

## „Zum Glück mischte sie sich nicht in die Kochkunst..“

### Kritik als Substanz des Denkens bei Kant und Marx

Von Nadja Rakowitz<sup>1</sup> (Veröffentlicht in: Christine Kirchhoff, Hanno Pahl, Christoph Engemann, Judith Heckel und Lars Meyer (Hg.): Gesellschaft als Verkehrung. *Perspektiven einer neuen Marx – Lektüre*, Festschrift für Helmut Reichelt, Freiburg 2004, S. 149- 175

„Fort, Ihr Gespenster, ich spreche jetzt von einem Manne, dessen Name schon eine exorzierende Macht ausübt, ich spreche von Immanuel Kant!  
Man sagt, die Nachtgeister erschrecken, wenn sie das Schwert eines Scharfrichters erblicken – Wie müssen sie erst erschrecken, wenn man ihnen Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘ entgegenhält!“  
(Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland)

„Mit ihnen im Kampf ist die Kritik keine Leidenschaft des Kopfs, sie ist der Kopf der Leidenschaft. Sie ist kein anatomisches Messer, sie ist eine Waffe. Ihr Gegenstand ist ihr Feind, den sie nicht widerlegen, sondern vernichten will.“  
(Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung)

### **Vorab**

Als ich Helmut Reichelt bei einer der ersten Tagungen der von uns mitgegründeten Marx Gesellschaft im Herbst 1993 kennengelernt habe, waren wir uns – neben vielen anderen Punkten – darin einig, dass die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie nur sinnvoll zu begreifen ist, wenn man die spezifische Herangehensweise von Marx, seine Methode versteht. Wichtig dabei war, Kritik als Modus der Erkenntnis und Methode der Darstellung bei Marx zu rekonstruieren. Eine weitere Gemeinsamkeit besteht – vermittelt über den Bezug zur Kritischen Theorie Horkheimers und vor allem Adornos – darin, dass dies nicht ohne kritischen Rückgriff auf Hegels Philosophie bzw. die „Dialektik“ zu leisten ist. Ökonomiekritisch besteht die Gemeinsamkeit darin, mindestens die These von Hans-Georg Backhaus zu teilen, dass die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie auf der Ebene der einfachen Zirkulation eine Kri-

---

<sup>1</sup> Wie alle meine Texte wäre auch dieser nicht zustande gekommen ohne die Diskussion mit meinen Freunden in Frankfurt, bei denen ich mich hiermit bedanken will.

tik der prämonetären Werttheorien darstellt. Es macht meines Erachtens die Stärke der Tagungen und Diskussionen der Marx Gesellschaft aus, dass bei diesem Konsens nicht stehen geblieben wurde, sondern sich im weiteren die Differenzen auf der inhaltlichen Ebene ihren Weg bahnen konnten und bald im Zentrum der Debatten standen.

Die inhaltlichen Differenzen zwischen Helmut Reichelt und dem „Frankfurter“ Grüppchen in der Marx Gesellschaft wurden an folgenden zwei Themenkomplexen besonders deutlich: der Marx-Rezeption Horkheimers und Adornos und dem Bezug zu den Kritiken von Kant. Auch wenn beide meines Erachtens zusammenhängen – denn die Kant-Interpretation Adornos hat bestimmte neu-kantianische Prämissen<sup>2</sup>, die auch relevant werden für die Marx-Interpretation –, will ich mich hier nur auf einen Komplex einlassen und endlich das tun, was Helmut schon seit längerem von uns einfordert. Ich will versuchen darzulegen, warum die Kritik Kants für die Kritik der politischen Ökonomie wichtig ist und dies festmachen an dem spezifischen Verständnis von Wissenschaft als Kritik und ihrem Gegenstand und damit zusammenhängend an dem Problem von Subjekt und Objekt. Zugleich will ich zeigen, dass es hierbei nicht „nur“ um ein erkenntnistheoretisches Problem, sondern zentral um die Frage der politischen Perspektive der Marxschen Theorie geht.

### ***Kritik, der sich alles unterwerfen muss...***

Kants Kritik der reinen Vernunft entstand kurz vor dem Ausbruch der Französischen Revolution; die erste Auflage (A) erschien im Jahr 1781, die zweite Auflage (B) im Jahr 1787. Wie er im Vorwort schreibt, hält er dieses Zeitalter für das „eigentliche Zeitalter der *Kritik*, der sich alles unterwerfen muß“<sup>3</sup>, deshalb bleibt ihm „in Abgrenzung zum *Dogmatismus* der rationalistischen Systeme à la Wolff und dem *Skeptizismus* à la Hume“ alleine der kritische Weg noch offen.<sup>4</sup> Es ist Kants Absicht, nicht nur eine Kritik der philosophischen Systeme vorzulegen, sondern eine Kritik des Vernunftvermögens überhaupt „in Ansehung aller Erkenntnisse,

---

<sup>2</sup> Dies hier am Material inhaltlich zu zeigen, sprengte den Rahmen dieses Aufsatzes. Das steht noch aus und wäre für eine kritische Rekonstruktion von Adornos Denken dringend notwendig. Stefan Müller-Doohm schreibt in seiner Biographie Adornos, dass dieser in seinen Kant-Seminaren auf seinen Lehrer, den dem Neukantianismus zugerechneten Cornelius zurückgegriffen habe. Vgl. Stefan Müller-Doohm, Adorno. Eine Biographie, Frankfurt/M 2003, S. 108, Anmerkung 8, S. 759

<sup>3</sup> Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, A XI, Anmerkung, in: Immanuel Kant, Werke Bd. III/IV, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Frankfurt/M 1974 – Alle kursiven Hervorhebungen sind, wenn nicht besonders darauf verwiesen wird, hier und im Folgenden im Original.

<sup>4</sup> Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., A 856, A XII; vgl. auch Jürgen Behre, Kritik und Gegenstandskonstitution, unveröffentlichter Text zum Kolloquium der Marx-Gesellschaft im Frühjahr 1997, Maintal 1997, S. 1

zu denen sie, *unabhängig von aller Erfahrung*, streben mag“.<sup>5</sup> Der Zweck dieser Schrift war also zunächst die Analyse der Möglichkeit des Erkenntnisvermögens und im Ergebnis dessen notwendige Einschränkung auf Erfahrungssätze. Allem – selbstredend unbegründeten – Dogmatismus, aller Metaphysik sollte damit ein für allemal ein Ende bereitet sein. „Strenge Kritik“ hält Kant für einen Beweis „einer *gründlichen* Denkungsart“. Die Vernunft bewillige nur demjenigen Anspruch auf „unverstellte Achtung“, „was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“<sup>6</sup>

Wir werden unten sehen, inwiefern Kant die – noch bloß – philosophischen Mittel bereit gestellt hat, diesen radikalen aufklärerischen Anspruch einzulösen, der ihm auch bei Heinrich Heine, dem Freund und politischen Genossen von Marx, den Ruf eines „Alleszermalmers“ eingebracht hat. Heine diskutiert in seinen Schriften weniger die diffizilen erkenntnistheoretischen bzw. erkenntniskritischen Argumente Kants als die „soziale Bedeutung“<sup>7</sup> und die politische Konsequenz und Perspektive von dessen Kritiken: „Immanuel Kant hat bis hier den unerbittlichen Philosophen traciert, er hat den Himmel gestürmt, er hat die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen, der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blute, es gibt jetzt keine Allbarmherzigkeit mehr, keine Vatergüte, keine jenseitige Belohnung für diesseitige Enthaltbarkeit, die Unsterblichkeit der Seele liegt in den letzten Zügen – das röchelt, das stöhnt –, und der alte Lampe steht dabei mit seinem Regenschirm unterm Arm, als betrübter Zuschauer, und Angstschweiß und Tränen rinnen ihm vom Gesichte.“<sup>8</sup> Und – ganz ähnlich wie der junge Marx in seiner Kritik an der Hegelschen Rechtsphilosophie – diskutiert er die Radikalität der Kantschen Kritik im Bezug auf die Französische Revolution: „Fort, Ihr Gespenster, ich spreche jetzt von einem Manne, dessen Name schon eine exorzierende Macht ausübt, ich spreche von Immanuel Kant! Man sagt, die Nachtgeister erschrecken, wenn sie das Schwert eines Scharfrichters erblicken – Wie müssen sie erst erschrecken, wenn man ihnen Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘ entgegenhält! ... Ehrlich gestanden, ihr Franzosen in Vergleichung mit uns Deutschen seid ihr zahm und moderant. Ihr habt höchstens einen König

---

<sup>5</sup> Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., A XII

<sup>6</sup> Ebd., A XI, Anmerkung – Dass die moderne bürgerliche Ökonomie dieser Prüfung nicht standhält, hat Hans-Georg Backhaus hinreichend gezeigt; dass dies dieselbe – auch in ihrem Ansehen – nur sehr peripher tangiert, ist mit Kantschen Mitteln nicht mehr zu erklären. Hierzu bedarf es eines kritischen Begriffs vom Zusammenhang von Wissenschaft und Gesellschaft, auf den Kant nicht genügend reflektiert. Das ist erst auf der Höhe der Reflexion der Kritik der politischen Ökonomie möglich.

<sup>7</sup> Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, S. 599, in: Heinrich Heine, Sämtliche Schriften Bd. 3, Klaus Brigleb (Hg.), München 1997 – Heine begrüßt diesen kritischen Geist in den Wissenschaften allerdings mit folgender Einschränkung: „Diese große Geisterbewegung hat Kant nicht sowohl durch den Inhalt seiner Schriften hervorgebracht, als vielmehr durch den kritischen Geist, der darin waltete, und der sich jetzt in alle Wissenschaften eindrängte ... Der schönen Literatur und den schönen Künsten wurde die Kantsche Philosophie, wegen ihrer abstrakten Trockenheit, sehr schädlich. Zum Glück mischte sie sich nicht in die Kochkunst.“ Ebd., S. 606

<sup>8</sup> Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Drittes Buch, a.a.O., S. 604

töten können, und dieser hatte schon den Kopf verloren, ehe ihr ihn köpft.“<sup>9</sup> Auch für den jungen Marx ist „*Kants Philosophie* mit Recht als die *deutsche Theorie* der französischen Revolution zu betrachten“<sup>10</sup>, und wenn er in der Einleitung der Kritik an Hegels Rechtsphilosophie schreibt, dass die „deutsche Rechts- und Staatsphilosophie ... die einzige mit der offiziellen modernen Gegenwart al pari stehende deutsche Geschichte“<sup>11</sup> sei, dann meint er hier nicht nur Hegels – am Ende sich mit dem Staat in Form der konstitutionellen Monarchie versöhnende – Rechtsphilosophie, sondern sicher auch diejenige von „Meister“ Kant<sup>12</sup>, die innerrechtstheoretisch konsequenter und bezogen auf den bürgerlichen Staat moderner ist, obwohl sie die Unterscheidung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat noch nicht explizit macht. Es gibt nur wenige Marx-Interpreten, die den Bezug zu Kant, der meines Erachtens ein methodischer und ein politischer ist, diskutieren. Oskar Negts kürzlich erschienene zum Büchlein aufgeblasene Abschiedsvorlesung über das „Epochengespräch zwischen Kant und Marx“ hat außer dem richtigen Gedanken, dass beide „große Denker“ die „Kritik als die Substanz urteilsfähigen Denkens betrachten“<sup>13</sup> nichts Neues oder Interessantes zu bieten und ist über weite Strecken eher Ausdruck alternder Eitelkeit eines sich zum Revolutionär stilisierenden Sozialdemokraten, denn ernsthafte Auseinandersetzung. Weder lässt sich Kants „Philosophie“ einfach als „Selbstidealisierung der bürgerlichen Welt“<sup>14</sup> darstellen, noch ist bei Kant als Ontologie-Kritiker schlechthin das Problem der Moral eines zwischen „Sein und Sollen“, das auch noch durch einen „ontologischen Graben“ getrennt sei, wie Oskar Negt meint: „Ist die Unbedingtheit des Sollens für die Qualität der Moralität entscheidend, dann muß dieses Sollen von allen empirischen Kausalitätsverwicklungen in der Welt gelöst sein, müssen die beiden

---

<sup>9</sup> Ebd., S. 594 – Heine diskutiert Kant gegen die anderen zeitgenössischen deutschen Philosophen als politisch-staatsrechtlich radikaleren Kritiker und verweist darauf, dass sowohl Hegel als Schelling aus ihrer Metaphysikkritik andere Schlüsse gezogen haben und letztlich jeder auf seine Weise die bestehenden Verhältnisse mit ihrer Philosophie legitimieren wollten: Diese „kritisierten seitdem nicht mehr die letzten Gründe der Erkenntnisse und des Seins überhaupt, sie schwebten nicht mehr in idealistischen Abstraktionen, sondern sie suchten Gründe, um das Vorhandene zu rechtfertigen, sie wurden Justifikatoren dessen, was da ist ... sie wurden Staatsphilosophen, nämlich sie ersannen philosophische Rechtfertigungen aller Interessen des Staates, worin sie sich ange stellt befanden. Zum Beispiel Hegel, Professor in dem protestantischen Berlin, hat in seinem Systeme auch die ganze evangelisch protestantische Dogmatik aufgenommen; und Herr Schelling, Professor in dem katholischen München, justifiziert jetzt, in seinen Vorlesungen, selbst die extravagantesten Lehrsätze der römisch-katholisch-apostolischen Kirche.“ Heinrich Heine, *Die romantische Schule*, S. 437, in: Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften* Bd. 3, a.a.O.

<sup>10</sup> Karl Marx, *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, MEW 1, Berlin 1978, S. 80 – Darauf hat Oskar Negt letzthin noch einmal aufmerksam gemacht: „Marx hat Kant den deutschen Philosophen der Französischen Revolution genannt. Das ist eine große Verbeugung vor diesem Denker, den die orthodoxen Christen verschiedener Konfessionen den ‚Alleszermalmer‘ nannten, weil er Gott auf ein bloßes Postulat der praktischen Vernunft heruntergebracht habe.“ Vgl. Oskar Negt, *Kant und Marx. Ein Epochengespräch*, Göttingen 2003, S. 44

<sup>11</sup> Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, a.a.O., S. 383

<sup>12</sup> Vgl. Karl Marx, *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, a.a.O., S. 79

<sup>13</sup> Oskar Negt, *Kant und Marx*, a.a.O., S. 22

<sup>14</sup> Ebd., S. 7

Welten, das Empirisch-Kausale und das Intelligible, durch einen ontologischen Graben voneinander getrennt sein.<sup>15</sup> Schon gar nicht ist bei Kant – wie ich noch zeigen werde – das Problem der Moral individualistisch gedacht und bloß auf die individuelle Entscheidung bezogen, wie bei Negt: „Kant verweigert Brücken und Vermittlungen zwischen der an individuelle Entscheidungen gebundenen Welt des Sittengesetzes, also dem *Sollen*, und dem *Sein* in den sehr weit gefassten Ausprägungen der Naturgesetze.“<sup>16</sup> Bezeichnenderweise meint Negt, dass Kant der „Kopernikanischen Wendung“ eine zweite hinzufüge, nämlich: „das Ich, die Subjektivität, der Mensch“.<sup>17</sup> Während bei Kant das „*Ich denke*“, das „alle meine Vorstellungen begleiten können“<sup>18</sup> muss, im Zusammenhang der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zunächst als logische Funktion eingeführt wird, über deren – auch begründungslogischen – Status man noch diskutieren müsste, scheint Negt diese Bestimmung, indem er das „Denken“ weglässt, vorschnell zu empirisieren und individualisieren und aus diesem „Ich“ eine Subjekttheorie zu konstruieren, die Kant in Gestalt der „rationalen Psychologie“<sup>19</sup> mit gutem Grund kritisiert hatte.

Folgerichtig und seine eigene theoretisch-politische Tradition bestimmend verweist Negt auf folgenden historischen Zusammenhang: „Kant ist gewissermaßen ein Pfahl im Fleische der sozialistischen Bewegung. Denn auch im Westen machten es sich die orthodoxen Marxisten, wie Karl Kautsky, mit ihrer höchst formalisierten Rechtgläubigkeit einigermmaßen schwer, den Gedanken subjektiver Motive und ethischer Aufgaben, aus denen sich doch sichtbar die Bewegung speiste, in ihren Theoriegebäuden zuzulassen. Nur wenige politisch einflussreiche Leute bezogen sich in der Folgezeit auf Kant; aber es entstand um die Jahrhundertwende ein auf die sozialistische Bewegung orientierter Neukantianismus ... Der erste, der sich in der Führungsriege der Zweiten Internationale dazu bekannte, war Eduard Bernstein. Er berief sich in seiner Form des Revisionismus ausdrücklich auf Kant und betonte, daß der Sozialismus auch eine ethische Aufgabe sei, kein bloßes Exekutieren von wissenschaftlichen Einsichten.“<sup>20</sup> Dass man in dürftiger Zeit geneigt ist, Negt trotzdem anzurechnen, dass er öffentlich an Marx und der Kritik des Kapitalismus festhält, sagt mehr aus über die historische Situation als über das kritische Potential der Negtschen Position.

---

<sup>15</sup> Ebd., S. 21 – Eine solche Trennung wird von Negt auch bei Marx vermutet. Vgl. ebd., S. 46, S. 62

<sup>16</sup> Ebd., S. 43

<sup>17</sup> Vgl. Oskar Negt, Kant und Marx, a.a.O., S. 33

<sup>18</sup> Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., B 132

<sup>19</sup> Ebd., B 428ff.

<sup>20</sup> Oskar Negt, Kant und Marx, a.a.O., S. 52f.

### *... alle konstitutionelle Illusion zu zerstören*

Anstatt die Bestimmung des solchermaßen in der Tradition Bernsteins gebildeten und an Kritik orientierten Gelehrten in der Beratung eines sozialdemokratischen deutschen Bundeskanzlers zu sehen, hat der kürzlich verstorbene Johannes Agnoli in einem kleinen Aufsatz zur Bestimmung des Gelehrten in dürftiger Zeit auf den Zusammenhang von Marx und Kant in einer kritischen Intention aufmerksam gemacht: „Der Größte unter den deutschen Aufklärern belehrt uns eines anderen. Der Überlieferung und den eigenen Bekundungen nach galt ihm die Pflicht als erhabener Name, das moralische Gesetz in unserer Brust als nützliche Einrichtung, der gestirnte Himmel über uns als bewunderungswürdig. Ansonsten aber zermalmte er alles, was ihm in den Sinn, vielmehr in den Kopf kam: die metaphysische Einheit der Welt, die Objektivität von Raum und Zeit, die Unsterblichkeit der Seele, die Beweise der Existenz Gottes (...) Aber Kant begnügte sich nicht damit, Gott wegzuräumen. Er tat Schlimmeres: Er schlug der Wissenschaft den wertfreiobjektiven Kopf ab und setzte ihr einen neuen, vernunftgemäßen auf: das Prinzip Parteilichkeit, die soziale Verpflichtung. Nur die Wissenschaft sei wahr, die dem gemeinen Manne zu seiner Würde verhülfe. (...) Es kam noch Destruktiveres hinzu (...) Im ‚Streit der Fakultäten‘ setzte er das Prinzip Parteilichkeit voll ein. Mögen die Juristen im Sinne ihres sozialen Auftrags positive Arbeit leisten und den gegebenen Zustand bejahen. Der Philosophie kommt Wichtigeres zu: aller befohlenen Verheimlichung zum Trotz das Volk über die ‚wahre Beschaffenheit‘ der Verfassung aufzuklären. Die wahre Beschaffenheit: Damit meinte Kant keineswegs den sattsam bekannten Bruch zwischen Norm und Wirklichkeit, wobei der Politik und den Gelehrten die Aufgabe zufiele, das Lädierte zu restaurieren. Kant meinte schlicht und negativ die Brüchigkeit der Norm selbst. Er vindizierte der Philosophie das Recht, alle konstitutionelle Illusion zu zerstören und die Fiktion der Volksvertretung als die Realität der Herrschaft zu enthüllen. Alle Verfassungsbejahung nannte er beim Namen: ‚lügenhafte Publizität‘ (Streit der Fakultäten, Königsberg 1798).<sup>21</sup>

Kant geht zunächst davon aus, dass Autonomie bzw. Willensfreiheit nicht unmöglich seien und dass diese als Selbstbestimmung der Vernunft gedacht werden, was nicht nur wissenschaftstheoretische bzw. -kritische sondern auch praktische Implikationen hat. Vor diesem Hintergrund kann Freiheit nicht als individualistisch-liberale, als Willkür gedacht werden kann, sondern nur in der Form des Kategorischen Imperativs: *„Handle nur nach derjenigen*

---

<sup>21</sup> Johannes Agnoli, Destruktion als Bestimmung des Gelehrten in dürftiger Zeit, S. 12f., in: Johannes Agnoli, Der Staat des Kapitals und weitere Schriften zur Kritik der Politik, Freiburg 1995 – Kant bezieht dieses Argument allerdings zunächst nur auf die englischen Verhältnisse einer konstitutionellen Monarchie.

*Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*<sup>22</sup> Wenn Freiheit so, nämlich formal, strikt allgemein und immer auf die anderen bezogen gedacht ist, dann kann ein vernünftiges Wesen keine Verfassung und kein Gesetz anerkennen, das nicht von ihm selbst in dieser Form gesetzt ist bzw. sein könnte. Der Freiheitsbegriff des Kategorischen Imperativs steht potentiell in Widerspruch zum Recht bzw. zum Staat, der sich auf materielle Bestimmungen gründet<sup>23</sup> und sich als Zwangsinstitution und Staatsgewalt notwendig von diesen vernünftigen, aufs Allgemeine bezogenen und sich beziehenden freien Individuen verselbständigt: „Die praktische Notwendigkeit, nach diesem Prinzip (dem kategorischen Imperativ, N.R.) zu handeln, d.i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als *gesetzgebend* betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als *Zweck an sich selbst* denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst und dies zwar nicht um irgend eines andern praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt.“<sup>24</sup> Insofern können staatliche Verfassungen aus der Perspektive der „Kritik der praktischen Vernunft“<sup>25</sup> von ihrem Prinzip her kritisiert werden: „Eine andere, obzwar leicht durchzuschauende, aber doch gesetzmäßig einem Volk befohlene Verheimlichung ist die von der wahren Beschaffenheit seiner Constitution. Es wäre Verletzung der Majestät des großbritannischen Volks, von ihm zu sagen, es sei eine unbeschränkte Monarchie: sondern man will, es soll eine durch die zwei Häuser des Parlaments, als Volksrepräsentanten, den Willen des Monarchen einschränkende Verfassung sein, und doch weiß ein jeder sehr gut, daß der Einfluß desselben auf diese Repräsentanten so groß und so unfehlbar ist, daß von gedachten Häusern nichts anderes be-

---

<sup>22</sup> Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 52, in: Immanuel Kant, Werke Bd. VII, a.a.O. – Oder: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ Ebd., BA 67

<sup>23</sup> „Alle Materie praktischer Regeln beruht immer auf subjektiven Bedingungen, die ihr keine Allgemeinheit für vernünftige Wesen als lediglich die bedingte ... verschaffen, und sie drehen sich insgesamt um das Prinzip *der eigenen Glückseligkeit*. Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn, ist sie es, so läßt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen, weil die Erwartung der Existenz des Gegenstandes alsdann die bestimmende Ursache der Willkür sein würde, und die Abhängigkeit des Begehungsvermögens von der Existenz irgendeiner Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müßte, welche immer nur in empirischen Bedingungen gesucht werden, und daher niemals den Grund zu einer notwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann.“ Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 61, in: Immanuel Kant, Werke Bd. VII, a.a.O. – Was Kant hier als moralphilosophisches Problem diskutiert, gilt für die staatstheoretische Diskussion dito.

<sup>24</sup> Ebd., BA 76f.

<sup>25</sup> In diesem Punkt gibt es durchaus Widersprüche zwischen den Kritiken Kants und seiner Rechtsphilosophie, der „Metaphysik der Sitten“.

geschlossen wird, als was Er will und durch seinen Minister anträgt; der dann auch wohl einmal auf Beschlüsse anträgt, bei denen er weiß und es auch macht, daß ihm werde widersprochen werden (...), um von der Freiheit des Parlaments einen scheinbaren Beweis zu geben. – Diese Vorstellung der Beschaffenheit der Sache hat das Trügliche an sich, daß die wahre, zu Recht beständige Verfassung gar nicht mehr gesucht wird: weil man sie in einem schon vorhandenen Beispiel gefunden zu haben vermeint, und eine lügenhafte Publicität das Volk mit Vorspiegelung einer durch das von ihm ausgehende Gesetz eingeschränkten Monarchie täuscht, indessen daß seine Stellvertreter, durch Bestechung gewonnen, es ingeheim einem absoluten Monarchen unterwarfen.<sup>26</sup>

Dieses Argument, das sich bei Kant zunächst auf die konstitutionelle Monarchie als einen „widersprüchlichen Zwitter“<sup>27</sup> bezog, wird von Agnoli in der „Transformation der Demokratie“<sup>28</sup> auf repräsentative parlamentarische Demokratien übertragen. Agnoli spitzt die Kantsche Argumentation bloß zu und verallgemeinert sie für jede Staatsform. Kant treibt die bürgerlichen Prinzipien/Ideen konsequent so weit, dass sie mit sich selbst und allen Staatskonstruktionen – außer der Idee einer reinen Republik – in Widerspruch geraten. Diesbezüglich ist Kant kritischer als Hegel und sicher der radikalere Philosoph der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Verfassungsprinzipien. Sein Verhältnis zu dieser ist kein apologetisches, wie Negt und mit ihm viele andere meinen, sondern ein – auch auf die bürgerlichen Verhältnisse bezogenes – kritisches, aber nicht über die bürgerlichen Verhältnisse hinausgehendes. Kant ist hier so weit als Philosoph Kritiker und nicht Ideologe des bürgerlichen Staats – wie etwa Thomas Hobbes, John Locke oder die modernen Staatsrechtler, denen es nur darum geht, den Staat zu legitimieren –, dass er in Kauf nimmt, dass sich – zumindest die bislang existierenden – Staaten nicht begründen lassen und deshalb auch nicht für vernünftig erklärt werden können. Natürlich wird Kant damit trotzdem nicht – hier schießt Agnolis Kant-Interpretation über’s Ziel hinaus – zum radikalen Staatskritiker wie Marx, sondern er konstatiert den Widerspruch und verharrt sozusagen in ihm. Von seiner Perspektive aus und mit seinen – eben philosophischen – Mitteln, kann er die Kritik nicht materialistisch, also ins Gesellschaftliche wenden, denn er hat noch keinen entwickelten Begriff von der bürgerlichen Gesellschaft und auch nicht vom Kapitalverhältnis. Kants Idee der reinen Republik orientiert sich an der – abstrakten

---

<sup>26</sup> Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten, Abschnitt II, S. 90, in: Immanuel Kant Werke Bd. XI, a.a.O.

<sup>27</sup> Vgl. Dieter Henrich, Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat, Einleitung zu: Dieter Henrich (Hg.), Kant-Gentz-Rehberg. Über Theorie und Praxis, Frankfurt/M 1967, S. 28; vgl. Wolfgang Kersting, Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt/M 1993, S. 464

<sup>28</sup> Vgl. Johannes Agnoli, Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik, Freiburg 1990



– Idee der freien und gleichen Staatsbürger.<sup>29</sup> Jürgen Behre aber wendet gegen Kant zurecht ein, dass auch die Republik staatlich verfasst sei. Implikat jedes Staates sei das "Verhältnis eines *Oberen* (Gesetzgebenden) zu einem *Unteren* (Gehorchenden, nämlich dem Volk)"<sup>30</sup>. Das Volk sei im Sinne der Volkssouveränität, obwohl der Staatlichkeit logisch vorausgesetzt, in seiner Vielheit dem Staat und dessen Gesetzen unterworfen und somit dennoch Untertan.<sup>31</sup> Zugleich wird allerdings die Idee der reinen Republik und der „wirklichen“ Volkssouveränität mit der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft<sup>32</sup> problematisch. Denn dass der Staat als ideale Sphäre der allgemeinen Angelegenheiten von den gesellschaftlichen Unterschieden abstrahiert, macht zwar gegenüber früheren Formen seinen Fortschritt, aber zugleich auch seinen Mangel aus. Der Gedanke der Volkssouveränität, dass die Menschen ihre allgemeinen Angelegenheiten frei selbst bestimmen, weist auch dann nicht über die bürgerlichen Verhältnisse hinaus, wenn man ihn in seiner Abstraktheit radikalisiert. Er muss selbst gesellschaftlich gefasst werden. Das Problem der Allgemeinheit muss dann vor dem Hintergrund der bürgerlichen Verhältnisse, in denen die Bourgeoisie<sup>33</sup> als Verfechter der allgemeinen Angelegenheiten angetreten war und diese durchgesetzt hat in Gestalt der Klassengesellschaft, anders gefasst werden. Die Aufhebung dieser Klassengesellschaft muss ebenfalls Allgemeinheit beanspruchen, ohne die bürgerliche Revolution zu wiederholen. Für Marx ist dies das revolutionäre Problem des Proletariats, das sich als Klasse „nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren".<sup>34</sup> Die Abstraktion der Volkssouveränität ist nur aufzuheben, wenn „die soziale Freiheit nicht mehr unter der Voraussetzung gewisser, *außerhalb des Menschen* liegender und doch von der *menschlichen Gesellschaft geschaffener Bedingungen* verwirklicht, sondern vielmehr alle Bedingungen der menschlichen Existenz unter der Voraussetzung der sozialen Freiheit organisiert"<sup>35</sup> werden können.

Dies ist nicht der Horizont Kants. Obwohl er in seiner Rechtsphilosophie den Vernunftprinzi-

---

<sup>29</sup> Zur Kritik solcher Vorstellung in der Linken, siehe: Nadja Rakowitz, *Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie*, Freiburg 2000

<sup>30</sup> Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Werke Bd. XI, a.a.O., BA 30

<sup>31</sup> Vgl. Jürgen Behre, *Volkssouveränität und Demokratie. Zur Kritik politischer Demokratievorstellungen*, Dissertation am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der J.W. Goethe-Universität, Frankfurt/M 2001, S. 71

<sup>32</sup> Das wiederum wusste Hegel sehr genau, denn zum einen erzeugt bei ihm die bürgerliche Gesellschaft notwendig den „Pöbel“ und zum anderen sieht Hegel, dass der „Pöbel“ innerhalb der staatlichen Verhältnisse keinen Ort hat. Hegel zieht daraus aber keine kritischen Konsequenzen – im Gegenteil. Seine zwanghafte Versöhnung der auseinanderdriftenden Momente in Gestalt der konstitutionellen Monarchie verfällt zurecht der Marxschen Kritik.

<sup>33</sup> Aber diese Klasse befreite die ganze Gesellschaft nur unter der Voraussetzung, "daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befindet, also z.B. Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben kann". Karl Marx, *Zur Judenfrage*, MEW 1, a.a.O., S. 388

<sup>34</sup> Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, a.a.O., S. 390

<sup>35</sup> Ebd.

prien Freiheit und Gleichheit explizit die – ökonomische – Selbständigkeit, also ein empirisch-ökonomisches Kriterium, als Voraussetzung für ein politisches Stimmrecht hinzugesellt<sup>36</sup>, abstrahiert er davon, wenn er den freien Willen in Bezug auf die Volkssouveränität thematisiert und vergisst, wie Marx und Engels etwas bissig in der „Deutschen Ideologie“ schreiben, dass die bürgerlichen Formen einen bestimmten gesellschaftlichen Inhalt haben, der eben genau gesellschaftliche Autonomie verunmöglicht: „Die charakteristische Form, die der auf wirklichen Klasseninteressen beruhende französische Liberalismus in Deutschland annahm, finden wir wieder bei Kant. Er sowohl wie die deutschen Bürger, deren beschönigender Wortführer er war, merkten nicht, daß diesen theoretischen Gedanken der Bourgeois materielle Interessen und ein durch die materiellen Produktionsverhältnisse bedingter und bestimmter *Wille* zugrunde lag; er trennte daher diesen theoretischen Ausdruck von den Interessen, die er ausdrückt, machte die materiell motivierten Bestimmungen des Willens der französischen Bourgeois zu *reinen* Selbstbestimmungen des ‚freien Willens‘, des Willens an und für sich, des menschlichen Willens, und verwandelte ihn so in rein ideologische Begriffsbestimmungen und moralische Postulate. Die deutschen Kleinbürger schauderten daher auch vor der Praxis dieses energischen Bourgeoisliberalismus zurück, sobald diese sowohl in der Schreckensherrschaft als in dem unverschämten Bourgeoiswerb hervortrat.“<sup>37</sup>

Es ist insofern zwar richtig, darauf zu verweisen, dass die Formulierung von Marx aus dem Kommunistischen Manifest von 1848: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassegegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“<sup>38</sup>, zwar dem Kategorischen Imperativ Kants sehr ähnlich ist.<sup>39</sup> Marx ist aber dabei nicht stehen geblieben, dieses formale Kriterium möglicher Freiheit als normativen Maßstab und perspektivisches Ziel der Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft positiv anzunehmen<sup>40</sup>. Sein Begriff von Kritik bleibt nicht bei der Kantschen Kritik, die allemal taugt, um bürgerliche Ideologie als solche zu entlarven und zu kritisieren, stehen; das Ergebnis von Marx’ Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie war, dass „Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind (...) sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel (...) unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft‘ zusammenfasst, daß aber die Anatomie der

---

<sup>36</sup> Vgl. Jürgen Behre, Volkssouveränität und Demokratie, a.a.O., S. 72

<sup>37</sup> Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, MEW 3, Berlin 1973, S. 178

<sup>38</sup> Karl Marx/Friedrich Engels, Manifest der kommunistischen Partei, MEW 4, Berlin 1972, S. 482

<sup>39</sup> Oskar Negt referiert in diesem Zusammenhang Franz Mehring, der deshalb meint, dass dem „Sinne nach ... die Ethik bei Kant und Marx also die selbe“ sei, nur die „analytische Begründung unterscheidet sich“. Oskar Negt, Kant und Marx, a.a.O., S. 53

<sup>40</sup> ...oder gar in einen „sozialistischen Gesellschaftsentwurf“ umzusetzen, wie ihm von vielen Marxisten unterstellt wurde.

bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei.<sup>41</sup> Mit dieser Bezugnahme auf die politische Ökonomie hat sich auch die Perspektive von Marx' Kritik verändert; sie ist eine negative, auf die kapitalistische Gesellschaft und ihre normativen Maßstäbe – und seien sie so radikal gedacht wie bei Kant – bezogene und erfährt dadurch ihre Bestimmung. Im Begreifen des Kapitalverhältnisses wird dieses kritisiert und die Aufhebung des Kapitalverhältnisses auf Weltmarktebene wird zur Perspektive der Kritik; der Maßstab der Kritik kann nur als negativer diskutiert werden. Dass damit auch die Perspektive Agnolis überschritten wird, zeigt sich im Folgenden.

### *Ein guter Schüler Kants*

Doch folgen wir hier zunächst noch Agnoli: „Kants Auffassung über die Bestimmung des Gelehrten blieb bekanntlich nicht folgenlos. Das destruktive Element setzte sich fort in der hegelschen Fassung des Negativen als des Motors im Bewußtsein der Freiheit – auch wenn der älter gewordene Hegel (sehr im Gegensatz zum im Alter weiser gewordenen Kant) die Negation am Ende in der allgemeinen Versöhnung des Staats wieder aufhob. Ein schlechter Meister, der aber einen um so besseren Schüler hatte. Der gute Schüler schloss sich Kants ‚kritischem Geschäft‘ an und schob die Hegelsche Versöhnung wieder beiseite.“<sup>42</sup> Agnoli sieht hier Marx in der kritischen Tradition von Kant und begreift – was die politische Intention angeht zurecht – dessen Kritik als eine, die der Destruktion verpflichtet ist, nicht dem Aufbau oder gar der Bejahung. Trotzdem ist Marx Kritik der politischen Ökonomie nicht einem agnostizistischen Programm verpflichtet, das sich mit dem bloßen Aufweis logischer Unstimmigkeiten oder mangelnder Begründung der bürgerlichen politischen Ökonomie zufrieden gäbe. Es beansprucht – wiederum in kritischer Anknüpfung an die „Phänomenologie“ Hegels – in einem Kritik und Darstellung der politischen Ökonomie zu sein. So beschreibt Marx im Vorwort des „Kapital“ als den letzten „Endzweck dieses Werks, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen“<sup>43</sup>, und nicht nur das: Mit dem Begreifen der widersprüchlichen kapitalistischen Verhältnisse ist es ihm zugleich möglich, die Mienen „innerhalb der bürgerlichen, auf dem *Tauschwert* beruhenden Gesellschaft“ aufzuspüren, „um sie zu sprengen“; denn ohne diese „wären alle Sprengversuche Donquichoterie.“<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort, MEW 13, Berlin 1985, S. 8

<sup>42</sup> Johannes Agnoli, Destruktion als Bestimmung des Gelehrten in dürftiger Zeit, a.a.O., S. 12f.

<sup>43</sup> Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1, MEW 23, Berlin 1989, S. 15f.

<sup>44</sup> Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW 42, Berlin 1982, S. 93; vgl. S. 602

Um die politische Absicht der Destruktion zu verfolgen, ist es also unabdingbar, die bestehenden Verhältnisse – in ihrer Widersprüchlichkeit – zu begreifen.

Das Verhältnis von Kant zu Hegel und zu Marx kann nicht als das eines linearen Fortschritts<sup>45</sup>, wie dies allzu oft interpretiert wird, begriffen werden, sondern der Zusammenhang ist komplexer und muss jeweils bezogen auf die spezifische Fragestellung und das spezifische Problem diskutiert werden. Nicht in jedem Punkt ist die Hegelsche Kritik an Kant berechtigt und nicht in jeder Beziehung ist Hegel der kritischere von beiden. Marx – darauf verweist Agnoli ausdrücklich – weiß dies wohl zu unterscheiden. Und was das Problem des Staats angeht, sieht Marx in diesem nicht, wie Hegel, „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“<sup>46</sup> noch das „an und für sich Vernünftige“<sup>47</sup>, sondern er kritisiert als Ideologie, daß es bei Hegel „der Gang Gottes in der Welt“ sein soll, „daß der Staat ist“<sup>48</sup>.

Diese Form der Bejahung der herrschenden Verhältnisse wird schon vom jungen Marx aufs schärfste kritisiert und zugleich weitergetrieben zur grundsätzlichen Gesellschaftskritik, die weit über Kants Perspektive hinausgeht: „Marx wollte weder aufbauen noch bejahen, sondern in erster Linie negieren. (...) Ihm genügte die Aufklärung über die wahre Beschaffenheit der Verfassung nicht mehr. Über die Erkenntnis der verfassten Lügenhaftigkeit hinaus und nach der Mitteilung über das wahre Wesen des Verfassungsstaats musste die Wirklichkeit des Wesens enthüllt werden: seine Funktion. Er zerstörte die Illusion der schönen Form, die einen hässlichen Inhalt organisiert. Derart stand die Unvernünftigkeit einer Produktionsweise nackt da, aus der sich bürgerliche Zweckrationalität, Rentabilität und Respektabilität speisen. Alle, die von ihrer Arbeit und deren Verkauf leben, befinden sich (...) im direkten Gegensatz zu der Form, in der die Individuen der Gesellschaft einen Gesamtausdruck geben, zum Staat, und müssen den Staat stürzen, um ihre Persönlichkeit durchzusetzen“<sup>49</sup>.

Dass der Zweck der Kritik das Stürzen der Verhältnisse ist, formuliert Marx explizit in den frühen Schriften: „Mit ihnen im Kampf ist die Kritik keine Leidenschaft des Kopfs, sie ist der Kopf der Leidenschaft. Sie ist kein anatomisches Messer, sie ist eine Waffe. Ihr Gegenstand ist ihr Feind, den sie nicht widerlegen, sondern vernichten will.“<sup>50</sup> Dass es hierbei nicht bloß – und darauf scheint sich Agnoli konzentrieren zu wollen –, um das Stürzen des Staats gehen

---

<sup>45</sup> Dies kritisiert Oskar Negt zurecht z.B. am Leninismus: „der Leninismus deklarierte Kant zum klassischen Erbe, brachte ihm Achtung aber nur entgegen als eine durch Hegel und Marx aufgehobene Stufe des Denkens ... man hielt die Ideen, die Kant vertritt, für politisch neutralisiert.“ Oskar Negt, Kant und Marx, a.a.O., S. 52

<sup>46</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Werke Bd. 7, Frankfurt/M 1970, § 257

<sup>47</sup> Ebd., § 258

<sup>48</sup> Ebd., § 258, Zusatz

<sup>49</sup> Johannes Agnoli, Destruktion als Bestimmung des Gelehrten in dürftiger Zeit, a.a.O., S. 13 – Das Zitat stammt aus: Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, a.a.O., S. 77

<sup>50</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, a.a.O., S. 380

kann, wird im Folgenden deutlich werden.

Theoretische Kritik bzw. die Kritik an Theorien hat immer politische Implikationen. Kritik ist für Marx in seiner Auseinandersetzung mit der Hegelschen Rechtsphilosophie Kritik im Handgemenge, „und im Handgemenge handelt es sich nicht darum, ob der Gegner ein edler, ebenbürtiger, ein interessanter Gegner ist, es handelt sich darum, ihn zu treffen. Es handelt sich darum, den Deutschen keinen Augenblick der Selbsttäuschung und Resignation zu gönnen. Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks hinzufügt, die Schmach noch schmachvoller, indem man sie publiziert. Man muß jede Sphäre der deutschen Gesellschaft als die partie honteuse der deutschen Gesellschaft schildern, man muß diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt!“<sup>51</sup> Damit beansprucht die Marxsche Kritik, nicht einen „Standpunkt“ außerhalb der Verhältnisse anzunehmen, denn dann müsste sie normativ und damit dogmatisch argumentieren. Marx bezeichnet dies als den Vorzug dieser „neuen Richtung“ der Kritik, dass sie „nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen.“<sup>52</sup> Im gleichen Brief betont er, dass die „Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten“ nicht seine Sache sei; desto gewisser aber, was er mit seinen Mitstreitern zu vollbringen hat: *„die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebenso wenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten.“<sup>53</sup> Die theoretische Arbeit bleibt hier also negativ, wenngleich auch nicht agnostizistisch. Weder geht es in den frühen Schriften von Marx darum, die „bessere“ Rechtsphilosophie bzw. politische Theorie zu liefern als z.B. Kant oder Hegel, noch geht es dem Marx der Kritik der politischen Ökonomie darum, der politischen Ökonomie seiner Zeit eine andere, bessere entgegenzustellen oder gar der bürgerlichen Ökonomie eine bessere Begründung zu liefern. Die positive Argumentation ist und bleibt für Marx unkritisch.<sup>54</sup> Kritik, die eine Position mit der entgegengesetzten kritisiert, „verfällt für ihn in den entgegengesetzten Irrtum“ und ist deshalb „vulgär“.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Ebd., S. 381 – „Die Kritik für sich bedarf nicht der Selbstverständigung mit diesem Gegenstand, denn sie ist mit ihm im reinen. Sie gibt sich nicht mehr als Selbstzweck, sondern nur noch als Mittel. Ihr wesentliches Pathos ist die Indignation, ihre wesentliche Arbeit die Denunziation.“ Ebd., S. 380

<sup>52</sup> Karl Marx, Brief an Arnold Ruge vom September 1843, S. 344, in: Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, MEW 1, a.a.O., S. 335-346 – „Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder!“ Ebd., S. 345

<sup>53</sup> Ebd., S. 344

<sup>54</sup> Vergleiche seine Einschätzung des „Lehrbuch des Naturrechts“ von Gustav Hugo: „Wie das Prinzip, so ist die Argumentation Hugos *positiv*, d.h. *unkritisch*.“ Karl Marx, Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule, a.a.O., S. 79 – Dies gilt aber für die Kritik der politischen Ökonomie genauso. Allerdings hat sich die Ebene, auf der der Gegenstand, die bürgerliche Gesellschaft, begriffen wird, verändert.

<sup>55</sup> Vgl. Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW 1, a.a.O., S. 296

Diese abstrakte Unterscheidung findet sich auch bei Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“: „Alle *Einwürfe* können in *dogmatische*, *kritische* und *skeptische* eingeteilt werden. Der dogmatische Einwurf ist, der wider einen *Satz*, der kritische, der wider den *Beweis* eines Satzes gerichtet ist. Der erstere bedarf einer Einsicht in die Beschaffenheit der Natur des Gegenstandes, um das Gegenteil von demjenigen behaupten zu können, was der Satz von diesem Gegenstande vorgibt; er ist daher selbst dogmatisch und gibt vor, die Beschaffenheit, von der die Rede ist, besser zu kennen, als der Gegenteil. Der kritische Einwurf, weil er den Satz in seinem Werte oder Unwerte unangetastet läßt und nur den Beweis anficht, bedarf gar nicht den Gegenstand besser zu kennen, oder sich einer besseren Kenntnis desselben anzumaßen; er zeigt nur, daß die Behauptung grundlos, nicht, daß sie unrichtig sei. Der skeptische stellt Satz und Gegensatz wechselseitig gegen einander als Einwürfe von gleicher Erheblichkeit, einen jeden derselben wechselweise als Dogma und den andern als dessen Einwurf, ist also auf zwei entgegengesetzten Seiten dem Scheine nach dogmatisch, um alles Urteil über den Gegenstand gänzlich zu vernichten. Der dogmatische also sowohl als skeptische Einwurf müssen beide so viel Einsicht ihres Gegenstandes vorgeben, als nötig ist, etwas von ihm bejahend oder verneinend zu behaupten. Der kritische ist allein von der Art, daß, indem er bloß zeigt, man nehme zum Behuf seiner Behauptung etwas an, was nichtig und bloß eingebildet ist, die Theorie stürzt, dadurch daß er ihr die angemäße Grundlage entzieht, ohne sonst etwas über die Beschaffenheit des Gegenstandes ausmachen zu wollen.<sup>56</sup>

Selbst aus dem dogmatischen Schlummer durch Humes Zweifel an der Möglichkeit, Kausalität erkennen zu können, erweckt, hat Kant das Problem der Erkenntnis bzw. des Verhältnisses von erkennendem Subjekt und zum Objekt anders denken müssen. Er hat versucht, den Begriff der Kausalität zu retten, ohne in Metaphysik zurückzufallen und verfuhr, wie er selbst rückblickend schreibt, „in Ansehung der den Begriff der Kausalität betreffenden Zweifel des schottischen Philosophen auf folgende Art. Daß *Hume*, wenn er (wie es doch auch fast überall geschieht) die Gegenstände der Erfahrung für *Dinge an sich* selbst nahm, den Begriff der Ursache für trüglich und falsches Blendwerk erklärte, daran tat er ganz recht; denn von Dingen an sich selbst und deren Bestimmungen als solchen kann nicht eingesehen werden, wie darum, weil etwas A gesetzt wird, etwas anderes B auch notwendig gesetzt werden müsse, und also konnte er eine solche Erkenntnis a priori von Dingen an sich selbst gar nicht einräumen (...) Aus meinen Untersuchungen aber ergab es sich, daß die Gegenstände, mit denen wir es in der Erfahrung zu tun haben, keinesweges Dinge an sich selbst, sondern bloß Erscheinungen sind, und daß, obgleich bei Dingen an sich selbst gar nicht abzusehen ist, ja unmöglich ist

---

<sup>56</sup> Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., A 388

einzusehen, wie, wenn A gesetzt wird, es *widersprechend* sein solle, B, welches von A ganz verschieden ist, nicht zu setzen (die Notwendigkeit der Verknüpfung zwischen A als Ursache und B als Wirkung), es sich doch ganz wohl denken lasse, daß sie als Erscheinungen *in einer Erfahrung* auf gewisse Weise (z.B. in Ansehung der Zeitverhältnisse) notwendig verbunden sein müssen und nicht getrennt werden können, ohne derjenigen Verbindung zu *widersprechen*, vermitteltst deren diese Erfahrung möglich ist, in welcher sie Gegenstände und uns allein erkennbar sind.<sup>57</sup>

Während also bislang die Philosophen meinten, die Dinge an sich oder unmittelbar erkennen zu können, zeigt Kant, dass wir nur die Erscheinungen erkennen können. Die Bedingung der Möglichkeit davon kann aber nur begriffen werden, wenn die subjektiven Konstitutionsbedingungen der Gegenständlichkeit überhaupt reflektiert werden, oder wie Heinrich Heine es formuliert: „Die bisherige Philosophie, die schnüffelnd an den Dingen herumlieft und sich Merkmale derselben einsammelte und sie klassifizierte, hörte auf, als Kant erschien, und dieser lenkte die Forschung zurück in den menschlichen Geist und untersuchte, was sich da kundgab.“<sup>58</sup> Mit dieser kopernikanischen Wende muss die Erkenntnisbeziehung die subjektiven formalen Konstitutionsbedingungen der Gegenständlichkeit mitreflektieren, will sie nicht in den Rationalismus Leibnizens oder den Empirismus Humes resp. Lockes, und damit in metaphysische Positionen zurückfallen. Objektive Erkenntnis, so fasst Jürgen Behre die „Kritik der reinen Vernunft“ zusammen, sei nach Kant nur möglich, „wenn Wirklichkeit, sofern sie sich in Erfahrungsurteilen ausspricht, nicht als eine unabhängig von den menschlichen Erkenntnisleistungen zugängliche Gegenstandswelt ‚an sich‘ begriffen wird. Im Darstellungsgang der Kritik der reinen Vernunft werden die gegenstandskonstituierenden Erkenntnisbedingungen eingeholt, die notwendig sind, um einheitliche Erfahrungserkenntnis zu sichern, und zugleich die spekulative, d.h. theoretische Vernunft auf Gegenstände der Erfahrung ein-

---

<sup>57</sup> Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, a.a.O., A 92f. – „Und so fand es sich auch in der Tat: so daß ich den Begriff der Ursache nicht allein nach seiner objektiven Realität in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung beweisen, sondern ihn auch als Begriff a priori wegen der Notwendigkeit der Verknüpfung, die er bei sich führt, *deduzieren*, d.i. seine Möglichkeit aus reinem Verstande ohne empirische Quellen dartun, und so, nach Wegschaffung des Empirismus seines Ursprungs, die unvermeidliche Folge desselben, nämlich den Skeptizismus, zuerst in Ansehung der Naturwissenschaft, dann auch, wegen des ganz vollkommen aus denselben Gründen Folgenden, in Ansehung der Mathematik, beider Wissenschaften, die auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen werden, und hiemit den totalen Zweifel an allem, was theoretische Vernunft einzusehen behauptet, aus dem Grunde heben konnte.“ Ebd., A 93

<sup>58</sup> Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, a.a.O., S. 600 – „Dies ward nun die Aufgabe von Kant, er unterwarf unser Erkenntnisvermögen einer schonungslosen Untersuchung, er sondierte die ganze Tiefe dieses Vermögens und konstatierte alle seine Grenzen. Da fand er nun freilich, daß wir gar nichts wissen können von sehr vielen Dingen, mit denen wir früher in vertrautester Bekanntschaft zu stehen vermeinten. Das war sehr verdrießlich. Aber es war doch immer nützlich, zu wissen, von welchen Dingen wir nichts wissen können ... Kant bewies uns, daß wir von den Dingen, wie sie an und für sich selber sind, nichts wissen, sondern daß wir nur in so fern etwas von ihnen wissen, als sie sich in unserem Geiste reflektieren.“ Ebd., S. 599

geschränkt.<sup>59</sup> D.h. also, dass objektive Erkenntnis nach Kant notwendig zusammen gedacht werden muss mit den subjektiven transzendentalen Konstitutionsbedingungen der Gegenständlichkeit; d.h. aber nicht, dass bei Kant die Gegenstände durch die Subjekte konstituiert würden<sup>60</sup>, wie etwa bei Berkeley, den Kant wiederum als absoluten Idealisten kritisiert. Sondern die Form ihrer Gegenständlichkeit ist eine durch die – subjektiven – Formen der Anschauung Raum und Zeit und durch die synthetischen kategorialen Leistungen des Verstandes bestimmte. Nur als solche können die Subjekte sie als Gegenstände der Erfahrung erkennen. Jede Rede von den „Gegenständen außer uns“, die als unabhängig von der Erkenntnisbeziehung vorgestellt werden, ist vor diesem Hintergrund ein Rückfall in die „vormalige Metaphysik“. Auch Konstruktionen wie eine Drei-Welten-Lehre, wie man sie z.B. bei Frege oder auch bei Popper findet, belegen, dass der Dualismus von Subjekt und Objekt aufrecht erhalten wird und deshalb eine dritte Welt angenommen werden muss, die beide abbildet oder ähnliches. Außerdem brauchen solche Vorstellungen jeweils eine Konstruktion, die den Zusammenhang der getrennten Ebenen herstellt, um die Einheit des Gegenstandes respektive des Bewusstseins und eine Adäquatio beider zu garantieren. In der vormaligen Metaphysik war das eine der wichtigsten Aufgaben Gottes, der entsprechend mit Kants Kritiken – zumindest für die erkenntnistheoretische Argumentation – überflüssig und auf ein Postulat des praktischen Gebrauchs heruntergestuft worden ist. Während Heinrich Heine, wie oben dargestellt, noch feierte, dass mit Kants Kritik der reinen Vernunft der Oberherr der Welt unbewiesen in seinem Blute schwimme, ist Marx dieses Argument wiederum immer noch zu abstrakt. Gott ist für ihn nicht bloß als erkenntnistheoretisches Problem zu begreifen, sondern ebenfalls als gesellschaftliches. Er nimmt Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis auf und kritisiert sie folgendermaßen: „Die Beweise für das Dasein Gottes sind entweder nichts als *hohle Tautologien* – z.B. der ontologische Beweis hieße nichts als: ‚was ich mir wirklich (realiter) vorstelle, ist eine wirkliche Vorstellung für mich‘, das wirkt auf mich, und in diesem Sinn haben *alle Götter*, sowohl die heidnischen als christlichen, eine reelle Existenz besessen. Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen? Hier heißt auch Kants Kritik nichts. Wenn jemand sich vorstellt, hundert Taler zu besitzen, wenn diese Vorstellung ihm keine beliebige, subjektive ist, wenn er an sie glaubt, so haben ihm die hundert eingebildeten Taler denselben Wert wie hundert wirkliche. Er wird z.B. Schulden auf seine Einbildung machen, sie wird *wirken, wie die ganze Menschheit*

---

<sup>59</sup> Jürgen Behre, Kritik und Gegenstandskonstitution, a.a.O., S. 1

<sup>60</sup> Immanuel Kant, Widerlegung des Idealismus, in: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., B 274ff. und: Der vierte Paralogismus der Idealität, ebd., A 367ff. – Dieses Argument müsste selbstverständlich auch gegenüber subjektiv-idealistischen und konstruktivistischen Ansätzen diskutiert werden, wobei letztere zeigen müssten, wie sie sich vom absoluten Idealismus und der Kritik an diesem abgrenzen können. Das würde hier aber zu weit führen.



*Schulden auf ihre Götter gemacht hat ... Wirkliche Taler haben dieselbe Existenz, die eingebildete Götter [haben]. Hat ein wirklicher Taler anderswo Existenz als in der Vorstellung, wenn auch in einer allgemeinen oder vielmehr gemeinschaftlichen Vorstellung der Menschen? Bringe Papiergeld in ein Land, wo man diesen Gebrauch des Papiers nicht kennt, und jeder wird lachen über deine subjektive Vorstellung. Komme mit deinen Göttern in ein Land, wo andere Götter gelten, und man wird dir beweisen, daß du an Einbildungen und Abstraktionen leidest. Mit Recht. Wer einen Wendengott den alten Griechen gebracht, hätte den Beweis von der Nichtexistenz dieses Gottes gefunden. Denn für die Griechen existierte er nicht. Was ein bestimmtes Land für bestimmte Götter aus der Fremde, das ist das Land der Vernunft für Gott überhaupt, eine Gegend, in der seine Existenz aufhört.*<sup>61</sup> Gott ist also nur, so der frühe Marx, „weil eine unvernünftige Welt ist.“<sup>62</sup>

Gott und damit die Religion als seine weltliche Praxis wird damit nicht nur in den Menschen (oder das erkennende Individuum) zurückgenommen, sondern der Zusammenhang wird gesellschaftlich begriffen. Marx fragt nicht bloß danach, ob „Gott“ bzw. dessen Existenz begründbar oder für die Erkenntnis notwendig sei oder nicht, sondern er fragt sich, warum die Menschen in ihrer bestimmten, hier der bürgerlichen Gesellschaft diese Vorstellung brauchen und wie die Gesellschaft diese Vorstellung produziert.<sup>63</sup> Diese Frage ist die Ausgangsfrage der Ideologiekritik, wie sie schon – Hegels Kritik der „Verkehrung“ aufnehmend – in der Einleitung der Kritik der Rechtsphilosophie deutlich wird: Der „Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind ... Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist. 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.“<sup>64</sup>

## ***Die geschichtliche Würde der Destabilisierung der Verhältnisse***

---

<sup>61</sup> Karl Marx, Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, MEW 40, Berlin 1990, S. 370 – Vgl. hierzu auch: Said Hosseini, Kritik der Religion als Grund der Kritik der Politik in den Frühschriften von Karl Marx, Magisterarbeit am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der J.W. Goethe-Universität Frankfurt/M 2003

<sup>62</sup> Ebd., S. 372

<sup>63</sup> So gefragt, muss das Problem der „Existenz“ insgesamt anders diskutiert werden.

<sup>64</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, a.a.O., S. 380

Auch wenn Marx schon in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie reklamiert, dass Begreifen bedeute, „die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstands zu fassen“<sup>65</sup>, kann er dennoch keinen unmittelbaren Zugriff auf diese für sich beanspruchen, „sofern er nicht auf einen vorkritischen Erkenntnisrealismus zurückfallen möchte, denn so wie Kant und Hegel ist auch ihm die wirkliche Wirklichkeit nicht unmittelbar zugänglich“<sup>66</sup>.

Trotzdem ist bei Marx das Problem der Erkenntnis anders gedacht als noch bei Kant. Wie Jürgen Behre versucht zu zeigen, hat Marx bezogen auf dieses Problem sehr wohl die Hegelsche Kritik an Kant aufgenommen und wiederum Hegel kritisiert, da dessen Phänomenologie damit endet, „an die Stelle aller menschlichen Wirklichkeit das ‚absolute Wissen‘ zu setzen – Wissen, weil dies die einzige Daseinsweise des Selbstbewußtseins ist und weil das Selbstbewußtsein für die einzige Daseinsweise des Menschen gilt – absolutes Wissen, eben weil das Selbstbewußtsein nur *sich selbst* weiß und von keiner gegenständlichen Welt mehr geniert wird. Hegel macht den Menschen zum *Menschen des Selbstbewußtseins*, statt das Selbstbewußtsein zum *Selbstbewußtsein des Menschen*, des wirklichen, daher auch in einer wirklichen, gegenständlichen Welt lebenden und von ihr bedingten Menschen zu machen. Er stellt die Welt auf den *Kopf* und kann daher auch *im Kopf* alle Schranken auflösen, wodurch sie natürlich *für die schlechte Sinnlichkeit*, für den wirklichen Menschen bestehenbleiben. Überdem gilt ihm notwendigerweise alles das als Schranke, was die *Beschränktheit des allgemeinen Selbstbewußtseins* verrät, alle Sinnlichkeit, Wirklichkeit, Individualität der Menschen wie ihrer Welt. Die ganze ‚Phänomenologie‘ will beweisen, daß *das Selbstbewußtsein* die *einzigste* und *alle Realität* ist.“<sup>67</sup>

Diethard Behrens und Kornelia Hafner beschreiben das Problem, wie es Marx fasst, so: „Die Gegenstände als vermittelte in der Erkenntnis des gesellschaftlichen Bewusstseins machen den widersprüchlichen Bestimmungen ein Prozessieren möglich. Dieses stellt sich aber nicht nur als kognitiver Prozeß dar, weil als Gegenstände der Erkenntnis sie auch notwendig auf die vorausgesetzte Realität bezogen sind. Gegenstände jenseits der Erkenntnis anzunehmen, ist analytisch möglich, als erkenntnistheoretische Voraussetzung notwendig, aber diese Gegenstände sind wieder nur über die Erkenntnis zu haben: Eine durchaus nicht triviale Vorstellung.“<sup>68</sup>

Subjektivität, wie wir sie bei Kant gefunden hatten, war noch ganz auf den Erkenntnisprozess bezogen. Sie bekam schon bei Hegel eine andere historische Qualität, die über die Arbeit

---

<sup>65</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, a.a.O., S. 296

<sup>66</sup> Jürgen Behre, Kritik und Gegenstandskonstitution, a.a.O., S. 7

<sup>67</sup> Karl Marx/Friedrich Engels, Die heilige Familie, MEW 2, Berlin 1976, S. 203,

<sup>68</sup> Diethard Behrens/Kornelia Hafner, Totalität und Kritik, S.124, in: Schriftenreihe der Universität Osnabrück, Fachbereich Sozialwissenschaften, Osnabrück 1989

vermittelt war. Marx nimmt sie auf und kritisiert sie, indem er ihr eine kritisch-gesellschaftliche Dimension gibt. Dies ist keine willkürliche Setzung von Marx, sondern die Vorgabe der bürgerlichen Gesellschaft, auf die er sich in der Darstellung und Kritik bezieht. Erst in der bürgerlichen Gesellschaft hat sich die Subjektivität durchgängig als beherrschendes Moment in Form der Arbeit durchgesetzt. Sie erscheint allerdings als Subjektivität des Kapitals. Marx hält an der Widersprüchlichkeit der verschiedenen Bestimmungen des Kapitalverhältnisses fest. Das macht Erkenntnis als Kritik aus. Nicht die Versöhnung der widersprüchlichen Bestimmungen zu einem einheitlichen Gegenstand, der dann endlich als Substanz denkbar scheint, sondern das Festhalten an den prozessierenden widersprüchlichen Bestimmungen, die jeweils rekurren auf „die Trias von Notwendigkeit–Zufall–Freiheit“<sup>69</sup>, machen das methodische Vorgehen in der Kritik der politischen Ökonomie aus.

Ausgehend von der zeitgenössischen politischen Ökonomie in Gestalt der Theorien vor allem Smiths und Ricardos, aber auch von der Erfahrung des zeitgenössischen Kapitalismus bestimmt Marx seinen Gegenstand, indem er die Kategorien aufnimmt und ihre Widersprüchlichkeit reflektiert, ihre innere Notwendigkeit darstellt und sie über ihre jeweilige Sphäre hinaustreibt. Beispielhaft kann man das an Wert, Geld und Kapital in den ersten Kapiteln des „Kapital“ nachvollziehen<sup>70</sup>, die dann nach dem Durchgang durch den Produktions- und Verwertungsprozess wieder aufgenommen und als einfache erneut kritisiert und zugleich weiter bestimmt werden.<sup>71</sup> Prinzipiell lässt sich dieses Verfahren nachverfolgen bis ans Ende des dritten Bandes des „Kapital“ und es ließe sich weiterverfolgen bis hin zum Weltmarkt als dem „Übergreifen der bürgerlichen Gesellschaft über den Staat“.<sup>72</sup>

Ein so verstandener Weltmarkt wäre allerdings nicht in einfachen Marktkategorien zu denken, sondern eher als das Kapitalverhältnis als „ein bestimmtes gesellschaftliches Produktionsverhältnis“<sup>73</sup> im Weltmaßstab. Dieses Produktionsverhältnis wird als gänzlich verkehrtes dargestellt und kritisiert, insofern es nicht einfach als objektivistischer Zwangszusammenhang begriffen wird, sondern indem das Verhältnis von Subjekt und Objekt jeweils als verkehrtes dargestellt wird. Marx greift hier das Kritikmotiv der Verkehrung, das uns schon in den frühen Schriften im Zusammenhang mit der Religionskritik begegnet ist, wieder auf: „Die Herrschaft des Capitalisten über den Arbeiter ist daher die Herrschaft der Sache über den Men-

---

<sup>69</sup> Thomas Lutz Schweier, *Geschichtliche Reflexion bei Marx. Bemerkungen zu seinem Geschichtsverständnis*, S. 150, in: *Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität*, Schriften der Marx Gesellschaft, Bd. 1, Diethard Behrens (Hg.), Freiburg 1997

<sup>70</sup> Vgl. Nadja Rakowitz, *Einfache Warenproduktion*, a.a.O., S. 89ff.

<sup>71</sup> Vgl. für die Ware z.B. Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, *Ökonomische Manuskripte*, 1863 – 1867 Teil 1, MEGA II/4.1, Berlin 1988, S. 30ff.

<sup>72</sup> c S. 188

<sup>73</sup> Karl Marx, *Resultate*, a.a.O., S. 58

schen, der todtten Arbeit über die lebendige, des Products über den Producenten, da ja in der That die Waaren, die zu Herrschaftsmitteln (aber blos als Mittel der Herrschaft des *Capitals* selbst) über die Arbeiter werden, blosse Resultate des Productionsprocesses, *die* Producte desselben sind. Es ist dieß ganz *dasselbe* Verhältnis in der materiellen Production, im wirklichen Gesellschaftlichen Lebensproceß – denn dieß ist der Productionsproceß – welches sich auf ideologischem Gebiet in der *Religion* darstellt, die Verkehrung des Subjekts in das Objekt und umgekehrt.“<sup>74</sup>

Diese Verkehrung erscheint historisch als notwendiger „Durchgangspunkt, um die Schöpfung des Reichthums als solchen, d.h. der rücksichtslosen Productivkräfte der gesellschaftlichen Arbeit, welche allein die materielle Basis einer freien menschlichen Gesellschaft bilden können, auf Kosten der Mehrzahl zu erzwingen.“<sup>75</sup> Mit dem Kapitalverhältnis sind also auch die Bedingungen seiner Aufhebung gesetzt – natürlich nicht diese selbst. In den Grundrissen diskutiert Marx dies am Weltmarkt. Mit dem so begriffenen Weltmarkt sind auch Momente gesetzt, die über das Kapitalverhältnis hinausweisen und hinter deren Grad an Universalität eine emanzipatorische Bewegung nicht zurückgehen dürfte. „Im *Weltmarkt* hat sich der *Zusammenhang des einzelnen* mit allen, aber auch zugleich die *Unabhängigkeit dieses Zusammenhangs von den einzelnen* selbst zu einer solchen Höhe entwickelt, daß seine Bildung zugleich schon die Übergangsbedingung aus ihm selbst enthält.“<sup>76</sup> Ist man der Kritik der politischen Ökonomie bis hierhin gefolgt, hat man die negative Perspektive der Kritik entwickelt. Das Kapitalverhältnis als gesellschaftliches Produktionsverhältnis ist erst begriffen im Durchgang durch die Darstellung bis hin zum Weltmarkt.

Dieses aufzuheben ist der Maßstab der Kritik – nicht mehr und nicht weniger.

---

<sup>74</sup> Karl Marx, Resultate, a.a.O., S. 64f.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Karl Marx, Grundrisse, a.a.O., S. 95