

Philosophie – Polemik – Revolution

Drei Typen der Kritik beim frühen Marx, 1841–1844

Georg Spoo

Kritik beruht immer auf normativen Grundlagen oder formuliert normative Ansprüche. Es liegt daher im Wesen radikaler Kritik, dass sie mit einer grundlegenden Aporie ihrer Normativität konfrontiert ist: Wenn radikale Kritik auf normativen Grundlagen beruht oder normative Ansprüche formuliert, die dem kritisierten Gegenstand äußerlich sind, dann läuft sie Gefahr, an ihrem Gegenstand vorbeizugehen. Denn es ergibt beispielsweise keinen Sinn, ein kapitalistisches Unternehmen dafür zu kritisieren, dass es profitorientiert arbeitet, weil eben das ein kapitalistisches Unternehmen ausmacht. Wenn aber umgekehrt die radikale Kritik an die normativen Grundlagen, Ansprüche oder Maßstäbe ihres Gegenstandes anschließt, ist sie nicht länger radikal, da sie ihren Gegenstand an seinen eigenen Maßstäben misst und ihn dadurch affirmiert: Es ist nicht radikal, ein kapitalistisches Unternehmen dafür zu kritisieren, dass es hinter seinen Profiterwartungen zurückgeblieben ist, weil man damit das kapitalistische Profitmotiv bereits akzeptiert. Wie es scheint, ist Kritik also entweder radikal, geht dann aber als externe Kritik an ihrem Gegenstand vorbei, oder sie trifft als interne oder immanente Kritik ihren Gegenstand, ist dafür aber nicht mehr radikal.

Diese Aporie der Normativität radikaler Kritik bildet den sachlichen Horizont von drei verschiedenen Kritik-Typen, die sich im Frühwerk von Karl Marx im Zeitraum von 1841–1844 identifizieren lassen, nämlich philosophische, polemische und revolutionäre Kritik. Im Folgenden soll zuerst der philosophische Kritik-Typus rekonstruiert werden, den Marx 1840/41 in seiner Doktordissertation und seinen ersten Zeitungsbeiträgen aus dem Jahre 1842 formuliert: Diese Kritik besteht darin, die Wirklichkeit mit einer in der Philosophie formulierten Idee dieser Wirklichkeit zu konfrontieren. In einem zweiten Schritt steht dann Marx' Kritik am normativen Externalismus dieses Kritik-Typus im Fokus, die er vor dem Hintergrund seines ersten gesellschaftstheoretischen

Entwurfs in seiner 1843 verfassten Schrift *Zur Judenfrage* entwickelt. Die Pointe dieser Selbstkritik besteht darin, dass Marx die Spannung zwischen Normativität und Faktizität nicht mehr als Spannung zwischen philosophischer Kritik und kritisierter Wirklichkeit, sondern in seinem ersten gesellschaftstheoretischem Entwurf der *Judenfrage* als strukturellen Selbstwiderspruch der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst interpretiert. Dies hat zwei zentrale Konsequenzen für den Begriff der Kritik: Kritik ist erstens nicht länger auf ein Ideal außerhalb der Wirklichkeit, d. h. auf externe Normativität bezogen und ist zweitens nicht mehr bloß Theorie, sondern immer auch Element der gesellschaftlichen Praxis. Folglich lassen sich vor allem in Marx' 1843/44 verfasster *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* und in den 1843 geschriebenen *Briefen aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern* zwei weitere Kritik-Typen ausmachen, nämlich die polemische und die revolutionäre Kritik: Die polemische Kritik kann als eine Art Rehabilitation der nun praktisch und gesellschaftstheoretisch modifizierten philosophischen Kritik verstanden werden, die unter ganz bestimmten historischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen weiterhin geboten sein kann. Bei der revolutionären Kritik handelt es sich um den maßgeblichen Typ einer radikalen Kritik der liberalen kapitalistischen Gesellschaft, die im praktischen Anschluss an gesellschaftliche Selbstwidersprüche die normativen Ansprüche auf eine Gesellschaft ohne Ausbeutung und Herrschaft begründet.

Philosophie

Den ersten Kritik-Typus entwickelt Marx im Zeitraum zwischen 1840 und 1842. Für die hier vorliegende Fragestellung stehen dabei besonders seine Doktor-dissertation über die *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (1841/1968) sowie seine frühesten Zeitungsartikel aus dem Jahr 1842 im Fokus, in denen Marx emphatisch die Pressefreiheit gegen die Zensurbestrebungen des preußischen Staates verteidigt. Als Sozialist oder Kommunist versteht sich Marx zu dieser Zeit ausdrücklich nicht (vgl. Marx 1842b/1981, S. 105–108).

Marx' Verständnis von Kritik in dieser frühen Phase ist sowohl von einem humanistisch und liberal geprägten Aufklärungsbegriff als auch und vor allem von einer »linken« Interpretation Hegels durch den Junghegelianismus geprägt. In dieser Phase versteht Marx Kritik so, dass gegenüber einer trügerischen Wirklichkeit die tatsächliche Wirklichkeit aufgedeckt werden muss: Das, was nur zu sein scheint, muss kritisiert werden, um das wirkliche Wesen

der Dinge erkennen zu können. Es geht, wie Marx in den *Debatten über Pressefreiheit* schreibt, darum,

»wie ich bei der Betrachtung eines Gemäldes den Standpunkt verlasse, der mir nur Farbenkleckse, aber keine Farben, wüst durcheinanderlaufende Linien, aber keine Zeichnung gibt, so den Standpunkt zu verlassen, der mir die Welt und die menschlichen Verhältnisse nur in ihrem äußerlichen Schein zeigt, ihn als unfähig zu erkennen, den Wert der Dinge zu beurteilen« (Marx 1842a/1981, S. 50).

Diese eher aufklärerisch-epistemologische Dimension von Kritik weist auch eine praktisch-normative Hinsicht auf: Die »Weltanschauung des Wesens« ist der »Weltanschauung des Scheins« auch normativ übergeordnet, weil sie den »Standpunkt der Idee« formuliert (Marx 1842a/1981, S. 50). Mit dieser Formulierung bezieht sich Marx ausdrücklich auf Hegels Philosophie: Vom »Standpunkt der Idee« werden die rationalen Strukturen der Wirklichkeit einsichtig gemacht, in denen sich die menschlich-gesellschaftliche Vernunft artikuliert. Hegel fasst die Idee dabei nicht bloß als ein Prinzip der Philosophie auf, sondern vertritt die Auffassung, dass die menschliche Wirklichkeit zumindest grundsätzlich immer schon auf eine rationale Weise strukturiert ist, weil in ihr rationale Lebewesen leben. Wirklichkeit und Vernunft sind daher identisch. Das heißt allerdings nicht, dass alles, was ist, automatisch vernünftig ist. Das, was nicht vernünftig, sondern bloß zufällig und unwesentlich ist, bezeichnet Hegel daher als bloße Existenz, die normativ unterhalb der vernünftigen Wirklichkeit rangiert. In direkter Übereinstimmung mit dieser Terminologie schreibt Marx: »Wir müssen also das Maß des Wesens der inneren Idee an die Existenz der Dinge legen« (Marx 1842a/1981, S. 50). In dieser Prüfung, ob die Existenz dem normativen Anspruch der Idee entspricht, liegt für Marx das Wesen der Kritik. In seiner Doktordissertation schreibt er: »Es ist die *Kritik*, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt« (Marx 1841/1968, S. 326/328). Die Existenz ist demnach nicht nur die epistemisch unwahre Wirklichkeit, sondern auch das, was normativ nicht sein sollte. In diesem philosophischen Kritik-Typus wird die Idee durch die Philosophie erkannt und sie kritisiert dann auch die Existenz.

Kein Geringerer als Hegel stand einem solchen Kritik-Typus jedoch skeptisch gegenüber. In der *Einleitung zur Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* schreibt er:

»[W]er wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll? Aber diese Klugheit hat unrecht, sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein« (Hegel 1830/2017, S. 49).

Hegels Vorwurf lautet, dass eine Kritik der Existenz, wie auch Marx sie im Sinn hat, letztlich trivial und nicht philosophisch ist. Das widerspricht aber Marx' ausdrücklichem Anspruch, Kritik vom »Standpunkt der Idee«, also von einem nicht-trivialen philosophischen Standpunkt aus zu üben.

Marx' Auffassung von Kritik lässt sich nur dann gegen den Hegel'schen Trivialitätsvorwurf verteidigen, wenn Hegels Auffassung der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit modifiziert wird. Und tatsächlich ist eine solche Modifikation ein zentrales Anliegen der Linkshegelianer: Die von Hegel zugestandene Lücke zwischen Vernunft und Existenz weiten sie aus, um auch die Wirklichkeit kritisieren zu können, die Hegel noch mit der Vernunft identifiziert hatte. Daraus ergibt sich aber, zumindest aus Hegel'scher Perspektive, ein neues Problem: Wenn nicht nur die Existenz, d. h. letztlich historisch zufällige und strukturell bedeutungslose Aspekte der Wirklichkeit, sondern auch die Wirklichkeit selbst, d. h. ihre Grundstrukturen, nicht mit der Idee übereinstimmt, hört die Idee auf, Element der Wirklichkeit zu sein. Damit wird aber offenbar die philosophiegeschichtlich fortschrittliche Position Hegels aufgegeben, dass Vernunft nicht nur subjektiv und theoretisch als geistige Fähigkeit von Individuen verstanden werden darf, sondern sie sich auch praktisch in objektiven und gesellschaftlichen Strukturen manifestiert. Die Idee ist dann wieder in erster Linie eine normative geistige und theoretische Vorstellung von Individuen, die sie der unvernünftigen objektiven und praktischen gesellschaftlichen Wirklichkeit entgegenhalten. Die Kritik ist dann in erster Linie theoretisch und die Praxis folgt nur den Einsichten der in diesem Kritik-Typus aufgewerteten Theorie (vgl. Marx 1841/1968, S. 327).

Die von Marx intendierte Kritik ist also entweder trivial oder sie beruht auf einer strukturellen Lücke zwischen einer erst noch zu verwirklichenden theoretischen Vernunft und einer unvernünftigen praktischen Wirklichkeit. Tatsächlich neigt Marx zu diesem Zeitpunkt einer Trennung von theoretischer Vernunft und praktischer Wirklichkeit zu. So schreibt er etwa in seiner Betrachtung der belgischen Revolution, dass sie »zuerst als geistige Revolution, als Revolution der Presse« zu verstehen sei, und fügt hinzu: »Soll die Revoluti-

on gleich *materiell* auftreten? Schlagen statt sprechen? Die Regierung kann eine geistige Revolution materialisieren; eine materielle Revolution muß erst die Regierung vergeistigen« (Marx 1842a/1981, S. 39). Die Kritik an der Wirklichkeit auf Grundlage der Idee scheint somit vorrangig eine Aufgabe der Theorie, von Intellektuellen oder philosophisch gebildeten Journalisten, wie Marx zu dieser Zeit selbst einer ist, d. h. der bürgerlichen Öffentlichkeit. Deshalb ist auch verständlich, warum Marx so vehement die Freiheit der Presse verteidigt: Die Zensur der Presse muss aus seiner Perspektive wie ein direkter Angriff auf die Möglichkeit der Kritik und dadurch auf die noch ausstehende Verwirklichung der Vernunft erscheinen.

Marx' Doktordissertation dokumentiert allerdings, dass er diesen ersten Kritik-Typus keineswegs naiv vertritt. Vielmehr sieht er deutlich, dass es problematisch ist, eine von der Wirklichkeit unterschiedene Idee zum Maßstab der Kritik dieser Wirklichkeit zu machen.¹ Die Idee, so argumentiert Marx, kann von dieser Unterscheidung von der Wirklichkeit nicht unversehrt bleiben, sondern wird durch diese Unterscheidung selbst einseitig: »Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt: ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, d. h., es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht« (Marx 1841/1968, S. 329).

Marx' These lautet, dass die Philosophie bzw. die weltlose Vernunft nicht minder defizitär ist als die vernunftlose Welt. Die Idee und die Philosophie werden problematisch, weil sich, wie Marx im Anschluss an die zitierte Passage argumentiert, der Widerspruch zwischen Vernunft und Welt innerhalb der Philosophie als Widerspruch zwischen verschiedenen philosophischen Richtungen wiederholt. Dieser Selbstwiderspruch der Philosophie lässt sich philosophisch nicht mehr auflösen. Hierbei handelt es sich um eine merklich hegelisch inspirierte (Selbst-)Kritik von Marx an der gerade gegen Hegel formulierten Trennung von Wirklichkeit und Idee. Trotz dieser hellsichtigen Selbstkritik bleibt Marx' Position noch etwas unbefriedigend: Denn erstens gelingt es ihm noch nicht, die Trennung von Idee und Wirklichkeit und damit die Einseitigkeit der Philosophie zu überwinden. Stattdessen ergreift er auch in der Doktordissertation, in der er diese Trennung zumindest im Ansatz schon problematisiert, innerhalb dieser Trennung letztlich doch Partei für die Seite der

1 In der Forschung wird bisweilen unterschätzt, wie ambivalent und selbstkritisch Marx in seiner Doktordissertation eigentlich argumentiert, vgl. exemplarisch etwa Heinrich (2014, S. 90–91).

philosophischen Kritik gegen die kritisierte Wirklichkeit und hält somit letztlich an der Trennung fest. Und zweitens reproduziert auch seine selbstkritische Problematisierung dieser Trennung in der Doktordissertation gewissermaßen metatheoretisch die Trennung zwischen Vernunft und Wirklichkeit, weil er diese Trennung selbst wieder tendenziell einseitig, nämlich noch aus allein philosophischer Perspektive und vorrangig in ihren philosophischen Folgen problematisiert. Das wird sich kurz darauf ändern.

Die zentrale Herausforderung von Marx' früher philosophischen Auffassung von Kritik lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Wenn eine radikale Kritik auch der fundamentalen Strukturen der Wirklichkeit möglich sein soll, müssen Wirklichkeit und Vernunft, gegen ihre Identifizierung bei Hegel, voneinander getrennt werden. Diese Trennung geht mit einer Aufwertung der subjektiven philosophischen Vernunft gegen die Unvernunft der Wirklichkeit einher. Kritik ist aufgrund dieser Aufwertung erstens vorrangig theoretisch und zweitens geht sie von externen subjektiven normativen Ansprüchen gegenüber der Wirklichkeit aus. Dadurch droht aber die Gefahr, dass diese philosophisch grundierte Kritik ihrem Gegenstand äußerlich und damit vor- oder sogar unpolitisch bleibt und nicht über Sollensforderungen hinauskommt. Um dieser Gefahr zu begegnen, ohne aber die Möglichkeit radikaler Kritik aufzugeben, müsste die Trennung von Vernunft und Wirklichkeit, anstatt wie in Marx' Doktordissertation bloß innerhalb der Philosophie, vielmehr innerhalb der Wirklichkeit selbst verortet werden. Erst wenn das gelingt, könnte Marx einerseits an der entscheidenden Hegel'schen Einsicht festhalten, dass die Vernunft (und eben auch die Unvernunft) nie bloß individuell oder vorgesellschaftlich, sondern immer auch Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist – ohne sich damit aber andererseits zugleich auf Hegels vollständige Identifizierung von Vernunft und Wirklichkeit verpflichten zu müssen und damit wiederum die Möglichkeit radikaler Kritik preiszugeben. Dieser Herausforderung stellt sich Marx in der 1843 verfassten *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* und in dem ebenfalls 1843 verfassten und 1848 in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* erschienenen Text *Zur Judenfrage*.

Kritik der bürgerlichen Gesellschaft

Der Text *Zur Judenfrage* kann als Marx' erstes Programm radikaler Gesellschaftskritik gelesen werden: In diesem Text kritisiert er nicht mehr nur die politische, sondern auch die ökonomische Wirklichkeit der bürgerlichen Ge-

sellschaft. Schon mit seinem Ende 1842 verfassten Beitrag zu den *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz* im Rheinischen Landtag und seinen Untersuchungen über die soziale Lage der Moselbauern 1843 (vgl. Marx 1843a/1981) nimmt Marx die soziale Wirklichkeit im preußischen Staat in den Blick. In diesen Beiträgen finden sich erste Ansätze zur Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, die Marx kurz darauf in seiner *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* theoretisch fundiert und vertieft. Die Ergebnisse dieser als Kritik des Hegel'schen Staatsrechts formulierten Kritik der liberalen bürgerlichen Gesellschaft baut Marx in der Ende 1843 verfassten Schrift *Zur Judenfrage* zu einer eigenständigen kritischen Gesellschaftsanalyse aus. Diese beiden Schriften bilden das theoretische Zentrum der gesellschaftstheoretischen Radikalisierung der Marx'schen Kritik. In den 1844 verfassten *Kritischen Randglossen* bekennt sich Marx vor diesem Hintergrund ausdrücklich zum Sozialismus und bricht damit mit seinen bis dato eher liberalen und (radikal-)demokratischen Ansichten. Mit dieser Radikalisierung verändert sich dann auch der Typus der Kritik.

Im Fokus von Marx' Auseinandersetzung mit Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* stehen Hegels Versuche, die sozialen und politischen Gegensätze der bürgerlichen Gesellschaft anhand von gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen miteinander zu versöhnen. Marx' Kritik lautet, dass Hegel eine solche Versöhnung nicht gelingt, sondern die institutionellen Vermittlungsinstanzen den Widerspruch, den sie vermitteln sollen, eigentlich nur auf veränderte Weise reproduzieren (vgl. Marx 1843b/1981, S. 288, S. 292 u. S. 295–296). In dieser Unzulänglichkeit von Hegels Rechtsphilosophie liegt für Marx aber kein theoretischer Mangel, sondern in ihr manifestiert sich vielmehr die reale »Antinomie des politischen Staates und der bürgerlichen Gesellschaft« (Marx 1843b/1981, S. 295). In der *Judenfrage* wird diese Antinomie zum Zentrum der Marx'schen Gesellschaftsanalyse. In dieser Schrift nimmt Marx eine weiterführende und auch normativ qualifizierte Beschreibung des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft vor:

»Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das Gattungsleben des Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben. Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben außerhalb der Staatssphäre in der bürgerlichen Gesellschaft bestehen. Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur in Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der Wirklichkeit, im Leben ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im politischen Gemeinwesen, worin er sich als Gemeinwesen gilt, und das Leben in der bürgerlichen Gesell-

schaft, worin er als Privatmensch tätig ist, die andern Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird« (Marx 1844b/1981, S. 354–355).

Im Staat, so Marx weiter, gilt jeder Mensch als »*souveränes*, als höchstes Wesen« (Marx 1844b/1981, S. 360), in der bürgerlichen Gesellschaft hingegen lebt der Mensch »egoistisch[...]«, als ein »auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum« (Marx 1844b/1981, S. 366). In ihr lebt der Mensch, »wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist« (Marx 1844b/1981, S. 360).

Aus diesen Beschreibungen lassen sich insgesamt zwei Bestimmungen des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft gewinnen. Erstens: Die politische Sphäre des Staates zeichnet sich dadurch aus, dass der Mensch in ihr ein allgemeines Gattungs- und Gemeinwesen ist, in der ökonomischen Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft hingegen ist er ausschließlich ein einzelnes Individuum. Zweitens: Als *homo politicus* verfügt der Mensch über Selbstbestimmung und ist der Zweck politischen Handelns. Als *homo oeconomicus* hingegen ist der Mensch fremdbestimmt und nur Mittel für andere Zwecke.

Entscheidend für Marx' Weiterentwicklung seiner bisherigen Position ist, dass er die politische Sphäre des Staates mit der Idee und die ökonomische Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft mit der Existenz identifiziert: In den *Kritischen Randglossen*, die er wenige Monate nach der *Judenfrage* verfasst hat, bezeichnet er den Gegensatz zwischen dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft als den »Gegensatz zwischen der allgemeinen Idee und der individuellen Existenz des Menschen« (Marx 1844d/1981, S. 408; vgl. Marx 1844b/1981, S. 360). Das ist gegenüber seinem früherem Kritikprogramm ein entscheidender Fortschritt, und zwar in zweifacher Hinsicht: Die zunächst mit Hegel vorgenommene Unterscheidung zwischen der Idee bzw. der Vernunft und der bloßen Existenz, die dann gegen Hegel zum Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit ausgeweitet wird, geht erstens nicht mehr mit einer Trennung von subjektiven theoretischen Vorstellungen einerseits und der objektiven praktischen Realität andererseits einher. Der Gegensatz zwischen der Idee und der Wirklichkeit wird nicht mehr als Gegensatz zwischen Philosophie und Wirklichkeit, sondern vielmehr als Gegensatz zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft, d. h. als Gegensatz der gesellschaftlichen

Wirklichkeit selbst verstanden.² Zweitens wird dadurch auch die Hierarchie zwischen Idee und Wirklichkeit, die im frühesten Ansatz noch angelegt war, korrigiert: »Der *wirkliche* Mensch ist erst in der Gestalt des *egoistischen* Individuums, der *wahre* Mensch erst in der Gestalt des *abstrakten citoyen* anerkannt« (Marx 1844b/1981, S. 370; 1. Herv. G. S.). Wahrheit und Idee bleiben in der politischen Sphäre abstrakt, weil sie auf einen gesellschaftlichen Sonderbereich beschränkt bleiben. Sie durchdringen nicht den größeren wirklichen Bereich der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich die kapitalistische Ökonomie. Das Vernünftige bzw. Wahre bleibt partikular und ist somit nicht das Wirkliche, und das allgemeine Wirkliche ist nicht das Wahre bzw. Vernünftige. Dieser Chiasmus formuliert die innere Selbstverkehrung und Selbstverfehlung der gesellschaftlichen Wirklichkeit: Die bürgerliche Gesellschaft ist eine »verkehrte Welt« (Marx 1844a/1981, S. 340). Das Ziel von Kritik kann demnach nicht mehr darin bestehen, die selbst einseitige Idee zum Maßstab der Wirklichkeit zu machen und dadurch die Trennung fortzuschreiben, sondern darin, die Trennung und Entgegensetzung von Staat und Gesellschaft aufzuheben.

Vor dem Hintergrund dieser gesellschaftstheoretischen Interpretation des Gegensatzes zwischen Idee und Wirklichkeit als Gegensatz zwischen Staat und Gesellschaft weist Marx sein früheres Verständnis von Kritik entschieden zurück und entwickelt einen neuen Kritik-Typus. Die philosophische Kritik bezeichnet er jetzt – ganz in Übereinstimmung mit Hegels Trivialitätseinwand – als die vulgäre oder dogmatische Kritik, von der er die wahre Kritik unterscheidet (vgl. Marx 1843b/1981, S. 296). Die vulgäre bzw. dogmatische Kritik besteht darin, bloß den Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit bzw. zwischen Staat und Gesellschaft zu konstatieren und die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft an der Idee des Staates zu messen. Diese Kritik »findet überall Widersprüche. Das ist selbst noch dogmatische Kritik, die mit ihrem Gegenstand *kämpft*, so wie man früher etwa das Dogma der heiligen Dreieinigkeit durch den Widerspruch von eins und drei beseitigte« (Marx 1843b/1981, S. 296). Sie hat, so lässt sich Marx' Gedanke ausführen, ihren Gegenstand nicht zureichend verstanden, da sie ihn als widersprüchlich kritisiert und für eine Seite dieses Widerspruches Partei ergreift. Dadurch bleibt sie dem Widerspruch aber verhaftet und reproduziert ihn. Sie ist nicht in der Lage, den Widerspruch ihres Gegenstandes aus seiner inneren Struktur

2 Heinrich (2014, S. 103) ist hingegen der Auffassung, dass sich die grundlegende Struktur der Marx'schen Konzeption in der *Judenfrage* nicht geändert habe.

zu erklären und damit auch eine normativ über ihn hinausführende Perspektive einzunehmen. In genau solch einer Analyse der Widersprüche der gesellschaftlichen Wirklichkeit besteht für Marx das Wesen der wahren bzw. revolutionären Kritik:

»Die wahre Kritik dagegen zeigt die innere Genesis der heiligen Dreieinigkeit im menschlichen Gehirn. Sie beschreibt ihren Geburtsakt. So weist die wahrhaft philosophische Kritik der jetzigen Staatsverfassung nicht nur Widersprüche als bestehend auf, sie *erklärt* sie, sie begreift ihre Genesis, ihre Notwendigkeit. Sie faßt sie in ihrer *eigentümlichen* Bedeutung« (Marx 1843b/1981, S. 296).

Polemik

Diese Neukonzeption von Kritik wird in den 1843 geschriebenen *Briefen aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern* und in der 1843/44 verfassten *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* theoretisch vertieft und programmatisch ausformuliert. In der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* finden sich genau genommen aber zwei verschiedene Kritik-Typen: zum einen die polemische Kritik, zum anderen die wahre bzw. revolutionäre Kritik. Der Schwerpunkt der *Einleitung* liegt dabei auf der polemischen Kritik, auf den sich auch die meisten der berühmt gewordenen Formulierungen dieses Textes beziehen. Erst im letzten Teil dieses Textes finden sich Beschreibungen der revolutionären Kritik. Um Marx' Kritikverständnis nachvollziehen zu können, ist es notwendig, beide Typen der Kritik auseinanderzuhalten. Zunächst soll deshalb die polemische Kritik rekonstruiert werden, um sodann die revolutionäre Kritik in den Blick zu nehmen.

Der polemische Kritik-Typus rehabilitiert auf gewisse Weise den Typus der philosophischen bzw. dogmatischen Kritik. Diese Rehabilitation ist wiederum nur vor dem Hintergrund der Transformation des Marx'schen Kritikbegriffes zu verstehen, durch den Kritik nicht länger bloß theoretisch gefasst und außerhalb von Praxis, Gesellschaft und Geschichte verortet wird: Unter ganz spezifischen gesellschaftlichen und historischen Bedingungen kann auch eine nicht-radikale und dogmatische Kritik vernünftig sein. Allerdings handelt es sich bei dieser Kritik dann streng genommen nicht mehr um Kritik, sondern, in Marx' eigenen Worten, um »*Krieg*« (Marx 1844c/1981, S. 380) bzw. um polemische Kritik.

Die *Einleitung* war von Marx keineswegs als alleinstehender Text gedacht, sondern als Einleitungsschrift zu einer geplanten, aber nicht fertiggestellten Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. In dieser Einleitung erklärt Marx, was das Ziel einer Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie ist, und entwickelt im Zuge dessen den Typus der polemischen Kritik. Er gibt in ihr ausdrücklich zu bedenken, dass sich die Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie nicht auf das »Original«, sondern auf die »Kopie« richtet (Marx 1844c/1981, S. 379), d. h. nicht auf die Wirklichkeit des Rechts, des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auf die Hegel'sche Philosophie des Rechts, des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft. Dies wirkt zunächst inkonsequent und erscheint geradezu als Rückfall hinter den spätestens mit der *Judenfrage* erreichten Anspruch, dass sich die Kritik nicht mehr auf die Philosophie, sondern auf die Wirklichkeit richten soll. Für die von Marx beabsichtigte Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie ist entscheidend, dass sich das damalige Deutschland gegenüber dem gesellschaftlichen Fortschrittsniveau Frankreichs und Englands aus Marx' Sicht »unter dem Niveau der Geschichte« (Marx 1844c/1981, S. 380) befindet: Die kapitalistische Industrialisierung ist in England fortgeschrittener und der liberale bürgerliche Staat ist in Frankreich durch die Französische Revolution deutlich stärker entwickelt als in Preußen. Wenn aber das geschichtliche Niveau der Entwicklung der liberal-kapitalistischen bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland unter dem Fortschrittsniveau von England und Frankreich bleibt, dann bleibt auch die Kritik der Wirklichkeit des damaligen Deutschlands unter dem Niveau der geschichtlichen Wirklichkeit: »Wenn ich die deutschen Zustände von 1843 verneine, stehe ich, nach französischer Zeitrechnung, kaum im Jahre 1789« (Marx 1844c/1981, S. 379). Mit Hegel gesprochen ist die deutsche Wirklichkeit geschichtlich gesehen bloße Existenz. Die deutsche Wirklichkeit bedarf somit streng genommen gar keiner Kritik mehr, weil sie durch die Geschichte der fortgeschrittenen Länder längst widerlegt wurde. Die Kritik der Wirklichkeit des damaligen Deutschlands ist somit eigentlich überflüssig, weil die gesellschaftliche Wirklichkeit in Deutschland gewissermaßen schon praktisch und historisch durch die Entwicklung in England und Frankreich widerlegt worden ist. Wenn man in Deutschland das geschichtliche Niveau der Wirklichkeit kritisieren will, darf man daher paradoxerweise nicht die Wirklichkeit, sondern man muss die Philosophie kritisieren, genauer, die Hegel'sche Rechtsphilosophie. Denn, so Marx' Argument, Hegel hat die rückständige gesellschaftliche Wirklichkeit Deutschlands in seiner Philosophie überholt und in der Philosophie das historische Niveau der Wirklichkeit anderer europäischer Länder erreicht:

Nur die »deutsche Rechts- und Staatsphilosophie ist die einzige mit der offiziellen modernen Gegenwart *al pari* stehende deutsche Geschichte« (Marx 1844c/1981, S. 383).

Daraus folgt im Umkehrschluss aber nicht, dass Marx auf eine Auseinandersetzung mit der deutschen Wirklichkeit verzichtet. Nur ist der Modus dieser Auseinandersetzung eben nicht mehr die radikale Kritik, sondern die Polemik, d. h. Polemos, oder der Krieg: »Krieg den deutschen Zuständen! Allerdings! Sie stehn *unter dem Niveau der Geschichte*, sie sind *unter aller Kritik*« (Marx 1844c/1981, S. 380). In der Auseinandersetzung mit den deutschen Zuständen müssen nicht mehr, wie Marx es für den Typus wahrer bzw. radikaler Kritik gefordert hatte, die Genesis und die Struktur der gesellschaftlichen Widersprüche entwickelt werden, um aus der Kritik dieser Wirklichkeit eine Überwindungsperspektive zu entwickeln, da diese Arbeit durch den geschichtlichen Fortschritt in England und Frankreich bereits erledigt wurde: Der »Geist« der deutschen Wirklichkeit ist längst geschichtlich »widerlegt« und muss nur deshalb nicht mehr theoretisch kritisiert werden (Marx 1844c/1981, S. 380). Daher reicht es, die Wirklichkeit Deutschlands gewissermaßen am Maßstab der Wirklichkeit in Frankreich und England zu messen und polemisch zu denunzieren. Dieser polemische Kritiktypus ist somit strukturell mit dem philosophischen bzw. dogmatischen Kritiktypus verwandt: Ein Gegenstand wird nicht aus sich selbst und seinen eigenen Widersprüchen verstanden und kritisiert, sondern an einem externen Maßstab gemessen. Anders als in seinen früheren Überlegungen zum Begriff der Kritik versteht Marx ein solches Verfahren streng genommen nicht mehr als Kritik, sondern als Polemik. Darin nähert er sich wieder der Position Hegels an, der in der *Enzyklopädie* einen solchen Kritik-Typus als nicht- oder vorphilosophisch bestimmt hatte. Auch für Marx ist eigentlich nur der Typus radikaler Kritik als Kritik im eigentlichen Sinne ernst zu nehmen.³ Die Auseinandersetzung mit der deutschen Wirklichkeit liegt hingegen unterhalb des Niveaus radikaler Kritik. Es wäre folglich fatal, Marx' berühmte Formulierungen zu dem kriegerischen bzw. polemischen Kritik-Typus mit dem radikalen Kritik-Typus zu verwechseln. Dann würden sich Marx' Sätze nämlich wie ein

3 Aus diesem Grund bezeichnet Marx die radikale Kritik daher stellenweise noch als philosophische Kritik (vgl. Marx 1844b/1981, S. 344 u. S. 346), was aber eher eine wertende denn eine typisierende Bezeichnung ist. Der radikale Kritik-Typus unterscheidet sich strukturell grundlegend vom philosophischen Kritik-Typus.

Plädoyer für eine letztlich irrationale Parteilichkeit und einen vortheorietischen martialischen Dezisionismus lesen. Zwar wurden Marx' entsprechende Äußerungen in der späteren Rezeption teilweise so verstanden, sie sind jedoch keineswegs so gemeint. Denn nur in Auseinandersetzungen mit den geschichtlich bereits widerlegten deutschen Zuständen wird die Kritik zum Krieg: Eigentlich muss der »Geist«, d. h. das Wesen bzw. die Strukturen einer geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit durchaus theoretisch kritisiert und widerlegt werden. Kritik ist daher normalerweise auch »Leidenschaft des Kopfes«, nur in Deutschland ist sie der »Kopf der Leidenschaft«. Üblicherweise richtet sie sich in der Tat »auf *denkwürdige*[...] Objekte« und zielt auf »Selbstverständigung« mit dem »Gegenstand«, um ihn schließlich zu »widerlegen« (Marx 1844c/1981, S. 380); nur in Deutschland richtet sie sich gegen einen »Feind«, den sie im »Handgemenge [...] treffen« und »vernichten« will (Marx 1844c/1981, S. 380–381). Doch noch aus einem weiteren Grund darf der polemische Typus der Kritik nicht als irrationale Propaganda der blinden Tat verstanden werden.⁴ Marx bejaht die Polemik schließlich nur auf Grundlage einer theoretischen Analyse der gesellschaftlichen Bedingungen von Kritik im damaligen Deutschland. Seine polemische Emphase ist somit keineswegs irrational, sondern beruht auf komplexen geschichtsphilosophischen und gesellschaftsanalytischen Voraussetzungen.

Revolution

Nach den Überlegungen zur polemischen Kritik in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* finden sich dort und in den *Briefen aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern* nähere Bestimmungen der radikalen bzw. revolutionären Kritik. Diese Kritik kann als der maßgebliche Typ einer »marxistischen« Kritik der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer revolutionären Überwindung verstanden werden.

Sie lässt sich durch zwei zentrale Motive kennzeichnen: Erstens kann es nicht darum gehen, wie in der philosophischen bzw. dogmatischen Kritik, einfach nur gesellschaftliche Widersprüche zu konstatieren. Vielmehr müssen diese Widersprüche aus der inneren Struktur der bürgerlichen Gesellschaft selbst erklärt werden. Erst durch eine solche vertiefte Einsicht in

4 So sieht etwa Röttgers bei Marx eine »Forderung des unmittelbaren Dreinschlagens« und kritisiert »das einseitig Kämpferische« (Röttgers 1975, S. 263 u. S. 264).

den ko-konstitutiven Zusammenhang der unvernünftigen Wirklichkeit und der nur partikular verwirklichten Vernunft lässt sich eine Perspektive zur Überwindung dieser doppelt verkehrten gesellschaftlichen Wirklichkeit entwickeln. Diesen Gedanken einer immanenten Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit hat Marx' in dem berühmten Diktum formuliert, »daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen« (Marx 1844a/1981, S. 344). Dieses erste Motiv weist die Trennung zwischen Normativität und Faktizität, d. h. zwischen der Idee als dem Maßstab der Kritik und der kritisierten Wirklichkeit, zurück, die sich im philosophischen Kritik-Typus findet. Das zweite Motiv lautet, dass die radikale Kritik mit der ihr von vornherein eingeschriebenen Perspektive einer Überwindung der gesellschaftlichen Verkehrungen und Widersprüche immer auch Element verändernder Praxis ist. Dies richtet sich gegen den rein theoretischen Status von Kritik im philosophischen Kritik-Typus. Der Ort der Kritik ist somit nicht mehr, wie in Marx' frühesten Schriften, der Diskurs bürgerlicher Öffentlichkeit, sondern er besteht in den gesellschaftlichen Kämpfen und Konflikten, in denen die gesellschaftlichen Widersprüche praktisch ausgetragen und auf die Spitze getrieben werden. Dieser radikale Begriff der Kritik ist somit selbst eine Kritik des liberal-bürgerlichen Verständnisses von Kritik. Auch dieses zweite Motiv der Kritik als Teil der gesellschaftlichen Praxis hat Marx pointiert formuliert: Es geht darum, »unsre Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an wirkliche Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren« (Marx 1844a/1981, S. 345).

Das erste Motiv der radikalen Kritik, die immanenten Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit, führt Marx in seinen in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* veröffentlichten Briefen an Arnold Ruge weiter aus. Dort schreibt er:

»Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln. Was nun das wirkliche Leben betrifft, so enthält grade der *politische Staat*, auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußterweise erfüllt ist, in allen seinen *modernen* Formen die Forderungen der Vernunft. Und er bleibt dabei nicht stehn. Er unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen« (Marx 1844a/1981, S. 345).

An dieser Passage sind zwei Aspekte bemerkenswert. Erstens: Den inneren Widerspruch der gesellschaftlichen Wirklichkeit, den Marx in der *Judenfrage* als den Widerspruch zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft rekonstruiert, fasst er hier als Widerspruch zwischen der Vernunft und der Form der Vernunft, die selber noch unvernünftig ist. Diese Unterscheidung zwischen der Vernunft und ihrer selbst noch nicht vernünftigen Form findet sich schon bei Hegel und ist keine originäre These von Marx (vgl. Hegel 1830/2017, S. 42). Neu ist allerdings, dass Marx – anders als Hegel – den Widerspruch zwischen der gesellschaftlichen Vernunft und ihrer Form als Hindernis für die Verwirklichung der Vernunft begreift. Während es bei Hegel die Philosophie ist, die die Vernunft auch in der Form der Vernunft theoretisch formuliert, kann es bei Marx nur die radikale Kritik und letztlich eigentlich nur die »radikale Revolution« (Marx 1844c/1981, S. 388) sein, die die gesellschaftliche Vernunft auch in einer vernünftigen Form verwirklicht. Zweitens: Stärker als in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* und der *Judenfrage* betont Marx in der zitierten Passage, dass sich der gesellschaftliche Widerspruch nicht nur durch die gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern ebenso durch das gesellschaftliche Bewusstsein zieht. Radikale Kritik ist deshalb notwendigerweise sowohl Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit als auch Kritik des gesellschaftlichen Bewusstseins, d. h. sowohl Gesellschaftskritik als auch Ideologiekritik. Das zweite zentrale Motiv radikaler Kritik, dass sie nicht nur Theorie, sondern immer auch Praxis ist, schließt stark an diesen ideologiekritischen Aspekt an.

Bevor dieses zweite Motiv untersucht wird, muss aber noch ein mögliches Problem immanenter Kritik diskutiert werden. Wie schon in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* und in der *Judenfrage* lautet der entscheidende Gedanke auch in der zitierten Passage aus dem Brief an Ruge, dass die radikale Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht durch externe Maßstäbe begründet werden und dem gesellschaftlichen Sein als äußerliches Sollen entgegentreten kann. Vielmehr zeigt sich das, was normativ geboten ist, im immanenten Anschluss an die gesellschaftliche Wirklichkeit und ihre Widersprüche. Wie Marx schreibt, ergibt sich das »Sollen« aus der »Wirklichkeit«: »Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien« (Marx 1844a/1981, S. 345).

Wenn Marx aber so entschieden auf einen externen Maßstab der Kritik verzichtet, stellt sich erstens die Frage, ob der Anspruch auf radikale Kritik nicht mit dem Anspruch immanenter Kritik kollidiert: Wenn Kritik immer an das, was ist, anschließen muss, um das, was sein soll, begründen zu können, ist sie

dann wirklich noch radikal? Ist sie noch »rücksichtslose Kritik alles Bestehenden« (Marx 1844a/1981, S. 344) oder ist sie nicht vielmehr auch Affirmation des Bestehenden? Die Antwort auf diese Frage muss wohl lauten, dass radikale Kritik nicht als einseitige Verneinung verstanden werden darf. Zwar schließt diese in der Tat an die Widersprüche der fundamentalsten Strukturen der gesellschaftlichen Wirklichkeit an, allerdings mit dem Ziel, diese Widersprüche aufzuheben. Zudem zeigt sie, dass dies nur dadurch möglich ist, indem man über diese Strukturen hinausgeht.

Es stellt sich aber noch eine zweite Frage, die auf das Problem normativer Begründung abzielt: Wenn das, was sein soll, aus dem, was ist, entwickelt wird, handelt sich Marx dann nicht einen naturalistischen Fehlschluss ein, der Faktizität mit Normativität verwechselt? Die Antwort auf diese Frage lautet, dass in Marx' hegelianischem Verständnis von Wirklichkeit Faktizität und Normativität keine Gegensätze, sondern gleichermaßen Aspekte der Wirklichkeit sind: Die gesellschaftliche Wirklichkeit weist als solche immer schon normative Aspekte und Dimensionen auf, die sich in gesellschaftlichen Praxen, Institutionen, Verhältnissen und Strukturen materialisieren. Die Pointe von Marx' kritischer Gesellschaftstheorie in der *Judenfrage* besteht eben darin, die Idee nicht philosophisch, sondern als Teil der Wirklichkeit zu verstehen. Freilich schließt die radikale Kritik auch nicht einseitig affirmativ an die normativen Instanzen der gesellschaftlichen Wirklichkeit an, um dann anzuprangern, dass sie permanent verletzt werden, und ihre Achtung einzufordern. Vielmehr geht es Marx darum, zu zeigen, dass sich Normativität und Faktizität in der liberal-kapitalistischen Gesellschaft wechselseitig durcheinander hervorbringen und durchdringen: Sowohl die Hervorbringung als auch die Verletzung ihrer eigenen Normen ist in der Struktur dieser Gesellschaft selbst immer schon gleichursprünglich angelegt – und deshalb ist eine radikale Veränderung dieser Gesellschaft nötig.

Neben dem Motiv immanenter Kritik lautet das zweite zentrale Motiv revolutionärer Kritik, dass sie eminent praktisch ist. Es wäre trivial und harmlos, diesen praktischen Charakter der Kritik so zu verstehen, dass alle Kritik als eine Form menschlicher Tätigkeit immer auch Praxis ist. Marx' Auffassung von Kritik als Praxis ist demgegenüber offensichtlich anspruchsvoller, radikaler und damit auch kämpferischer: Kritik ist in die »Qual des Kampfes nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich hineingezogen« und steht so im »Konflikte mit den vorhandenen Mächten« (Marx 1844a/1981, S. 344). Worin genau besteht nun aber der nicht-triviale radikal praktische Charakter von Kritik? Marx fasst ihn bündig so zusammen, dass die radikale Kritik als »Selbstver-

ständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche« (Marx 1844a/1981, S. 346) zu verstehen ist. Diese Selbstverständigung führt er folgendermaßen aus:

»Wir sagen ihr [der Welt; G. S.] nicht: Laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschrein. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen *muß*, wenn sie auch nicht will« (Marx 1844a/1981, S. 345).

Dieser Selbstverständigungsaspekt der radikalen Kritik steht in der Aufklärungstradition des frühesten Kritik-Typus von Marx und übernimmt eine ideologiekritische Funktion: Entscheidend für diese ideologiekritische Funktion ist erstens, dass die bürgerliche Gesellschaft aufgrund ihrer Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse nicht plan und glatt ist, sondern durch diese widersprüchlichen Verhältnisse selbst widersprüchlich strukturiert ist und diese Widersprüche immer wieder in Form von Krisen, Konflikten und Kämpfen austrägt. Zweitens ist diese durch Widersprüche geprägte Wirklichkeit als solche nicht transparent und durchsichtig, sondern existiert aufgrund dieser Widersprüche, die sich im gesellschaftlichen Bewusstsein fortschreiben, wesentlich im Modus der Entfremdung, der Täuschung und der Ideologie. Deshalb sind auch den Akteuren der Widersprüche, d. h. den Akteuren der gesellschaftlichen Konflikte und Kämpfe, ihre eigenen Kämpfe nicht ganz einsichtig. Das hat zur Folge, dass die Widersprüche der gesellschaftlichen Wirklichkeit den Akteuren als Grund ihres Kampfes verborgen bleiben und sie auch nicht direkt zu diesem vordringen können. Daraus ergibt sich die Gefahr, dass diese Kämpfe die gesellschaftlichen Widersprüche unangetastet lassen und sie nur in neuen Formen und Gestalten variieren, fortschreiben und mitunter sogar zementieren. Es ist daher nötig, dass die Kritik zum einen die Akteure darüber aufklärt, »warum sie eigentlich kämpfen«, indem sie den widersprüchlichen Grund der Wirklichkeit deutlich macht, der sich in den Kämpfen indirekt bereits ausdrückt. So kann sie zum anderen auch den Akteuren das eigentliche Ziel der sich aus diesen Widersprüchen entwickelnden Kämpfe bewusst machen. Dadurch wird die Kritik selbst zum revolutionären Akteur:

»Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst auf-

weckt, daß man ihre eignen Aktionen ihr *erklärt*. [...] Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analyse des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen« (Marx 1844a/1981, S. 346).

Radikale Kritik der Gesellschaft und gesellschaftliche Kämpfe

Das Verhältnis dieser wirklichen Kämpfe und der radikalen Kritik wird beim frühen Marx zweiseitig gefasst. Zum einen bedürfen die Kämpfe der Kritik: Die radikale Kritik klärt in ihrer ideologiekritischen Funktion die Kämpfe über mögliche Selbsttäuschungen und Ideologien, denen sie erliegen könnten, auf und sie macht diesen Kämpfen ihre im jeweiligen Konflikt vielleicht noch verborgenen revolutionären und über diesen hinausweisenden Ziele bewusst. Diese Selbstverständigung der Kämpfe ist der radikalen Kritik auf Grundlage ihrer gesellschaftskritischen Einsichten in den selbstwidersprüchlichen Charakter sowohl der gesellschaftlichen Wirklichkeit als auch des gesellschaftlichen Bewusstseins und damit auch der gesellschaftlichen Kämpfe möglich. Die radikale Kritik ist aufgrund dieser ideologie- und gesellschaftskritischen Doppelfunktion unverzichtbar dafür, dass sich gesellschaftliche Kämpfe revolutionär zuspitzen. Offensichtlich lautet Marx' Auffassung, dass die Kämpfe und Konflikte innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit noch nicht von selbst revolutionär werden können, sondern dafür die Unterstützung der radikalen Kritik brauchen, und zwar sowohl der Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit als auch der Kritik dieser Kämpfe selbst.

Zum anderen bedarf aber auch die Kritik der Kämpfe: Erst diese Kämpfe machen reale gesellschaftliche Bruchlinien und damit Befreiungsperspektiven sichtbar, an denen dann die Kritik ansetzen kann, um diese Widersprüche sowohl der Wirklichkeit als auch des Bewusstseins für die Kämpfe deutlicher hervortreten zu lassen. Außerdem müssen sich innerhalb der Kämpfe zumindest latent schon revolutionäre Tendenzen abzeichnen, mit denen sich die radikale Kritik zusammenschließen kann, um wirkmächtig zu werden: »Die Revolutionen bedürfen nämlich eines *passiven* Elementes, einer *materiellen* Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist« (Marx 1844c/1981, S. 386).

Die Kämpfe sind somit auf die Kritik und die Kritik ist auf die Kämpfe angewiesen: »Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen« (Marx 1844c/1981, S. 386). Damit nimmt Marx eine zweiseitige Mittelposition ein: Die Revolution wird weder allein durch die Kämpfe noch allein durch die Kritik initiiert. Der späte Marx wird demgegenüber bisweilen so interpretiert, dass bei ihm einseitig die Kritik in den Hintergrund tritt, weil er die voluntativ-subjektiven Faktoren der Veränderung stark zugunsten der determinierend-objektiven Faktoren zurückdrängt.⁵ Radikale Kritik ist dann keine Aufgabe mehr von gesellschaftlichen Akteuren, sondern sie vollzieht sich als gewissermaßen anonyme Selbstkritik objektiver Entwicklungstendenzen der kapitalistischen Akkumulations- und Krisenprozesse, die schließlich gleichsam automatisch zu ihrer Selbstaufhebung führen. Demgegenüber ist die Position des frühen Marx offener. Man kann darin einen Mangel sehen, weil das Verhältnis der Kritik zur gesellschaftlichen Wirklichkeit und den sozialen Kämpfen letztlich nicht wirklich geklärt ist und deshalb letztlich äußerlich und zufällig bleibt.⁶ Deshalb bleiben auch die Bedingungen dafür, dass radikale Kritik und radikale Kämpfe überhaupt möglich sind und sich darüber hinaus zu einer revolutionären Veränderung zusammenschließen, unklar. In dieser Unklarheit könnte man ein analytisches und auch strategisches Defizit sehen. Aber sind nicht Revolutionen tatsächlich unvorhersehbar und unplanbar? Man kann in der Offenheit der Konzeption des frühen Marx daher auch einen Vorzug gegenüber dem teleologischen und geradezu technischen Paradigma der Revolution sehen, das bisweilen dem späten Marx nachgesagt wird. Die Revolution lässt sich nämlich nicht auf ein kalkulierbares Zusammenspiel der Faktoren Kritik, Kampf und Krise reduzieren. Es liegt vielmehr in ihrem Wesen, immer auch ein Ereignis radikaler Offenheit und Neuheit zu sein.

Literaturverzeichnis

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1830/2017): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. 11. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

5 Vgl. in diesem Sinne kritisch beispielsweise Iber (2018).

6 In eine solche Richtung zielt etwa die Kritik von Popitz (1973, S. 99).

- Heinrich, Michael (2014): Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. 6. Auflage, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Iber, Christian (2018): Revolution als Negation der Negation? Zu Marx' Hegelrezeption. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 43, H. 3, S. 249–266.
- Marx, Karl (1841/1968): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke (MEW). Bd. 40. Berlin: Dietz, S. 257–373.
- Marx, Karl (1842a/1981): Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Erster Artikel. Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. In: MEW. Bd. 1, S. 28–108.
- Marx, Karl (1842b/1981): Der Kommunismus und die Augsburger Zeitung. In: MEW. Bd. 1, S. 105–108.
- Marx, Karl (1843a/1981): Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel. In: MEW. Bd. 1, S. 172–199.
- Marx, Karl (1843b/1981): Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MEW. Bd. 1, S. 201–333.
- Marx, Karl (1844a/1981): Briefe aus den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern«. In: MEW. Bd. 1, S. 337–346.
- Marx, Karl (1844b/1981): Zur Judenfrage. In: MEW. Bd. 1, S. 347–377.
- Marx, Karl (1844c/1981): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW. Bd. 1, S. 378–391.
- Marx, Karl (1844d/1981): Kritische Randglossen zu dem Artikel »Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen«. In: MEW. Bd. 1, S. 392–409.
- Popitz, Heinrich (1973): Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Röttgers, Kurt (1975): Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx. Berlin: de Gruyter.