

# I Methodische Überlegungen und Überlegungen zur Methode

UNIVERSAL truth can only be articulated from a thoroughly PARTISAN position – truth is by definition one-sided. [...] The Leninist narrative to the postmodern multiculturalist ›right to narrate‹ should be thus be an unashamed assertion of the right to truth.

Slavoj Žižek, *Repeating Lenin*<sup>1</sup>

## I.1 Zur Methodenkritik bei Hegel

Der Titel des vorliegenden ersten Kapitels steht selbst schon auf dem Standpunkt Hans Kelsens, für den sich die theoretische Differenz zwischen ihm und Eugen Paschukanis bzw. zwischen seiner Reinen Rechtslehre und der materialistischen Rechtstheorie als Streit um die spezifische *Methode* darstellt. Damit ist implizit schon ein wesentliches Moment der Hegel'schen Methodenkritik vorhanden, nämlich die völlige Kontingenz und Willkür der Wahl der Methode in Relation zu ihrem Gegenstand. In Folge werde ich mit Hegel dafür argumentieren, dass die sich in die Tradition Immanuel Kants stellende und dabei den üblichen Begriff von Wissenschaftlichkeit bedienende Rede von einer spezifischen *Methode*, derer sich das Denken zu bedienen habe, eine unüberbrückbare Kluft zwischen sich und dem Gegenstand aufreißt, die einer wahren Erkenntnis dieses Gegenstandes im Wege steht und paradigmatisch am *Ding an sich* seine Grenze hat. Aus diesem Grund wird die These vertreten, dass auch der dialektische Materialismus bzw. die Dialektik, wie sie das marxistische und daher auch Paschukanis' Denken charakterisiert, nicht als *Methode* zu verstehen ist.

Werfen wir daher einen genauen Blick auf den Anfang der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes*:

Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich

- I Slavoj Žižek, *Repeating Lenin*, <https://www.lacan.com/replenin.htm> (Zugriff: 17.04.2022). In abgewandelter Formulierung findet dieser Gedanke Eingang ins gleichnamige Vorwort von Sebastian Budgen/Stathis Kouvelakis/Slavoj Žižek (Hg.), *Lenin Reloaded. Towards a Politics of Truth*, Durham/London: Duke University Press 2007, S. 3.

bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird.<sup>2</sup>

Mit der natürlichen Vorstellung ist selbstverständlich die transzendente Wende Kants angesprochen, in der die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt thematisch werden. Dieser Gestus der Aufklärung leidet jedoch an dem Mangel, dass der Modus des Erkennens als bloße *Form* behandelt, das heißt auch als von jedem konkreten Inhalt unabhängige Form gesetzt wird. Das Erkennen sei demnach eine leere Form, die sich um den mannigfachen Inhalt schmiegt, ihn aufnimmt, ohne sich selbst dabei zu verändern. In der Einleitung zur *Wissenschaft der Logik* ist dieser Gedanke näher ausgeführt:

Der bisherige Begriff der Logik beruht auf der im gewöhnlichen Bewußtsein ein für allemal vorausgesetzten Trennung des *Inhalts* der Erkenntnis und der *Form* derselben [...]. Es wird *erstens* vorausgesetzt, daß der Stoff des Erkennens als eine fertige Welt außerhalb des Denkens an und für sich vorhanden, daß das Denken für sich leer sei, als eine Form äußerlich zu jener Materie hinzutrete, sich damit erfülle, erst daran einen Inhalt gewinne und dadurch ein reales Erkennen werde.<sup>3</sup>

Die Wahl der »Arten der Erkenntnis« als Wahl einer Methode setzt eine Trennung zwischen Erkenntnis und Gegenstand voraus, denn die Methode ist die spezifische Weise, in der sich die Erkenntnis zu ihrem Gegenstand verhält. Dabei verrät schon die Assoziation zum Erkennen als »Werkzeug«, dass hierbei der Gegenstand nicht in seinem Anundfürsichsein erfasst, sondern vielmehr der spezifischen Methode gemäß verändert, ja nur so erfasst wird, wie er *durch* und *in* dieser Methode ist.<sup>4</sup>

Hegel fährt fort:

Die Besorgnis scheint gerecht, teils daß es verschiedene Arten der Erkenntnis geben, und darunter eine geschickter als die andere zur Erreichung dieses Endzwecks sein möchte, hiemit durch falsche Wahl unter ihnen, [...] Wolken des Irrtums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden.<sup>5</sup>

Aus dieser Kritik der Methode als Methode resultiert jedoch kein Skeptizismus:<sup>6</sup>

2 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke* Bd. 3, S. 68.

3 Vgl. auch Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, in: *Werke* Bd. 5, S. 37.

4 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 68.

5 Ebd.

6 Der »sich vollbringende Skeptizismus«, der in der *PdG* wenige Seiten später eingeführt wird, hat demgegenüber eine spezifische Bedeutung und bezeichnet den negativen Erfahrungsprozess der Gestalten des Bewusstseins. Vgl. zum »sich vollbringenden Skeptizismus« etwa Obermayr, »Die pyrrhonische Skepsis als Moment der Hegel'schen Philosophie und ihr Verhältnis zur

Inzwischen wenn die Besorgnis, in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, [...] so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dies Mißtrauen gesetzt und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist.<sup>7</sup>

Die Furcht zu irren ist selbst der Irrtum, weil sie sich aus der vorausgesetzten, aber als solche nicht hinterfragten Vorstellung nährt, dass ein »*Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen*« besteht,<sup>8</sup> der mittels der Methodenwahl zu überbrücken sei. Dass dies in Form eines unendlichen Annäherungsprozess geschieht, stört die gewöhnliche Vorstellung nicht, sie benennt die Grenze, an der sie versagt, auch noch feierlich mit *Ding an sich*. Mit einer solchen Trennung von Erkenntnis und Gegenstand, die, wenn es um die philosophische Letztbegründung geht, in Gestalt der Trennung von Erkenntnis und Absolutem auftritt, ist jedoch ein Paradoxon verbunden. Wenn das Absolute allein wahr ist – das muss es, sonst wäre es nicht absolut – und Absolutes und Erkennen auf jeweils verschiedenen Seiten stehen, dann ist das Erkennen, »indem es außer dem Absoluten [ist], wohl auch außer der Wahrheit«.<sup>9</sup> Wie aber soll sich das Erkennen, wenn es selbst außerhalb der Wahrheit liegt und also *unwahr* ist, des Absoluten bemächtigen? Wie soll Wahres durch Unwahres erschlossen werden? Oder, so nimmt Hegel einen Einwand vorweg, es ist ein Unterschied zwischen absoluter Wahrheit und sonstiger Wahrheit gesetzt, doch genau darin wird deutlich, dass »das Absolute, das Erkennen, und so fort, Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, um die zu erlangen es erst zu tun ist«.<sup>10</sup>

Der Begründungskeptizismus hingegen basiert auf einer bestimmten, in sich widersprüchlichen Bedeutung dieser philosophischen Begriffe, auf welche er nicht reflektiert. Der Methodengestus reißt selbst die Kluft auf, die er sodann nicht überschreiten kann. Kurt Zeidler identifiziert diese Trennung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt bzw. die »Rede von Gegebenem, das dem Denken schlechterdings vorgegeben sei« als den wesentlichen Fehler der Erkenntnistheorie der Moderne,<sup>11</sup> aus welchem entweder das »repräsentationstheoretische Zeichenmodell« gemeinsam mit dem Letztbegründungsproblem, das im

immanenten Kritik als Praxis der Befreiung«, in: *Hegel-Jahrbuch 2021/22* (im Erscheinen).

7 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 69.

8 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 70.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Zeidler, »Die Logik der Gottesbeweise und die Logik der (Post-)Moderne«, in ders., *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*, Wien: Ferstl & Perz 2016, S. 169.

Münchhausen Trilemma kulminiert, oder aber die »skeptizistische ›De-konstruktion‹ von Metaphysik und Logik« hervorgeht.<sup>12</sup> Hegel hebt sich hingegen von beidem ab und es muss seine gesamte Philosophie als Alternative zur formallogischen Begründung einer Aussage durch eine andere (Deduktion) und zu der sich stets nur annähernden empirischen Begründung (Induktion) verstanden werden. Eine solche Logik nennt Zeidler eine »*Logik der Freiheit*«,<sup>13</sup> denn sie entwickelt einen Begriff vernünftiger Begründung, der dem Letztbegründungstrilemma immer schon entgangen ist.<sup>14</sup>

Ein wesentliches Moment der Hegel'schen Logik kommt darin zum Ausdruck, dass das Denken nicht jenseits seines Gegenstandes, nicht jenseits eines Inhaltes, als bloße Form oder als Behälter ewiger Denkprinzipien entfaltet werden kann. So heißt es in der Einleitung zur *Wissenschaft der Logik*: »Die Logik dagegen kann keine dieser Formen der Reflexion oder Regeln und Gesetze des Denkens voraussetzen, denn sie machen einen Teil ihres Inhalts selbst aus und haben erst innerhalb ihrer begründet zu werden.«<sup>15</sup> Die Dialektik ist daher auch keine äußerliche Methode, die an den Gegenstand herangetragen wird, sondern sie liegt, metaphorisch gesprochen, bereits in den Dingen und im Denken selbst. Schon hier tritt klar hervor, dass eine starre Trennung von Idealismus und Materialismus aufgegeben werden muss.

So evoziert exakt diese fehlerhafte Identifikation der Dialektik mit einer dem Gegenstand äußerlich und in völliger Kontingenz begegnenden Methode das Bild des dialektischen Materialismus als totalitäre, neuerliche Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse legitimierende Ideologie. Historische Wirkmächtigkeit erlangte der dialektische Materialismus insbesondere in den Stalinistischen Zwangsindustrialisierungen und -kollektivierungen, die das realgeschichtliche Ergebnis eines solchen methodischen Verständnisses sind: Denn die Wirklichkeit galt es so anzupassen, dass sie gemäß der materialistischen Theorie – darin liegt schon der größte Widerspruch – deutbar wird. Auch liegt schon in diesem methodischen Begriff des dialektischen Materialismus die Notwendigkeit einer Instanz, die zur *Anwendung* eben der Methode berufen ist. Es zeigt sich daher, dass ein methodisches Verständnis des dialektischen Materialismus – oder der Dialektik insgesamt – zu etwas tendiert, das der frühe Hegel in seiner Berliner-Periode als »philosophische Sekte« begriffen hat.<sup>16</sup> In einer solchen

12 Zeidler, »Die Logik der Gottesbeweise und die Logik der (Post-)Moderne«, S. 161.

13 Zeidler, »Der logische Ort der Freiheit«, in ders., *Vermittlungen*, S. 177; vgl. auch S. 189.

14 Dies kann hier lediglich thetisch formuliert werden.

15 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 35.

16 Hegel, *Die Positivität der christlichen Religion*, in: *Werke* Bd. I, S. 111; vgl. auch Wladimir Iljitsch Lenin, *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxis-*

Sekte wird die Philosophie selbst »positiv«,<sup>17</sup> das heißt, sie gründet sich auf eine Autorität, die sie als letzte Wahrheit *setzt*. Auch Andreas Arndt stellt sich gegen ein Verständnis der Dialektik, in welchem die »Realphilosophie lediglich die Iteration der logischen Strukturen bedeute[t]«,<sup>18</sup> die Dialektik also bloß auf andere Gegenstände *anzuwenden* oder zu *erweitern* wäre. Im Gegenteil wird nicht der *Begriff als Begriff*, wie er in der *Wissenschaft der Logik* entwickelt wird, in der Realphilosophie »geltend gemacht«, sondern vielmehr werden die individuellen Gegenstände selbst auf den Begriff gebracht.<sup>19</sup>

Im Folgenden möchte ich eine Kombination aus Dialektik und Materialismus entlang des Begriffes immanenter Kritik entfalten; damit hebe ich mich implizit von den historisch wirkmächtigen Ideologien des Dialektischen und Historischen Materialismus ab.<sup>20</sup> Zugleich soll die Überwindung einer starren Entgegensetzung von Materialismus und Idealismus im Begriff der Dialektik zumindest angedacht werden. Die anschließende Darstellung immanenter Kritik und ihre Konfrontation mit dem Reinheitspostulat Kelsens legen nicht nur die grundlegende Differenz des im Anschluss zu entfaltenden Dialogs zwischen Paschukanis und Kelsen offen. Die folgende Darstellung ist ebenso als kritische Analyse dessen, was vom alltäglichen oder gewöhnlichen Bewusstsein als objektive Wissenschaft aufgefasst wird, nämlich Methodenreinheit und Antisubjektivismus, zu verstehen.

## 1.2 Immanente Kritik

### 1.2.1 Der Welt aus ihren Prinzipien neue Prinzipien entwickeln

Wie auch im späteren Zusammenhang mit der Utopie als Bedingung der Kritik im dritten Kapitel ausgeführt wird, so ist marxistische Kritik wesentlich *immanente Kritik*. Was bedeutet Immanenz im Hinblick auf die

*mus*, Berlin: Dietz 1972, S. 1, der den Marxismus ausdrücklich gegen den Vorwurf, der Marxismus sei »als abgekapselte[], verknöcherte[] Lehre« ein »Sektierertum«, verteidigt.

17 Hegel, *Die Positivität der christlichen Religion*, S. 108. Vergleich zu einer Darstellung der Verschiebung des Hegel'schen Positivitätsbegriffes Andreas Gelhard, *Skeptische Bildung. Prüfungsprozesse als skeptisches Problem*, Zürich: diaphanes 2018, S. 257ff.

18 Andreas Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin: Eule der Minerva 2015, S. 144.

19 Ebd.

20 Die explizite Abhebung von den Theorien des Dialektischen und Historischen Materialismus würde demgegenüber eine eigenständige Arbeit erfordern.

Gesellschaftskritik, woraus bezieht sie ihre Legitimation und was ver-  
rät uns die Frage nach der Legitimität der Kritik über den in dieser Fra-  
ge betätigten Weltzugang?

Wie Rahel Jaeggi in ihrem Aufsatz *Was ist Ideologiekritik?* bemerkt,<sup>21</sup> ist jegliche *externe* Kritik, das heißt eine Kritik, die ihre Maßstäbe aus einem Außerhalb des Gegenstandes bezieht, dem Hegel'schen Vorwurf des Moralismus ausgesetzt: Externe Kritik ist immer auch die schlechte Unendlichkeit des bloßen Sollens oder anders formuliert ist der Gegenstand in der externen Kritik der Unendlichkeit aller möglichen Maßstäbe ausgesetzt. Ein Beispiel kann dies veranschaulichen: Gewöhnlich werden liberale Demokratien am Maßstab der »idealen« Demokratie – häufig in Form einer Rückbesinnung auf die attische Demokratie – gemessen, um im Anschluss daran auf entsprechende Defizite und Unzulänglichkeiten real existierender demokratischer Staaten hinzuweisen. Das Demokratieideal ist daher ein solcher externer Maßstab, der an die wirklichen Demokratien äußerlich herangetragen wird. Ein solcher externer Maßstab im Sinne eines normativen Ideals könnte jedoch genauso gut im Himmel, im Paradies oder – und ich lasse meine Assoziationen bewusst ins Absurde abgleiten – in einem Paradieser<sup>22</sup> bestehen. Man wird keine guten Gründe haben, einen demokratischen Staat an einem Stück Gemüse zu messen, aber darin wird die Absurdität externer Kritik offenbar. Ein externes Maß liegt jenseits des zu kritisierenden Gegenstandes und muss ihn daher begrifflich notwendig verfehlen: Demokratie ist kein Paradieser, es handelt sich um zwei vollständig voneinander verschiedene Gegenstände. Weniger offensichtlich ist dies im externen Maß der Utopie oder des Ideals, weil die gewöhnliche Vorstellung von Demokratie Ideal und Wirklichkeit immer schon vermischt. Im Grunde handelt es sich aber um denselben absurden Gedankengang: Ich messe einen Gegenstand an etwas, das er selbst nicht ist, und komme notwendig zum tautologischen Schluss, dass der Gegenstand das, woran ich ihn gemessen habe, nicht ist. Dies wird jedoch nicht als Tautologie erkannt, sondern als Defizit des Gegenstandes interpretiert oder gar Grade der Nichtentsprechung zwischen Gegenstand und Maßstab eingeführt, wie dies am sogenannten *Demokratie-Index* deutlich wird. Dies hängt auch nicht davon ab, ob das Verhältnis von Gegenstand und Maßstab als Identität oder Entsprechung gefasst wird, in beiden Fällen geht es um die Willkür und schlechte Unendlichkeit aller möglichen Maßstäbe, mittels welcher ein Gegenstand normativ bewertet wird. Erscheinungen externer Kritik sind dabei sowohl moralische Kritik,<sup>23</sup> partikularistische Positionen

21 Rahel Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Berlin: Suhrkamp 2016, S. 267.

22 »Paradieser« ist der österreichische Ausdruck für »Tomate«.

23 Siehe zur Kritik moralischer Kritik 3.1 und 3.3.

– etwa die Kritik an der Scharia anhand des Prinzips der Laizität – wie auch die bereits im Zusammenhang mit Hegels Methodenkritik dargelegte Position eines *God's eye view* bzw. eines archimedischen Punktes außerhalb und über dem Gegenstand. So wird in *Die heilige Familie* eine solche Fundamentalkritik am Ansatz der (Kantischen) Transzendentalphilosophie geübt:

Indem die kritische Kritik »das Ganze als solches« nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt, sucht sie also in echt theologischer Weise *außerhalb* des Ganzen nach den Voraussetzungen seiner Existenz. Die kritische Spekulation bewegt sich außerhalb des Gegenstandes, den sie zu behandeln vorgibt.<sup>24</sup>

Auch die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines Gegenstandes ist als eine Form externer Kritik zu begreifen, sodass der Maßstab der Kritik im zu kritisierenden Gegenstand *selbst* liegen muss. Immanente Kritik geht allerdings in ihrem Geltungsanspruch über eine solche *interne* Kritik hinaus,<sup>25</sup> denn im Gegensatz zu dieser beansprucht jene ein »transgressives Moment«.<sup>26</sup> Während die interne Kritik aus ihrem »partikularen Ausgangspunkt des Immer-schon-in-etwas-Involviertseins« die Schlussfolgerung einer bloß relativen Geltung zieht, kehrt die immanente Kritik diese scheinbare Schwäche in eine Stärke:<sup>27</sup> Erst der partikulare Ausgangspunkt ist in der Lage, die universelle Geltung objektiver Wahrheit zu vermitteln.<sup>28</sup> Ein kontraintuitiver Gedanke, den wir etwas weiter unten erneut aufgreifen werden.

Wir halten zunächst fest, dass immanente Kritik die Maßstäbe der Kritik aus den kritisierten Verhältnissen selbst entwickelt, indem sie auf innere Widersprüche der Verhältnisse aufmerksam macht. In einem vielzitierten Ausspruch Marx' kommt dieser Gedanke bildhaft zum Ausdruck: »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.«<sup>29</sup> Gerade die authentische Rekonstruktion der kritisierten Verhältnisse vermittelt ihre Aufhebung bzw. ihr Scheitern an ihnen selbst. Der Gedanke, dass die wahre Erkenntnis eines Gegenstandes, so wie er an und für sich ist, seine Aufhebung vermittelt, dass der Gegenstand also nur er selbst in seiner

24 Karl Marx/Friedrich Engels, *Die heilige Familie*, in: *Marx-Engels-Werke* Bd. 2, Berlin: Dietz 1956ff., S. 36. Im Folgenden zitiert nach MEW Band, Seitenzahl.

25 Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 261.

26 Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, S. 267.

27 Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 277.

28 Vgl. schon hier Slavoj Žižek, *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, Wien: Passagen 1998, S. 87ff.

29 MEW I, S. 345.

Entzweiung ist, kann als Grundcharakteristik der Dialektik bezeichnet werden.<sup>30</sup> So muss auch das Hegel'sche Denken bzw. der Gang der Bewusstseinsformen in der *Phänomenologie des Geistes* und der Gang der Denkbestimmungen in der *Wissenschaft der Logik* als immanente Kritik verstanden werden.<sup>31</sup>

Um diesen Punkt verständlich zu machen, dienen die folgenden zwei Beispiele, die im zweiten Kapitel jedoch noch eingehender betrachtet werden. Zunächst werfen wir einen Blick auf die besondere Stellung des Proletariats innerhalb der bürgerlichen als einer warenproduzierenden Gesellschaft. Der Gegensatz zwischen Kapital und Lohnarbeit bzw. die Ausbeutung des Proletariats ist die Bedingung der Mehrwertproduktion und damit der kapitalistischen Produktionsweise insgesamt. Das Proletariat ist gleichzeitig eine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft und *keine* Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, denn es ist – um mit Jacques Rancière zu sprechen – ein Teil ohne Anteil (*la part des sans-part*) am gesellschaftlichen Ganzen und gleichzeitig ist es die notwendige Bedingung dieses gesellschaftlichen Ganzen.<sup>32</sup> Die Wahrheit liegt nicht in einer der beiden Seiten, sondern darin, dass jede der beiden Seiten ihr Gegenteil schon an ihr selbst hat; oder anders formuliert, dass beide Seiten nur in diesem ihrem Widerspruch existieren. Wie Marx und Engels in *Die heilige Familie* ausführen, ist das Entscheidende nicht, »daß Armut und Privateigentum Gegensätze sind« und im Anschluss daran nach den Voraussetzungen dieses »Ganzen« zu fragen wäre.<sup>33</sup> Das Entscheidende ist vielmehr, dass der »ganze Gegensatz nichts anders ist als die *Bewegung seiner beiden Seiten*, während eben in der Natur dieser beiden Seiten die Voraussetzung der Existenz des Ganzen liegt«. <sup>34</sup> Anhand folgender Passage wird der Charakter der immanenten, am internen Widerspruch festhaltenden Kritik verständlich, sodass sie in voller Länge zitiert wird:

Proletariat und Reichtum sind Gegensätze. Sie bilden als solche ein Ganzes. Sie sind beide Gestaltungen der Welt des Privateigentums. Es handelt sich um die bestimmte Stellung, die beide in dem Gegensatz einnehmen. Es reicht nicht aus, sie für zwei Seiten eines Ganzen zu erklären. Das Privateigentum als Privateigentum, als Reichtum, ist gezwungen, *sich selbst* und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im *Bestehen* zu

30 Siehe auch Žižek, *Weniger als Nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, Berlin: Suhrkamp 2016, S. 405, 416. MEW 2, S. 36.

31 Obermayr, »Die pyrrhonische Skepsis als Moment der Hegel'schen Philosophie und ihr Verhältnis zur immanenten Kritik als Praxis der Befreiung«; vgl. auch Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, S. 289, Fn. 33; Vieweg, *Hegel*, S. 232f.

32 Vgl. MEW 1, S. 390; Žižek, *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, S. 89.

33 MEW 2, S. 36.

34 Ebd.



erhalten. Es ist die *positive* Seite des Gegensatzes, das in sich selbst befriedigte Privateigentum.

Das Proletariat ist umgekehrt als Proletariat gezwungen, sich selbst und damit seinen bedingenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, das Privateigentum, aufzuheben. Es ist die *negative* Seite des Gegensatzes, seine Unruhe in sich, das aufgelöste und sich auflösende Privateigentum.<sup>35</sup>

Dasselbe lässt sich auch am Begriff der Rechtssubjektivität, genauer an der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit, die sich in der Rechtssubjektivität vergegenständlicht, durchspielen. Die bürgerliche Gesellschaft ist eine Gesellschaft Freier und Gleicher, weil sie eine Gesellschaft des bürgerlichen Rechts ist. Gerade *dadurch* aber, dass sie eine Gesellschaft der Freiheit und Gleichheit ist, ist sie eine Gesellschaft von Herrschaft und Unterdrückung.<sup>36</sup> Denn nur in der verwirklichten Freiheit und Gleichheit wird der doppelt freie Lohnarbeiter geboren, der dazu bestimmt ist, sein eigenes Grab zu schaufeln: Die Betätigung seiner Freiheit und Gleichheit führt letztlich zu seiner Unfreiheit und Ungleichheit in der Produktionssphäre. Die Pointe besteht auch hier darin, beide Seiten – Freiheit und Gleichheit sowie Unfreiheit und Ungleichheit – als *durch einander* bestimmt zu begreifen, das heißt insbesondere davon abzugehen, eine der beiden Seiten – tendenziell ist dies die Freiheit und Gleichheit – als unvollkommen oder gar mangelhaft zu bezeichnen. In einem Zitat von Christoph Menke, das uns im nächsten Kapitel noch weiter beschäftigen wird, kommt dieser Gedanke zum Ausdruck: »Die bürgerliche Gesellschaft ist eine Gesellschaft der Herrschaft, *weil* und *indem* sie eine Gesellschaft der Freiheit ist. Also ist sie, *indem* sie eine Gesellschaft der Freiheit ist, *zugleich* eine Gesellschaft der Herrschaft.«<sup>37</sup> Auch bei Jaeggi finden wir diesen Gedanken, dass die »für die bürgerliche Gesellschaft

<sup>35</sup> MEW 2, S. 37.

<sup>36</sup> Dieses Verhältnis von Emanzipation und Unterdrückung im Begriff des bürgerlichen Rechts bleibt bei Daniel Uhlig nicht begriffen, nach welchem Paschukanis die Gesamtheit aller »Funktionen des Rechts« bzw. genauer formuliert, die Gesamtheit alles dessen, das mit dem Recht gesetzt wird, »kausal« aus dem Warentausch herleite. Daraus schließt Uhlig, dass die Absterbetheese des Rechts nur unter dieser Bedingung der Kausalität sinnvoll behauptet werden kann. Tatsächlich geht es Paschukanis aber lediglich um die theoretische Erfassung dessen, was *notwendig* mit dem Recht gesetzt wird; dagegen stört sich sein Begriff der Rechtsform nicht an der kontingenten Mannigfaltigkeit »andere[r] Funktionen des Rechts«. (Daniel Uhlig, *Das Recht bei Marx und im Materialismus. Eine systematische Darstellung der Thesen materialistischer Rechtstheorien und ihrer Probleme unter Berücksichtigung der wirtschaftstheoretischen und philosophischen Prämissen*, Berlin: Duncker & Humblot 2020, S. 89; vgl. auch S. 90).

<sup>37</sup> Christoph Menke, *Kritik der Rechte*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 268.

konstitutiven Werte von Freiheit und Gleichheit« wirksam sind, »aber als *wirksame* widersprüchlich geworden und defizitär«. <sup>38</sup>

Die immanente Kritik entdeckt daher einen inneren Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und ihren eigenen Normen, allerdings nicht nur in die eine Richtung, dass die Wirklichkeit ihren Normen, sondern auch umgekehrt, dass die Normen der Wirklichkeit nicht genügen. <sup>39</sup> Dabei ist das »Prinzip der Immanenz« nicht bloß als »Erklärung jeden Geschehens als Wiederholung« zu verstehen – Theodor W. Adorno und Max Horkheimer diagnostizieren hierin die Gemeinsamkeit von Mythos und Aufklärung –, <sup>40</sup> sondern die Pointe besteht darin, das *Verharren* im Gegenstand als den einzigen Weg seiner *Überschreitung* zu erkennen. <sup>41</sup> Im Anschluss an Michael Theunissen kann daher auch von der immanenten Kritik als »Einheit von Kritik und Darstellung« <sup>42</sup> gesprochen werden oder direkt in Marx' Worten: »Es [die *Kritik der ökonomischen Kategorien*] ist zugleich Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben.« <sup>43</sup>

### 1.2.2 Zur Legitimität immanenter Kritik in ihrer Genese

Doch woraus bezieht nun diese Form immanenter Kritik ihre spezifische Rechtfertigung, ihre »gute« Begründung? Jaeggi ist darin zuzustimmen, dass die Legitimität immanenter Kritik auf der *Erfahrung* der inneren Widersprüchlichkeit des Gegenstandes und daher »auf einer Art ›historischem Index‹« beruht. <sup>44</sup> Diesen historischen Index bzw. diese Erfahrung gewinnt die Kritik in Gestalt der *bestimmten Negation*. Für ein besseres Verständnis der *bestimmten Negation* erinnern wir uns an die dreifache Bedeutung der Hegel'schen Figur der *Aufhebung*: Vernichten, Aufbewahren, Aufheben (im Sinne von Emporheben). <sup>45</sup> Die Kritik in Gestalt der *bestimmten Negation* hebt ihren Gegenstand ob seiner inneren Widersprüchlichkeit auf, sie verwirft ihn, sie unterzieht ihn wortwörtlich einer *vernichtenden* Kritik. Gleichzeitig ist der Akt der Negation

38 Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, S. 287.

39 Siehe für diesen Gedanken auch Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, S. 288.

40 Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer 1991, S. 18.

41 Daher bezeichnet Jaeggi die immanente Kritik als *transformativ*, während die interne Kritik bloß *rekonstruktiv* ist (Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 294f.).

42 Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegel'schen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, S. 16.

43 MEW 29, S. 550.

44 Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, S. 290.

45 Vgl. hierzu Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 113f.

aber gebunden an den negierten Gegenstand, denn *er* ist es, der verworfen wird. Die Kritik bestimmt sich, indem sie sich negativ von einem bestimmten Gegenstand abhebt und genau darin ist der Gegenstand auch weiterhin *aufbewahrt*. In diesem Sinne verharret die Kritik zunächst im Gegenstand. Nun ist es aber exakt diese *negative* Erfahrung, die Einsicht in die Widersprüchlichkeit des Gegenstandes – hier also der bürgerlichen Wirklichkeit –, die ihre Überwindung *uno actu* anstößt. Wesentlich ist hier, dass die Erkenntnis der systemischen Widersprüchlichkeit unmittelbar, das heißt ohne einen weiteren moralischen oder gerechtigkeitsorientierten Handlungsgrund, zur Überwindung der Wirklichkeit »nötigt«.<sup>46</sup> Die dritte Bedeutung der Aufhebung, die Emporhebung, besteht darin, dass sich mit der Kritik sowohl der kritisierte Gegenstand – die bürgerliche Wirklichkeit – also auch die Maßstäbe der Kritik – etwa Freiheit und Gleichheit – verändern. Wenn wir zum obigen zweiten Beispiel zurückkehren, stellen wir fest, dass sich jeder Begriff von bürgerlicher Freiheit und Gleichheit dadurch aufgelöst hat – oder vielmehr erst dadurch zu sich gekommen ist –, dass Freiheit und Gleichheit an ihnen selbst schon Unfreiheit und Ungleichheit sind. Die Erfahrung, die die immanente Kritik macht, besteht also darin, die Identität von Freiheit und Gleichheit und *zugleich* deren Nichtidentität, daher Identität und Nichtidentität zusammenzudenken. Damit entpuppen sich sowohl Wirklichkeit als auch die ihr inhärenten Normen als in sich verkehrt.

Wenn die immanenten Kritik ihre Berechtigung aus ihrer eigenen negativen Entwicklung bezieht, dann bedeutet das nichts anderes als dass der je individuelle Vollzug – nicht nur *Nachvollzug* – der höchst konflikthaften Denkbewegung schon selbst die Legitimation der Kritik *ist*. Anders formuliert ist die Kritik die Einheit von Kritik und Legitimation, die aus eigener Anstrengung betätigt werden muss. Diese Arbeit am Begriff, dieses Sich-Einlassen in den Denkakt und die Urteilsbildung ist unumgänglich. Immanente Kritik löst daher nicht nur den Dualismus zwischen Kritik und Darstellung auf, indem kritische Darstellung und darstellende Kritik ineinanderfließen, sondern auch die Differenz zwischen Kritik und einer ihr äußeren Legitimationsinstanz verflüssigt sich. Doch was verbirgt sich hinter dem Einwand, die marxistische Kritik sei nicht in der Lage, sich ein Bewusstsein über ihre eigenen normativen Grundlagen und Gehalte zu bilden? Es ist zunächst ein Angriff gegen das Konzept der immanenten Kritik als solche, deren Pointe ja gerade darin liegt, als *immanente* Kritik auf ein externes Maß, eine ursprüngliche Basis oder

46 Vgl. zu dieser Terminologie MEW 2, S. 38: »durch die nicht mehr abzuweisende [...] Not [...] zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist« und wohl im Anschluss daran Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 296. Das ist der Grund, wieso der Marxismus ohne moralische Motivation auskommt; siehe hierzu insbesondere 3.1.

Grundüberzeugung, auf leitende Werte und Prinzipien zu verzichten. Der Einwand gegen die mangelnden normativen Grundlagen der immanenten Kritik ist daher seinerseits die Weigerung, in die negative Bewegung des Begriffes einzusteigen. Wir unterschätzen die emotionale und soziale Vielschichtigkeit theoretischer und akademischer Auseinandersetzungen, wenn wir diesen Einwand als bloßen Einwand gegen die Form oder das Konzept der immanenten Kritik als solche betrachten würden. Letztlich ist die Frage nach normativen Grundlagen die psychologisierende Suche nach »eentlichen« handlungs- und denkanleitenden Prinzipien, die sich vermeintlich hinter dem unmittelbaren Bedeutungsgehalt verbergen würden. Damit ist jedoch nicht nur eine Relativierung des theoretischen Inhalts der Kritik (der Inhalt der Kritik soll ja der einwendenden Logik zufolge bloß relativ zu der noch zu identifizierenden Grundlage der Kritik gelten), sondern eine gänzliche Suspension der Inhaltsebene verbunden. Die Frage nach dem Dahinterliegenden oder Darüberstehenden ist gleichzeitig die Verleugnung des in der Kritik geäußerten Gehalts, über den sie schon längst hinaus, mit dem sie schon längst »fertig« ist. Nicht das inhaltliche Urteil, die theoretische Aussage in der immanenten Kritik interessiert, vielmehr beschäftigt sich diese Frage mit dem formalistischen Aspekt der *Rechtfertigbarkeit*. Nicht die mit der immanenten Kritik geleistete Diagnose an und für sich selbst soll ausschlaggebend sein, sondern ihre Identität mit höheren Maßstäben. Dieser Einwand beweist folglich auch auf einer anderen Ebene seine Unkenntnis der marxistischen Gesellschaftskritik, denn in seinem Kern enthüllt der Marxismus gerade den *Rechtfertigungsdiskurs selbst* als durch und durch bürgerlichen Modus des Philosophierens. Der Einwand reklamiert daher von der marxistischen Kritik eine Identität mit höheren Maßstäben, die auch *er selbst* einsehen kann und verlangt damit die Benennung eines *allgemeinen* Kriteriums der Wahrheit, einer *geteilten* Vorstellung des Vernünftigen und Guten. Doch was heißt das? Es heißt, dass die Legitimität der immanenten Kritik davon abhängt, dass jeder andere, darunter insbesondere auch ihr Gegner, zustimmen können muss. Anders formuliert hängt die Legitimität der immanenten Kritik diesem Einwand zufolge davon ab, dass ihr sogar noch der von ihr selbst ausgewiesene *Klassengegner* beipflichtet. Doch diese Forderung verkennt vollkommen die erdrückende Materialität und Wirklichkeit des Interessengegensatzes, die gerade *diese* allgemeine Affirmation notwendig verhindert. Die Diagnose der immanenten Kritik schließt die Reflexion über ihre Rechtfertigbarkeit schon ein und lautet: Theoretische und praktische Auseinandersetzungen sind keine Uneinigkeiten über Werte und Prinzipien, sondern es sind *unversöhnliche Interessengegensätze*.

### 1.2.3 Immanenz und das Verhältnis von Abstraktem und Konkretem

Wir finden bei Paschukanis keinerlei derartige, am Begriff der immanenten Kritik verlaufende Metareflexion über den spezifischen Modus der Rechtskritik. Eine angemessene Lektüre von *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus* hat jedoch, wie André Kistner schreibt, Paschukanis' »methodologische Negativität« anzuerkennen und daher nachzuvollziehen, dass seine Rechtstheorie nur als Rechtskritik und seine Rechtskritik nur als Rechtstheorie zu verstehen ist.<sup>47</sup> Kurz: Dass Paschukanis nur im Sinne der Hegel'schen und Marx'schen Forderung immanenter Kritik, einer Kritik durch Darstellung begreifbar wird. Damit schwindet entgegen Norbert Reich<sup>48</sup> nicht die Eigenständigkeit materialistischer Rechtstheorie, sondern es wird offenbar, dass Rechtstheorie und Rechtskritik immer schon zusammenfallen, dass die Eigenständigkeit der Rechtstheorie – etwa in Gestalt des Kelsen'schen Reinheitspostulats, das sogleich behandelt wird – gerade die Ideologie ist, der Paschukanis entgegentritt.

Die implizite immanente Kritik steht jedoch in eklatantem Widerspruch zu Paschukanis' explizit als methodologisch ausgewiesenen Überlegungen, die er im Anschluss an Marx' *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* anstellt. Dabei will Paschukanis die Konstruktion des Konkreten aus dem Abstrakten offensichtlich als authentisch marxistische Methode rekonstruieren und bedient dabei nicht nur einen oberflächlichen Methodenbegriff, sondern missdeutet überdies die Marx'sche Originalpassage. Oberflächlich ist Paschukanis' Methodenverständnis, das auf einem endgültig geklärten, also unproblematisierten Verhältnis von beobachtendem Subjekt und beobachtbarem Objekt basiert und daher hinter die vorangestellten Hegel'schen Überlegungen zur Methodenkritik zurückfällt.<sup>49</sup> Ein Methodenverständnis, dem er in der tatsächlichen Untersuchung der Rechtsform nicht mehr folgt, denn hier wird nicht einfach eine »Marx'sche Methode« auf das Recht »angewendet«,<sup>50</sup> sondern es werden *strukturelle* Parallelen zwischen

47 André Kistner, »Eugen Paschukanis – Probleme einer historischen Dialektik des Rechts«, in: AG Rechtskritik (Hg.), *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, Berlin: Bert + Fischer 2017, S. 117.

48 Norbert Reich, »Hans Kelsen und Eugen Paschukanis«, in: *Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie*. Symposium, abgehalten am 9. Und 10. Mai 1975 im Kleinen Festsaal des Bundesministeriums für Justiz, Wien: Manz 1978, S. 21.

49 Eugen Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*. Übersetzung aus dem Russischen von Edith Hajós. Eingeleitet von Alex Gruber und Tobias Ofenbauer. Mit einer biographischen Notiz von Tanja Walloschke, Freiburg/Wien: Ça ira 2017, S. 63 [S. 38].

50 Dies meint Arndt, »Rechtsform gleich Warenform? Zur Methode in Paschukanis' *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*«, in: AG Rechtskritik (Hg.),

Warenform und Rechtsform identifiziert. Paschukanis verabsäumt jedoch die Marx'sche Pointe, weil er das Marx'sche Methodenverständnis verfehlt rekonstruiert. Die präzise und richtige Methode bestünde demnach darin, dass »man vom Einfachsten zum Komplizierteren, vom Prozeß in reinster Gestalt zu dessen konkreteren Formen aufsteigt«<sup>51</sup> bzw. »mit der Analyse der Rechtsform in ihrer abstraktesten und reinsten Gestalt beginn[t] und dann allmählich durch Verkomplizierung zum historisch Konkreten vordring[t]«.<sup>52</sup> Jenseits des Begriffes der Reinheit, der weiter unten einer ausführlichen Kritik unterzogen wird, soll demnach das Konkrete schlicht aus dem Abstrakten rekonstruiert werden. Doch scheint Paschukanis nicht zu sehen, dass die Marx'sche »Methode« dieses Abstrakte selbst kritisch reflektiert. Die Marx'sche Pointe besteht darin, das Abstrakte in seiner konkreten und realgeschichtlichen Vermittlung zu denken, das Abstrakte als Abstraktes daher als eben jene bürgerliche Ideologie zu qualifizieren, gegen die die Kritik im Kern gerichtet ist. Das Abstrakte kann daher keine überhistorische, universelle Kategorie sein, sondern entspringt bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen. So schreibt Paschukanis im Hinblick auf das Rechtsverhältnis wiederum richtig, dass es ein »abstraktes einseitiges Verhältnis« sei, das »aber in dieser Einseitigkeit nicht als Resultat der Gedankenarbeit eines erwägenden Subjekts, sondern als Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung [erscheint]«.<sup>53</sup> Das Abstrakte ist daher auch nicht einfach ein »Abstrahiertes«, womit jedoch in diesem Zitat das Gegenteil dessen zum Ausdruck kommt, das Konkrete aus dem Abstrakten herzuleiten oder zu deduzieren.

Paschukanis widerspricht sich an diesem Punkt, wie seine methodologischen Vorüberlegungen überhaupt in Widerspruch zur eigentlichen Analyse stehen. So setzt Paschukanis' Analyse zwar bei den abstrakten Begriffen Rechtsform, Rechtsverhältnis, Rechtssubjektivität an, doch wird der theoretische Ausgangspunkt einer kritischen Reflexion unterzogen, indem das Abstrakte selbst nicht bloß als gedankliche Abstraktion, sondern als Resultat eines konkreten historischen Prozesses verstanden wird. Vielleicht versteht Paschukanis die Konstruktion des Konkreten aus dem Abstrakten so, dass das Abstrakte auf das Konkrete zurückgeführt wird. Damit steht Paschukanis auch nicht vor einem *circulus vitiosus*, sondern praktiziert immanente Kritik, in der zwar die abstrakten Kategorien zur Analyse der Wirklichkeit herangezogen werden – und daher nicht auf ein externes Maß zurückgegriffen wird –, diese abstrakten Kategorien jedoch selbst wieder als »Daseinsformen,

*Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, S. 43.

51 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 64 [S. 39].

52 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 69 [S. 45].

53 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 68 [S. 44]

Existenzbestimmungen [...] dieser bestimmten Gesellschaft« begriffen werden.<sup>54</sup> Die Wirklichkeit wird mit ihren eigenen, von ihr selbst hervorgebrachten abstrakten Kategorien konfrontiert, damit, dass sie sich selbst abstrahiert (von den Privilegien zum abstrakt-allgemeinen Rechtssubjekt, vom feudalen zum bürgerlichen Staat). Marx fasst diesen Gedanken prägnant:

[S]elbst die abstraktesten Kategorien [sind], trotz ihrer Gültigkeit – eben wegen ihrer Abstraktion – für alle Epochen, doch in der Bestimmtheit dieser Abstraktion selbst ebenso sehr das Produkt historischer Verhältnisse [...] und [besitzen] ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse.<sup>55</sup>

Folgen wir hingegen Paschukanis' explizit methodologischen Überlegungen, so können wir bereits hier den Einwand des Zirkulationsmarxismus, der an dieser Stelle durchaus berechtigt ist, reflektieren:<sup>56</sup> Der Glaube, die kapitalistische Gesellschaft in ihrer konkreten Mannigfaltigkeit aus den abstrakten Kategorien Wert, Ware, Arbeit herzuleiten, ist gerade die – nicht in geringem Maße durch den Aufbau der *Kritik der politischen Ökonomie* verursachte – Illusion, den Kapitalismus ohne realen Klassenantagonismus erklären zu können.<sup>57</sup>

Es ist offensichtlich, dass die Herleitung des Abstrakten aus der konkreten Wirklichkeit und das Begreifen eines Wechselverhältnisses zwischen Abstraktem und konkreter Wirklichkeit das exakte Gegenteil dessen ist, die Abstraktionen an die Wirklichkeit äußerlich anzulegen, die Wirklichkeit den Abstraktionen zu unterwerfen bzw. die Wirklichkeit diesen gemäß zu erfassen: »Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören.«<sup>58</sup> Im Anschluss daran könnte mit Paschukanis gesagt werden, dass die Wirklichkeit *gegen* die Abstraktion geltend zu machen ist, sodass etwa die Rechtssubjektivität, sofern sie klassisch als transzendentes, überhistorisches Abstraktum gefasst ist, auf ihre realgeschichtlichen und -gesellschaftlichen Voraussetzungen zurückgeführt und also als konkrete Ideologie entlarvt wird. Wenn Paschukanis von der Rechtssubjektivität als einer »leblöse[n] Abstraktion« spricht, so meint er damit auch die Unbestimmtheit oder Unmittelbarkeit der Abstraktion.<sup>59</sup> Die Abstraktion zum Leben zu erwecken, hieße dann, sie im

54 MEW 13, S. 637.

55 MEW 13, S. 636.

56 Mehr zum Vorwurf der Zirkulationsfixiertheit in 2.3.2.2.

57 Siehe schon hier Karl Reitter/Gerhard Hanloser, *Der bewegte Marx. Eine einführende Kritik des Zirkulationsmarxismus*, Münster: Unrast 2008, S. 11ff.

58 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: *Werke* Bd. 20, S. 331.

59 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 60.

Wege immanenter Kritik als Resultat und Voraussetzung eines gesamtgesellschaftlichen Prozesses zu begreifen. Rechtssubjektivität als einfache, abstrakte Kategorie existiert nur als »abstrakte, *einseitige* Beziehung eines schon gegebenen konkreten, lebendigen Ganzen«. <sup>60</sup>

Fassen wir die abstrakten Kategorien von Ware, Wert, Rechtssubjektivität, Arbeit als Erscheinungsformen der bürgerlichen Gesellschaft, lösen wir sie einerseits aus ihrer *unmittelbaren* Erscheinungsform heraus – denn wir führen sie auf ihre konkrete Vermittlung durch eine historisch bestimmte Gesellschaftsform zurück – und andererseits begreifen wir diese unmittelbare Erscheinungsform als ihre *notwendige* Erscheinungsform. <sup>61</sup>

### 1.3 Dialog: Immanente Kritik und *Reine Rechtslehre*

#### 1.3.1 Reinheit der Kritik

Die Verabschiedung der transzendentalen Kritik bzw. die Abkehr vom traditionellen Begriff der Objektivität im Begriff der immanenten Kritik steht nicht nur der Philosophie in Kantischer und Nach-Kantischer Tradition entgegen, sondern stößt sich paradigmatisch am Programm der *Reinen Rechtslehre*. Nun verortet Kelsen seine philosophischen Wurzeln im Neukantianismus bzw. in der »Kantschen Erkenntnistheorie« und steht damit in einer allgemeinen Beziehung zur geistigen Strömung des Wiener Kreises und dem Logischem Empirismus. <sup>62</sup> Es ist daher zuallererst die Frage zu stellen, was Reinheit bei Kant bedeutet. Die »*Kritik der reinen Vernunft*« ist eine Kritik des »*Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag*«. <sup>63</sup> Reinheit ist Apriorität, Erfahrungsunabhängigkeit, Selbsterkenntnis der Vernunft. Und worin liegt die Reinheit der Reinen Rechtslehre bei Kelsen? Die *reine* Rechtslehre ist eine »von aller politischen Ideologie und allen naturwissenschaftlichen Elementen gereinigte, ihrer Eigenart weil der Eigengesetzlichkeit ihres Gegenstandes

60 MEW 13, S. 632.

61 Vgl. auch Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand 1983, S. 69.

62 Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 2. Auflage, Wien: Verlag Österreich 1960, S. 74; vgl. auch Robert Walter, »Der Positivismus der Reinen Rechtslehre«, in: Clemens Jabloner/Friedrich Stadler (Hg.), *Logischer Empirismus und Reine Rechtslehre. Beziehungen zwischen dem Wiener Kreis und der Hans Kelsen-Schule*, Wien: Springer 2001, S. 17.

63 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke in 12 Bänden* Bd. III. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 13, A XII.



bewußte Rechtstheorie«. <sup>64</sup> Die Erfahrungsunabhängigkeit manifestiert sich für Kelsens Reinheitsbegriff in der Ausklammerung der sozialen Rechtswirklichkeit, sohin in der Abgrenzung der Rechtswissenschaft als »echte[] Wissenschaft«, <sup>65</sup> deren Gegenstand einzig und allein in *Rechtsnormen* besteht, von »Psychologie und Soziologie, Ethik und politischer Theorie«. <sup>66</sup> Das Abgrenzungsbedürfnis entspringt jedoch, so stellt Kelsen ausdrücklich fest, nicht der Leugnung eines Zusammenhangs zwischen diesen Disziplinen und der Rechtswissenschaft – wir werden insbesondere im zweiten Kapitel sehen, dass Kelsen ein Kritiker des bürgerlichen Eigentums ist –, sondern aus der Vermeidung eines »Methodensynkretismus«. <sup>67</sup> Die Reinheit involviert einen spezifischen methodischen Zugang zum Recht, denn dieses soll – alles andere wäre rechtspolitische Intervention – bloß *beschrieben* werden. So schreibt auch Alexander Somek mit Blick auf den Rechtspositivismus, dass »[d]escribing accurately what has been laid down, as law, [...] is what it takes to arrive at a legal knowledge that is true«. <sup>68</sup>

Vor diesem Hintergrund muss Kelsen der materialistischen Rechtstheorie eine »confusion of theory and practice, science and politics« vorwerfen. <sup>69</sup> Der Hauptfokus marxistischer Theorie läge, so Kelsen, auf der Kritik des ideologischen Bewusstseins der Bourgeoisie und ihr Hauptziel bestünde darin, den Widerspruch zwischen diesem Bewusstsein und der sozialen Realität, die durch dieses Bewusstsein verkehrt widergespiegelt wird, zu enthüllen. <sup>70</sup> Kelsen äußert erhebliche Bedenken gegen dieses Vorgehen:

But, since a social reality produces an ideology, a perverted consciousness only because it is itself perverted, and that means contradictory in itself, the critique of social ideology turns into a critique of social reality. <sup>71</sup>

Was hierin erstmals anklingt, ist Kelsens strikte Trennung zwischen der Sphäre des Realen und der Sphäre des Geistigen, wobei er Ideologie bzw. ideologisches Bewusstsein ausschließlich der letzteren Sphäre zuordnet und damit den marxistischen Ideologiebegriff grundlegend verfehlt. Sowohl der marxistische wie auch Kelsens Ideologiebegriff werden

64 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. III.

65 Ebd.

66 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. I.

67 Ebd.; vgl. auch Arend Kulenkampff, »Rechtspositivismus und marxistische Rechtstheorie«, *ARSP* 1977/63, S. 537.

68 Alexander Somek, *The Legal Relation. Legal Theory After Legal Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press 2017, S. 3.

69 Kelsen, *The Communist Theory of Law*, London: Stevens 1955, S. 46.

70 Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 45.

71 Ebd.

im zweiten Kapitel ausführlich behandelt, so viel sei nur vorweggenommen: Wenn Ideologie in einem simplizistischen orthodox-marxistischen Basis-Überbau-Modell, dem Kelsen offenbar anhängt, als bloße Widerspiegelung der ökonomischen Basis begriffen und das heißt Ideologie nicht als eigenständige, wirkmächtige Realität erkannt wird, die ihrerseits auf die Basis zurückwirkt, dann liegt Kelsens Generaleinwand gegen die Dialektik nahe: »Dadurch, daß man einen realen Gegensatz von Interessen einen ›Widerspruch‹ nennt, erhält man nicht das Recht, ihn mit einem logischen Widerspruch zu identifizieren.«<sup>72</sup> Mit anderen Worten kritisiert Kelsen hier die »Vermengung eines logischen oder Erkenntniswertes mit einem ethisch-politischen Wert« bzw. die Vermengung von Ideologie – auch die Logik ist Teil der geistigen Sphäre – mit der Realität als dem materiellen Interessengegensatz innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft.<sup>73</sup>

Zwei Schwierigkeiten knüpfen sich an diesen Einwand Kelsens: Erstens fragt sich, was sich an der Qualität des marxistischen Arguments bzw. an der Qualität der marxistischen Rechts- und Gesellschaftskritik ändert, wenn der Klassengegensatz nicht als logischer, sondern als praktischer Widerspruch begriffen wird. Ich meine, nichts; insbesondere leidet darunter auch der Marx'sche Ideologiebegriff nicht, der ohnedies nicht in einem einseitigen Abbildverhältnis zwischen Ideologie und Wirklichkeit besteht und daher nicht darauf »angewiesen ist«, das, was er als sozialen Widerspruch in der Wirklichkeit erfährt, in der geistigen Sphäre als logischen Widerspruch widerzuspiegeln. Zweitens, und das ist der entscheidende Punkt, scheint Kelsen sich umgekehrt zu sträuben, den Klassengegensatz als »echten« – und das heißt in seinem formalen Logikverständnis auch *unauflösbaren* – Widerspruch gelten zu lassen; dies, weil ihm die Demokratie noch als erlösende Versöhnung der materiellen Gegensätze erscheint. Demnach können die Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse auch nicht als Ausdruck einer logischen Notwendigkeit der kapitalistischen Produktionsweise, sondern höchstens als das höchstpersönliche Versagen einzelner Entscheidungsträger oder gar der schlechten Menschennatur insgesamt verstanden werden.<sup>74</sup> Die Kritik an der Identifikation eines Widerspruches im Bewusstsein der Menschen mit einem Widerspruch in den materiellen Verhältnissen, in welchen sie leben, läuft bei Kelsen auf eine Verharmlosung des »realen« Widerspruches hinaus.<sup>75</sup>

72 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, in: ders., *Demokratie und Sozialismus. Ausgewählte Aufsätze*. Hg. v. Norbert Leser, Wien: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung 1967, S. 121.

73 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 78.

74 Siehe etwa Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 76.

75 Im Übrigen hält es auch Jaeggi für unerlässlich darauf hinzuweisen, dass es immanente Kritik nicht mit logischen, sondern mit praktischen

Unbewusst formuliert Kelsen dabei jedoch die Pointe marxistischer Ideologiekritik:

Es geht nicht an, die bürgerliche Rechtstheorie als eine die Wirklichkeit verhüllende Ideologie zu bekämpfen und zugleich festzustellen, daß sie ein getreues Spiegelbild der Wirklichkeit sei.<sup>76</sup>

Und doch liegt exakt in diesem *Zugleich* von Wahrheit und Unwahrheit der Ideologie – als getreue Widerspiegelung und zugleich Verkehrung der Wirklichkeit – die entscheidende Erkenntnis, die in Paschukanis' Begriff des Rechtsfetisches kulminieren wird. In Kelsens Begriff der Logik als klassischer Formallogik, die fest am Satz des Widerspruches festhält, hat dieses Verhältnis von Wahrheit und Unwahrheit oder anders formuliert das unaufgelöste Bestehen eines Gegensatzes, die Dialektik, keinen Platz.

Der Zugang, dessen sich die Rechtswissenschaft zur Erfassung ihres Gegenstandes daher gemäß der Reinen Rechtslehre bedient, erfolgt »rechtlich«, das heißt: vom Standpunkt des Rechts aus.<sup>77</sup> *Rein* ist die Rechtslehre darin, dass sie sich dem Recht rechtlich nähert und dies kann nur bedeuten, »etwas als Recht und das heißt: als Rechtsnorm [...] begreifen«.<sup>78</sup> Dagegen ist die Reine Rechtslehre nicht als Aufruf zur Konstitution eines reinen Rechts zu verstehen,<sup>79</sup> denn darin läge die anti-positivistische Forderung eines Rechts, wie es besser sein *sollte*. Es ist vielmehr so, dass das Reinheitspostulat nur dort sinnvoll formuliert werden kann, wo die Möglichkeit einer »Verunreinigung« des Gegenstandes durch eine ideologische oder rechtspolitisch befangene Methode besteht. Das Recht selbst muss folglich von der Reinen Rechtslehre, die sich ja lediglich auf die rechtliche Erkenntnis des positiven Rechts beschränkt, immer schon als »rein« behauptet sein, um als »rein« erkannt werden zu können. Die Reinheit der Rechtsnorm aber ist für Kelsen ihre abstrakte Normativität, das heißt die Rechtsnorm als bloßes Sollen, nicht mehr und auch nicht weniger (insbesondere betrifft die Reinheit *nicht* den *Rechtsinhalt*, der für die Reine Rechtslehre nebensächlich ist). Der Begriff der Reinheit erfährt am Gegenstand der Rechtsnorm eine Be-

Widersprüchen zu tun hat. Dies bedeute, so Jaeggi, die hier ebenso wie Kelsen an einem formallogischen Begriff der Logik festhält, »dass diese nicht »denk unmöglich« sind, sondern zu *Krisen* führen, zu Erfahrungen von Defizienz oder des Nichtgelingens« (Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, S. 289).

76 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 12 ff.

77 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 72.

78 Ebd.

79 Wie etwa Ilmar Tammelo, »Von der reinen zu einer reineren Rechtslehre«, in: Werner Krawietz/Helmut Schelsky (Hg.), *Rechtssystem und gesellschaftliche Basis bei Hans Kelsen*, Berlin: Duncker & Humblot 1984, S. 249 vertritt.

deutungserweiterung, denn nun benennt er auch die *Widerspruchsfreiheit des Rechts*.

Dies betrifft insbesondere Kelsens Frühphase, in welcher der Satz vom Widerspruch (dass innerhalb desselben Normensystems Norm *a* und Norm  $\neg a$  nicht nebeneinander bestehen können) »als rechtslogisches Prinzip« anerkannt wird.<sup>80</sup> Kelsen sieht dabei den Grundsatz *lex posterior derogat legi priori* als »Regulator«, durch den die »logische Geschlossenheit des Normsystems«<sup>81</sup> und dessen Vernünftigkeit als »sinnvolles Ganzes«<sup>82</sup> gewahrt werden. Diese logische Geschlossenheit als Widerspruchsfreiheit ist daher nicht weniger als das »Grundpostulat aller Normerkenntnis«.<sup>83</sup> An anderer Stelle postuliert er dies sogar für die Erkenntnis überhaupt, denn es sei die »Aufgabe jeder Erkenntnis [...] zu einem System einander nicht widersprechender, innerlich zusammenhängender Urteile zu gelangen« bzw. besteht die Pflicht der Erkenntnis gerade darin, »den sich darbietenden Widerspruch zu überwinden«.<sup>84</sup> Dass der Widerspruch stets auf der Seite des Subjekts – der Rechtswissenschaft – und nicht auf der Seite des Objekts – dem Recht – verortet wird, hängt abermals mit Kelsens einseitigem Ideologiebegriff zusammen. In seiner eigenen Beschreibung der Vorgangsweise marxistischer Rechtskritik als immanenter Kritik kommt dies deutlich zum Ausdruck: Vom »Standpunkt immanenter Kritik« würden »die inneren Widersprüche im System der gegebenen Lehre« diagnostiziert und sodann »aus dem Widerspruch erklärt, in dem die Begriffe und Thesen der Allgemeinen Rechtslehre – als Ideologie – zu ihrem Gegenstand, dem wirklichen Recht, stehen«.<sup>85</sup> Lediglich die Ideologie als geistiges Phänomen, als falsches Bewusstsein, ist logischen Widersprüchen zugänglich,<sup>86</sup> wohingegen die Realität, das Recht, bloß durch die Rechtslehre verzerrt darge-

80 Kelsen, *Reichsgesetz und Landesgesetz nach österreichischer Verfassung*, in: *Hans Kelsen Werke* Bd. 3. Herausgegeben von Matthias Jestaedt in Kooperation mit dem Hans Kelsen-Institut, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, S. 364. Im Folgenden zitiert als HKW Band, Seitenzahl. Für eine Revidierung der unmittelbaren Anwendung des Satzes vom Widerspruch auf das Recht als Normsystem im Spätwerk Kelsens siehe Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*. Im Auftrag des Hans-Kelsen-Instituts aus dem Nachlaß herausgegeben von Kurt Ringhofer und Robert Walter, Wien: Manz 1979, S. 166ff.

81 HKW 3, S. 364.

82 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 210.

83 HKW 3, S. 364; siehe auch Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 26f., S. 209f.

84 Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, in: *Hans Kelsen Werke* Bd. 4, S. 372.

85 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 69.

86 Ebd.

*stellt* wird, nicht aber an ihr selbst verzerrt *ist*.<sup>87</sup> Und so fasst Kelsen zusammen, dass logische Widersprüche »Symptom eines ideologischen Systems« sind.<sup>88</sup>

In Kelsens Spätphase, insbesondere in der *Allgemeinen Theorie der Normen*, wird demgegenüber der Widerspruch im Recht zugelassen.<sup>89</sup> Für den Fortgang der vorliegenden Untersuchung wird hingegen das Postulat der Widerspruchsfreiheit als Grundprinzip der Kelsen'schen Theorie zugrunde gelegt, da hierauf auch seine Einwände gegen die marxistische Rechtskritik fußen. Das Recht wird als »sinnvolles Ganzes« und daher, in der Kelsen'schen Logik, als widerspruchsfrei vorgestellt, sodass die Einsicht in die dialektische Struktur von Wirklichkeit und Denken grundsätzlich ausgeschlossen ist.

Reinheit erfordert nun aber vor dem Hintergrund des Normativismus zusätzlich eine strikte Trennung von Sein und Sollen, die im Übrigen nicht näher begründet wird; vielmehr ist sie, so Kelsen, »unserem Bewußtsein unmittelbar gegeben«.<sup>90</sup> Dass das, was ist, etwas anderes ist als das, was sein soll, sei *intuitiv* nachvollziehbar und es verwundert nicht, dass Kelsen zur weiteren Erklärung auf den Commons-Sense-Philosophen George Edward Moore verweist.<sup>91</sup> Darüber hinaus schreibt er im Anschluss an Georg Simmel auch in seiner früheren Schrift, den *Hauptproblemen der Staatsrechtslehre*, dass es sich bei den Kategorien von Sein und Sollen um unmittelbare Denkbestimmungen handle, die keiner Definition zugänglich seien.<sup>92</sup> *Gegen* dieses Alltagsbewusstsein einer Unterschiedenheit von Sein und Sollen und *für* eine Aufhebung der Sein-Sollen-Dichotomie wird im letzten Teil des vorliegenden Kapitels mit Hegels Kritik am Sollen argumentiert. In erster Linie ist der »Dualismus von Sein und Sollen« gegen den sogenannten naturalistischen Fehlschluss gerichtet, der sich insbesondere in den klassischen Naturrechtslehren

87 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 73.

88 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 69.

89 So heißt es etwa in Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, S. 168, dass der zwischen zwei Normen bestehende Konflikt kein logischer Widerspruch ist, sondern ein »Gegensatz oder Widerstreit«, denn ersterer könne nur zwischen Propositionen, sohin wahrheitsfähigen Aussagen, bestehen, Normen besäßen jedoch keinen solchen propositionalen Charakter. Der Normenkonflikt bestehe erst dann, wenn eine der beiden konfligierenden Normen befolgt und dadurch die andere verletzt wird, sodass insbesondere Wahrheit und Geltung einer Norm nicht identisch zu setzen sind.

90 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 5.

91 Siehe Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 5, Fn \*.

92 HKW 2/1, S. 86

manifestiert.<sup>93</sup> Kelsen weist zurecht auf die Herrschaftsfunktionalität eines Schlusses von Sein auf Sollen hin, in welchem der gegenwärtige Zustand normativ aufgewertet wird, indem er als seiender auch als *gesollter* Zustand erscheint. Wir werden einer ähnlichen Denkfigur an späterer Stelle in Nietzsches Sklavenmoral begegnen.

Die entscheidende Konsequenz dieses normativistischen, auf der Sein-Sollen-Dichotomie basierenden Rechtspositivismus wird in der Geltungsbegründung der Rechtsordnung vermittelt der Grundnorm einsehbar: Die Geltung der Rechtsordnung als normative Zwangsordnung kann nicht aus einem faktischen Akt der Machtergreifung oder dem faktischen Befehl eines Souveräns entspringen, sondern muss selbst auf eine höchste Norm, eben die Grundnorm, zurückgeführt werden. Kelsen spricht auch von dem »Warum« eines Sollens, das »logisch immer wieder nur zu einem Sollen führen [kann]«<sup>94</sup> und Paschukanis qualifiziert daher Kelsens Rechtsnormbegriff als »unbedingt heteronome[], endgültig mit dem Faktischen, mit dem Existierenden brechende[] Form«<sup>95</sup>.

### 1.3.2 Unreinheit: Die Subjektivität objektiver Wahrheit

Wenn immanente Kritik ihre Maßstäbe aus dem kritisierten Gegenstand entwickelt und ihre Rechtfertigung aus der Erfahrung und daher der bestimmten Negation der Widersprüchlichkeit des Gegenstandes bezieht, stellt sich die Frage, wie sie in der Lage ist, *objektiv* zu verfahren. Objektivität wird schließlich im gewöhnlichen Sinne als Neutralität, als Nicht-Involviert-Sein begriffen, als ein Standpunkt also, der über dem kritisierten Gegenstand steht und gerade hieraus seine Berechtigung oder Eignung bezieht, gültige Wahrheiten zu produzieren. Die immanente Kritik scheint das exakte Gegenteil dieses Objektivitäts-Verständnisses zu verkörpern und beansprucht doch für sich, eine objektive Darstellung der Verhältnisse zu sein. Wenn wir in diesem Zusammenhang von immanenter Kritik sprechen, dann ist damit die Kritik von Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnissen innerhalb der bürgerlichen als einer warenproduzierenden Gesellschaft gemeint. Der kritisierte Gegenstand ist daher einer, von dem sich das kritisierende Subjekt nicht auf eine Weise lösen kann, wie die Astronomin vom fernen Himmelskörper. Die zahlreichen Abhängigkeitsverhältnisse, in denen sich das bürgerliche Individuum – und dieses ist das kritisierende Subjekt *in der* und *der* bürgerlichen

93 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 6; vgl. auch Werner Krawietz, »Reinheit der Rechtslehre als Ideologie?«, in: Werner Krawietz/Ernst Topitsch/Peter Kolter (Hg.), *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, Berlin: Duncker & Humblot 1982, S. 401.

94 HKW 2/1, S. 87.

95 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 48 [S. 23].

Gesellschaft – wiederfindet, treten diesem in einer äußerst radikalen, aber zugleich subtilen, weil das alltägliche Leben betreffenden Unmittelbarkeit entgegen: die Filme, die es sich ansieht, die Sprache, mit der es diese Filme analysiert, das Essen, das es verzehrt, und die bestimmte habitualisierte Weise wie es dies tut, die Arbeit, der es nachgehen muss, und die Tatsache, dass es dieser Arbeit auch nachgehen will oder nicht will, die familiären Verpflichtungen, die es belasten oder die es erfüllen, die Parteien, die zur Wahl stehen, die es wählen oder aber nicht wählen will usw. Mir geht es darum zu betonen, dass die beobachterunabhängige Kritik – und damit meine ich *nicht* die objektive Kritik – von Gesellschaft, Ökonomie, Recht, Politik ohnehin eine Illusion ist, weil dies jeweils Totalitäten sind in dem Sinne, dass sich der Einzelne ihnen nicht oder nur bedingt entziehen kann (so ist etwa auch der autarke Einsiedler einer Rechtsordnung unterworfen, die marxistische Theoretikerin der Lohnarbeit usw.).<sup>96</sup> Die als ein solches »Immer-schon-in-etwas-Involviertsein« zu verstehende *Subjektivität* objektiver Wahrheit steht konträr zur »Kritik der reinen Vernunft« als »wahre[r] Gerichtshof« und jeder an Kant anschließenden kritischen Theorie, insbesondere daher auch Kelsens Rechtslehre.<sup>97</sup> Die Metapher des Gerichtshofes wird bei Kant zum Ausdruck eines übergeordneten, »nicht mit verwickelt[en]«, sohin im klassischen Wortsinn objektiven Dritten.<sup>98</sup> Und auch Norbert Leser hängt diesem Objektivitäts- und Wissenschaftsbegriff an, wenn er der marxistischen Rechtstheorie vorwirft, diese verzichte »auch nicht zum Zwecke der methodischen *wissenschaftlichen* Klärung« (Hervorhebung L.L.O.) auf den Klassencharakter des Rechts.<sup>99</sup> Radikal dagegen steht das oben ausgeführte Postulat immanenter Gesellschaftskritik, in der die Idee eines Gerichtshofes der Vernunft, eines sogenannten *god's eye view* und die von jeder Erfahrung unabhängige apriorische Erkenntnis der gesellschaftlichen Verhältnisse verworfen werden.<sup>100</sup> Vielmehr prägt die Notwendigkeit negativer Erfahrung – das heißt die Erfahrung der Widersprüche der Gesellschaft – den Erkenntnisprozess.

Zwar impliziert auch die Reine Rechtslehre schon begrifflich eine interne Annäherung an ihren Gegenstand, denn sie will ihren Gegenstand,

96 Vgl. auch Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 274, die die Möglichkeit einer Unterscheidung von interner und externer Perspektive für die Gesellschaftskritik anzweifelt.

97 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke* Bd. IV. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 639, B 779/A 751.

98 Kant, *KrV*, S. 639, B 779/A 751.

99 Norbert Leser, »Wertrelativismus, Grundnorm und Demokratie«, in: ders., *Sozialismus zwischen Relativismus und Dogmatismus. Aufsätze im Spannungsfeld von Marx und Kelsen*, Freiburg im Breisgau: Rombach 1974, S. 144.

100 Zum Begriff der Apriorität siehe Kant, *KrV*, S. 46, B 3f.

das Recht, rechtlich und das heißt mit seinen eigenen Maßstäben begreifen.<sup>101</sup> Sie unterscheidet sich jedoch von der materialistischen Rechtstheorie als immanenter Kritik in zweierlei Hinsicht: Erstens ist die Reine Rechtslehre keine Rechtskritik, sondern Rechtstheorie, die sich kritisch von anderen Rechtstheorien abhebt; ihre Kritik richtet sich nicht in einem fundamentalen Sinn gegen das Recht selbst, sondern in ihrem eigenen Selbstverständnis lediglich gegen andersartige Versuche, das Recht zu beschreiben. Daher ist sie zweitens nicht *transformativ*, sondern *rekonstruktiv*, das heißt sie möchte ihren Gegenstand, das Recht, nicht überwinden, sondern es entlang seiner Eigenlogik wiederherstellen oder abbilden; die Reine Rechtslehre orientiert sich folglich positiv an den Grundsätzen, die sie dem Recht entnimmt (der Sollens-Charakter des Rechts, die Zwangsandrohung als konstitutives Merkmal, die Zurechnung als normspezifische Kausalität usw.). Interessanterweise widerspricht dies dem Selbstverständnis der Reinen Rechtslehre, die ihre Ideologiekritik sehr wohl als immanente Kritik versteht.<sup>102</sup>

Das Recht als Recht verbleibt in der Reinen Rechtslehre also eine neutrale und in sich kohärente Form, deren Inhalt als Spielfeld rechtspolitischer Interventionen – in Gesetzgebung, Rechtsprechung, Interpretation oder Rechtstheorie – gedacht ist. Objektiv ist demgegenüber nur diejenige Rechtslehre, die sich auf die Darstellung des positiven Rechts, so wie es ist, beschränkt. Damit wird aber sowohl der Zusammenhang zwischen Rechtsform und kapitalistischer Produktionsweise als auch zwischen dem spezifischen Rechtsinhalt und dieser Produktionsweise in die Sphäre der Willkür ausgelagert. Ganz ähnlich wird Kelsen im Hinblick auf Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse in ein psychologisierendes Erklärungsmuster verfallen, das uns erneut im Zusammenhang mit seinem Ideologiebegriff beschäftigen wird. Und es ist dieselbe Angst vor menschlicher Willkür, vor bösen Absichten und partikularen Interessen, die Kelsens Objektivitätsbegriff und Reinheitspostulat nähren. Wenn die Reine Rechtslehre aber nicht nach den realen gesellschaftlichen Bedingungen des Rechts, sondern nach den Bedingungen der Möglichkeit rechtlichen Wissens fragt, betreibt sie eine »*Selbstapriorisierung des Rechtsdenkens*«,<sup>103</sup> ohne die Apriorität rechtswissenschaftlicher Erkenntnis selbst zu begründen. Die Objektivität der Reinen Rechtslehre ist daher, wie wir auch sogleich für ihre Reinheit feststellen werden, bloßes

101 Siehe auch Kelsen, »Why should the law be obeyed?«, in: ders., *What is Justice? Justice, law and politics in the mirror of science. Collected Essays*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1957, S. 261, wo er von der »immanent validity« des Rechts spricht und davon, dass »the reason for it [the law; L.L.O.] must not be sought in another, higher order«.

102 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 69.

103 Krawietz, »Reinheit der Rechtslehre als Ideologie?«, S. 398.



Postulat oder, wie auch Víctor Arévalo Menchaca schreibt, *Bekennntnis*.<sup>104</sup> Einen ähnlichen Einwand formuliert Paschukanis gegen die Wissenschaftlichkeit einer Theorie, die die Existenz von Normen schlicht voraussetzt bzw. den Ursprung der Rechtsnorm als metajuristische Frage abtut.<sup>105</sup>

Es genügt allerdings nicht, die Objektivität im explizierten, »klassischen« Sinn als Illusion zu begreifen, vielmehr ist das Gegenteil notwendig: Die Objektivität muss als Resultat eines »subjektiven«, weil immer schon im kritisierten Gegenstand verfangenen und befangenen, mit diesem auf zahlreiche Weisen verflochtenen Zugangs entwickelt werden. In einer gewissen Hinsicht sind wir jetzt wieder am Ausgangspunkt angelangt, dort nämlich, dass die immanente Kritik ihre Stärke gerade aus dieser ihrer Vorbelastung bezieht. Damit ist keine Verabschiedung der Begriffe Wahrheit, Wirklichkeit und Objektivität verbunden. Objektivität erfährt unter der immanenten Kritik vielmehr einen Bedeutungswandel bzw. wird erst auf ihren Begriff gebracht: Immanente Kritik verfährt objektiv, weil sie sich an den Gegenstand *vom Gegenstand her* annähert und nicht bei der als bloßes *Sollen* zu entlarvenden Intention der »kritischen Kritik« verharret.<sup>106</sup> Mit Jaeggi kann zugespitzt formuliert werden, dass sich hier »die Dinge selbst kritisieren«. <sup>107</sup> Damit muss etwa die gutbürgerliche oder – um mit Marx zu sprechen – die »vulgäre« bzw. »dogmatische« Forderung, ein kritisches Bewusstsein auszubilden oder gar die Dinge kritischer zu sehen, zurückgewiesen und an sie vielmehr die entgegengesetzte Forderung gerichtet werden, die *kritischen Dinge* zu sehen.<sup>108</sup> Kritik ist keine von den Dingen verschiedene Weise der Betrachtung, sondern sie ist die Darstellung eines Dinges, das selbst krisenhaft, widersprüchlich, problematisch, defizitär ist. Diese kritische Darstellung bzw. darstellende Kritik des Gegenstandes ist nicht nur die Verabschiedung der Kritik von der Warte des Sollens, sondern auch die Verabschiedung der transzendentalen Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes. Die Beschäftigung mit dem Gegenstand *als solchem* ist die »absolute Konfrontation«, wie Thomas Auinger so treffend formuliert, die (bis auf die *Wissenschaft der Logik* selbst) keine weitere Metaebene mehr zulässt.<sup>109</sup>

Was bedeutet es aber, sich in diesem Sinne *objektiv*, also vom Gegenstand her dem Gegenstand anzunähern, wenn der Gegenstand, wie ich

<sup>104</sup> Víctor Arévalo Menchaca, »Die ›Unreinheit‹ der Reinen Rechtslehre«, in: Werner Krawietz/Helmut Schelsky (Hg.), *Rechtssystem und gesellschaftliche Basis bei Hans Kelsen*, Berlin: Duncker & Humblot 1984, S. 143.

<sup>105</sup> Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 49 [S. 24].

<sup>106</sup> MEW 2, S. 3ff.

<sup>107</sup> Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 279.

<sup>108</sup> MEW 1, S. 296.

<sup>109</sup> Thomas Auinger, »Kritik und Verteidigung der Normativitäts-Hegelianer. Anmerkung zu Markus Gabriel«, in: Christian Danz (Hg.), *System und*

gerade ausgeführt habe, einer ist, aus dem sich das kritisierende Subjekt nie ausnehmen kann? Es bedeutet, dass objektive und subjektive Kritik in einem ganz spezifischen Sinne zusammenfallen, den wir nun unter Zuhilfenahme des schon ausgeführten Beispiels vom Proletariat als klassenloser Klasse konkretisieren können. Die immanente marxistische Kritik ist Kritik vom *Standpunkt des Proletariats*.<sup>110</sup> Was bedeutet das? Es bedeutet zunächst einmal *nicht*, dass eine epistemische Autorität des Proletariats existiert. Als soziologische Gruppe besitzt das Proletariat keine besondere Erkenntnisfähigkeit, keine besondere Affinität für Wahrheit und schon gar keine besondere Erfahrung – die Ausbeutung durch das Kapital –, die einen exklusiven Zugang zur theoretischen Erfassung der Produktionsverhältnisse vermitteln würde.<sup>111</sup> Werfen wir einen Blick in Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein*, um diesen Gedanken zu verdeutlichen:

Das Proletariat ist allerdings das erkennende Subjekt dieser Erkenntnis der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit. Es ist aber kein erkennendes Subjekt im Sinne der kantischen Methode, wo Subjekt als das definiert wird, was niemals Objekt werden kann. Es ist *kein unbeteiligter Zuschauer dieses Prozesses*.<sup>112</sup> (Hervorhebung L.L.O.)

Die Schlüsselrolle des Proletariats in der Erkenntnis und Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise entspringt keiner Vergötterung

*Systemkritik um 1800*, Hamburg: Meiner 2011, S. 231, der sich mit dieser Formulierung auf die Hegel'sche Logik bezieht.

- 110 Die Frage, ob in der Hervorhebung der ökonomischen Differenz zwischen Kapital und Lohnarbeit eine Vereinseitigung gesellschaftlicher Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse zu erblicken ist, ist an dieser Stelle berechtigt. Allerdings ist sie aus den folgenden beiden Gründen, die auch an anderer Stelle noch weiter ausgeführt werden, zu verneinen: Erstens ist das Kapitalverhältnis das einzige soziale Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft, das die Form dinglicher Eigenschaft (im Warenfetisch) annimmt und seinen Charakter als *soziales* Verhältnis verschleiert; zweitens muss, unter dem Ziel der Umwälzung der Verhältnisse, die Frage nach der Produktionsweise als *Systemfrage* identifiziert werden. Demgegenüber fügen sich sowohl Feminismus (jenseits des marxistischen Feminismus; siehe hierzu etwa Roswitha Scholz, *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und postmoderne Metamorphosen des Kapitals*, Bad Honnef: Horlemann 2011) wie die LGBTIQ+-Bewegung, aber auch etwa Antirassismus und Antikolonialismus in das bestehende System kapitalistischer Produktion ein, fordern vielmehr nur systemimmanente Veränderungen oder, wie Žižek es nennt, eine »Revolution ohne Revolution«. Dieses Primat der ökonomischen Differenz ist nicht als Ökonomismus, das heißt nicht als Reduktion aller Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse auf die Ökonomie zu verstehen.

- 111 Vgl. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 89.

- 112 Ebd.

der Proletarier,<sup>113</sup> sondern es kulminiert im Proletariat als Ausdruck der lohnarbeitenden Klasse die gesamte Widersprüchlichkeit und Wahrheit dieser Produktionsweise. Sowohl in der *Heiligen Familie* als auch in der *Einleitung zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* kommt zum Ausdruck, dass die Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit von der Erkenntnis des Proletariats (*genitivus obiectivus*), seiner widersprüchlichen Seinsweise als notwendige Voraussetzung und notwendiger Gegenpart dieser Produktionsweise abhängt. Es ist Bedingung der Mehrwertproduktion und Grenze der Mehrwertproduktion, es ist Objekt der Ausbeutung und Klassenantagonist des Kapitals, es ist Systemvoraussetzung und Systemsprengung, integriert und ausgeschlossen. Slavoj Žižek bezeichnet das Proletariat daher als »Objekt« oder »Punkt der inhärenten Ausnahme«.<sup>114</sup>

Unter dem Eindruck dessen, dass »[d]iese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand« das Proletariat ist, bedarf die eingangs zitierte Textpassage Žižeks einer erneuten Betrachtung:<sup>115</sup> »UNIVERSAL truth can only be articulated from a thoroughly PARTISAN position – truth is by definition one-sided«.<sup>116</sup> Objektive Wahrheit ist, so Žižek, *per definitionem* »one-sided« bzw. in genau diesem Sinne »subjektiv«, weil die Erkenntnis des gesellschaftlichen Ganzen von der Selbsterkenntnis des Proletariats – als Ausdruck eines Verhältnisses, nicht einer soziologischen Gruppe – abhängt. Die Subjektivität der Herangehensweise mündet folglich nicht in einer Relativierung der Erkenntnis, sondern vermittelt die objektive und endgültige – das heißt auch absolute – Wahrheit dieses Gegenstandes. Lukács schreibt daher davon, dass »für diese Klasse ihre Selbsterkenntnis zugleich eine richtige Erkenntnis der ganzen Gesellschaft bedeutet«.<sup>117</sup> Damit ist in erster Linie nicht die tatsächliche Bewusstwerdung der Klasse als *Klasse für sich* gemeint – damit befänden wir uns erneut in der Annahme einer epistemischen Autorität oder in der besonderen Erkenntnis der Gruppe von »Proletariern« –, sondern die Bewusstwerdung der gesamten Gesellschaft über den Produktionszusammenhang, der im Proletariat kulminiert. Selbsterkenntnis ist, so meine ich, im Hinblick auf die vorliegende Arbeit schwächer zu nehmen und der Fokus ist stärker auf die Erkenntnis des Proletariats (erneut *genitivus obiectivus*) als Produktionsverhältnis zu richten. Dennoch bedarf es dieser »one-sided« Herangehensweise, der Erschließung des gesellschaftlichen Ganzen ausgehend von der Erschließung des Proletariats. Die Selbsterkenntnis der Arbeiterklasse wird freilich dann im

113 MEW 2, 38.

114 Žižek, *Plädoyer für die Intoleranz*, S. 87.

115 MEW 1, S. 390.

116 Žižek, *Repeating Lenin*.

117 Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, S. 60.

wortwörtlichen Sinn *Selbsterkenntnis*, wenn das Proletariat nicht als soziologisch zu beschreibende Gruppe schwer schuftender Fabriksarbeiter, sondern als doppelt freie Arbeiter und das heißt dem zwanglosen Zwang zur Lohnarbeit Unterworfenen, dem die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung unterliegen, begriffen wird.

Erneut ist zu betonen, dass dies keine Verabschiedung der Begriffe Wahrheit, Wirklichkeit, Objektivität ist, sondern eine kritische Reflexion dieser Begriffe im Anschluss an die Dialektik Hegels wie auch eine kritische Reflexion ihres Gegenteils, des Relativismus, Skeptizismus oder Sozialkonstruktivismus. Wahrheit ist nun jedoch kein neutraler Begriff mehr, sondern es besteht, wie Geoffroy de Lagasnerie schreibt, »ein gesellschaftliches Interesse an der Wahrheit und an der Unwahrheit«.<sup>118</sup> Wahrheit selbst wird zu einem »oppositionelle[n] Begriff«,<sup>119</sup> in dem Theorie und Praxis immer schon verschmolzen oder anders formuliert noch nicht künstlich auseinandergerissen sind. Echt Hegelianisch formuliert Lagasnerie, der ausgenommen selten und dann ausschließlich kritisch auf Hegel Bezug nimmt, dass mit der oben skizzierten erkenntnistheoretischen Position eine »Unterscheidung zwischen Wissen und Intervention« gesetzt ist,<sup>120</sup> die eine künstliche Zusammenführung dieser beiden Seiten über einen instrumentalistischen Wissensbegriff erst notwendig macht. So reproduziert der »Kantische[] Puritanismus«<sup>121</sup> die Vorstellung eines neutralen Wissens, »dessen praktischer Charakter erst in einem zweiten Schritt erscheint, falls der Wissenschaftler es möchte und seine Wertorientierung ihn dazu drängt«.<sup>122</sup> Wissen und Vernunft erscheinen in dieser Vorstellung als bloße Werkzeuge von Interessen, Neigungen oder Wünschen, die je nach Bedürfnis praktisch eingesetzt werden können oder auch nicht. Anders formuliert ist innerhalb dieses instrumentalistischen Wissensbegriffes, der die Kehrseite der Reinheitsideologie ist, die Zusammenführung von Theorie und Praxis eine Frage der Willkür. Dem Marxismus, der dagegen an absoluter Wahrheit und ihrem fundamental politischen Charakter festhält, wird in dieser Hinsicht von postmoderner oder radikaldemokratischer Seite Konservatismus und Totalitarismus vorgeworfen. Dabei unterliegt der Postmodernismus einem, wie Eagleton es nennt, »double bind«, der ihm die Anerkennung eines Konzeptes von immanenter Kritik kategorial verweigert:

Entweder wir befinden uns so tief ›inmitten‹ der Dinge und sind so verwickelt in diese oder jene Beschäftigung, daß wir nie hoffen könnten,

118 Geoffroy de Lagasnerie, *Denken in einer schlechten Welt*, Berlin: Matthes & Seitz 2018, S. 60.

119 Ebd.

120 Ebd.

121 Terry Eagleton, *Ideologie. Eine Einführung*, Berlin: J.B. Metzler 2000, S. 199.

122 Lagasnerie, *Denken in einer schlechten Welt*, S. 61.

unsere Lage als Ganze zu erfassen; oder wir streben danach, diesen Mahlstrom partieller Meinungen von außen zu beurteilen, nur um zu entdecken, daß wir im leeren Raum stehen.<sup>123</sup>

Dagegen ist die immanente Kritik weder gänzlich innerhalb noch gänzlich außerhalb ihres Gegenstandes verortet, sie ist weder »die schuldhaft Komplizin« einer partikularen Lebensweise noch lauert sie »in einem illusionären archimedischen Punkt«. <sup>124</sup> Vielmehr begibt sie sich auf eine Weise ins Innere ihres Gegenstandes, dass sie exakt auf diejenigen Stellen und internen Widersprüchlichkeiten stößt, an denen der Gegenstand mit sich selbst nicht mehr identisch ist. <sup>125</sup> Diese Knotenpunkte der Nichtidentität sind es, die die Identität des Gegenstandes vermitteln und in denen einem das Allgemeine aus dem Besonderen entgegenblinzelt. Überhaupt ist es jedoch ein Fehler, die Wahrheit in diesem banalen Sinne als substantiiertes Subjekt (die *eine* Wahrheit, aus der alles weitere deduzierbar sei) zu nehmen, ist sie doch zuallererst das Prädikat einer konkreten Gegenstandserkenntnis.

### 1.3.3 Kritik der Reinheit

Sosehr die Reinheit dem szientistischen Wissenschaftsbegriff des Alltagsbewusstseins entspricht, so sehr ist sie auch »Mythologie der Neutralität«. <sup>126</sup> So lesen wir bei Roland Barthes, dass die Eigenart des Mythos darin besteht, »dem Gegenstand, von dem er spricht, jegliche Geschichte [zu entziehen]«. <sup>127</sup> Daran anknüpfend lässt sich das Postulat der Methodenreinheit mit Rebecca Comay auch als »Phantasie einer *tabula rasa*« oder eines »ununterbrochenen Anfangs *ex nihilo*« beschreiben. <sup>128</sup> Comay beschäftigt das Reinheits-Phantasma im Kontext der Anfangsproblematik der *Wissenschaft der Logik*, in welcher Hegel nicht nur Unmittelbares und Vermitteltes als potentielle Anfänge der Logik verhandelt, sondern insbesondere die Vorstellung eines *reinen* Anfanges konterkariert:

Hier mag daraus nur dies angeführt werden, daß es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung. <sup>129</sup>

<sup>123</sup> Eagleton, *Ideologie*, S. 201.

<sup>124</sup> Eagleton, *Ideologie*, S. 199.

<sup>125</sup> Ebd.

<sup>126</sup> Menchaca, »Die ›Unreinheit‹ der Reinen Rechtslehre«, S. 138.

<sup>127</sup> Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Berlin: Suhrkamp 2016, S. 306.

<sup>128</sup> Rebecca Comay, *Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution*, Konstanz: Konstanz University Press 2018, S. 202f.

<sup>129</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 66.

Und so gesteht Kelsen im Vorwort zur ersten Auflage der *Reinen Rechtslehre* den Idealismus seines *reinen* Ansatzes, wenn er schreibt, dass die Erfüllbarkeit des methodischen Postulats zweifelhaft sein könnte.<sup>130</sup> Letztlich ist das Reinheitspostulat ein bloßes *Setzen* des Unmittelbaren, nämlich eines unmittelbaren, weder durch Ideologie noch besondere Interessen verzerrten, eben *reinen* Anfanges. Nun ist Reinheit aber nicht dadurch »befleckt«, <sup>131</sup> dass sie durch die individuelle Eigenart des Rechtstheoretikers bloß mangelhaft erfüllt wäre (indem etwa persönliche Interessen oder rechtspolitische Erwägungen miteinfließen), sondern dadurch, dass das Setzen der Reinheit immer schon die Vermittlung der Reinheit durch den Setzenden ist. Im Reinheitspostulat vermittelt daher bereits der Postulierende die Reinheit und »befleckt« diese durch diesen Setzungsakt.<sup>132</sup> Der Mythos der Unmittelbarkeit gleicht, so schreibt Barthes, »einer idealen Hausbediensteten«, die noch bevor der Herr heimkehrt, alles erledigt und still verschwindet: Das Unmittelbare »kann eigentlich nur schon immer dagewesen sein.«<sup>133</sup>

Dieselbe Fetischisierung der Unmittelbarkeit charakterisiert auch den Positivismus: Die eine Seite, nämlich das zu erkennen, was *ist*, geht im Trugschluss, dass das, was ist, das *Unmittelbare* ist, unter. Auch die materialistische Rechtstheorie richtet sich auf die Erkenntnis der Wirklichkeit, begreift diese jedoch als – insbesondere durch die Produktionsverhältnisse – *vermittelte*. Darin gibt sie jedoch nicht die Unmittelbarkeit der Wirklichkeit auf, sondern begreift die Unmittelbarkeit als notwendigen Schein, der wiederum real vermittelt ist. Gegenüber dem Positivismus begreift der Marxismus die Dinge daher in ihrem unmittelbaren Schein als vermittelt und in ihrer Vermittlung als scheinbar unmittelbar. Der Rechtspositivismus gründet dagegen auf einem oberflächlichen Verständnis von Form und Inhalt, in welchem die außerrechtliche Realität des Gesellschaftlichen nicht als durch die Rechtsform vermittelte begriffen werden kann bzw. die »Rechtswirklichkeit [nur; L.L.O] als Problem der Normativität des Rechts« verstanden wird.<sup>134</sup> Die Form ist dort vielmehr das leere, abstrakte *Sollen*, unter welches das Außerrechtliche bloß empirisch subsumiert und dadurch zum Rechtsinhalt wird:<sup>135</sup> »Daher

<sup>130</sup> Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. V.

<sup>131</sup> Comay, *Die Geburt der Trauer*, S. 203.

<sup>132</sup> Es sei nur darauf hingewiesen, dass der Begriff der Reinheit dort wieder sinnvoll eingeführt werden kann, wo sich das Denken selbst zum Gegenstand wird, aber das ist ein anderes Thema.

<sup>133</sup> Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 306.

<sup>134</sup> Kelsen, »Was ist die Reine Rechtslehre?«, in: *Demokratie und Rechtsstaat. Festgabe zum 60. Geburtstag von Zaccaria Giacometti*, Zürich: Polygraph 1953, S. 147.

<sup>135</sup> Siehe auch HKW 2/I, S. 88, wo Kelsen schreibt, dass das »Sollen selbst [...] nur eine Form ist«; vgl. auch Simon Birnbaum, »Rechtsform und

kann jeder beliebige Inhalt Recht sein.«<sup>136</sup> So lesen wir bei Kelsen, dass die Reine Rechtslehre »einen relativ formalen Charakter haben muß«, weil durch die formal-abstrakten Begriffe der Rechtslehre »die ungeheure Fülle des positiven Rechtsmaterials erkenntnismäßig gemeistert werden [soll]« bzw. »das ihr aufgegebene Material in ein System möglichst präziser Begriffe möglichst erschöpfend einzufangen [ist]«.<sup>137</sup> Weil sich die Erkenntnis der Reinen Rechtslehre daher bloß auf das Recht als abstrakte Rechtsnorm richtet, spricht etwa Simon Birnbaum vom »positivistischen Ausklammern der kapitalistischen Gesellschaft«.<sup>138</sup> Werner Krawietz weist darauf hin, dass das Reinheitspostulat als Ursache für Kelsens »verabsolutierten *Normativismus*« verstanden werden muss, in dem die Erkenntnis des Rechts auf die Erkenntnis von Rechtsnormen beschränkt ist.<sup>139</sup>

Der Begriff der Reinheit hat sich als der Ausdruck einer Erkenntnis des *Rechts als Rechtsnorm* ergeben, insbesondere unter dem geltungstechnischen Ausschluss spezifischer inhaltlicher Anforderungen moralischer oder politischer Natur. Geltung als »spezifische Existenz einer Norm« bzw. Geltung als die spezifische Existenzweise des Rechts als Rechtsnorm bringt zum Ausdruck, dass irgendetwas sein oder nicht sein soll.<sup>140</sup> Und auch hier gilt, dass dieses »sein soll« ein reines, abstraktes und das heißt ein von der spezifisch moralischen Normativität unabhängiges Sollen meint. Es meint folglich gerade *nicht* die Rechtfertigung einer bestehenden Rechtsordnung, wie der häufigste Einwand gegen die Reine Rechtslehre – das sogenannte »Hitler Argument«<sup>141</sup> behauptet, sondern ist wertfreie Erkenntnis.<sup>142</sup> Diese Neutralität der Reinen Rechtslehre schwindet auch nicht mit der scheinbar veränderten Fragestellung,

Herrschaft«, in: AG Rechtskritik (Hg.), *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, S. 84.

<sup>136</sup> Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 201.

<sup>137</sup> Kelsen, »Was ist die Reine Rechtslehre?«, S. 160.

<sup>138</sup> Birnbaum, »Rechtsform und Herrschaft«, S. 85. Dagegen vermisst auch Uhlig in der materialistischen Rechtstheorie einen *rein* rechtlichen Zugang, wenn er dieser vorwirft, dass »bedeutende theoretische Aussagen kaum als Produkt einer Untersuchung von Recht erscheinen, sondern vieles darauf hindeutet, dass sie als auf das Recht bezogene Passstücke zu anderen, bereits vorher bestehenden Komplexen entwickelt wurden« (Uhlig, *Das Recht bei Marx und im Materialismus*, S. 375). Selbstverständlich entgeht ihm dabei die Hegelianische Pointe, dass eine ausschließlich auf das Recht fokussierende Betrachtung das Recht notwendigerweise verfehlt.

<sup>139</sup> Krawietz, »Reinheit der Rechtslehre als Ideologie?«, S. 351.

<sup>140</sup> Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 9f.

<sup>141</sup> Walter Ott, *Die Vielfalt des Rechtspositivismus*, Baden-Baden: Nomos 2016, S. 25.

<sup>142</sup> Siehe auch Leser, »Wertrelativismus, Grundnorm und Demokratie«, S. 142.

»Why should the law be obeyed?«. Hermann Klenner sieht darin, dass Kelsen auf die Frage, wieso das Recht *befolgt werden soll*, die Grundnorm anführt, den endgültigen Beweis für die Legitimierung der geltenden Rechtsordnung durch die Reine Rechtslehre.<sup>143</sup> Dabei übersieht Klenner jedoch, dass sich Kelsen hier gerade nicht auf eine Frage der Rechtfertigung des Rechts einlässt – der Titel des Aufsatzes soll vielmehr auf diese falsche Fährte führen –, sondern der Frage abermals eine wissenschaftstheoretische Wende verleiht:

To the question why we ought to obey its provisions [of the constitution; L.L.O.] a science of positive law can only answer: the norm that we ought to obey the provisions of the historically first constitution must be presupposed as a hypothesis.<sup>144</sup>

Die Frage, wieso das Recht befolgt werden soll, wird bei Kelsen an die Frage, wieso das Recht gilt, gebunden und entlang des Stufenbaues der Rechtsordnung, letztlich daher mit der Grundnorm, beantwortet. Wieso das Recht befolgt werden *soll*, artikuliert in einer ideologiekritischen Deutung keine moralische oder gerechtigkeitsorientierte Normativität, sondern das reine, abstrakte Sollen, das sich – wie oben gezeigt – ja gerade von derlei »Verunreinigung« abheben will.<sup>145</sup> Damit geht auch ein Wechsel im Adressaten der Frage einher: Sie richtet sich weniger an die Bevölkerung als vielmehr an die Rechtswissenschaft selbst. Klenners Einwand ist, wie sein Aufsatz insgesamt, gewillt, *hinter* der Reinheit einen »eigentlichen« partikularen Inhalt aufzudecken und verfehlt es daher, die »wirkliche« Reinheit in ihrem Verhältnis zur politischen Ökonomie zu reflektieren.

Bei Umberto Cerroni wird demgegenüber die Reinheit selbst zum Ausdruck bürgerlicher Verhältnisse und zwar in dem Sinne, dass die Bedingung einer reinen, und das heißt auch allgemeinen Theorie der Rechtsnorm im bürgerlichen Staat als einer abstrakt-allgemeinen öffentlichen Autorität zu suchen ist: »[U]nd nur ein derartiger Staat kann die eigene Typisierung einer *gleichen Norm für alle* artikulieren und tolerieren, ohne die es in der Tat keine wirklich *allgemeine* Theorie der Rechtsnorm geben könnte«.<sup>146</sup> Das Reinheitspostulat wird bei Cerroni zur Manifestation der Trennung der öffentlichen von der gesellschaftlichen Sphäre, der wahrlich *reinen* Reduktion des Menschen auf das abstrakt freie und gleiche Rechtssubjekt. Damit stimmt auch Paschukanis überein, wenn er schreibt, dass sich erst im bürgerlichen Zeitalter »das rein juristische

<sup>143</sup> Hermann Klenner, *Rechtsleere – Verurteilung der Reinen Rechtslehre*, Frankfurt am Main: Marxistische Blätter 1972, S. 50.

<sup>144</sup> Kelsen, »Why should the law be obeyed?«, S. 257.

<sup>145</sup> Siehe auch Leser, »Wertrelativismus, Grundnorm und Demokratie«, S. 142.

<sup>146</sup> Umberto Cerroni, *Marx und das moderne Recht*, Frankfurt am Main: Fischer 1974, S. 51.



Moment« absondern konnte.<sup>147</sup> Auch Krawietz deutet auf die »gesellschaftliche Bedingtheit des Rechtswissenschaftssystems« (Hervorhebung L.L.O.) hin,<sup>148</sup> sodass das Reinheitspostulat auch nicht einfach als »Vorschlag zur wissenschaftlichen ›Arbeitsteilung‹« verstanden werden kann.<sup>149</sup> Im Grunde entspricht Cerronis Diagnose der Hegel'schen Einsicht von der Geschichtlichkeit nicht nur des Rechts, sondern des Denkens über das Recht selbst: Bleibt die Methodenreinheit bloß mangelhaft erfüllbares Postulat, fehlt der Reinen Rechtslehre die Selbstreflexion, sich als historisch und gesellschaftlich bestimmtes Sein zu begreifen. Auch für *Iustitia* gilt das Hegel'sche Diktum: »[D]ie Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug«. <sup>150</sup>

## 1.4 Aufhebung der Sein-Sollen-Dichotomie: Hegels Kritik am *Sollen* in der *Wissenschaft der Logik*

Ich möchte mich der an Hume anknüpfenden Sein-Sollen-Dichotomie Kelsens noch auf eine untypische Weise widmen, nämlich über die Hegel'sche Kritik am Begriff des Sollens selbst. Wieso das *perennierende Sollen* den »Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit« bezeichnet, ist Gegenstand der folgenden Darstellung.<sup>151</sup> In der *Wissenschaft der Logik* schreibt Hegel, das Sollen »ist und ist zugleich nicht«, <sup>152</sup> denn einerseits ist es das, was sein soll, das heißt es ist als *Ansichsein* gesetzt, und andererseits ist dieses Ansichsein ein *Nichtsein*, eben weil es doch erst noch sein soll und noch nicht ist. Als Ansichsein ist das Sollen eben exakt das, was *eigentlich* sein soll, das heißt etwas, das sein müsste, weil es Bestimmung des Etwas ist, <sup>153</sup> aber doch nicht ist. Mit dem Sollen ist daher eine Bestimmung eingeführt, die über sich hinausweist – denn das was *ist*, genügt nicht; es ist im Hinblick auf es eine Schranke zu überschreiten – und zugleich auch *nicht* über sich hinausweist, weil Etwas nur *als* Sollen überhaupt eine Schranke hat. <sup>154</sup> Anders formuliert produziert das Sollen erst jene Schranke, über die es hinauswill. »Das Sollen für sich enthält die Schranke und die Schranke das Sollen. [...] [D]ie Schranke ist bestimmt als das Negative des Sollens und das Sollen ebenso als das Negative der

147 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 94 [S. 71].

148 Krawietz, »Reinheit der Rechtslehre als Ideologie?«, S. 397.

149 Kulenkampff, »Rechtspositivismus und marxistische Rechtstheorie«, S. 537.

150 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke* Bd. 7, S. 28.

151 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 148.

152 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 143.

153 Vgl. auch Horst Friedrich, *Hegels »Wissenschaft der Logik«. Ein marxistischer Kommentar*. Dritter Teil, Berlin: Dietz 2009, S. 58.

154 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 144.

Schranke.«<sup>155</sup> An anderer Stelle schreibt Hegel, dass im Sollen »immer die Ohnmacht [liegt], daß etwas anerkannt wird als berechtigt und daß sich dasselbe doch nicht geltend zu machen vermag.«<sup>156</sup> Gerade weil das Sollen aber das Endliche als das zu Überwindende fixiert, verharret es in demselben, es ist der »Formalismus der Möglichkeit«, der an der Schranke des Endlichen »eine Realität« hat.<sup>157</sup> Es ist die Realität des unendlichen Progresses, also der schlechten Unendlichkeit. Das Sollen stellt sich als dieser Formalismus jedweder Endlichkeit entgegen, ungehindert, unendlich, als »Norm, die stets fordert und nie erfüllt wird.«<sup>158</sup>

In Anknüpfung daran »können zwei Vorurteile [der kritischen, das heißt insb. Kantischen Philosophie; L.L.O.] näher gerügt werden«:<sup>159</sup> Das erste betrifft die »*Verendlichkeit*«<sup>160</sup> des Sollens, weil es im Verharren in der Endlichkeit selbst nur das »*endliche*«<sup>161</sup> *Hinausgehen* ist. In gewohnter Polemik bringt Hegel diesen Gedanken auf den Punkt:

[D]ie Räsoneurs, deren Verstand sich die unaufhörliche Befriedigung gibt, gegen alles, was da ist, ein Sollen und somit ein Besserwissen vorbringen zu können, [...] sehen nicht, daß für die Endlichkeit ihrer Kreise das Sollen vollkommen anerkannt wird.<sup>162</sup>

Die unaufhörliche Penetranz des Sollens ist im wahrsten Sinne des Begriffes *besser-wisserisch*, weil in ihm die schlechte Unendlichkeit vollständig manifest ist; gegen alles, was ist, lässt sich das, was nicht ist, aber sein soll, ohne weitere Begründung anführen. Die Pointe aber liegt darin, dass die Verfechter einer solchen am Sollen orientierten, das heißt idealistischen Kritik, nicht begreifen, dass das Sollen selbst schon ihren endlichen Diskurs bestimmt bzw. in diesen vollständig integriert ist.

Das andere betrifft die sich im Kantischen *Ding an sich* manifestierende Schranke des Denkens. Wenn das *Ding an sich* als Schranke des Denkens, als das unerkennbare Jenseits des Denkens postuliert wird, so liegt in dieser Behauptung »die Bewußtlosigkeit, daß darin selbst, daß etwas als Schranke bestimmt ist, darüber bereits hinausgegangen

155 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 148.

156 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, S. 200, § 97 Zusatz.

157 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 145.

158 Anton Friedrich Koch, »Dasein und Fürsichsein (Logik der Qualität)«, in: Anton Friedrich Koch/Frederike Schick (Hg.), *G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik, Klassiker Auslegen* Bd. 27, Berlin: Akademie 2002, S. 41; vgl. auch Ernst Bloch, *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972, S. 448.

159 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 145.

160 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 159.

161 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 147.

162 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 147 f.

ist«. <sup>163</sup> Denn die Bestimmung der Schranke ist eine Bestimmung *gegen* das Unbeschränkte, eine Bestimmung also, die auf die Abhebung von seinem Anderen angewiesen ist und die sich in diesem Sinne immer schon selbst überschritten hat: Das Unbeschränkte ist die Schranke der Schranke selbst. Die Unerkennbarkeit des *Dings an sich* ist hingegen der verbleibende Rest einer Philosophie, die nicht nur eine harte Grenze zwischen Denken und Sein, zwischen Subjekt und Objekt zieht, sondern sich dem Imperativ verpflichtet fühlt, »daß das Denken etwas Höheres als die Wirklichkeit sein, von ihr sich entfernt in höheren Regionen halten *soll*«. <sup>164</sup> Hegel wiederholt hier einen Gedanken, der weiter oben bereits als Teil seiner Methodenkritik expliziert wurde. Welche Konsequenz hat dieses Gebot aber für das Denken als Denken? Wenn das Denken über der Wirklichkeit schweben *soll*, dann ist das Denken »selbst als ein *Sollen* bestimmt« und hat sich von der Wirklichkeit endgültig entfernt. <sup>165</sup> Das Umschlagen des Sollens in Sein ist die Aufhebung der Sein-Sollen-Dichotomie als eine dem Begriff des Sollens selbst innewohnende Bestimmung: <sup>166</sup>

Dieses Unendliche hat die feste Determination eines *Jenseits*, das nicht erreicht werden kann, weil es nicht erreicht werden *soll*, weil von der Bestimmtheit des Jenseits, der *seienden* Negation nicht abgesehen wird. <sup>167</sup>

Solange das Sollen nur die Negation des Endlichen ist, reproduziert es dasselbe in einem unendlichen Progress, denn es ist auf das Endliche angewiesen, von welchem es sich abhebt.

Diese Kritik des Sollens hat praktische Konsequenzen für die Bestimmung eines »nichtknechtische[n], gelingende[n] Selbstverhältnisses«. <sup>168</sup> Um dem Selbst oder der Wirklichkeit nicht nur heteronom entgegenzutreten, darf das normative Maß dieses Verhältnisses nicht einfach *gesollt* sein, sondern es muss *sein*, das heißt dem Selbst oder der Wirklichkeit *immanent* sein. Ist dem so, ist das Maß nicht mehr Maß in seiner herkömmlichen Bedeutung, sondern Teil der Wirklichkeit, die sich dann selbst ihr Maß ist. Das Sollen hingegen ist die bloße »Abstraktion« von der Wirklichkeit und daher auch nur ein »unvollkommenes Hinausgehen«, <sup>169</sup> weil es an dieselbe gebunden bleibt. Mit dieser Form immanenter Kritik, die das Sollen im Sein aufgehen lässt, hängt Hegels Begriff von Befreiung zusammen, den er – offenbar wenig beachtet – in der

<sup>163</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 145.

<sup>164</sup> Ebd.

<sup>165</sup> Ebd.

<sup>166</sup> So auch Bloch, *Subjekt – Objekt*, S. 447.

<sup>167</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 156.

<sup>168</sup> Menke, *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 56.

<sup>169</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 147.

*Wissenschaft der Logik* entwickelt: »Freilich ist nicht jedes Hinausgehen und Hinaussein über die Schranke eine wahrhafte Befreiung von derselben, wahrhafte Affirmation«.<sup>170</sup> Dass Befreiung und Affirmation synonym gesetzt sind, erscheint zunächst als Oxymoron. Aus der Kritik des Sollens, das stets über die Wirklichkeit hinauswill und doch an sie gebunden bleibt, folgt, dass die wahrhafte Befreiung nicht in der mangelhaften Überwindung der Wirklichkeit durch das Sollen liegt, sondern die Affirmation der Wirklichkeit selbst ist. Erst die Affirmation der Wirklichkeit als Wirklichkeit bzw. die Affirmation der Wirklichkeit in ihrer Gegensätzlichkeit vermittelt ihre Überwindung, nicht die schlechte Affirmation durch das Verharren in ihr.

Auch Ernst Bloch zieht eine entscheidende ideologiekritische Konsequenz aus Hegels Kritik des Sollens, die er als eine Kritik am Protestantismus und sodann als eine Kritik am Arbeitsfetischismus interpretiert: »Es ist das jenes Stück Protestantismus, jenes Stück unendlicher Arbeitsmoral, das Hegel in wahrer Größe von sich abtut.«<sup>171</sup> Im unaufhörlichen Streben als Selbstzweck richtet sich Hegel daher nicht nur, wie Bloch richtig feststellt, gegen das Faustische »Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen«, sondern nimmt schon die Kritik am *american dream* vorweg.<sup>172</sup> Bloch übersieht jedoch die Pointe der Hegel'schen Erfahrungsgeschichte als immanente Kritik, wenn er ihm wiederum vorwirft, zwar »mit großem Recht gegen dies perennierende Sollen [vorzugehen]«, dabei jedoch »überhaupt kein Unverwirklichtes mehr zu behalten, also keine Zukunft«.<sup>173</sup> Bloch scheint hier ein *Prinzip Hoffnung* zu vermissen, doch formuliert er in seinem gleichnamigen Hauptwerk selbst die Hegel'sche und Marx'sche Kritik an Positivismus und stumpfem Idealismus: »An den Dingen zu kleben, sie zu überfliegen, beides ist falsch.«<sup>174</sup>

170 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 146 f.

171 Bloch, *Subjekt – Objekt*, S. 448.

172 Ebd.

173 Bloch, *Subjekt – Objekt*, S. 446.

174 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 256.