



Marx – oder: Der endliche Standpunkt der kritischen Gesellschaftstheorie

Christian Lotz

Einführung

In seinen Vorlesungen zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* heißt es bei Heidegger:

Die Endlichkeit des menschlichen Erkennens liegt also darin, daß einer Anschauung das Angesehene anderswoher gegeben und nicht hergestellt wird, nicht etwa darin, daß der Mensch quantitativ weniger erkennt als Gott. Die Endlichkeit des menschlichen Erkennens liegt in der Geworfenheit in das Seiende und an das Seiende. (Heidegger 1995, 85)

Was Heidegger in seinen Vorlesungen und auch in seinem 1927 erschienenen Kant-Buch darlegt, ist durchaus keine Selbstverständlichkeit, denn Heidegger arbeitet in diesen Texten heraus, dass die Endlichkeit des Erkennens, und damit auch die des Denkens, an seine *Affektivität*, die Heidegger in *Sein und Zeit* als „passives“ Element eines verstehenden *logos* auslegt, gebunden bleibt. Dieser Versuch, das Existieren als *in sich* von der Zeitlichkeit, also vom „schon“ und „kommen-den“ Seienden bestimmt zu denken, ist, wenn durchdacht, der moderne Gegenwurf zu Hegel, weil Heidegger das Endliche nicht mehr im Gegensatz zum Unendlichen denken will. Endlichkeit soll, paradoxerweise, als „absolut“ und „immanent“ bestimmt werden. Bekanntlich arbeitet Heidegger seinen eigenen Standpunkt mit Hilfe seiner Kantinterpretation, insbesondere in seiner Marburger Zeit, heraus, wenn auch dort der Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit noch beibehalten bleibt. Im nicht zu vermittelnden Gegensatz zu Heidegger sagt Hegel in der *Enzyklopädie* aus dem Jahre 1830 über die Metaphysik der „alten Philosophen“ generell und in Bezug auf Kant das Folgende:

C. Lotz (✉)
Michigan State University, East Lansing, USA
E-Mail: lotz@msu.edu

Ob es nun schon als ein sehr wichtiges Resultat der Kantischen Philosophie anzuerkennen ist, daß dieselbe die Endlichkeit der bloß auf Erfahrung beruhenden Verstandeserkenntnis geltend gemacht und den Inhalt derselben als Erscheinung bezeichnet hat, so ist doch bei diesem negativen Resultat nicht stehenzubleiben und die Unbedingtheit der Vernunft nicht bloß auf die abstrakte, den Unterschied ausschließende Identität mit sich zu reduzieren. Indem die Vernunft auf solche Weise bloß als das Hinausschreiten über das Endliche und Bedingte des Verstandes betrachtet wird, so wird dieselbe hiermit in der Tat selbst zu einem Endlichen und Bedingten herabgesetzt, denn das wahrhaft Unendliche ist nicht ein bloßes Jenseits des Endlichen, sondern es enthält dasselbe als aufgehoben in sich selbst. (Hegel 1991, § 45)

Um zur wahren Unendlichkeit zu gelangen, so Hegel, reicht es nicht, die Endlichkeit im Unterschied zum Unendlichen oder das Unendliche als Transzendenz zu denken, sondern beides – Endlichkeit und Unendlichkeit – sollen in einer „wahren“ Unendlichkeit zusammengedacht werden, die Hegel als die „wahre“ Vernunft bestimmt. Es braucht nun keinen Spezialisten in der Philosophie des 19. Jahrhunderts, um zu erkennen, dass auch Marx dieser Position Hegels entgegensteht. Die Methode und die grundlegenden erkenntnistheoretischen Begriffe seiner Philosophie können nicht unter einem Hegelschen Vernunftbegriff subsumiert werden und stehen daher trotz aller Unterschiede einer Sichtweise, die sich bei Heidegger und Kant findet, letztlich näher. Bleiben wir noch für einen Augenblick bei Heidegger. In *Sein und Zeit* heißt es über die Existenzialien:

Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen. Dabei wird dieser Ausdruck in seiner primären ontologischen Bedeutung aufgenommen und festgehalten. Die antike Ontologie hat zum exemplarischen Boden ihrer Seinsauslegung das innerhalb der Welt begegnende Seiende. Als Zugangsart zu ihm gilt das *noein* bzw. der *logos*. Darin begegnet das Seiende. Das Sein dieses Seienden muß aber in einem ausgezeichneten *legein* (sehen lassen) faßbar werden, so daß dieses Sein im Vorhinein als das, was es ist und in jedem Seienden schon ist, verständlich wird. Das je schon vorgängige Ansprechen des Seins im Besprechen (*logos*) des Seienden ist das *kathagoreisthai*. Das bedeutet zunächst: öffentlich anklagen, einem vor allen etwas auf den Kopf zusagen. Ontologisch verwendet besagt der Terminus: dem Seienden gleichsam auf den Kopf zusagen, was es je schon als Seiendes ist, d. h. es in seinem Sein für alle sehen lassen. (Heidegger 2018, 44)

Ganz in diesem Sinne könnte man sagen, dass Marxens Analyse derjenigen Vergesellschaftungsform, die die unsere ist und die durch die Wertform konstituiert ist, darauf abzielt, die letztere in ihrem Sein für alle sichtbar zu machen. Die Kategorien einer kritischen Sozialphilosophie wären somit als Bausteine einer sozialen Ontologie zu begreifen, die die Seinsregion „Gesellschaft“ in ihrer historisch-gegenwärtigen Struktur und Einheit, als eine „Art transzendente Synthesis“ (Reichelt 2001, 144), sichtbar macht. Die Marxsche Anthropologie als eine Theorie der Vergegenständlichung menschlicher Aktivität in und aufgrund historisch bereits geleisteter Arbeit ginge einer solchen „Logik der Vergesellschaftung“ – also einer *Gegenstandslogik* ¹ als ihr Ermöglichungshorizont voraus; dies aber eben

¹ „Sie ist produktive Logik in dem Sinne, daß sie in ein bestimmtes Seinsgebiet gleichsam vorspringt, es in seiner Seinsverfassung allererst erschließt und die gewonnenen Strukturen

bei Marx *nicht* im Sinne einer abstrakten Anthropologie menschlicher Fähigkeiten, sondern als eine historisch limitierte und selbst historisch spezifisch hervorbrachte Anthropologie. Daher könnte man durchaus von einer „historischen Affektivität“ sprechen, die den Gegenstandsbezug, ganz im Sinne Heideggers, erst möglich macht. Existenz ist *in sich* endlich. Einen Satz von Heidegger, der sich auf Kant bezieht, umwandelnd könnte man sagen, dass es Marx um die apriorische Sachlogik des Seinsgebietes Gesellschaft geht, dies aber nun *historisch* bestimmt. Der historische Horizont ist *eröffnend*. Diese Anthropologie wäre in ihren Grundbegriffen selbst als eine endliche bestimmt, da sie von ihrer eigenen Zeitlichkeit bestimmt wäre. So ist es vor allem Marxens methodologischer und anthropologischer Standpunkt, der für eine Denkperspektive spricht, die im weitesten Sinne als „Transzendentalphilosophie“ Heideggerscher Prägung charakterisiert werden kann.² Um Marx in einen solchen Horizont der Transzendentalphilosophie ein- und aus der Hegelschen Spekulation herauszurücken, werde ich mich im Folgenden auf diese Thesen konzentrieren: Erstens handelt es sich bei Marx' anthropologischen Grundlagen um eine in der Endlichkeit basierte Philosophie. Eine solche Philosophie steht der Hegelschen Grundannahme einer unendlichen Vernunft entgegen, da die Endlichkeit, wie bei Kant, in der dem Denken vorhergehenden Affektivität zu suchen ist. Zweitens steht auch Marxens Ansicht von Begriff und Anschauung der Hegelschen Philosophie entgegen, so dass man zu dem Schluss kommen muss, dass allen Versuchen, über logifizierende Analogien Hegels Philosophie in diejenige von Marx hineinzulesen, mit äußerster Skepsis begegnet werden sollte.

Heidegger als Inspiration

Kommen wir zunächst noch einmal auf Heideggers Interpretation des Kantischen Denkens zurück, da dieser Umweg hilft, die Sache, um die es geht, deutlicher herauszuarbeiten. Diese Sache besteht in einem *vernehmenden* Begriff des Denkens, den man auch bei Marx in seinen frühen Schriften finden kann, wenn auch in anderer Form und in einem anderen Kontext. In Marxens Angriff gegen Feuerbach und dessen Begriff der Sinnlichkeit geht es zwar um die Überwindung eines kontemplativen Begriffs der Anschauung, aber auch die Sinnlichkeit im Sinne praktischer Tätigkeit ist laut Marx *immer schon* auf die geschichtlich konstituierte gegenständliche Welt *angewiesen* und kann diese nicht, gleichsam im göttlichen oder

den positiven Wissenschaften als durchsichtige Anweisungen des Fragens verfügbar macht.“ (Heidegger 2018, 10)

²Vgl. zu einer eher Kantischen, wenn auch nicht Heideggerschen Lesart von Marx die Publikationen von Oittinen, Colletti und Rosenthal. Oittinen legt den Begriff des Warenfetischismus im Rahmen von Kant aus (Oittinen 2017). Die Kategorien der politischen Ökonomie werden bei Rosenthal beispielsweise als transzendente Bedingungen des Warentausches betrachtet (Rosenthal 1998, 57). Anzumerken ist, dass diese Autoren sich nicht in der Tradition des Austro-Marxismus oder der Neo-Kantischen Versuche, Marx und Kant zusammenzudenken, verorten.

revolutionären Akt, *hervorbringen*. Es geht also nicht darum, den kontemplativen Begriff der Sinnlichkeit abzuschaffen, sondern ihn demjenigen der praktischen Tätigkeit unterzuordnen. Das ist durchaus im Sinne Heideggers. Heidegger schreibt in *Kant und das Problem der Metaphysik*:

Weil menschliche Anschauung als endliche bestimmt ist, die Möglichkeit eines hinnehmenden ‚Bekommens‘ aber Affektion verlangt, deshalb sind tatsächlich Werkzeuge der Affektion, die ‚Sinne‘, notwendig. Die menschliche Anschauung ist nicht deshalb ‚sinnlich‘, weil ihre Affektion durch ‚Sinnes‘-Werkzeuge geschieht, sondern umgekehrt: weil unser Dasein ein endliches ist – inmitten des schon Seienden existierend, an dieses ausgeliefert –, deshalb muß es notwendig das schon Seiende hinnehmen, d. h. dem Seienden die Möglichkeit bieten, sich zu melden. (Heidegger 2010, 26)

Natürlich sieht es auf den ersten Blick so aus, als ob Heideggers (und Kants) Denken der Endlichkeit unter den von Marx als nur kontemplativ kritisierten Begriff der Sinnlichkeit fällt, aber schauen wir genauer hin. Heidegger arbeitet heraus, dass die Endlichkeit der Sinnlichkeit nicht als Eigenschaft anhängt, sondern dass jedes Verstehen der Sinnlichkeit schon voraussetzt, dass sie von etwas anderem als sie selbst als der ihr eigenen Ermöglichungsbedingung angegangen werden *kann*. Es ist diese Offenheit, die Heidegger mit dem Endlichkeitsbegriff (bei Kant) im Sinne hat. So ist es aber auch bei Marx gemeint: Bevor die kontemplative Anschauung (die Marx als solche nicht für unmöglich erklärt) überhaupt als solche reflektiert werden kann, muss das sie Eröffnende, nämlich das ihr vorausliegende gegenständliche Verhältnis – das bekannterweise als Resultat geschichtlicher Aktivität verstanden wird – schon zugänglich sein. Die Affektivität bezieht sich daher bei Marx auf diese vorausliegende geschichtliche Dimension. In der ersten Feuerbach-These heißt es folgendermaßen:

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der *Form des Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus *so* von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt. Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. (Marx 2017, 533)³

Da unter die sinnliche Tätigkeit auch das Denken fällt, ist Heidegger durchaus zuzustimmen, wenn er behauptet, dass „man sich gleichsam einhämmern [muß]: Erkennen ist primär Anschauen. [...] Denn alles Denken hat lediglich eine Dienststellung zur Anschauung“ (Heidegger 2010, 21). Da es bei Marx um die sinnliche Tätigkeit geht, darf man durchaus umwandelnd sagen: Erkennen ist auch bei Marx primär ein Anschauen, aber ein solches, in dem das Denken eine Dienststellung

³ Sinnlichkeit und Anschauung werden von Marx hier synonym gebraucht; vgl. *Feuerbach-These 5*.

zur sinnlichen Tätigkeit hat. Marx behauptet ja nicht, dass sinnliche Tätigkeit nicht sinnlich ist, sondern nur, dass diese eine andere Form hat als bei Kant. Noch einmal Heidegger:

Zunächst können wir negativ sagen: die endliche Erkenntnis ist nichtschöpferische Anschauung. Was sie unmittelbar in seiner Einzelheit darzustellen hat, muß vordem schon vorhanden sein. Endliche Anschauung sieht sich auf das Anschaubare als ein von sich her schon Seiendes angewiesen. Das Angeschauete ist von solchem Seienden hergeleitet, deshalb heißt diese Anschauung auch *intuitus derivativus*, ‚abgeleitete‘, d. h. sich herleitende Anschauung. Endliche Anschauung des Seienden vermag sich nicht von sich aus den Gegenstand zu geben. Sie muß ihn sich geben lassen. Nicht jede Anschauung als solche, sondern nur die endliche ist hinnehmend. (Heidegger 2010, 25)

Auch hier sieht es nur auf den ersten Blick so aus, als würde sich der Marxsche Standpunkt davon absetzen. Sicherlich findet bei Marx eine dreigliedrige Kritik statt: Erstens wird der „kontemplative Standpunkt“ der idealistischen Philosophie angegriffen, zweitens wird dessen Geschichtslosigkeit in Bezug auf die kulturell-soziale Produktion hervorgehoben, und drittens wird die Reduktion von Praxis auf Ethik in den Mittelpunkt gerückt. Stattdessen wird eine Philosophie aus einer anthropologischen Sichtweise ausgearbeitet, die menschliche Praxis als eine vergegenständlichte, d. h. in der sozialen Realität realisierte Wirklichkeit versteht. Aus dieser *heraus* werden dann die urtümlich subjektiven Dimensionen wie Sinnlichkeit, Bedürfnis, Psyche oder Denken verstanden. Natürlich setzt sich Marx' Position systematisch von einer kontemplativen Kantischen Philosophie ab, aber, und darauf kommt es mir hier an, dessen endlicher Standpunkt wird nicht aufgegeben, da trotz aller Verweise auf konkrete, menschliche „Tätigkeit“ Vernunft und Sinnlichkeit als endlich und affiziert bestimmt werden. Begriff und Sinnlichkeit sind – wie bei Kant und seinen modernen Nachfolgern – nicht nur scharf getrennt, sondern Begriffe bleiben immer auch auf die Sinnlichkeit zurückbezogen. Diese Einsicht ist nicht allzu weit entfernt von dem Kern der Endlichkeitsphilosophie, die Heidegger in Kant ausmacht. Er schreibt:

Die Sinnlichkeit als endliche, d. h. als affiziertes, bestimmtes Anschauen, ist als Begegnenlassen in gewisser Weise aufnehmend, rezeptiv; das Vermögen der Rezeptivität, das Anschauen, *gibt* den Gegenstand – der Verstand dagegen *denkt* das anschaulich Gegebene, und von diesem Denken des anschaulich Gegebenen, das aber als Denken nur Mittel des Anschauens ist, entspringen die Begriffe. (Heidegger 1995, 88)

Der endliche Standpunkt der Kantischen Philosophie wird daher im praktisch-historischen Kontext bei Marx, d. h. auf anderer Ebene, bestätigt, und das in mindestens dreierlei Hinsicht:

[1] Erstens wird in den frühen Schriften eine anthropologisch-humanistische Konzeption vertreten, in der die Menschen sich kollektiv *in ihren Vergegenständlichungen*, die aus der produktiven Praxis herkommen, zwar reflektieren und verstehen, dies aber nur möglich ist, weil sie *immer schon* von den bereits geschichtlich erreichten Resultaten vergangener Praxis *angegangen* sein müssen, d. h. die Geschichte kann eben nicht „produziert“ oder „gemacht“ werden. Noch einmal

der Klarheit wegen: Die Affektivität menschlicher Praxis wird auch bei Marx *sinnlich-anschaulich* gedacht, wenn auch jetzt nicht mehr wie bei Kant theoretisch, sondern sozial-praktisch. So heißt es im dritten Heft der *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte* folgendermaßen:

Die *Sinnlichkeit* (siehe Feuerbach) muß die Basis aller Wissenschaft sein. Nur, wenn sie von ihr, in der doppelten Gestalt, sowohl des *sinnlichen* Bewußtseins als des *sinnlichen* Bedürfnisses ausgeht, – also nur wenn die Wissenschaft von der Natur ausgeht – ist sie *wirkliche* Wissenschaft. Damit der ‚Mensch‘ zum Gegenstand des *sinnlichen* Bewußtseins und das Bedürfnis des ‚Menschen als Menschen‘ zum Bedürfnis werde, dazu ist die ganze Geschichte die Vorbereitungsgeschichte. (Marx 2009, 272)

[2] Zweitens wird in den Frühschriften die Erde als Voraussetzung leiblicher Betätigung bestimmt, und zwar so, dass die Erde als Erweiterung des menschlichen Leibes und der menschliche Leib als der Erde inbegriffen erscheinen:

Die Natur ist der *unorganische Leib* d[es] Menschen, nämlich die Natur, so weit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch *lebt* von der Natur, heißt: die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben d[es] Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andern Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Theil der Natur. (Marx 2009, 362)

Daher wird die Affektivität leiblich und ökologisch verortet. Der Mensch wird von *sich* in seinem leiblichen Dasein affiziert und angegangen, und dies ganz im Heideggerschen Sinne, nämlich als ein *Hinnenehmen* der natürlich und geschichtlich konstituierten Natur und menschlichen Produkte. Daher steht dann auch der Begriff des *Leidens* im Sinne von *Erleiden* im Mittelpunkt:

Ein *ungegenständliches* Wesen ist ein unwirkliches, unsinnliches, nur gedachtes, d. h. nur eingebildetes Wesen, ein Wesen der Abstraktion. *Sinnlich* sein, d. h. wirklich sein, ist Gegenstand des Sinns sein, *sinnlicher* Gegenstand sein, also sinnliche Gegenstände außer sich haben, Gegenstände seiner Sinnlichkeit haben. Sinnlich sein ist *leidend* sein. Der Mensch als ein gegenständliches sinnliches Wesen ist daher ein *leidendes* und weil sein Leiden empfindendes Wesen, ein *leidenschaftliches* Wesen. Die Leidenschaft, die Passion ist die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft d[es] Menschen. (Marx 2009, 296)

Der Mensch ist nur da ganz Mensch, möchte man sagen, wo er leidet und affiziert ist.

[3] Drittens wird in den Spätschriften, vor allen Dingen im *Kapital*, die Arbeitskraft noetisch und leiblich gedacht, aber eben *nicht* als etwas geschichtlich-universelles, sondern als Resultat einer historisch-spezifischen Vergesellschaftung, eben derjenigen, die von der Wertform sich herleitet. Der endliche Standpunkt ist daher auch in der späten Geschichtskonzeption zu finden, die sich nicht mehr von einem übergeschichtlichen Rationalitätsbegriff leiten lässt, sondern von einem Begriff des *Lebens*, der den alten Dualismus von Geist und Körper in einer neuen Einheit zusammenschließt. So heißt es noch im *Kapital*, dass die Arbeitskraft „nur als Anlage

des lebendigen Individuums“ (Marx 1989, 186) und „in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen“ existiert (Marx 1989, 183). Das „lebendige Individuum“ (Marx 1989, 198) ist dasjenige, das in der Moderne unter die Wertform subsumiert ist. Es ist daher nur insofern als (Selbst)Bewusstsein bestimmt, soweit es sich in seiner Sinnlichkeit und Verkörperung *in einer spezifischen historischen Form*, von der her sie geschichtlich affiziert ist, begegnet. Wir sollten daher festhalten, dass es das menschliche Leben ist, auf das das Denken als endliche Tätigkeit angewendet werden kann. Kurz gesagt: Vernunft ist für Marx nur *innerhalb* des Lebens möglich. Systematisch steht diese Position näher bei Kant als bei Hegel, auch wenn bei ersterem „Leben“ vernunfttheoretisch keine Rolle spielt.

Unendlichkeit/Endlichkeit

Nach dieser Kurzfassung einer auf Endlichkeit, Anschauung und Affektivität basierten Lesart der Marxschen Philosophie möchte ich zunächst an einige Aspekte erinnern, die in der hegelianischen Marx-Lektüre gerne übersehen werden – und das insbesondere vor dem Hintergrund, den ich soeben skizziert habe. Nach Hegel nämlich bleibt die Philosophie Kants unzureichend, weil ihr „Standpunkt“ letztlich nur ein Standpunkt des *Menschen* bleibt, den Hegel als auf einem begrenzten Vernunftbegriff beruhend interpretiert. Anthropologie wird von Hegel nicht nur korrekterweise als endlich bestimmt, sondern darüber hinaus als unvollständig, limitiert und einseitig abgelehnt. Der begrenzte Vernunftbegriff hat nach Hegel zur Folge, dass wir die Endlichkeit nicht überwinden und die Kluft zwischen der Vernunft und der Wirklichkeit, der Vernunft und der Gesellschaft, der Vernunft und Gott sowie der Vernunft und dem Guten nicht schließen können. Wir bleiben in einer letztlich romantischen und skeptischen Position befangen. Wie wir wissen, besteht die Aufgabe der Hegelschen Philosophie darin, die Kluft zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zu überwinden und zu zeigen, dass die Vernunft unendlich ist, indem sie *sich selbst durch und in dem denkt, was sie nicht ist*. Für Hegel ist das reine Denken es selbst und das andere seiner selbst. Für das Kantische Denken und seine Nachfolger im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert – und das gilt auch und insbesondere für Marx – ist eine solche Position unmöglich aufrechtzuerhalten, insofern es immer etwas gibt, das *nicht* Denken ist und bleibt, wie Intuitionen, Sinnlichkeit, das Ding-an-sich, die Materie, hyle, das Andere usw. Für diese Positionen kann Denken nur Denken sein, wenn es sich auf etwas bezieht, das nicht selbst Denken, Intellekt oder Geist ist. Es bleibt endlich. Im Gegensatz dazu soll Hegels Projekt *in actu*, d. h. *im* Denken, zeigen, dass die Kluft, die allen modernen Dualismen zugrunde liegt, nämlich die Kluft zwischen Vernunft und Sein, durch die Vernunft und das philosophische Denken selbst geschlossen werden kann. Wenn Vernunft als absolutes Denken und als übergreifende Identität verstanden wird, können Religion und Philosophie miteinander versöhnt werden. Die Philosophie teilt mit der Religion Gott und Wahrheit als ultimative Gegenstände. Gott und Wahrheit sind das, was wirklich *ist*. Ich erspare mir die Details dieser metaphysischen Identitätsphilosophie, insofern schon hier

klar sein sollte, dass ein solcher Standpunkt mit einem Marxschen Standpunkt, der *negativ* bleibt, nicht zu vereinbaren ist, insbesondere, weil Marx den Standpunkt, den Hegel als bloß „menschlichen Standpunkt“ und als „Standpunkt der Menschheit“ ablehnt, nicht nur einnimmt, sondern ihn verteidigt.⁴

Marx kritisiert Hegel ausdrücklich dafür, dass er die Differenz zwischen Begriff und nicht-begrifflichem Inhalt nicht akzeptiert. Dies schließt ein, dass das Denken bei Marx als menschliche und daher *lebendige* Tätigkeit bestimmt ist. Sein Auftauchen ist auf das Leben begrenzt. Einen Übergang von Geist zu Natur kann es daher bei Marx systematisch nicht geben. Das Denken kann seinen eigenen materiellen Hintergrund, sein Anderes, nicht durch eine absolute Selbstbezogenheit transzendieren, die das Andere seiner selbst logisch einschließt und in einer Metaphysik philosophisch versöhnt. Marx philosophiert nicht von einem wie auch immer negativ und theologisch angepeilten Standpunkt der Versöhnung.

Die verleblichten Tätigkeiten sind demnach Teil der gesellschaftlichen und natürlichen Wirklichkeit, und dazu gehören auch das Denken und die Vernunft selbst. Das Denken von Marx verbleibt ebenso negativ wie das von Kant. Hegel wirft Kant dies als „Gemeinplatz“ vor:

Kant hat die Dialektik höher gestellt – und diese Seite gehört unter die größten seiner Verdienste, indem er ihr den Schein von Willkür nahm, den sie nach der gewöhnlichen Vorstellung hat, und sie als ein notwendiges Tun der Vernunft darstellte. Indem sie nur für die Kunst, Blendwerke vorzumachen und Illusionen hervorzubringen, galt, wurde schlechthin vorausgesetzt, daß sie ein falsches Spiel spiele und ihre ganze Kraft allein darauf beruhe, daß sie den Betrug verstecke, daß ihre Resultate nur erschlichen und ein subjektiver Schein seien. Kants dialektische Darstellungen in den Antinomien der reinen Vernunft verdienen zwar, wenn sie näher betrachtet werden, wie dies im Verfolg dieses Werkes weitläufiger geschehen wird, freilich kein großes Lob; aber die allgemeine Idee, die er zugrunde gelegt und geltend gemacht hat, ist die Objektivität des Scheins und Notwendigkeit des Widerspruchs, der zur Natur der Denkbestimmungen gehört: zunächst zwar in der Art, insofern diese Bestimmungen von der Vernunft auf die Dinge an sich angewendet werden; aber eben, was sie in der Vernunft und in Rücksicht auf das sind, was an sich ist, ist ihre Natur. Es ist dieses Resultat in seiner positiven Seite aufgefaßt nichts anderes als die innere Negativität derselben, als ihre sich selbstbewegende Seele, das Prinzip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt. Aber so wie nur bei der abstrakt-negativen Seite des Dialektischen stehengeblieben wird, so ist das Resultat nur das Bekannte, daß die Vernunft unfähig sei, das Unendliche zu erkennen; – ein sonderbares Resultat, indem das Unendliche das Vernünftige ist, zu sagen, die Vernunft sei nicht fähig, das Vernünftige zu erkennen. (Hegel 1984, 41)

Von spekulativen Feinheiten einmal abgesehen, argumentiert Hegel an dieser Stelle, dass ein endlicher Vernunftbegriff, der das Ding an sich nicht erfassen kann, letztlich irrational und „gemeine Vernunft“ bleibt, da der wahre Begriff der Vernunft das Andere ihrer selbst enthält. Nur eine solche Identität, die die gemeine Vernunft mit sich selbst versöhnt, ist für Hegel „vernünftig“.

⁴Zu einer Kritik eines negativen Standpunktes und zu Kant vgl. Arndt 2023b, 77.

Wie auch immer wir uns in diesem Kampf zwischen Kant und Hegel verorten,⁵ Marxens Philosophie bietet an keiner Stelle Platz für einen spekulativen Begriff der Vernunft. Es gibt keine Hinweise darauf, dass die frühe Philosophie, die sich auf eine verleiblichte Vernunft stützt, oder die spätere Philosophie, die sich auf die verwertete Leiblichkeit stützt, diese Prinzipien als Prinzipien einer wie auch immer gedachten Identität zwischen Denken und Sein ausbuchstabiert, indem Leib und Leben nur als Momente dieser Identität erscheinen. Daher ist die in der Marxforschung beliebte Rede von der „Logik“ des Kapitals auf inhaltsleere Analogien beschränkt und kann die wahre Kraft des Marxschen Denkens nicht erfassen. Seine Philosophie bleibt selbst endlich, da sie sich mit dem Untergang des Kapitals selbst erledigen würde. Paradox gesagt: Der Marxismus als philosophisches Denken *soll* untergehen und hat daher ein Ende. Das allein ist ein Gedanke, den Hegel als „bloß“ menschlich-gemeinen Standpunkt verlacht hätte, da er Hegel zufolge den wahren, tiefen Sinn von Philosophie verneint. Das lässt sich auch sehr gut am Begriff des Widerspruchs darstellen, über den „der Marxismus nie klare Vorstellungen gehabt“ (Colletti 1977, 5) hat, wie in einem vergessenen Beitrag aus dem Jahre 1974 über *Marxismus und Dialektik* Lucio Colletti dargelegt hat. Dieser argumentiert, dass fast alle marxistischen Autoren den Unterschied zwischen einem *logischen* Widerspruch und einem dialektischen Gegensatz nicht verstanden haben. Der „dialektische Widerspruch“, so Colletti, basiert nicht auf einem formalen oder metaphysisch verstandenen Widerspruch, sondern auf dem (Kantischen) Begriff der *Realrepugnantz*. Den Begriff des Widerspruchs legt Colletti folgendermaßen aus:

Da jeder Pol des Widerspruchs für sich genommen negativ, lediglich das *Nicht* des Anderen ist und sein Wesen außerhalb seiner selbst, im Entgegengesetzten hat, folgt daraus, daß er, um er selbst zu sein, die *Relation* mit dem Anderen, d. h. die *Einheit* der Gegensätze einschließen muß und daß er nur innerhalb dieser Einheit oder Einschließung Negation oder Ausschließung des Anderen ist. (Colletti 1977, 6)

Davon grenzt Colletti den realen Gegensatz ab, der sich nicht auf zwei sich in Identität befindende logische Negationen aufbaut, sondern in der bloßen Abstoßung (hier von „Negation“ zu sprechen ist problematisch) von zwei Gegensätzen besteht. Der Gegensatz selbst ist wie zwei Kräfte zu verstehen, die sich ausschließen, aber eben nicht *logisch* ausschließen. Colletti:

Hier ist alles anders. Die Formel, die ihn ausdrückt, ist ‚A und B‘. Beide Gegensätze sind real, positiv. Jeder besteht für sich. Und da jeder, um selbst zu sein, sich nicht auf den anderen beziehen muß, haben wir hier eine wechselseitige Abstoßung der Relation vor

⁵Einen differenzierten Zugang, der sich von den angelsächsischen Spekulationen absetzt, macht geltend Arndt 2023a – und vgl. zu Marx schon früher Arndt 2012. Arndt argumentiert, dass die Marxsche Annahme, dass Hegel die Logik der Sache mit der Sache der Logik verwechsle, in die Irre geht (vgl. dazu Arndt 2023b).

uns. Gegensatz-*Ausschließung*, statt Gegensatz-Einschließung. Wie zuvor von der Anziehung der Gegensätze gesprochen wurde, muß jetzt von wechselseitiger Abstoßung, *Realrepugnanz*, gesprochen werden. [...] Die *realen* Extreme vermitteln sich also nicht. Es ist verlorene Zeit [...], von *Dialektik der Dinge* zu sprechen. (Colletti 1977, 8)

Colletti bezieht sich auf eine Stelle in der frühen Hegelkritik von Marx, in der dieser davon spricht, dass wahre Extreme keine Vermittlung bedürfen, da sie nichts gemein haben, also beide keiner spekulativen Einheit bedürfen. Diese Beobachtung von Colletti kann auch im *Kapital* aufgefunden werden, nämlich in Marxens Behauptung, dass sich beim Kampf um die Länge des Arbeitstages die beiden Seiten als eine echte Antinomie verstehen lassen müssen. Es handelt sich also beim Klassenkampf für Marx nicht um einen Widerspruch im Hegelschen Sinne, und es ist mehr als bezeichnend, dass er auf den Kantischen Begriff zurückgreift. Die Antinomie ist hier also eine (reale) „wechselseitige Abstoßung“, oder, mit Kant: ein Widerspruch, der *nicht aufgelöst* werden kann. Das würde Hegel als irrational, unvernünftig und endlich kritisieren.

Begriff/Intuition

Kommen wir zurück auf die Heideggersche Endlichkeitsthese. Marx' Theorie wird von demselben systematischen Problem beherrscht, nämlich wie Theorie und historischer Inhalt und Erfahrung so aufeinander bezogen sind, dass das eine nicht ohne das andere existieren kann. Für Hegel kann die Vernunft selbstbezogen sein, ohne durch die Sinnlichkeit vermittelt zu sein, d. h. etwas kann allein durch das Denken über das Denken „erkannt“ oder „gewusst“ werden. Diese These ist in der Kantischen (und phänomenologischen) Transzendentalphilosophie nicht zu verteidigen, und das gilt auch für Marx, insofern seine *methodologische* Position voraussetzt, dass Theorie und Wissen auf Intuition und Erfahrung bezogen bleiben, selbst wenn Erfahrung bei Marx geschichtlich bestimmt wird. Begriff und Anschauung bleiben auch in der Methode von Marx getrennt. Sie werden nie spekulativ zusammengeführt.

So unterstreicht Marx in seinen späten Bemerkungen zu Wagner, dass er nicht mit Begriffen beginne (Marx 1962, 368) und nicht der „professoraldeutschen Begriffsanknüpfungs-Methode“ (Marx 1962, 371) folge. All das sei „Faselei“ (Marx 1962, 368). Was Marx mit seiner Bemerkung meint, ist der Versuch, die Realität aus Begriffen herzuleiten. Er setzt sich ab von einem Verständnis von Begriffen [1] als selbstbezogen, [2] als unabhängig von (sinnlichen) Intuitionen und [3] als rein logisch deduzierbar. Stattdessen, so Marx, sind die Grundbegriffe seiner Theorie nur über eine systematische Darstellung ihrer Ordnung *genetisch* auf Intuitionen zurückführbar. Diese Grundbegriffe sind im Cassirerschen Sinne *Funktionen*, d. h. Begriffe, die sich nicht auf einen irgendwie gearteten Inhalt beziehen, sondern als Beziehungsregeln zu begreifen sind. Dies erklärt auch, warum Marx seine Grundbegriffe nicht „Begriffe“, sondern „Kategorien“ nennt. Zum Beispiel bezieht sich die Kategorie „Geld“ nicht mehr auf etwas Gedachtes oder auf ein

irgendwie geartetes „Objekt“, das vor uns liegt, sondern als soziale Kategorie bestimmt Geld als *Verhältnis* die Art und Weise, wie empirische soziale Ereignisse, Dinge, und Handlungen *als* kapitalistische bestimmt sind. Es kann daher auch kein „Symbol“ oder „Medium“ (Habermas) sein. Geld im Kapitalismus ist eine *gesamtgesellschaftliche* Kategorie; als dem Kapital subsumierte Kategorie konstituiert Geld nicht dieses oder jenes Ereignis, Handlung oder Objekt, sondern, im Gegenteil, es konstituiert (potentiell) *alle* Ereignisse, Handlungen und Objekte. Kategorien konstituieren Gegenständlichkeit. Eine Kategorie ist nicht im eigentlichen Sinne ein Begriff, da sich Kategorien nur *funktional* auf die Konstitution der Einheitlichkeit einer Gegenständlichkeit beziehen. Bspw. bezieht sich die Kategorie der Kausalität bei Kant nicht auf irgendeinen Inhalt „der“ Kausalität, die über einen Abstraktionsprozess gewonnen wird, sondern besteht in einer Verknüpfungsregel, einer synthetischen Verstandesleistung, unter der eine einheitliche Gegenständlichkeit erfasst werden kann und die uns damit die erfahrbare Welt nicht nur als eine Summe von Dingen wie Autos und Tomaten, sondern als eine *relationale* – d. h. von der Wertform konstituierte Gegenständlichkeit – zugänglich macht.

Dementsprechend muss das Wesen des Historischen in der kategorialen Form sozialer Objekte gesucht werden und nicht auf der Ebene der Objekte selbst.⁶ Kategorien sind Bestimmungen der gesellschaftlichen Realität als einer historisch-spezifischen Realität. Dementsprechend sind sie nicht mit Begriffen im Allgemeinen vergleichbar. Die gesellschaftliche Form bezieht sich ausschließlich auf die Einheit der kategorialen Form, unter der sich soziale Ereignisse als gesellschaftliche (und eben nicht einfach „soziale“) verstehen lassen. Ein nicht-gegenständliches Wesen ist keines, wie der frühe Marx sagt. Das bedeutet, dass ein Objekt nur insoweit historisch und gesellschaftlich existiert, als es kategorial konstituiert ist. Die kategoriale Verfassung ist identisch mit der gesellschaftlichen Verfassung. Wir können einfache Alltagsgegenstände wie Tische nur deshalb als gesellschaftliche Gegenstände verstehen, weil sie aufgrund ihrer kategorialen Bestimmung für uns „bedeutungsvoll“ sind, was in diesem Fall eine explizite oder implizite Beziehung zur Wertform beinhaltet. Während beispielsweise Tische natürliche Eigenschaften haben und in intersubjektiven und sozialen Beziehungen verwendet und gebraucht werden, werden sie nur deshalb zu *gesellschaftlichen* Objekten, weil ihre Form durch Warenform, verwertetes Geld und kapitalistisches Wachstum konstituiert wird. Kurz, die gesellschaftlichen Kategorien sind bei Marx nicht, wie bei Hegel, auf das Unendliche bezogen, sondern sind von vornherein als „Daseinsbestimmungen“ genommen, d. h. sie sind auf einen *endlich-begrenzten* Zeithorizont bezogen und als solche können sie nicht auf alle Formen von Vergesellschaftung angewandt werden. Mit Lukács könnte man sagen, dass geschichtliches Werden nur als kategoriales Werden, also als Veränderung

⁶Vgl. dazu meine Beiträge in Lotz 2020 und 2023.

gesellschaftliche Gegenstandsformen, möglich ist. Diese Position steht derjenigen von Hegel diametral entgegen, spricht dieser doch in der *Enzyklopädie* von der „Einseitigkeit und Unwahrheit“ (Hegel 1991, 11), mit der die „alten Philosophen“ die Kategorien behandelt haben.

Es wäre „Scholastik“, wie Marx in seiner Polemik gegen Wagner ausführt, Gebrauchswert und Tauschwert aus dem Wertbegriff *abzuleiten*, statt sie analytisch zu entwickeln. Marx argumentiert somit, dass die Wertform nicht durch einen rein logischen Prozess erfasst werden kann. Infolgedessen argumentiert Marx, dass die grundlegenden Begriffe (als Kategorien), die in seiner Theorie der politischen Ökonomie verwendet werden, über die realen historischen Entwicklungen und Erfahrungen zurückverfolgt und genetisch entwickelt werden müssen. Marx verwandelt den Dualismus von Begriff und Intuition in den Dualismus von Kategorie und Geschichte, was wiederum deutlich macht, warum wir die „systematische“ Entwicklung der in den ersten Kapiteln des *Kapitals* vorgestellten Begriffe nicht künstlich von den späteren Kapiteln über die Geschichte trennen können. Beide gehören systematisch zusammen. Man könnte es Kantisch ausdrücken: Ökonomische Kategorien ohne historischen Inhalt sind leer, und historischer Inhalt ohne ökonomische Kategorien ist blind. Das eine kann ohne das andere nicht gefasst werden. So wie bei Kant die transzendentalen Begriffe nicht unabhängig von der Erfahrung gedacht werden können, so auch bei Marx: Die im *Kapital* entwickelten Kategorien können nicht unabhängig von der historischen Erfahrung gedacht werden. Sie sind konstitutiv für *einen spezifischen* Zusammenhang.

Wir sollten uns in Erinnerung rufen, dass Hegel an Kant kritisiert, dass die Kategorien nur in Verbindung mit dem sinnlich Gegebenen entwickelt werden können; d. h. er argumentiert, dass Kant innerhalb einer empiristischen Psychologie verbleibt. Im Gegensatz dazu fordert Hegel, dass wir auf die in den Kategorien enthaltene Wahrheit reflektieren sollen. Für Marx drücken die Kategorien nur insofern Wirklichkeit aus, als sie sich als solche auf die Einheit der kapitalistischen Vergesellschaftungsform beziehen, deren „Daseinsformen, Existenzbestimmungen“ (Marx 1976, 41) ausdrücken, d. h. sie bleiben Bestimmungen der spezifisch-historischen *Form* der Vergesellschaftung. Drei Dinge sind hierbei zu beachten:

Ersten basiert die Marxsche Theorie der politischen Ökonomie nicht auf einer a-historischen Universalität, weil ihr Gegenstand historisch auf die kapitalistische Gesellschaft beschränkt sind. Die Kategorien müssen im historisch Gegebenen gewonnen und ihm abgerungen werden; sie sind, wie Marx in seiner Kritik an Proudhon sagt, theoretische Ausdrücke der Produktionsverhältnisse.

Zweitens gibt es die absolute (selbstbezogene und logische) Notwendigkeit, die Hegel im obigen Zitat fordert, für Marx nicht, da seine Begriffe an historische Entwicklungen gebunden sind und ihren Bezug verlieren würden, wenn der Kapitalismus tatsächlich überwunden würde. So kann es Geld *in der existierenden* Form in einer post-kapitalistischen Vergesellschaftung nicht mehr geben, da mit dem Untergang dieser Vergesellschaftungsform auch die *spezifisch-konstitutive* Kategorie ihren Sinn, d. h. ihre Funktion verliert. Die theoretische Genese der Kategorien und ihre Darlegung zeigt, dass die Kategorien nicht ohne ihre realen

historischen Beziehungen verstanden werden können. Folglich kann die Erzeugung der Notwendigkeit der systematischen Beziehungen in der politischen Ökonomie nicht absolut im Hegelschen Sinne sein, da der Gegenstand selbst historisch begrenzt ist. Dieses Marxsche Vorgehen stützt sich auf einen radikalen Begriff von Endlichkeit.

Im Gegensatz dazu argumentiert Hegel bekanntlich, dass die Philosophie als reines Denken zeigen muss, dass sie prinzipiell nicht endlich, nicht begrenzt und daher wirklich selbstreferentiell ist. In Bezug auf Gefühl und Intuition unterstreicht Hegel, dass der Begriff nicht durch deren Realität bedingt ist (zitiert in Colletti 1977, 115). Soziale Kategorien können daher keine Begriffe im Hegelschen Sinne sein.⁷ Die eigentliche Methode findet für Marx also auf der *Ebene der Darstellung der Kategorien* statt. Bei Hegel ist die Dialektik rein deduktiv, insofern die Darstellung der Kategorien in seiner *Wissenschaft der Logik* zugleich die reale Entfaltung des Denkens durch sich selbst sind. Es gibt somit bei Hegel keinen wirklichen Unterschied zwischen Darstellung und empirischer Forschung. Dem hält Marx Folgendes entgegen:

Allerdings muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht ist, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dieß und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wider, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu thun. (Marx 1989, 709)

Schließlich finden wir diese Marxsche Ablehnung der Verwischung der Grenze zwischen Begriffen und Anschauungen auch in der Einleitung der *Grundrisse*, die in der englischsprachigen Welt gewöhnlich als ein Dokument angesehen wird, das Marxens enge Verbindung zur Hegelschen Dialektik demonstriert. Eine der zentralen Passagen in den *Grundrissen* lautet wie folgt:

Das Concrete ist concret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist. Im ersten Weg

⁷ Somit kann ich auch der „limitierten Dialektik“, die Stefano Breda vorschlägt, nicht zustimmen. Dieser macht keinen klaren Unterschied zwischen Begriff und Kategorie. „Beim Kapitalbegriff als Gegenstand der dialektischen Entwicklung handelt es sich also um einen logischen Gegenstand, der als solcher nicht in der historischen Zeitlichkeit existieren kann.“ (Breda 2017, 37) Natürlich hat Breda recht, wenn er darauf hinweist, dass sich der „Begriff als solcher“ nicht von heute auf morgen neu definieren lässt, aber was das „als solcher“ besagt, führt er leider nicht aus. Kapital als Funktion im Sinne Cassirers zu verstehen, die sich auf einen spezifischen Gegenstand bezieht, löst das Problem, denn Kategorien im modernen Sinne generieren keine Inhalte, sie machen die letzteren nur in ihrer *Einheit* möglich.

wurde die volle Vorstellung zu abstrakter Bestimmung verflüchtigt; im 2t führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduction des Concreten im Weg des Denkens. Hegel gerieth daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden, und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode vom Abstrakten zum Concreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Concrete anzueignen, es als ein geistig Concretes zu reproduciren. (Marx 1976, 36)

Wie nach der Lektüre der in Kantischer Terminologie geschriebenen Passage deutlich wird, warnt Marx davor, Begriffe spekulativ als selbstbezogen und als auf einer inneren Entwicklungslogik beruhend zu verstehen. Und wie er weiter argumentiert, hängen die Kategorien in seiner Theorie von der Ordnung des historisch gewonnenen Materials ab; wiederum als *gegeben* (also endlich!). Darstellung ist für Marx deshalb so zentral, weil die Art und Weise, wie uns das Material präsentiert wird, nicht, wie in Hegels *Wissenschaft der Logik*, in der Logik des Denkens selbst vorgegeben ist. Es gibt bei Hegel kein Problem, wie die Kategorien darzustellen sind, da sich in Hegels *Wissenschaft der Logik* das Denken selbst denkt, d. h. dass die im subjektiven Denken vorgenommene Ordnung mit der im objektiven Denken selbst enthaltenen logischen Ordnung identisch ist. In dieser Welt der reinen Abstraktion gibt es kein Darstellungsproblem, da dieses einen unerlaubten subjektiven Eingriff bedeuten würde.

Schlussfolgerung

Es sollte nunmehr klar geworden sein, dass wir Marx als einen Denker und als einen Philosophen lesen sollten, der die Konzepte der unendlichen Vernunft, der Metaphysik und der spekulativen Dialektik ablehnt. Die Marxsche Philosophie ist kritisch, indem sie offenlegt, was im Gegebenen enthalten ist. Theoretiker der Frankfurter Schule seit Habermas haben immer wieder gegen ältere Autoren derselben Tradition hervorgehoben, dass das Konzept der Kritik durch normative Konzepte begründet werden muss, wenn es nicht in selbstzerstörerischen Positionen enden will. Jüngst hat Rahel Jaeggi den Begriff der Kritik in der kritischen Theorie in Bezug auf drei Aspekte entwickelt: einen funktionalen, einen ethischen und einen moralischen Aspekt der Kritik (Jaeggi 2013). Die funktionalistische Kapitalismuskritik argumentiert, dass der Kapitalismus dysfunktional ist, die moralische Kritik argumentiert, dass der Kapitalismus auf Ausbeutung beruht, während die ethische Kapitalismuskritik argumentiert, dass der Kapitalismus zu einem sinnlosen Leben führt (ebd.). Obwohl diese Unterscheidung sehr hilfreich ist, bleibt sie unzureichend, da das eigentliche Konzept der Kritik als der Versuch verstanden werden sollte, die inneren Grenzen ihres Gegenstandes durch eine Analyse dessen, was für ihren Gegenstand wesentlich ist, aufzudecken. Da der Gegenstand der Gesellschaftskritik die Gesellschaft ist, ist oder wird eine kritische Theorie der Gesellschaft immer dann kritisch, wenn sie ihren Gegenstand als endlichen offenbart. In einer zentralen Passage über Hegel schreibt Marx:

Die wahre Kritik dagegen zeigt die innere Genesis der heiligen Dreieinigkeit im menschlichen Gehirn. Sie beschreibt ihren Geburtsakt. So weist die wahrhaft philosophische Kritik der jetzigen Staatsverfassung nicht nur Widersprüche als bestehend auf, sie *erklärt* sie, sie begreift ihre Genesis, ihre Nothwendigkeit. Sie faßt sie in ihrer *eigenthümlichen* Bedeutung. Dieß *Begreifen* besteht aber nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffes überall wieder zu erkennen, sondern die eigenthümliche Logik des eigenthümlichen Gegenstandes zu fassen. (Marx 2009, 101)

Ausschlaggebend für dieses Zitat sind drei Aspekte des Marxschen Kritikbegriffs, nämlich: [1] Kritik ist ein Verfahren, das zum Verständnis ihres Gegenstandes führt, [2] Kritik ist im Wesentlichen das Erfassen eines Phänomens in seiner Genese, und [3] Kritik begreift die innere Logik ihres Gegenstandes, und nur auf diese Weise erfasst sie sein Wesen. Wir können leicht erkennen, dass die Kritik hier von Marx als eine analytische Tätigkeit eingeführt wird, die versucht, ihren Gegenstand zu definieren, indem sie die inneren Grenzen ihres Gegenstandes erfasst, d. h. indem sie seine Elemente bis zu ihrem Ursprung zurückverfolgt. Genese ist hier identisch mit Endlichkeit, insofern ein Gegenstand mit seiner Genese nicht mehr in einem abstrakten logischen Raum verortet werden kann, der durch eine atemporale Struktur gekennzeichnet ist. Vielmehr hat ein genetisch bestimmtes Objekt einen zeitlich begrenzten Horizont und damit einen endlichen (und historischen) Ursprung. Nur ein Objekt, das durch seine eigene innere Struktur bestimmt werden kann, kann von einem anderen Objekt unterschieden werden. Marxens Verbindung von Kritik und Analyse hat insofern einen genetischen Charakter, als er das, was einen Gegenstand zu einem besonderen Gegenstand macht, auf seine inneren kategorialen Bestimmungen zurückführt. Wie wir wissen, ist dieser Gedanke zentral für Kants *Kritik der reinen Vernunft*, in der Kant die bestehende Metaphysik in ihrem Wirkungsbereich begrenzt, indem er das Wesen der Vernunft und der Rationalität selbst begrenzt. Somit schließt sich hier der Kreis: Der Endlichkeitsbegriff, den ich oben von Kant auf Marx angewandt habe, betrifft auch den Begriff der Kritik. Kritik ist endlich, weil sie sich nicht im „unendlichen Denken“ aufhalten kann.

Am Ende dieser Kreisbewegung bleibt daher nur, darauf hinzuweisen, dass die Marxsche Philosophie aufgrund ihres anthropologischen Horizonts, aufgrund ihres Begriffs der strukturellen Form und aufgrund ihrer Rückkehr zu einer dualistischen Konzeption des Wissens nur einen Schluss erlaubt, nämlich, dass, wie Colletti es ausdrückt, jeder Versuch einer „Dialektisierung des Endlichen“ (Colletti 1977, 132) vermieden werden muss.⁸ Das heißt dann aber auch im Umkehrschluss, dass „gerade die in Absicht auf die Begründung der Metaphysik geforderte Herausarbeitung des Wesens der Endlichkeit grundsätzlich selbst immer endlich sein muß und nie absolut werden kann.“ (Heidegger 2010, 236)

⁸ Dagegen Arndt 2023b, 78: „Die Widersprüche, wie Marx sie denkt, sind *Widersprüche im Endlichen*, deren Auflösung das Ende eines *bestimmten* Endlichen anzeigt.“

Literaturverzeichnis

- Arndt, Andreas. 2023a. *Hegel in Marx. Studien zur dialektischen Kritik und zur Theorie der Befreiung*. Berlin: Dietz.
- Arndt, Andreas. 2023b. *Die Sache der Logik. Begriff und Realität bei Hegel*. Hamburg: Meiner.
- Arndt, Andreas. 2012. *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Breda, Stefano. 2017. „Materialistische Dialektik als begrenzte Dialektik. Zur immanenten Kritik des Empirischen bei Marx“. In: Breda, Stefano/Boveiri, Kaveh/Wolf, Frieder Otto (Hg.). *Materialistische Dialektik bei Marx und über Marx hinaus. Akten der Tagung „Materialistische Dialektik: Marx-Lektüren im Dialog“, 30. – 31. Oktober 2015*. Berlin: Freie Universität. 35–49.
- Colletti, Lucio. 1977. *Marxismus und Dialektik*. Frankfurt a. M.: Ullstein.
- Heidegger, Martin. 2018. *Sein und Zeit* (1927). In: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 2. Hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2010. *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). In: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 3. Hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1995. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28). In: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 25. Hg. v. Ingrid Görland. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1992. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). In: *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Bd. 20. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1984. *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832). In: *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Bd. 21. Hamburg: Meiner.
- Jaeggi, Rahel. 2013. „Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik“. In: Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.). *Nach Marx. Kritik, Philosophie und Praxis*. Berlin: Suhrkamp. 321–349.
- Lotz, Christian. 2023. „Marxismus als Methode? Lukács und die Grundlegung einer kritischen Gesellschaftstheorie heute“. In: *Lukács 2021–2023. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*. Münster: Aisthesis Verlag. 87–111.
- Lotz, Christian. 2020. „Categorical Forms as Intelligibility of Social Objects. Reification and Objectivity in Lukács“. In: Smulewicz-Zucker, Gregory R. (Hg.). *Confronting Reification. Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism*. Leiden: Brill 2020. 25–47.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich. 2009. *Werke. Artikel. Entwürfe. März 1843 bis August 1844*. In: *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Bd. I/2. Berlin: Akademie der Wissenschaften.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich. 2017. *Werke. Artikel. Entwürfe. Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*. In: *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Bd. I/5. Berlin: Akademie der Wissenschaften.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich. 1976. *Ökonomische Manuskripte 1857/58*. In: *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Bd. II/1. Berlin: Akademie der Wissenschaften.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich. 1989. *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band. Hamburg 1872*. In: *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Bd. II/6. Berlin: Akademie der Wissenschaften.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich. 1998. *Exzerpte und Notizen. Sommer 1844 bis Anfang 1847*. In: *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Bd. IV/3. Berlin: Akademie der Wissenschaften.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich. 1962. *Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“*. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 19. Berlin: Dietz. 351–383.

- Oittinen, Vesa. 2017. „Commodity Fetishism as a Transcendental Illusion? – From Kant to Marx and Back“. In: Breda, Stefano/Boveiri, Kaveh/Frieder, Otto Wolf (Hg.). *Materialistische Dialektik bei Marx und über Marx hinaus. Akten der Tagung „Materialistische Dialektik: Marx-Lektüren im Dialog“, 30.–31. Oktober 2015*. Freie Universität Berlin. Berlin: Freie Universität. 19–34.
- Reichelt, Helmut. 2001. *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*. Freiburg: Ça Ira.
- Rosenthal, John. 1998. *The Myth of Dialectics: Reinterpreting the Marx-Hegel Relation*. Berlin: Springer.