

Ino Augsberg
Zur Kritik der Kritik

1.

An einer bestimmten Stelle in den von ihm im Sommer 1843 niedergeschriebenen, zu seinen Lebzeiten unveröffentlichten Aufzeichnungen „Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, im Rahmen seiner Auseinandersetzungen mit Hegels Erläuterungen zum „ständischen Element“,¹ fügt Marx in seinen Argumentationsgang eine Überlegung ein, die einerseits, da die entsprechenden Ausführungen von ihrem Autor in Klammern gesetzt sind, offenbar eine bloße Parenthese zum Haupttext bilden soll, andererseits aber der Sache nach unzweideutig den zentralen Punkt des gesamten Vorhabens betrifft. Denn Marx erklärt – im Doppelsinn einer Deklaration ebenso wie einer Explikation – an dieser Stelle, worin aus seiner Sicht das fundamentale Defizit des Hegel’schen Verfahrens liegt. „Hegels Hauptfehler“, so setzt die entsprechende Passage alliterierend an, „besteht darin, daß er *den Widerspruch der Erscheinung als Einheit im Wesen, in der Idee* faßt, während er allerdings ein Tieferes zu seinem Wesen hat, nämlich einen *wesentlicheren Widerspruch*“². Die Passage gibt damit zu verstehen, dass der Widerspruch in seiner Hegel’schen Fassung noch nicht widersprüchlich genug ist. Hegel bricht demnach die Auseinandersetzung mit dem Widerspruch zu rasch ab. Statt die darin liegende Spannung auszuhalten und genauer zu analysieren, versucht er, den Widerspruch auf ein ihm zugrundeliegendes Wesen zurückzuführen, und löst ihn dadurch in einer behaupteten ursprünglicheren Einheit auf. Er reduziert so den zunächst festgestellten Widerspruch der Erscheinung zum bloßen Schein eines Widerspruchs.

Diesem Hegel’schen Hauptfehler stellt Marx eine zweite, aus seiner Sicht ebenso fehlerhafte Betrachtungsweise gegenüber. Den Fehler dieses zweiten Ansatzes präsentiert er dabei als bloße Umkehrung des zuvor bestimmten Defizits. Was zunächst zu wenig geschah, die Insistenz auf dem Widerspruch, wird nun zu sehr betrieben. Während Hegel von der Setzung des Widerspruchs zu schnell zu dessen Aufhebung voranschritt, verhartet und erstarrt das andere Verfahren in dieser Setzung selbst. Es sucht und findet die Widersprüche, bleibt dann aber bei ihnen stehen, ohne näher auf sie einzugehen und sie zu erklären. Es vermeidet auf diese Weise zwar, in Affirmation umzuschlagen, erreicht dies jedoch nur um den Preis, in der abstrakten Negation gefangen zu bleiben. Für Marx „verfällt“ das entsprechende Vorgehen damit „in einen entgegengesetzten dogmatischen Irr-

1 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, v.a. §§ 300-315, in: ders., Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsgg. v. Hermann Glockner, Siebenter Band, Stuttgart, 3. Aufl. 1952, 407-424.

2 Karl Marx, Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313), in: ders./Friedrich Engels, Werke, Bd. 1, Berlin/Ost 1976, 201-333 (295 f.).

tum“³. Es „findet überall Widersprüche“⁴, meint aber, diese schon dadurch zu bekämpfen, dass es deren Widersprüchlichkeit als solche bezeichnet, „so wie man früher das Dogma der heiligen Dreieinigkeit durch den Widerspruch von drei und eins beseitigte“⁵ – genauer: glaubte, es beseitigt zu haben. Denn diese Form der Kritik an der Trinitätslehre übersieht, dass gerade jene Widersprüchlichkeit respektive die Fähigkeit zu ihrer Überwindung den entscheidenden Aspekt des zugrundeliegenden theologischen Verfahrens ausmacht (sei es etwa als *coincidentia oppositorum* bei Cusanus oder als eines von vielen Beispielen eines *sic et non* bei Abaelard, mit besonderem Akzent auf dem *et*)⁶ und somit ihr bloßer Aufweis nur dem einen Dogma mit einem anderen, vielleicht sogar noch schlichteren begegnet, ohne die Dogmatizität beiderlei Vorgehensweisen in Zweifel zu ziehen.

Dieses aus der weitgehend symmetrischen Entgegensetzung zu Hegels Fehler bestimmte dogmatische Vorgehen bezeichnet Marx als „vulgäre Kritik“⁷. Er wählt damit einen zusammengesetzten Begriff, bei dem offenbar das aus dem Griechischen stammende Substantiv den allgemeinen Vorgang der Trennung oder Spaltung und Entgegensetzung aufruft (Kritik stammt bekanntlich von *krinein*, was so viel wie trennen oder scheiden, aber auch schon, im spezifisch juristischen Sinn, urteilen heißen konnte), während das Adjektiv eine *differentia specifica* zum Ausdruck bringt, also eine bestimmte Unterart von Kritik auf den Begriff bringt. Diese Unterart benennt dabei, dem gewählten Prädikat in seinem normalen Verständnis nach zu urteilen, nicht allein die besonders übliche oder gewöhnliche Form der Kritik. Die Gewöhnlichkeit erscheint vielmehr mindestens ebenso sehr zugleich pejorativ konnotiert: Die vulgäre meint danach vor allem die allzu gewöhnliche, allzu schlichte Kritik.

Genauer betrachtet liegt in dem von Marx an dieser Stelle eingesetzten Adjektiv aber noch mehr als dieses gewöhnliche (um nicht zu sagen: vulgäre) Verständnis von „vulgär“. In eigentümlich verkapselter Form hallen darin auch Hegels in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ notierte Beobachtungen zum Pöbel nach. Diesen Pöbel hatte Hegel gerade in dem Abschnitt, der der „Bestimmung“ des ‚ständischen Elements‘ gewidmet ist und daher eine der Hauptreferenzen für Marx’ diesbezügliche Erörterungen bilden musste,⁸ ausdrücklich noch einmal genannt und als „den Standpunkt des Negativen überhaupt“⁹ bestimmt. Er konnte sich dabei auf die eigenen früheren Analysen zu diesem Phänomen beziehen, die vor allem in den §§ 244, 245 und 272 seiner „Grundlinien“ erfolgt waren.¹⁰ Nicht ausdrücklich genannt wird dabei zwar in der „Rechtsphilosophie“ der lateinische Begriff, unter dem das Phänomen von der Tradition verhandelt wurde. Dieser findet sich jedoch als direkte Gleichsetzung noch bei Kant und liegt als leicht ersichtliche Referenz auch bei Hegel selbst, an einer anderen Stelle seines Werks, offen zu

3 Marx, Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Fn. 2), 296.

4 Ebd.

5 Ebd.

6 Vgl. dazu nur jeweils Kurt Flasch (unter Mitarbeit von Fiorella Retucci und Olaf Pluta), Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart, 3. Aufl. 2013, 238–253 (v.a. 246 ff.) und 626–633 (v.a. 629 ff.).

7 Marx, Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Fn. 2), 296.

8 Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (Fn. 1), § 301, 408–411.

9 Ebd., 410.

10 Vgl. zum Ganzen die detaillierte Analyse von Frank Ruda, Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, Konstanz 2011.

Tage. „Pöbel“ bildet danach den deutschen Begriff für das, was im Lateinischen *vulgus* heißt.¹¹

Wenn Marx ohne expliziten, unmittelbaren Bezug zu diesen einschlägigen Ausführungen, aber doch in ihrer unverkennbaren Nähe, das dogmatische als das dem Hegel'schen Irrtum entgegengesetzte und ihm zugleich doch auf seine Weise entsprechende Verfahren die „vulgäre Kritik“ nennt, dann nimmt er mit diesem Ausdruck noch einmal eine weitere, spezifische, sogar verdoppelte Form der Spaltung oder Teilung in den Blick. Denn der Pöbel, *vulgus*, bildet bei Hegel jenen Teil der bürgerlichen Gesellschaft, der an dieser keinen Anteil hat, genauer, dem diese Gesellschaft nicht zugesteht, ein wirklicher teilhaberechtigter Teil von ihr zu sein: also ein Teil, dem noch seine Qualität als Teil abgesprochen oder abgeschnitten wird.

Dieser Hegel entgegengesetzten ersten Form der Kritik setzt Marx in einem dritten Schritt schließlich eine weitere Kritik entgegen, die er im Unterschied zur vulgären als die „wahrhaft philosophische Kritik“¹² bezeichnet. Sie soll ganz anders als die vulgäre (oder auch: „dogmatische“) Kritik verfahren, nämlich nicht länger mit ihrem Gegenstand kämpfen.¹³ „Die wahre Kritik“¹⁴ ist demzufolge keine bloße Opposition; sie geht subtiler vor: Sie weist „nicht nur Widersprüche als bestehend auf, sie *erklärt* sie, sie begreift ihre Genesis, ihre Notwendigkeit. Sie faßt sie in ihrer *eigentümlichen* Bedeutung.“¹⁵ Als eine Art deskriptive Maieutik, also eine besondere Form der Hebammenkunst, lenkt sie den Blick von den unmittelbar sichtbaren Phänomenen auf deren Ursprünge zurück: „Sie beschreibt ihren Geburtsakt.“¹⁶

2.

Nicht zu verkennen ist bei diesem Verfahren, dass die von Marx vorgenommene Entgegensetzung zweier klar unterschiedener Weisen der Kritik, die er dabei, den jeweils verwendeten Epitheta nach zu urteilen, offenkundig auch unterschiedlich bewertet, selbst bereits eine bestimmte Form der Kritik (also des *krinein* als Teilen und Unterscheiden) bildet. Der unter dem ausdrücklichen Titel einer „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ vorgelegte Text bildet also eine Kritik der Kritik(en).

Das legt die Anschlussfrage nahe, inwiefern diese Kritik der Kritik sich ihrerseits der in ihr entwickelten Dichotomie zuordnen lässt, also ob sie selbst eher „vulgär“ oder „wahrhaft philosophisch“ genannt werden sollte. Das zu lösende Rätsel lautet demnach, noch einmal etwas anders akzentuiert: Handelt es sich bei der Marx'schen Metakritik um eine Version jener asymmetrischen Unterscheidungen, die – heimlich, ganz offen oder eher unbewusst, *nolens volens* – mit einer der beiden von ihnen unterschiedenen Seiten

11 Vgl. Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, B 295 f. (zitiert nach ders., Werke in sechs Bänden, hrsgg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Frankfurt a.M. 1964, 395–690 [658 f.]); Georg Wilhelm Friedrich Hegel, System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes, § 544, in: ders., Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsgg. v. Hermann Glockner, Zehnter Band, Stuttgart 1929, 421.

12 Marx, Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Fn. 2), 296.

13 Vgl. ebd.

14 Ebd.

15 Ebd.

16 Ebd.

paktieren, etwa in dem Sinne, in dem die Unterscheidung zwischen ‚Recht‘ und ‚Unrecht‘ vom Rechtssystem mit weitgehender Selbstverständlichkeit als zu Recht erfolgreich wahrgenommen wird oder in dem die moralische Differenz von ‚gut‘ und ‚böse‘ selbst als gut und richtig gilt?¹⁷

Dieses Rätsel scheint sich leicht zu lösen. Auf den ersten Blick liegt es nahe, die genannte Metakritik mit der wahren Kritik ineins zu setzen. Denn mit ihr erklimmt die Analyse offensichtlich eine weitere, nächsthöhere Reflexionsstufe, von der aus das Gesamtgeschehen noch einmal über sich selbst aufgeklärt, also auch hinsichtlich der eigenen Voraussetzungen verstanden werden soll.

Ein zweiter Blick unterläuft diese erste Sicherheit jedoch wieder. Denn bei genauerem Hinsehen ist festzustellen, dass die genannte Unterscheidung von Marx eher unvermittelt eingeführt und hinsichtlich ihrer spezifischen Genese kaum näher erläutert wird. Das könnte dazu verführen, das entsprechende Verfahren nun umgekehrt doch als weitgehend thetisch oder dogmatisch zu charakterisieren. Die schroffe Abgrenzung von „wahr“ und „vulgär“ entspräche demnach einem Kritikkonzept, das, statt sich für das Teilungsgeschehen als solches und dessen Genese zu interessieren, lediglich das diesem Prozess entspringende, scheinbar feststehende Resultat fixiert und in ein ebenso starres *like/dislike*-Schema spannt. Statt die Widersprüche immer weiter aufzuspalten und damit zugleich immer stärker zu verkomplizieren, wird danach in dieser Form offenbar eine klare Präferenzhierarchie etabliert, die sauber das lobens- und erstrebenswerte Vorgehen von dem zu bekämpfenden Irrtum trennt.

3.

Eine derartige Sicht reproduziert aber ihrerseits nur noch einmal, was sie beschreiben will; sie entkommt dem Teufelskreis nicht, Kritik der Kritik nur negativ zu verstehen und vor allem dadurch zu prozedieren, dass der jeweils anderen Seite ihre Fehler vorgerechnet werden. Wie aber ließe sich dieser Zirkel aufbrechen? Wie könnte eine etwaige Alternative zu einem allgemeinen, auch dem skizzierten Marx’schen Verfahren offenbar zugrundeliegenden Denken in Alternativen aussehen, einem Denken, dessen formativer Kraft offenbar kaum zu entkommen ist (wie sich etwa auch im Rahmen der Debatten über *sex* und *gender* zeigt, wenn mit der Forderung nach der den klassischen Geschlechterdualismus sprengenden Option ‚*non-binary*‘ mit dem Negator ‚*non*‘ doch zugleich wieder das stärkste aller binären Muster, der Satz der Identität und die darauf beruhende formale Logik, reproduziert wird)? Was besagt es für die Kritik der Kritik, wenn diese nicht als Potenzierung, also bloße Selbstverdoppelung verstanden werden darf, sondern als noch zum eigenen Verfahren buchstäblich querstehende (und das heißt möglicherweise auch: nur ironisch vorzustellende) Bewegung zu denken ist?

Vielleicht wäre mit der Suche nach einem solchen Verständnis dadurch zumindest zu beginnen, dass man der Subtilität der Marx’schen Formulierungen einen größeren Kredit einräumt und den Äußerungen demgemäß nicht von vornherein in einer allzu selbstgewiss kritischen Einstellung gegenübertritt. In dieser Sicht ließe sich eventuell zeigen, dass

17 Vgl. etwa Niklas Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Wien, 2. Aufl. 1997, 21. Zum Problem auch Frank Ruda, *For Badiou. Idealism without Idealism*, Evanson/Ill. 2015, 70f.

und warum sowohl die „vulgäre“ als auch die „wahre“ Kritik den Widerspruch nicht nur äußerlich bezeichnen, sondern zugleich in sich austragen und ihn eben deshalb in ihrer Gegenüberstellung – die dergestalt ihrerseits nicht länger reduziert auf ein allzu simplizistisches ‚wahr vs. vulgär‘ zu verstehen ist – noch einmal in anderer Form zur Sprache bringen.

Besonders deutlich tritt der entsprechende Zusammenhang (das heißt ein Zusammenhang, der aus einem Gegensatz oder Widerspruch besteht) bei der so genannten wahren Kritik hervor. Denn eine Kritik im wahrsten, eigentlichen, nicht bloß dogmatischen Sinn kann kein Verfahren bezeichnen, das sich in einem bestimmten Ergebnis beruhigt. Sie muss sich vielmehr fortlaufend fortsetzen und damit gegen jede von ihr selbst einmal getroffene Unterscheidung erneut in Stellung gebracht werden. Die wahre Kritik *ist* niemals; sie *wird* erst. Sie geschieht, oder genauer gesagt, sie passiert, weil alles, was in einem kürzesten Moment des Übergangs als Kritik aufblitzt, sogleich wieder von ihr selbst diskreditiert werden muss. Sie ist nur als – *sit venia verbo* – permanente Revolution.

Gerade die „wahre“ Kritik muss demnach eine solche sein, die sich selbst niemals zur Gänze (er-)fassen und schon gar nicht in ihrer „*eigentümlichen* Bedeutung“ begreifen lässt. Wenn Marx davon spricht (und mit diesem Satz zugleich seine in Klammern gesetzte Analyse von „Hegels Hauptfehler“ beschließt), das „*Begreifen*“ der wahrhaft philosophischen Kritik bestehe „nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen“¹⁸, dann darf weder das genannte Fassen noch die Eigentümlichkeit als ein proprietärer, auf das Verstehen als Aneignung des Fremden bezogener Gestus verstanden werden. Wie bereits der Gehalt zum Kriterium ‚Wiedererkennbarkeit‘ und der darin liegenden Repetitionslogik – also, genauer gesagt: der Logik als Repetition – deutlich macht und die Verdoppelung zum eigentümlich Eigentümlichen noch einmal unterstreicht, verweist das Eigentümliche vielmehr auf ein jeweils singuläres Ereignis, dem als solchen, das heißt gerade in seiner allem auf Allgemeinheit abzielenden Begreifen sich entziehenden Unfasslichkeit, Rechnung zu tragen ist.

Entsprechendes gilt, nur weniger manifest, für die vulgäre Kritik. Schon Hegels Rede vom *vulgus* als dem „Standpunkte des Negativen überhaupt“ bringt die innere Widersprüchlichkeit dieses Konzepts präzise auf den Punkt, nämlich in die Gestalt eines Oxy-morons: Das „Negative überhaupt“ kann keinen Standpunkt mehr bilden und besetzen. Es kann noch nicht einmal mehr als eine Leerstelle bezeichnet werden, die als solche anderen, inhaltlich ausgefüllten Positionen entgegenzuhalten wäre. Es steht vielmehr nur noch für die Entleerung der Stellen „überhaupt“, das heißt die absolute, von keinem speziellen Hauptwort – etwa Arbeit, Wohnung oder Vermögen, aber auch Grund, Orientierung oder Bedeutung, etc. – mehr abhängige und durch dieses zugleich eingegrenzte und relativierte, vielmehr nackte oder bloße ‚-losigkeit‘: nicht Leerstelle, sondern Stellenleere.¹⁹ Auch und gerade die vulgär genannte Kritik kann demzufolge, streng genommen, nicht zur bloß dogmatischen, ideologietreuen Haltung reduziert werden. Der Überschuss des Negativen in ihr kehrt sich gegen sie selbst und das heißt wiederum: gegen ihre Verhärtung zu einer spezifischen Position.

18 Marx, Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Fn. 2), 296.

19 Vgl. Werner Hamacher, 95 Thesen zur Philologie, Nr. 54, in: ders., Was zu sagen bleibt. *Für* – die Philologie. 95 Thesen zur Philologie, Schupfart 2019, 51–77 (65); ders., Was zu sagen bleibt. On twelve and more ways on looking at philology, ebd., 79–202 (105 f.).

In dieser Perspektive lässt sich die in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ vorgeschlagene Entgegensetzung von vulgärer und wahrhaft philosophischer Kritik noch einmal anders lesen, nämlich als eine chiasmische Verflechtung, also als eine bestimmte, aus der Tradition bekannte rhetorische Figur, die einen doppelten, dabei gewissermaßen über Kreuz gelegten, also noch einmal in sich selbst gespiegelten Gegensatz benennt: „Jewgreek is greekjew“, zum Beispiel.²⁰ Diese Figur fungiert nunmehr allerdings, anders als vor allem in der antiken Tradition, nicht länger als Ganzheitssymbol, das heißt als „eine Form, als *die* Form des Denkens“, die es „ermöglicht, Gegensätze zu einer Einheit zu verbinden [...], Unterschiede in bezug auf eine zugrundeliegende Totalität zu bestimmen.“²¹ Der Chiasmus ist vielmehr nur noch als Chiffre für die in ihn eingetragenen, seine eigene Form ausmachenden und in diesem Sinn für ihn selbst konstitutiven und unauflösbaren Spannungen zu lesen, also als eine Bewegung, die sich nicht mehr zur Totalität schließt, sondern derartige Schließungstendenzen, die Verhärtung zu einer dogmatischen Position, immer wieder aufbricht.²² Es geht bei der Frage nach der Kritik der Kritik demnach nicht um die Frage, ob die Verbindung von Scheiden und Verbinden oder die Unterscheidung von Scheiden und Verbinden im Vordergrund steht.²³ Es geht um eine Bewegung, bei der sich das Geschiedene allein durch Scheidung miteinander verbinden lässt.²⁴

20 Vgl. James Joyce, *Ulysses*, London 1992, 622, und dazu, diese Stelle zitierend und in Gestalt einer Frage kommentierend, den letzten Satz von Jacques Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1972, 121-235 (235): „Welches ist die Berechtigung, welches ist der Sinn der *Kopula* in diesem Satz des vielleicht hegelisten aller modernen Romanciers: *Jewgreek is greekjew. Extremes meet*?“.

21 So mit Bezug auf das traditionelle Verständnis Rodolphe Gasché, *Über chiasmische Umkehrbarkeit*, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt a.M. 1998, 437-455 (440).

22 Vgl. Gasché, *Über chiasmische Umkehrbarkeit* (Fn. 21), 441.

23 Vgl. zu dieser Form der Problemstellung – der Differenz von Identität und Differenz statt der Identität von Differenz und Identität – etwa Jean Clam, *Was heißt, sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-Ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz 2002.

24 Vgl. Hamacher, 95 Thesen zur Philologie, Nr. 23 (Fn. 19), 57.