

Kritik und Dialektik

Manuskript zum Vortrag von Biene Baumeister,

gehalten am 3.6.07 im Atelier »Unsichtbar« in Stuttgart
beim »Seltsamen Zusammenschluss« im Rahmen eines »Negativen Nachmittags«

Einleitung

»Kritik« und »Dialektik« sind zwei Wörter, die bei Linken häufig im Einsatz sind, meist genauso häufig in problematischer Art und Weise. Die Worte »Kritik« oder »kritisieren« sind höchstwahrscheinlich mit am meisten benutzte Wörter in linken Texten. Entweder werden sie positiv gewertet als »Kritik an der Gesellschaft« oder negativ gewertet, in der Klage, dass man doch nicht immer bloß »kritisieren«, sondern sich endlich auch mal »konstruktiv« einbringen sollte oder einfach endlich mal was tun.

In beiden Fällen wird das Wort »Kritik« so gebraucht, dass es die *Legitimität* von etwas in Frage stellt. Darum wähnt man sich auf der Seite der Kritiker_innen oft auch als *erhaben* gegenüber dem Kritisierten. In diesem Falle wirkt »Kritik« faszinierend: das Elitäre daran wird gerne in Kauf genommen, denn man wähnt sich dadurch näher an der »Sonne«.

Die Position der Kritik einzunehmen ist eine schillernde Position, aber sie hat auch ihre Schattenseiten. Denn wer kritisiert wird, findet das unschön. Kritiker_innen gelten darum oft als Spielverderber_innen, Nestbeschmutzer_innen und machen sich äußerst unbeliebt. Kritiker_innen werden schnell einsam. Sie werden meist als übel-launige, nörgelnde Zeitgenoss_innen angesehen. Der Glanz der Erhabenheit weicht schnell dem Mief des Stänkerers. Darum haben oft beide Seiten ein Interesse daran, dass Kritik doch »konstruktiv« sein sollte, dann hätten alle was davon: bloß niemanden vor den Kopf stoßen, so wie man sich umgekehrt ja auch nicht unbeliebt machen möchte und darum seine Kritik lieber »solidarisch« formuliert oder zu formulieren habe.

Das Problem ist nur, dass »konstruktive« oder wahlweise »solidarische« Kritik« letztendlich immer *affirmativ* bleibt. Mit ihr kann man zwar einzelne Ausführungen oder Gestaltungen eines Sachverhalts kritisieren, im übertragenen Sinne z.B. einzelne »Spielzüge eines Spiels«, nicht aber »das Spiel selbst«, also das *Wesen* bzw. den *Grund* des Sachverhalts. Wer das »Spiel selbst« in Frage stellt, ist die Spielverderber_in. »Konstruktive Kritik« kann also niemals radikal (im Wortsinne) sein, d.h. an die Wurzel gehen. Kritik, die bestimmte Verhältnisse *radikal* in Frage stellt, muss aber notwendigerweise am Grund ansetzen oder das Wesen des Sachverhalts treffen, und das heißt zunächst destruktiv sein, wie schon Walter Benjamin feststellte: »Die Konstruktion setzt die Destruktion voraus.«

Was heißt hier »Konstruktion«? Sicherlich etwas anderes als die Propagandist_innen einer »konstruktiven Kritik« meinen; denn »Konstruktion« steht unter der Voraussetzung der Destruktion. Woher aber nimmt sich eine destruktive und daher delegitimierende Kritik ihrerseits ihre Legitimität? Wie schafft sie es, ihren Gegenstand auch *wirklich* zu treffen, um eine Veränderung herbeizuführen, ihm also nicht *äußerlich* zu bleiben? Kann eine destruktive bzw. den Gegenstand delegitimierende Kritik überhaupt zugleich eine »immanente Kritik« sein? Was heißt »immanente Kritik«? Heißt das, dass man sich nun doch auf das Spiel einlassen muss, um es kritisieren zu können?

Vortragsüberblick

Im folgenden Vortrag möchte ich zunächst mit solcherlei Fragen beginnen. Es gilt sich zunächst langsam an die Frage heranzutasten, was der *Begriff* »Kritik« eigentlich heißt, anschließend, was unter »immanenter Kritik« vorzustellen ist, die als *immanente* dennoch oder – wie ich versuchen werde plausibel zu machen – gerade *deshalb* »radikal« ist. Es wird sich dann zeigen, dass »immanente Kritik« gar nicht anders kann, als »dialektisch« zu sein.

Womit wir aber schon beim nächsten unklaren Begriff sind. Was heißt »dialektisch«?

Spätestens seit dogmatische Marxisten den Begriff »Dialektik« zum Containerwort ausgehöhlt haben, ist es angebracht skeptisch zu sein, wenn das Wort »Dialektik« fällt. Alle dialektischen Reflexionsbegriffe, wie z.B. »Negation der Negation«, »Identität von Identität und Nichtidentität« usw. wurden zu Hohlformeln, die problematischen Sachverhalten einfach übergestülpt wurden, um sie damit vermeintlich zu erklären. Sobald eine Denkaporie auftauchte – also zwei Erklärungsvarianten, die beide plausibel sind, aber nicht beide zugleich gelten können – oder ein als widersprüchlich empfundener Sachverhalt angetroffen wurde, war man schnell bei der Hand zu sagen: »es trifft halt beides zu« oder »man muss das Ganze halt dialektisch sehen«. Dabei wurde es dann meist belassen, und alle bekopfnickten eine solche Aussage. Begriffen wurde damit aber gar nichts.

Das *Dialektische* der Dialektik wird immer wieder gerne in Formeln gegossen. In der Schule lernt man, dass Dialektik ein Dreischritt sei: »These – Antithese – Synthese«. Jede Erörterung im Aufsatz wird meist so aufgebaut.

Andere bekannte Formeln sind die von Friedrich Engels verflucht übernommenen so genannten Grundgesetze der Dialektik:

- 1) das Gesetz des Umschlagens von Quantität in Qualität und umgekehrt;
- 2) das Gesetz von der Negation der Negation;
- 3) das Gesetz von der Durchdringung der Gegensätze; bzw. Einheit und Kampf der Gegensätze.

Später wurde dann im Stalinismus darüber gestritten, ob diese »Gesetze« noch durch ein weiteres oder eventuell zwei weitere ergänzt werden müssten (was wir hier aber auch ignorieren können). Irgendwann war alles irgendwie »dialektisch«. Man kann aber auch umgekehrt einfach passende Sachverhalte zu den jeweiligen »Gesetzen« finden, um zu zeigen, was für eine Suggestivkraft solch formelhaftes Denken ausübt:

- 1) z.B. der Wasserdruck im Dampfkessel: ist der Druck zu hoch, explodiert der Kessel. Oder als Formel ausgedrückt: *Quantität schlägt in neue Qualität um*;
- 2) Pflanzenwachstum: der Keim negiert den Samen; die gewachsene Pflanze negiert den Keim und so weiter: *Negation der Negation* (Zwar brachte Hegel schon solche Beispiele; diese allerdings als Metaphern, um etwas zu veranschaulichen und nicht um eine Realdialektik daraus abzuleiten. Denn zurecht stellt sich bei einer solchen »Naturdialektik« die Frage, wer denn das Subjekt ist, das negiert: etwa ein Gott?).
- 3) *Einheit und Kampf der Gegensätze*, die sich gegenseitig durchdringen: Herren sind ja auch irgendwie von ihren Sklaven abhängig und umgekehrt; insofern ist auf eine bestimmte Art der Sklave ja auch irgendwie Herr, wie auch der Herr ja wegen seiner Abhängigkeit auch irgendwie Sklave ist. Eine solche Denkfigur lässt dann zwei Richtungen zu:
 - a) die konservative, bewahrende: Harmonie der Gegensätze, Yin und Yang (aus zwei wird eins)
 - b) wie Mao sagte, die revolutionäre: aus eins wird zwei.

Scheint doch eigentlich alles sehr plausibel zu sein, oder?

Durchaus zurecht wurden solche Schematismen kritisiert; schon Hegel nannte sie verächtlich »leiblos«; Marx nannte sie »scholastisch«, und Adorno bezeichnete sie als »klappernde Schemata«. Durch rein formalisierte Schematisierungen wird Dialektik sachlich entkernt; sie wird damit *unsachlich*, ungegenständlich und zum *Unwesen* (»Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen.« [Marx]). »Dialektik« analog einer formalen Logik lehren und lernen zu wollen, sei wie »Schwimmen lernen zu wollen, ohne ins Wasser zu gehen« [Hegel].

Dialektik, die auf der einen Seite mit solchen Schematismen identifiziert wurde, führte auf der anderen Seite aufgrund eben jener Schematismen bei einigen Strömungen dazu, die Dialektik ganz zu verabschieden, weil hinter dem Begriff »Dialektik« eine Hohlformel vermutet wurde, die alles und nichts bedeutet. Es wurde dann nicht mittels Dialektik eine solch schematische Dialektik – man könnte auch sagen: eine solche Pseudodialektik – kritisiert, sondern sozusagen gleich »das Kind mit dem Bade ausgeschüttet« (z.B. im Poststrukturalismus).

Aus diesen Entwicklungen folgt aber insgesamt: Wer heute noch von Dialektik spricht, befindet sich in einer Bringschuld.

Diese Bringschuld versuche ich mit dem heutigen Vortrag ein wenig einzulösen. Er ist wie folgt aufgebaut:

1. In einem ersten Schritt soll der Frage nachgegangen werden, was »immanente Kritik« heißt.
2. In einem zweiten Schritt soll gezeigt werden, dass »immanente Kritik« immer schon dialektisch ist und sein muss.
Vorab kann man sagen, das »Dialektische« bezeichnet immer ein *Verhältnis*; doch umgekehrt ist nicht jedes Verhältnis immer schon dialektisch; sondern sogar im Gegenteil stellt es sich starr und fixiert dar oder als völlig undialektisch.
3. Anhand der »Logik des Anfangs« (Hegel), also der Frage, „wie kann und soll Kritik überhaupt anfangen?“ soll in einem dritten Schritt das Dialektische einer immanenten Kritik plausibel gemacht werden.
Es kann hier schon folgendes angedeutet werden: Das Begreifen, was ein Verhältnis ist, ist immer schon ein Begreifen davon, was »Totalität« und was ein »dialektischer Widerspruch« ist.
4. Über den Begriff »Totalität«, als ein sich dynamisch und widersprüchlich entwickelndes *Verhältnis von Verhältnissen*, wird im vierten und letzten Teil zu sprechen sein.

Wenn eine solche Plausibilisierung dessen, was das *Dialektische der Dialektik* ist, heute nur einigermaßen gelingen sollte, dann können wir angesichts des Themas schon hoch zufrieden sein.

Die Idee des Themas war schon völlig vermessen und ist somit eigentlich von vornherein zum Scheitern verurteilt, innerhalb weniger Stunden auch nur eine oberflächliche Ahnung vermitteln zu wollen, was Dialektik und Kritik heißen kann, geschweige denn, einem solchen Thema gerecht zu werden. Ich muss also all diejenigen gleich von vornherein enttäuschen, die hergekommen sind, um endlich mal *griffig* dargestellt zu bekommen, was »Dialektik und Kritik« *eigentlich* heißt. Ich kann und will hier keine Definitionen liefern, sie wären von vornherein falsch.

Des Weiteren können wir heute nur ein bisschen an der Oberfläche kratzen; denn die ganze Philosophiegeschichte und – darüber hinaus – die gesamte Geschichte der Gesellschaftskritik und Ideologiekritik ließe sich am Begriff »Dialektik« aufrollen. Insofern werden heute auch nicht die Differenzen zwischen verschiedenen »Dialektiken«, etwa derjenigen zwischen Hegel und Marx bzw. der »Negativen Dialektik« Adornos zur Sprache

kommen, sondern es wird darum gehen, die dialektische Bewegung anhand eines bestimmten Sachverhalts vorzuführen: dem der Kritik des *alltagsreligiösen Denkens*; und selbst das nur in ihrer Logik des Anfangs.¹

Aber auch binnenbegrifflich werde ich nicht einmal das von mir auf der SZ-Website (siehe www.seltsamer-zusammenschluss.org) so vollmundig angekündigte Versprechen einlösen können, nämlich auf die für die Dialektik sehr, sehr wichtigen Begriffe zu sprechen zu kommen, geschweige denn sie klären zu können. Vieles kann heute also nur angedeutet bleiben, wie z.B.

- das Verhältnis von »Schein, Wesen und Erscheinung«,
- das Problem der »Unmittelbarkeit und der Vermittlung«,
- das Verhältnis von »Abstraktion und Konkretion«,
- die Dialektik zwischen dem »abstrakt Allgemeinen«, dem »konkret Allgemeinen«, dem »Besonderen« und dem »Einzelnen«,
- die Kategorien des »Prozesses«, der »Veränderung« und der »Aufhebung«.

Würden wir dies alles so behandeln wollen, wie es nötig wäre, dann säßen wir das nächste Jahr noch zusammen. Stürzen wir uns aber dennoch in die Sache selbst: zunächst geht es im Folgenden um »Kritik«.

Kritik

Marx schrieb in seiner »Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«:

»die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.« [MEW Bd. 1, S. 378]

Was heißt »Kritik der Religion« und warum ist sie die »Voraussetzung aller Kritik«?

Zunächst ist mit Religion nicht nur

- bloßer »Gottesglaube«
- oder »Glaube an ein Jenseits«
- oder an nichtmenschliche höhere Mächte, die das menschliche Schicksal steuern, bezeichnet usw.,

sondern ganz allgemein, wie Marx weiter ausführt:

»*verkehrtes Weltbewußtsein*, [...]. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur [Ehrenpunkt, Anm. BB], ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist.“ [MEW Bd. 1, S. 378]

Die Wirkmächtigkeit der Religion besteht in erster Linie darin, dass sie mit dem alltäglichen Denken und Verhalten korrespondiert und dort ihre wesentliche Verankerung findet. Denn gerade das Alltagsbewusstsein, die Alltagspraxis und alle damit verbundenen Vorstellungen sind es, die hochgradig religiös sind.²

In Bezug auf das alltägliche Denken und Verhalten können wir uns an denselben Charakterisierungen orientieren, die Marx der Religion zuschreibt.

¹ Dass die verschiedenen »Dialektiker« auch zu diesem Thema durchaus unterschiedliches zu sagen haben, ist mir durchaus bewusst, und ich höre schon die Einwände der Puristen verschiedener Fraktionen gegen meine Vorgehensweise. Aber es geht mir nicht darum das Problem des Anfangs bei der Kritik des alltagsreligiösen Denkens zu klären, sondern nur darum, anhand dieses Beispiels etwas vorzuführen, um eine erste Vorstellung entwickeln zu können, was denn das Dialektische dabei ausmachen könnte.

Da es im Folgenden hauptsächlich um »Denken« gehen wird, werde ich mir wohl von den Hardcore-Materialisten den Vorwurf einhandeln, das sei doch alles »Idealismus«. Zwar anders als jene Fraktion dies meint, ist an diesem Vorwurf etwas dran; aber nur solange wir denkerisch im Gegenstand des Denkens stecken bleiben würden. Es sollte aber nicht vergessen werden, dass sich der heutige Vortrag zwischen die Vorträge »Kritik des Fetischismus« (gehalten am 3.9.2006, siehe <http://seltsamer-zusammenschluss.org/?p=17> und <http://seltsamer-zusammenschluss.org/?p=29>), also einer Kritik der Verhältnisse, aus denen das alltagsreligiöse Denken notwendig emporsteigt, und dem Thema »Aufhebung der Arbeit« (siehe ebd., Ankündigung unter *Termine*) eingebettet ist und insofern ein Zwischenglied darstellt. Allgemein lässt sich sagen, dass die »Arbeit des Begriffs« eine kritischen Reflexion auf den »Begriff der Arbeit« bedarf, will sie sich nicht einer schlechten Abstraktion schuldig machen. Dies ist mit dem heutigen Vortrag allerdings nicht zu leisten.

² Zwischen religiösem Bewusstsein und Alltagsbewusstsein besteht zwar hinsichtlich der von Marx vorgenommenen Charakterisierungen des Religiösen eine enorme Übereinstimmung, aber dennoch sind sie nicht vollkommen identisch; d.h. weder geht das religiöse Bewusstsein im Alltagsbewusstsein auf noch umgekehrt. Weil das Alltagsbewusstsein in der Alltagspraxis verankert ist, ist es stärker mit der Widerständigkeit des materiellen Lebens gekoppelt und konfrontiert: es macht dadurch Erfahrungen, die durchaus – wenn auch meist in negativer Weise: als Erfahrungen dessen, was nicht möglich ist – Wirklichkeitserfahrungen sind. Und umgekehrt treten beim religiösen Bewusstsein Momente hinzu, die zwar im Alltagsbewusstsein immer wieder wirkmächtig werden bzw. werden können, die aber nicht unmittelbar aus der Erlebniswelt der Alltagspraxis entspringen, sondern sich aus verschiedenen Quellen speisen, wie etwa aus rituellen und magischen Praxen, tradierten Mythen, Institutionen religiöser Herrschaft etc. Allerdings ist hier nicht der Ort, um das genaue Verhältnis oder gar die historisch-genetischen Verflechtungen zwischen Alltagsbewusstsein und religiösem Bewusstsein herauszuarbeiten. Wenn in diesem Vortrag nun der Fokus auf deren Gemeinsamkeit gelegt wird, so muss beachtet werden, dass es sich dabei nicht um eine absolute Identität handelt, in dem Sinne, dass beide Begriffe komplett synonym wären und der eine Begriff durch den anderen ohne Verluste ersetzt werden könnte.

Im vorherigen Zitat zählte Marx auf:

1. *wesentlich verkehrtes Weltbewusstsein*: Verkehrungen können etwa sein, dass Teilperspektiven als das Ganze genommen werden; dass Subjekte und Objekte verwechselt werden.
2. Des Weiteren schreibt Marx der Religion zu, *enzyklopädisches Kompendium* zu sein, also populäres Faktenwissen, so auch Positivismus und damit unhistorisches Denken.
3. Religion sei *enthusiastisch*, also auch hochgradig subjektivistisch, z.T. gefühlsgeleitet, gefühlsduselig. Dies ist aber nicht zu verwechseln mit »leidenschaftlich«! »Leidenschaft« betrifft ein bestimmtes, aber *ganzes* Subjekt-Objekt-Verhältnis, es leitet sich von »Leiden«, »Erleiden« her.³
4. Ganz im Gegensatz dazu, dem schmerzhaften Leiden ein Ende zu setzen, ist die Religion *Trost- und Rechtfertigungsgrund*; und
5. sie ist hochgradig moralisch. Dies führt zu einer dogmatischen Ethik, bei der man glaubt, schon von vornherein zu wissen, was richtig und falsch ist, ohne dies zu prüfen, zu entwickeln oder zu reflektieren.

Kritik dagegen leitet sich her vom griech. *kritiké* [techné]: das ist die Technik und Kunst der Beurteilung, die Kunst der *Überprüfung*; Überprüft wird im religiösen Denken wie im Alltagsdenken selten; zumeist wird unreflektiert hingenommen, es wird geglaubt.

Gegen all die aufgezählten Momente (und man könnte sicherlich noch mehr aufzählen) des alltäglichen, religiösen Denkens rennt eine emanzipatorische Gesellschaftskritik beständig und immer wieder aufs Neue an, solange die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre katastrophische innere Dynamik so sind wie sie sind.

Das *Alltagsbewusstsein* ist also eine Art religiöses Bewusstsein. Der moderne, bürgerliche Alltag stellt sich dar als »Tummelplatz« von wenig bis gar nicht hinterfragten Ideologien, Traditionen und Konventionen. Die Ideen, Ideologien, Phantasmen, religiöse wie auch wissenschaftliche Aspekte usw. kommen erstlich und letztlich von der »Wirklichkeit in die Köpfe« und nicht umgekehrt (auch wenn der umgekehrte Fall immer mal wieder seine eigene dynamische Wirkmächtigkeit zeitigt und entfalten kann).

Das Alltagsbewusstsein ist bedingt durch die – wie Marx dies nennt – »Gestaltungen des Scheins«, d.h.

- a) durch ökonomische Kategorien; also durch die Wert- und Warenform, Geldform, Kapitalform;
- b) durch staatsrechtliche Kategorien;
- c) durch politische Kategorien;
- d) durch theologische, moralische und magische Verhaltensformen;
- e) durch vulgarisiert aufbereitete wissenschaftliche Befunde;
- f) durch ästhetische Kategorien; und
- g) durch allgemein kulturelle Common-Sense-Vorstellungen.

Zugleich ist das Alltagsdenken aber auch die Bewusstseinssphäre, in welcher sich Unmut äußert, in Unlust, Schmerz und Ohnmachtsgefühlen, in Zuständen die man nicht haben will, in Zuständen und Emotionen, die man irgendwie vermeiden oder negieren möchte. Neben der Positivität des Tatsachendenkens und des Glaubens an das Fatum (im Sinne von »es ist nun mal wie es ist«) findet sich gleichzeitig eine Art unbestimmter, *diffuser Negativität*, nämlich bestimmte Zustände vermeiden, verhindern oder weghaben zu wollen. Gleichwohl ist diese diffuse Negativität nicht minder religiös und sicherlich kein Anlass zur Hoffnung für eine emanzipatorische Gesellschaftskritik.

Worauf es hier zunächst ankommt, ist eine Zustandsbeschreibung des Alltagsbewusstseins, wie es generell und sicherlich bei uns selbst immer wieder anzutreffen ist: nämlich als Mischform aller möglicher vorgefundener und unhinterfragter ideologischer Bewusstseinszustände.

Die »Kritik der Religion« kann nämlich gar nicht anders als an den bestehenden Zuständen anzuknüpfen bzw. genauer: sich aus diesen heraus zu entwickeln.

Hat dann aber die »Kritik der Religion« nicht selbst eine religiöse Form, ist sie also von der Religion bestimmt, die sie doch zu kritisieren beansprucht?

Die Aussage »Kritik der Religion« ist auf zweierlei Arten zu lesen, die – wie noch zu zeigen ist – beide zugleich gelten:

1. nahe liegend als *genitivus obiectivus*: also als Kritik *an* der Religion;
2. weniger nahe liegend als *genitivus subjektivus*: also Kritik *mittels* der Religion.

Letzteres erscheint eher merkwürdig oder vielleicht auch als abwegig. Denn, es ist doch gerade die Religion, die man so gerne kritisieren möchte.

Jetzt kommt der Schocker (für alle Kritiker_innen, die immer schon meinen »Kritik« zu besitzen): In ihrer Ausgangssituation kann die »Kritik der Religion« zunächst gar nicht eine Kritik *an* diesem religiösen Denken sein, sondern sie kann zunächst nur eine Kritik sein, die selbst noch *religiös* ist, also dem Religiösen verhaftet ist; denn sie stammt daraus. Kritik ist also zunächst selbst religiös motiviert; das kann auch gar nicht anders sein.

³ »Die Leidenschaft, die Passion ist die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft des Menschen.« [MEW40: 579], die zum einen a) immer nur in historischer Formbestimmtheit zu begreifen ist, und b) zum anderen zugleich auch als historisch-anthropologisches »Beharren im Wandel« auf körperlich-triebstruktureller Ebene (Affekte, »polymorph-perverses Triebwesen«) begriffen werden muss.

Denn wie vorhin gezeigt, liegen das alltägliche und das religiöse Denken nahe beisammen (oftmals sind sie identisch). Jedes Denken ist zunächst alltägliches Denken, beinhaltet alltägliche Vorstellungen, muss sich zunächst der Alltagssprache, ihrer Worte und ideologisch besetzten Begriffe bedienen. Auch die Kriterien kritischen Denkens müssen zunächst allesamt diesem Bereich entnommen sein. Woher sollten sie denn anders kommen?

Kritik kann, wenn sie beginnt, also niemals eine *creatio ex nihilo* sein, also aus dem Nichts entstammen; sie kommt immer irgendwo her (stets aus dem Bestehenden). Zum einen wäre die Vorstellung einer *creatio ex nihilo* selbst wieder eine religiöse Vorstellung, und zum anderen – sollte so etwas möglich sein – würde Kritik dann entweder am Gegenstand der Kritik vorbei gehen oder zumindest ihm äußerlich bleiben.

Und es ist leicht zu zeigen, dass jede Kritik, die ihrem Gegenstand *äußerlich* ist – also einen Standpunkt außerhalb des zu kritisierenden Gegenstandes einnimmt – selbst wiederum religiös ist. Denn sie müsste den Standpunkt rechtfertigen, von wo aus sie formuliert ist. Sobald sie das anfängt, lässt sich ein solcher Versuch der Rechtfertigung leicht hinterfragen, indem z.B. gefragt wird, woher die Kriterien für die Rechtfertigung denn stammen und wie diese ihrerseits zu rechtfertigen wären usw. usf. Man erkennt leicht, dass das zu einem endlosen Unterfangen werden würde, zu einem »Fass ohne Boden«. Dieses Rechtfertigen bis ins Unendliche wäre nur dadurch zu umgehen, dass die Rechtfertigungen oder Begründungen an irgendeiner Stelle *dogmatisch* abgebrochen werden würden. Damit wiederum hat sich eine solche äußerliche Kritik selbst erledigt: denn Dogmatismus gehört wesentlich zum Bereich der Religion, er ist sogar ein wesentliches Merkmal von Religion.

Es scheint also zunächst, als ob man aus dem Umkreis der Religion nicht herauskäme und dass eine Kritik der Religion immer auch selbst religiös bleiben müsste, also niemals zu einer Kritik *an der* Religion, die diese vollkommen *überwindet*, kommen könnte.

Das Dilemma besteht darin,

1. auf der einen Seite, bloß immanent zu bleiben, also nicht herauszukommen; das heißt, sich der ideologisch besetzten Begriffe und Vorstellungen bedienen zu müssen, die es doch zu kritisieren gilt.
2. dass, auf der anderen Seite, eine »Kritik«, die versucht einen Standpunkt außerhalb des zu kritisierenden Gegenstandes einzunehmen, zum einen Gefahr läuft, den Gegenstand der Kritik gar nicht zu treffen, eben weil die Kritik ihm äußerlich bleibt. Und zum anderen ist eine solche »Kritik« gezwungen ihren Standpunkt zu rechtfertigen und kann nicht umhin, an irgendeinem Punkt dogmatisch zu werden.⁴

Eine »äußerliche Kritik« kann für eine Ideologiekritik – und das ist die Kritik der Religion – also nicht in Frage kommen. »Äußerliche Kritik« ist die Kritikform, derer sich Theologen und Moralisten bedienen, also alle, die meinen einen archimedischen Punkt zu besitzen von dem aus sie Kritik üben könnten.

Der Ideologiekritik bleibt nur der Weg der *immanenten Kritik*.⁵ Wie kann diese sich aber von den Voraussetzungen lösen, die sie gezwungen ist einzugehen? Eben dadurch, dass sie sie als *Voraussetzungen* erkennt und diese gegen sich selbst wendet.

⁴ Genau genommen, erweist sich ein solcher Standpunkt »außerhalb« als Schein, da er, sobald es um Verhältnisse geht, eigentlich gar nicht außerhalb von ihnen stehen kann, sondern einfach nur eine bornierte Teilperspektive darstellt, die den Gegenstand der Kritik von sich abtrennt und sich darum als von ihm nicht affiziert wähnt.

⁵ Oft wird behauptet, dass eine solche Aussage selbst wiederum einen Dogmatismus darstellt. Hierbei wird jedoch verwechselt, dass diese Aussage *Resultat* einer Schlussfolgerung darstellt und keineswegs eine Vorabsetzung. Und dieses Resultat gilt nur solange, wie seine Bedingungen gelten, unter denen dieses Resultat zustande gekommen ist. Wird also ein Sachverhalt der Ideologiekritik gefunden, der sich nicht immanent kritisieren lässt, dann gilt eben für diesen Sachverhalt diese Aussage nicht mehr. Aber das wäre dann selbst wiederum ein Resultat einer Prüfung. D.h. um dies herauszufinden, muss die immanente Kritik in Bezug auf einen solchen Sachverhalt selbst immanent kritisiert werden. Bisher ist mir kein entsprechender Sachverhalt untergekommen; dennoch lasse ich mich vom Gegenteil überzeugen (denn undogmatische Kritik beinhaltet ja Selbstkritik).

Auf den ersten Blick scheint ein solcher Sachverhalt, bei dem die immanente Kritik an ihre Grenze stößt, der deutsche Nazifaschismus zu sein. Denn es hört sich zunächst plausibel an, dass am deutschen Nazifaschismus und seiner Konsequenz »Auschwitz« sich nichts »immanent« kritisieren lasse. Denn jedes sich »vorurteilsfrei« darauf Einlassen hieße die Barbarei ein Stückweit zu adeln. So plausibel dies augenscheinlich klingt, so viele Voraussetzungen sind hier selbst unterlegt: 1) Vorurteilsfrei zu prüfen, was ein Sachverhalt wirklich ist, bedeutet keineswegs schon mit ihm gemeinsame Sache zu machen bzw. etwas »Gutes«, »Richtiges« o.ä. an ihm zu sehen. Im Gegenteil: denn es gilt ja gerade solche Wertungen zu negieren. 2) Immanente Kritik führt nicht quasiautomatisch zur »Bewahrung« von Aspekten, Momenten oder Teilmomenten des zu kritisierenden Sachverhalts. Gerade weil immanente Kritik an den Grund des Sachverhaltes geht, kann sie ihn auch ohne etwas an ihm zu bewahren (zumindest ideell) zugrunde richten (materiell selbstverständlich erst, wenn die Verhältnisse die den Sachverhalt ermöglichen in der Praxis komplett überwunden sind). 3) Des Weiteren heißt immanente Kritik nicht, dass man zu leidenschaftslosen »neutralen« Urteilen über den Sachverhalt gelangt. Auch hier trifft das Gegenteil zu: Gerade weil aufgrund der Reflexion und der Erinnerung der Geschichte begriffen wurde (Kritik fällt ja leider nicht vom »Himmel« in unsere Köpfe), dass der deutsche Nazifaschismus für den barbarischen Zivilisationsbruch steht, ist das Resultat der Reflexion so zwingend, nämlich dass es »Denken und Handeln so einzurichten [gilt], daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe« (Adorno). Dieser kategorische Imperativ stellt also selbst ein *Resultat* dar; er ist ja nicht einfach »da«, sondern das Ergebnis einer schmerzhaften Reflexion der Geschichte, an das es immer wieder aufs Neue zu erinnern gilt. D.h.: Resultate einer immanenten Kritik aber und gerade dann, wenn sie zwingend sind, stellen notwendigerweise einen neuen Ausgangspunkt weiterer theoriepraktischer Reflexionen oder Tätigkeiten dar (z.B. als Erinnerung und Eingedenken); aber auch als solche Ausgangspunkte bleiben sie weiterhin Resultate der immanenten Kritik.

Immanente Kritik kann also durchaus zum Resultat gelangen, dass am immanent kritisierten Sachverhalt nichts zu bewahren ist, sondern dass die Verhältnisse vielmehr so eingerichtet werden müssen, dass ein solcher Sachverhalt seine Möglichkeitsbedingungen verlieren muss, damit er sich nicht reproduzieren oder wiederholen kann. Immanente Kritik ist somit keine Absage an eine radikale Haltung; vielmehr kann und muss sie zu einer radikalen Haltung führen [vgl. Adorno: Vorlesungen über Negative Dialektik, S. 47]. Sie ist rücksichtslose Kritik alles Bestehenden und fürchtet sich genauso wenig vor den Konsequenzen ihrer Resultate wie vor dem

In der schon erwähnten »Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, schreibt Marx analog dazu weiter: „Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist.“ [MEW Bd. 1, S. 378]

Auch wenn die Religion – als Resultat eines Reflexionsprozesses, also im Nachhinein – als verkehrter Geist begriffen werden kann, so ist sie immerhin geistvoll! So auch das alltägliche Bewusstsein: auch wenn es verkehrtes Bewusstsein ist, so ist es doch immerhin ein Bewusstsein. Es lässt sich dann nämlich von einem solchen Bewusstsein aus heraus fragen, wodurch es bestimmt ist. Was sind seine Voraussetzungen, was wirkt in ihm, durch was wird es beherrscht? Wie kommt es zustande? Was sind seine wesentlichen Bedingungen?

Das tolle am Bewusstsein ist, dass es sich selbst *zum Gegenstand machen* kann. Das Bewusstsein kann sich von sich selbst *distanzieren*, einen *Selbstunterschied* machen. Der Begriff dafür ist: *Reflexion*. Instinkthafte Verhalten kann das nicht: es kann sich nicht selbst reflektieren. Wenn das Bewusstsein sich aber selbst zum Gegenstand macht, dann ist es nicht mehr wie es war: es ist dann ein *Denken vom Denken*. Es ist einerseits *aktiv*, also *Subjekt*: es denkt; und andererseits zugleich *passiv*, also *Objekt*: es denkt sich als Gegenstand; es ist zugleich *Prozess* und *Resultat*. Hier zeigt sich ein Widerspruch: Wie kann etwas zugleich Subjekt und Objekt sein, also Instanz der Aktivität und zugleich passiver Gegenstand; zugleich Prozess und Resultat?

Was an diesem Beispiel gezeigt werden sollte, ist dreierlei (nun von hinten her):

1. Zuletzt sollte angedeutet werden, dass sobald Kritik anfängt und zwar als *immanente*, *Widersprüche* auftreten, die wir nun in einem Vorgriff und noch unbestimmt als *dialektische* bezeichnen können.
2. Am Beispiel des Denkens sollte eine erste Ahnung gegeben werden, dass analog dazu Kritik immer auch *selbstreflexiv* ist, ein reflexives Verhältnis zu sich haben muss, d.h. zu ihrer eigenen Tätigkeit und ihren eigenen Ansprüchen. Die Bedingungen und Kriterien der Kritik werden selbst zum Gegenstand der Kritik, wenn Kritik wirklich immanent ist.
3. Einen immanenten Anfang der Kritik zu wählen heißt, dass im Gegensatz zur versuchten Einnahme eines Standpunktes von außerhalb möglichst nichts in den zu betrachtenden Gegenstand hineingetragen, hineinprojiziert werden sollte. Kritik sollte nicht schon Vorab-Urteile treffen bzw. Vorurteile (und somit Ressentiments) besitzen, möchte man vermeiden, dass hinterher immer nur das herauskommt, was man vorher an Setzungen mitgebracht hatte (Anm.: wie dies z.B. in extremer Form bei Verschwörungstheorien der Fall ist.)

Wenn man sich aber voll und ganz auf den Gegenstand eingelassen hat, wie kommt man dann über ihn hinaus?

Die Negativität des Anfangens

An der Kritik der Religion bzw. der Kritik des alltäglichen Denkens zeigt sich die prinzipielle Schwierigkeit eines Anfangs. So wie dort, lässt sich auch ganz allgemein sagen, dass wir uns einen Gegenstand der Kritik ja nicht unbedingt aussuchen, sondern wir sind von ihm betroffen oder stecken mitten in ihm drin. Man kann sich ihm daher auch nicht entziehen.⁶ Ähnlich, wie wenn man erschrickt und nicht weiß, wovor man erschrocken ist (in unserem Fall, z.B. als Schreck, wenn wir erkennen, dass wir nicht wissen, was wir zu wissen glaubten). Ein Schreck ist einfach unmittelbar da und wirkt. Wenn ich nun wissen möchte was das ist, wovor ich erschrocken bin, wie und warum es wirkt, wäre es ja falsch eine vorschnelle Antwort zu geben. Wir müssen den Sachverhalt zunächst vorurteilslos prüfen, was zugleich auch heißt, dass wir unsere je eigenen Urteile und unsere Urteilsfähigkeit mitprüfen müssen. Wir können nicht bloß unmittelbar den Sachverhalt prüfen, sondern wir müssen zugleich auch *das Prüfen selbst prüfen*. Es zeigt sich schon hier, dass Kritik – in diesem Fall zunächst nur als Prüfen verstanden – *selbstreflexiv* ist. Denn wenn wir einfach irgendwelche Prüfinstrumente auf den zu prüfenden Sachverhalt loslassen, anwenden oder irgendwelche Regeln des Prüfens heranziehen, ist ja noch lange nicht gesagt, ob sie dem Sachverhalt angemessen sind. Wir können zwar a) nicht umhin *unmittelbar* mit dem Prüfen anzufangen, aber b) wir können dies gleichzeitig auch *nicht unmittelbar* tun, da wir noch gar nicht wissen können wie.

Wir haben hier schon einen ersten dialektischen Widerspruch:

- wir müssen unmittelbar anfangen, aber wir können eigentlich nicht unmittelbar anfangen.
- oder anders ausgedrückt: der Anfang ist notwendig und beliebig zugleich; d.h. man kann nicht *nicht* anfangen (notwendig), aber man kann zugleich auch nur irgendwie anfangen (beliebig⁷).

Konflikt mit den herrschenden Mächten, wie es bei Marx in seinem Brief an Ruge heißt [vgl. MEW Bd. 1, S. 345; vgl. auch Adorno: *Ontologie und Dialektik* (Vorlesungen), S. 26].

Ein Sachverhalt, an dem immanente Kritik an ihre Grenzen stößt, müsste erstens einer sein, dessen Einsicht in seine konkrete Totalität unmittelbar, also völlig unvermittelt sich einstellt, der sich zweitens unmittelbar selbstkritisch auch hinsichtlich seines Bestehens zeigt, der also gar nicht geprüft werden braucht, weil er sich schon selbst delegitimiert hat, und dies drittens auch unmittelbar begriffen werden kann. Dies scheint mir wiederum doch eine sehr religiöse Vorstellung zu sein. Weder nach Hegel, Marx oder Adorno kann es eine haltbare unmittelbare Erkenntnis einer konkreten Totalität geben, es kann nur deren immanente Kritik geben. (Aber wie gesagt, ich lasse mich auch vom Gegenteil überzeugen.)

⁶ V.a. bei den Kategorien und Fetischformen ökonomischer Verhältnisse, wie Wert- und Warenform, Geldform, Kapitalform und Lohnform, wird ersichtlich, dass man gar nicht die Option hat, sich ihnen gegenüber äußerlich zu setzen.

⁷ In dieser Beliebigkeit zeigt sich aber auch ein Freiheitsmoment. Die Beliebigkeit gilt es sukzessive abzubauen, die Seite der Notwendigkeit zu stärken, ohne das Freiheitsmoment in der »Arbeit des Begriffs« zu verlieren (Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit).

Wenn wir schon meinen zu wissen, wie wir anfangen, welche Regeln des Prüfens wir in Anschlag bringen, sind wir nicht nur dogmatisch, sondern haben auch schon Vorurteile. Man hat schon Urteile a priori getroffen, weil sonst könnte man ja gar nicht wissen, welche Regeln des Prüfens man heranziehen sollte.

Kritik sollte im Idealfall nichts in die zu kritisierende Vorstellung hineinbringen.⁸ Die – sagen wir mal – alltagsreligiöse Vorstellung von der man betroffen ist, soll unmittelbar so genommen werden, so wie sie scheint, wie sie ist. Nebenbei: Etwas unmittelbar Angetroffenes, von dem wir also betroffen sind, *scheint zunächst so wie es ist und es ist so, wie es scheint*. Oder anders ausgedrückt: Schein und Sein sind hier identisch. Der Schein ist auch nicht bloß eine falsche Vorstellung, die wir durch eine richtige ersetzen könnten; denn dadurch, dass wir uns ihm nicht entziehen können, wir also von ihm unmittelbar betroffen sind, zeigt er sich auch in seiner Wirkmächtigkeit; d.h. er ist *wirklich*.

Wieder zurück zur Prüfung unseres unmittelbar angetroffenen Sachverhalts, von dem wir betroffen sind, dem wir uns nicht entziehen können: Wenn wir diesen Sachverhalt wirklich erfassen möchten wie er ist und wie er sich darstellt, dann müssen wir uns von allen Vorurteilen verabschieden; d.h. wir müssen auch unsere eigenen Vorurteile prüfen, unser eigenes Vorgehen immer wieder auf den Prüfstand stellen. So wie normalerweise auch ein Detektiv vorgehen sollte. Es ist nur klar, *dass* etwas ist, aber weder, *was*, *wie* *warum* und *wodurch* es ist. Man kann also nur sagen: es *ist* etwas! Und schon, dass das, was ist, ein »Etwas« ist, ist schon zuviel gesagt. Eigentlich haben wir nichts weiter als ein »Sein«. Das was ist, ist Sein, völlig unbestimmtes Sein, durch nichts begrenzt oder unterschieden, völlig bestimmungslos.

Ohne dass wir mit Bestimmen desjenigen, von dem wir betroffen sind, angefangen haben, haben wir dennoch schon etwas getan: nämlich *negiert*. Wir sind bisher *negativ* vorgegangen. Wir haben gesagt, dass wir *keine* Vorurteile in den Sachverhalt legen wollen. Sie werden im Prozess der Selbstprüfung negiert (verneint). Wir haben damit versucht, alle Vorab-Bestimmungen abzuziehen; d.h. alle Bestimmungen, die schon irgendwie am wirken sind, negiert. Wir haben gesagt, wie wir beim Prüfen *nicht* vorgehen wollen; nämlich nicht schon mit dieser oder jener Methode.

Daraus folgt unser nächster Widerspruch: Indem wir das tun, gehen wir ja schon vor. Das bestimmt auch schon unser Vorgehen. Es ist eine Formbestimmung unseres Vorgehens: Es ist nämlich *negatives* Vorgehen.

Wir haben doch eigentlich noch gar nicht angefangen den Sachverhalt zu bestimmen, und dennoch haben wir schon angefangen. Es zeigt sich dabei, dass das Anfangen ein Tun, ein Verfahren ist und nicht ein feststehender Ausgangspunkt mit dem Namen »der Anfang«.⁹ Im Verfahren des Anfangens haben wir dann bestimmt, dass das Sein, das wir noch nicht bestimmt haben, zunächst bestimmungslos ist, ohne Bestimmung.

Falls es schon jemand bemerkt hat: wir sind damit am Anfang der Hegelschen »Wissenschaft der Logik«. Die Logik des Anfangens brachte uns zum Anfang jener Logik.¹⁰

⁸ Um Missverständnisse an dieser Stelle zu vermeiden, muss gesagt werden, dass es sich bei der Forderung während des Prüfens dies möglichst *vorurteilsfrei* zu tun, nicht um die akademische Forderung der sogenannten »Werturteilsfreiheit« handelt. Bei dieser Forderung geht es darum, dass aus dem Rahmen der Sozialwissenschaft Tatsachen beschreibende Werturteile ausgeschlossen werden sollen, um sich damit »neutral« und »objektiv« (im Sinne von allgemeingültig) gegenüber politischen Entscheidungen zu präsentieren. So etwas ist selbstverständlich vollkommen abwegig, da Wertungen, Zwecksetzungen, bestimmte Wertsysteme etc. in jeder wissenschaftlichen Tätigkeit mitwirken. Schon die Auswahl, die bei jedem empirischen »Faktum« getroffen werden muss, z.B. ob dieses »Faktum« relevant ist oder ein bloßer »Messfehler«, setzt eine Wertung bzw. Entscheidung voraus. Die »Werturteilsfreiheit« ist die akademische Ideologie, Sachverhalte unter »Abzug subjektiver Zutaten« (Adorno) rein »objektiv« darzustellen, was aber zugleich lediglich die im Hintergrund wirkenden Wertesysteme verschleiert.

Anders dagegen verhält es sich beim Vorgehen der immanenten Kritik, eigene Vorab-Urteile und Ressentiments beim Prüfen eines Sachverhaltes zu negieren: Hier wird erkannt, dass vorab getroffene Urteile es verhindern, sich vom zu untersuchenden Gegenstand immer wieder »irritieren« zu lassen, was letztlich auch die Entwicklung der eigenen Urteilsfähigkeit behindert. Das Nichtnegieren von Vorurteilen hat also zwei Auswirkungen: a) die Besonderheit des Gegenstandes kann nicht in Blick genommen werden, da er bei Vorab-Urteilen immer schon allgemein abqualifiziert ist, der Gegenstand also immer schon unter einem allgemeinen Urteil subsumiert ist. b) Man kann durch vorab gesetzte Urteile überhaupt nicht zu einem *radikalen* Urteil gelangen, also Urteile, die an den Grund einer Sache gehen; d.h. Vorab-Urteile schränken das Urteilen selbst ein. Der Gang der immanenten Kritik muss also zunächst möglichst vorurteilsfreies Prüfen sein, aber nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel, um überhaupt erst *richtig* urteilen zu können (richtig im Sinne des Richtens: Kritik als »Scharfrichter« [vgl. MEW Bd. 1, S. 380]). Es geht also nicht um »Werturteilsfreiheit«, sondern Ziel muss sein, überhaupt erst in die Lage zu kommen Wertungen und Urteile vornehmen zu können, die den Gegenstand auch *wirklich* treffen, d.h. wirkmächtig unumkehrbar. Erst dann ist es auch möglich, einem zu kritisierenden Gegenstand seine Legitimation abzuspüren. Das Urteil selbst bzw. die Wertung ist dann aber ein *Ergebnis* eines Prüfungsvorgangs und nicht eine Vorabsetzung oder ein Ressentiment. D.h. die Negation von Vorurteilen schafft ein *mehr* an Urteilskraft.

⁹ Die Beantwortung der Frage, was denn der richtige Anfang sei, ist das Resultat einer Reflexion. Insofern zeigt sich auch hierbei ein Unterschied zwischen dem Anfangen und dem Anfang.

¹⁰ Im Nachhinein sieht es wie *Manipulation* aus, am Anfang der Hegelschen Logik zu landen, wenngleich die Fragestellung, wie Kritik als immanente Kritik anzufangen habe, an sich völlig unabhängig vom Hegelschen Begriffsinstrumentarium gestellt werden kann. Da sie Hegel aber nun mal ebenfalls gestellt hat, bewegte sich meine bisherige Darstellung schon von Anfang an entlang dieser Fragestellung, auf die Hegel in seiner »Wissenschaft der Logik« eine Antwort geben wollte. Der Abschnitt, der seinen Begriffsbestimmungen vorausgeht, lautet nämlich: »Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?« [Hegel, G.W.F.: Wissenschaft der Logik. Hegel-Werke Bd. 5, S. 65-79.]. Es hat also nichts mit Manipulation zu tun, sondern mit der Notwendigkeit, einer solchen Fragestellung überhaupt nachzuspüren. Hätte ich aber von Anfang an gesagt, dass dies Hegel schon tat, bin ich mir sicher, dass man sich schon mit sehr viel mehr Vorurteilen dem hier erläuterten Sachverhalt zugewandt hätte; z.B. wahlweise: »Ist doch alles Metaphysik«, »Ist doch Idealismus«, »Versteht man eh nicht« usw.

Die dialektische Logik des Anfangs bei Hegel

Der erste Abschnitt in der Hegelschen »Wissenschaft der Logik« mit der Überschrift »Sein« fängt an mit: „*Sein, reines Sein*, – ohne alle weitere Bestimmung.“

Versuchen wir uns doch einmal ein solches „*reines Sein*, – ohne alle weitere Bestimmung“ vorzustellen – und zwar radikal: Dies mündet in den Versuch, sich einen völlig leeren, unbestimmten und durch nichts unterschiedenen Vorstellungsgegenstand vorzustellen. Doch woran ist dieser zu fassen? Allenfalls *negativ*: an seiner Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit, daran dass er *nicht* unterschieden ist und *ohne* Inhalt. Es erweist sich, dass die Vorstellung vom reinen Sein eine nicht überbietbare basale Vorstellung ist, es ist aber sozusagen auch eine Unvorstellung. Ist dies aber nicht zugleich eine Vorstellungslosigkeit?

Eine Vorstellung, die sich als Vorstellungslosigkeit auszeichnet, ist keine mehr.

Entsprechend lautet Hegels Schlusssatz bei seiner Einführung des Seins:

„Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat *Nichts* und nicht mehr noch weniger als *Nichts*.“

Ein solches vollkommen bestimmungsloses Sein ist also dasselbe wie Nichtsein, oder kurz: es ist *Nichts*. Entsprechend Hegel: „Das Sein ist ... *Nichts*.“

Aber was ist das *Nichts*? Hegel sagt dazu: „*Nichts, das reine Nichts*; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst.“

Versucht man sich etwa das reine *Nichts* vorzustellen, so ist das einzige, was angetroffen werden kann, eine Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit.¹¹ Aber haben wir nicht dieselben negativen Bestimmungen beim reinen Sein angetroffen?

Das »reine Sein« und das »Nichts« sind hinsichtlich ihrer Bestimmungslosigkeit dasselbe. Sie sind beide nicht bestimmt, also bestimmungslos. Dennoch würde man beim »reinen Sein« sagen, dass es bestimmungslos ist, weil es *noch nicht* bestimmt ist. Es ließe sich bestimmen, auch wenn es dann nicht mehr das reine Sein ist, sondern ein *bestimmtes* Sein. Es ist aber noch Sein. Anders beim »Nichts«. Sobald eine Bestimmung an es herantritt, ist es kein *Nichts* mehr, sondern ebenfalls ein irgendwie geartetes bestimmtes Sein. Das Sein bietet somit die Möglichkeit bestimmt zu werden, während das *Nichts* diese Möglichkeit nicht bietet.¹²

Man sieht: Das »reine Sein« und das *Nichts* sind inhaltlich gesehen dieselben; sie haben denselben Inhalt: nämlich keine Bestimmung. Sie sind aber verschieden hinsichtlich ihrer Form und ihrer Funktion.¹³

Wie aus den Erläuterungen hoffentlich ersichtlich geworden ist, führt der Satz »das Sein ist das *Nichts*« etwas vor. Heutzutage würde man sagen: er ist ein performativer Satz; denn indem der Satz gesagt wird oder geschrieben steht, führt er etwas vor: nämlich das Zugleichsein von Identität als auch von Nichtidentität. »Das Sein ist das *Nichts*« ist die elementarste Vorführung von der berühmten Formel: *Identität der Identität und Nichtidentität*.¹⁴

Der Satz »Das reine Sein ist das *Nichts*« führt also etwas vor. Er ist kein Aussagesatz. Es ist nicht so, dass das reine Sein das Subjekt wäre, das durch das »Nichts«, das dann Prädikat wäre, näher bestimmt sei. Denn sowohl das reine Sein wie auch das *Nichts* sind ja unbestimmt.

¹¹ Wie sollten wir uns das »Nichts« oder das »unbestimmte Sein« vorstellen? Ähnlich wie die Sache des »Anfangs«: Auch der Anfang begegnet uns im Alltagsleben immer wieder und gibt ein »Beispiel« ab für die begriffliche Identität von Sein und Nichts. Der Anfang eines Sachverhalts besagt einen Zustand, in dem er zugleich ist und doch noch nicht ist. Es »steckt« das *Nichts*, ebenso aber auch das *Sein*, in diesem Anfang. Dieses Zugleichsein vermag man sich vorzustellen. Die „Vorstellung des rein gedachten Anfangs“ oder „des Anfangs als Anfang“ [Hegel] ist aber nichts anderes als der von unserem Verstande aus der empirischen Wirklichkeit *abstrahierte* und insofern reine »Begriff«, der keine empirische Beimischung dessen enthält, was da anfängt. Diese bloß vorgestellte Verstandesbegriff verweist aber schon wieder „auf das weitere Fortgehen“ [Hegel], also auf Vermittlung. Dieser Mangel an Unmittelbarkeit ist es aber, der auch die Vorstellungen vom Anfang gegenüber dem begrifflichen Anfang »Sein und Nichts« als defizient erscheinen lässt. Dennoch kann er eine Hilfe darstellen.

¹² Wir haben es hier also um ein asymmetrisches Verhältnis zwischen »Sein« und »Nichts« zu tun, durch das dadurch eine Dynamik in die Begriffsbestimmung kommt.

¹³ Man kann sich natürlich über den Satz, wonach Sein und Nichts dasselbe seien, lustig machen, vor allem dann, wenn man beide Abstrakta mit einem Inhalt auffüllt. Die Verballhornung der Kantschen Überlegung zu Möglichkeit und Wirklichkeit in die Richtung, dass 100 Taler zu haben und nicht haben, das gleiche sei [vgl. Kant-Werke Bd. 4, S. 534], erregt beim Alltagsverstand Heiterkeit. Es ist immer wieder dieselbe Sache: man trägt irgendwelche Inhalte in die notwendigen Abstrakta wissenschaftlicher Darstellung (bei Marx z.B. in die Abstrakta »Gebrauchwert« und »Tauschwert«) hinein und vergisst dabei, dass diese erst abstrakt-leere Anfänge, die eingebrachten Inhalte aber Konkreta sind, die erst im weiteren Verlauf der begrifflichen Entwicklung auftauchen können. Es besteht zwischen jenen Anfängen und diesen konkreten Ausfolgerungen eine notwendige Diskrepanz, die der Alltagsverstand aber nicht wahrnimmt. Hegel betont immer wieder die Bedeutungslosigkeit des Seins und des Nichts, aber zugleich ihre begriffliche Notwendigkeit. Die Notwendigkeit zeigt sich etwa darin, dass wir nicht einmal einen einfachen Aussagesatz formulieren könnten ohne »Sein« und »Nichts« in abgeleiteten Formen zu gebrauchen, obwohl ihnen selbst als »reine« Begriffe keinerlei Bedeutung zukommt. Sie sind eben notwendige Voraussetzungen um bedeutungsvolle Sätze formulieren zu können. Selbstverständlich können wir uns unter einem »reinen Sein« genauso wenig vorstellen, wie unter einem »reinen Nichts«. Viele Leute verstehen nun aber unter Begriffen nur so etwas wie die Nutzung eines *konkreten* Begriffs (z.B. »dies ist ein Baum«), der aber nur ein Sonderfall vom Begriff überhaupt ist. Dabei wird vergessen, dass sowohl in unserem Alltagsbewusstsein wie auch im Verstandeswissen der empirisch-positiven Einzelwissenschaften immer abstrakte Begriffe notwendigerweise mit am wirken sind (z.B. kann kein Physiker mit seinen Messapparaturen etwas messen, ohne eine Messtheorie zu haben oder anzuwenden, die ihm bescheinigt, welche gemessenen Daten er als »Ausreißer« oder als korrekte Daten zu behandeln hat).

¹⁴ Hegel selbst allerdings gebraucht diese Formel meist nur zu Erläuterungszwecken. An anderer Stelle nennt er z.B. noch »die Verbindung der Verbindung und Nichtverbindung«, was analog funktioniert.

Zugleich ist dies eine Formel, die *Bewegung* vorführt. Das ist der nächste wichtige Punkt. Denn bei dialektischen Sätzen haben wir es nicht mit starren Definitionen zu tun. Dialektische Sätze zeichnen sich durch eine innere Dynamik aus.

Im Vorstellen von Sein und Nichts bilden wir einmal eine Vorstellung des Identischseins des einen mit dem anderen Satzmoment und einmal des Nichtidentischseins der beiden Satzmomente. Mal stellt es sich so dar und mal stellt es sich anders dar, je nachdem wie wir den Satz »das Sein ist das Nichts« akzentuieren. Zwischen den beiden notwendigen und gleichfalls schlüssigen Argumentationen, dass sie identisch seien und dass sie nicht identisch seien, werden wir sozusagen in unseren Vorstellungen hin- und hergeworfen.¹⁵ Wir sind von diesen beiden Möglichkeiten irritiert, die uns in Bezug auf den Fortgang des Bestimmens stören. Da dies unbefriedigend ist, stellt sich zwangsläufig die Frage ein: »Stimmt nun die eine oder die andere?« Der Gang der Argumentation ist bei Hegel darum folgender:

„*Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe*. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß *sie nicht dasselbe*, daß sie *absolut unterschieden*, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar *jedes in seinem Gegenteil verschwindet*. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: *das Werden*; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.“

Noch einmal langsam: Unsere Vorstellung vom reinen Sein ist in die vom Nichts übergegangen und umgekehrt. Wir erfahren hierbei in elementarer Weise *Bewegung* und diese elementare Form des ständigen Anderswerdens, des mal Soseins und mal Andersseins, des Verschwindens des einen im anderen und umgekehrt, ist »das Werden«. Es ist dies eine höherstufige Vorstellung, die sich zwangsläufig einstellt, um sich dieses Irritiertsein vorzustellen; es ist somit eine erste elementare Form der *Reflexion*, eine Reflexion an sich, wenn das Irritiertsein der möglichen Bestimmtheiten selbst in Betracht gezogen wird. Darum ist das Werden ein erster möglicher Bestimmungsversuch dieser elementaren Form von Bewegung. Das *Werden* ist die Kollektivbestimmung des Übergangs vom Sein zum Nichts und zugleich vom Nichts zum Sein.

Bei der näheren Betrachtung des Werdens führt Hegel eine wichtige Unterscheidung ein, nämlich die von *Getrenntsein* und *Unterschiedenheit*. Sein und Nichts sind laut Hegel zwar *absolut unterschieden*, aber ebenso ungetrennt und untrennbar“. Im Gegensatz zur »Trennung« besagt der Ausdruck »Unterschiedenheit«, dass Verschiedenes aufeinander bezogen ist.¹⁶

Beim Übergang von Sein und Nichts zum Ansich des Werdens ist noch keine Unterscheidung der Bewegung vom Sein zum Nichts und der vom Nichts zum Sein vorhanden, sondern das bloße Erfahren eines Hin- und Hergeworfenwerdens. Wenn wir uns das reine Sein vorzustellen versuchen, dann landen wir sofort beim Nichts. Haben wir andererseits eine Vorstellung vom Nichts, so treffen wir auf dieselbe Bestimmungslosigkeit wie beim reinen Sein.

Indem wir aber das reine Sein mit dem Nichts und umgekehrt in Bezug setzen, erfahren wir die Möglichkeit einer elementaren Bestimmung, die Möglichkeit des *Etwas-in-Bezug-Setzens*. Dies tun wir nicht von »außen« her, sondern der Bezug ist schon längst hergestellt, wenn wir vom einen zum anderen hinübergeworfen wurden. Da sich in unserem Fall die Bewegung unter Bezug des Seins auf das Nichts und umgekehrt vollzieht, wird es möglich, *zwei* Bezüge zu unterscheiden, den vom Sein zum Nichts und den vom Nichts zum Sein. Den ersten bezeichnet Hegel als *Vergehen* und den zweiten als *Entstehen*.

»Vergehen« und »Entstehen« sind, wie Hegel dies nennt, »Momente des Werdens«. *Momente* können sowohl Aspekte als auch zeitliche Einheiten, etwa Zeitpunkte, sein. Als Aspekte bezeichnen die beiden Momente »Vergehen« und »Entstehen«, laut Hegel »die Ungetrenntheit des Seins und Nichts«. Es schwingt aber noch eine weitere Wortbedeutung mit, die auf Dynamik verweist, analog der *Mechanik*, bei der von *Drehmomenten* oder *Antriebsmomenten* gesprochen wird. Dem (Anders-)Werden liegt eine elementare Zeitlichkeit zugrunde, und es wird in dieser Dynamik eine Art elementarer Antrieb, eine erste basale Form des (An-)»Triebes des Bestimmens« (Hegel) erfahren. Die Momente treiben einmal von Sein zum Nichts und mal vom Nichts zum Sein.

Beim *Vergehen* wird das Sein als unmittelbar genommen und von ihm aus die Verbindung zum Nichts hergestellt. Beim *Entstehen* ist das Nichts das Unmittelbare, und das Sein steht in Verbindung dazu. Einmal ist also das Nichts die Bezogenheit zum unmittelbaren Sein, das andere mal ist das Sein die Bezogenheit zum unmittelbaren Nichts. Vergehen und Entstehen bezeichnen die (Bewegungs-)Richtungen dieser Bezugsetzungen. Das ist zugleich eine *Vermittlung* jener Unmittelbarkeiten, und zugleich sind jene Unmittelbarkeiten selbst vermittelt;

¹⁵ Vorstellungen sind primäre vorbegriffliche präformierte aber notwendige Denkinhalte, weil – so Hegel – „das Bewußtsein sich der Zeit nach Vorstellungen von Gegenständen früher als Begriffe von denselben macht, der denkende Geist sogar nur *durchs* Vorstellen hindurch und *auf* dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht.“ [Hegel, G.W.F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Hegel-Werke Bd. 8, S. 41] Vorstellungen können „als Metaphern der Gedanken und Begriffe angesehen werden“. [Ebd. S. 44]

¹⁶ Diese Unterscheidung ist v.a. auch in Bezug auf die Fetischismusproblematik sehr wichtig. Denn bei fetischisierten Verhältnissen stellen sich Extreme oder Gegensätze, die miteinander wesentlich verbunden sind, als voneinander völlig getrennt dar. Die defetischisierende Kritik hat es zu leisten, diesen Schein der Getrenntheit auf die nicht unmittelbar ersichtlichen Vermittlungen und Vermittlungsformen zurückzuführen, so dass die wesentliche Beziehung zwischen den Extremen oder den Gegensätzen ersichtlich wird, d.h. ihr »innerer Zusammenhang«, aber ohne dass sich deren Unterschiedenheit auflöst.

sie sind vermittelt durch die Akzentsetzung: also ob wir zuerst *unmittelbar* das Sein setzen und von dort aus *vermittelt* zum Nichts kommen oder umgekehrt. Genauer: Entstehen und Vergehen sind Möglichkeiten von Inbezugsetzungen mit unterschiedlicher Akzentsetzung, da einmal unmittelbar vom Sein ausgegangen wird und das andere mal vom Nichts. Entstehen und Vergehen sind insofern gegenteilige Richtungen ein- und desselben Zusammenhangs.

Das Werden bezeichnet dann ein Verhältnis aus zwei unterschiedlichen Bezugsetzungen, oder man kann auch ganz allgemein sagen, es ist ein *Verhältnis* von Bezügen. Das Werden ist in sich widersprüchlich, nämlich es ist *zugleich* Entstehen und Vergehen.

Das Werden ist eine einfache *Totalität*.

Totalität bezeichnet nicht eine Summe von einzelnen Elementen (in unserem Fall von Sein und Nichts), sondern: *Totalität ist ein in sich begriffenes dynamisches Verhältnis von Beziehungen*. Die Beziehungen sind in unserem Fall Beziehungen zwischen Extremen oder Gegensätzen.

Das Werden ist die *Aufhebung* von Sein und Nichts. D.h. 1) Ein *Bewahren*: Es werden die beiden Extreme Sein und Nichts bewahrt; und zugleich wird aber auch ihr Unterschied bewahrt; 2) *Beseitigen*: beseitigt wird ihre scheinbare Unmittelbarkeit bzw. der Schein als Unmittelbarkeit und ihre scheinbare Getrenntheit, während sich zugleich zeigt, dass sie 3) miteinander immer schon vermittelt und in sich verschränkt sind, als ein dynamisches Gefüge, mit widersprüchlichen Bewegungsrichtungen (Entstehen und Vergehen): unsere Vorstellung von Sein und Nichts wird dabei *auf eine höhere Stufe gehoben*, auf die des Werdens.

An den Überlegungen eines immanenten Anfangens und an der Vorführung der Bewegung des dialektischen Satzes »Das Sein ist das Nichts« konnten nun schon ein paar wesentliche Momente vorgeführt werden, was das Dialektische der Dialektik ausmacht:

- das notwendige *Negieren* (bei jedem Anfangen und bei jeder immanenten Kritik);
- (zumindest eine rudimentäre Vorstellung dessen, was) das Begreifen von *Prozessualität* (heißen könnte);
- (durch die Möglichkeit von Akzentsetzungen) das Verhältnis von *Unmittelbarkeit* und *Vermittlung*;
- (rudimentäres) Begreifen eines Verhältnisses *als Verhältnis*, das zusammengenommen mit der Prozessualität zugleich ein Begreifen einer (wenn auch noch sehr wenig) bestimmten *Totalität* ist.¹⁷

Es folgt eine Ergänzung, die nicht im gehaltenen Vortrag vorkam, aber in der Diskussion angeschnitten wurde.

Einschub: Die Marxsche Unterscheidung von der »Forschungsweise« und »Darstellungsweise«

Rekapitulation: Zunächst wurde also versucht das unmittelbar Angetroffene, von dem wir betroffen sind und dem wir uns nicht entziehen können, d.h. den *Schein*, so zu nehmen wie er ist, d.h. aber auf dieser Stufe: wie er sich *uns unmittelbar darstellt*. Indem wir das radikal in aller Konsequenz tun, sind wir gezwungen, all unsere Vorstellungen über das, was dieser Schein alles sein könnte bzw. was wir meinen, dass er sei, also unsere Vorurteile zu negieren. Ein solcher Negationsprozess führte uns dazu, dass wir beim *abstraktesten*¹⁸ Vorstellungsgegenstand landeten, den man sich nur vorstellen kann, nämlich dem »Sein«, das zugleich »Nichts« ist. Unser Verhältnis zu dem was ist, dem Sein (hier ist »Sein« zugleich »Schein«) ist damit zugleich ein *abstraktes Verhältnis*, das als Werden zugleich eine einfache, *abstrakte Totalität* bildet.

D.h. wenn wir also diesen Schein versuchen zu nehmen wie er *wirklich ist* und nicht wie wir *meinen, dass er ist*, dann haben wir es mit einer äußersten Abstraktion zu tun, obwohl wir doch von etwas sehr Konkretem ausgegangen waren, nämlich dem, von dem wir unmittelbar betroffen sind (in unserem Beispiel: das alltagsreligiöse Denken). Wir standen also zunächst sozusagen mit »leeren Händen da« (dem »Nichts«). Dennoch ist es der einzig gangbare Weg, um herauszufinden, was das *ist*, von dem wir betroffen sind, um nicht bei einer bloßen Meinung darüber zu landen. Die bloße Meinung (und diese entspricht dem alltäglichen Denken) glaubt das Konkrete ohne Aneignung immer schon zu besitzen. Dies ist aber eine Illusion, weil das Realkonkrete, das Gegebene, gar nicht als solches unmittelbar erfassbar ist, sondern immer nur einseitige Momente davon (die sich in

¹⁷ Wenn wir nun das Verhältnis von »Sein« und »Nichts« in der Logik des Anfangs begriffen haben, heißt das aber nicht, dass wir damit nun jedes begriffliche Verhältnis nach diesem Muster modellieren können. Denn Verhältnisse sind immer *besondere* Verhältnisse und müssen deshalb in ihrer *Besonderheit* untersucht und kritisiert werden. Das Verhältnis von »Sein und Nichts« ist ein *anderes* Verhältnis als z.B. das von »König und Untertan« oder »Geld und Ware«. Bei »König und Untertan« gibt es kein ineinander Übergehen im Sinne von »Entstehen und Vergehen«. Bei »Geld und Ware« sind – zumindest was ihre Wertform betrifft – Metamorphosen möglich, aber nicht im Sinne von »Sein und Nichts«. Im Gegensatz zu »Sein und Nichts« können die Verhältnisse »König und Untertan« wie auch »Geld und Ware« nur in ihrer Totalität überwunden werden, während das Verhältnis von »Sein und Nichts« schon von Anfang an sich durch seine innere Prozessualität im Werden aufhebt. Dagegen führt die innere Prozessualität von »Geld und Ware« zum Kapitalverhältnis, das dann als sich selbstverwertender Wert wiederum die Kategorien »Geld und Ware« setzt und so seine eigenen Voraussetzungen permanent schafft wie auch verändert bzw. (krisenhaft) revolutioniert. Die Unterschiede können hier nicht weiter diskutiert werden, worauf es mir ankommt ist, dass begriffene Verhältnisse nicht schematisch auf andere Verhältnisse »angewandt« werden können, sondern jedes Verhältnis in seiner Besonderheit kritisch untersucht werden muss.

¹⁸ Bei einer denkerischen Abstraktion (lat. *abstrahere*: wegziehen, wegreißen) wird von möglichen Bestimmungen oder anderen Gesichtspunkten abgesehen (z.B. durch Negation), um einen Gegenstand oder Sachverhalt zunächst möglichst einfach z.B. unter einem einzigen Gesichtspunkt zu betrachten. Insofern ist das daraus resultierende *Abstrakte* etwas *Einfaches* i. Ggs. zu etwas Komplexem (Zusammengesetzten) – und nicht etwas Kompliziertes, wie man umgangssprachlich meint. Das Abstrakte ist der Gegensatz zum Konkreten (siehe auch nächste Fußnote).

der kritischen Reflexion dann als abstrakt erweisen) und somit die wirklichkeitsversichernden Ansprüche auch nicht einlösen kann.

Auch bei unserem kritischen Aneignen des alltagsreligiösen Denkens, dem angetroffenen Realkonkreten (von dem wir auch immer betroffen sind), werden wir auf ein Abstraktum verwiesen, eines das völlig bestimmungslos ist. Damit wir uns aber nicht im Abstrakten verlieren oder darin stecken bleiben, müssen wir den Prozess umkehren, den wir begonnen haben.

- 1) Wir haben negiert, nun müssen wir dieses Negieren selbst negieren.
- 2) Wir haben abstrahiert, nun müssen wir konkretisieren; d.h. wir sind vom Realkonkreten beim Abstrakten gelandet, nun müssen wir zurück zum Konkreten.

Marx unterscheidet hierbei zwischen *Forschungsweise* und *Darstellungsweise*:

„Allerdings muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren innres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wider, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun.“ [MEW Bd. 23, S. 27]

Die Forschungsweise bezeichnet den Gang vom Realkonkreten (als sinnlicher Bereich der Vorstellung des gegebenen Scheins) zum Abstrakt-Allgemeinen, während die Darstellungsweise den Gang vom Abstrakten-Allgemeinen zurück zum Konkreten bezeichnet. Allerdings ist dann dieses letztere Konkrete nicht mehr dasselbe wie das Realkonkrete, da es im Verlauf der Darstellung „die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen“ ist [MEW Bd. 42, S. 35].¹⁹ Es ist nicht mehr „eine chaotische Vorstellung des Ganzen“ [ebd.], also die Vorstellung von der wir ausgegangen sind, als die sich uns das Realkonkrete, der Schein, präsentiert hat, sondern eine „reiche Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen.“ [Ebd.] Es gilt – so Marx – „vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen“ [ebd.]. Die abstrakten Bestimmungen, die durch die Forschungsweise am Realkonkreten herausgefunden wurden, verbindet die Darstellungsweise zu gegenstandsbestimmenden Verhältnissen. Sie steigt von einer abstrakten Totalität ausgehend zur immer konkreteren Totalität des Gegenstandes auf; die Darstellungsweise ist damit „die Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens.“ [Ebd.] Dieses werdende Verhältnis zwischen Realkonkretem und dem Konkreten als Gedankentotalität heißt seit Hegel »Begriff«.

Die beiden Bewegungsrichtungen »Forschungsweise« und »Darstellungsweise« sind wiederum nur im *Verhältnis* zueinander zu begreifen und nicht auseinanderzureißen. Denn bei der notwendigen Aneignung des Gegenstandes in der Kritik muss bei jeder hinzutretenden Bestimmung in der Reproduktion des Gegenstandes im Denken immer wieder von Neuem am realkonkreten Gegenstand angesetzt werden, als o immer wieder aufs Neue *angefangen* werden. Die Logik des Anfangs wird die denkerische Aneignung des Gegenstandes somit immer weiter verfolgen. Um dem Gegenstand gerecht zu werden, der Bewegung der Sache zu folgen, ihr nicht einfach irgendwelche Gedankenbestimmungen aufzuzwingen, erfordert also bei jedem Konkretisierungsschub stets ein neues Anfangen (aber auf immer höherer Stufe).

Allerdings verlagert sich die Schwerpunktsetzung beim »Aufstieg vom Abstrakten zum Konkreten« immer mehr von der Forschungsweise weg, hin zur Darstellungsweise. Zugleich ist dieses »Aufsteigen« auch keinesfalls ein automatischer Prozess, sondern erhält seinen Antrieb aus der Reflexion auf einen *Mangel*: dem Mangel, der dem Abstrakten anhaftet. Dieser liegt in seiner *Einseitigkeit*.²⁰ Daher hat der Begriff des »Abstrakten« in seiner Verwendung bei Hegel und Marx sozusagen immer etwas »anrühiges« an sich. Das begriffliche Denken und die Kritik kommen aber um das Abstrakte nicht drum herum, da das Komplexe oder Konkrete nur auf der Grundlage des Einfachen (d.h. dem Abstrakten) zu erfassen ist. Aber im Gegensatz zum abstrakten alltäglichen Denken, dem unhinterfragte Vereinseitigungen und Verkehrungen zugrunde liegen, ging den Abstraktionen beim begrifflichen Denken der Abstraktionsprozess der Forschungsarbeit voraus; es handelt sich hierbei um »verständige Abstraktionen« (Hegel, Marx), also um Abstraktionen, die durch die Tätigkeit des Verstandes erarbeitet wurden und die auf *wesentliche* Bestimmungen abzielen. D.h. die Abstraktion im Forschungsprozess zielt darauf ab, sich „den Stoff im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren innres Band aufzuspüren“ (Marx). Es handelt sich hierbei also nicht um Abstrakta, die dem Denken *unhinterfragt* zugrunde liegen, wie beim alltagsreligiösen Denken.²¹ Die »verständigen Abstraktionen« sind zwar selbst mangelhaft, da

¹⁹ Die *Konkretion* (lat. *concreescere*: zusammenwachsen, sich verdichten, entstehen) ist die Gegenbewegung zur Abstraktion. Während die Abstraktion den vorliegenden Gegenstand vereinfacht und – im Falle von vernünftigen Abstraktionen – auf wesentliches reduziert, geht die Konkretion darauf aus, durch den Prozess der Zusammenfassung vieler Bestimmungen der Komplexität des konkreten Gegenstandes, der dadurch als Einheit des Mannigfaltigen erscheint, gerecht zu werden.

²⁰ Es zeigt sich damit, dass immanente Kritik sich zwar ohne Vorurteile an dem orientiert, was sie vorfindet, an dem orientiert, *was ist*, aber zugleich auch aufgrund ihrer Selbstbewegung notwendigerweise darauf reflektieren muss, *was nicht ist* (vgl. die Dialektik von Sein und Nichts), was (aufgrund der Abstraktheit des Gegenstandes bzw. seiner abstrakten Darstellung) fehlt, an was es ihm mangelt etc. Damit heißt »immanente Kritik« zugleich auch *Reflexion auf die Möglichkeit des Andersseins* (des zu kritisierenden Gegenstands bzw. der bestehenden Verhältnisse). Täte sie das nicht, ließe sie selbst Entscheidendes weg, würde sich selbst also einer Halbheit schuldig machen. Immanente Kritik treibt damit notwendigerweise über die zu untersuchenden Gegenstände bzw. Verhältnisse hinaus.

²¹ Alle, die meinen das »Konkrete« schon zu haben, lügen sich selbst in die Tasche. Werden sie danach gefragt, kommen dünne Abstrakta, Vereinseitigungen, Verkürzungen und Verkehrungen als Antworten heraus. Aber auch umgekehrt lässt sich zeigen, dass hinter den Forderungen, man solle doch mal ganz »konkret und mit ein, zwei Sätzen« einen komplexen Sachverhalt erklären, das Ziel der Vereinfachung, also der Abstraktion steckt und keinesfalls das der Konkretion. Allgemein lässt sich sagen, dass kaum ein

sie den Sachverhalt vereinfachen oder nur bestimmte Gesichtspunkte berücksichtigen und andere ausblenden, aber gerade darum müssen sie überwunden werden. Die Überwindung dieses Mangels führt dann zum Konkret-erwerben. Ziel der Darstellungsweise ist die begriffene Totalität des Gegenstandes. Anders als landläufig ge-glaubt wird, ist die begriffene Totalität nicht etwas Allgemeines, sondern sie ist eine konkrete *Besonderheit*, der begriffene besondere Gegenstand (in seiner Entwicklungsdynamik).

Dieser gesamte Prozess kann als »Arbeit des Begriffs« (Hegel) bezeichnet werden, aufgrund der Aneignung und Reproduktion des Gegenstandes im Modus des Begriffs, was zugleich der Produktion des Begriffs „als Gedan-ken-totalität, als ein Gedankenkonkretum“ [MEW Bd. 42, S. 36] entspricht. Der begriffliche Gang von den „ein-fachen Bestimmungen“ zur „reichen Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen“ [MEW Bd. 42, S. 35] bedeutet

1. die Entwicklung eines sich differenzierenden und in seinem Zusammenhang komplexer werdenden Ganzen, eines Konkretum
2. Die Einseitigkeiten der »verständigen Abstraktionen« werden aufgehoben, indem das Ganze aufgrund vieler Bestimmungen zum Konkreten, zur Totalität wird.
3. Auf der Basis der dargestellten begriffenen Totalität als komplexes Ganzes von strukturierten Momenten werden die allzu isoliert, einseitig konstruierten Totalitäten wie auch die bornierten alltagsreligiösen Vor-stellungen, Vereinseitigungen oder Verkehrungen kritisiert.

Die »Arbeit des Begriffs«, die zugleich »Kritik« ist, ist damit aber nicht am Ende angekommen. Vielmehr ist sie wieder auf ihren Anfang zurückgeworfen. Zwar konnte im Darstellungsprozess gezeigt werden, dass das unmittelbar angetroffenen »Sein« sich als »Schein« erwiesen hat, indem der innere Zusammenhang jenes Seins begrif-fen werden konnte – also der »Schein« als das was er ist und nicht wie er zu sein scheint, dargestellt werden konnte.

Aber einseitige Totalitäten, Bornierungen und Verkehrungen haben ihren realen Grund in den gesellschaftlichen Verhältnissen (sie kommen von der Wirklichkeit in die Köpfe), während sie zugleich die Auffassung von kon-kreter, begriffener Totalität mitbestimmen. D.h. auch dies muss immer wieder hinterfragt werden, und somit ist Kritik zugleich auch Selbstkritik. Dasselbe von einer anderen Seite aus beleuchtet: Im Begriff der Totalität ist zugleich jene der widersprüchlichen, über diese Totalität hinaustreibenden Entwicklung eingeschrieben. Dabei wird der dialektische Widerspruch nicht bloß als Bewegung des Ganzen gesehen (vgl. oben: »Entstehen«, »Ver-gehen«, »Werden«), sondern auch im Sinne abstrakter Entgegensetzung, Trennungen, als Form der Verselbstän-digung innerhalb des Ganzen, weshalb auch immer wieder aufs Neue Verkehrungen und Bornierungen entstehen, welche die Kritik immer wieder einholen und überwinden muss (solange ihr Grund besteht, d.h. diese Ver-hältnisse bestehen, die diese Verkehrungen hervorbringen). Die Entgegensetzung korrespondiert so mit dem realen Schein des Ganzen, aus dem die einseitigen Vorstellungen der einseitigen Totalitäten in ihrer Abkunft ersichtlich werden.

Kritik ist die sukzessive Durchdringung des Scheins hin auf das zunächst unbegriffen Wirksame. Wenn dieses dargestellt wird, dann ist die *Darstellung zugleich auch Kritik*,²² jetzt aber nicht nur im Sinne, dass Bornierungen oder Verkehrungen aufgedeckt werden konnten, sondern nun auch im Sinne einer *Delegitimierung* des Kritisierten.

Denn die Kritik als Darstellung kann zeigen, dass sich Teilmomente als relativ eigenständige Komplexe, als abstrakte Totalitäten verselbständigen können. Sie können sich in ihrer Realentwicklung vom Gesamtzusammen-hang (relativ) absondern, Eigendynamiken entwickeln und den Menschen, die sie hervorgebracht haben, damit als fetischisierte Formen gegenüberreten. Kritik entlarvt die verschleiernden Funktionen der ideologischen Ka-tegorien menschlicher Praxis (ideologische Kategorien sind in diesem Fall so etwas wie Tätigkeitsregeln, die das Tun von vornherein bestimmen). Die Praxis und die Vorstellungen der einzelnen Menschen werden von solchen fetischisierten Formen bestimmt; sie erzeugen den Schein von »Natürlichkeit« (i.Ggs. zu ihrer von Menschen gemachten Geschichtlichkeit) oder »Ewigkeit«. Die sich als getrennt darstellenden abstrakten Totalitäten er-scheinen dabei als das Ganze und stellen den Gesamtzusammenhang der Verhältnisse somit verkehrt dar. Imma-nente Kritik kehrt diese Verselbständigung um – zumindest in der »Arbeit des Begriffs« – und überwindet den realen Schein, indem die Einseitigkeiten aufgehoben werden, indem das Ganze aufgrund vieler Bestimmungen auf die historisch gewordene konkrete und prinzipiell entwicklungs-offene Totalität zurückgeführt wird.

Die Form der Begründung der Kritik besteht darin, die eigene Theorie als Konsequenz der kritisierten Positionen und Verhältnisse darzustellen, was schließlich bedeutet, Kritik insgesamt als *geschichtliche* Bewegung zu be-greifen. Wenn sich Kritik selbst als etwas geschichtliches begreift, ist damit aber auch impliziert, dass sie sich als kollektiver Prozess begreift und zwar nicht nur in Bezug auf die Gegenwart, sondern v.a. auch in Bezug auf die Vergangenheit. Kritik ist dann nicht nur kritische Aneignung vergangener und vorausliegender Kritiken, sondern auch der *Dialog* mit Vorausgegangenem.²³ Insofern erweist sich auch hier, dass das Anfangen nicht

Denken – vom Denkresultat aus gesehen – abstrakter und daher einseitiger ist als das vermeintlich »konkrete« alltägliche Denken [vgl. Hegel, G.W.F.: Wer denkt abstrakt? In: Hegel-Werke Bd. 2, S. 575-581.].

²² „Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist *Kritik der ökonomischen Kategorien* oder, if you like, das System der bürgerli-chen Ökonomie kritisch dargestellt. Es ist zugleich Darstellung des Systems und durch *die Darstellung Kritik* desselben“, wie Marx am 22. Februar 1858 an F. Lasalle schrieb [MEW Bd. 29, S. 550, zweite Hrvh. BB].

²³ In der Antike bezeichnete »Dialektik« eine »Kunst des Dialogs« mit der dabei aus der Diskussion gegenteiliger Meinungen er-wachsende Theorie des Wissens und des Logos (logos, griech. Rechenschaft bzw. Rechtfertigung der Vernunft). Diese Wortherkunft hat sich in aufgehobener Form aber mit gewissen Verschiebungen bei Hegel und Marx bewahrt. Nach Guy Debord ist die dialekti-sche Dialogik gegenüber dem Vorherrschenden autoritären Monolog der »Gesellschaft des Spektakels« etwas Subversives, sobald

DER Anfang ist, denn auch andere (auch aus früheren Generationen) haben schon längst angefangen. Aber was sie uns als Resultat liefern, muss von uns ebenfalls kritisch angeeignet werden. Damit ist unser Aneignen, z.B. unser Aneignen der Marxschen Kritik, zugleich auch ein aufs Neue Anfangen.²⁴

Das dialektische Begreifen von Verhältnissen ist zugleich eine Kritik an Fixierungen

Was haben wir mit dem bisher Erarbeiteten gewonnen? Mit dem Begreifen von sich widersprüchlich entwickelnden *Verhältnissen* lässt sich nicht nur Bewegung im allgemeinen, sondern lassen sich auch Zirkulationsprozesse begreifen, die sich *nichtidentisch* reproduzieren. Insofern lässt sich Geschichte rekonstruieren und nachvollziehen.

Zirkulationsprozesse, die sich als nichtidentische reproduzieren, sind etwa Ware-Geld-Kapital-Zirkulationen, bei denen der Kreislaufprozess beständig seine Form wechseln muss – Warenkörper in Geldkörper in Kapitalkörper und wieder zurück – und dabei seine eigenen Voraussetzungen revolutioniert, sich daher geschichtlich und insofern irreversibel entwickeln, auch wenn sich bestimmte Prozesse dabei wiederholen.

Im alltäglichen Denken dagegen werden Prozesse i.A. auf ihre Resultate hin fixiert und ihre Vermittlungen bleiben dabei ausgeblendet. Die beständigen Umwälzungen der Voraussetzungen erscheinen dann als Naturgewalten, die über uns hereinzubrechen scheinen, zugleich aber auch die Gewaltförmigkeit von Naturgewalten annehmen.

Eine dialektische Rekonstruktion solcher katastrophischer Prozesse und ihre Darstellung entlarvt *durch die Darstellung* zugleich das alltägliche Denken als *Ideologie*. Indem begriffen wird, wie, warum und wodurch sie wirkt, ist sie und ihr Schein zugleich auch delegitimiert. Darum ist die Darstellung, wie Marx sagt, zugleich Kritik.

Eine solche Kritik verweist hinsichtlich des Inblicknehmens der Totalität der Verhältnisse darauf, dass wenn man bloß an den einzelnen Elementen oder einzelnen Momenten des Gesamtzusammenhanges herumdoziert, aber nicht die Totalität aufhebt, sich zwar einzelne Inhalte und Bewegungsrichtungen ändern können, aber das Verhältnis der Verhältnisse letztlich unangetastet bleibt. Ob die Kritik damit aber recht behält, wird sich erst dann erweisen, wenn die Verhältnisse, die die Fetischismen (Verkehrungen, Bornierungen etc.) hervorbringen, überwunden sind. Damit erweist sich Kritik letztlich als ein Versprechen. Aber genau auch deswegen ist sie revolutionär, weil sie ein Versprechen auf eine grundsätzliche Veränderung ist; es lassen sich Veränderungen vorstellen und begreifen.

In ihrer rationalen Gestalt, schreibt Marx, ist die Dialektik den Ideologien und ihren »doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist.« [Marx]

Fassen wir als Einstieg für die anschließende Diskussion einige Punkte des Vorgetragenen thesenartig zusammen:

- 1) Die dialektische Rekonstruktion und Darstellung ist zugleich Kritik der verschleiern den Funktionen der ideologischen Kategorien menschlicher Praxis. Sie löst immanent die Verflechtungen von gesellschaftlichen Bornierungen und daraus entspringenden alltäglichen Vorstellungen (Alltagsreligion) auf; sie kehrt im Idealfall Verselbständigungen um, zeigt auf, dass sich hinter scheinbaren Trennungen und Getrenntheiten Vermittlungen abspielen bzw. Vermittlungsprozesse stattfinden, indem sie, bei demjenigen, was sich unmittelbar darstellt, auf seine Voraussetzungen bzw. Bedingungen reflektiert oder diese erforscht, ergründet und kritisch darstellt.
- 2) Immanente Kritik ist notwendigerweise immer auch Selbstkritik. Sie lässt sich vom Stoff, den sie sich angeeignet oder in dem sie sich bewegt, *irritieren*. D.h. sie muss permanent auf ihr eigenes Vorgehen reflektieren, dieses gegebenenfalls korrigieren (insofern kann immanente Kritik schon nicht dasselbe sein wie eine starre, etwa sozialwissenschaftliche Methode, die man dem Stoff überstülpt; sie geht zwar methodisch vor, muss aber ihre Methoden immer wieder gegenstandsadäquat an jeden Moment ihrer begrifflichen Reflexion ändern.). Damit ist immanente Kritik zugleich auch permanente Selbstreflexion (will sie nicht dogmatisch enden).
- 3) Obwohl sie immer wieder aufs Neue anfangen muss, ist sie ein kollektiver geschichtlicher Dialog, ein Prozess.

sie kollektiv angeeignet wird: „Was das Denkvermögen der heutigen Bevölkerung anbetrifft, so ist klar ersichtlich, daß die Hauptursache für dessen Dekadenz darin zu finden ist, daß keiner der im Spektakel gezeigten Diskurse Platz für eine Antwort läßt; und gesellschaftlich gebildet hatte sich die Logik [im Sinne der dialektischen Logik des Logos, Anm. BB] nur über den *Dialog* [Hrvh. BB]. Eine weitere Ursache ist, daß mit dem wachsenden Respekt vor dem, was im Spektakel spricht und für wichtig, reich und glänzend, für die *Autorität schlechthin* gehalten wird, sich bei den Zuschauern die Neigung breitmacht, genauso unlogisch wie das Spektakel [der bürgerlichen Gesellschaft mitsamt ihrer fetischistischen Wert- und Warenproduktion, Anm. BB] sein zu wollen, um einen individuellen Abglanz dieser Autorität zur Schau zu tragen. Schließlich ist Logik nicht so einfach, und niemand hat sie ihnen beibringen wollen.“ [Debord, Guy: Die Gesellschaft des Spektakels. Kommentare, S. 219] Und an anderer Stelle: „Nur dort, wo die Individuen »unmittelbar mit der Weltgeschichte verknüpft sind« [Debord zitiert hier Marx, Anm. BB]; nur dort, wo sich der Dialog bewaffnet hat, um seinen eigenen Bedingungen zum Sieg zu verhelfen, [kontrolliert] die praktische Theorie sich selbst [...] und [sieht] ihre Aktion.“ [Ebd. S. 187]

²⁴ Es stellen sich z.B. immer wieder die nicht ganz unwichtigen Fragen, wie Marx zu lesen, zu interpretieren ist und was das für unsere aktuelle Situation zu bedeuten hat, also was wir heutzutage damit anfangen können.