

9. Negative Kritik

Alle Kritik weist negative Dimensionen auf. Das lässt sich philosophisch weit zurückverfolgen, denn schon in Platons *Politeia* findet sich bekanntlich eine Gesellschaftskritik, an deren Ausgangspunkt ein radikaler, negierender Bruch mit der bestehenden politischen und sozialen Ordnung steht. Platon beschreibt dort die erste Aufgabe der Philosoph*innenherrschaft folgendermaßen: »Wenn sie [die Philosoph*innen, OFM] nun, sprach ich, wie eine Tafel den Staat und die Gemüter der Menschen zur Hand nehmen, werden sie sie wohl zuvörderst rein machen müssen« (Platon 1991, 501a). Allerdings ist das keine negative Kritikform, denn bei Platon steht diese negierende Aufgabe des Tabula-rasa-Machens nur am Beginn der Philosoph*innenherrschaft, deren eigentliches Ziel keineswegs ein negatives, sondern vielmehr ein konstruktiv-gestaltendes, nämlich das der Einrichtung einer anderen, aus Platons Sicht überlegenen politisch-sozialen Ordnung darstellt. Wie sich die negativen Dimensionen von Kritik bis zu Platon zurückverfolgen lassen, so beginnt mit ihm auch die philosophisch erfolgreichste Platzanweisung der negativen Kritik. Versteht man den obigen Eingangssatz deshalb als eine Beschreibung der philosophischen und theoriegeschichtlichen Rolle von Kritik, muss er erweitert werden und wird zum Satzanfang: Alle Kritik weist negative Dimensionen auf, da sie sich vom Kritisierten absetzt, aber sie muss sodann um konstruktive Dimensionen verlängert werden. Die Negativität von Kritik hat so gesehen nur eine vorbereitende Funktion. Aus der Perspektive einer radikalen Gesellschaftskritik ist eine solche enge Verknüpfung von Negativität und Konstruktivitätsgebot allerdings fatal, wird mit ihr doch letztlich impliziert, dass Kritik nur in dem Maße berechtigt ist, in dem sie auf einen konstruktiven Gegenvorschlag zuläuft. Selbst wenn das nicht immer heißen muss, dass eine vollumfängliche Alternative bereitgestellt werden soll, wird Kritik aus dieser Sicht zumindest genötigt, die

eigenen normativen Grundlagen zu klären und also eine positive, konstruktive und nicht negative Form von Normativität zu formulieren. Aus dieser Sicht hat Jürgen Habermas an einflussreicher Stelle, nämlich im Abschlusskapitel des zweiten Bandes seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* zugleich die *Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie* (so auch der Titel dieses Kapitels: Habermas 1995, 548–593) bestimmt und seine Generalkritik der älteren kritischen Theorie Adornos und Horkheimers umrissen, der er den von seiner Warte aus schwerwiegenden Vorwurf macht, an der Aufgabe einer Klärung der normativen Grundlagen von Kritik gescheitert zu sein (vgl. Habermas 1995, 583). Adorno selbst hingegen hat das Konstruktivitätsgebot entschieden als eine Zählung von Kritik zurückgewiesen:

»Stets wieder findet man dem Wort Kritik, wenn es denn durchaus toleriert werden soll, oder wenn man gar selber kritisch agiert, das Wort konstruktiv beigesellt. Unterstellt wird, daß nur der Kritik üben könne, der etwas Besseres anstelle des Kritisierten vorzuschlagen habe [...]. Durch die Auflage des Positiven wird Kritik von vornherein gezähmt und um ihre Vehemenz gebracht« (Adorno 1997b, 792)

Adorno fasst hier konzis die landläufigen, nicht nur alltagsweltlichen, sondern auch in Theoriedebatten weit verbreiteten Bedenken gegen negative Kritikformen zusammen und macht zugleich darauf aufmerksam, dass eine solche Auflage dazu führt, Kritik den kritischen Stachel zu ziehen. In jüngerer Zeit hat Raymond Geuss, sich dabei explizit auf Adorno beziehend, in ähnlicher Weise hervorgehoben, dass diese Verpflichtung auf das Positive eine Abwehrhaltung gegenüber radikaler Kritik und radikalem Wandel sei (vgl. Geuss 2011, 130). Bei Adorno wie auch bei Geuss wird damit eine Gegenposition zum Mainstream der theoriegeschichtlichen Überlieferung bezogen, indem beide für eine negative Kritik als eigenständige Kritikform plädieren und ausdrücklich den geforderten Nexus zwischen Kritik und Konstruktivität zu unterbrechen fordern: Negative Kritik ist damit aus ihrer Sicht nicht nur eine Stufe, die ihre Legitimierung erst erfährt, wenn eine konstruktive Alternative auf sie folgt, sondern negative Kritik ist vielmehr eine radikale Kritikform, die sich nicht konstruktiv einhegen lässt – die also auch dann kritisiert, wenn keine Alternative in Sicht ist. Ihr Kernanliegen wird plakativ in einer Formulierung Foucaults auf den Punkt gebracht, die die Negation des Bestehenden zum Kernanliegen

der Kritik macht und in der die Suche nach der Alternative überhaupt keine Rolle spielt: »Als erste Definition der Kritik schlage ich also die allgemeine Charakterisierung vor: die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden« (Foucault 1990, 12).

Die Konturen dieser negativen Kritik, bei der es sich um eine radikale und befragende Kritikform handelt, werden im Nachfolgenden in drei Schritten ausgeleuchtet. Den Auftakt bildet eine ideengeschichtliche Skizze von drei philosophischen Gesten radikaler Kritik, wie sie sich bei René Descartes, Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel finden (1).¹ Diese kurze theoriegeschichtliche Stippvisite ist vor allem deshalb aufschlussreich, weil sich alle drei Autoren nicht mit einer negativen Kritik zufriedengeben wollen. Die negative Kritik ist bei ihnen im oben angedeuteten traditionellen Sinne eine Vorstufe, auf die eigene alternative Entwürfe folgen. Wichtig ist der Blick auf sie deshalb, weil sie sich im Versuch, eine positive Alternative zu begründen, jeweils enorme konzeptionelle Schwierigkeiten einhandeln, an denen sich schon andeuten lässt, dass das Problem vielleicht gar nicht so sehr in der negativen Kritik, sondern eher im Versuch der Begründung eines konstruktiven Gegenmodells liegt. Zudem bleibt mit der Hinwendung zur positiven Perspektive in allen drei Fällen die Radikalität der Kritik auf der Strecke. Der zweite Schritt ist ebenfalls ein theoriegeschichtlicher (2): Hier wird es darum gehen, mit Karl Marx auf der einen und Friedrich Nietzsche auf der anderen Seite zwei weitere wichtige Figuren des Diskurses radikaler Kritik zu thematisieren, bei denen die Vorzüge negativer Kritik zwar bereits sichtbar werden, die aber beide – wiederum um den Preis konzeptioneller Paradoxien – noch am Aufweis einer Alternative festhalten. Radikal negative Varianten der Kritik, die nicht mehr länger versuchen, normative Gegenmodelle zu entwerfen, sollen dann in einem dritten Schritt vorgestellt werden (3): Hier werde ich mich aus Gründen

1 Wir werden uns hier gleichsam exemplarisch auf diese drei Positionen beschränken. Die Ideengeschichte, insbesondere die des 18. Jahrhunderts, bietet natürlich eine sehr viel reichhaltigere Auswahl an radikalen und skeptischen Positionen an, die im Hinblick auf die Ideengeschichte negativer Kritikmotive zu untersuchen wären. Zu denken ist hier neben dem Skeptizismus Humes vor allem an den Skeptizismus in der französischen Aufklärungsphilosophie, wie er sich bei Diderot, Holbach oder Helvetius findet. Vgl. dazu die Monographie *Böse Philosophen* von Philipp Blom (2010), die auf sehr plastische Weise ein Panorama dieser Epoche zeichnet.

des Umfangs auf vier Positionen beschränken, anhand deren sich Gestalt und Umfang negativer Kritik exponieren lassen: Theodor W. Adorno, Michel Foucault, Jacques Derrida und Raymond Geuss.

1. Negative Kritik als Vorbereitung eines Neuanfangs

Philosophiegeschichtlich ist die Negation von bestehenden politisch-sozialen Ordnungen oder auch von etablierten Erkenntnismodellen, wie wir am Beispiel Platons gesehen haben, ein seit der Antike bekannter Zug der Entfaltung theoretischer Neuentwürfe. Die Negation ist dann keineswegs ein Ziel, sondern lediglich ein vorbereitender, kritisch-distanzierender Schritt, mit dessen Hilfe Platz für andere Anschauungen gemacht oder ein festeres Fundament geschaffen werden soll. Auf eine solche Verwendungsweise einer negierend ansetzenden Kritik stoßen wir in den Überlegungen Descartes' und Kants. Bei beiden begegnet uns dieser Kritiktypus übrigens nicht in gesellschaftstheoretischen, sondern in erkenntnistheoretischen Zusammenhängen. Distanziert werden soll nicht ein bestimmtes Gesellschaftsmodell, sondern kritisch befragt werden erkenntnistheoretische Präsuppositionen. Bei Descartes wird gegenüber Versuchen, »die Ordnung der Welt zu verändern« (Descartes 2001, 51) bekanntlich sogar eine strikte Abstinenz verordnet, wie der dritte Grundsatz seiner provisorischen Moral festhält; und im ersten wird hinsichtlich praktischer Prinzipien ein weitgehender Konventionalismus verordnet (vgl. Descartes 2001, 47). Kant, zwar teils mit der Französischen Revolution sympathisierend (vgl. Kant 1974b, A 131–162), abstrahiert in seiner praktischen Philosophie weitgehend von gesellschaftstheoretischen Fragestellungen und empfiehlt, trotz seiner Forderung, sich des eigenen Verstandes zu bedienen (vgl. Kant 1974c, A 481), umfassende Zurückhaltung: Er schließt sich den zentralen republikanischen Gehalten der Französischen Revolution aus vernunftrechtlichen Gründen emphatisch an, möchte deren politische Umsetzung aber lieber von oben erfolgenden Reformen überlassen (vgl. Flügel-Martinsen 2024, Kap. 1). Radikale, gar negative Kritik lässt sich also weder bei Descartes noch bei Kant in gesellschaftspolitischen Fragen erwarten. Umso radikaler aber ist der Gestus in der Annäherung an erkenntnistheoretische Fragen.

Descartes' *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (Descartes 1993) setzen deshalb mit einem radikalen, in seinen Folgen negativ ange-

legten skeptischen Zweifel ein, dem Descartes allerdings bereits in der Auftaktformulierung eine Funktionsbestimmung hinzufügt. Der Zweifel ist der Ausgangspunkt, aber die Neubegründung das unzweifelhafte Ziel:

»Schon vor einer Reihe von Jahren habe ich bemerkt, wieviel Falsches ich in meiner Jugend habe gelten lassen und wie zweifelhaft alles ist, was ich hernach darauf aufgebaut, daß ich daher einmal im Leben alles von Grund aus umstoßen und von den ersten Grundlagen an neu beginnen müsse, wenn ich jemals für etwas Unerschütterliches und Bleibendes in den Wissenschaften festen Halt schaffen wollte« (Descartes 1993, 15).

Descartes negiert vorgefundene Überzeugungen und Prinzipien, weil sie vor seinem Zweifel nicht standhalten können, aber er tut dies erklärtermaßen nicht, um einem allgemeinen Skeptizismus das Wort zu reden, sondern vielmehr, um eine sichere Erkenntnisbasis zu schaffen (vgl. auch Descartes 2001, 31). Für unseren Fragezusammenhang nach einer negativen Kritik, die sich nicht vor vornherein auf eine solche konstruktive Aufgabe festlegen lassen will, ist der Blick auf Descartes deshalb interessant, weil sich bei ihm zunächst ein radikal negierender Zweifel findet und sich damit die Frage stellt, auf welche Weise und um welchen Preis ihm die konstruktive Wendung gelingt, mit der er die negative Kritik hinter sich zu lassen sucht, um zu jenem »Unerschütterliche[n] und Bleibende[n]« (Descartes 1993, 15) zu gelangen, auf das sich seine Suche richtet.

Descartes' Ausgangspunkt ist ein fundamentaler Zweifel an der Verlässlichkeit sinnlicher Wahrnehmung, in dessen Folge sich ein negierender Strudel entwickelt, der die Gewissheit der gesamten Weltwahrnehmung verschlingt (vgl. Descartes 1993, 19). Von diesem skeptischen Strudel ausgenommen bleibt, wie es Descartes' berühmter Vorschlag fasst, das denkende Ich, über dessen Existenz der Vollzug der Denkbewegung selbst Aufschluss bietet (vgl. Descartes 1993, 22; 2001, 65). Negiert bleibt dann aber immer noch die Existenz der Außenwelt, denn das denkende Ich könnte diese weiterhin bloß imaginieren oder vorgetäuscht bekommen. Die konstruktive Wende von einer negativen Philosophie des Zweifels zu einer erkenntnistheoretischen Begründung der Einsicht nicht nur in die Selbstexistenz, sondern auch in die Existenz der Außenwelt vollzieht Descartes nun mithilfe einer ratio-

nalistischen Theologie, die freilich die skeptische Grundeinstellung vollständig hinter sich lässt. Das rationalistisch-theologische Argumente hat zwei Stufen: Zunächst legt Descartes dar, dass die Vorstellung Gottes, die im denkenden Ich angefounden werden kann, nicht aus diesem selbst stammen kann, da sie eine Entität bezeichnet, die als Schöpfergott dem denkenden Ich logisch und notwendig vorangehen muss (vgl. Descartes 1993, 41, 47, 60; 2001, 67). Das ist ein ontologischer Gottesbeweis, aber damit ist die Existenz materieller Dinge noch nicht bewiesen. Das geschieht im zweiten Schritt durch eine reflexive Erörterung der Eigenschaft Gottes als eines gütigen Wesens, das kein Betrüger ist, weswegen die Einsichten in die Existenz körperlicher Dinge, die uns unsere kognitiven Fähigkeiten nahelegen, auch als tatsächlicher Beleg in die Existenz dieser Dinge begriffen werden können (vgl. Descartes 1993, 71). Schon anhand dieser kurzen Skizze dürfte sich der Abstand zu ermessen lassen, der sich zwischen dem negativ-kritischen Auftakt von Descartes' Unternehmung und ihrer, von einer rationalen Theologie getragenen konstruktiven Wende ergibt. Festhalten lässt sich jedenfalls, dass im Fortgang der Entwicklung von Descartes' Argumentation nicht nur die zweifelnde Grundhaltung verloren geht, sondern auch, dass nicht der Zweifel, sondern der Versuch, ihn auszuräumen, begründungsbedürftig erscheint.

Kants Philosophie folgt einerseits der mit Descartes eingeschlagenen Denkbahn, indem auch Kant eine rückhaltlose kritische Befragung aller überlieferten Annahmen zum tragenden Motiv seines Denkens macht. Andererseits radikalisiert er aber seine kritische Befragungshaltung deutlich gegenüber Descartes, der, wie wir sehen konnten, noch einmal die Rettung der Möglichkeit eines positiven Wissens über die Welt hatte erreichen wollen. Kants Denken ist demgegenüber nicht länger auf diese konstruktive Aufgabe einer Formulierung positiven Wissens fokussiert, sondern er konzentriert seine kritische Unternehmung, wie er in der *Kritik der reinen Vernunft* hervorhebt, auf die negative erkenntnistheoretische Aufgabe »Irrtümer zu verhüten« (Kant 1974a, B 823). Die Kritik, von der hier die Rede ist, muss deshalb in wesentlichen Hinsichten als ein negativ hinterfragendes Geschehen verstanden werden, mit dessen Hilfe nicht positives Weltwissen als ein Wissen über die Dinge an sich hervorgebracht, sondern stattdessen die Aufgabe eines »richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt« (Kant 1974a, B 824) verfolgt werden soll. Die positiven Aussagen, die Descartes in den Blick genommen hat, liegen somit nach Kants Überzeugung

außerhalb des Erkenntnisvermögens: Seine Kritik negiert die klassische Selbstbestimmung der Metaphysik, mittels erkenntnistheoretischer Überlegungen zu substanziellem Weltwissen zu gelangen.

Trotz dieser negativen Grundausrichtung der kantischen Philosophie weist auch diese eine positive Wendung auf, da sie sich in praktischer Hinsicht nicht mit der negativen Aufgabe der Grenzbestimmung allein zufriedengeben will. Diese mag zwar, wie Kant festhält, auf dem Feld der Naturerkenntnis zureichend sein (vgl. Kant 1974a, B 868), aber auf jenem praktischen Feld der Moralerkenntnis, auf dem es um das geht, »was da sein soll« (Kant 1974a, B 868), spürt Kant dennoch einem »Quell von positiven Erkenntnissen« nach, »welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören« (Kant 1974a, B 823). Auf diesem Feld, auf dem es Kant um eine Begründung der als Autonomie verstandenen Freiheit geht, folgt er zwar der kritischen, durch negatives Hinterfragen gekennzeichneten Methode, sucht aber dennoch darüber hinaus zu einer positiven Bestimmung praktischen Wissens zu gelangen. Diesen Zug der kantischen Philosophie hat Adorno als deren problematischen Doppelcharakter bezeichnet, der ihm zufolge darin besteht, dass Kants Denken neben dem »kritischen Moment [...] der Auflösung dogmatischer Vorstellungen« auch durch den Versuch, »den objektiven Charakter der Erkenntnis zu retten« (Adorno 1997c, 85) gekennzeichnet ist. Wir können dieser Spannung des kantischen Denkens hier nicht näher nachgehen; für die vorliegenden Zwecke reicht aber auch der damit plausibilisierte Hinweis, dass auch bei Kant die negative Kritik nicht für sich selbst steht, sondern wiederum in die vorbereitende Aufgabe eingebunden wird, den Boden für die Begründung einer konstruktiven Freiheitslehre zu bereiten – mit der sich dann freilich im Unterschied zum negativ-kritischen Pfad schwerwiegende Begründungslasten verbinden.²

Hegels Philosophie ist für die Ideengeschichte negativer Kritik in mindestens zweierlei Hinsicht entscheidend: Zum einen wird bei Hegel die philosophische Perspektive nachdrücklich gesellschaftstheoretisch erläutert, so dass sein kritisches Denken nicht mehr nur auf erkenntnistheoretische Kontexte beschränkt bleibt, sondern *expressis verbis* gesellschaftliche Zusammenhänge zum Thema macht (vgl. Marcuse 1962; Honneth 2011) und zum anderen erlangt bei ihm die Idee der

2 Die dabei entstehenden Spannungen in Kants Philosophie habe ich andernorts umfänglich diskutiert: Vgl. Flügel-Martinsen 2008a, 32–55; 2024, Kap. 1.

Negativität gleich in mehreren Hinsichten eine zentrale Stellung. In der *Phänomenologie des Geistes* wendet sich Hegel so beispielsweise explizit gegen eine auf Konstruktives oder, wie Hegel es fasst, auf Erbauliches ausgerichtete Philosophie, indem er unterstreicht, dass Philosophie nicht darauf zielen dürfe »erbaulich sein zu wollen« (Hegel 1986a, 16), sondern die Kraft besitzen muss, »dem Negativen ins Angesicht [zu] schau[en], bei ihm [zu] verweil[en]« (Hegel 1986a, 36). Negativität ist in Hegels Denken aber auch der Motor der Geschichte: Wir haben uns, wie der Konflikttheoretiker Hegel vorschlägt, geschichtlichen Wandel als eine Abfolge von Negationen vorzustellen, die freilich häufig gewaltförmig ausgetragen werden, weshalb Hegel die Geschichte – mit dem berühmt gewordenen Bild – als eine »Schlachtbank« (Hegel 1986c, 35) versteht. Der Versuch, das Ganze der Geschichte, das in Hegels Geschichtsphilosophie eine enorme Rolle spielt, in den Blick zu nehmen, verleitet Hegel dann zwar bekanntermaßen dazu, diese spannungsreiche Abfolge historischer Negationen in das Narrativ der Selbstentfaltung des Weltgeistes einzubetten (vgl. Hegel 1986b, 503–512; 1986c, 11–105), aber daneben entwickelt er eine gesellschaftstheoretisch und zeitdiagnostisch ausgerichtete Sozialphilosophie, die der kritischen Gesellschaftstheorie nicht nur den Weg ebnet, sondern die im Grunde selbst bereits eine kritische Theorie ist (vgl. Marcuse 1962; s.a. Flügel-Martinsen 2012). Deren Kern besteht aus einer Kombination von kontextsensibler Analyse und Gesellschaftskritik: Die Überlegung, dass »Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst« (Hegel 1986b, 26, Herv. i.O.) sei, führt Hegel nämlich nicht einfach nur zu einer Beschreibung und Analyse sozialer Kontexte, sondern sie ermöglicht ihm auch die kritische Distanzierung von vorgefundenen Verhältnissen. Schon in den einleitenden Paragraphen seiner Rechtsphilosophie findet sich so eine Theorie des Zeitkerns von Institutionen, die zu bestimmten Zeiten sich als »vollkommen zweckmäßig und notwendig« erweisen können, zu anderen aber »ihren Sinn und ihr Recht verloren« (Hegel 1986b, 37) haben. Interessant ist dabei, dass Hegel die Kritik nicht allein auf vergangene Zeiten oder deren in die Gegenwart hinüberreichende Residuen (bei Hegel den »Trebern« (Hegel 1986a, 15), von denen der Geist sich abwendet) beschränkt, sondern, wie am Beispiel der bürgerlichen Gesellschaft deutlich wird, mithilfe einer Klassenanalyse und einer Ungerechtigkeits-theorie (vgl. Hegel 1986b, 389) auch eine Kritik der Gegenwartsgesellschaft seiner Zeit in den Blick nimmt. Sicherlich kann man, wie es heute Axel Honneth vorschlägt (vgl. Honneth 2011),

Hegels Sittlichkeitslehre als positive Gerechtigkeitstheorie rekonstruieren und leicht kann diese als eine normativ aufgeladene, der Tendenz nach konservative Versöhnungshoffnung gelesen werden (vgl. Marcuse 1962, 165). Aber bei alledem ist doch erstaunlich, in welchem Maße Hegel hier eine negativ verfahrenende kritische Theorie entwickelt, wie übrigens auch Marcuse festhält, der anders als Marx es in seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Marx 1974) Hegel zum Vorwurf macht, hervorhebt, dass Hegel eine durchaus materialistisch zu nennende (vgl. Marcuse 1962, 166) kritische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt, die vor allem deren negative Aspekte in den Blick nimmt (vgl. Marcuse 1962, 183). Bemerkenswert ist dabei auch, dass diese Kritik nicht positiv, etwa von einer Idee gelingenden Lebens aus, sondern negativ in der Sprache des Unrechts formuliert wird: Hegel zufolge bringt die bürgerliche Gesellschaft Mangel leidende Massen hervor, deren Situation »die Form eines Unrechts annimmt, was dieser oder jener Klasse angetan wird« (Hegel 1986b, 390). Natürlich dürfen auch solche Passagen nicht darüber hinwegtäuschen, dass Hegel insgesamt nicht auf eine negativ verfahrenende radikale Gesellschaftstheorie zielt, sondern diese, wie angedeutet, in eine umfassende Geschichtsphilosophie des Fortschritts einbettet. Im Unterschied zu dieser metaphysisch hoffnungslos überhöhten Theorie sind es aber gerade die Ansätze zu einer negativen Kritik in Hegels politischer Philosophie, an die sich heute anzuschließen lohnt.

2. Spielarten radikaler Kritik: Historischer Materialismus und Genealogie

Es mag auf den ersten Blick erstaunlich erscheinen, Marx und Nietzsche gemeinsam zu behandeln, könnte es doch vor dem Hintergrund der jüngeren Theoriegeschichte des 20. Jahrhunderts so wirken, als bildeten Marx und Nietzsche unterschiedliche, ja gegensätzliche Bezugspunkte: So lässt sich etwa die Entwicklung des Poststrukturalismus im Frankreich der 1960er und 1970er Jahre zunächst so verstehen, dass hier unter Rekurs auf nietzscheanische Denkfiguren die Hegemonie marxistischen Denkens in der Gesellschaftskritik gebrochen und Marx als Referenzfigur verabschiedet werden soll. Foucaults offensichtliche Bezugnahme auf Nietzsche (vgl. Foucault 2001a) und seine kritischen Spitzen gegen Marx und den Marxismus (vgl. Foucault 1974, 320) sind

von den Zeitgenoss*innen auch durchaus so verstanden worden (vgl. Eribon 1989, 251f.). Allerdings sind es nicht erst Bücher wie *Marx' Gespenster* (Derrida 1995) oder *Marx & Sons* (Derrida 2004), in denen der Nietzsche-Leser Derrida zu einem Zeitpunkt – nach dem Fall des Eisernen Vorhangs – als Marx gesellschaftspolitisch an den Rand gedrängt schien zur Auseinandersetzung mit Marx aufforderte, die zeigen, dass eine unkonventionelle und unorthodoxe kritische Theorie wichtige Impulse gleichermaßen aus den Schriften Marx' wie Nietzsches beziehen kann. Bei Adorno finden sich, wie die Vorlesungen vielleicht mehr noch als die veröffentlichten Texte explizit machen, bereits deutlich früher Rekurse sowohl auf Marx als auch auf Nietzsche (vgl. Adorno 2001 passim; 1997c, 255 et passim); und die Spuren nietzscheanischen, genealogischen Denkens sind auch schon in der gemeinsam mit Horkheimer verfassten *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer/Adorno 1987) unübersehbar. Dass es sich lohnt, Marx und Nietzsche gemeinsam zu lesen, um wichtige Anregungen für eine kritische Theorie zu erschließen, ist heute kaum mehr überraschend und auch daran, dass sich bei beiden radikale Kritikformen finden, besteht wohl kein Zweifel. Inwiefern handelt es sich aber um Formen negativer Kritik – und haben diese, so vorhanden, wiederum eher einen vorbereitenden Charakter oder werden sie als eigenständige, sich selbst genügende Kritikformen verstanden? In beiden Fällen haben wir es mit ausgesprochen ambivalenten Situationen zu tun, die wir nun kurz ausleuchten müssen.

Marx' Denken lässt sich, wenn man die oben angedeutete Lesart Hegels als eines gesellschaftstheoretisch geordneten Philosophen ernst nimmt, durchaus als Fortsetzung des hegelschen Projekts verstehen – auch wenn Marx Hegel zuweilen einer vehementen Kritik unterzieht (vgl. Marx 1974). Allerdings forciert Marx dabei den sozialwissenschaftlichen Charakter der Gesellschaftstheorie gegenüber Hegel noch einmal entschieden. Mit Hegel versteht er allerdings Geschichte, die er bekanntlich als eine Geschichte der Klassenkämpfe begreift, weiterhin als eine Abfolge von Negationen. Wie, so lautet die für die vorliegenden Zwecke der Erkundung von Elementen negativer Kritik bei Marx entscheidende Frage, nimmt Marx dabei neben der Beschreibung in der Vergangenheit liegender Negationsketten die Spannungen seiner eigenen Zeit wahr und versucht er, ähnlich wie Hegel, noch einmal das Ganze der Geschichte zu begreifen, also eine insgesamt konstruktive Perspektive auf das soziale Geschehen zu entwickeln? Hier ist Marx deutlich ambivalent: Einerseits lehnt er soziale Utopien entschieden ab,

verordnet also gewissermaßen ein Bilderverbot und in dieser Hinsicht kann seine Kritik an der Gesellschaft seiner Zeit in dem Sinne als eine negative Kritik gelten, dass er die vorhandenen Widersprüche identifiziert, gesellschaftliche Strukturen davon ausgehend radikal in Frage stellt, aber zugleich darauf verzichtet, einen konstruktiven Ausweg theoretisch vorauszuentswerfen. Gleichzeitig aber findet sich bei ihm auch ein deutlicher Erbteil der hegelschen Geschichtsphilosophie, angesichts dessen es zuweilen so scheinen könnte, als integriere Marx den historischen Wandel durchaus in ein in letzter Instanz konstruktives Fortschrittsnarrativ, dessen Ende er überdies zu erfassen sucht. Solche über die negative Kritikperspektive hinausgehenden konstruktiven Antizipationen finden sich dann auch tatsächlich hie und da sowohl in seine Frühschriften als auch in sein Spätwerk eingestreut.³ Dabei ist an die Jäger-Fischer-Hirt-kritischer-Kritiker-Utopie aus dem gemeinsam mit Engels verfassten Text *Die deutsche Ideologie* (Marx/Engels 1973, 33) ebenso zu denken wie an die Vision der »vernünftige[n] Beziehungen zueinander und zur Natur« (Marx 1972, 94), aus dem berühmten Fetischkapitel des ersten Kapitalbandes oder schließlich an die vielleicht noch berühmteren Überlegungen vom Ausgang aus dem Reich der Notwendigkeit und dem Übergang ins Reich der Freiheit, wie sie in den von Engels zum dritten Kapitalband redigierten späten Arbeiten Marx' dargelegt werden (vgl. Marx 1973, 828). Fragen wir aber wiederum nach dem Verhältnis von negativer und konstruktiver Kritik, dann zeigt sich erneut, dass diese konstruktiven Perspektiven der Kritik einiges aufbürden und sie im Endeffekt eher belasten als befördern dürften: Während die negative Kritik an den immanenten Widersprüchen sozialer Strukturen ansetzen kann, bedarf diese konstruktive Perspektive darüber hinausgehender, positiver normativer Annahmen, die sich freilich nur um den Preis theoretisch-konzeptioneller Inkonsistenzen erreichen lassen: Ein geschichtsphilosophisches Fortschrittsnarrativ dürfte ohne jene metaphysischen Hintergrundannahmen kaum zu haben sein, die Marx ja eigentlich vehement verwirft, und ebenso lässt sich ein Vorgriff auf künftige Verhältnisse und deren Struktureigenschaften kaum bewerkstelligen, wenn man die im Kern streng sozialwissenschaftliche Maßgabe Hegels, der sich Marx umso mehr verpflichtet weiß, auch nur

3 Mit der Ambivalenz in Marx' Kritikbegriff setze ich mich anhand des Zusammenhangs von Subjektkonstitution und Entfremdung andernorts ausgiebiger auseinander (vgl. Flügel-Martinsen 2010).

halbwegs ernst nimmt, dass sich nur Gegenwärtiges und Vergangenes analytisch und kritisch erfassen lassen, der Vorausschritt in Zukünftiges aber dem Verlauf zukünftiger Kämpfe überlassen bleiben muss.

Bei Nietzsche liegen die Dinge etwas anders. Seine genealogische Kritik (vgl. Nietzsche 1999e; 1999f) ist vor allem eine zersetzende Kritik, die ein mächtiges Mittel an die Hand gibt, um überkommene Begriffe ebenso wie normative Gefüge einer rückhaltlosen Befragungsbewegung zu unterziehen. Diesen Vorgang umschreibt Nietzsche mit dem eindrücklichen Bild des mit dem Hammer-an-die-Götzen-Rührens, die, solchermaßen befragt, einen hohlen Ton erklingen lassen (vgl. Nietzsche 1999g, 57f.). Dass die paralyisierende Bewegung der genealogischen Befragung negativ verfährt, zeigt sich an verschiedenen Schichten und Motiven seines Denkens – von der Religions- und Glaubenskritik über die Wissenschafts- und Erkenntnistheorie bis hin zur Moralphilosophie.⁴ Wichtig für die Entfaltung der negativ-kritischen Perspektive in Nietzsches Denken sind vor allem die Schriften der 1880er Jahre: Während er in den frühen Schriften seine Religions-, Glaubens- und Moralkritik noch stark auf einen emphatisch aufgeladenen, unbändigen und heroischen Begriff des Lebens stützt (vgl. Nietzsche 1999a; b), geht er in Schriften wie *Morgenröthe* (Nietzsche 1999c), *Die fröhliche Wissenschaft* (Nietzsche 1999d), vor allem aber in *Jenseits von Gut und Böse* (Nietzsche 1999e) und *Zur Genealogie der Moral* (Nietzsche 1999f) dazu über, eine genealogisch befragende, negative Kritik, die auch vorher schon hie und da eine Rolle spielte, zu entfalten, die nicht mehr auf ein positives Gegenbild angewiesen bleibt. Entscheidend für diese Kritikform ist, dass sie normativ und begründungstheoretisch ausgesprochen sparsam verfahren kann: Sie bedarf nicht länger einer positiven Alternative, von der aus Begriffe, Konzepte und Überzeugungssysteme in Frage gestellt werden, sondern sie operiert negativ, indem sie die impliziten und aus Nietzsches Sicht haltlosen Vorannahmen oder unterschlagenen Voraussetzungen des zu Kritisierenden durchleuchtet. In der Wissenschafts- und Wahrheitskritik weist er so beispielsweise darauf hin, dass auch die moderne Wissenschaft, der Glauben und Überzeugung dem eigenen Anspruch nach fremd sein müssten, weil sie stattdessen

4 Mit diesen Dimensionen von Nietzsches Denken beschäftige ich mich im Nietzsche-Kapitel meines Buches *Jenseits von Glauben* ausführlich. Auf die dortige eingehende Exegese von Nietzsches Schriften, auf die ich an dieser Stelle verzichten werde, sei deshalb verwiesen. Vgl. Flügel-Martinsen 2011, 71–99.

auf ihrer Objektivität beharrt, in ihrem Innersten dennoch von einem Glauben an Wahrheit und Gewissheit zusammengehalten werden (vgl. Nietzsche 1999d, 574–577). Arbeitet man das in einer negativen Kritikbewegung heraus, gelangt man zu einer Wissenschaftskritik, die keiner konstruktiven Gegenposition bedarf, um ihre Stoßkraft zu entfalten. Ähnlich argumentiert Nietzsche dann auf dem Feld der Moralphilosophie, wenn er die Moralphilosophen als verschleierte Advokaten ihrer jeweiligen Moral entlarvt (vgl. Nietzsche 1999e, 19) und so deren Objektivitätsanspruch in Perspektivismus auflöst.

Allerdings will sich auch Nietzsche offenbar nicht mit der negativen Denkbahn allein bescheiden, wodurch sein Denken in eine eigentümliche Schiefelage gerät: Zwar verfährt er in seiner Kritik zunehmend genealogisch, aber der heroische Lebensbegriff des Frühwerks taucht in Form seines fragwürdigen Theorems des Lebens als Willen zur Macht auch in den späteren moralphilosophischen Schriften wieder auf (vgl. Nietzsche 1999e, 207). Das sind aber letztlich schwache Passagen in Nietzsches Schriften, die allerdings nichts daran ändern, dass in ihren anderen Teilen die Konturen einer negativen kritischen Theorie umrissen werden, an die, wie wir im nächsten Schritt sehen werden, die Bemühungen um eine negative Kritik in den Theoriediskursen des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart anschließen können.

3. Modelle negativer Kritik

Für die nun zu betrachtenden Positionen, die als eigentliche Modelle negativer Kritik verstanden werden können, da sie diese nicht mehr lediglich als eine Vorstufe, sondern als eine eigenständige, vielleicht sogar die einzig haltbare Form von Kritik betrachten, sind die Überlegungen Nietzsches von großem Gewicht: Adorno weist ihn in seiner Vorlesung über *Probleme der Moralphilosophie* nicht nur als denjenigen unter den »sogenannten großen Philosophen« aus, dem er »am meisten« (Adorno 1997c, 255) zu verdanken habe, sondern er macht zudem explizit darauf aufmerksam, dass Nietzsche eine negativ verfahrenende, bestehende Positivitäten unermüdlich befragende Kritikform entwickelt habe, die als eine Ideologiekritik zu verstehen sei, die er »viel differenzierter durchgeführt hat als etwa die marxistische Theorie« (Adorno 1997c, 255). Bei Foucault und Derrida ist der Einfluss Nietzsches geradezu unübersehbar: Beide beziehen sich in ihren Schriften nicht allein wiederholt

auf Nietzsche (vgl. exemplarisch: Foucault 2001a; 2003, 15–28; Derrida 1994a; 2000), sondern ihre Denkbewegungen lassen sich geradezu als nietzscheanisches Philosophieren deuten (vgl. Flügel-Martinsen 2008b, Kap. 8). Raymond Geuss schließlich zählt Nietzsche unter die für ihn wichtigsten Philosophen (vgl. Geuss 2005, 40) und bedient sich in materialen Untersuchungen einer Weiterentwicklung von Nietzsches Genealogie (vgl. Geuss 2002). Die verschiedenen Überlegungen haben also einen gemeinsamen ideengeschichtlichen Ausgangspunkt und teilen wichtige Motive. Man muss sich aber gleichwohl davor hüten, sie vorschnell zu einem einzigen Diskurs negativer Kritik zusammenzudenken. Adorno wurde von Derrida und Foucault erst spät und dann auch nur marginal in das eigene Denken einbezogen (vgl. Foucault 2005a, 189; 2005b, 243; Derrida 2002). Foucaults und Derridas Unternehmungen weisen zwar bestimmte programmatische Schnittmengen auf, sind aber weit davon entfernt, als Teile einer gemeinsamen Unternehmung verstanden werden zu können.⁵ Geuss' Kritikprojekt schließt in bestimmten Hinsichten an Denkschichten Adornos (vgl. Geuss 2005) und Foucaults (vgl. Geuss 2002, Kap. 1) an, muss aber dennoch zweifelsohne als ein eigenständiges und hochgradig originelles Denken verstanden werden. Gleichwohl teilen diese so unterschiedlichen Denker, wie wir sogleich sehen werden, die Überzeugung, dass wir in der Kritik wie in der philosophisch-theoretischen Reflexion insgesamt die Verpflichtung auf Konstruktivität abstreifen und sie gegen eine rückhaltlos befragende Haltung eintauschen sollten.

Bei Adorno wird diese negative, befragende Denkhaltung mit einer auf Nietzsches Wissenschaftskritik zurückbezogenen Kritik des Systemdenkens im Ganzen verbunden (vgl. Adorno 1997a, 31). Kritik ist daher in theoretischer wie auch in praktischer Hinsicht als eine Widerstandsbewegung zu begreifen: Während sie in theoretischer Hinsicht gegen die gleichsam bürokratisch-umfassende Verfügung protestiert, zu der sich das Systemdenken versteigt, ist sie in praktisch-politischer Hinsicht als eine »Kraft zum Widerstand gegen vorgegebene Meinungen und [...] gegen nun einmal vorhandene Institutionen, gegen alles bloß Gesetzte« (Adorno 1997b, 785) zu verstehen. Ich habe bereits in der

5 Derrida hatte als der jüngere wohl anfangs so etwas wie ein Schülerverhältnis, das sich dann aus Gründen, denen hier nicht nachgegangen werden kann, stark abgekühlt hat (vgl. Eribon 1989, 189ff.; Peeters 2013, 190–193, 234–236 und 345–353).

Einleitung dieses Kapitels darauf hingewiesen, dass Adorno dieser Kraft zum Widerstand als solcher, ohne weitere Absicherungen oder Legitimierungen, eine radikale Berechtigung zur insistenten Kritik zuspricht und daher entschieden gegen jegliche Zähmung durch Verpflichtungen auf Konstruktivität argumentiert (vgl. Adorno 1997b, 792f.).

Eine solche, befragende und gegen die Gewaltförmigkeit systematischen Philosophierens gerichtete Kritik findet sich auch in Derridas Dekonstruktion. Sein negativ-auflösendes Denken, das keine Gewissheiten gelten lässt, im Gegenteil diese mit einer insistenten dekonstruktiven Befragungsbewegung konfrontiert, ist zahlreichen Anfeindungen ausgesetzt gewesen, die er selbst so kommentiert hat, dass mit den gegen ihn vorgebrachten Vorwürfen »gewisse deutsche oder anglo-amerikanische Theoretiker« diejenigen Philosophen, »die staunen, die Fragen stellen« (Derrida 2003a, 15), still zu stellen suchen, indem ihnen der Vorwurf gemacht wird: »Was Sie sagen, ist nicht wahr, da Sie die Wahrheit in Frage stellen, Sie sind also ein Skeptiker, ein Relativist, ein Nihilist, Sie sind kein ernsthafter Philosoph« (Derrida 2003a, 16). Derrida hat dem eine andere philosophisch-theoretische Denklinie entgegengesetzt, die er bildlich als ein dekonstruktives Zum-Platzen-Bringen des Trommelfells der Philosophen bezeichnet (vgl. Derrida 1999), und er hat in seinem späten Denken eine radikalkritische politische Philosophie entworfen (vgl. Derrida 1994a; b; 2003b), die eine analytische und eine emanzipatorisch-kritische Dimension umfasst – aber gerade keine Dimension der Normativitätsbegründung. Seine Dekonstruktion setzt zersetzend statt begründend an den internen Antinomien von Begriffen an, die, weil nicht fest in sich ruhend, sondern intern widersprüchlich verfasst, auto-dekonstruktive Tendenzen aufweisen (vgl. Derrida 2003b, 206); an denen also eine dekonstruktive Kritik möglich ist, ohne dass sie auf normative Gründe angewiesen wäre. Die Normativität einer solchen Kritik (vgl. Flügel-Martinsen 2011a; 2012 und Kap. 8) ist eine negative, die nicht auf Begründungen angewiesen ist. Sie stützt sich vielmehr auf eine dekonstruktive Bewegung, die Derrida *expressis verbis* als emanzipatorisches Geschehen begreift (vgl. Derrida 1994b, 62), da es uns durch sie doch möglich wird, diskriminierende und hierarchische Begriffsgebäude in Frage zu stellen. Derrida hat in seinen Arbeiten von Anfang an begriffliche Entgegensetzungen dekonstruiert, indem er in beharrlichen Befragungen herausgestellt hat, dass das jeweils Andere in den von ihm abgegrenzten Begriff eindringt – und dass damit die Dignität der einen Seite der Unterscheidung ins Schwanken gerät. Es han-

delt sich nämlich stets um hierarchische Unterscheidungen, die die eine Seite der Unterscheidung privilegieren: Vernunft/Unvernunft, Mann/Frau, Zivilisation/Barbarei, Einheimischer/Fremder usw. – das abendländische Denken hält eine Vielzahl solcher hierarchischer Disktinktionen bereit. Für den Bereich der Politischen Theorie ist hier zudem seine Diskussion der Unterscheidung von (illegitimer) Gewalt und (legitimem) Recht einschlägig, die im Kern auf den Nachweis hinausläuft, dass das Recht durch Gewaltakte gesetzt wird und so an seinem ›Ursprung‹ bloße Gewalt und nicht eine legitime Gründung steht, die sich zudem in ihm fortschreibt (vgl. Derrida 1994b).⁶

Eine solche Denkbewegung hat ganz offensichtlich Emanzipation und Kritik zum Ziel, lässt sich aber nicht auf die konstruktive Aufgabe der Begründung ein, sondern verwirft diese rundheraus. Während begründungstheoretische Ansätze behaupten, Normativitätsbegründungen seien die Voraussetzung von Kritik, da sie dieser und damit auch der Theorie im Ganzen erst die notwendige Orientierung geben, sucht Derrida das Gegenteil zu demonstrieren: Emanzipatorisch-kritische Öffnungsbewegungen, die normative Ordnungen verschieben oder gar sprengen, werden gerade erst durch die Dekonstruktion normativer Gründe möglich. Diese Überlegung umfasst mindestens implizit ein starkes Plädoyer für negative Kritikformen, weist sie doch erstens entschieden zurück, dass eine normativ bedeutungsvolle Perspektive, die Kritik und Emanzipation ermöglicht, auf Begründungen angewiesen ist und behauptet zweitens nicht nur, dass Begründungen ein vergebliches, da von auto-dekonstruktiven Bewegungen heimgesuchtes Unterfangen sind, sondern wirft begründungstheoretischen Unternehmungen drittens vor, dass Begründungen selbst als Machtdiskurse begriffen werden müssen.

Diese These ist für die Arbeiten Michel Foucaults wesentlich, die ebenfalls einen bedeutenden Beitrag zu negativen Kritikformen darstellen. Wie auch Derrida weist Foucault Begründungsversuche entschieden zurück und setzt stattdessen als ein skeptischer Denker (vgl. Veyne 2008) auf eine negativ befragende Theorie, die Analytik und Kritik kombiniert (vgl. Foucault 1971, 62–72), ohne auf positive Alternativen zu zielen. Foucault bezieht sich dabei explizit auf Nietzsche (Foucault

6 Das ist auch schon die These Walter Benjamins (1980), mit dem sich Derrida auch umfänglich auseinandersetzt (vgl. Derrida 1994a).

2001a) und hat eine Diskursanalyse von Wahrheitsdiskursen als Machtdiskurse entworfen (vgl. Foucault 1971), für die eine auf *ent*gründende Weise verfahrenende Kritik wesentlich ist. Er versteht Kritik dabei als eine fortwährend befragende Kritik und Selbstkritik (vgl. Foucault 2001b, 1391), der es um Öffnung statt um Begründung zu tun ist (vgl. Foucault 2001b, 1393). Bei Foucault treffen wir ebenso wie bei Derrida auf eine Haltung, die die negativ befragende Kraft der Kritik nicht für eine Vorstufe hält, sondern in ihr den eigentlichen Zug von Kritik ausmacht: Für Foucault ist diese Kritik gerade deshalb eine radikale Kritik, weil sie sich nicht von einer vorgängigen oder parallelen Suche nach einer Alternative abhängig macht, sondern radikal verneint. Das macht sich nicht nur im theoretischen Gebrauch von Kritik bemerkbar, sondern bezeichnet darüber hinaus eine Haltung, die Foucault bei den zahlreichen Gegenbewegungen aufspürt, denen er in seinem Vorlesungszyklus zur Geschichte der Gouvernamentalität nachgeht (Foucault 2004a; b). In seinem Vortrag *Was ist Kritik?* macht er diese negative Haltung der Kritik sogar zur Definition von Kritik, indem er dort behauptet, Kritik sei, »die Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden« (Foucault 1990, 12). In seiner Auseinandersetzung mit dem Aufklärungsdiskurs, insbesondere dem Denken Kants, in dem ja, wie wir oben sehen konnten, Kritik eine zentrale Rolle zukommt, zugleich aber negative Kritik als bloße Vorbereitung verstanden wird, macht Foucault noch einmal mit großem Nachdruck deutlich, dass Kritik aus seiner Sicht mit der befragenden und aushöhlenden Kritik geradezu zusammenfällt, die ich hier als negative Kritik zu deuten vorschlage (vgl. Foucault 2001b, 1393). Diese Kritik ist auch in dem Sinne reflexiv (vgl. Kap. 8), dass sie eine Befragung unserer eigenen Identitäten umfasst, sie ist eine »critique permanente de nous-mêmes« (Foucault 2001b, 1391), aber ihr Ziel ist dabei kein absicherndes, wiedergewinnendes, sondern ein auflösendes: Es geht nämlich darum, die Kontingenz des Soseins unserer Identität herauszustellen (vgl. Foucault 2001b, 1393).

Eine engagierte Verteidigung negativer Kritik, die der gängigen politischen Philosophie Machtvergessenheit und Affirmation zum Vorwurf macht, findet sich in den Theoriediskursen der Gegenwart vor allem bei Raymond Geuss. Diese negative Kritik ist nicht allein für sein Buch *Kritik der politischen Philosophie* (Geuss 2011) entscheidend, sondern sie kommt ebenso in seiner genealogischen Kritik der Versuche, Privatheit philosophisch wohlbegründet zu fixieren, zum Tragen. Dort zeigt Geuss, dass normative Unterscheidungen als Formen »ideologische[r] Konkretion«

(Geuss 2002, 21) zu verstehen sind, deren konkrete Ausgestaltung aber von politischen Auseinandersetzungen abhängig ist und die folgerichtig gerade *nicht* philosophisch begründet werden können.

Genau diese Begründungs- und Konstruktivitätsfixierung ist aber aus Geuss' Sicht für die Politische Philosophie der Gegenwart kennzeichnend: Politische Philosophie (vgl. Geuss 2011) als auch Ethik (vgl. Geuss 2005) beharren in ihren Hauptströmungen nach seiner Überzeugung fatalerweise mit großem Nachdruck auf der Aufgabe der Begründung und schließen damit radikale Kritikformen, die das Konstruktivitätsgebot verwerfen, aus (vgl. Geuss 2014). Durch eine solche Vorfestlegung wird aber nicht nur der Kontakt zu der durch Machtbeziehungen gekennzeichneten sozialen und politischen Wirklichkeit unterbrochen (vgl. Geuss 2011, Teil 1), sondern darüber hinaus die Perspektive radikaler Kritik verabschiedet (vgl. Geuss 2011, 129f. und insgesamt Geuss 2014). Geuss findet hierfür folgende pointierende Formulierung:

»Diese [die auf Konstruktivität verpflichtende, OFM] Argumentation lehne ich vollkommen ab: Akzeptiert man sie, gestattet man der bestehenden Gesellschaftsordnung, die Bedingungen zu diktieren, nach denen sie kritisiert werden darf, und man gestattet ihr, jedem Kritiker eine theoretisch ungerechtfertigte Last des positiven Nachweises aufzuerlegen« (Geuss 2011, 130).

Geuss' Positionierung in diesem Deutungsstreit um die Gestalt von Kritik fasst damit noch einmal sehr gut die Motive zusammen, die explizit auch Adornos Plädoyer für eine negative Kritik getragen haben. Wie sich auch in Auseinandersetzung mit Derrida und Foucault gezeigt hat, kann negative Kritik daher insgesamt als eine kraftvolle und vor allem radikale Kritikform verstanden werden, die sich einer zähmenden Einverleibung in hegemoniale Deutungsordnungen wirkungsvoll entzieht.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1997a, Negative Dialektik, in: *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt a.M., 785–793.
- Adorno, Theodor W. 1997b, Kritik, in: *Gesammelte Schriften* 10.2, Frankfurt a.M., 785–793.

- Adorno, Theodor W. 1997c, *Probleme der Moralphilosophie*, *Nachgelassene Schriften IV.10*, Frankfurt a.M.
- Adorno, Theodor W. 2001, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, *Nachgelassene Schriften IV.13*, Frankfurt a.M.
- Benjamin, Walter 1980, Zur Kritik der Gewalt, in: *Gesammelte Schriften II.1*, Frankfurt a.M., 179–203.
- Blom, Philipp 2010, *Böse Philosophen*, München.
- Derrida, Jacques 1994a, *Politique de l'amitié*, Paris.
- Derrida, Jacques 1994b, *Force de loi*, Paris.
- Derrida, Jacques 1995, *Marx' Gespenster*, Frankfurt a.M.
- Derrida, Jacques 1999, Tympanon, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien, 13–29.
- Derrida, Jacques 2000, Otobiographien, in: ders./Kittler, Friedrich: *Nietzsche – Politik des Eigennamens*, Berlin, 7–63.
- Derrida, Jacques 2002, *Fichus*, Paris.
- Derrida, Jacques 2003a, *Einsprachigkeit*, München.
- Derrida, Jacques 2003b, *Voyous*, Paris.
- Derrida, Jacques 2004, *Marx & Sons*, Frankfurt a.M.
- Descartes, René 1993, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg.
- Descartes, René 2001, *Discours de la Méthode/Bericht über die Methode*, Stuttgart.
- Eribon, Didier 1989, *Michel Foucault*, Frankfurt a.M.
- Flügel-Martinsen 2008a, *Entzweiung*, Baden-Baden.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2008b, *Grundfragen politischer Philosophie*, Baden-Baden.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2010, Entfremdung und Subjektivität bei Marx. Zwei konkurrierende Denkwege?, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 2009*, 81–99.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2011, *Jenseits von Glauben und Wissen*, Bielefeld.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2012, Kapitalismuskritik, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 2/2012*, 161–176.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2024, *Plurale Kritik*, Frankfurt a.M.
- Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska 2014, *Politische Philosophie der Besonderheit*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel 1971, *L'ordre du discours*, Paris.
- Foucault, Michel 1974, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel 1990, *Was ist Kritik?*, Berlin.

- Foucault, Michel 2001a, Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: *Dits et Écrits I*, Paris, 1004–1024.
- Foucault, Michel 2001b, Qu'est-ce que les lumières?, in: *Dits et Écrits II*, Paris, 1381–1397.
- Foucault, Michel 2003, *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel 2004a/b, *Geschichte der Gouvernementalität*, 2 Bde., Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel 2005a, Omnes et singulatum, in: ders., *Analytik der Macht*, Frankfurt a.M., 188–219.
- Foucault, Michel 2005b, Subjekt und Macht, in: ders., *Analytik der Macht*, Frankfurt a.M., 240–263.
- Geuss, Raymond 2002, *Privatheit*, Frankfurt a.M.
- Geuss, Raymond 2005a, *Outside Ethics*, Princeton, NJ.
- Geuss, Raymond 2011, *Kritik der politischen Philosophie*, Hamburg.
- Habermas, Jürgen 1995, *Theorie des kommunikativen Handelns 2*, Frankfurt a.M.
- Hegel, G.W.F. 1986a, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt a.M.
- Hegel, G.W.F. 1986c, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke 12, Frankfurt a.M.
- Honneth, Axel 2011, *Das Recht der Freiheit*, Berlin.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. 1987, Dialektik der Aufklärung, in: Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften 5*, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel 1974a, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke III/IV, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel 1974b, *Der Streit der Fakultäten*, Werke XI, Frankfurt a.M., 261–393.
- Kant, Immanuel 1974c, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Werke XI, Frankfurt a.M., 53–61.
- Marcuse, Herbert 1962, *Vernunft und Revolution*, Darmstadt/Neuwied.
- Marx, Karl 1972, *Das Kapital I*, MEW 23, Berlin.
- Marx, Karl 1973, *Das Kapital III*, MEW 25, Berlin.
- Marx, Karl 1974, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, Berlin, 201–333.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich 1973, *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, Berlin.
- Nietzsche, Friedrich 1999a, *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, München/Berlin/New York, 9–156.

- Nietzsche, Friedrich 1999b, *Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, KSA, Bd. 1, München/Berlin/New York, 243–334.
- Nietzsche, Friedrich 1999c, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, KSA 3, München/Berlin/New York, 9–332.
- Nietzsche, Friedrich 1999d, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, München/Berlin/New York, 343–652.
- Nietzsche, Friedrich 1999e, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, KSA 5, München/Berlin,/New York, 9–244.
- Nietzsche, Friedrich 1999f, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, KSA 5, München/Berlin/New York, 245–412.
- Nietzsche, Friedrich 1999g, *Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, KSA 6, München/Berlin/New York, 55–162.
- Peeters, Benoît 2013, *Jacques Derrida*, Berlin.
- Platon 1991, *Politeia*, Frankfurt a.M.
- Veyne, Paul 2008, *Foucault*, Paris.