

Kornelia Hafner  
**Anarchismus oder der Souverän als Feind**  
*Eine Auseinandersetzung mit den Thesen Joachim Bruhns  
 zur Abschaffung des Staates*

Aus: Archiv für die Geschichte der Arbeit und des Widerstandes N° 14 / 1996, S. 283 – 309

### 1. Freiheit und Glück

Vom Sieg im kalten Krieg und dem damit verbundenen Niedergang des Marxismus in seiner weltmächtigen wie in seiner akademisch marginalen Gestalt schien der Anarchismus zu Beginn der 90er Jahre vorübergehend noch zu profitieren. Die Restlinke auf der Suche nach historisch weniger diskreditierten Orientierungsmarken bediente sich dort, wo mit der Parole „Freiheit und Glück“<sup>1</sup> das Versprechen schöner Menschlichkeit am Horizont der reinen Utopie immer noch feilgeboten wurde. In Hauffs Märchen „Der falsche Prinz“ hilft eine gute Fee dem König, herauszufinden, welcher der beiden Bewerber um die Hand der Tochter denn der echte Prinz, welcher der Betrüger ist, indem sie den Heiratskandidaten zwei kostbare Kästchen zur Auswahl darbietet. Der Schneider, der sich in den prinzlichen Kleidern seine Stellung nur angemäßt hat, greift nach dem Kästchen mit der Aufschrift „Glück und Reichtum“, der echte Prinz wählt statt dessen „Ehre und Ruhm“. In dem Bild, das die Romantik vom wahren, weil untergegangenen Adel entwirft, ist für das Glück kein Platz. Dieses wird realistischerweise an den Reichtum gekoppelt und dem Bürgerstande vorbehalten, in aller Bescheidenheit und unter Verzicht auf Größe. Freiheit kommt im deutschen Märchen nicht vor. Von der Gleichheit und der Brüderlichkeit will es ebensowenig wissen. Freiheit und Glück miteinander zu koppeln, blieb dem amerikanischen Traum vorbehalten. Im Gegensatz zu ihren Vorbildern, die die amerikanische Unabhängigkeitserklärung schufen, verbanden die Jakobiner die Freiheit mit der Tugend.

Wenn der antideutsche Jakobiner Joachim Bruhn in seinem jüngst erschienenen Buch zur Lage der Nation<sup>2</sup> einen Aufsatz über den Staat als Garanten der Menschenrechte ein Wort von St. Just voranstellt – „*Das Glück ist eine neue Idee in Europa*“ (1794)<sup>3</sup> –, dann als Sarkasmus. Dies zielt gegen jene, die meinen, man könne die Menschenrechte verwirklichen, indem man mit dem Programm der bürgerlichen Revolution nur ernst machte und darüber vergessen, daß der Gesellschaftsvertrag immer auch ein Herrschaftsvertrag ist. Die freie Assoziation, die Einheit der Vielen ohne Zwang, so Bruhn, könne „unmöglich unter der Fahne von Freiheit und Gleichheit avancieren“<sup>4</sup> insofern diesen die Vorstellung von einem Subjekt zugrundeläge, das sich nur gegen die konkreten Individuen Geltung verschaffen könne. Daß das Glück dabei auf der Strecke bleibt, dafür sorgt Bruhn zufolge schon die Tatsache, daß, nur wer von den menschlichen Leidenschaften nichts Gutes erwarte, die Gesellschaft vernünftig zu ordnen vermöge und so zum Gesetzgeber taue. Dieser firmiert hier als Subjekt, das sich die Individuen unterwirft. Die Philosophie der bürgerlichen Revolution dagegen diskutierte die *Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit* des einzelnen Menschen. Die Freiheit bestimmte Kant als Autonomie des Willens: „Was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.“<sup>5</sup> Freiheit als Autonomie des Willens ist auf die gesetzgebende Form als ihren Bestimmungsgrund verwiesen<sup>6</sup> und bewegt sich damit immer schon jenseits der Ebene des Hedonismus. Kant argumentiert hier folgendermaßen: „Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben.“ Und weiter: „Anmerkung II.

<sup>1</sup> Paul Parin beruft sich auf diesen Wahlspruch der Anarchisten im Vorwort zu: Ulrike Heider, *Die Narren der Freiheit. Anarchisten in den USA*, Berlin 1992, S. 9.

<sup>2</sup> Joachim Bruhn, *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*, Freiburg 1994.

<sup>3</sup> Ders., Das Menschenrecht des Bürgers. Zweihundert Jahre „Freiheit, Gleichheit, Sicherheit“, in: *Was deutsch ist*, a.a.O., S. 121 – 132, hier S. 121, Hervorh. K.H.

<sup>4</sup> Ebd., S. 132.

<sup>5</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Dritter Abschnitt, Übergang von der Metaphysik der Sitten zur reinen praktischen Vernunft. Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. In: Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden*, Bd. VII, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie I, Wiesbaden 1956, S. 81 f.

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden*, Bd. VII, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie I, a.a.O., S. 138: „Also ist die gesetzgebende Form, so fern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann, „

Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens... Aber eben darum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund von dem Subjekte bloß empirisch erkannt werden kann, ist es unmöglich, diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objektiv in allen Fällen und für alle vernünftigen Wesen *eben denselben Bestimmungsgrund* des Willens enthalten müßte.“<sup>7</sup>

Die hier vorgenommene Trennung der Ebene der praktischen Vernunft von der des Glücksstrebens der empirischen Individuen, läßt sich leicht denunzieren als ein Bewußtsein, für das der einzelne Mensch immer schon dem Allgemeinen, der Moral, dem Staat, zum Opfer aus-ersehen ist.

Als genuin bürgerliche insistiert sie jedoch auf der Form des Gesetzes als im strengen Sinne allgemeiner, die sich der Empirie, den natürlichen und gesellschaftlichen Besonderheiten entgegengesetzt weiß.<sup>8</sup> Eine Ahnung von der politischen Bedeutung dieser Argumentation scheint vielleicht bei jenen auf, die sich über die begriffslosen Debatten erregen, mit denen die dem Zerfall der Sowjetunion geschuldeten vielfältigen Ansprüche nationaler Selbständigkeiten in der Öffentlichkeit präsentiert werden. Der Verlust an Staatlichkeit scheint hier weniger die Freiheit des Einzelnen zu ermöglichen als Hobbessche Urzustände heraufzubeschwören, in denen Reichtum und Ehre, so denn einmal vorhanden, endgültig verloren gehen. Die simple Einsicht, daß Freiheit als nationale nicht zu haben ist, bestätigt sich hier erneut über Leichen. Paradoxerweise reagieren die Zeitgeister darauf mit dem Ruf nach dem militärisch potenten Nationalstaat. Die Marktlücke, die sich dem Anarchismus aufzutun schien, hat sich offenbar wieder geschlossen.

## 2. Das Spiegelspiel von Gesellschaft und Staat

Joachim Bruhn formuliert im Jahre der Einswerdung der Deutschen seine Thesen zur Abschaffung des Staates<sup>9</sup>, in denen er die anarchistischen und marxistischen Theorien über den Staat als gleichermaßen belanglos und unerheblich für eine Staatskritik in revolutionärer Absicht erklärt. Gilt ihm das „Beharren auf Bakunin als Alternative zum 'autoritären Sozialismus'“, als „ein Kapitel revolutionärer Romantik“, so „das Bestreben, Marx gegen Bakunin auszuspielen“, als Beweis, „daß der Kritiker noch unter dem *Niveau der Verhältnisse* agiert, die er doch überwinden möchte.“<sup>10</sup> Die Kritikfigur scheint vertraut, ging es doch auch den Protagonisten der 68er Bewegung um eine Überwindung jenes Gegensatzes zwischen dem anscheinend erfolgreichen, aber moralisch diskreditierten Staatssozialismus und dem stets erfolglosen, aber scheinbar sympathischen, aufrecht und unverdrossen für Freiheit und Glück streitenden Anarchismus, auf einem zeitadäquaten Niveau. Sie gewinnt zusätzlich politische Brisanz vor dem Hintergrund der inzwischen vorliegenden Bruhnschen Ansätze einer kritischen Theorie der Nation, die den mit dem Anschluß der DDR einhergehenden nationalen Taumel ins rechte Licht zu rücken versuchen.<sup>11</sup> Daß der im „Archiv“ 1989 abgedruckte Aufsatz in diesen Sammelband als Schlußaufsatz aufgenommen ist, zeigt, daß er für seinen Autor offenbar programmatische Bedeutung hat.

Zunächst präsentiert Bruhn eine Gegenüberstellung linker und rechter Utopie. Erstere verstehe Staat als „leere(n), wesenlose(n) Effekt der Produktion“ und daher erscheine er ihr als neutrales Instrument von Planung und Verwaltung. Letztere fasse die Ökonomie als neutrales Mittel der Bedarfsdeckung und träume folgerichtig von einer Gesellschaft ohne Staat. So bildeten beide das Spiegelspiel der Politik, in dem wechselweise Staat und Markt als Addition der Einzelwillen firmierten und so Legalität und Legitimität zur Souveränität verschmolzen. Indem der Bourgeois gegen den Citoyen anträte und vice versa, reproduzierten sie ihr Verhältnis und damit die Souveränität. Wer sind hier „Rechte“ und „Linke“? Manchesterliberalismus/Monetarismus versus Sozialdemokratismus/Marxismus-Leninismus? Aber so standen und stehen sie sich historisch nicht gegenüber, noch gelten ihnen Staat und Markt als Addition der Einzelwillen. Das Verhältnis von Einzelwillen und „Souveränität“ ist Gegenstand der traditionellen Staatstheorie seit Hobbes. Am ehesten paßt das hier ins Auge gefaßte Modell auf Rousseau, aber gerade hier ist der Begriff der *volonté generale* als Gegenbegriff zu dem der Souveränität intendiert, darüber hinaus stellt sich das Problem, daß sie nicht additiv zu fassen ist. Wenn es daher mit Notwendigkeit nicht so sein kann, daß der Souverän seine Rechtfertigung durch den allgemeinen Willen erfährt, es sei denn im Ideenhimmel, dann werden auch weder Bourgeois noch Citoyen den Kampf, den sie gegeneinander, und wären sie denn wirkliche Personen, hieße das ja wohl, in der eigenen Brust, ausführen müßten, dieses Verhältnis reproduzieren. Die Idee, die solche Kämpfe hervorbringen, ist

<sup>7</sup> Ebd., S. 127 und S. 133, Hervorh. im Text.

<sup>8</sup> Dies in Form eines sozialen apriori zu verwässern oder als kontrafaktische Diskursethik zu vernebeln, blieb der sozialdemokratischen Tradition vorbehalten.

<sup>9</sup> Vgl. Joachim Bruhn, Abschaffung des Staates. Thesen zum Verhältnis von anarchistischer und marxistischer Staatskritik, in: *Archiv für die Geschichte des Widerstandes und der Arbeit*, 10/1989, S. 125-141. Vgl. auch: Joachim Bruhn, *Was deutsch ist*, a.a.O., S. 157-179.

<sup>10</sup> Ebd., S. 125.

<sup>11</sup> Joachim Bruhn, *Was deutsch ist*, a.a.O.

in der Regel die des Allgemeinwohls. Für die Ideologen des Marktes gilt dieser als dessen Garant, insofern er bester Allokationsmechanismus der Ressourcen. Den Staat bemühen sie allerdings nicht nur als Rechtsweggarantie, sie beanspruchen auch seine ökonomischen Funktionen. Ihre Ökonomie ist daher von vorneherein eine politische und die Trennung von Bourgeois und Citoyen erweist sich als eine der Erscheinungsebene des verkehrten Bewußtseins.<sup>12</sup>

Daß die meisten historischen Gestalten antibürgerlicher Politik diese Ebene selten verlassen, ist zu konstatieren. Gleichzeitig ist festzuhalten, daß es sich hier nicht um ein simples Spiegelspiel handelt, in dem Ökonomie und Politik, Gesellschaft und Staat, Ausbeutung und Autorität wechselweise aufeinander abgeleitet und/oder reduziert würden.<sup>13</sup>

Wenn Bruhn den Anarchismus als Radikal-Liberalismus begreift und davon redet, daß der konstitutive Ausfall einer Klassenanalyse es ihm systematisch unmöglich mache, den Begriff des Staates zu entwickeln, so ist dem zuzustimmen.<sup>14</sup> Die Polemik gegen den inzwischen schon wieder überlebten Graswurzel-Anarchismus der „Neuen sozialen Bewegungen“ erklärt die Stoßrichtung der Argumentation. Den Staat einfach wegzuwünschen, um damit der Welt die Herrschaft überhaupt und alle anderen Teufel auszutreiben, ist Symptom einer prinzipiellen politischen Unmündigkeit. „Der Anarchismus will die politische Form der bürgerlichen Gesellschaft ohne ihren sozialen Inhalt“<sup>15</sup>, konstatiert Bruhn.

Der Marxismus, als Spiegelbild des Anarchismus, gilt ihm als Ausdruck der Verewigung des Kapitals mit proletarischen Mitteln. Denke ersterer das Politische als Potenz des ökonomischen Antagonismus der Ausbeutung, so letzterer das Ökonomische als Potenz des politischen Antagonismus der Herrschaft.<sup>16</sup> Jetzt ist die Dichotomie soweit vorangetrieben, daß wir das „Niveau der Verhältnisse“ erreicht haben, die es zu überwinden gilt, nämlich das *Niveau der Hegelschen Staatsphilosophie*, auf dem allein sich das Staatsunwesen denken lasse. Bruhn verweist hier darauf, daß die Marxsche Hegelkritik noch vor dem Übergang Hegels von den Bestimmungen der innergesellschaftlichen zu den Bestimmungen der zwischenstaatlichen Souveränität Halt mache und deutet damit an, daß diese den Begriffsinhalt nicht erschöpft. Der Begriff der Souveränität nämlich verweise auf die negative Dialektik des Wertes. Es folgt die berühmte Definition Carl Schmitts: „*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet...* Er steht außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung und gehört doch zu ihr, denn er ist zuständig für die Entscheidung, ob die Verfassung in toto suspendiert werden kann... Im Ausnahmefall suspendiert der Staat das Recht, kraft eines Selbsterhaltungsrechtes... Die Ausnahme erklärt das Allgemeine und sich selbst... Kann man sie nicht erklären, so kann man auch das Allgemeine nicht erklären.“<sup>17</sup> Bruhn schließt sich diesen Setzungen an und resümiert: „Das Subjekt der Souveränität ist nicht theoretisierbar. Aber davon, es zu kritisieren, hängt in Sachen Staat alles weitere ab.“<sup>18</sup>

Man beginnt zu ahnen, worauf er hinauswill, wenn er das Subjekt der Souveränität als subjektlos charakterisiert und als dasjenige, das die letztlich verbindliche Entscheidung gewaltförmig treffe, um dann die Souveränität als politisches Verhältnis des Kapitals und dieses als ihr ökonomisches zu bestimmen. Wir haben also ein neues Spiegelbild gewonnen und die Ebene, die wir nun als dessen Grundlage erreichen, „ist zugleich die synthetische Instanz bürgerlicher Vergesellschaftung, der Wert.“<sup>19</sup> Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie gebe – als negative Dialektik des Unwesens verstanden – die Begriffe der Kritik der Souveränität in der Kritik des Geldes vor. Der Dualismus reproduziert sich. Geld und Souverän sind theoretisch nicht zu fassen, sondern finden ebenso wie das Kapital ihre theoretische Wahrheit nur in ihrer praktischen Aufhebung. Kurz und gut!

Zielte die Kritik am Anarchismus auf sein Schema der zum Allgemeinen zusammenzuschließenden Individuen, so finden wir hier eine ähnliche Figur: Kapitalismus als Wertvergesellschaftung und Staat als *negative Einheit von Individuen und Allgemeinem*. Sucht man darin mehr als die Liebe zum Spiegelspiel,<sup>20</sup> so ist man auf die zwischen 1990 und 1994 entstandenen Aufsätze zur kritischen Theorie der Nation verwiesen, in denen Bruhn seine Überlegungen zum Verhältnis von Individuum und Staat, von Staat und Kapital weitertreibt.

<sup>12</sup> Vgl. Diethard Behrens/Kornelia Hafner, 'Kapitalistische Gesellschaft' im Horizont nichtmarxistischer Theoretiker, In: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. II, Hamburg 1990, 5. 388-399.

<sup>13</sup> Vgl. Joachim Bruhn, Abschaffung des Staates, a.a.O., S. 126.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S. 128.

<sup>15</sup> Ebd., S. 130.

<sup>16</sup> Zu explizieren wäre, ob, wann und inwiefern Herrschaft ein politischer Antagonismus ist.

<sup>17</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig 1922, S. 9-15. Zit. nach: Joachim Bruhn, Abschaffung des Staates, a.a.O., S. 135, Hervorh. im Text.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd., S. 136.

<sup>20</sup> Carl Schmitt verteidigt die Dichotomie gegen die Dreigliedrigkeit, die in der ersten Hälfte des 19. Jhs. mit bedeutenden Konstruktionen hervorgetreten sei. (Er denkt dabei an Hegel und Comte.) Ihr fehle allerdings „die polemische Schlagkraft der zweigliedrigen Antithese“. Carl Schmidt, *Der Begriff des Politischen*, München/Leipzig 1932 (Erstveröffentlichung 1927), S.60.

Auch hier geht es um ein politisches Spiegelspiel: Um das von links und rechts zwischen Nominalismus und Ontologie als Kampf zwischen subjektivem und objektivem Nationalismus, zwischen den Vorstellungen von einer freiwilligen Selbstzurechnung der Individuen zum Staat und der ihrer gewaltförmigen rassistischen Zwangsgleichmachung durch den Staat.<sup>21</sup>

Den *Souverän* faßt Bruhn in diesem Zusammenhang als „Einheit der Gegensätze, die Bedingung der Möglichkeit eben des Spiegelspiels, das die politischen Subjekte treiben und durch das hindurch sie aus freiem Willen wie objektivem Zwang die Einheit reproduzieren.“<sup>22</sup>

Am Gegensatz von Nominalisten und Ontologen reflektiere sich das unbegreifbare Unwesen der- letzten Instanz. Die beiden einander logisch ausschließenden Weisen, in denen die Bürger die Entstehung des *Souveräns* sich vorstellten – Konstitution durch Vertrag der Individuen untereinander oder autoritäre Setzung aus objektivem Zwang<sup>23</sup> – wiederholten sich „ im Gegensatz des subjektiven zum objektiven Begriff der Nation. „ In diesem Spiegelspiel der Politik habe sich die materielle Einheit der Antagonisten dieses Gegensatzes als tatsächlicher Inhalt der politischen und ideologischen Formen erwiesen. Die Schlußfolgerung wird gezogen: „*Herrschaft ist bloße Formsache.*“<sup>24</sup> Die Logik der Politik sei deshalb über die Linken hinweggegangen, weil sie den Staat nur interpretiert hätten. Die Furcht vor Chaos und Anarchie spüre, daß die „Abschaffung des Staates“ dem Kapital an den Kragen und damit zu weit gehe.<sup>25</sup> Bruhns Anarchismus-Kritik möchte also mit dieser ernst machen, indem sie darüber belehrt, daß der Staat nicht ohne die sozialen Verhältnisse abgeschafft werden kann, als deren Form er ihn versteht, und die in der marxistischen Tradition auf Ökonomismen reduziert, also nicht begriffen sind.

### 3. Der Souverän als allgemeiner Mensch

Wenn Bruhn an den Staat als Korrelat bürgerlicher Verhältnisse, sprich kapitalistischer, denkt, dann wohl nicht nur an das, was landläufig als Demokratie verkannt wird, sondern auch an den NS-Staat. Das scheint Motiv, ausgerechnet jenen Staatsrechtslehrer zu bemühen, der letzterem die Legitimation zu liefern suchte. Unter welchen Bedingungen dem Staat Souveränität zukomme, mit diesem Problem ringt Carl Schmitt in gegenreformatorischer Absicht; für Joachim Bruhn scheint es vorderhand ausgemacht, daß der Staat Souverän im Sinne der Schmittschen Definition.

Allerdings vollzieht der Bruhnsche Souverän mancherlei Metamorphosen und legt sich die unterschiedlichsten Epitheta zu: Er tritt als *politischer Souverän*,<sup>26</sup> als *Subjekt der Menschenrechte*<sup>27</sup> wie als *gewaltmonopolistischer*<sup>28</sup> auf, aber auch als *ökonomischer Souverän*,<sup>29</sup> er erscheint der Welt als *Gott*<sup>30</sup> und dem Individuum als konkret allgemeines *Gattungswesen*,<sup>31</sup> als *Zwang zur Wahrheit* und *Gewalt der Vernunft*,<sup>32</sup> als sinnliche Darstellung des *transzendenten Subjektes*,<sup>33</sup> als *Maß alles Menschlichen*,<sup>34</sup> am Häufigsten jedoch firmiert er als *allgemeiner Mensch*.<sup>35</sup>

Den *politischen Souverän* definiert Bruhn als sinnlich faßbar gewordenen ganz und gar abstrakten Funktionszusammenhang des gesellschaftlichen Prozesses in seiner unausweichlichen Verdoppelung. „Wie die Republik des Marktes die bloße Erscheinungsform der Despotie der Fabrik, ... so ist die Demokratie die zwingend gebotene Erscheinung und einzig gemäße Verschleierung der Diktatur des *gewaltmonopolistischen Souveräns*...“<sup>36</sup>

Die ökonomische Seite dieses Souveräns hockt unterdessen unterirdisch und klandestin

<sup>21</sup> Joachim Bruhn, Der ganzheitliche Volksstaat und seine Insassen. Volkssouveränität oder freie Assoziation? in: Ders., *Was deutsch ist*, a.a.O., S. 15-59, hier: S.38. „Die Gegensätze des Spiegelspiels schlagen ineinander um und werden zum vom Souverän sorgsam beaufsichtigten Spiel, das die Vertragsmystiker mit den Blutrationalisten treiben.“ Ebd., S. 58, Hervorh. K.H.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Daß sich die horizontale Vergesellschaftung als vertikale Veranstaltung entpuppt, ist schon richtig. „Die Zentralität des politischen Willens steht fest, bevor dieser überhaupt ermittelt worden ist. Nicht über die Frage, ob überhaupt Staat sein soll, wird abgestimmt, sondern darüber, was seine jeweilige Regierung zu tun und zu lassen hat. Die Form Staat als solche, die Souveränität, steht weder zur Diskussion noch zur Wahl...“ Joachim Bruhn, Das Menschenrecht des Bürgers, a.a.O., S. 125.

<sup>24</sup> Joachim Bruhn, Der ganzheitliche Volksstaat und seine Insassen, a.a.O., S. 56.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd., S. 44.

<sup>27</sup> Joachim Bruhn, Unmensch und Übermensch. Über das Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus, in: Ders., *Was deutsch ist*, a.a.O., S. 77-110, hier S. 87.

<sup>28</sup> Joachim Bruhn, Der ganzheitliche Volksstaat, a.a.O., S. 44.

<sup>29</sup> Joachim Bruhn, Das Menschenrecht des Bürgers, a.a.O., S. 130.

<sup>30</sup> Joachim Bruhn, Unmensch und Übermensch, a.a.O., S. 88.

<sup>31</sup> Ebd., S. 87.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Joachim Bruhn, Der ganzheitliche Volksstaat, a.a.O., S. 45.

<sup>35</sup> Ebd., S. 43, 45, 53 und: Joachim Bruhn, Unmensch und Übermensch, a.a.O., S. 85, 87.

<sup>36</sup> Joachim Bruhn, Der ganzheitliche Volksstaat, a.a.O., S. 44, Hervorh. K.H.

im gleichen und freien Tausch. „Die Fabrik, die unmittelbar materielle Gestalt des *ökonomischen Souveräns*“, straft den Schein der Gleichheit und Freiheit Lügen.<sup>37</sup> Quintessenz: Der Terminus Souverän meint den Staat als Subjekt als Pendant zum Kapital. In diesem Sinne spricht Bruhn von der „*Souveränität*“ als „Verdoppelung des Kapitals zur Politik.“<sup>38</sup> In der Vorstellung von Bruhn bringt die Verdoppelung dieser Formen zwei Subjekte hervor, die gleichsam ein in seinen kühnsten Metamorphosen einheitlich agierendes Supersubjekt zur Konsequenz haben.

Folie für diese Überlegungen ist die faktische Virulenz rassistischer und antisemitischer Ideologeme im Gefolge der Weltwirtschaftskrise der achtziger Jahre. So weitet sich die „Krise der Akkumulation zur Krise des *Souveräns*“ aus und der „*kriselnde Souverän* treibt die Folgen des staatsbürgerlichen 'Zusammengehörigkeitsgefühls' mit Zins und Zinseszins ein.“<sup>39</sup> Und weiter: „Der Zentrifugalkraft des Kapitals, das die Individuen beständig aussaugt und abstößt, muß die *Zentripetalkraft des Souveräns*, der auf den stummen Zwang der Ökonomie die lautstarke Gewalt der Politik setzt, kontern.“<sup>40</sup>

Als Medium dieser Kraft fungieren diejenigen, denen es darum gehe, Volk und Rasse „als vom *Souverän* dringend gebotenes Projekt zu realisieren.“<sup>41</sup> In diesem Zusammenhang beruft sich Bruhn explizit auf Carl Schmitts Vorstellung vom Staat, der nicht „auf Vertrag, sondern auf Homogenität und Identität des Volkes mit sich selbst beruht“ (Schmitt 1928, S. 229) und verweist auf ein Husserl-Zitat Schmitts, wo behauptet wird, „jede Gleichheit hat Beziehung auf eine spezielles, der die Verglichenen unterstehen. Und diese spezielles ist beiderseits nicht abermals ein bloß Gleiches und kann es nicht sein, da sonst der verkehrteste regressus in infinitum unvermeidlich wäre.“ (Schmitt 235 ff).<sup>42</sup>

Daher gilt Bruhn der *Souverän* als „*Maß alles Menschlichen* und stiftet die Qualität, in deren Medium die subjektivierten Individuen als gleichberechtigte und gleichermaßen verpflichtete Bürger sich vergleichen.“<sup>43</sup> In dieser Maßfunktion wird er dann auch zum *allgemeinen Menschen* und zum erscheinenden Gott.

Auffällt die Analogie zum Marxschen Geldbegriff, der die Maßfunktion ebenso beinhaltet, wie er in der Funktion des Zirkulationsmittels Homogenität zur Voraussetzung von Quantifizierbarkeit macht. Als Repräsentant des Reichtums erscheint Geld als Gott unter den Waren.<sup>44</sup> Bei Bruhn klingt dies so: „Alles ist eines: die Menschen als Subjekte wie die Dinge als wertvolle Waren. Die Realabstraktionen der juristischen Person und des Geldes befassen noch das Verschiedenste unter sich, identifizieren die Dinge und die Individuen als sich selbst gleiche und drücken ihren kleinsten gemeinsamen Nenner aus, der nicht der ihre ist, 'als ob' (Kant 1977, S. 224) er es doch sei. Dergestalt supponiert das transzendente Subjekt sich dem empirischen Individuum und substituiert es als Instanz der Vergesellschaftung.“<sup>45</sup>

Joachim Bruhn argumentiert hier folgendermaßen: Der logische Widerspruch im Menschenrecht, der in der Idee vom Staat als dem allgemeinen Menschen prozessiere, d.h. die Vorstellung von der handgreiflich wirklichen und unmittelbar allgemeinen Idee des Menschen an sich ... komme im Souverän zur synthetischen Darstellung<sup>46</sup> und zur organischen Praxis. Das abstrakte Gattungswesen, das sich zum konkreten Individuum als nachgeordnete und abgeleitete Nominalabstraktion zu verhalten scheine, begegne ihm „gesellschaftspraktisch im Staat als Realabstraktion“ und trete diesem Individuum als die unbedingte und absolute Voraussetzung seiner Existenz entgegen. Subjekt des Menschenrechtes seien nicht die konkreten Einzelnen in ihrer Summe, sondern der Souverän als das konkret-allgemeine Gattungswesen. Der empirische Mensch gelte dem Souverän nur dann und nur insoweit als Subjekt, indem er als sinnliche Darstellung des transzendentalen Subjektes fungiere, „d.h. als das organische Material der ideell praktischen Allgemeinheit.“<sup>47</sup> Vernunft als Inbegriff gelungener Implantation des abstrakten Gattungswesens in den

<sup>37</sup> Joachim Bruhn, *Das Menschenrecht des Bürgers*, a.a.O., S. 129. „Und so leitet der ökonomische Souverän aus der Arbeit, die Eigentum schaffen soll, ebensowenig sich her, wie sein politischer Zwilling aus dem Vertrag es tat.“ Ebd., S. 130.

<sup>38</sup> Joachim Bruhn, *Der ganzheitliche Volksstaat*, a.a.O., S. 50.

<sup>39</sup> Ebd., S. 49.

<sup>40</sup> Ebd., S. 48.

<sup>41</sup> Ebd., S. 55.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd., S. 53.

<sup>44</sup> Vgl. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Berlin 1953, S. 105 ff, S. 127 ff, S. 132 f.

<sup>45</sup> Joachim Bruhn, *Unmensch und Übermensch*, a.a.O., S. 85.

<sup>46</sup> Vgl. Joachim Bruhn, *Rassismus und sekundäre Humanisierung. Zur Psychologie der Charaktermaske*, in: Ders., *Was deutsch ist*, a.a.O., S. 133-138, hier S. 133. Hier heißt es: „Das Subjekt ist die Wertform des Individuums, die Form seiner konkreten Allgemeinheit und 'unmittelbaren Austauschbarkeit' (Marx), seiner Gleichheit und totalen Vergleichbarkeit.“ Und weiter: „Als Subjekte sind die Individuen gleich, aber das Maß der Vergleichung liegt außer ihnen, im Souverän, dem tatsächlichen Subjekt der Menschenrechte.“ Hervorh. K.H.

<sup>47</sup> Joachim Bruhn, *Unmensch und Übermensch*, a.a.O., S. 87. „Empirische Individuen entlassen als Subjekte aus ihrer egalitären Mitte ein Transzendentalsubjekt, das sich prompt über ihnen wie aus dem Nichts mate-

konkreten Einzelnen gebe den Maßstab, nach dem der Souverän über den Wert oder Unwert des Individuums verfüge. Er verstehe sich selbst als Zwang zur Wahrheit und als die Gewalt der Vernunft, d.h. als institutionalisierten „Zwang zur Freiheit“. Bruhn verweist hier sowohl auf Diderot, der Menschsein an Wahrheitssuche knüpfe, als auch auf Rousseau: „An den allgemeinen Willen muß sich das Individuum wenden, um zu erfahren..., wann es ihm geziemt zu leben oder zu sterben“. Bruhn folgert: „Dem *der Welt erscheinenden Gott*, dem Souverän, steht es allein zu, seine Kreaturen in Umlauf zu setzen und aus dem Verkehr zu ziehen.“<sup>48</sup>

Die hier vorgetragene Argumentation zum Begriff des Souveräns als absolutes Subjekt, sprich als Realabstraktion und realpraktizierendes organisches Subjekt ist ein typisches Beispiel für die Bruhnsche Neigung zur „Engführung“ von heterogenen Theoremen. Das transzendente Subjekt der Erkenntnis soll ineinsfallen mit dem Staat als Subjekt und beide mit den Realabstraktionen des Rechts und des Geldes. Genauer gesagt: Zusammengezogen werden hier Versatzstücke der Kantschen Kritik der reinen Vernunft, ihrer Rezeption bei Horkheimer/Adorno und Sohn-Rethel, einzelne Argumentationsfiguren Marxens und Carl Schmitts. Kritik, die bei Marx die politische Ökonomie seiner Zeit zum Gegenstand hat und bei Horkheimer/Adorno dem Anspruch nach bürgerliches Denken in seiner historischen Entwicklung, will Bruhn zu einer umfassenden kritischen Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und ihres Staates ausweiten.<sup>49</sup>

„Die Rede von der 'Wertform des Menschen' soll mehr und anderes sein als analogisierende Metapher, sondern der Begriff für Homologie, den die *materialistische Kritik der politischen Ökonomie verlangt, wenn sie zugleich als Kritik der Politik will auftreten können* (vgl. Sohn-Rethel 1973 und 1978). Die 'Tauschabstraktion' am Gebrauchswert impliziert zuerst logisch, dann auch historisch die 'Menschenrechte' als Abstraktion vom Individuum; wie der Schein des Geldes historisch das Gold war, sein logisches 'Wesen' jedoch Funktion, so verhält es sich mit der phänomenalen Menschheit, dem Menschen an und für sich, dem Souverän.“<sup>50</sup>

Bruhn denkt sich die Entwicklung vom Gesellschaftsvertrag zum gewaltmonopolistischen Souverän als Subjekt analog der vom Begriff des Werts zu dem des Geldes und zu dem des Kapitals als automatischem Subjekt. Wie dieses bald als Ware, bald als Geld, bald als Geld heckendes Geld erscheint, so jener bald als Summe von Individuen, bald als Gewaltmonopol, bald als Schöpfer und Vernichter.<sup>51</sup> Wie dieses erscheint er bald als spirituelles, bald als materielles Moment, bald als Subjekt, bald als Objekt. Die Individuen beziehen sich nun im Gesellschaftsvertrag ihrerseits auf den Staat, wie die Waren auf das Geld. Darüber hinaus verhalten sie sich zu sich selbst als Warenbesitzer, sprich als Kapitalisten, und betreiben ihre Selbstverwertung. Nicht nur in diesem ökonomischen Sinne glaubt das Bruhnsche Individuum an seine Gottesebenenbildlichkeit, es will auch politisch selbst souveränes Subjekt sein. Indem „dieses desaströse Subjekt“ nun darangeht, „die Substanz und das Wesen produktiver Arbeit wie loyaler Untertänigkeit aufzuspüren und sich anzueignen“, mutiert es zum „aktivistischen Praktikanten des souveränen Kapitalfetichs, will es den Wert, das Wesen seiner Vergesellschaftung, nicht mehr nur als Geld funktionell haben, sondern es vielmehr als Kapital unmittelbar und existentiell sein.“<sup>52</sup>

Im Sinne dieser Analogiebildungen bedeutet dies, selbst qua Gewaltmonopol Homogenität zu erzwingen, Herr über Leben und Tod zu sein, „Aneignungswut“ mit „Vernichtungselan“ zu verbinden, natürlich in „Notwehr“. In der Krise flüchtet das Bruhnsche desaströse Subjekt der Logik des Marktes entsprechend in die Sachwerte, indem es eine Blut und Boden-Konjunktur eröffnet. D.h., es fühlt sich „genötigt, von der rassistischen Ausgrenzung, Diskriminierung, Ausbeutung und Verfolgung des Unmenschlichen, die bei aller Gewalt immer noch seine Verteidigungsstellung ausmacht, zum Angriff überzugehen, zum Terror und zur antisemitischen Totalausrottung des Übermenschen.“<sup>53</sup>

Angelegt ist dies, Bruhn zufolge, im bürgerlichen Staat apriori. Den gesellschaftlichen Zusammenhang als feindliche Natur außer sich wählend, halluziniere der Bürger im Rassismus seinen „Untergang in krude Natur“, im Antisemitismus seine „Liquidation durch den hypertrophen

rialisiert.“ Joachim Bruhn, *Das Menschenrecht des Bürgers*, a.a.O., S. „25.

<sup>48</sup> Vgl. Joachim Bruhn, *Unmensch und Übermensch*, a.a.O., S. 88.

<sup>49</sup> Bruhn will „die Geltung der Analysen Alfred Sohn-Rethels über das Geld als 'bare Münze des Apriori' auf die Kritik der Politik... erweitern“: „Es geht um die Konstitution eines identischen Subjekts, d.h. in letzter Instanz: des Souveräns als des Subjekts par excellence, um dessen konjunkturelle Bewegung wie krisenhafte Dynamik“, ebd., S. 102, Fn. 9.

<sup>50</sup> Ebd., Hervorh. K.H.

<sup>51</sup> Da verhält sich das Subjekt zum Individuum wie der Tauschwert zum Gebrauchswert. Das Subjekt wird zur Charaktermaske und nur ihm kommt Identität zu, nicht dem Individuum. „In der Subjektform ist das Individuum nicht Herr seiner selbst, sondern die leibhafte Erscheinung seiner Arbeitskraft und *Subjekt kann es nur bleiben, wenn es sich in einem als kapitalproduktiv und staatsloyal bewährt*:“ Joachim Bruhn, „Typisch deutsch“, Christian R. und der linke Antirassismus, in.: Ders: *Was deutsch ist*, a.a.O., S. 139-155, hier S. 147. Die Subjektform erscheint Bruhn nun als „objektiver Schein der Zirkulation, die unabdingbare Darstellung seiner ausbeutungsfähigen Leiblichkeit. Sie ist eine *realpraktische Halluzination des Marktes und des Souveräns, der ihn bewacht*“: Ebd., S. 149, Hervorh. K.H.

<sup>52</sup> Joachim Bruhn, *Unmensch und Übermensch*, a.a.O., S. 103, Hervorh. im Text.

<sup>53</sup> Ebd., S. 98.

Geist“.<sup>54</sup> Zu konstatieren ist hier die Assoziation von Zirkulations- und Rechtssphäre als quasi Spirituellem mit der Vorstellung vom zersetzenden jüdischen Geist auf der einen Seite und die von der Naturwüchsigkeit gesellschaftlicher Prozesse als unbeherrschbarer und bedrohlicher Natur mit dem Wilden, dem „Neger“, auf der anderen. Das jus sanguinis und der Rassismus, so Bruhn, seien schon dadurch gegeben, daß Souveränität Nation als nackten Zeugungs- und Geburtenzusammenhang der Individuen als kreatürlicher setze. Der Antisemitismus dagegen verdanke sich dem Verhältnis, das qua Rechtssubjektivität die bürgerlichen Individuen in die Position des einen Souveräns, an den Ort der politischen Zentralperspektive bugsiere.<sup>55</sup> Da der gesellschaftliche Zusammenhang als feindliche Natur erscheine, müsse das „jüdische Wesen“ – ebenso rational wie irrational – das Prinzip von Synthesis durch den antagonistischen Geist darstellen.<sup>56</sup> Daß der Antisemitismus mit dem bürgerlichen Denken gesetzt sei, dafür steht hier die Vorstellung des Abbé Sieyes vom Aristokraten als Schmarotzer und Fremdkörper der Nation. Dies wird dann kurzgeschlossen zu Horkheimers Rede von der Guillotine als Symbol negativer Gleichheit. Daraus macht Bruhn: „Die Nürnberger Gesetze konstatieren am *imaginierten antivölkischen Souverän*, an den Juden, nichts anderes als dieses: Ausschluß aus der Gattung.“<sup>57</sup> Mag sein, daß Hitler die Rolle „des Juden“ in der Novemberrevolution nach dem Muster des Souveräns, der über den Ausnahmezustand gebietet, halluzinierte. Die mörderische Paranoia jedoch steckt in dieser Konstruktion selbst, die ein politisches Subjekt nach dem Muster des göttlichen Geistes unterstellt.<sup>58</sup>

Bei Bruhn endet all dies in der „Implosion der sozialen Synthesis“, welche die „Explosion des subjektivierten Individuums“ nach sich zieht. Die NS-Definition des „Reichsbürgers“ als „Reichsangehöriger“ deutschen oder artverwandten Blutes, zu Arbeits- und Wehrpflicht gewillt und geeignet, dient Bruhn als Bindeglied des Politischen und Ökonomischen.<sup>59</sup> Bruhn entdeckt in jenem NS-Gesetz, also in Hitlers Vorstellung vom Staatsbürger, den Kern bürgerlicher Gleichheit als Vergleichen, die immer schon Vernichtung einschließt, falls einer bei der levée en masse zögern sollte. „*Es geht darum, Hitler und Carl Schmitt als objektive Denker der Form Staat derart zu kritisieren, wie es Marx im Kapital mit Adam Smith und Ricardo getan hat.*“<sup>60</sup> Welchem hier ausdrücklich widersprochen sein soll.

Das Negatorische gegenüber Geschichte, das bürgerliches Denken auszeichnet, ist nicht identisch mit Ignoranz. Glaubt dieses sich an deren glücklichem Ende angekommen, so kennzeichnet reaktionäres Staatsdenken das Hadern mit dem immer schon angekommenen Ende. Wobei der hier benannte Politiker, soll er denn wirklich als Staatsdenker genommen werden, in dem paranoiden Wirrwarr seiner Ideologeme sich ebensowenig zum politischen Pendant der ökonomischen Klassiker schickt wie sein Hofjurist mit dem Hang zu schlagenden Formulierungen, auch wenn dieser durchaus souverän mit den Versatzstücken seiner humanistischen Bildung umspringt. So mit einer Theorie zu verfahren, wie Marx dies mit der klassischen politischen Ökonomie vermochte, setzt ein bestimmtes Maß an Objektivierbarkeit und Konsistenz voraus. Immanenter Kritik in diesem Sinne zugänglich sind nur Theorien, die gesellschaftliche Verhältnisse überhaupt thematisieren.<sup>61</sup>

Ideologie im strengen Sinne des Wortes, als *notwendiger* Schein kapitalistischer Verhältnisse, ist mit Gründen zu unterscheiden von beliebigen Vorstellungen, von Wahnbildern und Aberglauben. Rassismus und Antisemitismus bewegen sich als Reaktionsbildungen unterhalb des Niveaus bürgerlicher Ideologie und sind deshalb auch schon auf deren Grundlage zu kritisieren. Vorstellungen von Ahasver und dem Wilden, welche in fröhlicher Eintracht mit anderen Wiedergängern, Astralleibern und Ungeheuern nach wie vor das Geisterpanoptikum der kapitalistischen Gesellschaft bevölkern, verdanken sich nicht notwendig bestimmten Fetischisierungen und Naturalisierungen spezifischer Momente des Kapitalverhältnisses. Der vorkapitalistische Traditionsbestand ist hier groß, und nicht jede seiner realhistorischen Mobilisierungen verläuft kapitalkonform. Schon das Ideologem vom raffenden und schaffenden Kapital, das noch die deutlichste Nähe zu Kapitalfetschen aufweist, ist eher agrarwirtschaftlichen Reaktionsbildungen geschuldet als bürgerlicher Ideologie. In seiner Feindschaft gegen die Zirkulation ist es so alt wie das Geld, in seiner nationalsozialistischen Ausprägung Kampfinstrument gegen die Arbeiterbewegung und de-

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Ebd., S.97. Linke Politik müsse einsehen, daß es keinen Sinn mache, mit den Menschenrechten gegen Rassismus und Antisemitismus zu argumentieren, insofern der Staat als Souverän deren wahres Subjekt sei. Joachim Bruhn, „Typisch deutsch“, a.a.O., S. 139.

<sup>56</sup> Joachim Bruhn, Unmensch und Übermensch, a.a.O., S. 104.

<sup>57</sup> Ebd., S. 98.

<sup>58</sup> Sie handelt sich damit aber auch dessen theologische Mucken ein, nämlich daß jener Geist seine Geschöpfe als seine Ebenbilder zugleich von sich abhängig wissen und in Freiheit setzen muß und diese Freilich muß mehr als notwendiger Schein sein.

<sup>59</sup> Joachim Bruhn, Unmensch und Übermensch, a.a.O. S. 107. Hier grenzt er sich auch von Carl Schmitts angeblich umstandsloser Identifikation der Souveränität mit dem Gewaltapparat ab

<sup>60</sup> Ebd., Hervorh. K..H.

<sup>61</sup> Nicht umsonst scheiden die Vulgärökonomien bei diesem Spiel aus, denn in der subjektiven Werttheorie ist der gesellschaftliche Zusammenhang bereits eskamotiert.

ren Wissen um die Klassengesellschaft. Daß die „Arisierung“ Sozialisierung bedeute, hat jedoch niemand geglaubt.

Daß der Nationalsozialismus als Reaktionsbildung gegen Kapitalismus und bürgerlichen Staat und als sein Heiland und Retter zugleich zu firmieren suchte, spiegelt sich noch bei Schmitt im Lamento über den Zwei-Fronten-Krieg: „Der Feind ist die eigene Frage als Gestalt.“<sup>62</sup> Daß dieses Unternehmen nur zufällig mißlungen sei, hat niemand behauptet. Diejenigen, die im gerechten Kampf gegen die deutsche Nation auf seinem Erfolg insistieren, verkennen, daß die Nutznießer seiner Politik der Kapitalvernichtung und der Zurichtung der Ware Arbeitskraft ebenso wie die Erben seiner Konzeptionen der Neuzusammensetzung der Arbeiterklasse sich einer anderen Form des Staates bedienen; teils unfreiwillig – gewiß. *Daraus läßt sich jedoch keineswegs der nationalsozialistische Staat als Paradigma des bürgerlichen überhaupt gewinnen.* In seiner Schrift über die Diktatur entwickelt Schmitt folgerichtig diese als kommissarische, die vorhandene Staatsordnung in einer Ausnahmesituation mit aller Gewalt verteidigende oder als souveräne, eine neue Staatsordnung setzende. In beiden Fällen handelt es sich um eine transitorische Form, um ein verschwindendes, legitime Herrschaft suspendierendes Moment. Diese aber bleibt Bezugspunkt, gerade und weil in ihr kein Schmittscher Souverän gefragt ist. Inwiefern der bürgerliche Staat sie voraussetzt und zugleich nicht verwirklichen kann, dies verweist in der Tat auf die zugrundeliegenden sozialen Verhältnisse als kapitalistische. *Insofern bleiben Diktatur und Krieg virulent.* Diese der Dimension des Politischen als einer dem Staat vorausgesetzten zuzuordnen, führt in einen Zirkel.

Bruhn stützt sich in seiner kritischen Staatstheorie auf eine Adaption des Schmittschen Hobbes.<sup>63</sup> „Nur wer von den menschlichen Leidenschaften nichts Gutes erwartet, vermag die Gesellschaft vernünftig zu ordnen. ... Das Resultat dieser Operation, die negative Freiheit, die durch die Freiheit aller anderen begrenzt wird, kann nur von einem Souverän gesetzt werden, der, als praktisch gewordener und handgreiflich agierender Inbegriff des Menschen an und für sich, d.h. als Realabstraktion, gegen die empirischen Individuen sich wendet... Die Identität der Menschen mit sich selbst liegt außer ihnen, im politischen Souverän; es ist dessen politökonomische Anthropologie, die sich in den Menschenrechten auslegt.“<sup>64</sup> Die „Berechtigung“<sup>65</sup> der Individuen geht einher mit ihrer Beschlagnahme als Objekte durch den Souverän.

#### 4. Politik als Feinderklärung

Carl Schmitt greift in der Tat ständig auf die Figur des Hobbesschen Souveräns zurück, baut ihr jedoch Elemente ein, die modernen Staatsformationen geschuldet sind: Verfassung und Ausnahmezustand. Dem Carl Schmitt der Weimarer Zeit geht es vorderhand nicht um die Restauration eines Absolutismus als immer auch rechtsetzender Form, auch wenn dies Leitmotiv seiner politischen Theologie bleibt, sondern um die Etablierung des Führerstaats als rechtsauflösende.<sup>66</sup> In seinen definitiven Setzungen verfährt er präsentistisch, d.h. er setzt den voll entwickelten bürgerlichen Staat voraus. Andererseits gilt ihm dieser durchaus als transitorisches Phänomen. Detaillierte Untersuchungen historischer Prozesse, des Wandels von Staats- und Rechtsauffassungen, die er als „Begriffssoziologe“ vornimmt, dienen ihm jedoch häufig nur als Exempla des Wirkens immer gleicher antithetischer Prinzipien.

Die Attraktivität seiner dichotomischen Argumentationsmuster und der unterlegten Machtontologie beruht offenbar für manche Linke darin, daß sie den Skandal gewaltförmiger Verhältnisse hier offen ausgesprochen finden. Ähnlich reagierten Horkheimer/Adorno in bezug auf Sade und Nietzsche. Schmitts Versuch, eine spezifische Dimension des Politischen an der Unterscheidung zwischen Freund und Feind festzumachen,<sup>67</sup> bleibt bloße Setzung, bloßes Versichern.

<sup>62</sup> Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin 1992. 3. unv. Auflage, S. 87.

<sup>63</sup> Vgl. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines Symbols* (1938), Köln 1982; Ders., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, (1922), Berlin 1993, 6. Aufl., S.39 ff.; hier firmiert Hobbes als klassischer Vertreter des dezisionistischen Typs juristischer Wissenschaftlichkeit. Häufig beruft sich Schmitt auf den Satz „Autoritas, non veritas facit legem.“ (Leviathan, Kap. 26). Habermas spricht in bezug auf Schmitt von einer eigentümlichen Tradition des deutschen Hobbismus, der staatliche Definitionsgewalt per se gegen politische Kultur ausspielt. Jürgen Habermas, *Recht und Gewalt - ein deutsches Trauma*, in: Ders., *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Frankfurt am Main 1985, S. 100-117.

<sup>64</sup> Joachim Bruhn, *Das Menschenrecht des Bürgers*, a a O S. 121

<sup>65</sup> Ebd., S. 123.

<sup>66</sup> Vgl. Ingeborg Maus, *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts* (1976), München 1980, 2. erw. Aufl.; Volker Neumann, *Der Staat im Bürgerkrieg. Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffs in der politischen Theorie Carl Schmitts*, Frankfurt am Main/New York 1980, hier vor allem: Abschnitt III, Die Formierung der Gegenrevolution, S. 34 – 100; Reinhard Mehring, *Carl Schmitt zur Einführung*, Hamburg 1992, hier vor allem: Abschnitt III, Staatsrechtliche Dekonstruktion der Verfassung der Moderne, S. 69 – 101.

<sup>67</sup> Vgl. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, a.a.O., S. 14. Dort heißt es: „Die spezifisch politische Un-



Kampf und Wille zur Macht sind hier implizit als Grundfigurationen gesellschaftlichen Daseins vorausgesetzt. Wenn Schmitt seinen Begriff der Souveränität an den Ausnahmezustand knüpft, dann an die machtpolitische Durchsetzung, im „Ernstfall des effektiven Kampfes gegen einen effektiven Feind“.<sup>68</sup> Insofern der Staat in diesem Sinne als „maßgebende Einheit“ bestimmt ist, gehört zu ihm das *ius belli* und zwar *nach außen* und *nach innen*. Daß der Staat mit der innerstaatlichen Feinderklärung, dem Zeichen des Bürgerkriegs, sich selbst aufhebt in seiner wichtigsten Funktion, liegt jenseits des Horizonts von Schmitt, wenn er definiert, Leistung eines normalen Staates sei es, innerhalb seines Territoriums eine vollständige Befriedung herbeizuführen und dadurch die *normale Situation* zu schaffen, die die Voraussetzung dafür sei, daß Rechtsnormen überhaupt gelten könnten.<sup>69</sup> Die Geltung von Rechtsnormen jedoch schließt die Feinderklärung nach innen aus und vice versa. Der von Schmitt apostrophierte Souverän verschwindet unter der Herrschaft des Gesetzes, also im bürgerlichen Staat. In diesem Sinne beklagt er auch, daß mit der bloßen Gesetzesanwendung der eigentliche Charakter des Rechts, *Rechtschöpfung*, besser gesagt, Rechtsetzung zu sein, verlorengelange.

Die Fixierung an den *existentiellen* Sinn des wirklichen Kampfes, damit an das schon erwähnte Motiv des sich opfernden Kriegers, liefert der Schmittschen Rhetorik scheinbar die Evidenzen, mit denen die Staats- und Gesellschaftstheorien, ausgenommen jene, die von der Sündhaftigkeit des Menschen ausgehen<sup>70</sup>, vom Tisch gewischt werden. Die ontologische Basis dieser Vorstellung ist der existenzialistischen Traditionslinie geschuldet: Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger. Bei aller katholischen Dogmatik und inhaltlichen Differenz: Ausgangspunkt ist das *Individuum in einer Entscheidungssituation*.

Marx diskutiert im Epochenkapitel<sup>71</sup> die Voraussetzungen und Schranken der gesellschaftlichen Reproduktion von Kriegergesellschaften. Schmitt verallgemeinert und verdünnt die Situation des Krieges zum Bild des Politischen überhaupt. Was allein interessiert, ist, den Feind zu bestimmen und zu besiegen, und da kommen bei Schmitt keine Zweifel auf, wie gegen wen vorzugehen ist. Habermas spricht hier zurecht von der Aufwertung eines ritualisierten, längst der Vergangenheit angehörenden Typs von Kriegführung.<sup>72</sup> Dabei bezieht er sich wohl auf Schmitts späte Schrift über den Partisanen, in der dieser gleichsam eine Quintessenz aus seinen theoretischen und historischen Erfahrungen zu ziehen sucht. Die Totalisierung des Krieges vom gehegten Krieg des 18. Jahrhunderts zum „Volkskrieg“ sieht er mit den bürgerlichen Verfassungen und dem Volksheer gesetzt. Lenin dient ihm als Paradigma des Übergangs zum Vernichtungskrieg.<sup>73</sup> Die absolute Feindschaft, die nicht auf Sieg, sondern auf Ausrottung zielt, wird a priori dem Feind supponiert. Dieser Exkulpationsmechanismus findet sich nicht erst ex post, er bereitet die deutsche Ausrottungspolitik seit den programmatischen Schriften der Alldeutschen vor.

Die Tatsache, daß wir hier ein Exempel faschistischer Ideologiebildung vor uns haben, hilft uns allerdings kaum, den nationalsozialistischen Staat zu begreifen. Das Problem, inwiefern dieser auch ein bürgerlicher ist, läßt sich auf Grundlage Schmittscher Konstruktionen nicht lösen. Sie lassen sich auch nicht einfach umkehren und als verkehrtes Abbild *wirklicher* Gewaltverhältnisse lesen, weil es eben nicht diese sind, die sie abbilden. Die wirklichen Gewaltverhältnisse gehorchen nur unter bestimmten Bedingungen dem Freund-Feind Schematismus. Diese, d.h. Gesellschaft, kommt überhaupt nur in Blick, insofern sich aus ihr Formationen herausbilden, die sich als Quasi-Subjekte zum Entscheidungskampf gegenüberstehen. Sie, als deren Vorausgesetztes, bleibt unbegriffen.

*Vom Motiv der Opferung des Individuums ist noch nicht auf den Staat zu schließen.* Dies erscheint nur so durch die Schmittsche omnihistorische Brille und die verdankt sich der ecclesia triumphans, die sich ihrer Wahrheit als ewiger gegen den peripheren Kapitalismus sicher zu sein glaubt. Wer vom Politischen bei Carl Schmitt redet, darf vom Theologischen nicht schweigen. Seine Form politischer Theologie führt allerdings zurück in vorkapitalistische Zeiten. Wenn Joachim Bruhn diese Kritik des bürgerlichen Staates in entgegengesetzter politischer Absicht einer kritischen Theorie der Nation implementieren zu können meint, beschwört er ein Bild vom Leviathan als Moloch. „Nicht anders sind Habeas Corps und die Garantie der Unverletzlichkeit des Körpers denkbar, denn als subjektive Kehrseite der kriegerischen Betätigung des Gewaltmonopols und damit des absoluten Rechts des Souveräns auf den Tod seines Menschenmaterials.“<sup>74</sup>

---

terscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung zwischen Freund und Feind.“

<sup>68</sup> Ebd., S. 27.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., S. 35.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., S. 51.

<sup>71</sup> Karl Marx, *Grundrisse*, a.a.O., S. 375-413.

<sup>72</sup> Jürgen Habermas, *Recht und Gewalt – ein deutsches Trauma*, a.a.O., S. 109.

<sup>73</sup> Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen*, a.a.O., S. 53ff. – Schon in der Parlamentarismus-Schrift heißt es: „Der Bourgeois soll nicht erzogen, sondern vernichtet werden.“ Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, (1923), München/Leipzig 1926, 2. Aufl., S.76.

<sup>74</sup> Joachim Bruhn, *Das Menschenrecht des Bürgers*, a.a.O., S.123. Der Bezug auf Bakunin bleibt präsent, wenn dieser am Ende eines mit „Mord und Totschlag“ überschriebenen Artikels zu den Konsequenzen der

Daß Schmitt wegen der Präzision seiner rechtstheoretischen Argumentationen geschätzt ist, macht leicht vergessen, daß diese sich durchgängig gegen ihren eigenen Gegenstand richten, das Recht selbst. Indem er es in eine Gegenposition zum Gesetz bringt, das in seiner Allgemeingültigkeit keinen Souverän duldet, ist er gezwungen, die rechtstheoretische Tradition gleichsam gegenläufig zu ihren Intentionen zu rezipieren. Daß der Souveränitätsbegriff aber keineswegs von vorneherein an die Durchsetzung und Legitimation absoluter Monarchie gebunden war, zeigt Richard Saage in seinen Studien zur politischen Theorie der niederländischen und der englischen Revolution.<sup>75</sup> In der Auseinandersetzung zwischen König und ständischer Opposition in den Niederlanden des 16. Jahrhunderts bediente sich diese zunehmend der Theorien der calvinistischen Monarchomachen.<sup>76</sup> Diese sahen in der Gesamtheit der verbrieften Rechte, als Ausdruck gewachsener Verfassungsstrukturen, den eigentlichen Ort der Souveränität.<sup>77</sup> Im Zuge der Entwicklung der Konflikte begreifen sich die Vertreter der Stände nunmehr als Repräsentanten des „Volkes“ und so als Träger der Souveränität.<sup>78</sup> Die Opposition in England vollzieht diesen Schritt explizit, wenn sie die absolute Gesetzgebungskompetenz fordert als Ausfluß der „voluntas“ des Parlaments. In der politischen Theorie erscheint hier das Volk schon als Ansammlung „verständiger Egoisten, die aus utilitaristischen Gründen zu dem vernünftigen Schluß kommen, einen Teil ihrer natürlichen Rechte auf die Obrigkeit zu übertragen, damit diese Gesetze schafft und sanktioniert, die das Überleben und die Entfaltung der Einzelnen sichern.“<sup>79</sup> Die Position des subjektiven Naturrechts, die damit gewonnen ist, hat jedoch die Bodinsche Souveränitätsdefinition überwunden und auf die ihr immer vorausgesetzte *Volkssouveränität* zurückgeführt.

Carl Schmitt deutet diese Entwicklung als Prozeß der Aushöhlung von Staatlichkeit. In seiner Schrift über die Diktatur begreift er sich als Vertreter eines „naturwissenschaftlich exakten „ Naturrechts und bezieht Stellung gegen die Tradition eines „Gerechtigkeitsnaturrechts“.<sup>80</sup> Entsprechend versteht Schmitt Gesetz nicht als Gerechtigkeitsnorm, sondern als staatlichen Befehl, als „mandatum dessen, der die höchste Gewalt hat“.<sup>81</sup> So könne es kein privates Gewissen geben, dem man mehr gehorchen müsse als dem staatlichen Gesetz. Hobbes zufolge müsse auch der Souverän über die Meinungen der Menschen die Entscheidung haben, da sonst der Streit aller mit allen ja nicht aufhören könne. Darum sei der Staat bei Hobbes seiner Konstitution nach eine Diktatur. Diese Lesart verfährt jedoch selektiv mit der Hobbesschen Vorlage. Hobbes weiß darum, daß der Staat über die Gedanken seiner Bürger keine Gewalt hat. Deshalb kann der Souverän auch nur über die äußere Befolgung der religiösen Pflichten verfügen. Hier unterscheidet sich Hobbes von dem Katholizismus der Inquisition. Schmitt selbst sieht in dieser Position ein Einfallstor für die staatsauflösende Tendenz des Gerechtigkeitsnaturrechts. Schmitt weiß darum, daß alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe sind.<sup>82</sup> Zum Gottesbegriff des 17. und 18. Jahrhunderts gehöre die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt, wie eine Transzendenz des Souveräns gegenüber dem Staat zu seiner Staatsphilosophie. Die Ausdehnung von Immanenzvorstellungen münde in die demokratische These von der Identität der Regierenden mit den Regierten. Daß Schmitt darin eine „gegengöttliche Selbstvergöttlichung“ und, mehr als dieses, den altbösen Feind der Christenheit, den leibhaftigen Teufel zu erkennen wähte, hat sich Heinrich

---

deutschen Einheit zustimmend zitiert wird: „Es ist offenbar, daß alle sogenannten allgemeinen Interessen der Gesellschaft, die der Staat angeblich vertritt, eine Abstraktion, eine Fiktion, eine Lüge bilden und daß der Staat gleichsam eine große Schlächterei und ein ungeheurer Friedhof ist.“ Joachim Bruhn, Mord und Totschlag. Konsequenzen der deutschen Einheit, in: *Was deutsch ist*, a.a.O., S. 65-71, hier S.71

<sup>75</sup> Vgl. Richard Saage, *Herrschaft, Toleranz, Widerstand. Studien zur politischen Theorie der niederländischen und der englischen Revolution*, Frankfurt am Main 1981.

<sup>76</sup> Sie gehen, wie Bodin, von einem unauflöslchen Konnex zwischen dem von Gott geordneten und dem politischen Gemeinwesen aus und sehen entsprechend die entscheidende Restriktion des irdischen Souveräns darin, daß ihm die göttliche Autorität übergeordnet ist. Sie ziehen jedoch daraus andere Konsequenzen als Bodin, der *Souveränität* entscheidend von einer einzigen Kompetenz her bestimmt, nämlich als *Recht des Herrschers, Gesetze zu erlassen*, ohne diesen selber unterworfen zu sein. Entsprechend wird auch unterstellt, daß der Souverän das Militär kontrolliert. Vgl. ebd., S. 55 f

<sup>77</sup> In gewissem Sinne nehmen sie naturrechtliche Argumentationen vorweg, wenn sie betonen, daß nichts deshalb schon gerecht sei, weil ein König es bestimmt habe, dieser vielmehr nur die Aufgabe habe, den übergeordneten Gesetzen Gottes und der Natur Geltung zu verschaffen. Den Ständen fällt in ihrer Theorie die Aufgabe zu, gleichsam als Hüter der Verfassung zu fungieren. Vgl. ebd., S. 57.

<sup>78</sup> Vgl. ebd., S. 93f

<sup>79</sup> Ebd., S. 244.

<sup>80</sup> „Das Gerechtigkeitsnaturrecht, wie es bei den Monarchomachen auftritt, ist von Grotius weitergeführt worden; es geht davon aus, daß ein Recht mit bestimmtem Inhalt als vorstaatliches Recht besteht, während dem wissenschaftlichen System von Hobbes mit größter Klarheit der Satz zugrundeliegt, daß es vor dem Staate und außerhalb des Staates kein Recht gibt und der Wert des Staates gerade darin liegt, daß er das Recht schafft, indem er den Streit um das Recht entscheidet.“ Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (1921), Berlin 1994, 6. Aufl., S. 21, Hervorh. im Text.

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie* a.a.O., S. 43.

Meier nachzuweisen bemüht.<sup>83</sup> Assheuer und Sarkowicz reden davon, daß er den autoritären Staat als Katechonten und als niederhaltende Gewalt inthronisiere, um sich der „Furie des Verschwindens“, der Dekadenz und der Auflösung entgegenzustemmen. Sein Souverän stehe als Absolutes außer der Zeit und vertage die Ankunft des Anti-Christen und des Weltendes.<sup>84</sup>

Kennzeichnet die Vorstellung von der Volkssouveränität das Terrain bürgerlicher Ideologie, so klammert sich ihre Kritik durch die politische Theologie an feudal-religiöse Muster. Da sie ausdrücklich verkündet, nur auf Grundlage des Glaubens an die Erbsünde zu ihrer Begrifflichkeit gelangen zu können, sollten sich diejenigen, die damit hantieren, darüber Klarheit verschaffen, was sie sich damit einhandeln.

## 5. Bürgerlicher Staat oder Souverän?

Vorgenommen hatten wir uns, jenes Niveau zu erreichen, das es ermöglichen sollte, die der bürgerlichen Ideologie zugrundeliegenden Verhältnisse zu überwinden. Joachim Bruhn hat es als das *Niveau der Hegelschen Staatsphilosophie* gekennzeichnet. Auch Hegel ist kein Freund der Volkssouveränität. Sie gehört für ihn „als im Gegensatz gegen die im Monarchen existierende Souveränität genommen, ... zu den verworrenen Gedanken, denen die wüste Vorstellung des Volkes zugrundeliegt.“<sup>85</sup> In der Rechtsphilosophie hat der Begriff der *Souveränität* seinen Ort im Abschnitt über die fürstliche Gewalt, um deren Rechtfertigung als notwendige es hier nicht zuletzt geht. Hegel bestimmt den Begriff der Souveränität folgendermaßen: „Die Souveränität, zunächst nur der allgemeine Gedanke dieser Idealität, existiert nur als die ihrer selbst gewisse Subjektivität und als die abstrakte, insofern grundlose Selbstbestimmung des Willens, in welcher das Letzte der Entscheidung liegt. Es ist dies das Individuelle des Staats als solches, der selbst nur einer ist. Die Subjektivität aber ist in ihrer Wahrheit nur als Subjekt, die Persönlichkeit nur als Person, und in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung hat jedes der drei Momente des Begriffes seine für sich wirklich ausgesonderte Gestaltung. Dies absolut entscheidende Moment des Ganzen ist daher nicht die Individualität überhaupt, sondern ein Individuum, der Monarch.“<sup>86</sup>

Marxens Kritik des Hegelschen Staatsrechts richtet sich gegen die hier propagierte Vorstellung von der konstitutionellen Monarchie, einer Staatsform, die auf Begrenzung der monarchischen Gewalt zielt, indem sie den Monarchen verfassungsmäßigen Bindungen unterwirft, als „sich widersprechendes und aufhebendes Zwitterding“.<sup>87</sup> Marx behauptet, daß sie den Anspruch Hegels konterkariere, als konstitutionelle Gewalt die Vermittlung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat zu ermöglichen. Die von Hegel als ihre drei Gewalten ausgezeichneten Momente der gesetzgebenden, regierenden und fürstlichen Gewalt seien dadurch Totalität, daß sie die Momente der jeweils anderen in sich wirksam enthielten. Gemeint ist, so Jürgen Behre, „daß in der *gesetzgebenden Gewalt* sowohl die *fürstliche Gewalt* als auch die *Regierungsgewalt*, auf der anderen Seite das *ständische Moment* der bürgerlichen Gesellschaft vertreten sei“.<sup>88</sup> Die fürstliche Gewalt erhalte selbst die drei Momente in Form der Allgemeinheit der Verfassung und Gesetze, der Beratung als Beziehung des Besonderen auf das Allgemeine und der Selbstbestimmung als letzter Entscheidung: der Souveränität. Diese hatte Hegel an den Monarchen als Individuum gekoppelt, indem er sie zunächst als Subjektivität in der grundlosen Selbstbestimmung ihres Willens, als individuelles, faßt – Marx kommentiert hier: als ein selbständiges Wesen vergegenständlicht -, dann jedoch von der Subjektivität zum Subjekt, von der Persönlichkeit zur Person kommt und von da zu einem bestimmten Individuum, dem Monarchen. Die Schwäche dieser Argumentation springt ins Auge und Marx konstatiert süssant: „Ein Moment des Begriffes ist die 'Einzelheit', allein dieses ist noch nicht ein Individuum.“<sup>89</sup> Dieser Schluß sei insofern erschlichen, als er zum einen die Existenz der Souveränität als Person als Subjekt mit einer empirischen Person identifiziere, wo doch keine einzelne Person die Sphäre der Persönlichkeit, kein einzelnes Subjekt die Sphäre der Subjektivität in sich absorbiere,<sup>90</sup> und zum anderen die beiden Subjekte verschränke, die Souveränität als die ihrer selbst gewisse Subjektivität und die Souveränität als die grundlose Selbstbestimmung des Willens.<sup>91</sup> Resultat dieser Konstruktion sei, daß alle Attribute der konstitutionellen Monarchie im

<sup>83</sup> Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart 1994, hier S. 19 ff.

<sup>84</sup> Thomas Assheuer/Hans Sarkowicz, *Rechtsradikale in Deutschland. Die alte und die neue Rechte*, München 1990, S. 159f.

<sup>85</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg 1955, S. 244f. (§ 279).

<sup>86</sup> Ebd., S. 242 f. (§ 279), Hervorh. im Text.

<sup>87</sup> Karl Marx, Brief an Arnold Rüge vom 5.3.1842, in: *MEW 27*, Berlin 1976, S. 397. Die Argumentation stützt sich hier auf: Jürgen Behre, *Politik und Ökonomie*, Soziologische Diplomarbeit, Frankfurt am Main 1993, S. 82 ff.

<sup>88</sup> Ebd., S. 83, Hervorh. im Text.

<sup>89</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§ 261-313), in: *MEW 1*, Berlin 1978, S. 201-333, hier: S. 226.

<sup>90</sup> Vgl. ebd., S. 225.

<sup>91</sup> Vgl. Jürgen Behre, *Politik und Ökonomie*, a.a.O., S. 86.

jetzigen Europa als absolute Selbstbestimmungen des Willens präsentiert würden. „Er sagt nicht: Der Wille des Monarchen ist die letzte Entscheidung, sondern: Die letzte Entscheidung des Willens ist – der Monarch.“<sup>92</sup> Die Polemik gegen die Vorstellung von der Volkssouveränität kehrt Marx um. Wenn Hegel gegen diese die von der im Monarchen existierenden Souveränität ausspiele, so sei festzuhalten, daß es sich um zwei ganz entgegengesetzte Begriffe von Souveränität handele. Einer von beiden sei eine Unwahrheit, wenn auch eine existierende Unwahrheit.<sup>93</sup> Damit ist behauptet, daß die im Fürsten inkorporierte Souveränität keine sein könne. Marx rekurriert hier implizit auf die vertragsrechtlichen Argumentationen, wenn er sagt, die Demokratie sei die Wahrheit der Monarchie, insofern sie aus sich selbst begriffen werden könne, jene aber nicht. In ihr erscheine die Verfassung als Selbstbestimmung des Volkes, insofern sei sie das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen.<sup>94</sup>

Hier ist das Theorem der Verdoppelung der bürgerlichen Gesellschaft in Gesellschaft und Staat entscheidend. Hegel hatte gegen die naturrechtlichen Begriffssysteme eingewandt, daß es unmöglich sei, aus dem „Status naturalis“ den „Status civilis“ zu begründen, weil die positive Bestimmung eines sittlichen Zustandes sich aus der menschlichen Natur nicht ableiten lasse. Der Staat werde im Naturrecht als Einheit verschiedener Personen, die nur Gemeinsamkeit ist, gedacht.<sup>95</sup> Die Gemeinsamkeit beschränkt Hegel aber als Bestimmung auf die bürgerliche Gesellschaft als System allseitiger Abhängigkeit der Bedürfnisse. Wahre Allgemeinheit könne sich erst im Staat als dem „an und für sich Vernünftigen“, verwirklichen. Durch die Vertragskonstruktion werde die Differenz zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft verdeckt. Marx setzt hier an, indem er die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staates als Widerspruch festhält: „Weil die bürgerliche Gesellschaft die Unwirklichkeit des politischen Daseins, so ist das politische Dasein der bürgerlichen Gesellschaft ihre eigene Auflösung, ihre Trennung von sich selbst.“<sup>96</sup>

Behre konstatiert, Marx wolle mit seiner Behauptung, Hegel gehe von der Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates aus, eben das *Niveau* der wesentlichen Intention der *Hegelschen Rechtsphilosophie* treffen, das Niveau, auf dem diese die wirklich modernen Verhältnisse darstellt.<sup>97</sup> Nach dem Vorbild der Logik, an der sich die Rechtsphilosophie orientiere, müsse sich das Besondere der bürgerlichen Gesellschaft mit dem allgemeinen des Staates vermitteln. Dies sei aber im Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat gerade nicht der Fall.<sup>98</sup> Beide blieben in der Tat getrennt. Trennung bedeute jedoch nach Hegels eigenem Verständnis Unwahrheit. Diese *Unwahrheit* sei ursprünglich die der *bürgerlichen Gesellschaft* und der *Staat* falle insofern ursprünglich auf die Seite der *Wahrheit*, als er das *Korrektiv* dieser Unwahrheit bilde, gerade als ein solches Korrektiv aber nehme er an der *Unwahrheit des ganzen Verhältnisses* teil.<sup>99</sup> Unleugbar sei, daß der Staat und die bürgerliche Gesellschaft in der Sicht Hegels auf zwei entgegengesetzten Prinzipien beruhen, die bürgerliche Gesellschaft auf dem Prinzip der Besonderheit, der Staat auf dem Prinzip der konkreten oder an und für sich seienden Allgemeinheit, d.h. der Vernunft. Insofern das Gesetz Form der Allgemeinheit, erscheint Marx an der Hegelschen Darstellung erst die gesetzgebende Gewalt als „der eigentlich *politische* Staat in seiner Totalität.“<sup>100</sup> „Die 'gesetzgebende Gewalt' ist die Totalität des politischen Staates, eben daher der zur Erscheinung getriebene Widerspruch desselben. Sie ist daher ebenso seine gesetzte Auflösung... *Die gesetzgebende Gewalt ist die gesetzte Revolte.*“<sup>101</sup>

Es ist schon deutlich geworden, daß Hegel das mit der Einsicht in die Trennung von Gesellschaft und Staat erreichte Niveau mit seinen monarchistisch-ständestaatlichen Anpassungsmanövern wieder unterschreitet. Rousseau begriff Freiheit als *aktive Teilnahme* des Individuums an der staatlichen Gewalt und restituiert damit antike Polisvorstellungen unter modernen Bedingungen.<sup>102</sup> Diesen Gedanken greift Hegel ebenso auf wie die Kantsche Kritik der praktischen Vernunft, wenn er den allgemeinen Willen als an und für sich vernünftigen im Staat zu sich selbst kommen lassen will. Orientiert am Ideal der Antike, versteht er unter Sittlichkeit die wiederhergestellte vernünftige Totalität der politischen und sozialen Beziehungen. Weil aber die bürgerliche Gesellschaft sich als defizienter Modus der Sittlichkeit erweist, glaubt er sie in der Form des Staa-

<sup>92</sup> Karl Marx, *Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, a.a.O., S. 226.

<sup>93</sup> Vgl. ebd., S. 229 f.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., S. 231.

<sup>95</sup> Vgl. Jürgen Behre, *Politik und Ökonomie*, a.a.O., S. 10.

<sup>96</sup> Karl Marx, *Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, a.a.O., S. 294.

<sup>97</sup> „Die Abstraktion des Staats als solchen gehört erst der modernen Zeit, weil die Abstraktion des Privatlebens erst der modernen Zeit gehört. Die Abstraktion des politischen Staats ist ein modernes Produkt.“ Ebd., S. 233.

<sup>98</sup> Vgl. Jürgen Behre, *Politik und Ökonomie*, a.a.O., S. 74

<sup>99</sup> Vgl. ebd., S. 77f.

<sup>100</sup> Karl Marx, *Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, a.a.O., S. 294, Hervorh. im Text.

<sup>101</sup> Ebd., S. 295. Hervorh. im Text.

<sup>102</sup> Vgl. Jürgen Behre, *Politik und Ökonomie*, a.a.O., S. 18.

tes aufheben zu können, in der Gestalt der konstitutionellen Monarchie.<sup>103</sup> Ihre Wahrheit hätte die Restitution der antiken Sittlichkeit jedoch nur in der Demokratie. Diese hatte Marx als Verfassungsgattung bestimmt und davon alle übrigen Staatsbildungen als bestimmte besondere Staatsformen unterschieden.<sup>104</sup> „Die politische Republik ist die Demokratie innerhalb der abstrakten Staatsform. Die *abstrakte Staatsform* der Demokratie ist daher die Republik; sie hört hier aber auf, die nur politische Verfassung zu sein.“<sup>105</sup>

Dies daher, weil hier das Gesetz das menschliche Dasein, während den anderen, dies trifft Kant und Hegel, der Mensch das gesetzliche Dasein. Die Grunddifferenz der Demokratie sei, daß in ihr das formelle Prinzip zugleich das materielle, sie insofern wahre Einheit des Allgemeinen und Besonderen. In allen übrigen Staatsbildungen erscheine der gesellschaftliche Inhalt als besondere Daseinsweise neben dem politischen Staat, der sich zu ihm als *organisierende Form* verhalte, eigentlich nur als der bestimmende, beschränkende, bald bejahende, bald verneinende, in sich selbst inhaltslose Verstand.<sup>106</sup>

Behre resümiert, da die Demokratie als Verfassungsgattung des abstrakten Staates den besonderen Staatsformen, konstitutioneller Monarchie wie Republik, zugrundeläge, könne Marx behaupten, der politische Staat sei hier die Verfassung, d.h. der materielle Staat nicht politisch.<sup>107</sup> Die Einheit von Verfassungsgattung und *existierender* Form setze daher die Aufhebung des politischen Staates voraus. „In der Demokratie ist der Staat als Besondres nur Besondres, als Allgemeines das wirkliche Allgemeine, d.h. keine Bestimmtheit im Unterschied zu dem andern Inhalt. Die neueren Franzosen haben dies so aufgefaßt, daß in der wahren Demokratie der politische Staat untergehe. Dies ist insofern richtig, als er qua politischer Staat, als Verfassung, nicht mehr für das Ganze gilt.“<sup>108</sup>

Damit erweise sich Marxens Kritik des Hegelschen Staatsrechtes, so Behre, als Kritik des politischen Staates überhaupt. *Demokratisierung* werde hier an *die Aufhebung des politischen Staates gebunden und somit auch der bürgerlichen Gesellschaft*.<sup>109</sup> Marx liefert also in seiner Auseinandersetzung mit der Hegelschen Staatsphilosophie nicht nur den Nachweis, inwiefern diese gegen das von ihr anvisierte Niveau der modernen Trennung von Gesellschaft und Staat zurückfällt, sondern auch, daß die beanspruchte Vermittlung nicht nur Demokratie als Verfassungsgattung voraussetzt, sondern auch deren Realisierung als Aufhebung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft. Insofern er konsequent den *wirklichen Zusammenhang von Gesellschaftlichem und Politischem* als vorausgesetztem denkt, gelingt es ihm, jenes Niveau nicht zu unterschreiten.

Mit dem Frühsozialismus teilt er zunächst die Auffassung, daß die Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft die des Privateigentums als ihres wesentlich strukturierenden Prinzips verlangt. Daß dieses Verhältnis erst wirklich begriffen ist, wenn es als Kapitalverhältnis bestimmt ist, diese Einsicht eröffnete den Horizont zur Kritik der politischen Ökonomie. Der Staat bleibt hier vorausgesetzt als Moment der bürgerlichen Gesellschaft, insofern sie „den gesamten materiellen Verkehr der Individuen innerhalb einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte (umfaßt). Sie umfaßt das gesamte kommerzielle und industrielle Leben einer Stufe und geht insofern über den Staat und die Nation hinaus, obwohl sie andererseits wieder nach außen hin als Nationalität sich geltend machen, nach Innen als Staat sich gliedern muß.“<sup>110</sup> *Ihre Aufhebung impliziert damit immer auch die Aufhebung des Weltmarktes und des Nationalitätsprinzips*.

Hier wird also im Anschluß an Marx die Position vertreten, daß der Begriff des Souveräns allenfalls Moment des Begriffs des Staates sein kann und so er versucht wird festzuhalten, sich als verschwindendes Moment erweist. Er bleibt an die Volkssouveränität als seine Voraussetzung gebunden und diese hat ihre Wirklichkeit nicht in ihm, sondern in seiner Aufhebung. Von daher kann Marx die gesetzgebende Gewalt auch als *gesetzte Revolte* begreifen.

\*\*\*

Bruhns Kritik an Marxens Hegelrezeption dagegen setzt ein an dessen Vernachlässigung der Abschnitte, in denen sich die Souveränität gegen außen wendet. Stellt sich die Souveränität nach in-

<sup>103</sup> Vgl. ebd., S. 142.

<sup>104</sup> Karl Marx, *Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, a.a.O., S. 231.

<sup>105</sup> Ebd., S. 232, Hervorh. im Text.

<sup>106</sup> Vgl. ebd.

<sup>107</sup> Vgl. Jürgen Behre, *Politik und Ökonomie*, a.a.O., S. 91.

<sup>108</sup> Karl Marx, *Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, a.a.O., S. 232.

<sup>109</sup> Dies wird weiterentwickelt in der Kritik des Hegelschen Verständnisses von Regierungsgewalt und Administration, von ständischem und repräsentativem System. Gegen Hegels Abwehrargumentation in bezug auf die Forderung des allgemeinen Wahlrechts setzt Marx eine Kritik der nur repräsentativen, abstrakten politischen Funktion, in der die gesetzgebende Gewalt die Repräsentation des politischen Daseins der bürgerlichen Gesellschaft sei. Das heißt, er formuliert mit seiner Kritik repräsentativer Demokratie als einzig dem Begriff des politischen Staates entsprechender Form von vorneherein seine Kritik des Staates überhaupt. Vgl. ebd., S. 325.

<sup>110</sup> Friedrich Engels/Karl Marx, *Deutsche Ideologie*, in: MEW 3, Berlin 1983, S. 9 – 530, hier S. 36.

nen als Souverän, als wirkliches Individuum dar, so soll die Selbständigkeit nach außen die erste Freiheit und die höchste Ehre eines Volkes darstellen. Obwohl diese Beziehung zunächst als ein Äußerliches scheinen mag, erscheint sie als Gestalt eines Geschehens und der Verwicklung, die von außen kommt, und am Staat sein höchst eigenes Moment zur Erscheinung bringt als: „seine wirkliche Unendlichkeit als die Idealität alles Endlichen in ihm, – die Seite, worin die Substanz als die absolute Macht gegen alles Einzelne und besondere, gegen das Leben, Eigentum und dessen Rechte,... die Nichtigkeit desselben zum Dasein und Bewußtsein bringt.“<sup>111</sup> Daß hier das Recht des Einzelnen als verschwindendes Moment erscheint, findet seine Rechtfertigung als sittliches Moment des Krieges im Kampf für die Unabhängigkeit und Souveränität des Staates. Ganz in diesem Sinne wird der Aristokratie als dem Stand der Tapferkeit gehuldigt. Die Entäußerung selbst scheint hier als Existenz der Freiheit, der militärische Dienst als höchste Selbständigkeit. Die Argumentation sitzt allerdings auf der zuvor kritisierten Konstruktion auf, daß der Staat, der nur als individuelles Subjekt seine Richtung nach außen haben könne, dieses auch nur auf Grundlage fürstlicher Gewalt habe.

Hier im äußeren Staatsrecht, wo die Staaten als unterschiedliche souveräne Willen und wirkliche Individuen aufeinandertreffen, reproduziert sich das Verhältnis des Hobbesschen Naturzustandes. Dies nimmt Hegel zum Anlaß einer Polemik gegen die Kantsche Argumentation zum ewigen Frieden. Sein Versuch einer Transformation der Vorstellung der Perfektibilität in die Weltkriegsgeschichte als Weltgericht ist wenig überzeugend. Kant hat bereits an der Hobbesschen Staatskonstruktion gezeigt, inwiefern deren Anbindung an einen Monarchen als Souverän den Kampf aller gegen alle auf der Ebene der Monarchen reproduziert.

Bruhn hat hier die „unmittelbare Aufopferung der Individualität für den Staatszweck... (als) reale *mit Gewalt und Zustimmung des Bürgers* vollzogene Synthese von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, von Politik und Moral, von Citoyen und Bourgeois“<sup>112</sup> im Auge, als eine Art negativer gesellschaftlicher Synthesis. Die Figur des Staates als Zusammenschluß der Individuen zu einem oder durch ein Allgemeines bzw. deren Subsumtion unter dieses mag aus dem Kontext der Kritischen Theorie<sup>113</sup> vertraut sein, ist aber nichtsdestoweniger kritikwürdig. Der Kantsche Synthesisbegriff bezieht sich auf die Einheit der transzendentalen Apperzeption, handelt also von den Voraussetzungen des Erkennens, weder von Gesellschaft noch von Staat. Bei Kant ist die hier vorliegende, nur umgekehrt naturrechtliche Position insofern kritisiert, als der kategorische Imperativ im Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft und damit vernünftiger Politik vorausgesetzt ist. Hegel argumentiert gegen die entsprechenden Vorstellungen mit der Trennung und dem Aufeinanderverwiesensein von Gesellschaft und Staat. Auch bei Marx selbst ist die Bezugnahme auf die Trennung von Gesellschaft und Staat gegen das Naturrecht gewendet. Das Allgemeine, das im politischen Staat erscheint, hat keine gesellschaftliche Realität. In der Gesellschaft erscheint weder das Allgemeine noch das Politische. Den Zusammenhang von Erkenntniskritik und Gesellschaftskritik verfehlt, wer nur bereichsspezifische Begriffe kontaminiert. Von negativer Dialektik zu reden, die das Wesen als Unwesen denke, mag einen Sinn machen, wenn einem dabei die Geister nicht über den Kopf wachsen. Versucht man, gesellschaftliche Synthesis als Leistung von Realabstraktionen wie Geld, Kapital, Recht, Staat zu begreifen und deren Zusammenhang untereinander wie zu den durch sie konstituierten und sie vice versa konstituierenden individuellen Bewußtseine als irgendwie miteinander zusammenhängende Fetischisierungen und reale Gewaltverhältnisse zu verstehen, möchte man also den Zusammenhang in einem fassen, dann wundert nicht, daß er einem wieder in die entsprechenden Dichotomien auseinanderfällt. Man gewinnt dann vielleicht eine Ansammlung von Spiegelspielen. Mit Dialektik als Kategorienkritik, die ihre Prozessualität an den Inhalten und Forminhalten ihres Gegenstandes gewinnt, hat dies vorderhand nichts zu tun.

Ausgangspunkt der Bruhnschen Überlegungen ist die Verdoppelung von Gesellschaft und Staat. Auf der Seite der Gesellschaft wird zunächst die Ebene des Tauscherts, des Geldes, des Marktes (dies ist hier ineinander gezogen) festgehalten, auf der sich die Warenbesitzer als Gleiche und Freie gegenüber treten. Ihr entspricht auf der Seite des Staates die Rechtssphäre. Auf der Seite der Gesellschaft wird als zugrundeliegende Ebene die des Kapitals als Subjektes angenommen, dem gewaltförmige Ausbeutungsverhältnisse in der Produktionssphäre, in der Fabrik zugrunde liegen. Gespiegelt findet sich dieses auf der Seite des Staates im Souverän, als allgemeinem Menschen und Subjekt der Menschenrechte, der ebenso wie das Kapital die Individuen opfert und sie zugleich zwingt, das ihn konstituierende Verhältnis zu reproduzieren. Man erkennt, daß die

<sup>111</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg 1955, S. 279 (§ 323).

<sup>112</sup> Vgl. Joachim Bruhn, *Abschaffung des Staates*, a.a.O., S. 134.

<sup>113</sup> Die Crux ist, daß bei der mehr als notwendigen Denunziation des „Leidens an Adorno“ der Realpolitiker, der Nationaldichter und der kommunikationskompetenten Manager der „Kritischen Theorie“ nicht nur letzterer Unrecht getan wird, indem in unangemessener Weise ihre Anschlußfähigkeit an den „Feind“ vorexerziert wird (Vgl. Joachim Bruhn, *Der ganzheitliche Volksstaat*, a.a.O. S. 45), sondern daß zugleich auch die Schwächen der theoretischen Voraussetzungen jener Autoren durchsichtig werden, von denen man wünschen müßte, daß sie gegenwärtig überhaupt noch eine Rezeption fänden und wenn, dann eine, die sie nicht um irgendeiner Anschlußfähigkeit willen bis zur Unkenntlichkeit verbiegt.

Termini Tauschwert/Recht, Kapital/Staat als Realabstraktion und Fetisch in einem und gleichermaßen als Bewußtseinsform und Resultat menschlicher Handlungen gemeint sind.

Die politischen Vorstellungen des alten und neuen Nationalsozialismus werden ebenso wie die der Arbeiterbewegung auf dieses Gerüst gespannt. Das Spiegelspiel Rassismus/Antisemitismus soll den Subjektfetisch Kapital/Staat abbilden, als blinde Reaktion auf die als spiritueller und naturwüchsiger Zwangszusammenhang erfahrene Macht jenes gesellschaftlich/staatlichen Supersubjekts, die projektiv gegen den Neger und Juden als Feind gewendet wird.

Die Tradition der Arbeiterbewegung in ihrer staatssozialistischen wie anarchistischen Variante wird dagegen nicht zu unrecht mit den ideologischen Formen in Verbindung gebracht, die mit der Sphäre des Tauscherts und des Rechts gesetzt sind. In der Tat kann man von den Antipoden behaupten, die einen wollten die Gesellschaft ohne den Staat, die anderen den Staat ohne Gesellschaft.

Daß die Position Marxens nicht einer staatssozialistischen zu subsumieren ist, ist gezeigt worden.<sup>114</sup> Was dem Umgang mit der bei Marx entliehenen Begrifflichkeit betrifft, so ist festzuhalten, daß diese sich dem Spiegelverfahren nicht fügt. In der Kritik der politischen Ökonomie stehen sich Staat und Gesellschaft nicht, wie in der Kritik des Hegeischen Staatsrechts und vielleicht noch in der Schrift zur Judenfrage, als zwei getrennte und aufeinander verwiesene Seiten gegenüber, sondern ihnen kommt ein anderer, nicht spiegelungsfähiger, je spezifischer Stellenwert im Kontext der Theorie zu. Wenn die Darstellung der Kritik auf die bürgerliche Gesellschaft zielt, insofern sie mit dem Kapitalverhältnis zusammenfällt, erscheint der Staat hier als Vorausgesetztes, als Moment und als Resultat.

## 6. Der Kampf um die Abschaffung des Staates

Historischer Sozialismus/Kommunismus und Anarchismus/libertärer Kommunismus bewegen sich beide auf der Grundlage der Vorstellung von der Volkssouveränität, wie sie in der französischen Revolution praktisch geworden ist. Beide halten je eine ihrer Parolen gegeneinander fest. Wie es der babouvistischen Tradition nötig schien, den Staat als Agentur der Herstellung der Gleichheit, als Verteiler des gleichen Güteranteils zu bemühen, so ihren anarchistischen Gegenspielern, zur Herstellung der Freiheit ihn völlig abzuschaffen. Operieren die einen mit einer einfachen Ausbeutungstheorie – die Reichen nehmen den Armen etwas weg – als Erklärung der Herrschaft und Unterdrückung, so die anderen mit einer einfachen Theorie der Herrschaft zur Erklärung der Ausbeutung. Priestertrug und Untertanengeist sind letztlich Ursache aller Ungleichheit. So genügt die Empörung, der Wille zur Freiheit, um mit der Abschaffung des Staates die Freiheit herzustellen. Die Formen, in denen die Empörung stattfindet, sind notabene uneinheitlich.<sup>115</sup>

Daß es auf eine „andere Produktionsweise“ ankomme, die Vorstellung von der Umverteilung vorhandener Güter unzureichend sei, dies begann man seit den 30er Jahren zu begreifen und holte damit nur den Stand ein, den man bei den Utopisten des 16. und 17. Jahrhunderts schon vorfindet. Daß diese Produktionsweise dem Bedürfnis nach Entfaltung der Individualität Rechnung tragen müsse, dieses Postulat der Utopien des 18. Jahrhunderts greifen die Anarchisten auf - zu recht gegen die Icarier, die Anhänger von Louis Blanc und die lassalleanischen Staatssozialisten. Aber unhistorisch, wie das bürgerliche Denken überhaupt die Gesellschaft faßt, ist ihnen in gut utopischer Tradition Freiheit und Glück, Sollen und Wollen, der besondere und allgemeine Willen

<sup>114</sup> Soweit die Bruhnsche Spiegelbild-Argumentation auf eine Kritik an Marx zielt, ist zu vermuten, daß sie lediglich den Strohmann trifft, den die Anarchisten in ihrer Marx- und Marxismuskritik aufgebaut haben. Deren Kritik trifft den Volksstaats-Sozialdemokratismus Lassalleanischer und Eisenacher Prägung sowie die leninistische Tradition. Was diese angeht, so hat sich allerdings gezeigt, daß der Mechanizismus der Aufklärung und der Technikfetischismus des 19. Jahrhunderts hier prägender waren als irgendein vermeintlicher Marxismus und daß sie, wie jeder Szientismus, ihr Korrelat hatten in einer mystischen Vorstellung, hier der von einer Volksrevolution, in der Bakunins „gemeinschaftliche Diktatur“ und Lenins „Diktatur des Proletariats“ koinzidieren. Beide verachten das Gesetz aus der Perspektive einer revolutionären Macht, die ihr Recht und ihre Moral in ihrem sozialen Zweck habe. Koenen führt dies auf die besonderen russischen Verhältnisse zurück. Die Autokratie der Zaren sei totale Staatlichkeit und Unstaatlichkeit zugleich gewesen. Vgl. Gerd Koenen, *Der unerklärte Frieden. Deutschland, Polen und Russland – eine Geschichte*, Frankfurt/M. 1985, S. 78.

<sup>115</sup> Die *individualistischen* Anarchisten seit Stirner kaprizieren sich auf den Einzelnen und sein Eigentum als fixe Idee, so daß die Vereine der Freien eigentlich eine *contradictio in adjecto* darstellen. Daß der individualistische Anarchismus immer schon dem Liberalismus aufsitzt und damit bürgerliche Ideologeme reproduziert, ist nicht das Skandalöse an diesem Unternehmen, sondern, daß er seine naturrechtliche Grundlage von vorneherein gegen eine sozialdarwinistische ausgetauscht hat. Auch bei Stirner ist dies schon vorweggenommen. Der Nietzsche-Kult in der anarchistischen Bewegung um 1900 war kein Zufall. Die Forderung nach der Freiheit für alle Einzelnen endet bei der *Freiheit als Privileg* Einzelner und hat damit den bürgerlich-naturrechtlichen Horizont noch unterschritten. Ziel eines kollektivistischen Anarchismus ist dagegen eine Gesellschaft ohne Staat im Sinne von Föderationen genossenschaftlicher Produzenten, eine Vorstellung, die sich in nichts von dem unterscheidet, was von ihren sozialistischen und kommunistischen Gegnern als Endziel propagiert wird, nur daß es bei diesen der „Volksstaat“ ist, der das Wunder der sozialen Demokratie bewerkstelligt.

immer schon zusammengefallen, deshalb bedarf es keiner besonderen Institution mehr zur Herstellung und Durchsetzung des allgemeinen Willens.<sup>116</sup> Daß der in Gestalt des Staates den Bürgern entgegengesetzte allgemeine Wille nur angemäÙt, nämlich immer nur ein besonderer sein könne, der sich gegen das wahre Allgemeine, die Vielzahl der Individualitäten stelle, ist ihnen evident. Von hierher rührt auch ihre Selbstgewißheit gegenüber allen Verallgemeinerungen und Gesetzen der Wissenschaft. Jedoch das Allgemeine, das sich aus dem willkürlichen Zusammenschluß der Einzelnen ergibt, ist selbst ein Zufälliges. Daß man auf dieser Ebene nicht über die naturrechtlichen Aporien von Hobbes bis Rousseau hinauskommt und damit innerhalb des bürgerlichen Horizonts verbleibt, ist evident.<sup>117</sup>

Bruhn macht deutlich, wie sehr, bei aller Empörung, der Anarchismus sich eins weiß mit der bürgerlichen Gesellschaft und daß sich dies zeigt an seiner Blindheit gegenüber der Tatsache, daß es der Schein der einfachen Warenzirkulation ist, in dem sich die Figuren der Warenbesitzer als Freie und Gleiche gegenüber treten, Äquivalente tauschen, Gebrauchswerte erwerben und doch einen Gewinn davon haben, daß hier also der wahre Ort von Freiheit und Glück oder, wie Marx in den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ sagt, von Freiheit, Gleichheit, Bentham ist. Es kennzeichnet die notwendige Bewegung der bürgerlichen Ideologie, diesen Schein der freien Individualität gegen die Realität des gesellschaftlichen Zwangszusammenhangs, jedoch auf seiner Grundlage, einzuklagen. Staatskritik ist von dieser Position aus nicht zu leisten, auch hierin ist Joachim Bruhn zuzustimmen. Hier wird allerdings bezweifelt, ob die von ihm intendierte Staatskritik entwickelt werden kann von einer Position aus, die die Antipoden Schmitt und Bakunin zusammenspannt, um sie gemeinsam gegen Marx ins Feld zu führen.

Der Zusammenprall Bakunin-Marx ist oft beschrieben worden. Auch die gegenseitigen Invektiven.<sup>118</sup> Für Bakunin als romantischen Revolutionär sind die Völker, so wie sie das 19. Jahrhundert in der Nachfolge Herders verstand, die Substanzen der Revolution. Es ist ein *Volk als gleichsam natürliche Einheit*, das hier die Gemeinsamkeit als unmittelbare verbürgt. Und da die Volksgeister sich unterscheiden, gibt es natürlich auch solche, in denen der Geist der Empörung stärker wirkt als in anderen.<sup>119</sup> Diese Naturalisierung gesellschaftlicher und politischer Prozesse ist es, die dem Freiheitsstreben den Garaus macht. Insofern sie mit der romantischen Bewegung über-

<sup>116</sup> Entsprechend steht bei den Leitfiguren des kollektiven Anarchismus, bei Proudhon, Bakunin, Kropotkin, auch nicht die andere Produktionsweise im Vordergrund, sondern die Vorstellung von einer anderen Vergesellschaftung. Das Gemeinsame als Unmittelbares wird hier beschworen. In diesem Sinne insistiert Proudhon auf der Vorstellung, Warenproduktion sei gleichzeitig mit vollem Arbeitsertrag und gerechtem Tausch möglich. Warum seine Tauschbank für die Zettel mit den Nachweisen der geleisteten Arbeitsstunden entweder sich als Geld und *Kapital* gegen die Intention des Erfinders verselbständigen oder als *Planstaat* gegenüber den Produzenten und Konsumenten auftreten müßte, der die Verteilung der gesellschaftlich notwendigen Arbeiten und Güter selbst bestimmt, hat Marx in den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ gezeigt.

<sup>117</sup> Die *petitio principii* aller Naturrechtsargumentationen, daß es das natürliche Wesen des Menschen sei, in dem der Geist der Freiheit angelegt, daß dieses Wesen unerklärlicherweise verkannt, deformiert, eingeschränkt, nur eines Winks bedarf, um sich wieder in sein Recht zu setzen und die ihm entsprechenden herrschaftsfreien Verhältnisse zurückzugewinnen, findet sich bei Kropotkin in reiner Form. Daher bleibt er ein Denker der Aufklärung. Vgl. Peter Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, Leipzig 1920 (Erstveröffentlichung 1890-1896). Auch Marx rekurriert insofern auf diese Position, als sie die Bedingungen festhält, unter denen der Mensch seinem Begriff entspräche, nämlich erst dann, wenn ihm sein menschliches Verhältnis zum natürlichen und sein natürliches zum menschlichen geworden sei. Vgl. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844*, Privateigentum und Kommunismus, in: MEW Ergänzungsband Erster Teil, Berlin 1974, S. 535.

<sup>118</sup> Vgl. Marx und Bakunin – ein Zusammenprall, in: Gerd Koenen, *Der unerklärte Frieden*, a.a.O., S. 60 ff. Von Seiten Bakunins richtet sich der Kampf gegen das Deutschtum als Träger der Staatlichkeit schlechthin, gegen die „verfluchte deutsche Zivilisation, nach ihrem Wesen bürgerlich und daher staatlich“. Zit. ebd., S. 61. Marx bemüht ungebrochen die europäische Tradition und greift zur Etikettierung des zaristischen Reiches auf den von Montesquieu und Hegel geprägten Begriff des asiatischen Despotismus zurück. In den sogenannten „asiatischen“ Formen erscheint der Despot als zusammenfassende Einheit einziger Eigentümer zu sein, „als Vater der vielen Gemeinwesen“. Worum es geht, ist, daß der einzelne Mensch in allen diesen Formen nicht getrennt vom Gemeinwesen gegeben ist und die Arbeit nicht ohne den Besitz an Grund und Boden. Der doppelt freie Arbeiter existiert hier ebensowenig wie Individualität überhaupt. Die Stoßrichtung der Polemik Marxens zielt auf eine spezifische Form rückständiger Gesellschaften, deren expansive Dynamik als Agrarstaaten allein eine kriegerische sein könne. Daß Marx gegenüber solchen Gesellschaften hier nicht einseitig auf die zivilisatorische Tendenz des Kapitals setzte, zeigen seine Skrupel beim Abfassen der Antwortbriefe an Vera Sassulitsch zur Frage der Überlebenschancen der russischen Umverteilungsgemeinde.

<sup>119</sup> Nur die revolutionäre Moral unterscheidet den schlecht metaphysischen Charakter der Volksgeister und Gemeinschaften bei romantischen Anarchisten von entsprechenden rechtspopulistischen Varianten. Daß der Staat es ist, der die Nation macht, behauptet man, begriffen zu haben. So müsse der Revolutionär das „sogenannte Nationalitätsprinzip, ein zweideutiges Prinzip voll Heuchelei und Fallen, ein historisches ehrgeiziges Staatsprinzip“, zurückführen „auf das viel größere einfachere und einzig legitime der Freiheit“. Michail Bakunin, *Prinzipien und Organisationen einer Geheimgesellschaft* (1866), in: Ders., *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften*, hg. v. Horst Stuke, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1972, S. 29. – Aber im Volk als natürlicher Einheit hat man nichts anderes als deren mystisches Abbild.



haupt einhergeht, bereitet sie der Reaktion den Boden. Von daher auch Marxens ausgeprägtes Mißtrauen.

Berechtigt ist der Verdacht, daß hier Verhältnisse beschworen werden, die nicht nur vom Kapitalismus immer schon überholt sind, sondern mit deren Rettung, wenn sie sich denn bewerkstelligen ließe, auch notwendig Formen verbunden wären, in denen bürgerliche Individualität und bürgerliches Eigentum nicht aufgehoben wären, sondern unterdrückt, daß hier also eine Restitution archaischer, quasi feudaler Abhängigkeiten mitsamt des guten alten Patriarchalismus statthätte. Die Herrschaft überhaupt, gegen die der Anarchismus kämpft, ist letztlich eine vorbürgerliche Form. Empörung hat da ihren Platz, wo es darum geht, den Gehorsam aufzukündigen. Gegen den stummen Zwang der Verhältnisse ist sie machtlos, nicht zuletzt deswegen, weil sie die Verhältnisse, die sie bekämpft, nicht begreift.

Im Gegensatz zum Anarchismus, der sich gegen die Macht des Staates, vor allem in der Form der Regierungsgewalt, empört, also tatsächlich die Allmacht des Souveräns nach innen unterstellt, zeigt Marx in seiner „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“, daß die *Ohnmacht* das *Naturgesetz der Administration* ist.<sup>120</sup> Indem die Bürokratie als *Staatsformalismus* sich zur wirklichen Macht erhebe und sich selbst zum materiellen Inhalt werde, erweise sich, daß sie eine Illusion des Staates sei, ein imaginärer neben dem realen Staat. In der Bürokratie sei die Identität des Staatsinteresses und des besonderen Privatziels so gesetzt, daß das Staatsinteresse zu einem besonderen Privatziel gegenüber anderen werde. Deshalb erscheine die offenbare Staatsgesinnung auch als Verrat am Mysterium der Bürokratie. *Autorität* sei daher das Prinzip ihres Wissens und die Vergötterung der Autorität ihre Gesinnung. Innerhalb ihrer werde der Spiritualismus zum Materialismus des passiven Gehorsams- und Autoritätsglaubens, des Mechanismus fixen formellen Handelns und fixer Grundsätze.<sup>121</sup> Da die Bürokratie ihren Inhalt von außen empfangen und ihre Existenz nur durch dessen bloßes Formieren und Beschränken beweisen könne, drücke die *Exekutivgewalt* im Gegensatz zur Legislative die „Heteronomie der Nation im Gegensatz zu ihrer Autonomie aus.“<sup>122</sup> Bei dem von Bakunin so apostrophierten Haupt der autoritären Staatspartei finden sich offenbar Ansätze einer *Staatskritik*, die den Horizont des Staates gerade deswegen zu überschreiten vermag, weil sie zeigen kann, daß er *nicht Souverän* ist. Von daher erübrigt sich auch die Fixierung an den Antiautoritarismus, der seinen Feind bekanntlich schon deshalb nie überwindet, weil er als dessen einfache Negation auf ihn angewiesen bleibt. In diesem Sinne apostrophiert pikanterweise Carl Schmitt Bakunin als den theoretischen Theologen des Anti-Theologischen und in der Praxis als den Diktator einer Anti-Diktatur.<sup>123</sup>

*In der Tradition des Kampfes gegen den Staat wird dieser in einer seiner Bestimmungen, nämlich der des Gewaltmonopols, festgehalten und dämonisiert zum Souverän, dessen autonomer Wille als mit absoluter Macht begabt vorgestellt wird. Indem der Revolutionär sich ihm gegenüber sieht, ist er immer schon verloren.* Da das Individuum als freies in diesem Staat nicht sein kann, ist es ihm immer schon zum Opfer gefallen. Bei Hegel enthält diese Aufopferung ein Moment von Sittlichkeit bei Carl Schmitt ist sie existentieller Ausdruck des Politischen, bei beiden stirbt der Held fürs Vaterland. Aber auch das sich gegen dieses falsche Allgemeine empörende Individuum hat, in der Unmittelbarkeit seiner Vorstellungen von sich und seinem Gegenüber, Freiheit nur im Opfer. Nur in seiner Vernichtung durch „den Staat“ erfährt es sich als Nichtidentisches. Insofern wiederholt es unendlich den Prozeß der negativen Einswerdung mit dem Staat. Einer Kritik der Staates obläge es, diesen Zusammenhang durchschaubar zu machen.

<sup>120</sup> Vgl. Karl Marx, Kritische Randglossen zu dem Artikel 'Der König von Preußen und die Sozialreform'. Von einem Preußen, in: *MEW* 1, a.a.O., S. 392-409, hier: S. 401.

<sup>121</sup> Karl Marx, *Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, a.a.O., S. 247 ff.

<sup>122</sup> A.a.O., S. 165.

<sup>123</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie*, a.a.O., S. 70.