten mit Hilfe der Textgeschichte zu *scheiden*, bedeutet, irgendwann einen „gesäuberten" Text zu ermöglichen. Jede Kritik interveniert und öffnet damit ein Fenster, das auf eine verschwommene Zukunft ausgeht. Die Kritik ähnelt dem *Angelus Novus*, den Walter Benjamin als Engel der Geschichte umschrieb[12]; mit dem einzigen Unterschied, dass der Engel der Kritik sein Antlitz nicht der Vergangenheit zugewendet hat, auch nicht der Zukunft. Er sieht sich um, er versucht, seine Gegenwart zu verstehen – und *macht* währenddessen Geschichte: mit einer bestimmten Vergangenheit und einer noch unbestimmten Zukunft.

3. *Kritik stattet Kämpfe mit Gelehrsamkeit aus*: Wenn ich die agonale Komponente des Kritik-Begriffs als „Auflehnung, Verweigerung und Ablehnung" bezeichnet habe, bedeutet das nicht, diese Haltung sei erst ab dem 17. Jahrhundert möglich geworden. Die Historische Textkritik verlieh solchen Kämpfen, die es wohl immer schon gegeben hatte, bloß eine gelehrte Note, eine kämpferische Gelehrsamkeit: belegbare Beweisführung, philologische Akribie, historisches Wissen und hermeneutisches Fingerspitzengefühl paarten sich darin mit Mut, Unbeirrbarkeit, Willen und Ungeduld. Kritik unterscheidet sich vom wissenschaftlichen Fortschritt

ebenso wie von der Revolution, verstanden als Schlacht um die Machtübernahme. Michael Walzer bringt dies auf den Punkt:

„Gesellschaftskritik ist weniger ein praktischer Abkömmling wissenschaftlichen Wissens als vielmehr der gebildete Vetter der gemeinen Beschwerde.“[13]

Die philologisch-hermeneutische Methode der Textkritik hat weit gehende theologisch-politische Konsequenzen. Sie bildete den Gipfel des ersten großen Kampfes, den die Kritik in Europa gegen die Obrigkeit führte. Dies würdigen die Worte Michel Foucaults drei Jahrhunderte später: „Die Kritik ist historisch gesehen biblisch.“[14]

Die kritischen Topoi

Was ist davon geblieben? Für die Theologie von heute ist die kritische Lektüre heiliger Schriften eine Selbstverständlichkeit. Was ist aus den gesellschaftskritischen Unternehmen seit dem 17. Jahrhundert geworden? Die Antwort darauf habe ich bereits eingangs geschildert. Warum sind Theorien, Diskurse, Bewegungen und Einstellungen, die allesamt mit dem Adjektiv *kritisch* versehen worden sind, früher oder später in eine Phase der „Starrheit“ geraten? Warum verlieren sie nach einem fulminanten Anfang ihren kritischen Stachel? Warum fließen sie in ein System ein, das selbst kritisiert werden muss? Gewöhnlich werden fehlende Effizienz, zu große Distanz zu den „Massen“, menschliche Korrumpierbarkeit oder mangelnde Ausdauer als Gründe für eine solche Umwandlung geäußert.

Ich schlage indes vor, den *Boden* zu untersuchen, den sich jede Kritik bereits in ihrem Anfang als eigenen Standort, als eigenen

„Sockel“ aufbereitet – einerseits um das Geschehen besser zu sehen, in das sie sich einmischen will; andererseits um selbst gut sichtbar zu sein. Es handelt sich um eine „Kontrastfolie“[15], die zunächst entworfen, dann begründet werden muss, damit sie dem Bestehenden (zu Kritisierenden) entgegengesetzt werden kann. Zumeist bildet eine gut ausgearbeitete Theorie den Sockel, manchmal eine Sammlung von Normen, moralischen Standards und Wertvorstellungen – nicht selten auch ein Kanon von Namen und Texten. Damit sind wir bei dem ersten und dem dritten der Merkmale, die ich oben aufgezählt hatte: Das *Außen* und die *Gelehrsamkeit* werden zum Boden der Kritik umfunktioniert.

Dieser Boden, der *Topos*, ist zugleich das Fundament, auf dem die zunächst unbestimmte Zukunft Stück für Stück errichtet wird: eine Zukunft, die jede Kritik in ihren Einmischungen andeutet, die bald zur Verheißung und dann zur *eigenen* Zukunft der Kritik wird – somit früher oder später zu ihrem Verhängnis. Ihre quasi „topische Zukunftsgerichtetheit“ verwandelt die Kritik in etwas Vergangenes, in Vergangenheit. Und hier kommt das zweite Merkmal zum Tragen: die *Geschichtlichkeit* der Kritik. Meine Hypothese lautet also: Wenn sich die der Kritik eingeschriebenen Ambiguitäten (Außen und Innen; Vergangenheit und Zukunft; Kampf und Gelehrsamkeit) in einen Topos verwandeln – sich als Topos umschreiben lassen –, beginnt die kritische Theorie oder die kritische Bewegung, sich in eine *Quelle der Macht* umzukodieren.

Eine *Topographie der Kritik* kann helfen, zu der theoretischen Frage vorzudringen, ob eine Kritik ohne Topos möglich sei. Dazu möchte ich nach historischen und strukturellen Gesichtspunkten drei Topoi auflisten: Den ersten will ich einfach *Topos* nennen; den zweiten *Utopos* und den dritten *Idiotopos*.[16]

Topische Kritik: Die Kritik findet ihren Topos manchmal in Normen, Theorien und Konventionen, die zwar gut begründet sind, aber keine durchgehende Anwendung finden. Etwa die Menschenrechte geben einen bewährten Boden für Kritik ab. So bescheinigt ein gegenwärtiger kritischer Diskurs jedem Nationalstaat unterschiedliche Menschenrechtsverletzungen und beobachtet diesbezügliche Verschlechterungen oder Verbesserungen. Auf einem anderen Gebiet, nämlich der Kunst- und Literaturkritik, entspricht diesem Topos der Klassizismus: Hier sorgt ein Kanon bewährter Maßstäbe und korrespondierender Namen
für den Sockel, auf den sich der/die KritikerIn stellen kann.

Eine weitere Spielart topischer Kritik stellt die „immanente" Kritik dar, die in der Romantik ebenso vertreten wurde wie rezent vom US-amerikanischen Sozialphilosophen Michael Walzer[17] – hier gilt es, das zu Kritisierende (das Kunstwerk / die Gesellschaft) an seinen eigenen Maßstäben zu nehmen und es daran zu „erinnern". Kritik als Interpretation des Vorhandenen.

Bei topischer Kritik ist ein „topischer Topos", eine verbindliche, auf Gemeinsinn zielende Grundlage festzumachen. Sie ist reformatorisch, system-immanent und identitätsstiftend.

Utopische Kritik: „Utopisch heißt (...) keineswegs unmöglich, sondern eben nur unwirklich, also noch nicht oder – nicht mehr möglich", schreibt Klaus J. Heinisch.[18] *Utopos* ist der „Kein-Ort", von dem aus der wirkliche Ort, die gegenwärtige Gesellschaft, kritisiert werden kann. Bereits die Beschreibung dieses „Kein-Orts" birgt schon eine Kritik in sich – so auch die *Utopia* von Thomas Morus, die der literarischen Gattung den Namen gab.

Der Utopos muss aber nicht eine Kopfgeburt sein, die aus moralischen Idealen, religiösen Vorstellungen oder Vernunftprinzipien abgeleitet und auf die Zukunft projiziert wird. Die Zukunft, die Morgenröte des „Andersseins“, kann auch aus der Betrachtung der Geschichte destilliert werden. So schrieb Karl Marx in Analogie zu den Naturwissenschaften:

„In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen.“ [19]

Das Heute, die entwickeltere Form, gibt uns also die Möglichkeit, die rudimentäre Form, die Vergangenheit, zu verstehen. Wie aber kann ich denn das Heute verstehen?

„Die sogenannte historische Entwicklung beruht überhaupt darauf, daß die letzte Form die vergangnen als Stufen zu sich selbst betrachtet, und, da sie selten, und nur unter ganz bestimmten Bedingungen fähig ist, sich selbst zu kritisieren (...), sie immer einseitig auffaßt.“[20]

Die Gegenwart ist nicht imstande, sich selbst zu kritisieren – solange sie nicht die Kenntnis oder eine Vorstellung von etwas Höherem hat: von morgen. Max Horkheimer hält fest:

„(...) Die Interessen des kritischen Denkens sind allgemein, aber nicht allgemein anerkannt. Die Begriffe, die unter ihrem Einfluss entstehen, kritisieren die Gegenwart. Die Marxschen Kategorien Klasse, Ausbeutung, Mehrwert, Profit, Verelendung, Zusammenbruch sind Momente eines begrifflichen Ganzen, dessen Sinn nicht in der Reproduktion der gegenwärtigen Gesellschaft, sondern in ihrer Veränderung zum Richtigen zu suchen ist.“[21]

Dieses Richtige ist an einem Ort zu konstruieren, der noch nicht verwirklicht worden ist. Seinen Topos hat die *utopische Kritik* in einer höheren Form gesellschaftlicher Entwicklung. Ohne die Vorstellung von ihr würde die Kritik entweder ihre Begründung auf moralische Normen verlegen müssen oder aber dorthin münden, was Marx und Engels nicht gerade freundlich erwähnt hatten: in anarchistische Beliebigkeit.

Idiotopische Kritik: Ein weiterer, solipsistisch anmutender Topos erfolgt aus der eigenen Perspektive (*idios: eigen, selbst*) insbesondere diskriminierter, unterdrückter oder marginalisierter Gruppen. Die eigene Geschichte, die zumeist eine Geschichte der Unterdrückung ist, kommt in der *idiotopischen* Kritik als „Kontrastfolie" zur Sprache – ebenso die eigene „Differenz", aufgrund derer diese Gruppe überhaupt konstruiert wurde und die sie in eine positiv verfasste Identität umfunktioniert hat.

Eine solche *perspektivistische* Kritik, die ihren Topos in den Pronomina „Wir" und „Unser" errichtet und sich nicht um die Universalität oder theoretische Konsistenz ihrer Begründung kümmert, ist Bestandteil jeder Identitätspolitik. Ein historisches Beispiel hierfür liefert Michel Foucault mit dem „historisch-politischen Diskurs" des „Rassenkrieges".[22]

Nach dieser Aufzählung der drei Topoi, die der Kritik als Begründungsstütze und eigener Standpunkt dienen, folgt die – zumindest logisch berechtigte – Frage, ob denn eine Kritik denkbar wäre, die *keines Topos* bedarf. Umso dringlicher wird eine solche Frage, wenn die oben vertretene These, der Topos stelle für Kritik eine selbst gebaute Falle dar, überzeugen mag.

Ich kann im Rahmen dieses kurzen Essays nur auf zwei Quellen verweisen, die eine solche *atopische Kritik* als möglich erscheinen lassen. Die erste Quelle, die Historische Textkritik, legt nahe, dass eine Kritik möglich ist, die zwar ein Außen konstruiert, eine Zukunft andeutet und eine perspektivistische Gelehrsamkeit entwickelt – ohne aber aus diesen, besser: *auf* ihnen, einen Sockel zusammenzuzimmern, der später zum Gefängnis der Kritik wird (wie das Beispiel des Realsozialismus zeigte, zum Gefängnis nicht nur der Kritik!). Jeder Topos zwingt die Kritik zur Annahme einer *Identität*. Kritik richtet sich aber per definitionem gegen Identitäten[23], indem sie *Differenzen* aufzeigt.

Mit Michel Foucaults Worten, meiner zweiten Quelle, möchte ich abschließen:

„Schließlich existiert die Kritik nur im Verhältnis zu etwas anderem als sie selbst: Sie ist Instrument, Mittel zu einer Zukunft oder zu einer Wahrheit, die sie weder kennen noch sein wird, sie ist ein Blick auf einen Bereich, in dem sie als Polizei auftreten will, nicht aber ihr Gesetz durchsetzen kann.“[24]

Literatur

Benjamin, Walter (1977): Über den Begriff der Geschichte. In: ders.: Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Frankfurt a. M.

Bonß, Wolfgang (2003): Warum ist die Kritische Theorie kritisch? Anmerkungen zu alten und neuen Entwürfen. In: Alex Demirovic (Hg.): Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Stuttgart

Bormann, C. von u. a. (1976): Artikel „Kritik“. In: Joachim Ritter/ Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4. Darmstadt/Basel

Brinkmann, Hennig (1980): Mittelalterliche Hermeneutik. Darmstadt

Dinev, Dimitré (2006): Engelszungen. München

Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik? Berlin

Foucault, Michel (1999): In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76). Frankfurt a. M.

Gürses, Hakan (1996): Libri catenati. Eine historisch-philosophische Untersuchung der Sekundärdiskurse. Wien

Gürses, Hakan (2004): Das „untote Subjekt“, die „ortlose“ Kritik. In: Gudrun Perko / Leah C. Czollek (Hg.): Lust am Denken: Queeres jenseits kultureller Verortungen. Köln

Heinisch, Klaus J. (1993): Nachwort. In: Der Utopische Staat. Reinbek bei Hamburg

Holloway, John (2004): Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen. Münster

Horkheimer, Max (1995): Traditionelle und kritische Theorie. In: ders.: Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze. Frankfurt a. M.

Koselleck, Reinhart (1973): Kritik und Krise. Frankfurt a. M.

Marmontel (1754): Artikel „Kritik“. In: D. Diderot/J. R. d’Alembert: Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences,

des arts et des métiers (...), Bd. 4. Paris (unver. Übersetzung von Pepe Egger)

Marx, Karl (1974): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf). Berlin

Origenes (1992): Vier Bücher von den Prinzipien. Darmstadt

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

Simon, Richard (1776): R. Simons Kritische Schriften über das Neue Testament, Erster Theil. Halle

Spinoza, Baruch de (1984): Tractatus Theologico-Politicus. Hamburg

Szondi, Peter (1975): Einführung in die literarische Hermeneutik. Frankfurt a. M.

Walzer, Michael (1993): Kritik und Gemeinsinn. Frankfurt a. M.

Walzer, Michael (1997): Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert. Frankfurt a. M.

---

[1] Dinev (2006): 329 f.

[2] Marmontel (1754) (Übersetzt von Pepe Egger).

[3] Röttgers (1982): 651 f. Vgl. auch: Bormann (1976) und Koselleck (1973). Da in den beiden hier zitierten Lexikon-Artikeln

und in Kosellecks Standardwerk detaillierte Informationen zur Begriffsgeschichte von Kritik zu finden sind, nenne ich hier nur einige Ecksteine dieser Geschichte.

[4] Vgl. Röttgers (1982): 656 und Koselleck (1973): 88 f.

[5] Origenes (1992): 709 und 711.

[6] Vgl. Szondi (1975) 20 ff und Brinkmann (1980): 226 ff.

[7] Spinoza (1984): 115.

[8] ebd.: 114.

[9] Simon (1776): 21.

[10] Spinoza (1984): 116 f.

[11] Vgl. Gürses (1996).

[12] Vgl. Benjamin (1977): 255: „Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen

vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm."

[13] Walzer (1993): 78.

[14] Foucault (1992): 13.

[15] Vgl. Bonß (2003): 368.

[16] Vgl. Gürses (2004). In diesem Text hatte ich die drei Topoi der Kritik anders benannt.

[17] Vgl. Walzer (1993) und (1997).

[18] Heinisch (1993): 262.

[19] Marx (1974): 26.

[20] ebd.

[21] Horkheimer (1995): 235.

[22] Foucault (1999): 52-98.

[23] Vgl. Holloway (2004): 127 ff.

[24] Foucault (1992): 8 f.